



海国图志

西南大学海国图志书院主办
上海世界观察研究院协办

[德] 尤利乌斯·威尔豪森 著
乔戈 译

古以色列史



上海三联书店

本书为德国现代宗教史学大家威尔豪森撰写的一部古代以色列简史，全书言简意赅，内容凝炼丰富，记述了以色列民族的演变以及“摩西五经”的成熟在以色列宗教改革和民族认同过程中发挥的内外作用。威尔豪森记述的古以色列史集中呈现了他对“摩西五经”成书背景及其政治、宗教地位的开创性见解，其核心问题在于：“摩西五经”究竟是以色列民族的起点，还是犹太教的起点？此外，全书也详细描述了古以色列人在各个时期与不同民族及其宗教不断融合、分化的过程，尤其涉及以色列民族的“约法”观念对于其民族塑造产生的重大意义。对于任何读者而言，无论是着眼于以色列宗教史、《旧约》发展史，还是以色列民族演变及其政治神学观念，本书无疑提供了一个清晰而深邃的视角。

上架建议：社科

ISBN 978-7-5426-5340-6



9 787542 653406 >

定价：30.00 元

海国图志

西南大学海国图志书院主办
上海世界观察研究院协办

[德] 尤利乌斯·威尔豪森 著

乔戈 译

古以色列史



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

古以色列史/(德)威尔豪森著;乔戈译—上海:

上海三联书店, 2015.12

(海国图志丛书)

ISBN 978-7-5426-5340-6

I. ①古… II. ①威… ②乔… III. ①以色列—古代史 IV. ①K382.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第222697号

Prolegomena to the History of Ancient Israel, 1885

by Julius Wellhausen

Simplified Chinese Translation Copyright © 2015 by Shanghai Limpid Stream Media Co., LTD.

All rights reserved.

著 者/[德]尤利乌斯·威尔豪森

译 者/乔 戈

责任编辑/陈启甸 陈马东方月

特约编辑/马健荣

装帧设计/王小阳

监 制/李 敏

责任校对/周广宏

出版发行/上海三联书店

(201199)中国上海市闵行区都市路4855号2座10楼

网 址/www.sjpc1932.com

邮购电话/021-24175971

印 刷/江苏常熟市兴达印刷有限公司

版 次/2015年12月第1版

印 次/2015年12月第1次印刷

开 本/890×1240 1/32

字 数/166千字

印 张/7.25

书 号/ISBN 978-7-5426-5340-6/K·348

定 价/30.00元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系0512-52381075

目 录

译者序.....	1
第一章 民族起源	11
第二章 定居巴勒斯坦	25
第三章 王国的奠基以及前三位国王	35
第四章 从耶罗波安一世到耶罗波安二世	45
第五章 古代以色列的上帝、世界和人的生活	53
第六章 撒玛利亚的衰落	61
第七章 犹太国的解脱	69
第八章 先知的革新	77
第九章 耶利米与耶路撒冷的毁灭	83
第十章 囚禁与回归	87
第十一章 犹太教与基督教	95
第十二章 希腊化时期	111
第十三章 哈斯蒙人	117
第十四章 希律与罗马人	127
第十五章 拉比	139
第十六章 犹太人的流散	145

附录.....	153
人名索引.....	191
地名索引.....	207
事项索引.....	217

译者序

“在过去一代人中,没有谁的观点能够如此引人瞩目地改变了旧约研究,此人便是威尔豪森”。¹这是 1912 年英语世界的宗教学刊物《圣经世界》(*The Biblical World*)在引介这位尚在世的德国圣经学和东方学巨擘时所做的评断。此外,同代的社会学奠基人韦伯在《古犹太教》中对威尔豪森也几乎做出了同样的评价,“纵使再怎么偏离的结论,现今所有的旧约研究无不立足于威尔豪森的伟大著作”,威尔豪森“绝妙地”“运用”和“继承”了前人的方法,“并将这些方法带到极为体系化的完美高点”。²实际上,韦伯的看法代表了 19 世纪末以来诸多相关领域学者对威尔豪森的总体评价:无论是《旧约》、古以色列史、《新约》、伊斯兰教研究,还是在宽泛意义的东方学研究领域,威尔豪森都被视为一位“集大成者”。³所谓“集大成者”,并只不是惯常意义上身兼数个领域研究的通才,而是真正能够在不同领域研究之间相互启发、融贯基础,在历史考证与宏大理念之间游刃有余的开拓者。在韦伯看来,威尔豪森的《旧约》文本研究已经超越了欧洲通常意义上人文主义圣经诠释学,进而发现了“耶和華宗教固有的、内在的各种倾向”,它们“决定了其发展的途径,当然,民族的一般命运也自有影响”。⁴

时至今日,威尔豪森的思想辐射力在西方早已经超过了特定的专业圈,而对于国内人文学界的多数人而言,他还恐怕是一个相当陌生的人物。威尔豪森究竟是何许人?

威尔豪森(Julius Wellhausen, 1844 - 1918), 德国现代圣经学家、东方学家、历史学家。早年求学于德国的哥廷根大学(Universität Göttingen)跟随东方学家、新教神学家学艾沃德(Georg Heinrich August Ewald, 1803 - 1875)学习神学、希伯来语、阿拉伯语和叙利亚语, 以研究《旧约·历代志》的博士论文毕业, 后成为了哥廷根大学旧约系的无薪讲师(Privatdozent)。1872年, 威尔豪森获得了格赖夫斯瓦尔德大学(Universität Greifswald)的全职神学教席, 在任教十年之后因故辞职; 此后, 他又分别在哈勒大学(Universität Halle)和马堡大学(Universität Marburg)担任东方语言学教授, 并于1892年回到了自己的母校哥廷根大学任教, 直到逝世。

威尔豪森最有影响的研究主要集中在三个领域:《旧约》、伊斯兰教和《新约》。其中影响最大的无疑是他对《旧约》及其以色列宗教的研究, 代表作便是日后被译为英文的巨著《以色列史绪论》(*Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1882)。⁵此书奠定了威尔豪森在《旧约》和以色列(人和宗教)史研究领域的地位, 但也获得了相当多的争议。这些争议之中最重要的一个方面, 可以从他本人于1882年辞退格赖夫斯瓦尔德大学教职的辞职信中得到反映:“正因为科学地研究圣经引发了本人的兴趣, 我才成为了一名神学家。但我逐渐认识到, 一名神学教授也应该有现实责任帮助学生服务于新教教会。尽管我已经小心翼翼, 但我还是未能尽到这个责任。自此以后, 我的神学教职就一直让我的内心感到不安。”⁶为什么“科学地”研究《旧约》必然会与帮助学生献身神职相冲突? 要回答这个问题, 这就必须要谈到威尔豪森《以色列史绪论》的基本学术假设和方法论前提。

用威尔豪森自己的话说, 他写作《以色列史绪论》的核心问题是, “摩西的……律法究竟是古代以色列史的起点, 还是犹太教的起点?”⁷而他自己最终得出的结论是, 摩西律法的历史并不像通常认定的那样

古老,它甚至也不是古代以色列人历史的起点,而后世所见的《摩西五经》是由数个世纪产生的四种不同的主要版本综合而成,因此它真正成型的时间应该比此前认定的时间晚得多——大约出现在“巴比伦之囚”(Babylonian exile)以后的时代,照此推断,犹太教作为一种真正意义一神教也应该是在以色列人从“巴比伦之囚”获释回归迦南之后建立的。因此,《摩西五经》及其呈现的律法在严格意义上只是犹太教的起点,与远古以色列人的起源关系不大。

威尔豪森的这些结论来自于他的“底本假说”(Documentary Hypothesis,或意译为“五经来源假说”),他本人毫不讳言,此种学说的某些观念最早可追溯至“这一领域历史考订派的划时代前驱”德维特(Martin Lebrecht de Wette, 1780 - 1849),而在德维特之后,又有罗伊斯(Eduard Reuss, 1804 - 1891)、乔治(Leopold George, 1811 - 1873)和维泰克(Wilhelm Vatke, 1806 - 1882)分别进一步推进了相关工作。最终直接使威尔豪森获得“底本假说”雏形的则是另一位圣经学权威格拉夫(Karl Heinrich Graf, 1815 - 1869)。格拉夫早年提了“格拉夫假说”(Grafian Hypothesis)指出,以色列人的法典和《摩西五经》直到犹太国陨落之后才出现,而后世所见的《摩西五经》直到以斯拉改革之后其权威性才被公众接受。在“格拉夫假说”的基础上,威尔豪森系统阐述了自己关于摩西五经成书及其来源的立场。⁸

在犹太教和基督教的传统观念上,《摩西五经》毫无疑问出自摩西本人。摩西带领以色列人出埃及,穿红海来到了迦南,在西奈山获得启示之后为以色列人颁订律法,从此“正式”开启了以色列人及其宗教的历史。但一直以来,就有不少人对五经的作者提出质疑,并且从行文的立场、视角和笔法以及对某些主题框架的反复使用等角度分析了五经的内部差异和不同来源。比如《申命记》中就讲到了摩西之死,这明显不可能由摩西本人记述;另外,《摩西五经》的不同部分对神有完

全不同的两种称谓,一种是“YHWH”(“雅卫”、“耶和华”,意为“我的主”),另一种是“Elohim”(神),这说明《摩西五经》至少存在两种以上不同的来源。

威尔豪森的“底本假说”正是对历史上这些五经来源学说的综合和延伸。他认为,《摩西五经》主要是由四个(所谓“J”,“E”,“D”,“P”)不同的来源合成。首先,“J”和“E”两个传统是分别根据它们对神的上述两种不同称谓命名的。在四个主要来源中,“J”据说起源最早,大约产生自公元前 10 至 9 世纪的南部犹大国。“J”传统往往(“Jahwist”的简称,“Jahwist”与“Yahwist”在英德语中写法互通)以“雅卫”称呼神,并且与其余传统不同的是,在“J”传统的叙述中,是亚当首先将神称为“雅卫”(《创世纪》),但在其余传统中“雅卫”的说法最早出现在《出埃及记》。“J”来源中描绘的“雅卫”与凡人关系紧密,他形态多样,人神同形,甚至与亚伯拉罕一起进餐。总的来说,“J”来源的叙述显得最为生动、通俗甚至“世俗”,它构成了《摩西五经》的主要叙述框架。第二个来源“E”,大约出现在公元前 9 世纪的北国,它是“Elohists”(神)派别的产物,与“雅卫”形象不同的是,这个传统中的神充满了神秘色彩,他高居天际,不对凡人直接发号施令。“E”来源可以视为对“J”叙述框架的材料补充。

第三个来源“D”(Deuteronomist,申命典派),因为后世普遍认为这一派别创作了《申命记》而得名,申命派的这个传统相对独立,它记叙了大量的布道和训谕,其主体大概出现于公元前 7 世纪;第四个来源“P”表示“祭司派”(Priest),此派的底本在四种来源中产生最晚,大约出现在公元前 6 世纪“巴比伦之囚”发生之后。据推测,这一传统主要是由一批被流放到巴比伦的以色列祭司创生,这批祭司根据自己的意图编订和整合了此前的传统底本。又由于在“巴比伦之囚”以后以色列人的传统政治中心已经不复存在,祭司阶层就成为了事实上领导以

色列人的领袖,它们试图通过改革宗教祭祀及其仪式来整合和统一以色列民族。⁹

威尔豪森对《摩西五经》的来源分析可以说只是他整个学术架构的一个支架。在条分缕析地梳理了“JEDP”四个来源传统之后,威尔豪森才开始进入他真正想要触及的深层次问题:通过分析《摩西五经》的底本传统和观念层次,进而还原和重构古代以色列史以及犹太教创立的真正背景和意图。

威尔豪森发现,“巴比伦之囚”大致可以视为以色列人宗教信仰的一条分水岭。在“巴比伦之囚”时代以前,《摩西五经》中的律法内容大多数并不为当时的以色列人知晓,更不用说被以色列人普遍接受为精神权威。由“J”和“E”传统记述的早期以色列人,他们信仰的是一种多神教,它以家族部落为单位,充满生活气息,可以说是一种立足于部族生活的“自然”宗教。到公元前7世纪,塑造“D”传统的申命派便开始将这些不同家族和部落的各种宗教崇拜进行统一,在威尔豪森看来,《申命记》就是体现了这种趋势的核心文本。申命派主张一种集中化的崇拜方式,意在使以色列人的宗教能够摆脱地方特征,以某种更为普遍化、抽象化、形式化的模式整合不同部族以色列人的信仰。在“D”传统形成的《申命记》中,其核心部分便是后世称为“约法书”(The Book Of The Covenant)的内容。在政治上,它与犹大国王约西亚在公元前621年进行的宗教改革关系紧密。这场宗教改革的结果使得“耶和華”崇拜变得更加纯粹和统一,尤其是一种基于“契约”的崇拜方式,使“耶和華”信仰进一步道德化,并与其它异教之间的界限更为清晰。尽管约西亚的宗教改革发生在“巴比伦之囚”以前,但它的某些“契约”和“超验化”特征在一定程度上为“俘囚”之后的以色列宗教信仰奠定了基础。正是“约(律)法”将“巴比伦之囚”以前以色列人的信仰与俘囚之后的犹太教划分开来。¹⁰

在部分后世学者眼中,威尔豪森通过《旧约》文本研究所重构的以色列(宗教)历史有极为鲜明的黑格尔历史哲学和历史进化论的色彩。无论此评断是否准确,但也至少从侧面涉及了威尔豪森“底本假说”的真实意图:通过溯源五经的不同来源,进而分辨这些不同传统背后的群体及其意识形态,勾勒出古代以色列宗教向“律法化”的犹太教演进的内在逻辑。

从一个更长时段的历史划分来看,威尔豪森根据以色列人信仰的不同特征划分成三个主要阶段,一是约西亚宗教改革之前的信仰自然化、地方化时代(“J”传统);二是约西亚宗教改革及其后续影响的时期,这是一个信仰中央化的时期(“D”传统),此后以色列信仰又开始分裂;三是“巴比伦之囚”以后的时代(“P”传统)。对于第三个历史阶段的祭司法典传统,我们通常会忽视威尔豪森对此阶段的判断。在他看来,以色列的自然宗教向律法化的犹太教转变的过程是一个衰败的过程,律法依靠祭祀消灭了以色列宗教中的自然因素,但与此同时它也强化了犹太教作为一神教的强制力量,尤其是在祭司取代传统先知之后,一种新的“神权政治”成为了犹太教的地基。¹¹

“祭司典”在约西亚改革后被强化,从而取代先知传统的作用,并且在“俘囚”之后,犹太教变得更加道德化和抽象化。由于犹太教丧失了此前的政治中心和政权支撑,以色列人的信仰就开始向一种祭司掌管的“神权政治”发展。与此前的以色列人信仰相比,后者是一种“超自然”、切断了部族与上帝之间地域化联系、彻底排斥多神崇拜的一神教。

有学者认为威尔豪森没有充分意识到以色列人信仰由“约”(covenant)和“盟约”(Berith)向“律法”(Law)转变的差别,因为“约”(法)与“律法”在早期具有完全不同的意义。¹²但在威尔豪森看来,以色列人信仰内核中最重要的革命还是上帝与以色列民族之间的自然关系转

变为“契约”或“律法”关系。“用‘盟约’(即协约)表达律法,非常适合于先知的伟大观念,此外,人们也从这种表达中相应地获得了一种解释,根据这样的解释,耶和华与以色列的关系立足于上帝的正义要求——在上帝的言辞和指令中得以展示。就此而言,人们逐渐将耶和华与以色列视为约法的双方,而民众的各种代表最初已经通过约法相互承诺,去维护‘申命法典’(Deuteronomic law)。在约西亚郑重而影响深远地引入了律法之后,耶和华与以色列之间创立约法(covenant-making)的观念似乎已经占据了宗教思想的核心地位”。¹³

《摩西五经》究竟是以色列民族的起点,还是犹太教的起点?这是威尔豪森撰述以色列史的基本问题导向。但这个问题并不存在一个非此即彼的答案。“律法书”在不同时代的意义及其代表的族群意识,同时也反映了以色列人逐渐吸纳、脱离埃及文化,再融入、分离出迦南文化的过程。因而,对于威尔豪森而言,并没有一成不变的以色列人、犹太教和律法。或许,我们最后还可以问这样一个问题:在威尔豪森心目中,古以色列人(乃至现代犹太人)最终信仰的理想状态究竟是什么?

本书原文为威尔豪森为《大不列颠百科全书》(*Encyclopaedia Britannica*)第九版撰写的“以色列”(Israel)词条。此词条后全文收入英译本《以色列史绪论》(*Prolegomena to The History of Israel*, 1885)作为附录。本书据此译出。又因为威尔豪森撰写的“以色列”词条可视为《以色列史绪论》当中第二部分“传统的历史”的精简版——即威尔豪森对古代以色列史的重述,故以《古以色列史》为本书书名,区别于现代以色列国史和民族史。

本书另有两个附录,一是威尔豪森《以色列史绪论》全书最后一节“作为观念与制度的神权政治”,此文可视为威尔豪森所做整个《旧约》

文本来源分析工作的最终落足点,其中诸多论断堪称精妙,别开生面;另一附录为席勒撰写的“摩西的使命”一文(蒙蔡乐钊博士译出)。望诸位能够通过对比威尔豪森与席勒完全迥异的“摩西”问题意识,获得自己的判断。

注释

1. 见“Julius Wellhausen”, in *The Biblical World*, Vol. 39, No. 1, 1912, p. 67.
2. 马克斯·韦伯,《古犹太教》(康乐、简惠美译,广西师范大学出版社2007年版),第4页。
3. 古代史思想大家莫米利亚诺就曾这样总结威尔豪森,“就我们所知,威尔豪森对《旧约》所做的分析性贡献谈不上开天辟地:他把前人谈过的东西,讲得更清晰、准确和有威信。但他是一位拥有非凡力量的史学家”。见 Arnaldo Momigliano, “Religious History Without Frontier: J. Wellhausen, U. Wilamowitz and E. Schwartz”, in *History and Theory*, Vol. 21 (1982), No. 4, p. 52.
4. 同上注,第4-5页。
5. 此书第一版于1878年在德国出版,原名为《以色列史》(*Geschichte Israels*),原计划此书只是两卷本《以色列史》的第一卷,而第二卷最终没有问世。随着《以色列史》第二版在1882年问世,威尔豪森认为原计划的“第一卷”已经是一部完整的著作,因此更名为《以色列史绪论》,并且于1885年在威尔豪森的亲自“督导”(supervision)下被译为英文,广泛流传至英语世界。
6. Robert J. Oden Jr. “The Bible Without Theology”, Harper and Row, 1987. 转引自 https://en.wikipedia.org/wiki/Julius_Wellhausen
7. Julius Wellhausen, *Prolegomena to The History of Israel*, Trans. by Sutherland Black and Allan Menzies, Edingurgh, 1885, p. 1.
8. 关于威尔豪森的学术传承和思想地位,见 William A. Irwin, “The Significance of Julius Wellhausen”, in *Journal of Bible and Religion*, Vol. 12 (1944), No. 3, pp. 160-173.
9. 关于威尔豪森“底本假说”的外文文献汗牛充栋,汉语文献可参阅陈贻

绎,“威尔豪森对早期以色列历史的研究”,载于《东方论坛》2013年5期;另见其专著《希伯来语〈圣经〉导读》(北京大学出版社2011年版),第28-34页;以及田海华,“威尔豪森的来源批判及其圣经诠释”,载于《世界宗教研究》2011年2期。

10. John D. Levenson, “The Theologies of Commandment in Biblical Israel”, in *Harvard Theological Review*, Vol. 73(1980), No. 1/2, pp. 17-21.

11. 威尔豪森认为一个时代反映出的对五经的理解,代表了这一时代主导力量的观念。比如,“P”传统下的信仰几乎就是祭司阶层观念的体现。有研究者觉得,威尔豪森历史观的某些层面颇有马克思的味道。Roland Boer, Review of ‘Prolegomena to The History of Israel by Julius Wellhausen’, in *Journal of Biblical Literature*, Vol. 124(2005), No. 2, p. 350.

12. 对于以色列人而言,“约”(Berith)是一个民族与上帝之间的约法,它是由一个权威方订立的“不平等”约定。威尔豪森就曾指出,“约”很多时候总是与投降相关。因为,它是由强者强加于弱者一方。早期以色列“约”(法)的这种观念与拥有平等权利的协约无关,也与后世的“契约论”有本质的区别。

13. 见本书附录一,“作为观念与制度的神权政治”。

第一章 民族起源

据《创世记》记载,以色列是以东的兄弟,也是摩押和亚扪的表兄。这四支一起归为希伯来部族的小民族,¹必定在过去一个时期内融为一体,在经历了共同的历史后,终于定居巴勒斯坦的东南部。以色列人,或者更确切地说,希伯来部族中后来发展为以色列的那个分支,首先是以东部族的近邻,并向西扩张到了埃及的边境。视希伯来人为整体的人种学立场,在传统上认为,希伯来人不仅和奥斯罗伊那的亚兰人(拿鹤)有关,还和西奈山半岛上古老的居民有关(基尼人、亚玛力部族、米甸部族)。对于迦南人而言,希伯来人不仅吸收了他们的语言,还是外来的征服者和统治(迦南)民族的领主(《创世记》第9章第26节)。

大约在我们这个时代的15个世纪以前,希伯来部族中的一支离开了自己位于巴勒斯坦最南端的古老领地,占据了不远的埃及(歌珊)牧地,在那里继续着羊倌和牧羊人的古老职业。虽然希伯来人在法老们的领土上定居下来,并承认了后者的权威,但他们延续着自己所有的古老特征——自己的语言、族长制以及游牧的生活方式。

然而,终于有一天,这些外来客人的命运发生了转折。埃及人强迫希伯来人劳动,去修建歌珊的新公共设施,这种强迫在希伯来人看来是一种对自己自由和声誉的侵犯,它剥夺了本民族的所有特性。希伯来人没能立刻摆脱当时的处境,因而坠入了绝望。直到最后,摩西

才找到了逃脱的有利时机。摩西不仅让自己受压迫的同胞们想起了父辈的那位上帝，还鼓动他们相信其本人的事业就是上帝的事业，借此将自己反抗埃及人而建立的自主视为宗教的约定；希伯来人从此再次成为一个统一的民族，他们决心到旷野中寻找远离压迫的避难所——那里是他们原初的聚居地和上帝的所在地。当埃及遭受了一场惨重的灾难之后，希伯来人在一个春天的夜晚拆除了自己在歌珊的聚居地，又一次迁往古老的家园。据记载，国王曾允许他们离开埃及，到后来甚至强迫他们离开，即便如此，这依然是一次秘密的迁徙。

对一个规模不大的游牧民族而言，这样的行动不算太难。但实施这样的行动却并非没有障碍。希伯来人被迫放弃了径直东行的道路（《出埃及记》第13章第17-18节），绕道西南方，最终驻扎在红海北部海湾的埃及沿岸，但在那里遭到了法老军队的袭击。正在这紧要关头，夜间的一场巨风让海水骤然变浅，希伯来人涉海而过。摩西真切地接受了启示，并冒险成功。埃及人紧随希伯来人来到了海岸的远端，一场战斗随即发生。但因为这片区域不适合他们的战车和骑兵行动，埃及人的进攻处于不利的位置，他们陷入了混乱并试图撤退。正当此时，风向大变，海水复归原位，埃及追兵全军覆没。²

《出埃及记》提到，这些移民在迁往西奈山之后，他们定居在自歌珊以东的巴勒斯坦南部边界的卡叠什，³并在那里逗留了很多年。他们只是在卡叠什的中心地带建立自己的圣坛和裁判所，却把牲畜放养到广袤的地域上。希伯来人滞留在卡叠什很可能并非出于自愿，而是因为此刻他们有更为紧迫的事情要做。对于一个有两、三百万人口的文明群体而言，这样一个聚居点肯定是不够的，但如果是那些人数稀少、习惯于沙漠中生活的歌珊牧羊人，这个地方就足以满足他们目前的需要了。尽管希伯来人很有希望占据北方更富饶的地区，可无论是从一开始他们就考虑征服整个巴勒斯坦，还是等到一整代违背律法之

人消亡之后——他们才能纠正自己被阻挡在应许之地以外的过错，在历史上，他们都没有可能实现这个愿望。

关于希伯来人最终离开卡叠什，我们可以寻得确切的原因。在毗邻约旦河东部的地区，迦南的亚摩利人在之前的某个时候不仅逼迫亚扪人离开雅博的低洼地带，还夺取了摩押人靠近亚嫩北部的所有领土；位于另一边高原的耶利哥希实本，成为了亚摩利人王西宏的首府。此时，这位君主本人也顺利征服了南部的摩押人。“有火从希实本发出，有火焰出于西宏的城，吞噬了位于亚嫩高处的摩押人人城邦。摩押啊，你有祸了！基抹的民灭亡了”。⁴那些来自旷野的游牧民族作为摩押人的表兄弟，将后者解脱出了困境。前来的以色列人既出于希伯来人的共同目标，也出于自己的特殊利益；他们向亚摩利人开战，在战争中击垮了亚摩利人，还瓦解了西宏的王国。结果，毗邻亚嫩南部的领土依然无可争议地属于摩押人，而征服者自己成为了紧靠北部土地的主人。以色列人在自己的同胞弟兄摩押人与亚摩利人之间定居下来，为弱小的希伯来民族在巴勒斯坦东部以南建立联系提供了纽带。

对抗亚摩利人的军队出自卡叠什，组成这支军队的确实不只是那些曾经穿越红海的人们或者他们的父辈。当以色列人离开埃及时，尚未形成一个正式的民族。他们在旷野中滞留的整个时期，不断在发展。以色列人非但没有摒弃部族血缘的要素——在这片新土地上为自己提供的一切——还接受并吸收了它们。这些人在摩西带领下的共同生活，首先唤起了这些部族的孤独感，从而促使这些部族今后组建了一个民族；然而在此之前，他们是否有任何意义上的统一都是可疑的。另一方面，部族统一的基础必定需要在完全征服巴勒斯坦之前奠定。尽管有关过去的统一的回忆还在延续，但其基础已经破裂。与此同时，我们不必假设，所有十二支部族已经在卡叠什和睦共处。

雅各的小妾们生的儿子——但和尼弗他利、迦得和亚设——不同于利亚和拉结的儿子，明显不属于以色列人，他们或许是后来抵达的，有极为复杂的血缘。此外，我们清楚，便雅悯也是以色列人到了巴勒斯坦之后才出生。倘若此观点无误，那么最初组成以色列人的七个部族中，只有约瑟这个部落可追溯至拉结，它不仅在人口和物力上与其他全部部族之和不相上下，而且还在思想成就上胜过了它们。其余六个部族源自利亚的儿子们——流便、西缅、利未、犹大、以萨迦、西布伦。人们一直按照这个顺序列举他们的名字，但事实上最后两人也经常被单独提及，并且是在约瑟部族得到了地理角度的解释之后。

在以色列史上，摩西的时代始终被视为极具创造性的时代，因此它也为随后的岁月提供了典型和模范。事实上，我们一定会认为，以色列的历史在摩西时代已经展开，一个崭新的时期已经奠定下来。毫无疑问，后来出现的先知为这个民族的特殊品质赋予了更为鲜明的特征，但他们并没有塑造这些特征，相反是这些特征塑造了他们。同样毫无疑问的是，随后促使君主制建立的运动，让此前仅仅以独立状态存在的要素首次融合为一个有机的整体。然而，以色列人特有的民族气质有一种更早的起源，这种起源虽然没有形式和固定制度的支撑，但它必定牢牢抓住了这个民族的内心，甚至在士师时代就已经把不同的部落和家族联合起来。当驻扎在巴勒斯坦的以色列人发现，定居在那里的人无论是人口数量还是文明程度都胜过自己的时候，以色列人并没有消灭这些文明，反而是逐渐征服和接纳了它们。种族的联系和语言的相似有利于这个过程的推进，但无论发展到何种程度，它也没有让以色列人变为迦南人，相反它让迦南人变成了以色列人。尽管以色列人在数量和其他方面没有优势，但他们在没有任何外来势力支持的情况下，保持了自己的特殊性。在以色列人获得某种外在的政治表

达方式之前,他们实际上已经维持了某种内在的统一,若回到摩西时代,我们会认为摩西正是这种内部统一的缔造者。

历经所有时代,以色列人的民族统一感赖以建立的基础正是他们独特的宗教。这种宗教的信仰或许可以用这样的习语总结:耶和华是以色列人的上帝,以色列人是耶和华的子民。摩西不算是这种信仰的首位发现者,但正是通过摩西,它才演变为民族生存和历史的基础。⁵以色列人以迫切的态度切断了一些家族同自己传统环境的关联,把它们置于自己的控制之下。摩西担负了领袖的责任,并用结果证明了自己信念的成功。但这个结果并不是来自摩西主导的事业(如以往一样成功)带来的好处,摩西的谋划以一种完全出乎意料的方式,被某种不受自己掌控的奇迹助佑着,令任何智者都不曾预料。狂风和大海遵照了某位神灵的指令为摩西提供了帮助。在摩西身后站立着某位更强大的神灵,他的精神通过摩西发挥着作用,他的双臂拥抱着摩西——的确不是为了摩西个人的提升而是为了这个民族的福祉。这位神灵就是耶和华。无论是摩西有意为之的事情,还是人力之外必然或偶然发生的事情,总而言之,人们都会认为这是耶和华为以色列人做的事情。正是耶和华在这个过程中指引了每一步,将如此分散的要素通过必然的力量融合在一起,实现了这个过程。此外,在这段进程中,民族统一的情感也首次得到巩固。

首位引发这种情感的人是摩西,他延续着这种情感的生命,呵护着它的发展。最初造成这场崭新民族运动的特殊环境,在这个民族滞留于旷野的过程中,以不那么激烈的方式继续维持着。正是在这种环境的驱使下,以色列民族进一步形成。摩西作为如此伟大的桥梁,帮助那些追随自己离开埃及的希伯来人脱离了最初的困境,但对他而言,这些希伯来人必然会遭遇所有随之而来的困难。而希伯来人把所有自己无法解决的麻烦都带到摩西面前。摩西祖先的权威确保其建

立了旷野中伟大民族的“Kadhi”(卡希法庭),同时也确保了他能够以整个共同体的利益与耶和华的名义,而不是以他自己的利益和名义践行律法的职责。摩西把这些职责与坐落在卡叠什中央的耶和华圣地联系起来,公正地予以践行。他不仅为礼法(*consuetudinary law*)奠定了基础,还成为以色列人《托拉》(*Torah*)的创始人。在这样的举措之下,他凭借自己精神的源泉,成功鼓舞了整个民族。凭靠《托拉》,摩西为以色列人的民族情感和上帝观念提供了确切的表达。耶和华不仅是以色列人的上帝,准确而言,耶和华既是律法和正义的上帝,也是以色列民族意识的基础、根本原则以及包含的假设。

这种关系继续维持的方式跟刚开始完全一致。尤其是在以色列史上最关键的时刻,以色列人充分了解了自己和耶和华。无论是当时还是数个世纪以后,历史高潮以战争的方式被载入了史册。“以色列”这个名字的含义是“最高之神(El)开战”,耶和华就是好战的最高之神,而以色列民族也追随了他的气质。这样说来,以色列的营地既是哺育这个民族的摇篮,也是铸造统一的厂房。另外,它还是最初的圣地。以色列人在哪里,耶和华也在哪里。若在平时时期,他们之前的关系还秘而不宣,但一旦危机的警钟敲响,他们立刻会毫无保留地行动起来;耶和华始终比以色列人提前苏醒。耶和华会把那些受自己精神指引的人唤醒,让他们充当民族的领袖,通过这些领袖,明确体现了耶和华的领导。耶和华同军队一起赶赴战场,从军队的热情中,耶和华得以展现(《士师记》第5章第13、23节)。通过一些来自上天的征兆和奇迹,耶和华裁定了地上发生的冲突。其中,耶和华总是站在以色列人的一边,尽管耶和华的力量(因为他是上帝)远远超越了以色列人的范围,但以色列人还是耶和华的全部利益所在。

因此,耶和华是一位真正意义上活生生的上帝,但在耶和华子民历史上最危险的时期,耶和华的生命也不可避免地在相当长一段时间

内不再向凡人展露。他的行为总是前后不一、充满混乱,因此更适合出现在非常时期,而不是普通的日常生活。人们感觉到的这些迹象,发展到后来似乎更为明显。虽然以色列人同自己上帝之间的关系在那些激动人心的时代最引人注目,但在相对安稳的时期,他们之间的关系也并没有完全解除。耶和华跟这个民族的某些人类领袖一样,他们在和平时期也不会完全放弃自己在战争中获得的影响力。耶和华在人们膜拜的区域有自己永久的宫殿,在那里,既然处于安宁的时期人们会依靠上帝,那么当遭遇不幸的时候,他们也不会放弃上帝。或许在摩西时代,耶和华主要的、唯一的圣地就是跟所谓的约柜(ark of the covenant)有关。约柜作为一种规范(的符号),首先符合于某种游荡而好战生活的需要,当人们从战场归来时,它就成了耶和华存在的象征,也是崇拜耶和华的中心地。祭祀本身不仅是向耶和华示好,也不仅是人们在身不由己的时期挽留其同情的权宜之计。耶和华的“托拉”,这部神圣统治的律法,同祭祀本身相伴而生。应米甸祭司的请求,祭祀首先由摩西在卡叠什的中央地带实施。摩西生后,那些追随摩西并作为其精神后裔的群体,继续在圣地从事这种祭祀。在普通土师的智慧和能力无法胜任的情况下,人们就直接转向了神,也就是说,转向圣地和那些为圣地效力的人们。这些为圣地效力的人做出的决定,无论是否根据自己的体悟还是抽签(根据问题的特征),都不是来自于律法,而是直接获自耶和华。⁶ 执行决定不是他们的职责,他们只负责建议和教诲。这些人的权威具有神圣性,或如我们所言,它有自己特定的道德。这种权威立足于人们主动承认的、在部落中间存在和产生作用的正当观念,也立足于耶和华自己,而耶和华正是这种普遍传播的正当理念的创始者,但耶和华只是故意对个别人展示这种观念的细节。祭司的“托拉”完全是一种非政治的或前政治的制度,它在国家出现之前就已经存在,而且是一根奠定国家基础的隐形支柱。

当战争与正义的安排成为义务和内部秩序的问题之前,它们被视为宗教问题。这也正是谈论一种神权政治的全部真实含义。摩西的确没有在“耶和华是以色列人的上帝”这一个命题的基础上,组建一个拥有特定神性的正式国家;换言之,无论在何种情况下,即便摩西有此举措,事实上也没有产生丝毫的现实结果或历史意义。如果我们可以用“制度”一词表示对纷繁复杂要素的无规则集合,那么如过去一样,家族和部落古老的族长制依然是日常的制度。正式的权威永远掌控在家族长者和首领的手中,在战争时期,他们指挥着家族的每一支力量,在和平年月,他又在自己的族群内执行正义。然而,随着这个民族在自己的历史进程中担负更多的使命,那种明显具有缺陷和不相称的统治方式就逐渐趋于瓦解。在如此环境下,向耶和华吁告便成了一直以来的诉求,耶和华的法庭正是最终诉求进行的场所。由于日常的权威如此无力,耶和华的法庭就会经常使用。或许有人会说,神权政治的出现是为了弥补无政府的状态。可以预料,事实上的(现代意义)法律只孤立存在于各个部族之中,而民族的统一首先只能通过宗教予以实现。正是出于以色列人的宗教,他们的共同体才发展成为自己“独一无二”的国家,而不是“某一个”神圣国家。这个国家始终有意识地扎根于宗教,避免自己远离或丧失与原生土壤的“融洽关系”。但随着政治组织和上层建筑的越发复杂,宗教也开始与它们脱离了关联,这些政治组织也就远离了自己的基础。这些衍生的政治产物尚未直接以自己的名义存在时,还问题不大;但当它们很快能够以自己的方式确保独立时,就会面临麻烦。基于这个原因,国家始终以彻底现实的方式,而不是乌托邦的方式面向着未来,而且对于现实只保持一小步的领先。国家奠定了发展的道路,而这些发展不来自于当前的制度,而是直接源自人类社会秘密而神秘的根源深处。

因而,“耶和华是以色列人的上帝”的表述意味着,这支民族的每一项内在或外在使命都被认为是神圣的。它的意思肯定不是,天与地的全能创造者首先同一个真正了解和崇拜耶和华的民族建立了契约。就好像耶和华并非最初是宇宙的上帝后来才变为以色列人的上帝,而是相反,似乎他首先是以色列人的上帝,只是到了后来(很久之后的后来)才被视为宇宙的上帝。对于给予以色列人一种“启示的上帝观念”的摩西而言,他给予以色列人的是精神基石而不是面包。不同于耶和华与以色列人之间关系的是,就耶和华的内在本性而言,他最有可能允许以色列人继续以其祖辈的方式进行思考。耶和华没有完全专注于(毫无需要的)理论上的真理,而是纯粹关注那些受时代所迫和驱使的现实问题。以色列史的宗教起点,不是因为它的新奇,而是因其历来的特征引人关注。在所有古代早期的民族之中,他们与上帝的关系表现为上帝对待这个民族的遭遇的态度,换言之,即宗教为律法和道德提供的动力;而这个过程在以色列人那里发展得最为纯粹和有力。无论人们认为耶和华的内在本性是什么——雷暴之神或诸如此类的神祇——它们都会越发陷入了神秘而超验的世界;因此,这个论题不再是一个可以探究的对象。耶和华的行为向人类世界施加的所有压力,使人类世界的目标等同于他自己的目标。因而宗教不是让人类参与神圣的生活,而是相反,让上帝参与人类的生活。在此意义上,宗教是丰富了生活,并非使生活变得贫乏。关于以色列人上帝观念的所谓“特选论”(particularism),事实上是以色列宗教的真实力量所在;因此他们的宗教不再是贫乏的神话,而是只能在特定领域内可以自由从事并能够一直履行的道德使命。作为这个民族的上帝,耶和华成为了正义与正当的上帝;而作为正义与正当的上帝,他逐渐被视为天地间最为崇高、也是唯一的终极力量。

【补论】上述概述试图呈现的摩西精神(Mosaism)似乎必需立足于如下的主张:以色列人的历史肇始于摩西精神,并且若干世纪后它将还是以以色列历史继续发展的理想根基。这只是假设,但我们无法将“摩西五经”(Pentateuch)当中立法的部分视作某种资源,使自己可以从中引申出关于摩西精神的认识;因为“摩西五经”在任何意义上都不能视为随后事件发展的起点。倘若“摩西五经”是摩西的作品,我们也必定认为它在若干世纪内都是一些死文字,而只有经过约西亚王和文士以斯拉,“摩西五经”才开始在这个民族的历史中践行起来(对照第8、10章)。发展迄今,与以色列士师和君主时代有关的历史传统,还是我们了解摩西精神的主要知识来源——尽管当然只是间接的方式。但“摩西五经”本身作为关于摩西的“历史”传统(而历史传统明显地、必需谨慎地区别于“立法”的传统,尽管后者经常以叙述的形式掩饰自己),其主要的特征明显是可信的,并且只能立足于事实进行解释。

就历史传统而言,摩西必定是“托拉”的创始人。但立法的传统并未告诉我们,其“托拉”的确切内容。事实上,整个更古老的年代显示,“托拉”是一部尚未完成的法典,完全是由祭司的口头裁定和诫命组成,作为一个整体,“托拉”还在完善。实际上它的内容就是祭司被问询时给出的一些个别判决。因此,我们认为摩西不是一次性为整个民族颁布制度的人,而是首位把现实意义的律法和正义落实为行动,并开启了一系列口头判决的人——摩西之后由一些祭司延续。摩西作为这个民族的创始人,使得“托拉”以及随后的先知得以发展。他以毕生生命成为这个民族的领袖、审判者和联合的核心——而不是依靠任何正式的条文,为以色列人以后的独有特性奠定了基础。

摩西创立“托拉”的方式,我们可以从《出埃及记》(第18章)而不是来自随后与西奈山立约有关的长段落中,得出正确的看法,西奈山的立法只有形式(更是戏剧性的)意义。它作为必要的诗歌创作,表现出了这个民族组成耶和華民族的方式——它应该会直接而生动地诉诸想像。只有如此,我们才能解释那些表述:耶和華从山上亲口向山下的人们呼喊出了十诫,并且后来在山巅单独与摩西进行了四十天的秘密会面。为了产生这种庄严而生动的印象,它表现出的场景单独发生在一个激动人心的时刻,而这个时刻在现实中又进展地如此缓慢而隐蔽。为何西奈山应该被选为这个可供诠释的地点?它作为希伯来民族的奥林匹斯山,也是神的尘世居所,因此,即便在以色列人定居巴勒斯坦之后(《士师记》第5章第4-5节),这里一直受到他们的敬仰。西奈山古老的神性使它被选为立法的理想地点,而不是相反。倘若我们排除了有关西奈山那一长段历史叙述——与立法只有松散的联系,卡叠什的旷野就成了前后事件发生的地点。正是逗留在卡叠什的多年时间里,这个民族(在历史意义上)建立了起来。“耶和華在那里为他们制定了律例和典章,在那里实验他们”,我们会在《出埃及记》(第15章第25节)中读到这种散漫的诗体段落。“审判与判决”,“玛撒(意为试探)和米利巴(意为争闹)”涉及的地方也指向了卡叠什,随后,那里所有的事件都发生在随后叙述的那个场景(《出埃及记》第17章)与《民数记》第20章相同),另外,毫无疑问,《出埃及记》(第18章)也有相关叙述。

如若“摩西五经”的立法作为一个整体,不能视为我们认识摩西精神的真实来源,那它就不是可靠的材料可以单独支撑十诫。我们尤其需要考虑如下这些批驳十诫真实性的论证:一)根据《出埃及记》(第34章),刻在两块石板上的戒律差别颇大;二)

更为古老时代的图像禁忌几乎不为人所知,据说摩西制作了一条铜蛇作为耶和华的形象,直到希西家的时代还一直在耶路撒冷受到膜拜;三)在更古老时代的耶和华宗教中,基本而必要的民族特征已经完全消失在了相当普遍的道德规范里——它由十诫提供作为以色列的根本律法,但从赞赏雅亿奸诈的谋杀行动的底波拉到以极端残暴的战争对待自己囚徒的大卫,贯穿整个士师与列王时代,以色列人的宗教呈现的所有宗教气质都很难使人相信;它从一开始就是一种特别富有道德特性的宗教。这种古老宗教的真正精神(较之于《出埃及记》第20章)或许可以更为准确地从《士师记》第5章中推断出;四)极其可疑的是,现实中的一神教,作为已经明确奠定了十诫的普遍道德准则,是否能够塑造一种民族宗教的基础。当这个民族衰落的时候,一神教首先从它的民族宗教中产生,因而通过一种约法(covenant)观念的人为方式控制了这个民族——宇宙的上帝首先只是跟以色列人建立约法(对比第6-10章)。

就摩西精神历史前提的问题而言,通常支撑它的是一种源自神学理性主义的误解,这种特性我们时常能在神学家以外的人群中发现。摩西没有为他的民族带来任何崭新的上帝观念。在摩西能够得到问题的地方,都无需他再提出问题。而最糟糕的回答莫过于提及他跟埃及世袭祭司及其智慧的关系。我们无法相信,埃及人的神祇会鼓起歌珊的希伯来人的勇气来反对埃及人,或者说,我们也无法相信,一种深奥思辨的抽象物会成为以色列人的民族神。虽然此时很难证明,但的确不难相信,摩西还是得益于埃及祭司的某些人格文化的优点,或者说,他充分借鉴了它们的制度组织的外在细节或仪式内容。然而,我们不会在埃及找到以色列人的源泉,况且耶和华不仅同潘道尔(对拉美西

斯二世)呆板的神化没有关系,也跟近代某些被神抛弃的古板的埃及学家没有关系。认为一神教必定是从异域引入的观点——因为闪族宗教的基本特征就是神的性别二元论(而在一神教的特征相反)——是一种站不住脚的夸大其词。这种观点近来十分流行,它反对我们有关闪族一神教天性的传统观点。⁷以色列人最接近的同胞和邻族:摩押、亚扪和以东部族,都是与以色列人相同意义上的一神论者,但还是有人愚蠢地确信这些民族的一神教来自异域。

曼尼托关于以色列人的论述极有可能被视为怀有恶意:他认为任何塑造以色列人的真实传统都需要被反复审视。《出埃及记》(第2章1节以下)的故事是一个反复在其他地方出现的神话,没有什么深层含义,因为除了斐洛和《新约》,没有更早的权威能够证明摩西完全是在埃及人的智慧下接受训导。根据《旧约》传统,摩西与叶忒罗和基尼人的祭司曾有往来。这种关于摩西精神的历史预设有外部证据可以支持,从内部而言,也很可能成立。

注释

1. 据《圣经》记载,后来出现的以这四个人名字命名的部族,都分别是他们的后代。——译者注。

2. 《出埃及记》(第14章第21、24、25、27、30、31节)。据《旧约》记载,“出埃及”发生在所罗门圣殿建立前480年和巴比伦之囚结束前的960年。这些人物是有所“修饰”的或至少被“修饰过”,但即便如此,他们也明显比埃及学家的建构要更为可信。

3. 西奈山的位置无法确认。最可信的证据是它在叶忒罗的圣地,即便我们会把叶忒罗的圣地等同于米甸(*Jakut*, iv.:451),而米甸位于红海的阿拉伯海岸,斜面朝着传统意义上的西奈山。关于卡叠什,见“巴勒斯坦探查基金

会”(Palestine Exploration Fund) 1987 年的《季度报告》(*Quarterly Statement*), 第 20-21 页。

4. 出自《耶利米书》(第 48 章第 45-46 节), 本书中的《圣经》译文, 译者参考了已有的《圣经》汉译文本, 若译文与威尔豪森引用的经文有区别处, 均尊重本书原文进行了调整, 下文皆同。——译者注。

5. 人们认为耶和华最初是一个家族或部落的神——要么是摩西所属的家族要么是约瑟的部落, 在它们的领地上我们找到了耶和华的约柜, 并且出现了最早的“耶和华”(Jehovah)一词当中某些部分的复合名(Jeho-shua, Joshua)。我们并不认为, 耶和华与“神”(El)之间的本质差异就多过“亚述”神(Asshur)与“神”(El)之间的差异。耶和华仅仅是“神”的一个特定名字, 这个名字在一个强有力的群体中脱颖而出, 并且, 由于这是一个特定的名字, 因此最适合于指称一个民族的神。

6. 人们主要向他们问询律法的规定, 还问询各种疑难——针对什么事情是对的应该做或者什么事情是错的应当避免。

7. Nöldeke, *Literar. Centralbl.*, 1877, p. 365.

第二章 定居巴勒斯坦

西宏的王国不能永远满足以色列人的需要，而约旦河西部的迦南人因为分裂为无数个小王国和城邦招来了以色列人的侵略。首先是犹大部族与西缅部族和利未部族一道进攻了这些地方，但远远谈不上成功。西缅部族和利未部族被击溃，而犹大部族虽然成功控制了死海以西的山地，但也不得不付出了惨重代价，直到南迦勒的基尼部族加入，才再次弥补了损失。随着这些部族的退出，这个民族中以色列与犹大的崭新划分取代了之前历来的利亚与拉结部族的划分。以色列包括了除西缅、利未、犹大之外的所有部族，这三个部族在《士师记》（第5章）中不再提及，但《士师记》却细致而详尽地列举了其他所有部族。西面的第一次入侵中道崩殂，但随后第二次更猛烈的入侵带来了很好的结果。这次入侵由约瑟的部族带领，其他部族紧随其后，而流便部族和迦得部族只是留在战后的传统据点。犹大部族北面的这个区域——后来住着便雅悯部族——第一次遭到攻击。直到迦南人建立反抗同盟后，这个区域的一些城镇才没有接连落入征服者之手。然而，迦南人最终在基遍附近被约书亚彻底击退，凭借这场胜利，以色列人成为了整个巴勒斯坦中央高原地区的主人。以色列人在约旦河浅滩区域附近吉甲的第一个营地，直到当时才开始迁移，耶和华的约柜也被带到内陆（或许是经过伯特利）进入示罗。从那以后，示罗被确定为大本营，这个位置似乎专门是为了方便以色列人进攻北部的

大片富饶土地。拉结的子孙此时已经居住在占领的新领土上；便雅悯部族紧靠着犹太部族的边界；以法莲部族跨过了示罗；最后是玛拿西部族入侵最深，直抵北方，最远到达了耶斯列平原。如此说来，以法莲部族成为了中心，而约书亚和约柜都出自那里。

若提到约书亚最后的成就，那就是在米伦湖畔击败了夏锁的国王耶宾和加利利的同盟君主，为以色列的居民开辟了北方。我们的确很期待有一支强大而统一的力量能够打击北部的迦南人——在新的到来者和和平占领它之前。虽然后来耶宾王又一次出现，但他确实无法应对《士师记》(第4-5章)中描述的形势。

【补论】《约书亚记》把征服巴勒斯坦西部表现为所有部落的共同使命，在原住民被驱除之后，巴勒斯坦西部成为约书亚脚下无主的领土，约书亚从而能够以抓阄的方式在以色列人中分割这片领土。但这是一种“系统”的概括，它跟我们在别处读到的事实相反。因为我们有另一种关于征服巴勒斯坦的叙述——来自《士师记》(第1章)，它可以同《约书亚记》的叙述相比较。尽管《士师记》的叙述的确更短、更简略，但它展现此内容的整个方式都更符合历史。根据它的叙述，约书亚似乎仅仅是约瑟和便雅悯部族的领袖，而以萨迦、西布伦、但、尼弗他利和亚设部族也共同参与了约书亚的行动。但在约书亚的时代之前，犹太部族已经穿越了约旦河并且在那片领土——它位于卡叠什旷野中更早的民族聚居地与摩押高原的聚居点之间，在某种程度上构成了上述两地之间的连接点——上建立了定居地。人们或许会认为，犹太部族行进的距离不会超过他们往东通往死海的路程，但他们在卡叠什已经同大部队脱离，从那里开始直接扭转步伐朝向北方。《士师记》(第1章)事实上呈现的结果是，犹太部族沿着

约旦河而不是南地,获得了自己的土地,有事实证明:他们最后才获得自己南部地区的领土。历来都确定无疑的是,夺取希伯仑的不是犹大而是迦勒,迦勒这个部族与以色列人保持着友好的关系,但没有血缘关系。只有在大卫的政策下,在南地安家的迦勒、俄陀聂、耶拉蔑部族、余下的基尼人才完全并入犹大部族,以至于西布伦最终成为了这个部族的首府。然而,犹大部族最早的据点坐落在遥远的北部,位于提哥亚、伯利恒、巴力犹大的区域。

与这种观点相一致的主张是,西缅和利未部族必定是同时在以法莲山地建立据点。他们其中的一个家族——利亚之女底拿,在示剑城受到了欢迎,开始自由地同当地人融合,并为土地上古老居民与新迁入人群之间建立和平关系开辟了道路。但这种和平的关系被终止了,因为有两兄弟(必定是)和自己的姐妹一道,进攻了示剑人并屠杀了他们。最终的结果证明,这是场灾难。周围地区的迦南人联合起来反对这些入侵者,并完全摧毁了他们。《创世记》(第 49、34 章)中记述的那些稍显不可思议的事件,其可信度无法质疑,也没有其他方式可以解释为什么西缅和利未——在历史上最初同流便和犹大拥有同等地位——在士师时代的最初阶段就作为独立的部族消失了踪影。眼下,无需赘言,玛拿西人亚比米勒对示剑的侵犯与西缅和利未部族发起的进攻极为不同。在另一方面,我们不能认为这些事件发生在摩西之前,而必定应当追溯至约瑟征服以法莲山地以前的时代。因为当约瑟在那里定居以后,利亚的两个儿子明显在当地已经没有更多的期待。因此,我们应该停止争论并得出这样的结论:正是在犹大脱离大部队寻找合适领土的同时,西缅和利未人穿越了约旦河。《士师记》(第 1 章)明确地记述了西缅伴随犹大向

西进发的第一次尝试。而利未的命运又一次与西缅联系到了一起(《创世记》第49章5-7节)。我们不应该吃惊,《士师记》(第1章)没有明确提到利未,因为大家要考虑到,后来的几代人认为利未只是一个祭司,要他们把利未描绘为完全世俗的部族有点困难。尽管利未一定是位祭司,但诗人在《创世记》(第49章第5-7节)中完全将利未与西缅相提并论,赋予这两兄弟极为世俗和嗜血的特征。诗人并不知道,利未拥有的神圣职业,正是这个部族流亡的原因;相反,流亡是一种诅咒和咒怨的毁灭,并不是赋予每一个单独的部族通往永恒的途径。西缅那些四分五裂的幸存子孙,(无疑)还有利未那些境况相同的子孙,一起并入了犹大部族。犹大从此成为了利亚三个儿子唯一的代表,而根据家谱,这三个儿子是紧随长子流便之后出生的。与此同时,犹大部族本身也境况艰难。它当中三个更为古老的支部:珥、俄南、示拉,仅有一支幸存。犹大部族只是当外来族群加入之后才恢复了实力——由南地的基尼人带来的新鲜血液。当珥和俄南消失后,谢拉和法勒斯取代了他们的位置。谢拉和法勒斯原本不属于以色列,而属于希斯仑部族或基尼人;在这种名称下,它们囊括了诸如俄陀聂、耶拉蔑和迦勒这些部族。如前所述,即便是大卫时代,这些部族也不能严格归为犹大部族。在士师时代早期,犹大部族与迦南人的争斗耗尽了自己的力量,因此,根据《历代志上》(第2章),这就是希斯仑的子孙随后在犹大国获得显赫声誉的间接原因。西缅的幸存子孙似乎也被迫依靠南地的希斯仑人,据《约书亚书》记载,他们分得的城邦都属于那个区域。

即便是迦南人的联合抵抗被击败后,每一个单独的共同体在拥有稳固的据点前——它们找到或通过分配获得的据点——依然还能

抵抗。永久定居的事业仅仅是此前斗争的延续,只不过规模较小;联合力量完成了初步使命之后,每个部落和家族开始为自己的使命而战。因此,最初的征服必定是不彻底的。海岸边缘的平原很难侵入;从亚珂延伸至伯善,并环绕着稳固城邦的耶斯列山谷也同样如此。完全被“征服”(在这个词的严格意义上)的是山区,尤其是“以法莲山”的南部山区;然而,即便是这个区域,迦南人还占有不少城邦,比如耶布斯、示剑、提备斯。只是到了若干世纪以后,所有的空白才被填满,迦南人的飞地才变得无足轻重。

以色列人需要感谢敌对国的极度分裂,使自己可以轻松获得成功。第一波猛攻相对迅速地消退了,征服者与被征服者都同样学会了适应新环境。迦南人再度集合了自己的所有力量,为自由奋力一击。在西西拉的领导下,产生了一个庞大的联盟。由于向北和向南的进攻,耶斯列平原俨然成了重组军事力量的中心。不可思议的是,尽管以色列人手无寸铁,他们的四万个战士似乎既无盾牌也无长矛,但从上天传来的力量最终为散漫的人群带来了精气神;底波拉向部落发出了传诏,巴拉挺身而出担任部落领袖反击迦南的国王们——迦南国王已经遵照西西拉的指挥在基善的溪边集结了队伍。敌人的骑兵无力抵挡耶和华军队的猛攻,西西拉本人命丧战场。从此以后,尽管迦南人还占有许多富强的市镇,但再没能东山再起。

在这些事件发生后,部族之间关系的基本特征出现了更深入的变化。但人的领土位于便雅悯部族和以法莲部族西部的海岸,他们明显无力抵挡非利士人施加的压力,因而开始寻求新的定居点。后来,他们在黑门山脚下的北面建立了据点。沿着这条道路,约旦河西面的附属部族(亚设、拿弗他利和但)逐渐在大陆的北部区域找到了彼此毗邻的据点。约旦河以东的流便部族,很快丧失了自己古老的声望,沦入了几乎与最早的同胞西缅和利未部族同样的命运。当摩押王伊矶

伦夺取了耶利哥，并让便雅悯部族纳贡时，显然，伊矶伦肯定在此前已成为了流便部族领土的主人。自此以后，这片领土成了摩押部族与以色列部族之间持续争夺的对象，而收复这片领土的尝试也不是从流便部族自己开始，而是出自迦得部族——迦得部落知道如何运用力量对抗周边的敌人以确立自身。虽然希伯来人丢失了南部的土地，他们却极大地拓展了自己在约旦河东北部领土的边界。许多玛拿西人觉得自己老家的土地太少，便穿越约旦河到巴珊和基列北部建立殖民地。虽然由于亚兰人的竞争——他们也在这个方向奋力前进——玛拿西人殖民化的进程仅仅是差强人意，但由于玛拿西人为东西方部族的联合提供了崭新而有力的纽带，所以他们已变得极为重要。基列不仅没有被侵占，反而成了这个政治实体的一个有力组成部分。¹

巴勒斯坦被征服之后，接下来是一个焦虑不安的时代，它引发了东方游牧民族的入侵，而以色列农民却表现出一贯的无助。最终，一个来自上层家族的玛拿西人基甸（或称耶路巴力），被米甸人激起了怒火，因为他们的一些兄弟被米甸人俘虏并处死。这位玛拿西人追随着自己的（亚比以谢）家族，在旷野的边界向敌人发起进攻，通过惩罚敌人，终止了敌人的侵略。基甸英雄主义产生的后果远远超出了自己最初设想的范围。他支持农民对抗掠夺者，支持土地的耕作反对荒废土地，这都为他赢得了社会的尊重和显赫的地位。在他的俄弗拉故乡，基甸继续着宏伟的建设，他在那里修建了一座有耶和華金像的圣殿——他从米甸人那里夺取的黄金。基甸传给儿子们的权威，其统治范围不限于亚比以谢和玛拿西部族，甚至多少间接地延伸到了以法莲部族。

在基甸奠定的基础上，他的儿子亚比米勒试图对以色列建立王权统治——就是统治以法莲和玛拿西部族的王朝。然而，在亚比米勒看来，他父亲凭借美德自然而然赢得的荣誉，是一种依靠军事力量

占有或依靠非正义夺取的事物。如此一来,亚比米勒迅速瓦解了那些良好的基础,而这些基础在当时甚至可能让约瑟部族发展成为一个王国。亚比米勒的行为造成的永久后果是,示剑作为一个迦南的城邦被摧毁了,而以色列人对其进行了重建。²

士师时代最重要的变迁悄无声息地发展着。据《申命记》记述,这个国家的原住民即将消失,慢慢同新迁入人群融合。由此,以色列人的数量得到了极大地提升。在底波拉的时代,以色列战士的数量是四万;但部族迁往拉亿后,有六百军人;基甸追逐米甸人的军队有三百人。但在扫罗和大卫统治时期,我们发现人口多达数百万。而迦南人的融合向我们解释了人口迅速增长的原因。

与此同时,希伯来人学会了融入迦南人的文化,平静地享受着先辈们的劳动成果。以色列人从游牧发展到了农业的阶段;谷物和酒,橄榄和无花果,它们成了居民生活的必需品。以色列人日常生活方式的转变也给宗教领域带来了某些特定的后果,这不足为奇。不可思议的是,以色列人带出沙漠的是他们在君王时代遵循的仪式(《出埃及记》第22-24章),但这种仪式遍布巴勒斯坦的所有田地和园林——这是以色列人沿袭自迦南人的仪式。³有事实可以证明这点:尽管有《申命记》(第12章)当中的禁令,以色列人还是在“Bamoth”(“高地”的意思)接管了这些仪式。

希伯来人应该自然而然地拥有迦南农民膜拜的神祇——巴力,它为迦南人带来了谷物、酒和油,而希腊人把它等同于狄俄尼索斯。第一代叛教转投巴力的人离开了旷野并接受了一种定居的农业生活,这也得到了历史传统与先知传统的共同证明。毫无疑问,巴力作为迦南地的神,首先与作为以色列民族神的耶和华相互协调。⁴但我们不能期望,这片土地上的神灵应该永远不同于统治这个民族的上帝。当以色列人把自己同征服的领土联系在一起时,他们的神灵也和这片领土

联系到了一起。因而,在巴力与耶和华之间产生了某种融合,甚至直到先知何西阿的时代都没有停止。与此同时,巴力的作用时常变得与耶和华一样,而不是相反。迦南和巴力代表着女性,以色列和耶和华代表着男性,他们从本能上结合到一起。

倘若以色列人依然是滞留在旷野中的蛮族,就没可能发展出随后的历史;以色列人的生涯就会跟亚玛力部族一样,或者顶多和以东、摩押和亚扪部族一样。他们接受文明无疑是前进的一步,但的确也蕴含着危险。与往常一样,接受文明也会带来过于沉重的负担,它会使自己的制度承受无法立即消化的要素。这些要素施加的任务摧毁了古老民族生活的宗教根基。在持续的和平下,部落之间的攻防同盟逐渐瓦解,在占据这个区域之后,那些联合的阵营随之解散。实现征服的热情让位于每个家族势单力薄的苦干,每个家族都在自己的范围内,让自己适应新的环境。余灰尚存火花,而历史的进程再度煽起了它们火焰,为以色列人带来了最后的真理:人不能单靠面包活着,在巴力赋予他们的事物之外还有其他更加珍贵的事物存在,那就是,个人为了民族福祉英雄般自我牺牲的神性。

注释

1. 很可能玛拿西部族从西部迁徙到了约旦河东部的领土,并且在时间上早于摩西时代。《旧约》“前六书”(Hexateuch)更为古老的部分并没有谈到那两个半约旦之外的部族,而只谈到了两个约旦部族,排除了玛拿西。据它记载,摩西仅仅征服了西宏的王国,而没有征服疆的王国,后者完全是一个传说物中的人物。在底波拉的歌曲中,玛吉被归为西部的部族,在不久之后,它就变成了约旦河东部玛拿西人的名称。同样值得注意的是,睚珥在士师时代之前都没有殖民过基列的北部(《士师记》第10章第3节);另外在《民数记》(第32章第39-42节),也有相关论述]。

2. 关于《士师记》中有关叙述的论述,见 Bleek, *Einl. ins Als Testament* (4th

ed.) 88-89, 尤其是有关于巴拉、西西拉、基甸、耶弗他、参孙、但人的迁徙和基比亚的便雅悯人的相关段落(93-98 页)。

3. 最早的证据中,收获节——以色列人后来主要的节日——就已经被提到,它是在示剑的迦南人朝拜巴力的庆祝节日(《士师记》第9章第27节)。

4. 在《士师记》(第5章)中,耶和华保留了自己在西奈的旷野最初的居所,只有在一些必要的节日才会离开西奈来到巴勒斯坦。

第三章 王国的奠基以及前三位国王

非利士人是唤醒沉睡的以色列与耶和华的工具。非利士人从靠近海边的、环绕犹大山地西面的低洼平原定居点，向北进入沙仑平原，进而抵达更远的耶斯列平原，而耶斯列平原通过多山丘的多坍谷与沙仑平原相连接。非利士人在那里驱逐了但部族，直接与约瑟部族碰面——约瑟部族是以色列主要的保障，并且还在亚弗展开了一场大战，而战场正是沙仑平原与多坍谷的交汇处。非利士人取得了胜利，并夺走了代表以色列权威的耶和华约柜作为战利品。他们不仅进一步征服了耶斯列平原以及南部接壤的山区，还征服了这个区域的大本营“以法莲山”。非利士人摧毁了示罗的古老圣地，从此以后，耶和华的圣殿化为废墟。非利士人的统治权延伸到了便雅悯部族，并取得了对基比亚的统治(necib)。¹但是，假若我们认为非利士人没收了所有的武器并驱赶了所有的铸匠，那肯定是不符合史实的夸大。无论如何，在非利士人的统治下，靠近约旦河东面的被困城邦还是可能有人向外通风报信，鼓动西面的乡下同胞解救自己。

非利士人给以色列人带来的羞耻，首先引起了以色列人宗教情绪的普遍高涨。四处都出现了狂热的队伍，同时还有伴随音乐以狂野的舞蹈表现自己的队列；甚至在那些最为镇静的男人中间也蔓延着这样的行为，他们也被卷入迷狂的群体。这样的现象发生在东方，本质上不足为奇。在迦南人中间，这些“Nebiim”（先知）的如此风格，已经

早为人们所熟知。当以色列先知们古老的原始特征完全消失后很长时间,这种风格的先知还在这个地区继续存在着。在这个关节点上,新出现的事物是:这种宗教精神影响了以色列人,并抓住了他们共同体中最优秀的成员。它为这个民族受压抑的激动情绪提供了出口。

新点燃的热情有自己的目标,它并不是要废除巴力崇拜,而是要反抗以色列的敌人。宗教与爱国精神在这个时候合二为一。有一位老人领悟了这个时代的精神,他就是生活在以法莲部族西南部拉玛的以利加拿之子撒母耳。他本人并不是一位先知,相反,他是一位旧式预言家,这种预言家在希伯来人之中已经存在了很长时间,而我们在希腊人和阿拉伯人中间也能找到很多。撒母耳的预测天赋将其擢升至一个极其显赫的地位,他除了回答职责以内的问题外,也有机会专注于回答其他问题。他的内心被民族的危难压抑着,而毗邻的民族也教他认识到:通过合并家族和部落为一个王国才能确保某些优势。但撒母耳特殊的才能不在于发现这个民族的需要,而在于找寻能够提供这种需要的人。在认识了基士之子扫罗之后——扫罗既是基比亚的便雅悯人也是一位高大、敏捷而天性热烈的人——撒母耳告诉扫罗,扫罗命中注定会统治以色列。

扫罗很快就有了机会证明撒母耳是否是一个真正的预言家。基列的雅比城被亚扪人包围,居民们由于没能得到乡下同胞的迅速支援,因此准备投降。他们的使节寻遍了所有以色列人,除了博得了一点同情之外,没得到任何援助,直到最后,他们遇到了从田地里放牛归来的扫罗。扫罗把牛宰成碎片,把各部分散发向四面八方,威胁每一个得到牛肉的民族,若不帮助雅比城脱离困境,他们就会遭遇跟这头牛一样的命运。人们遵循了扫罗的号召,在一个早晨突然袭击了亚扪人,解救了被困的雅比城。

由于找到了扫罗这位他们需要的人,他们不再让扫罗离开。在

吉甲,约书亚的古老营地,以色列人膏立(anointed)扫罗为王。这个行为相当于迫使扫罗担负起反抗非利士人的责任,扫罗也明白这点。首次进攻的信号由扫罗的儿子约拿单发出——因为他杀死了基比亚的非利士统治者。此后,行动进一步发展为大规模的暴动,并且抢占了北部与基比亚相对的位置——两地之间仅仅由密抹隘口相隔。只有数百个便雅悯人一直追随着扫罗冒险前进。些许真实而古老的英雄气概发动了这场战斗。当非利士人的征讨队伍散布在这个区域时,他只带着自己的一位士兵,在扫罗不知情的情况下,便对敌人留在密抹隘口的脆弱岗哨发起了进攻。第一次进攻令对方措手不及,非利士人被打败,并四处逃窜。非利士人确信无疑,这两位进攻者有人援助。非利士人带着惶恐回到半荒漠的营地,从此,这种惶恐蔓延到了各支征讨军队。当扫罗王从基比亚看见了对面的骚乱,没有停下来询问祭司的神谕,就决定进攻敌营。这次努力大获全胜,但也就仅仅是殃及了敌人的营地和仓库;非利士人通过伯和仑的险要之道安全撤退了。

当扫罗登上王位,他不再是一个不谙世事的年轻人,另有一个成年的儿子辅佐自己。扫罗的血统也非同寻常,他的家族属于一个大家族,拥有可观的遗产。扫罗在基比亚树立的权威在他整个执政时期都是自己王国的精神所在。他一直依靠的人就是自己的便雅悯男性亲属。扫罗认为属于自己的公共使命只有战争,因此允许国内事务保持自己执政前的状况。战争既是新王国的职责,也是它汲取资源之途径。与非利士人的战争持续进行着,没有中断过,而这些战争多数规模都不大,只是一系列的边疆局部战争。²

便雅悯人以战争复苏了以色列民族,这并非无关紧要。通过亚弗之战,以法莲部族丧失了统治权和权威的象征(示罗的圣地以及约柜),以色列的中心便转向南部。便雅悯部族成为以法莲部族与犹太部族之间的连接点。非利士人的暴政似乎没那么严酷。非利士人的

进攻从未经过犹大部族，而一直是来自于北方；在另一边，人们应居住在耶路撒冷附近诺伯的示罗祭司的要求，开始向南逃离。通过扫罗，犹大部族确定无疑地步入了以色列的历史。犹大部族属于扫罗的王国，并且比其他部族为它提供了更多富有精力和忠诚的支持者。扫罗针对亚玛力人的那场著名远征，纯粹是出于犹大部族的利益，因为只有犹大部族可能遭受亚玛力人部队的掠夺。

因为战争而迁往基比亚的犹大人中，伯利恒的耶西之子大卫占有显赫的位置。大卫精湛的琴艺使他与国王关系密切，因此成了扫罗王的武士，后来还是扫罗儿子最亲密的朋友，最后做了扫罗的女婿。大卫不仅赢得了宫廷的好感，同时也成为民众最喜欢的人。另外因为大卫享有前所未有的好运，民众因此对他越发喜欢。这激起了扫罗的妒忌，因为在那个时代，人们始终会自然而然地要求，国王是最卓越的人。妒忌的第一次爆发还可以解释为疾病的偶然侵袭所致，但很快事情就再清楚不过，国王对女婿的爱变成了愤恨。约拿单提醒自己的朋友，帮他逃跑，同时诺伯的祭司也为大卫提供了武器和食物。大卫进入了犹大部族的旷野，成了一帮鱼龙混杂亡命之徒的首领，这批人受大卫名声的吸引在他的带领下过着闯荡的生活。来自伯利恒的亲属也加入其中，另外还有非利士人和赫梯人。在这支队伍的基础上随后发展出大卫的卫队，这也就是他军队的核心。他们还依靠了当中的一位祭司，以利后裔亚比亚他——他是以利在诺伯的后裔遭遇大屠杀之后仅剩的幸存者。而这场屠杀由扫罗指挥，因为扫罗怀疑大卫有阴谋活动。通过亚比亚他，大卫在祭司法袍前通过神签求助。最终，大卫发现自己已经不可能对抗扫罗的迫害，尤其是当大卫的大多数乡下同胞不再支持他们时，大卫从此迈出了绝望的步伐，投靠了迦特的非利士王亚吉。亚吉欢迎大卫的到来，还把洗格拉镇赐给大卫作为驻地。在洗格拉，大卫及其军队延续着自己身为独立君主的传统生活

方式，仅仅对亚吉负有军事义务。

在此同时，非利士人又一次集结了自己的军队，以惯常的行军路线进攻以色列。扫罗为了不让非利士人进入基比亚，就在耶斯列平原等着对方发起进攻。基利波山随后发生了惨烈的战斗，当扫罗目睹自己的三个儿子接连倒在身边时，自己也扑倒在剑上，他的卫士也跟着扑到剑上。这场失败似乎消解了他的毕生事业。至少接下来的结果是，非利士人失而复得了自己对约旦河以西地区的统治权。然而在约旦河一边，扫罗的堂兄弟和军队统帅押尼珥让扫罗的未成年儿子伊施波设还在玛哈念当着君王，押尼珥又一次成功统治了耶斯列平原、以法莲部族和便雅悯部族——当然是在与非利士人不间断的争斗中。

但押尼珥没能收复犹大国。而大卫在非利士人的应允下，抓住机会掌权，而犹大国作为非利士人的封国的确是一个单独的自治区域，它的中心位于南部，居住在那里的并不是所谓的犹大部族，而是迦勒人和耶拉米人。押尼珥与大卫争夺这片领土一无所获。在延续着世仇的扫罗与大卫家族之间，大卫家族逐渐掌控了战争的命运。个人的原因最终把事情引向危机。押尼珥夺走了扫罗一位名为利斯巴的妃嫔，这使得伊施波设怀疑，押尼珥有继承王位的企图，便质问押尼珥。事实证明押尼珥太过于隐忍，他立刻放弃了自己的领地（可能明显已经没有希望），进入希伯伦与大卫商议。当押尼珥启程返乡时，被约押的军队在希伯伦城门口杀害。押尼珥成了妒忌与世仇的受害者。尽管押尼珥的计划实现了。但他的死让以色列人群龙无首，处于巨大的混乱当中。伊施波设的个性微不足道，民众对他的敬意仅仅是出于过去对他父亲的忠诚。在这个关键时刻，伊施波设也被暗杀了。在伊施波设午睡时——甚至女门房在清理小麦时也睡着了，两个便雅悯军人自己进入了在玛哈念的宫殿，杀害了伊施波设。两位军人还幻想着，自己能借此赢得大卫的赏识。以色列的长老们不再迟疑，授予大

卫王位,大卫也接受了。

大卫的住地随即从希伯伦迁到了耶布斯。当时,耶布斯仍然被迦南人占领着,大卫第一次赋予了这个地方历史重要性。它位于以色列国与犹太国之间的边界上(还属于便雅悯部族领土的),但离伯利恒不远,也和诺伯这个祭祀古城毗邻。大卫不仅让耶布斯成为了政治的中心,也让它变成了宗教的中心。因为大卫把约柜从基列耶琳搬到了那里,并且把约柜安放在自己的城堡内,他的城堡后来也成了圣殿之山。

王位远远不止是某种荣誉,它牵涉到重大的责任。毫无疑问,大卫登上王位的最主要原因在于,人们普遍承认这样的事实,即总体而言,大卫最适合担负长期与非利士人作战的任务。而这场战争如同过去一样,能将以色列王国融为一体。王权所在地迁往耶路撒冷后,冲突就爆发了。不幸的是,我们对这个过程的细节所知甚少,只知道一点个别英雄奋勇无畏的轶事。最终的结果是,大卫完成了扫罗开始的事业,摧毁了非利士人的压迫。毫无疑问,这是大卫在位期间的最伟大成就。

从抵抗非利士人开始,大卫就发动了激烈的战争,在战争中,大卫征服了以色列的三个同族——摩押、亚扪和以东。大卫似乎首先是跟摩押人发生冲突,大卫将其击败后,野蛮而残暴地对待他们。亚扪王死后不久,大卫就派出使者向继任者哈嫩发去了慰问。但哈嫩怀疑大卫用心险恶——若大卫已经(很可能)征服了摩押部族,我们就很能够理解哈嫩的疑心——立刻用极其不敬的方式打发使者回到其主人那里,并同时准备跟许多叙利亚君主结盟,尤其是跟强大的琐巴王结盟。³ 大卫发动了战争,派军队在约押的指挥下进攻拉巴-安曼。叙利亚人解救了被困的城市,但约押拆散了自己的军队,并留下他的兄弟亚比筛把亚扪人压制在城内,继续反抗叙利亚人并击退他们。当叙利

亚人随着军事实力的增长重新发动威胁的进攻时，大卫在“大河边的”希兰有力地反击了叙利亚人，并击败了他们。似乎，琐巴王国最终也崩溃瓦解，屈服于大马士革。此时的拉巴-阿曼再也坚守不住，亚扪人落入了与自己摩押人同胞相同的命运。最后，以东部族同时遭受了压迫和驱逐，因而巴兰的预言实现了——四个希伯来部族中最年轻的一支把其他三支更古老的部族踏于足下。

就外部敌人而言，大卫从那以后就一直同他们处于和平状态；但新的危机却从自己家族内部产生。大卫不当的仁慈和不合时宜的严酷，使他完全疏远了自己的儿子押沙龙——在暗嫩死后押沙龙就是显而易见的王位继承人。押沙龙组织了一场反对自己父亲的起义，并用犹太人对大卫的误解激化起义——可能犹太人认为大卫没给他们足够的好处。起义的中心在希伯伦，犹太人亚希多弗是灵魂人物，而另一个犹太人亚玛撒是武装骨干。余下的以色列人也投入到造反的行列，只有约旦河以东的领土还保持着忠诚。大卫仓促地回到那里，因为爆发的动乱令他大为震惊。在玛哈念，也就是当初重新获得这个王国的中心，大卫在自己身边集结了以六百个基利提人和比利提人为核心的忠心追随者——因为押沙龙反对亚希多弗的建议而为大卫赢得了时间。在玛哈念附近的以法莲树林里，大卫对敌人施以了致命一击。押沙龙丢掉了性命，随着他的去世，起义也被终结。约瑟部族首先悔罪，他们派出一个使团面见大卫王，让他接纳自己。相反，犹大部族则保持着冷漠。最终，大卫王略施小计使犹大部族归顺了自己，但代价是激起了以色列国与犹大国之间的嫉恨。便雅悯人示巴新发动了对以色列人的暴动，但很快就被约押镇压了。

此后，大卫似乎很快就去世了。他在历史上的重要性非同寻常。犹大国与耶路撒冷完全是由他创建，虽然他和扫罗共同缔造的以色列联合王国也很快支离破碎，但整个民族世代都自豪地保存着对它

的记忆。人们时常过度贬低大卫的个人风范。对于这一点,我们主要应该指责后来的犹太传统对他的神化,他们将大卫塑造成一位利未人的圣人和虔诚的赞美诗作者。这个形象与这样一些行为格外不协调,比如大卫野蛮地对待战俘,并且在基遍把扫罗的私生子们吊死在上帝面前。然而,倘若我们把他视为(在我们发现他的)野蛮时代的传统君王,我们对他的评判就会正面得多。大卫身上结合着极端的勇猛与脆弱的仁慈,即便是登上王位之后,他还保留着卓越的魅力,同时还有孩子般的个性。甚至是他对乌利亚的所作所为也没有完全让他名誉扫地。没有太多的君王能像大卫一样,在拿单的指责下,大卫公开而深刻地表达了自己的悔恨。较之于自己的儿子和约押而言,大卫的名声还没那么糟糕。另一方面,《列王纪上》(第2章)当中,归于大卫名下的遗嘱,不能完全认为是大卫本人所立,它是后来试图赋予大卫某种虚伪荣耀的作者的诽谤。人们认为大卫应当为押尼珥和亚玛撒的死负责;或者认为他与祭司统治层密谋消灭扫罗;并且拒绝承认大卫就是《撒母耳记下》(第1章)当中哀歌的作者——它的确不是一个伪君子的作品。这些观点都不准确。

所罗门在他父亲去世前某个时候就已经登上了王位,但不是凭借继承权,而是宫廷阴谋——他有六百个卫士的支持。所罗门的荣誉不是来自战场。他允许一个新的叙利亚王国在大马士革建立,说明他的军事能力堪忧,对于以色列国而言,这个王国是一个比琐巴王国更为危险的事物,它曾被摧毁,现在又死灰复燃。在所罗门统治时期,以东部族重获独立,除了以拉他港口之外,所罗门手上没有任何港口。关于摩押和亚扪部族的情况,我们一无所知,他们遭遇了暴乱也不是没有可能。但如若战争不是所罗门的强项,他必定会比自己任何一位先辈在管理内部问题上承受更多的痛苦。根据传统看法,统治者和士师的智慧是所罗门特有的“天赋”。所罗门无视部族体系,把他的王国

划分为十二个区域,每一个区域他都安排了一个王室统领,由此展开了有力而秩序井然的统治。⁴

唯有犹大国免除了这种管束,似乎是所罗门为了表示特殊的照顾所致。所罗门关心自己的财富,超过了臣民的利益。他的马匹运输(《列王纪上》第9章第19节),在俄斐的商贸(《列王纪上》第10章第11节),以及他转让领土给希兰(《列王纪上》第9章第11节),都出于相同的目的。所罗门的热情在于建筑、华丽的宫殿和妻妾,他通过这些跟东方的君主们(比如他在埃及的岳父)攀比。要实现它们,所罗门需要大量的条件,比如强制的劳动力、同样份额的贡赋以及金钱。所罗门尤其希望把耶路撒冷扩张和改建为一个坚固而壮观的都城,他修建的圣殿只是他巨大堡垒的一部分,它的外围包括一些为各种用途设计的私人和公共建筑。

显然,这样一位国王把新的趋势引入了民族发展的洪流。如往常一样,在占据这里之后,迦南人的文化也进入了这个地方。如今随着王国的建立,迦南人的文化变为闸门,向意义更为深远广博的东方文明敞开。无论个人的动机何在,它的结果都非常重要,整体而言也没有害处。由于当时引入了更为可靠的统治制度,稳定的秩序才得以延续;犹大部族也没有理由后悔自己接受了这种约束。与异域的密切往来拓宽了这个民族的思想视域,同时也在更深的层次复苏了他们的特殊性。倘若所罗门将腓尼基和埃及的要素引入其宫殿中的耶和華崇拜,那些固执的传统以色列人很可能理所当然地发起攻击(《出埃及记》第20章第24-26节),但圣殿本身最终为宗教获得了某种伟大而确定的重要性。无须否认,各种恶果随着好事溜了进来。此外,这位国王的如下行为也不该受到指责——他在耶路撒冷附近建立了供奉亚扪部族和埃及人神祇的圣坛。在所罗门与约西亚之间,假如任何一位统治这里的虔敬国王觉得这些圣坛神像(同《申命记》的作者一样)

冒犯了自己,他们必定会予以摧毁,但这些圣坛直到约西亚时代还保存完好。

注释

1. “neçib”是一个含义不定的阿拉伯词。在努赛宾城(Neçibin, Nisibis)的名字里,它的意思是“柱子”。据《列王纪上》(第4章第5节;第22章第48节)——它在那里记为“niçcab”,“统治者”似乎是最佳的翻译,而且这是唯一可以跟《撒母耳记上》(第13章第3节)当中的表述一致的译法[约拿单杀死了“统治者”(neçib)]。

2. 关于撒母耳在神权政治中的地位以及它与扫罗所处地位的关系,《撒母耳记》数出叙述差异颇大。之前的论述——与撒母耳相关,立足于《撒母耳记上》(第9章、第10章第1-15节、第11章),在那里,撒母耳似乎仅仅是拉玛的一位先知,既和神权政治的统治无关,也和先知书无关。

3. 琐巴似乎位于大马士革稍偏北的地方,与哈马西部接壤。亚兰人在这一时期甚至向西逼近,赫梯人、腓尼基人和以色列人因为共同利益一起抵抗他们。琐巴王国此后由大马士革的王国取代。

4. 极有可能迦南人——当时已经完全融合——作为一种要素,有助于松动部落统一的纽带,在自己的地盘上联合建立一个国家。

第四章 从耶罗波安一世到耶罗波安二世

所罗门死后,他的革新、尤其是他严苛的统治,引发了人们的不满以及对他继承者的公开反对。而当罗波安无礼地拒绝了一群长者在示剑对他提出的请求时,这群长者收回了他们的忠诚,共同推举出了自己的君主——以法莲人尼八之子耶罗波安。此人已经有过一次反抗所罗门的失败尝试,后来在埃及避难。当时只有犹大部族和耶路撒冷依然效忠大卫家族。在十个部族叛乱的原因中,犹大部族的嫉恨必定算是其中之一。约瑟部族的力量被非利士人削弱,而且通过建立君主制,其重心从它自然形成的北部转移到别处。此时,君主制又回到了它的故乡,它再次落足于约瑟部族,而不是犹大部族。君主制本身并没有被起义的部族废除,它不容争议地展现了自己的必要和益处——这是当时人们对这种制度的体会。但与此同时,这些部族也试图把君主制的好处与混乱无序的好处结合起来,这种愚蠢的想法最终导致了他们的覆灭。在另一方面,部族远离了在耶路撒冷遵守的摩西仪式,只有后来的犹太人才首先指责这是那些部族的罪过。在这个时期,宗教没有阻拦他们的分裂之路,相反,宗教实际上是在支持和促进分裂(示罗的亚希雅)。我们不能认为,耶路撒冷的仪式只是一种立法,而耶罗波安在伯特利与但部族建立的制度具有同等的正当性,神的形象在这三个地方得以展示,并且的确在每个地方都能找到上帝的一处所。就民族的宗教和思想生活而言,两个王国之间没有实质的差

别——除了一般是由以色列国展现出来的新的强烈进取心。¹

罗波安尚未准备接受这样的形势，他选择用军队削弱起义。有事实证明底波拉的成功：他的对手发现自己困在约旦河另一边的（玛哈念附近的）毗努伊勒定居点。然而，示撒的入侵——他攻克并烧毁了耶路撒冷——为耶罗波安提供了最后的喘息空间。宿怨的确还在延续，但罗波安也没再想过收回那十个部族。以色列国的规模最终占据了优势。巴沙王发动了进攻，夺取了耶罗波安之子拿答的王位，而耶罗波安之孙亚撒无计可施，便召唤大马士革的便哈达反抗敌人。亚撒以这样的方式直接达到了目的，但事实上他采用了最为危险的权宜之计。

巴沙之子以拉被他的重臣心利取而代之，但心利却没能胜过暗利，后者掌握了军队的指挥权。在暗利掌权的时期，这个国家的另一区域出现了反对暗利的敌人——基纳之子提比尼，提比尼成功捍卫了一些据点直至去世。人们必定认为，暗利不仅是以色列国第一个王朝的建立者——在“王朝”这个词的确切意义上，还是王国的第二位建立者，他为王国提供了永久的都城撒玛利亚。《圣经》几乎没我们提供任何有关暗利的记述，但他的重要性有事实的依据：亚述人关于“暗利的王国”（Kingdom of Omri）说法就是对以色列国的通常称呼。²根据米沙碑铭的记述，正是暗利重新征服了摩押部族，而摩押部族在大卫和所罗门死后已经独立。对于大马士革人而言，暗利并非那么成功，因为他不得不承认大马士革人在自己都城的某些特权（《列王纪上》第20章第34节）。³

亚哈延续了自己父亲的做法，似乎他在位的更长时间内都以某种方式承认了叙利亚人的宗主权。否则，我们无法解释如下的事实：在反抗亚述人的卡尔卡尔战役（公元前854年）中，亚哈也派出了一支军队。这场战役使政治形势变得十分明朗，那就是亚哈要中止他与大

马士革之间的来往。从此开始,便哈达和哈薛便对以色列国展开了一系列猛烈的进攻。他们都遭遇了亚哈的英勇和成功,但在这场五十年战争的第三年,亚哈战死在拉末·基列的战场上(公元前851年)。

【补论】在《列王纪上》(第20章)记录的事情发生之后,说撒玛利亚以武力强迫大马士革缔结联盟已经不能令人相信,但声称它们主动建立了友好关系的观点也无法令人接受。施拉德的确在《列王纪上》(第20章第34节)中找到了支持后一种理论的证据,但这个段落只字未提任何这两位敌对君主之间的进攻或防守联盟,它讲述的是,亚哈释放了被俘的便哈达,联盟的(ברִי תב)条件是后者要承担某些义务,尤其是承认维护和平的义务,并且归还之前夺取的城邦。这样的谋划并未改变之前两个王国紧张的关系,而且,联盟(ברית)也无法维持。与前面这种观点相比,还有另一种同样不太符合真相的说法:亚述人的威胁迫使叙利亚君主与巴勒斯坦携手合作,也促使了亚哈与便哈达的结盟。倘若敌意存在于后两者之间,那么亚哈最应该做的事情就是向自己祝贺:撒缦以色列二世代表了反对便哈达的敌人,他能有效地扼制便哈达。对撒缦以色列明显构成危险的事情可能当时还没有在他身上发生,但如若发生,他依然会选择以后发生的威胁,而并不是直接的邪恶威胁。因为以色列的政治现实正处于与大马士革冲突的危机当中,在这样的环境下,每一个盟国都会受到欢迎,每一位敌人的敌人都会被接纳为朋友,此外,马克斯·东克尔归于亚哈的政治智慧本该是不可饶恕的愚蠢。事情开始的状态在某方面会贯穿至整个后续事件的发展;随着亚述人的威胁在此后年月的递增,大马士革与撒玛利亚之间的敌意也与日俱增。事实只能作这样的解释:以色列人倾其全力,让叙

利亚人陷入困境——是撒缦以色二世让叙利亚人陷入的困境，从而保护自己。此外，当亚述人给他们喘息之机时，以色列人发动了更为激烈的报复。基于历史遗迹与《圣经》的证据，我们或许能够大胆指出，正是亚述人当时对大马士革展开的进攻，使以色列免于沦落到亚兰人的境地——当然只是因为以色列为了自己的政治利益尽可能地利用了这些机会。

我们若是认为，以色列人亚哈站在大马士革国王一方参与过卡尔卡尔战役（公元前 854 年），那只能是出于亚哈的不得已；假如在事实上亚哈真的有此行动，那卡尔卡尔战役一定发生在《列王纪上》（第 20 章）记录的事件之前。

在如此紧要的形势下，摩押人通过投入战争摆脱了暗利四十年前强加给自己的压迫；我们在米沙王著名的墓志铭上得到了有关摩押人获胜的确切记述。这段历史虽见于文字，但给人的印象依然鲜活。⁴ 亚哈的直接继承人亚哈谢无奈接受了这样的形势；在亚哈谢夭折过后，他的兄弟耶曷兰征服摩押人的努力再次无功而返。对于耶曷兰而言，只有在叙利亚人按兵不动时，这场战役才有可能获胜，而事实上，叙利亚人也没有继续扩大他们在拉末获得的优势。毫无疑问，叙利亚人已经被亚述人在公元前 850 年和 849 年的进攻阻挡。一旦叙利亚人有一丝喘息机会，他们都会抓住时机攻击耶曷兰，迫使他回到首府，然后在那里包围他。当进攻他们领土的消息传来——敌人“埃及人和赫梯人”突然包围了领土，撒玛利亚已经陷入了极度的饥荒。或许，我们通过这些事情可以更了解亚述人，他们在公元前 846 年又发动了对叙利亚的进攻；对于以色列的普通人而言，亚述人是一个未知的庞大族群，因而流行的故事很自然会用更为熟悉的对象代替他们。事情的转折解除了耶曷兰的困境，而大马士革的朝代更替，似乎有助于耶

曷兰成功夺取叙利亚人在拉末·基列的要塞,这个要塞曾经是亚哈未获成功的努力目标——当时暗利的家族突然遭受了无法抗拒的灾难(先知们对此早已做好准备)。

先知们首次出现在非利士人战争开始以前的某个时候,他们在以色列是一个新奇的现象。在战争间歇期,先知们已经变得习以为常,他们拥有了与耶和華宗教相关的广受承认的固定场所。在这个过程中,先知们虽然丧失了一些最初的特征,但始终保持着结伴出行和在一个团体内共同生活的习惯,并且还穿着特殊的服饰。他们的团体没有什么神秘目的,按拉比的观念,他们在这些学派或学院中研习《托拉》和神圣历史,把一些后来的观念置入之前的时代。最为重要的贡献并不能归为总体意义上的“先知”(Nebiim),而应当归于他们当中偶尔出现的某一个人,这个人的精神在先知的圈子内孕育着,爆发了剧烈的能量。对历史产生影响的一直是当时与秩序合作的个人,而不是那些凌驾于秩序之上,甚至使自己处于秩序对立面的个人。我们应当逐渐认识到这样的真相,那就是,先知这个特殊阶层的原型是提斯比的以利亚,他是亚哈的同时代人。

在他赞扬妻子耶洗别的同时,亚哈已经在撒玛利亚建立了圣殿,它丰富地包含了各种纪念叙利亚神巴力的宗教活动。亚哈的这种做法无异于抛弃耶和華;但耶和華始终是这个民族的上帝,亚哈遵循耶和華,为自己的儿子取名为亚哈谢和亚兰。在撒玛利亚,完全没人提出要摧毁耶和華的圣坛或者迫害耶和華的先知,甚至引入异域的仪式也在其他地方多过撒玛利亚。耶和華对以色列的统治即便受到了威胁,也只是微乎其微。公众的信仰在一百年前所罗门就已经延续的行动过程中没有遭到过特别的冒犯。以利亚是唯一一位强烈反对的人,而大众不理解他,更没有跟他站到同一战线。只有以利亚(而不是这个民族)看到:耶和華作为以色列的上帝应该膜拜,而巴力神的礼堂同

时也应该在以色列建立。这似乎是两种意见之间的摇摆,是一种无法调和的矛盾。

先知这尊高塔以他的孤绝和雄伟显赫于当时。只有传说,而非历史才能保存记忆中的先知形象。人们保留了一些模糊的印象——先知让以色列的耶和华观念发展到了新阶段——而非任何可以(通过新旧对比的方式)确证的事实。先知们追随耶和华在政治领域以更为直接的行动建立了这个民族和王国,如今,他们开始在精神领域抵抗外来因素,而此前这些外来因素几乎不受约束地注入了当地。⁵当时兴起的利甲人凭借着他们对耶和华的热情,抵抗所有立足于农业的文明,他们的基本目的是要回到以色列人在旷野中的原始游牧生活。拿细耳人同样放弃了酒,而它是狄俄尼索斯文明的主要符号。在这些方面,以利亚的确跟他们不同,如果他也有那样的举动,大众无疑会理解他。但是,当以利亚理解了那些行为的精神之后,他把耶和华思考为伟大的原则——这个原则无法与巴力神的内核共存。对以利亚而言,首先需要揭示的是,我们不是处于自然的每个部分,并不是各种力量都值得我们膜拜,相反,在万物之上只存在唯一的神圣上帝和唯一的全能上帝,他不是通过自然,而是通过人类世界的立法和正当性展示自己。以利亚对耶斯列借助律法的谋杀表示了真实而强烈的愤慨——正如他愤慨撒玛利亚对巴力神的崇拜一样,它们都是对耶和华同样严重的犯罪。

事实上,在以利亚完成尘世的许多工作之前,已升入天堂。他的继任者从他那里获得了这样的观念:必须要把巴力神崇拜和亚哈家族从撒玛利亚彻底清除出去。为了这个现实的目的,以利沙采取了现实的手段。当拿伯被杀之后,以利亚突然出现在了亚哈面前,并用暴力的后果威胁亚哈。宁示之子耶户这位大将领当时也在场,而且绝不会忘记那场冲突。耶户是在拉末的军队首领,他从战场上撤回到(亚哈

之子约兰的)耶斯列疗伤。对于以利沙而言,当时似乎是一个合适的时候以耶和華的名义赋予耶户指挥权,去实现以利亚的对亚哈家族的威胁。耶户争取到了军长们的支持,成功地完成了先知们赋予他的使命——亚哈的王朝或他的宫殿里没剩一个幸存者。耶户接下来灭绝了巴力神及其在撒玛利亚的膜拜者。从那以后,对异域神祇的崇拜再也没能在以色列重现。偶像崇拜虽然确实还在继续,但那些画像、石头、树甚至神龛要么明显属于耶和華崇拜,或者要么至少与它相关。

耶户创建了撒玛利亚王国的第二个和最后一个王朝。他继承了暗利家族的使命:保护自己免受叙利亚人侵害。但耶户支配的军事力量不足以达到目的,出于权宜之计,他便怂恿亚述人重新挑起对亚兰人的敌意。为了这个目的,耶户的使者给撒幔以色列二世带去了礼物;虽然这不是惯例,只是偶尔为之,但这位虚荣的大王还是把它们视为臣服国的朝贡。在公元前 842 年和 839 年,亚述人针对大马士革的哈薛的战争果真爆发了,此后,战争中止了很长时间,而到后来,撒玛利亚的君主们——耶户及其继任者——只能依靠自己。对于以色列而言,这是罪恶的时代。在基列边界的野蛮战争从未停止过,亚扪人和摩押人也学会了叙利亚人的行径(《阿摩司书》第 1 章);规模浩大的远征偶有发生,其中一次,哈薛王甚至抵达了耶路撒冷城边。以色列的独立只有在克服了最大的困难之后才得以维持。宗教再一次与民族的事业携手,先知以利沙成为君主们对抗叙利亚人的支柱——依靠“以色列的战车和骑兵”。耶户之孙约阿施最终对叙利亚人成功施予了数次致命打击。从此以后,以色列对那个区域再无所惧怕。约阿施之子耶罗波安二世统治下的王国,其对外的实力甚至让人回想起了大卫的时代。摩押人再次被他征服,耶罗波安的王国向南的边界延伸到了旷野的溪流(《阿摩司书》第 11 章第 14 节),向东延伸至哈马。

注释

1. 甚至是在《申命记》的编撰者编订的《列王纪》中,和由《历代志》作者编订的部分中(更为明显地),都将以色列的政治叛乱视为带有某些教会和宗教的特征。《历代志》把撒玛利亚看作异教王国,认为只有犹大国才是以色列王国。但事实上,犹大国仅仅是在撒玛利亚衰落后才开始引领以色列的历史。

2. “Bit Humri”意思大约是“οἶκος Ἀυσανίου”(愤怒之家),是类似的在叙利亚的领地名称。

3. 暗利大约于公元前 900 年在某个地方就位。倘若我们将卡尔卡尔战役定位在亚哈执政末期(公元前 854 年),而把奴役摩押人——持续了四十年并在亚哈死后结束——定位在暗利执政的前十年,那么公元前 900 年这日期,就是第一个在某种程度上明确定位的日期。

4. 很明显,米沙的叙述来自《列王纪下》(第 1 章第 1 节),而不是《列王纪下》(第 3 章)。

5. 值得注意的是,从这一时期往后,固有名称越发频繁地与“耶和华”一词结合起来。在以色列国的亚哈和犹大国的亚撒之前,士师和君王的名字没有出现任何一个例证,但从那以后,上述情况成为主流。

第五章 古代以色列的上帝、世界和人的生活

在开始思考创造了崭新以色列的先知之前,回顾一番随撒玛利亚王国消逝的古老事物并无不妥。对于公元前 850 至前 750 年以前更早的任何时期,我们几乎没有掌握多少资料。在如此漫长的时间里,史实流传的准确性只停留在勉强能够接受的程度,而同时期的文学作品便是描述此时期不可或缺的资料。正是在叙利亚人被最终击败后的时期,希伯来文学才首次繁荣起来——它似乎也应当如此。从更早的时代开始,书写就已经出现,但仅限于正式的媒介,比如主要是通过石头。在这个民族的(历史意义上的)早期,书写的发展与宗教相关,并以歌曲的方式加以表达,首先只是在口头流传。文学肇始于对这些歌曲的收集和谱写,《主的战记》(*Book of the Wars of the Lord*)和《亚塞尔书》(*Book of Jashar*)就是最古老的历史著作。接下来的演变是在法律文献和家族回忆的支撑下进行的历史散文书写;保存至今的大部分早期历史编纂的内容都在《士师记》、《撒母耳记》和《列王纪》当中。同时还有一些汇编的律法和祭司的判决——我们能在《出埃及记》(第 21-22 章)中找到例证——也被记录下来。或许后来那些关于部族首领和原始时代的传说,也无法确定出自很早的时期。¹尤其引人注目是成文预言(Written prophecy)的兴起。为什么以利亚和以利沙没写下任何东西,而一百年后的阿摩司则有所著述?这个问题只能这样回答:在这段间隔的时期内一个非文学的时代已经发展为文学

的时代。如此迅速的发展或许可以从以下两者的对比中得出论断,即《以赛亚书》(第14-15章)关于早期神谕极其零散的讲述与以赛亚本人的演讲。

我们的探讨从家庭关系入手。一夫多妻比较少见,一夫一妻占主导,但纳妾的权利没有受过限制。当已婚的妻子出于感情和习俗被赋予较高地位时,社会中依然存在一些迹象,即把妻子视为可以继承的财产。婚姻关系绝不会受到禁止,亚伯拉罕成为自己(异母)妹妹的丈夫在当时的环境中也没受到指责。父母对子女有绝对的权力,有权贩卖和甚至献祭他们。然而,在这个方面,主流的习俗还算温和,同样对于奴隶而言,他们在社会上也有同自己主人相对平等的地位,甚至享有某种程度的法律保护。很明显在这里,奴隶制的政治重要性不如在希腊人和罗马人那里,即便废除它对国家的根基也不会造成任何冲击。

贯穿这个时代,农业和园艺始终被视为人的正常需要(《创世记》第3-4章);而《出埃及记》(第21-23章)中记载的律法完全立足于上述主张。宁静地居住在自己的葡萄藤和无花果树下,是每一位真正以色列人的理想。只有在少数一些隔绝的区域,比如约旦河以东和犹大部族的部分地区,游牧生活才占据主导。艺术和工业没有得到发展,仅限于一些简单家用必需品的生产。

古时候,商业仅仅出现在迦南人的市镇中,因而,“迦南人”一词也用来表示一般意义的“商人”。但不久后,以色列开始跟上迦南人的步伐(《何西阿书》第12章第8-9节)。²这些市镇变得比农村更有影响力,财产显著增加,而虔诚的热情完全不能阻止已经进行的变革。从所罗门开始,君主们自己首先做了坏的榜样,他们迫切地寻找合适的劳动力,并且通过大规模的商业交易与叙利亚人展开合作或竞争。谷物市场的投机、大庄园的形成以及抵押的频繁出现,所有一切表明,拥

有所有权的小农无法抵挡财富积累的吸引。靠薪酬收入的阶层也在增加,自由的希伯来人把自己卖身为奴的情形也不少见。

共同体的物质进步可以从各个方面体会到,古老的朴素风尚开始消失,奢侈之风盛行。石雕的建筑甚至开始为个人所用。那些城市,尤其是主要的城市被加固;在战争时期,人们在它们那里寻求庇护,而不再像过去一样到森林和洞穴中避难。即便在大卫的时代,以色列人还是徒步作战,但到这个时候,马匹和战车已经不可或缺。弓箭逐渐成为进攻的主要武器,一个军事阶层开始涌现。

君主政体依然在十个部族的王国中保留着自己的军事特征,军事总指挥也是王国的领袖。在国内事务上君主政体干涉很少,虽然它也在有限的范围内结合了行政和立法的功能,但与全面的专制几乎没有任何共同之处。这种君主政体跟以色列最大的家族差不多。最高的长官被称为“一家之主”。宫廷最终发展为首府,它的市政办公场所由皇家官员占据。那些行省也有总督,但在战争时期便撤回首府(《列王纪上》第20章);可以推断,他们的唯一责任就是收税。

这个国家并不承担内部事务的管理,所有的部族都有自由维护自己的利益。只有当结果出现冲突,国王才会出马。统治和审判被视为同一回事,因此只有一个词与它们对应(《列王纪下》第25章第5节)。然而,国王并不完全是唯一的士师,事实上,还有一些独立的判决。在任何一个权力所及的特定领域,审判权也会在那里建立起来,无论权力是出自家族和共同体的首领,还是军人和强有力的君主。仅仅是因为国王是最有力量的人,人们才认为他是可以最终吁求的士师,然而,人们同样也允许从一开始就向国王求助。尽管这些事情有一些程序和规则,但却极其有限,一个人愿意去任何受理其投诉的法庭。当然,若没有投诉也就不会有正义。司法的治理顶多算是对自救的微不足道的弥补。受害者的后代不会放弃暴力复仇的权利,而他的

家族或群体会为他提供援助，并且在需要的时候取代他的位置——因为流血事件是极度危险的弥补方式。

持续的战争和朝代的暴力更替使建立牢固的内部秩序更加困难，还不时让内部秩序的维持出现问题。比审判的正义更为重要的正是统治者需要的权力。在早期更为简单的社会条件下，国家仅仅是为了适应战争的目的，因此运转地更容易令人满意，但当更为复杂的形势出现时，社会问题便开始涌现。对于穷人和无产者而言，他们需要一个考虑周全的政权的保护，然而这样的政权却没有出现。

这些缺憾没有阻碍所有的进步。政权的脆弱和政治联盟的期待，不足以阻挡思想的发展，也不足以腐蚀主流的道德风气和正义感。事实上，正是在这个时期（在此期间关于耶和华历史主体部分的书写已经完成），以色列人的思想和道德文化达到了巅峰。即使君主制的机制已经失效，家族和部族的组织依然还在维持；相对而言，局部的社会生活群体尚未受到灾难的侵袭——它已经侵袭了较大的社群。总之，民族宗教为精神生活提供了稳靠的基础。

展示这一时期以色列宗教力量的最好例证便是：伟大的先知们在凡尘中扶持了一批君主，然后又再把他们打回原地。然而，先知们的影响和重要性在我们掌握的记述中被普遍夸大了。先知当中偶尔出现的这种力量的确为历史带来了新方向，而以利亚这样的人并不纯粹是虚构的人物。他这样的人是跟未来有关的先知而不是塑造当下的现实动力。总之，宗教作为一种平稳的影响力，会维护而非冲击现行秩序。大多数先知都不是革命者。事实上一直以来，他们都过分倾向于根据强势派的意图做出预言。此外，在普通环境下，先知的影响虽不如祭司——祭司是主要圣地的皇家侍从，但在任何地方他们都依附于现存秩序。

耶和华的“托拉”始终是先知的特殊职责所在。“托拉”与我们今天用语中的“法规”或“法律”不同，耶和华并没有制定自己的圣约（Testament），他依然在以色列中生活和行动。这个时期的“托拉”似乎不再仅仅是宣布一些法律判决，而开始进入更为自由的领域。此时的“托拉”开始教诲有关上帝的知识，并在人类自己疑惑不定的地方，展示上帝赋予的正确方式。祭司的很多劝解成为了道德信念的普遍来源，的确，所有这些道德信念都声称耶和华创立了自己，但它们不再是获得直接启示的条件。尽管“托拉”依然充分占据着主导地位，但民族生活的进展从此迎来了崭新的问题。

虽然本质上“托拉”和耶和华对民族生活的道德影响都比祭祀更为重要、更富有以色列特征，但总体而言，祭祀在公共舆论中享有更高的地位。对于普通人而言，礼拜祭祀而非道德，才是真正的宗教行为。耶和华的祭坛随处可见，祭坛边还有一些神圣的石头和树木——后者要么是人工（Asheras）栽种的要么是自然长成的；那些周围临海的区域〔铜海（brazen sea）〕也同样如此。在这些地方，圣殿矗立在祭坛前，里面有祭司法衣和神龛，祭司们在一些神像面前抽签问卜。这样的祭祀没有延续任何传统的简朴，在那些庞大的圣地（伯特利、吉甲、巴地）里，它已经变得极为繁复。进行祭祀的主要时间是在农业节——逾越节、数周的节日和尤其是在年末集中的节日上。这是唯一（可以恰当称为）公共膜拜的庆典，每一个人都希望参加。在其他场合，每一位膜拜者只有在特殊的环境下才会寻求上帝的降临，比如在一些特殊使命的开始或结束的时候。就仪式的时间、地点、内容和形式而言，它几乎完全是以色列从迦南沿袭而来，而要区分耶和华崇拜与巴力崇拜的内容并非易事。³正是通过这个渠道，异教也可以、并且一直能够允许再次融入耶和华崇拜。然而，祭祀的公开性正是耶和华的本性使然，其结果是，家里的神像被移到了圣殿，从而使

这样的公开性必须去扭转异教最为致命的僭越。

就民族信仰的实质而言,本质上可以总结为如下立场:耶和华是以色列的上帝。而“上帝”等同于“解救者”(helper),也正体现这个词的含义。“解救”,在所有情况下救助人们的生活,这是以色列人希望从耶和华那里得到,而不是神学意义上的“救赎”。宽恕罪恶是一个次要问题,它涉及“解救”,但并非信仰问题,而是体验的问题。这个民族与上帝的关系同父子关系一样自然,并没有依赖对某种约定条件的认可。但这种关系没有因为上述原因而一直保持同样的愉快和友好,因为耶和华有各种各样的心情。为了获得和保持他的支持,献祭是有效的,而祈祷和感恩还在其次。

信仰的另一主要依据便是耶和华对在世、而非死后(到时所有人都一样的)众人的审判和补偿。但在这点上很少有个人的描述。命运的车轮无休止地转动,压倒个人,他能做的就是认命,而非希望。耶和华的正当性在家族和民族的命运中,而不是在个人的事业中找到了表现的机会,这也是唯一的原因解释为什么这种宗教能够摒弃天堂与地狱的观念。此外,把(信仰)的次要依据与首要依据联系起来,并不一直都那么容易,在实践中,后者占有更重要的地位。

无需赘言,各种迷信遍布各地。但以色列人的迷信既没有多少真实的宗教内涵,也没有对自然的诗性视野,而希伯来人无疑在一定程度上与其他古代民族分享了这种诗性的视野。

注释

1. 甚至耶和华对族长们的叙述都属于那个时代,那时以色列已经成为一个强大王国。摩押、亚扪和以东部族已经被征服(《创世记》第27章第29节),与叙利亚人声势浩大的边界战争在基列附近展开(《创世记》第31章第52节)。《创世记》(第27章第40节)一直反复影射犹大部族征服了以东部族,其

间,以东部族又成功发动了一些起义。

2. “迦南(即迦南化的以法莲)手里有诡诈的天平,爱行欺骗。以法莲说:‘我果然富足,得了财宝,我所劳碌得来的,人必不见有什么不义,可算为罪的’”。

3. 先知何西阿关于祭祀的描述对这点展示得极为清楚。然而足够明显的是:崇拜的对象是耶和华,而不是任何外来的神。

第六章 撒玛利亚的衰落

在所有人经历大地震的前两年，也是在国王耶罗波安二世的统治下，以色列最宏伟、最显耀的耶和华圣坛在伯特利出现，这是一个意义非凡的事件。为了见证这个节日，大量的礼物和祭品汇集到那里。正在这个时候出现了一个犹太国的人，他用自己的严肃打破了节日的欢快。这就是来自死海边缘旷野的一位牧羊人，提哥亚的阿摩司。节日上演唱的（以竖琴和小鼓伴奏）欢快曲调，被阿摩司加入了不和谐的哀悼者的悲号。他的耳朵在繁冗生活搅动的欢快中听到了死亡的声音：“以色列的圣洁已丧失，不能再有，她倒在自己的土地上，没人将她扶起”。阿摩司很快就预言了这个王国的崩溃——而这个王国当时正处于权力意识达到极致的欢欣鼓舞中，并且这个民族将被驱逐到遥远的北方土地。

尽管以色列国在耶罗波安二世的统治下享有美好岁月，但也存在一些糟糕之处。在战争的间接结果、土地占有和文化的变迁以及司法治理的缺陷中，下层人士遭受了太多的苦难，他们发现这是个恶的时代。然而，并不是因为这个原因才导致阿摩司预见了以色列的终结，不仅仅是某种对恶的模糊预示迫使他离开了自己的族群；威胁到眼前的阴云已经格外清晰，那就是亚述人。在此前的时代，亚述人向西南进发，曾经不再是威胁以色列人的源头。但此时，抵挡亚述人（大马士革的亚兰人）的防御毁于一旦，在耶罗波安二世时期，抵抗利巴嫩

的运动向以色列展示了令人不安的前景：他们迟早会遭遇无法逆转的全面崩溃。

到那时会怎样？普通人无法准确地估量危险，就他们的理解而言，他们坚信，上帝不会遗弃其身处困境的子民。统治阶层让以色列人对自己的军事资源引以为豪，或者试图消除他们对严峻形势的顾虑。但阿摩司十分清楚地看到了问题，并毫不迟疑地做出了回答：以色列的衰落迫在眉睫。任何这样的说法都不无亵渎。因为任何事物，包括耶和华自己在内，都取决于以色列民族的存在。但最为震惊的事情尚未发生，那就是，耶和华自己而不是亚述颠覆了以色列——耶和华凭借亚述征服了以色列。存在着这样一种自相矛盾的观念：似乎这个民族的上帝会推翻自己！坚信耶和华是以色列的上帝出于这样一种信仰，即上帝代表自己的子民介入事件，对抗所有的敌人，对抗整个世界。的确，在危险的时代，宗教就是展现在人们的如此信仰之中。在一段时期内，耶和华确实可能隐匿了自己，但不会是永远；最后，上帝终于现身，打击了所有的敌对力量。在所有困难和压迫的时代，人们将希望寄托在“耶和华之日”，它被不言自明地理解为，危机必将以以色列的胜利告终。阿摩司接受了当时这种流行的观念，但他完全改变了其含义！“他们祈求耶和华之日是多么悲伤！对你而言，耶和华之日是什么？是黑暗，而非光明”。阿摩司以一种悖论表达了自己反对主流观念的立场，他把这种悖论视为自己作品重要章节的主题，“我们只做耶和华知晓的事情”，以色列人说道。它引申的含义是，上帝站在以色列人的一边，当然一定会袒护以色列人。阿摩司展现的上帝说，“你们只做我知晓的事情”，“因此我必定会惩罚你们所有的罪”。

耶和华最终和以色列的关系如何？若提出这样的问题，（依据大众的信仰）实质上所做的回答必定基于以下事实：耶和华在以色列而不是在其他异教徒当中接受膜拜，并且耶和华自己及其祭坛也在以色

列。对耶和华的祭祀是他与这个民族之间的纽带，因此这个时候需要把这个纽带拉得更紧，宗教祭祀已变得更为庄严肃穆。在阿摩司看来，耶和华不是一位会迎娶新娘的士师，因此阿摩司极其愤怒地驳斥这样的想法，即可以靠礼物和祭品影响耶和华。尽管只有以色列侍奉耶和华，但耶和华不会用对待其他民族以外的标准对待以色列人。即便上帝更了解以色列人，也并不因此意味着，上帝闭上了自己的双眼，盲目地偏袒以色列人。耶和华及其祭司都不会承认道德的双重标准。对的在哪里都对，错的在哪里都错，即便处理以色列最极端的敌人也不例外。耶和华要的是公正、不失偏颇，厌恶的是不义。罪或者对神圣的冒犯纯粹是道德品质的问题。在这样的强调之下，人们听到了一种前所未闻的学说。道德是为了其他事物的存在而立，它是这个世界唯一必需的事物。道德不是假设和观念，而是必然性和事实，是生命力最为充沛的人格力量，万军之主（God of Hosts）耶和华。神圣的存在通过愤怒和毁灭为人所知，它摧毁了所有的虚伪和错误。

阿摩司称耶和华为万军之上主，但从未称其为以色列的上帝。对他而言，这样一个民族不是宗教的民族，单纯从这个民族的生存出发他无法构建任何信条。有时候阿摩司似乎完全否定了以色列的特权。虽然他没有真的这么做过，但至少此特权需要一定的条件并牵涉到重大的责任。《阿摩司书》（第3章第2节）中的上述说法让人想到了《路加福音》（第12章第47节）。在阿摩司口中，“耶和华理解以色列”的表述几乎等同于“以色列理解耶和华”。但我们唯独不能认为这是对以色列的任何赞誉，而只是对上帝恩宠的彰显。上帝通过伟大的行为和圣人引导着自己的子民，由此让人们了解自己。阿摩司只懂得实践的真理，他在自己民族的生活和道德的基础中找到了这种真理——没有在其他任何地方找到，并且将其视为神意安排的历史结果。从如此富有以色列特征的角度来看，阿摩司宣告了以色列

的罪责。他从公认的假设出发,但有所区别地强调了这些假设,并引申出不同的结论。

阿摩司作为新阶段预言的创立者,也是最为纯粹的代表。亚述与耶和華和以色列即将发生的冲突,最终结束于以色列的衰落。时至当时,巴勒斯坦和叙利亚还存在着一些小规模的王国和民族,他们相互之间或友或敌,都不关心当下环境之外的任何事物,并且都我行我素,不关心外面的世界,直到亚述人突然闯入他们的生活。这样的行动开始以后;由巴比伦人、波斯人和希腊人延续,并由罗马人完成。他们引入了一种新的因素,即“世界”的概念——当然是历史意义上的世界。这个概念呈现出的含义是,小规模民族失去了自己的中心,残酷的现实驱散了他们的幻想,他们把自己的神抛给了田鼠和蝙蝠(《以赛亚书》第2章)。只有以色列的先知没有对发生的事情表示惊异,或者跌入绝望;他们通过预测解决了历史摆在自己面前的严肃问题。以色列人甚至在世俗意识充分理解世界观念之前,把摧毁了一些民族宗教的世界观念吸纳进自己的宗教。在其他民族只看到每件最神圣的事物被摧毁的地方,以色列人看到耶和華战胜了虚幻和错误。无论什么事物会被颠覆,而真正应当颠覆的事物却依然稳固。以色列人承认理想的力量,比如对与错、真与假,但他们不关心真与假,因为他们不是实践的政治家。以色列人专注于事情的过程,带着富有激情的兴趣。以色列人经历的当下对他们而言如同一部神圣戏剧的情节,他们用某种可以预测结局的理智来观看。每个地方发展的目标一致,每个地方的律法一致。这些民族是剧情中出现的角色(*dramatis personae*),以色列人是英雄,而耶和華是悲剧诗人。¹

从阿摩司开始,权威先知(*canonical prophets*)这一群体就因其本质上的差异与先于他们的群体区别开来,而后者一直是普通先知的典型。权威的先知无意于激起大众的激情或狂热,他们随波逐流,而不

是逆流而动。权威先知也不是爱国者——至少不属于这个词通常的含义，他们向自己的民族预言了坏事而非好事（《耶利米书》第 28 章第 8 节）。直到权威先知的时代，以色列民族还产生自有耶和华的观念，但此时，耶和华的观念已经不再被这个民族理解。耶和华与以色列之间的自然纽带已经断裂，从那以后，他们的关系建立在某些前提条件之上。由于上帝的正当性是整个宇宙的律法，因而只有在以色列接受和遵照了这种正当性之后，耶和华才是以色列的上帝。伦理要素摧毁了这个古老宗教的民族特征。较之于个体，这种宗教明显更关注整个民族和社会，它着眼于正当的制度而非内心的纯粹。尽管通向普遍性的第一步已经完成，但全面传播的同时，也出现了宗教的个体化。因此，虽然先知们没有构建关于上帝的新观念，他们依然是所谓“伦理一神教”（ethical monotheism）的创始人。在他们那里，这种伦理一神教不是“教义自我演变”的结果，而是随着事件进程出现的进步。上帝的神恩让它出现在合适的时期，而没有过于突兀。直到宗教的真理和信条已经强大得足以自立，以色列民族的衰落才开始发生，而那些先知的优点在于，他们不仅承认了宗教真理和信条的独立性，还确保了以色列的永恒——拒绝把耶和华的观念与王国的毁灭联系起来。先知们通过破灭幻想保存了信仰。

阿摩司预见的事情不久就发生了。以色列人像“愚蠢的鸽子”一样，主动飞进了亚述人的迷网。耶罗波安之子撒迦利亚的政权很快被推翻，撒迦利亚的谋害者和继任者沙龙也无力维持统治，并在迦得之子米拿现（公元前 745 年）令人恐惧的内战下倒台。而米拿现面对国内的（或许也有外部的）进攻，²也只能依靠交纳大笔贡赋寻求提格拉毗列色二世的支持——提格拉毗列色二世当时已经为亚述人在这一区域获得主导地位提供了新的军力。通过这些手段，提格拉特毗列色二世成功实现了直接的目的，但随后的结果是：国内的敌对派转而支

持埃及，而当时的巴勒斯坦也变成了两股巨大的世界力量对抗的舞台。

米拿现把自己的王国交给了比加辖，比加辖在公元前 735 年被比加杀害，此后，比加本人很快也被打倒。所有这些事件都在短短几年内发生。即便我们没有从何西阿的先知书中得到任何信息，人们也应该能够推断出在如此的环境下这个国家的状况。这本先知书追溯至亚述人真正开始干涉这个国家的时代，但没有展示亚述人所有的意图。耶罗波安二世死后，内战全面爆发，没有任何一位迅速继位和垮台的国王拥有真正的力量，也没有一位能建立秩序。似乎，源自外部的危机——唯一明显威胁到王国存在的事物——已经瓦解了所有的内在纽带，每个部族与邻族都处于战争之中。亚述人和埃及人受邀支持各个政权，这些权宜之计自然而然地助长了外部的混乱。但还有任何其他可以求助的对象么？祭司们领导的民众转向了耶和华的祭坛，似乎凭借那些虚幻的手段，在面对所有现实问题时，只要更好地践行虔敬，混乱的危机就有可能克服。何西阿比阿摩司更激烈反对祭祀，他的理由不仅仅是人们靠祭祀荒谬地逼迫耶和华支持自己，而且祭祀包含着异教特征、自然崇拜和偶像。何西阿的确没有否认耶和华是真正、唯一的解救者。但耶和华的解救附带有条件，即以色列人必须有一场彻底的变革，但关于这场变革，何西阿看不到任何希望。因此，这个国家的衰落在何西阿眼中已经无法避免，但还不是最终的灭亡，只是一场颠覆，它对于转向一个崭新而合理的新起点必不可少。在何西阿的预言中，耶和华与以色列的关系是可能分裂的，而事实上他们正处于分离的过程中，但由于两者的关系有很深的根源，它最终必将恢复。

公元前 743 年，以色列与亚述出现了第一次真正的冲突。大马士革王利汛和撒玛利亚王比加联合了一支远征军征讨犹大国——当时

约坦之子约哈斯占据着犹大国的王位。但约哈斯通过求助于亚述人的保护抵挡了这次进攻,而亚述人在任何情况下都会进攻亚兰人与以色列的联盟。提格拉毗列色首先于公元前 734 年来到巴勒斯坦的海岸,随后,他在当年或者接下来的一年里,践踏了十个部族组成的王国。当提格拉毗列色蹂躏了加利利和基列之后,最终与撒玛利亚达成了和解,条件是提格拉毗列色将获取比加王的统治权并有一笔可观的年度贡赋。以拉之子何西阿在比加的地盘上登上了王位,被亚述人接受为封臣。大约十年时间内,何西阿都安分地维持着自己的位置,定期缴纳贡赋。但当提格拉特帕拉沙尔去世后,叙利亚-巴勒斯坦人的王国就开始集体造反,撒玛利亚也充斥着极度狂热的爱国热情(《以赛亚书》第 28 章)。在埃塞俄比亚王西乌和埃及的援助下,何西阿也冒险向亚述造反。然而一旦提格拉毗列色的继任者撒幔以色列四世入侵埃及的领土之后,埃及人就把何西阿抛弃在危难中。在何西阿的首府陷落前,他已经落入亚述人之手。撒玛利亚展开了令人绝望的抵抗,但最终还是屈服于撒幔以色列的继任者撒珥根(公元前 721 年)。胜利者为了稳定这个区域,采取了有力的手段,他把所有重要的居民囚禁在卡拉奇、冈赞提斯和亚美尼亚。有件事更清楚地说明了当时以色列民族宗教的处境及其随后的发展,那就是,被放逐的以色列人被周边的异教吸纳,并且没有留下任何踪迹。犹大的全体居民享受了一百年的安宁,他们坚守着自己的信仰并很快度过了放逐期,凭借这样的方式,他们在随后面对的所有环境中都维持着自己的特殊性。事实上,完全是出于先知的缘故,撒玛利亚的衰落没有阻碍反而是有助于耶和华的宗教。这些先知预见了这个国家的衰落,并以宗教的名义宣称衰落不可避免。就先知的这种举动而言,它比这个国家事实上的衰落本身更具有历史重要性。

注释

1. 极为相似的情况是，爱奥尼亚受到的威胁和现实政治的毁灭导致了希腊哲学的产生（色诺芬尼、赫拉克利特）。

2. 如下的观点也不是无法想象，即提格拉毗列色二世发动的对抗哈马的战争与他（的介入）受米拿现支持有关。哈马的王国或许一直遭受耶罗波安二世的威胁，它利用耶罗波安二世去世后的国家问题以以色列为代价确保自己的增长。与北方进攻相呼应的是，另一波犹大国与哈马的联合进攻从南方发动。这种论断，虽然不无纯粹假设的支撑，但或许能够将普遍的历史关联与亚述人的只言片语评述结合到一起——亚述人关于犹太国的亚撒利雅及其与哈马的关系的评论。亚述学家的上述解释到今天为止已经完全被推翻。然而，在此情形下有必要认识到：亚述人不仅对哈马与犹大国之间的关系本质的表述有偏差，对当时执掌犹太国王位的个人也有误判。亚撒利雅晚年身患麻风病，当时顶多只在名义上还是犹太国的国王。

第七章 犹大国的解脱

时至当时,犹大小王国还未步入前台。犹大国与以色列国的关系几乎完全决定了犹大国的政治史。暗利王朝时期,两个国家最初的敌意转变为一种密切但非自愿的友好关系。犹大国不遗余力地乘上了邻国这辆更强有力的列车,甚至为它作出了自己的军事贡献。暗利家族的衰落无论对于犹大国还是以色列国都是不祥之兆。当耶户登上王位,他不仅处死了亚哈谢和其他两位国王,还处死了另外四十位落入他手里的大卫王族的成员。而那些幸存者——绝大多数是儿童——被摄政者亚他利雅以不为人知的原因大规模杀害。只有一个小男孩约阿施逃脱了亚他利雅的残忍暴行,并凭借一场成功的密谋,在六年后登上了自己祖辈的王位。当时,叙利亚人的侵略扩大到了犹大国和非利士,约阿施用神殿里的财宝收买叙利亚人离开了耶路撒冷。或许,约阿施用自己的死赎清了自己的羞耻,而约阿施的继承者亚玛谢被暗杀也可以用相同的原因来解释,那就是,亚玛谢鲁莽地发动了对以色列的战争,其失败为自己带来了耻辱。以色列人幸运地迎来了叙利亚人的停战,并开始重建国家。犹大国也经历了最为兴盛的时期。耶罗波安二世统治着北部王国,乌西雅统治着南部王国。乌西雅似乎已经占领了以东人的领土,并且在很长一段时期内占据着大卫征服的一个区域——此前它已经落入犹大国之手。此外,乌西雅还复兴了由所罗门建立的在以拉他的商贸港口。直到乌西雅晚年染上

麻风病为止，他长期统治下的繁荣一直没有中断过。到那时他才不得不把王国的事务交给自己的儿子约但。可是约但似乎与他的父亲同时过世，而他的继任者乌西雅之孙约哈斯还极为年幼（《以赛亚书》第3章第12节）。

即便犹大国在政治与整个历史的重要性上无法与以色列相比，但它比那个更广阔的王国享有更明显的优势。犹大国更能避开外部敌人的侵犯。对于埃及人的统治而言，犹大国不是一个危险的邻国。然而，犹大国主要的优势在于其王朝的稳定。正是大卫抬高了犹大国和耶路撒冷的历史地位，大卫家族的兴盛最为紧密地与这个城市及其地域的兴盛联系在一起，甚至与宗教的兴盛联系到一起。犹大国的两位国王在两次完全不同的情形下都被其臣服者杀害了，但当时“这片土地上的民族”都起义反对谋杀者，并再次把大卫家族的一位成员置于王位之上。历史记载中曾有过一场反对亚他利雅的革命，它的目的就在于恢复合法继承人的王位。在君主制的庇护下，这个国家的其他制度需要某种以色列完全不具备的永恒尺度，而以色列的任何事物都取决于个人的性情——它现存的秩序不断陷入全新的冲突。在犹大国的生活尽管不那么激动人心或富有戏剧性，却稳定许多。或许，这个小王国极其隔绝的位置，和周围旷野区域极为紧密的关系，以及由此产生的极为原始的生活方式，都是产生那种普遍结果的要素。

当然，都城的生活并不原始，它产生的影响无疑也远胜过农村。后继的国王努力改善城市风貌，在这个方面，亚哈斯之子希西家的成就尤其卓著。特别是，这些国王显然对圣殿有发自内心的兴趣。从早期以来，圣殿就对整个大众群体产生了巨大的吸引力。国王们根据个人的旨趣治理祭祀，以自己的喜好予以调整，还自己决定神圣财物的处理方式。虽然祭司在某种意义上有可观的权力——秘密领导反抗亚他利雅的不是先知而是祭司——但他们还是国王的臣民，他们不

得不遵照国王的命令行动。有这样一种看法：在耶路撒冷的耶和華祭祀，比在伯特利或撒瑪利亞的都要純粹，這種主張與反復印證的事實相悖。在祭祀方面，以色列國與猶大國沒有本質區別。正是從以色列興起了反對巴力崇拜的運動，隨後運動波及到猶大國。所有這些事情都源自以色列。耶路撒冷從以色列的嘗試中吸取了經驗。甚至一個猶大國小市鎮上的居民也會關心那個更廣闊王國的事情，提哥亞的阿摩司的例子就反映了人們關心的程度。

耶羅波安二世死後，以色列立即開始衰落，猶大國的重要性卻隨之提升。猶大國已經準備延續以色列的傳統。正是先知以賽亞，他把歷史從以色列扭轉向了猶大國，他作為媒介確保了後面這個王國維持穩定，這段時期名副其實呈現了宗教統一的最好結果。以賽亞行動的歷史與猶大的這段歷史在同時發生。

以賽亞在國王烏西雅去世那年體悟到了自己的天職，他最早的演講可追溯至約哈斯執政之初。在這些演講中，他預見了撒瑪利亞即將面臨的衰落，也預示了猶大國因其政治與社會的罪惡也會遭到應有的懲罰。在其演講第九節和第二至五節中，以賽亞還完全遵循着阿摩司的方式，只限於講述一些總體的問題。但當敘利亞人與以法蓮人聯合征討耶路撒冷時，他對現實政治領域做出了斬釘截鐵的判斷。直到最後，以賽亞一直在努力阻止約哈斯尋求亞述人的幫助；以賽亞向約哈斯證明，他會得到耶和華的支持，另外還給了約哈斯一件象徵性的信物。當國王拒絕了它們之後，這位先知意識到，事情的發展已經勢不可擋，亞述人的到來無法避免。以賽亞當時指出，可怕的危險的確可以在上述過程中消除，但它會招來另一種更為嚴重的危機。因為埃及人會抵抗亞述人的西向行動，而猶大國作為其戰場會毀於一旦。猶大國或許僅有一點殘垣斷壁能夠保留下來，成為美好未來的起點。

然而，現實的問題還沒有過於嚴重。埃及人沒有阻礙亞述人，將

撒玛利亚和大马士革交给了各自的命运。犹大国开始依附于亚述,但与此同时也获得了极大的繁荣。从此以后,以赛亚的最大热情就在于,不惜一切代价维持国家的这种状况。在以赛亚的统治下,他寻求每一种途径避免犹大遭到任何强力政治的干涉,从而使犹大国心无旁骛地集中在必要的内部事务。实际上,以赛亚成功维持了多年的和平——即便是在这个小王国被周边暴乱的情绪笼罩的时期。以赛亚确信,之所以其他地方没能摆脱压迫,是因为亚述是耶和华惩罚这些民族所挥舞的惩罚棒,它们别无选择,只能屈服于它的重压。

就对外关系而言,犹大国度过了和平的三十年,但国内却发生了更为重要的事情。亚哈斯之子希西家第一次彻底改革了耶和华的祭祀。“他废去邱坛,毁坏柱像,砍下木偶,打碎摩西所造的铜蛇”,《列王纪下》(第18章第4节)作者以这样一种详略相杂的方式向我们讲述事情经过,但这种方式不是很能令人信服。比如,“邱坛”虽然由所罗门建立在橄榄山,并紧靠耶路撒冷,但并没有被希西家废除,而是用来朝拜外来的神祇。希西家与约西亚改革的目的和结果在每个方面必定有很大的区别。毫无疑问,希西家是在以赛亚的影响下开始改革他们的崇拜。何西阿首先对使用某些偶像膜拜耶和华的做法予以攻击,此后,以赛亚紧跟他的步伐,利用撒玛利亚已经在耶路撒冷出现的衰败迹象(《以赛亚书》第17章;另参阅《耶利米书》第3章),极尽所能反对在圣地膜拜人为的作品,反对木偶和柱像(太阳柱),总之还反对膜拜圣袍——也就是所有遍布这个地方的金银偶像。但对于他们自己所在和建立的邱坛以及耶和华众多的祭坛,以赛亚没有提出异议。以赛亚说:“(在弥赛亚时代)你雕刻偶像所包的银子和铸造偶像所镀的金子,你要玷污,要抛弃。”(《以赛亚书》第30章第22节)由此可以推断,以赛亚考虑过对邱坛的过度迷信予以净化,但绝不意味着要消灭它们。为了达到这个目标,¹希西家的改革似乎已经对祭坛有所遏

制——这个目标比摧毁祭坛本身要重要得多。因为摧毁作为一个手段,仅仅是因为净化祭坛无望之后的结果。

公元前 705 年,西拿基立继承了亚述王萨珥根的位置。巴比伦的米罗达巴拉但抓住机会确保了自己的独立,而希西家通过派遣使者也摆脱了压迫。其他一些小王国——尤其是非利士的某些市镇——接受了犹大国王的建议,与他结盟。如若有必要,还要与埃及建立往来关系确保后者的支持。因为西拿基立更为直接和紧迫的事业在于巴比伦,所以这为巴勒斯坦赢得了时间;但就其他运动可能产生的结果而言,起义的问题已经无法逃避。

这个时期,在生活中已经建树颇多的以赛亚造成了本人有史以来最大的影响。他并不知道起义的准备工作和与埃及的谈判,有证据表明以赛亚在法庭上有多么恐惧。当以赛亚逐渐了解了这些情况后,已经为时过晚,来不及做应该做的事情。但他至少还可以发泄愤怒。在以赛亚看来,与耶路撒冷一样,撒玛利亚又在重复自己的历史。悲惨的经历没有让撒玛利亚得到教训,这个都城将自己拱手交给了必然将其带向毁灭的昏庸领袖。“安分与休养”是耶和华给予犹大的箴言,它曾经如此无力,亟须一段和平岁月;但与此相反,无知产生的背弃与虚伪却成为了主导的情绪。然而那些拒绝倾听耶和华明言的人们,被迫听到耶和华借助亚述人之口(以另一种方式)进行的讲述——这样的方式会让他们失明和失聪。以赛亚本人对那些愚昧地沉湎于欢愉的人群的愤慨,并不亚于他对那位被神遗弃的愚蠢国王以及他的顾问、祭司和先知的愤慨。这些人没有因为如此严重的危机而远离惯例,而耶和华的当下行为对于他们而言就是一本密封的书,他们的虔敬没有超越对某些死记硬背的人类准则的敬仰。

当时,西拿基立领导着一支庞大的军队,沿着腓尼基人的海岸(公元前 701 年)继续进攻非利士和犹大国。在占领亚斯卡兰后,他接下

来围攻了以革伦。埃及人和埃塞俄比亚人的联军曾来解救过以革伦，但在伊塞克被击败，此后以革伦落入敌军之手，并遭受了残酷的对待。犹太国的各种要塞同时被占领，平坦的乡村被摧毁殆尽（《以赛亚书》第1章）。最终，处于惊恐状态的希西家向亚述人投降，亚述人对他施以沉重的罚金，而希西家也获准保留耶路撒冷。希西家似乎以较小的代价避开了这场不公平的竞赛。

因为埃及人正在集结军队对抗西拿基立，因此西拿基立扫清道路向南进军。当西拿基立离敌人越近，他越是为此做法担忧：他把诸如耶路撒冷如此重要的要塞留在身后交给不可靠的附庸国。尽管近期已经正式达成协议，但他要求耶路撒冷投降，并且他还相信，一项有威胁的政策已经足以确保耶路撒冷不受希西家控制。但在耶路撒冷，还有另一个人的计划没有得到考量。以赛亚确实认为对亚述的叛乱就是对耶和華本身的造反，因此这场毫无希望的任务只能为犹太国带来极度的羞辱和最严苛的惩罚。以赛亚与那些先行者截然不同的地方在于，他坚定地奉守着这样一个信条：这个王国不会被彻底消灭。他所有郑重的警告都跟如下的宣告有关，那就是：一些残存的事物会遵循耶和華的心愿恢复起来，并形成一個崭新共同体的核心。与阿摩司相反，在以赛亚看来，这场巨大的危机存在着积极的特征。与何西阿相反，以赛亚并不希望在神权政治的短暂中断后出现它的全面重建，以赛亚希望那些虔诚而畏惧上帝的人们依然能在邪恶的所多玛城相遇。以赛亚能在其中看到一些细微而确实的线索，它可以把当下的以色列与其更好的未来联系起来。以赛亚背弃了大众的徒劳信任，他从那时起就把自己隐晦的宗教信仰带到了显赫的位置，但以赛亚发现，人们对逐渐公开的信仰表示沮丧——以赛亚的天性中总是莽撞多于怯懦。以赛亚以耶和華之名使希西家国王具备了充足的勇气，规劝他绝不能投降。亚述人没能夺取这座城市，甚至无法射进一支弓

箭,也无法继续包围这座城市的军队。耶和华对亚述人说:“我对你们所行、所站、所作都知晓,也知晓你们对我的愤怒。我会把我的指环戴上你们鼻子,把我的笼头套住你们的嘴唇,我还会把你们打发回来时的路。”结果这些都得到了应验。因为一场莫名其妙的灾难,西拿基立的主力军在埃及与巴勒斯坦之间的边境被消灭,耶路撒冷的所有危机也随之消散。这位亚述国王为了自保不得不撤退到尼尼微,以赛亚大获全胜。就公共生活的深远影响而言,任何时代的结局已经不可能比此次胜利更辉煌。

【补论】有关于西拿基立本人在巴勒斯坦征讨叛乱的附庸国的记述,²与《列王纪下》(第18章第14-16节)一致,但与《圣经》余下的叙述有所不同。这三个片段很独特,它们的来源与背景的来源不同。在西拿基立占领了数个腓尼基城邦并且从一些国王那里收纳了贡赋之后,他首要的措施就是果断复职被亚实基伦城驱逐的亚述人总督,随后,再把军队转去对抗以革伦。以革伦自己的国王帕第(他始终对宗主权保持着忠诚)对这个城邦施加了沉重的压力,随后这个任务又交给了希西家,而希西家似乎是这个区域叛乱的领袖。埃及人也像往常一样干预此事,派出军队解救被困的城邦,但在靠近伊塞克的近郊被击败。以革伦被攻占,遭受了残酷的惩罚,并且被迫再次召回帕第作为其国王。当时,递解了他的俘虏,他的要塞的瓦解和领土的破坏令希西家震惊。其因此再度接受了附庸国的地位,并同时支付巨额的罚金,包括三十他连得的黄金和八百他连得的白银。这是亚述人的叙述。倘若我们把《列王纪下》(第18章第14节)中提到的三百他连得视为叙利亚人的记述(巴比伦人记述为八百他连得),那它完全充实了《列王纪下》(第18章第14-16节)中含糊的勾勒,

另外,这段叙述的确紧随在那一段落第 13 行之后,并且与《圣经》叙述的主要线索没有关联,只有在一个点上可能构成联系,那就是希西家的屈服(不等于他城邦投降)发生在西拿基立到达以革伦之前,而不是后来他进一步往南通向立拿的时候。至于他继续前往埃及以及突然撤出埃及的原因(希罗多德同样根据埃及人的传说提到过),这位国王保持缄默,没有任何夸口。伊塞克战役——被认为仅仅是包围以革伦的前奏——单单是击退了埃及人的援军,这并不是一件具有重大历史意义的事件,而且不应该把它跟《列王纪下》(第 19 章第 7 节)或《列王纪下》(第 19 章第 35 节)的叙述做任何联系。西拿基立的铭文只提及了远征的开头和成功的阶段,没有提及最终给他带来灾难的决定性阶段,而铭文的文字对于每一位不带偏见的读者而言必定是明晰的。

注释

1. 那就是破除图像。耶利米的批判不再针对图像,而是木和石头,即木偶和柱像。希西家改革的日期并不能确定,或许应该是在西拿基立从耶路撒冷撤退之后。

2. George Smith, *Assyrian Eponym Canon*, p. 67, 68, 131 - 136.

第八章 先知的革新

以赛亚是一位如此纯粹的先知,以至于他的妻子也因为他而被称为女先知。而阿摩司或何西阿的妻子都没有获得这样的名号。以赛亚与其他前辈最大的区别在于,他的地位与他们不同——以赛亚的地位与统治层紧密相连,以赛亚牢牢依靠着统治者,真正参与了引导“船舵”的方向。以赛亚比其他先知更为积极和现实,他希望彰显自己的影响力,但就整个国家而言,他当时没能取得成功。他忙于组建一个志同道合人士的小圈子,对之寄托了未来的希望。既然以色列已经毁灭,以赛亚便希望无论如何要挽救犹太国。他信仰的崇高理想(《以赛亚书》第2章第1节以下)并没有阻碍他通过一些现实手段达到目的。以赛亚的行为在当时的环境下呈现的趋势进入到了某种层面,当他去世后,这种趋势依然还在向一个目标推进,而这个目标以赛亚本人完全没有想到。

在只有犹太国幸存的时候,耶和華子民的政治重要性坠到了谷底。在更早的时期,那个王国中的神圣事物就已经变得比世俗之物重要,在亚述人的宗主权下,情况更有过之而无不及。当时的环境要求以色列的宗教应该摆脱自己的政治-民族特性,而以赛亚尽自己最大努力进一步实现这个目标。以赛亚尽最大努力让国王和民众远离每一场爱国运动,对他而言,真正的宗教态度应是一种沉默和维系,不参与政治事务,把精力集中在内部问题的治理上。但以赛亚被迫将法律

和社会问题的改革留给了终将降临的弥赛亚(《以赛亚书》第11章第1节以下),而这些问题在以赛亚看来是必然的。他能做到的就是让自己国家的世俗统治者对崇拜加以改革。这是解决上述问题最容易的方式,也跟犹大王国的特性最紧密相关。因此,随之而来的是,以赛亚此前思索的神权政治改革使这个政权转变为一个教会国家。以赛亚的学说对这个古老的大众宗教的剧烈变革产生了重大影响,他的学说把真正的以色列与只能产生于未被危机摧毁的神圣残余等同起来。这样的残余物不只是希望的对象,它在以赛亚面前实际体现为团聚在他周围的一小帮虔诚的人士。以赛亚建立的不是“教会中的教会”(ecclesiola in ecclesia),事实上是一个“上帝之城的教会”(ecclesia in civitate Dei)。从此以后,真正以色列与沉湎于肉欲的以色列之间的区别,以及这个民族的两重划分(在随后的时代)变得更加重要。作为犹大先知群体的领袖和奠基人,以赛亚不情愿地迈出了教会建制的先行步伐。

降临到西拿基立军队头上的灾难没有对犹大国的外部事务产生重大影响。西拿基立实际上忙于东边的事务,已无力挽回自己承受的损失,但他的儿子以撒哈顿在公元前681年继位后,延续了与埃及人的战争并取得了更大成功。以撒哈顿使自己成为了尼罗河谷的主人,让埃塞俄比亚人臣服于自己。巴勒斯坦小王国恢复古老的依存关系已经变得理所当然。犹大国自愿接受压迫,而撒玛利亚人只能屈服于武力。此后,撒玛利亚人被放逐,荒废的国家被外来殖民者占领,但这些殖民者接受了这片土地上的神灵祭祀。

希西家之子玛拿西似乎本应该在当时再度受制于亚述人的宗主权,而没有什么反思,因为自从约哈斯时代以来,犹大国就已经习惯了这种关系。《列王纪》只提及了玛拿西在位期间的国内事务。根据它的记述,玛拿西是一位邪恶的统治者,他容忍甚至导致了无辜的生命

血流成河。然而,对未来产生更为重大影响的是,他对革新的先知团体采取了敌视的态度,并站在对立的一方,这一方无力为那种古老而流行的、带有半异教色彩的耶和華观念挽回声誉,并反对先知们崇拜的纯粹而神圣的上帝。改革表达出的反感主要源自崇拜的内容。古老圣地的偶像崇拜物重新矗立在当地,来自四面八方——尤其是亚述和巴比伦——的华丽装饰品进入这里,用于翻新古老的宗教,而当时的耶和華还和一位“天后”(queen of heaven)发生了关联。然而,同过去一样,复原不仅仅是回到事物的古老秩序。早先时期的质朴,如今已变为迷狂,它的基础只有通过人为赋予某种深层含义才能维持,这种深层含义本身出自先知群体的理念。虔诚又一次取代了祭祀的古老欢愉,并主要牵涉到罪恶及其救赎。侍奉神灵的行为,因为其艰苦而无人性,才被赋予了价值。当时,向耶和華献祭雄性动物的古老信条已经将祭品范围扩大到了儿童。抵制革新的行动没有避免此前革新的影响,虽然它完全是在另一种含义上理解宗教虔诚,但不会在祭祀中消除异教精神,而是赋予其崭新的生命。在另一方面,反对革新的行为最终在革新的终极问题上留下了自己影响的独特烙印。

我们在《弥迦书》(第6章第1节至第7章第6节)中获得了一份追溯至玛拿西时代的文献。它记述了犹大国当时正处于毫无法规、完全无视任何道德规范的可怕状态。与崇拜的细微新变化相对比,先知的观点在犹大国得到了最为简洁和纯粹的表达。或许这个时代,十诫(Decalogue)——它如此具有说服力却对仪式表示缄默——得到了确立。耶和華没有为自己要求什么,他寻求的所有事物只是为了人类。这是神权政治的基本律法。

玛拿西很长寿,但他的儿子亚们则是另一番命运。亚们在短暂执政后去世,他的死为犹大国开启了新的时代。巨大的灾难引出了变革,在灾难中,亚述人的帝国走向了终点。世界的统治权开始从闪族

人转到了雅利安人手中。米底亚的弗拉欧尔特斯对抗亚述人失败了，但基亚撒勒打击了亚述人，并进而包围了他们的都城。在这紧要关头，塞西亚人进攻米底和西亚，为亚述人带来了另一次超过二十年的喘息之机，但他们这场进攻的目的在于瓦解这个伟大而结构松散的王朝。一些行省逐渐解体，这个王国也开始萎缩，直到它只剩下亚述的领土。¹

塞西亚人的进展再次为预言的影响力扩大了范围，而在玛拿西统治下那段极其罪恶但不太活跃的时代里，这样的预言已经悄无声息。西番雅和耶利米利用北方的神秘敌人威胁统治者，正如阿摩司和何西阿此前以亚述人威胁统治者一样。塞西亚人真的在公元前 626 年（约西亚在位的第 13 年）入侵了巴勒斯坦，并且最远侵入了埃及，但他们的行进路线沿着海岸线向前，没有波及犹大国。危险已经逐渐逼近，但却绕过了犹大国，这正是先知的威胁中提到过的情形——危险已经到来却被犹大国幸运地避开，先知的预言给犹大国的民族留下了深刻印象。公共意见发展为赞成改革派的革命，而改革派也为自己赢得了年轻国王亚捫之子约西亚的支持。环境的变化有助于全面谋划神权政治的重建。公元前 621 年（约西亚在位的第 18 年），《申命记》被发现、接受和实践。

“申命记”的立法绝不仅仅为了祭祀，而旨在革新，并且至少关涉到生活中的民事关系。社会利益被置于祭祀之上，因为任何地方的人事目标都围绕着仪式和祭品。在这里可以清楚地看到，《申命记》是先知精神的延续。这在立法的动机中得到了更清楚的展示。根据这些立法的动机，耶和华是唯一的神，他需要人们全心全意地为他付出。耶和华与以色列定下了誓约，其基本前提包含在十诫当中，它具有纯粹的道德性和绝对的普遍性。关于预言的基本宗教观念，《申命记》提供了最为清晰的表达。这种观念是：耶和华不是在为自己寻求什么，

而是在寻求一种宗教义务,让人与人正确地相互履行;此外,耶和华的意愿并不存在于未知的天际,而是在所有人都能知晓和理解的道德领域。²

然而,革新的结果没有和它的先知源头严格对应。当预言的信条获得了律法的效力,预言就会消亡;预言的观念一旦成为现实,它们就会失去自己的纯粹。任何属于沉思的事物,只能在现实中偶尔公开实践,即便是跟国王和祭司合作还是与大众的能力相关的时候都应如此。“申命记”革新带来的最终后果主要是,耶和华的祭祀只局限在耶路撒冷,而其他任何地方都被废除,这就是先知一神教流行的和实践的形式。所罗门圣殿的重要性因而达到了顶峰,而撒都的子孙们(耶路撒冷祭司)的影响力也达到了顶峰,在当时,他们完全消灭了自己的对手,即那些乡下的祭司。

注释

1. 迄今为止,尽管我们针对古代世界的工作已经有重要发展,但我们对公元前7世纪后半叶发生事件的了解依然相当欠缺。上述叙述来自希罗多德(i.103-106),但问题需要搁置起来直到真实可靠的资料能被发现。关于尼尼微最终被围困,我们主要的信息来自于狄奥多罗斯提到的克特西阿斯。《那鸿书》(Nahum)的预言是否涉及最后一次的包围尚令人怀疑(尽管《那鸿书》第2章第7节似乎有所关联,狄奥多罗斯也给出了神谕),而《那鸿书》(第1章第9节)清楚提到这是他面对的第一次围攻,“这样的灾难不会第二次出现”。

2. “我今日所吩咐你的诫命,不是你难行的,也不是离你远的。不是在天上,使你说,谁替我们上天取下来,使我们听见可以遵行呢?也不是在海外,使你说,谁替我过海取了来,是我听见可以遵行呢?这话却离你很近,就在你口中,在你心里,使你可以遵行。”(《申命记》第30章第11-14节)。

第九章 耶利米与耶路撒冷的毁灭

约西亚在完成了自己的伟大事业后活了十三年。那正是内外繁荣的幸运时代。这个民族拥有了约法并予以维护。在先知们看来,延续神权政治的条件似乎已经达到。如若先知对以色列的威胁已经实现,那么当时的犹大会继续兑现先知的预言。《申命记》已经对“拓宽疆界”有所考虑,而约西亚实际上已着手实现此目标。

耶和华与以色列,宗教与爱国,又一次联手。只有耶利米没有受普遍情绪的误导。他是“阿摩司第二”,并站到了更高的层次。但与前辈不同的是,耶利米是一位职业先知。他的历史,如同以赛亚一样,实际上就是他所处时代的历史。在积极参与“申命法典”的引介事业时,耶利米以毕生的热情反对不守律法的祭坛,反对膜拜木头和石头的木偶和柱像。然而,耶利米绝不满意这项革新带来的成就,对他而言,没有什么比关于耶和华及其不容侵犯的唯一真正圣殿的虚幻信念更加罪恶或愚蠢。然而,耶利米坚持的信念也是虚妄的。犹大国的境况也不比以色列国更好,耶路撒冷跟示罗的圣殿一样,在一天之内就被摧毁。耶利米认为,犹大民族引以为傲的外部环境的改善其实没有经过严格审视,他们需要的是一种极为不同的改变,一种内心的改变,它不是那么轻易确立的。

在米吉多,国王约西亚被法老尼哥击败(公元前 608 年),正是这个关键时刻,先知耶利米找到了机会表达反对意见,而当时这个民族

坚守着耶和华和他的圣殿寻求安全和保护。经祭司和先知的提议，耶利米几乎要用自己的鲜血救赎自己的亵渎——他激烈反对大众的信仰，但他没有被迫放弃自己的立场。甚至在重新归于平静的时代，耶利米还冒着生命危险，在所有人的谴责和嘲弄下，坚持以一位邪恶先知的身份继续自己的事业。尽管有时候他也会绝望，但他正确估计了这个民族的巨大转变中蕴含的真实价值，并很快得到了事实的印证。在约雅敬的统治下——他作为埃及封臣在约西亚之后登上王位——“申命典”没有被正式禁止，但它也不再具有现实的重要性，米吉多的战役已经表明，尽管这个民族与耶和华有约法，可是战争失败的几率同以往并无差别。约雅敬开始回归玛拿西的方式，他不仅敬拜偶像，还蔑视律法以及臣民的私人权利——这两件事似乎具有联系。

事件的发展最终给神权政治带来了耶利米期盼已久的公开打击。在埃及人轻而易举地攻克了叙利亚之后——当时米底人和迦勒底人正忙于围攻尼尼微，尼布甲尼撒完成了这项使命，从巴比伦来到了犹大国，并且抵达了迦基米施附近的幼发拉底河（公元前 605 - 604 年）。犹大国的人们欢呼尼尼微的瓦解和迦基米施的结局，但他们很快醒悟过来，自己的未来不过是由埃及人的压迫转入迦勒底人的压迫。迦勒底人的力量丝毫毋庸置疑，当时正是因为迦勒底人，亚述人便立刻恢复了力量。耶利米是唯一从这些事件获得了声誉的人。耶利米曾经常以嘲笑的方式谈论那些“来自北方的敌人”，如今也开始用尊敬的口吻谈论着，虽然这个敌人的名字不再是“塞西亚人”而是“巴比伦人”。这个时代——叙述的尾声——的重心向耶利米一方倾斜。因此，也正是在这个时候，耶利米接受了神圣诫命，诫命要他写下三十三年来自己一直宣讲的内容和那些曾被宣告为不可能发生的事情——如今已经近在眼前。

在迦基米施取胜之后，迦勒底人把法老驱逐出了叙利亚，并迫使

约雅敬投降。约雅敬连续交纳了三年的贡赋,然后拒绝继续交纳。宗教的狂热激起了对自由的疯狂热情,这种热情在有影响的阶层——上层人士、祭司和先知——当中开始渗透出巨大的力量。令尼布甲尼撒本人如愿的是,首先有一些周边的小部族对抗犹大国,特别是以东人,直到公元前 597 年,尼布甲尼撒才亲自面对耶路撒冷。这座城市被迫屈服,相当一部分重要公民被流放,其中包括年轻的国王约雅敬之子耶哥尼雅,而约雅敬在这场入侵中去世。约西亚之子西底家在余下的时间内取而代之成为国王。即便是在这样的进攻下,导致暴动的爱国狂热也没有破灭。接下来的四年里,新的解放计划又开始实施,在如此情形之下,耶利米的影响力显然足以避免危机。然而公元前 589 年,当法老何弗拉提供富有希望的援助时,民众对独立的渴望已经变得无法抑制。暴动公开爆发,很快,尼布甲尼撒率领着迦勒底军队兵临耶路撒冷。有一段时间,每件事情似乎都有所好转。埃及人前来救援,而迦勒底人也被迫撤回包围圈以对付埃及人。耶路撒冷对此极为乐观,但耶利米却始终表达着自己的沮丧观点。事实证明,耶利米是对的,埃及人被击退,包围重新开始。这座城市决心顽强抵抗,耶利米努继续不惜牺牲生命努力让它恢复理性,但却徒劳无功。国王赞成这位先知的看法,但在这首要的恐惧面前,却不敢表达自己的意见。如此形势之下,这座城市最终被突袭攻占,它连同其圣殿一起被毁。国王和上层人士遭受了残酷的报复,而另一场规模更大的居民(向巴比伦的)流放,确保了这个区域的平定。犹太王国在公元前 586 年终结。

先知是古以色列的精神毁灭者。在古老的年代,这个民族一直把宗教理想付诸现实,而先知却对它强加了某种不相称的理想。为了弥合理想与现实之间的断裂,抽象的理想被制定为律法,并且要这个民族予以遵守。这样的诉求有极其重要的后果,因为当耶和华不再现

身在这个民族面前时，他作为一种鲜活的力量还在律法中延续，然而，这却不是先知想要的。先知无意中为宗教的个体性(religious individualism)做出了贡献，宗教个体性在历史上源于这个民族的瓦解，它不只是出现在预言的范围内。通过阿摩司和何西阿这样一类人，基于内在信念的道德个性(moral personality)突破了纯粹民族特征的限制。可这些先知们的错误在于，他们认为自己的思维方式能够为一个民族的生活奠定基础。耶利米洞察到了这个错误，因此，真实的以色列在向他靠近。耶利米对自己信念的真理从未有一刻怀疑过，他清楚，耶和华支持着他，而且永恒的未来也取决于耶和华。在耶利米看来，不是民族，而是内心和个体信念才是宗教的主题。耶利米在耶路撒冷的毁灭中看到了充满美好希望的未来，他确信：耶和华有一天会宽恕过去的罪恶，并基于另一种不同于《申命记》中的约法基础，恢复已经破裂的关系。“我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上……他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说，你该认识耶和华。因为他们从最小的，到至大的，都必认识我”。（《耶利米》第31章第33-34节）

第十章 囚禁与回归

被驱逐的犹太人散布在整个迦勒底,但他们获准保存自己的家族和部落。尽管处于这样的环境,他们当中很多人必定还是染上了周围的异教精神,并且与之融合,然而,还是有很多人依然忠诚于耶和華和以色列。他们在强烈的沮丧和悲哀下劳动,在耶和華的愤怒下呻吟,而耶和華拒斥了他的子民并撤销了他的约法。在犹太人头上有大量的禁令,他们不能欢庆任何献祭或保留任何节日,他们只能遵守斋戒和受辱的日子,而这些仪式与圣地的联系没有那么紧密。遵守安息日和施行割礼,比犹太人之前拥有的一些普通的宗教符号重要得多。源自安息日聚会的犹太教堂随后发展了起来,并且似乎在这一时期首次投入使用。或许,当时的犹太人开始习惯性地大声朗诵先知的著作,这些著作陈述了所有遵循上帝旨意发生的事情,另外就是,困窘的日子不会永远延续下去。

随着居鲁士踏上了胜利之道,事情才稍微发生了改观。居鲁士是弥赛亚的先知们找到的那位实现自己目的的人么?大多数先知不以为然。因为他们认为,正是依靠以色列,弥赛亚才会继续在世界诸王国的废墟上建立上帝国,而由一位波斯人带来的补偿只能视为历史进程中发生的插曲,它完全有另外的目的。不止一位先知作家提出了这种质疑,尤其是(我们应该感激的)《以赛亚书》(第40-66章)的伟大匿名作者提出了质疑。“悲伤已逝,解脱就在眼前!以色列的自由

靠一位波斯人,这是耻辱么?不,难道这不是证据表明雅各的上帝正从大地的尽头调集自己的工具控制世界么?除了耶和华能有谁能调遣居鲁士?当然不是耶和华已经毁灭的虚假神祇。只有耶和华才能预言和预知正在发生的事情——因为很久以前他就已经预先安排和设定了它们,如今这些事情正根据他的计划进行。即将到来的解放令你们欢欣鼓舞,为你们准备了一个崭新的时代,预备着回到自己的故乡”。我们可以看出这个预言的特性:关于单独的上帝和无所不在的上帝——上帝在抒情插曲中不断出现并被歌颂为这个世界和所有自然物的创造者——的耶和华观念仅仅是跟以色列建立了明确联系,基于此原则,唯独以色列才拥有普遍真理,但这个普遍真理不会随着以色列消亡,而必定会通过以色列的转接,为全世界共同拥有。“除了耶和华,别无上帝,以色列是耶和华的先知”。

波斯君主考验了犹太人的坚毅很多年,耶和华对迦勒底人的审判也没有进展,似乎反而渐行渐远。多年后,犹太人的希望终于实现,在公元前 538 年,居鲁士颠覆了巴比伦,再次让放逐的人们寻找故土。并不是所有的犹太人都去兑现了这种承诺,甚至连大多数都谈不上。返乡的人数据记载有 42 360 人,人数中是否计算了妇女儿童尚不清楚。在穿过沙漠困难征途之后,犹太人抵达了目的地,但他们没有散布在整个犹大,而主要定居在耶路撒冷的附近。比如迦勒人,他们以前居住在希伯伦及其周围,如今定居在伯利恒和以法地区。他们发现自己必须集中面对一些富有威胁的、综合起来的可疑要素。属于周边民族的人群从四面八方涌入犹大人口稀少的领土。他们不仅吞并了边疆的领土——比如以东人或土买人占有了远达希伯伦的整个南地,还到处建立据点,另外,他们还与更为古老的犹太人合并——比如亚扪人和亚实突人、尤其是撒玛利亚人,尽管发生了过去的这一切,这些残存的古老犹太人还一直滞留在这个区域。混居的“异教徒”

(Amme haarec)友善地接纳了这些归来的流放者(Bnehaggola),尤其是撒玛利亚人,他们急切渴望与之融合。但撒玛利亚人没有得到相应的友善对待。巴比伦之囚的子孙们在巴比伦得到了宗教隔离的教训,直到他们回到故乡也没有忘记。他们现在居住的地方如同一片陌生的领地。那些能追溯自己的血缘至巴比伦之囚的人们,而不是犹太的当地人,被认定为属于自己的族群。

被放逐的犹太人在归来的前几十年,他们一直在适应新的家园。在这些截然不同的环境下,他们完全没有得到幸福或安全。难道这就是之前预见的巴比伦之囚结束后弥赛亚时代的黎明?犹太人的期望无论如何都没有得到回应。犹太人的确是在自己的故土再次获得了定居点,但波斯人此时对他们的沉重压迫已经超过了巴比伦人。上帝子民的罪似乎还未得到宽恕,他们受奴役的日子就没有结束。正如《哈该书》(Haggai)和《撒迦利亚书》(Zechariah)的预言所示,直到公元前520年,一些障碍消失后,犹太人开始重建圣殿,他们的境况才稍有改观,这项事业在公元前516年完成。因为当时的犹太人仅仅是一个宗教共同体,它立足于某些已经不再存在的民族传统,因而,重建圣殿对于他们而言自然就是一件极其重要的事情。

新建神权政治的律法是《申命记》,它是组织结构得以建立的基础。但放逐之前和放逐之间的环境与时代精神对立法的修订产生了影响,并且一直都在发生作用。最初,一位“大卫的儿子”一直领导着归来的流放者,但这种古老君主国的残留很快被波斯的统治者取代,而波斯的统治者认可了以法地区以外(trans-Euphratic)叙利亚总督的管制——他的主要任务就是收取税赋。从此以后,唯一的民族领袖就是大祭司约书亚,因此,这个共同体的政治代表也自然落到了他头上。在这样的环境下,犹太人也别无选择。在亚述人摧毁以色列王国之前很久,这样的方式就已经形成,但在保存了宗教仪式的犹大王国,

则更多依赖于宗教仪式而不是政治事务,此外,就《申命记》中概述的先知革新的实践内容而言,圣殿较之过去进一步成为了民族的中心。祭司统治迈向以西结开启的道路已完全无法避免。这位大祭司采取了君主制的形式,他踏入了此前被神权政治的国王占据的位置。作为约书亚的同僚和站在他一方的部族成员,传统耶路撒冷的利未人把自己的血统追溯至撒都。而普通的利未人的地位则低得多,因为前者还维持着自己的祭司等级,(根据以西结书的律法)还没有沦落到只是圣殿侍从的地位。“利未人”,这个曾经赋予所有祭司的荣誉名号,越来越局限于指称那些较低层次的神职人员。

与此同时,迁徙而来的犹太人的处境没有改善。他们不仅贫穷,并且还因为自己的孤立召来了周围民族的敌意。波斯政府对他们也抱有疑虑。对于巴勒斯坦而言,波斯这个伟大王国早期的衰落尤其给它带来了一些不快的后果。所有这些状况自然而然地为这个共同体带来了某种松懈和沮丧。(人们寻求的)这种宗教的严格性为何导致了如此沉重的痛苦?为何耶和华对所有热情都不为所动?一个重要的事实是,所有人当中,上层祭司是最不愿意反对这种趋势的人。相对于那种基于其祭司职责之上的主要使命而言,祭司的职责还在其次。他们平等地对待周围的部落族长,同他们保持友好关系。只有当普遍的共同体开始与混居的“异教徒”合并时,它才会效仿这些祭司的典范。

犹太教与异教融合的危机迫在眉睫。但因为外来要素的侵入而没有发生。公元前458年,文士以斯拉与他的一大帮同胞一起,从巴比伦开始,旨在将犹太教要素施加于巴勒斯坦。巴比伦的犹太人比他们的巴勒斯坦弟兄生活得更为幸福,巴比伦的犹太人相对更容易接受一种分裂的态度,因为他们并不是某些方面受到异教的包围,而是完全被异教包围。巴比伦的犹太人被禁止直接参与教会共同体的生活,

但在这样的环境下,他们却没有遭受重大损失。因为《托拉》很早以前就已经与这个民族脱离,此时,《托拉》遵循着自己的轨迹成为独立的抽象观念。在巴比伦这个地方,律法和“申命法典”的进一步编撰齐头并进。以西结已经让当时的神圣习俗进入理论和文字,他藉此引领了一个学派。在放逐过程中,利未人转变为文士。从此以后,巴比伦一直是《托拉》的家园,而在巴勒斯坦,《托拉》的实践却变得更加随意。因此,利未人的文本研究逐渐强化了犹太教的严格和特有的差异。当时,有一位亲自掌握了上帝律法的巴比伦文士来到了巴勒斯坦,他由波斯国王授权获得了武装力量,并且在上帝律法的基础上改革了共同体。

以斯拉来到犹太后没有立刻引入新的律法。刚开始,他专注于严格划分被放逐人群与异教或半异教的居民。尽管以斯拉能完成“申命法典”的基础,但很久之后他才把自己带来的律法公开。为什么以斯拉犹豫了如此长时间,其原因无法解释。关于亚达薛西(公元前458—445年)执政的第七年至二十年之间的时段,《以斯拉记》和《尼希米记》的叙述有巨大的空白。主要的原因似乎是:尽管有波斯国王的善意,但当地的权威没有有力支持以斯拉。而这是一部崭新律法获得承认不可或缺的必要条件。

最后在公元前445年,新的律法进入了一位犹太人的命运,他就是哈迦利亚之子尼希米。¹尼希米认同以斯拉的观点,他作为亚达薛西的斟酒人和心腹被派往犹太作为波斯总督。当他有力而成功地摆脱了共同体的外部压力之后,这个共同体就被带入了一种更为宽容的外部环境,而引介新律法书的事业也随之展开,以斯拉和尼希米显然就在法庭上操办此事。

在第一个提市黎月——可惜年份不得而知(但不会早于公元前444年),²律法在耶路撒冷一场大型聚集上颁布。以斯拉在利未人的

拥护下现身。直到当月底,最终的条令才产生,这个共同体完全被这个律法的内容约束。与整个民族直接相关的那些规定显得尤其瞩目——特别是普通人向祭司应交纳献金的政策。

当时,《申命记》基础上的约法,已经开始向“摩西五经”基础上的约法延伸。实质上,至少以斯拉的律法书(law-book)在(或大约)公元前444年就通过自己的形式成为了犹太教的“大宪章”(Magna Charta),我们必定会认为,它在事实上已等同于我们的“摩西五经”——虽然后来还有许多细微的修正和相当大的补充。

“后申命记时代”(post-Deuteronomic)立法(祭司法典)的外在特征主要体现在,向祭司交纳的贡赋更加繁重,以及亚伦的后人与普通利未人之间的界限更加明显。后一个特征追溯至这样的历史环境:“申命法典”改革之后,当时主导着“邱坛”的利未人与耶路撒冷圣殿祭司之间的法律平等依然没有在事实上获得承认。究其本质而言,这体现了利未人神圣理想的主要特征,也就是,他们在任何地方的生活都充满了净化和取悦神祇的仪式,并且主要涉及克服罪恶的献祭。值得注意的是,从耶路撒冷来看,这种方式的所有内容都受到敬仰,其特征在那里而不是在《申命记》中获得了显赫的位置。严格说来,这个民族与圣殿合二为一。先知运动(为了现实)的外在表现已经在《申命记》中有所展露,而最终在以斯拉的立法中达到了顶峰。一个崭新、人为塑造的以色列便是结果,但总体而言,古老的以色列更能取悦一位阿摩司那样的先知。在此同时,人们必定会想到,内核也需要外壳。犹太教必定应当会以这样的方式包裹自身,若没有这些坚硬而固化的形式,其本质要素就不可能保存下来。当所有的民族性与同时所有宗教和民族习俗的联系,开始在希腊-罗马帝国看似井然实则混乱的秩序中瓦解时,犹太人就如同一块矗立在汪洋之中的岩石。当独立的民族特性的自然条件都已衰败,犹太人依然还以令人惊讶的力量人为地维

系着它们，也维护着自己，同时还维护着整个世界的某种永恒之善。

关于(波斯人统治下的)犹太人共同体随后的历史，我们几乎一无所知。尼希米时代的大祭司以利亚实——约雅金之子、耶书亚之孙以及撒都子孙的族长，³他从巴比伦归来。在以利亚实之后，耶何耶大、约哈难和押杜亚一脉相传(《尼希米记》第12章第10、11、22节)。最后提到的这个人，当他执政的时候已经是在亚历山大大帝的时代。⁴波斯帝国衰落的最后时期，巴勒斯坦是所有区域中受损最为惨重的地方，犹太人不可能避开波斯人的武力。我们只得知一段插曲，即波斯将军巴格亚斯对大祭司的职责产生了争议。

一位祭司阶层的犹太人玛拿西，为撒玛利亚共同体的制度带来了独立的基础。这同样发生在上述时期，而不是像约瑟夫斯记述的那样，属于亚历山大时代。公元前432年，玛拿西被尼希米逐出耶路撒冷，因为前者拒绝与自己的异族妻子断绝关系。玛拿西受到了自己岳父、撒玛利亚君主参巴拉的庇护，参巴拉在示剑附近的基利心山为他修建了一座圣殿，玛拿西在那里以耶路撒冷的模式和稍有修正的耶路撒冷“摩西五经”的基础，组建了一座撒玛利亚教会及其相关崇拜。假若说撒玛利亚人迄今为止一直尽其所能让犹太人承认自己为同胞，那从此后，他们不仅反感任何此类事情，还反感此类事情对他们造成的影响。基利心山上的圣殿此时已经是他们作为独立教派的符号。对于犹太人而言，这有巨大的益处，因为他们不再担心有教派合并的危险。此时的犹太人已经可以自信地与混居的“异教徒”交往，从而能够确保同化对方而不是冒险让事情向相反方向发展。犹太化的进程首先在耶路撒冷近郊的乡村区域开始，然后延伸到了加利利和佩拉的许多地方。与此相关的是，希伯来语历来都由放逐的犹太人牢牢掌握着，此时开始为亚兰人掌握，并只作为神圣的语言来予以延续。

注释

1. 根据目前的标点断句,这个名字是“Hakalja”(Hachaljah),但这样断句我们无法接受。从语源学上不可能,这种语言没有“Hakal”这样的词。这个名字正确形式的意思是“等待耶和华”。

2. 提市黎月,犹太教历的7月。——译者注

3. 此处原书写作“Joshua”(约书亚),应为“Jeshua”之误。——译者注。

4. Joseph., *Ant.*, 11:8.

第十一章 犹太教与基督教

“后申命记时代”立法针对的对象不是民众，而是信徒。它主要的目的在于规范崇拜。政治问题没有涉及，因为它们掌控在外来领主的手中。祭司统治理所当然地成了信徒的制度。祭祀的领袖就是所有人的领袖，大祭司取代了国王的位置。其他的祭司，尽管是他的儿子或兄弟，也作为最高祭司的主祭司正式服从于他。祭司又一次与利未人区别开来，不仅因为他们的职责，还因为他们高贵的血统。尽管利未人血缘上属于神职人员，但他们构成了其中最低的等级。这个等级金字塔的物质基础由宽松的贡赋支撑，而贡赋需要取自于一个不小的范围。这是以色列神圣统治的外在方面。从内部来看，神圣的理想通过一些仪式和纪律统治着整个生活，这些仪式和纪律把犹太人与自然的人区分开来。“圣洁”(Holy)的意思几乎等同于“唯一”。这个词的最初含义等同于“神圣”(divine)，但如今用于宗教、祭司的层面，似乎“神圣”可以在尘世、自然的事物中通过外在的迹象加以理解。

结果，先知们要求的神权政治改革，甚至在巴比伦之囚之前就在祭祀中出现，在放逐之后，这样的趋势也还在继续。犹太教的复苏以祭祀复苏的形式发生。然而，这样的复苏并不是要恢复此前先知们拥护的异教方式。节日和献祭的古老意义早已经消退，在放逐期中断之后它们几乎不会重新发展，所以变成了纯粹的成文法，这种成文法也是某种无须解释的绝对意志的律令。祭祀对神灵不再有任何实质价

值，它的价值仅在于践行律法。如果祭祀曾经联系了以色列与异教，那如今恰好相反，它保护犹太教不受异教的影响。没有任何其他手段可以确保犹太教的稳定，祭祀不过是达到这个目的的手段。祭祀是包裹着祖辈们信仰和实践的外壳，它也包裹着道德一神论的宗教，这种一神论只有为全世界共同拥有时才能延续自身。大规模的公共崇拜为新的神权政治提供了固定的中心，维持了神权政治的统一和稳固，并且帮助它建立组织。但那些践行虔敬的私人小型祭祀更加重要，它们有助于每个个体整个生活的犹太化。因为犹太教的重心在于个人。犹太教从分散的要素中积聚起来，并取决于一个人使自己成为犹太人的行为。即便是在流散(diaspora)过程中，这也是犹太教延续的秘密所在。入教的割礼——赋予了一种无法磨灭的特征——不是唯一的保护措施，紧随其后的全部教育会继续对抗个体性的瓦解力量。这就是不断规训的真实意义，它主要在于遵循净化的律法和普遍的约束从而抵御罪恶。因为圣洁要求的不是行善，而是避罪。通过罪与过错的献祭品，通过赎罪的盛大节日，私人的祭祀与圣殿的祭祀联系到了一起，因而所有的机制都令人仰慕地与体系协调起来。整个生活通往一条明确的神圣道路，每一刻都有神圣的诫命需要实现，这使得一个人不能太过于执著自己内心的想法和欲望。犹太人以一种忠诚和热情训练自己，而这样的热情由于缺乏所有的自然条件，无法创造一个神圣国家以回应律法——神圣国家是先知理想的具体体现。

逐渐统一的个体性当中存在的主要差异将新旧时代区别开来。律法塑造普遍文化的目的在于实现预言，即所谓的“他们所有人都将接受上帝的教诲”。普遍的文化的的确属于特定的种类，它比我们今天的文化会强加更多麻烦的规矩。但这些由律法强加的奇怪义务没有被普遍认为是沉重的负担。规则简单明了，某些与外在形式有关的内容很容易维持。它们起初似乎还很困难，到形成习惯之后便很简单。

一个人看到,他所做的都是规定的事情,不会问它有何价值。对身体的进一步约束甚至逐渐被视为一种对它的解放。个人从未觉得需要对自己做过和未做的所有事情如此负责,虽然责任是严苛的,而好处在于,他人生里的每个时刻都有明确的准则,这减少了他走向歧途的危险。我们必定不能忘了,《托拉》包含着其他一些不单是仪式的准则。内核还没有在外壳下完全僵化。我们甚至一定要承认,道德情感无论是在脆弱还是坚强的时期都很容易辨识。与此相关的事实是,宗教与此前不同,它不再是人们的习俗,而是个人的行为。人从此开始反思宗教,这就是接下来的后果。眼下提及的这个时代目睹了所谓“智慧”的兴盛,关于“智慧”,我们在《约伯记》、所罗门的《箴言》以及《德训篇》(Son of Sirach)以及《传道书》当中得到了例证。这种智慧不仅在犹太,同时也在以东兴旺发展,它有种自然呈现出的普遍趋势。所罗门的《箴言》如果是在希腊或阿拉伯的土壤上产生,它几乎得不到任何关注,它在自己的地域之外引起注意一般都只是因为其犹太渊源。在《约伯记》中,叙利亚人和阿拉伯人处理信仰问题的方式好像他们都是犹太人。在《传道书》中,宗教完全抛弃了神权政治的基础,甚至变成一种为怀疑和无信仰提供空间的哲学。沉思没有完全剥夺内心深处的感觉,相反,个体性有助于使宗教更加激烈。这点在《诗篇》中尤其明显,而《诗篇》完全是这一时代的产物。甚至连祭司进行的献祭也变得主观起来,并同时与《托拉》相结合,也就是说,其内容变得能够为每个人学会。虽然普通人并不参与仪式,但他们至少知道整个仪式体系的细节。律法成为宏大的公共献祭流程中吸引每个人的手段。另外的环境也倾向于把服务圣殿的重心从祭司转移到信徒。唱诵的服务虽然还是由歌队执行,但想到的歌曲已经是信徒之歌。唱诵的服务也逐渐变得比相伴相生的膜拜活动更为重要。以色列的唯一神灵在信徒内心祈祷宣泄的赞美中——而不是在祭坛烟柱上——登上圣

位。献祭仅仅是造访圣殿的外在原因,而这样做的真实原因在于,宗教的团契需要活力和激发。

通过《托拉》,宗教逐渐变成可以学习的事物。因此,第二圣殿的教会需要一些导师。在文士编撰了《托拉》之后,他们还有任务将《托拉》铭刻在人们的内心并充实他们的生活。在此基础上,文士同时创造了一个额外的、不同的传统,与时代的需要保持一致。训教的地点是犹太教堂。安息日里,信徒在那里阅读和解释律法和先知的言辞。犹太教堂和安息日比圣殿和节日更为重要。文士的道德影响力也超过了祭司,而祭司开始满足于外在的权力和礼遇。宗教的统治本质上是律法的统治,结果是拉比们最终让自己的后继者们听命于宗教权威。与此同时,尽管律法的统治已经在原则上获得承认,但事实上它从未有丝毫被实现过。那些出身高贵的祭司统领着神权政治,自然最在乎维持自己的统治地位。圈养的羊并不能避免它脱离群体,社会中的上层和底层人士便是如此。学派的教育并不能完全压制他们的天性。即便是理解了成文律法的 613 条诫命和非成文律法的无数诫命也没有什么意义。若要正确地践行这些诫命,宗教就必须成为某种职业。由此,宗教成为了一种技艺,同时也与某个团体有关:宗教领袖当然也是文士。他们之间的差别在希腊化时代极为明显——先于马加比人的暴动,当时,法利赛人的名号(也就是“隔绝者”)成为了宗教团体的流行称谓。虔诚与不虔诚之间的隔绝和厌恶此前已经存在,从巴比伦之囚开始它已经是信徒们生活的特征。

正是律法赋予了犹太人宗教特有的品质。但在另一方面,犹太人的希望不在于拥有那样的宗教。他们憧憬着实现律法之后的回报。这样的希望曾属于过去的先知,如今以非常独特的方式出现了。犹太人没有历史的鲜活体验,因此他们根据自己的观念描绘过去的时代,根据自己的愿望构建未来。他们与过去或者未来都没有活生生的联

系，当下也不是架通两者的桥梁。他们也没有想过要努力缔造一个上帝国。犹太人没有当下存在的国家和历史，也不准备为自己谋求这样的事物，他们对它的唯一希望寄托在忠诚维护律法后获得的相应回报。犹太人的梦想不只是复兴古老的王国，他们还梦想着建立一个普世的世界君主政体，它的领袖应当出现在耶路撒冷，统治着那些残存的异教帝国。犹太人将世界历史视为他们与异教之间的一场浩大的诉讼。在这场诉讼中，他们是正义的，他们也等待着正义能为自己实现目标。倘若判决延迟了，原因就在于犹太人的罪。撒旦在上帝的宝座前指控他们，导致审判推延了。他们伏身在艰难的审判下，倘若苦恼复苏了犹太人的希望，它必然更会把他们的罪引向悲伤的回忆。外在的环境始终以最有力的方式影响着犹太人的宗教心态。

惩罚的古老信念通过信徒的命运证明了自己，但惩罚本身与它施加的压力并不相称。即便是《申命记》也认为，这个民族并没有因为个人的行为而遭受惩罚。耶利米的同代人很难容忍这样的事情：“父亲吃了酸葡萄，儿子的牙齿酸倒了”（《耶利米书》第31章第29节）。在此基础上，以西结以引人注目的方式支持个体性。他谴责那些留在巴勒斯坦的犹太人，那些犹太人认为自己是耶和華子民的后裔——因为他们居住在圣地还延续着这个民族的某种现状。在以西结看来，只有那些从巴比伦之囚的放逐中幸存下来的人才算是信守承诺的后人，神权政治的永恒延续不能依靠这个民族，而应当依靠个别正义的人士。以西结认为，每一个人因自己的正义而生，因自己的邪恶而死；进而，个人的命运与他在随后时代的道德价值休戚与共。以西结追求了一个好的目标，但因为前人的罪——他的头脑中只有渴望与衰败带来的绝望，他盼望自己拥有自由意志，即悔悟和宽恕的可能。然而，以西结实现其目的的手段却不太光彩；他表现出的东西刚好可以在根本上判断谁善谁恶。惩罚的古老观念能够使审判高于个人生活的局

限,因此符合真理,而眼下关于惩罚的观点却并非如此。但古老的观念也有一点价值,那就是,它提出了必须面对的问题,这是此后很长时间思考的主题。

这个问题针对的(以虔诚为回报的)原则采取了争论的形式,而争论发生在以色列与异教之间的激烈竞争中。邪恶的人说没有上帝,即上帝没有统治和审判世上的事情,是这样么?上帝真的住在云端,真的不关心人类的行为么?如若果真如此,虔诚就是幻想。倘若上帝对虔诚和邪恶的人一视同仁,对他们言说同样的内容,那么虔诚就无以为继。由于虔诚不满足于把手伸向空气,它一定要碰到那只来自天堂之手。虔诚还必定需要某种回报,不是为了回报本身,而是为了确保自身的真实性,这也是为了认识到,上帝与人类之间存在着交流,有一条道路可以通达。这种回报的惯常形式就是宽恕罪恶,那也是畏惧上帝的真实动机。也就是说,只要他做到了这些,虔诚的人就不会怀疑,也不需要任何确凿的证据表明他确实受到了上帝的眷顾。然而,不幸和痛苦摧毁了这种确定性。它们是罪的控诉者,是上帝的警示和纠正。此时是握紧这种信仰的时候,那就是:上帝会引导虔诚的人悔悟,会毁灭那些邪恶之徒;上帝会宽恕前者的罪,但会惩罚和报复后者。然而这个信仰包含了活着见证更美好事物的希望,最终上帝一定会在全世界面前以现实的审判向好人证明它们,虔诚的人也会摆脱自己的苦难。从此,虔诚的人会处于持续的焦虑和良知的不安,上帝交给他的审判最终在外面世界聚集起来,他根本无法确定何时才会结束。一直以来,有一个原则也陷入了危机,那就是虔诚与不虔诚的基本信念哪个正确的问题。每一个个别情况都会影响到普遍性,一位虔诚人士的苦难会触动所有虔诚的人。当他复原和获得拯救时,就是所有虔诚人士的获胜;当他屈服或似乎屈服于死亡时,所有虔诚人士就会沮丧,除非这些人改变了对他的看法,认为他是上帝已经审判和揭露的伪君

子。同样,所有虔敬的人士会因为一位不虔敬之人的成功而受到伤害,会一同欢呼他的败落,这不是仅仅出于嫉妒或幸灾乐祸,而是因为他们的信仰在一种情况下被颠覆,但在另一种情况下被确立。

信仰与见证之间不同寻常的摇摆让人饱受折磨,它们以最为尖锐的方式出现在《约伯记》当中。当约伯处于焦虑状态时,他谴责那些有罪之人——但不希望他们死,然而当他意识到自己的虔诚时,他便要求别人要为自己不该抛洒的鲜血复仇。但这次复仇针对的是上帝,在这样的状况下,谁会是复仇者呢?只能是上帝自己。人们随之产生了惊人想法:上帝起初否定了约伯的无辜之后,又将回过头来反对自己,支持约伯的无辜。约伯求助的上帝从当下延伸到未来,但两个上帝之间的同一性依然延续着,甚至当这个世界和他的朋友都不再信任约伯时,打动约伯的上帝还是他无辜的唯一见证者。即便上帝在将来会向约伯复仇,但在当下他必定还是会支持约伯。某种内在的矛盾也以类似的方式出现,朋友们的观点是受难者不能摆脱自己,因此在他的灵魂深处充满了冲突。但因为有自己良知的不屈动力做支撑,他一直努力让自己摆脱欺骗,相对于事实的证据和世界对他的审判,他更确信自己良知的直接证明;与极度现实的上帝相比,正义信念下的上帝更能够确立自身。

约伯最终得出了这样的结论,他无法理解上帝的方式。这是约伯对自己坚信的立场的消极表达,尽管他无法理解上帝,但还是对自己和上帝坚信不疑。换言之,起决定作用的不是外在的体验,而是内心的感受。在《诗篇》里,我们也了解到了虔敬之士与上帝相遇的内心感受,尽管,也有来自外部环境的压迫,但内心的真实感受不会动摇——即便是外部环境的诱惑和质疑越发高涨时。当一个人与上帝的关系开始立足于自身并相信自身时,这就迈出了关键的一步。它作为预言的间接结果,重要性不亚于其直接结果:律法。先知们宣告的

上帝启示具有最高的权威,但启示中包含着他们自己的个人体验。此外,先知们明显意识到,主观真理比形成他们启示内容的客观真理具有更强大的消融和解放力量。先知们向充耳不闻的人宣传律法,徒劳无功地要扭转他们的信仰。但即便先知的工作没有对他们产生任何外在影响,也对他们产生了内在影响。由于人们的拒斥,先知就更紧密地依附于耶和华,他们坚信失败的原因是因为耶和华,但耶和华与自己站在一边,而不是那些拒斥律法的人们。尤其是耶利米的预言,最初针对的是其他人,后来它转变为与神灵的一种内心交流,使耶利米克服了所有生活中的愤懑。但这种关系已经没有任何与先知特点有关的内容,它仅仅是一种与内心生活有关的问题,并能获得自足;它作为宗教生活的本质所在,先知们对其予以阐明,帮助其呈现自身。耶利米的体验传播了自己与上帝的关系,并成为以色列的宗教体验。这就是以色列每次衰落之后重新复苏的力量。面对上帝的良知和与上帝联合的强烈情感,显然能够抵挡所有外来命运的冲击。在此力量下,遭受蔑视和杀戮的追随者征服了这个世界,破碎和懊悔的心灵也被保护起来,与全能上帝的生命和力量处于相同高度。神圣精神的确立在《诗篇》(73 节)中得到了最为直白的表达:“然而我常与你同在,你搀着我的右手。你要以你的训言引导我,以后必接我到荣耀里。除你之外,在天上我有谁呢?除你之外,在地上我也没有所爱慕的。我的肉体和我的心肠衰残,但神是我心里的力量,又是我的福分,直到永远。”

人们当下服从的生活会在更高层面的生活中再现,他们无须表达出任何对于来世的希望。在《约伯记》中,我们的确发现了这种希望的踪迹,它甚至表现为殉道者的死亡,从而让上帝找到机会证明和宣告了约伯的无辜。这种观念只是作为遥远的可能性被提及,但很快就被放弃了。明确持有这种立场的是一位崇高的人,他能够抵抗死亡和

邪恶,他的内心坚定地与上帝结合,是如此崇高,以至于我们发自内心地羞于重复《诗篇》(第73篇)里的那些话。但这个观点太遥远。随之产生的危险是,人们很快会从高处跌落尘埃,要么首先在尘世的体验中寻求它能够提供的舒适和供养,或者从另一方面陷入绝望。主观感受本身并不足以克服自然的矛盾,它必须要有客观的形式,为了回应道德的要求,这个世界之外的另一个世界必定要建立起来,与真实存在的世界相对立。奠定这种宗教形而上学基础的功绩——这个时代需要宗教形而上学——即便不属于法利赛人自己,至少也属于他们直接发展出的群体。这种形而上学的主要特征首先体现在《但以理书》,我们在那里获得了有关终极事物的学说。我们已经谈论过从古老预言到世界末日的转变。由于民族的毁灭和历史生活的终止,希望从所有遵循历史条件的义务中解放出来,它不再树立一个当下渴望的目标,而是激发了追求某种理想的冲动——当理想降临时历史的发展会突然中断。当时所有的犹太人都能做到虔诚,但这给他们带了强烈的懊悔,他们没能参与世界的统治,也没有想过实现自己期待的愿望。犹太人对异教前所未有的强烈敌意已经更加明显,而这个世界对他们和他们对这个世界,也变得前所未有的敌对。随着若干异教帝国阻碍了以色列的普遍统治,它们被视为一支共同的力量,而它们组成的这个世界帝国从此开始对抗上帝国,即对抗以色列。上帝国完全属于未来,律法的践行并没有为它奠定基础,而只是作为上帝国到来的法定前提,与实现它的内心原因无关。历史立刻停了下来不再前进。犹太人指望着重审判日,上帝审判的行动将会立即实现他们所有的愿望。这种对待世界历史的观点极为周全,从它的原则出发可以运用自如,但却带有彻底消极的特征:当世界历史越是有意偏离自己的目标,那它无意间就离自己的目标越近。此外,根据这样的观点,尘世一直是希望之地,审判会把上帝国带入尘世的历史,正是在尘世之中,理想

将会实现。进而言之，尘世上的二元冲突早已由天上的天使预演，代表着不同的力量和民族。在冲突中，撒旦得到了一个位置，起初他仅仅是上帝亲自认定的原告，根据这个任务，他关注着上帝审判席前犹太人的罪。撒旦为了犹太人推迟了审判，但最终（虽然发生较晚，《但以理书》没有记述）他变成了反对上帝力量的独立领袖，从此，上帝的事业与犹太人的事业统一起来。当冲突的前奏在天堂发生时，它的结果也可以预料。上帝本质上属于未来，即便此时上帝还带着自己的美妙事物存在于天堂，但总有一天它会从天堂落到尘世。天堂是一个保存着未来美好事物的地方，就算现在不是以后也一定是，这才是天堂最初和真实的意义。但最重要的问题最后还是会出现：个人如何分享未来的荣耀？那些期盼着上帝国，但在它到来前死去的殉道者又会如何？关于价值(zakuth)的学说由此出现：如果殉道者的价值不在于服务自己，那就在于服务他人。但这个回答无法使个体满意。另外那些不虔诚的人又将如何？如果他们在审判日之前去世那他们能避开仇恨么？去世的人必定也应当遭受即将来临的某些惩罚。因而，在较晚的时期，也明显缓慢地出现了死人复活的学说，因为上帝国的审判不会仅仅针对那些当时还活着的人。起初这个学说仅用于解释一些特别奇特的案例。《但以理书》从未提到过普遍的复活，而事实上只提到殉道者的复活和邪恶之徒死后的惩罚。由于所有的复活并不是进入尘世生活之中的生活，而是通向第二次尘世生活，因此，它通向了一个世界，在那里不是异教而是犹太人在统治、在引导。虽然犹太人很容易想到关于末日的大审判或基督教意义上的天堂和地狱的这些观念，但他们却对其一无所知。

要找到一个角度阐明犹太教的特征并不容易。犹太教是一个体系，一个实践的体系，这个体系几乎没有以任何主导性的思想可以阐释，因为它就是历史不合常规的产物。犹太教生活在过去的积累中，

但它不完全是以前获得的事物,它充满了新的动力,有一副完全不同于希伯来传统的容貌,因此,要把握犹太教的形象格外困难。犹太教在任何地方都可以从历史予以理解,它是一个矛盾的杂合体。我们会面对自由翱翔的思想和内心深处的感受——我们能在《智慧书》和《诗篇》中发现一些段落,另一方面,我们也会遭遇毫无亲切感的学究式苦行,以及这个体系中占据主导的令人不快的特征。一神教发展到了自己最深入的阶段,同时它也被利用来为最为狭隘的私心服务,而以色列参与了独一无二上帝的统治。天地的创造者成了一个微小拯救体系的管理者,活生生的上帝从宝座上下来为律法让位。律法在任何地方都当仁不让,控制和阻塞了通往天堂的道路,并且管制和约束着人们对于神迹的彻底理解。只要律法能够做到,它就会把灵魂带离宗教并且败坏道德。律法要求一种对上帝的侍奉,这种侍奉虽有所启示,但本质上可以被称为是一种自我选择和不自然的侍奉,它的内涵和运用明显与理性和情感都无关。这样的使命是为了实践,对谁也没有益处,无论是上帝还是人类都不会为之欣慰。它没有一个自己主动追逐和希望靠自己获得的内在目的,却有一个外在的目的,即依附于内在目标的回报——这样的回报依附于其他甚至更加苛刻的条件。这种理想带有消极的特征,却不是一种积极的理想,它只是为了让某人远离罪,却不是为了在世间行善。道德就是这样一种东西,它几乎不会要求自己去影响同类事物的现状。此时,虔诚的行动会阻碍生活,将其限制在界限之内,并且会侵蚀生活越来越多的领地,最终将之转变为一场浩大的“安息日”,但虔诚的行动却无法渗入生活的根基。手上的作为与内心的欲望已经分离。手上做的事情与尘世没有关联,它不会牵涉到尘世的对象,但对于犹太人,其结果是他们的希望承载了更为复杂的现实性。善的上帝与善之间没有联系。即使有例外,也在这个体系中失去了踪影。

《福音书》发展了《旧约》的潜在动力，但也对抗着犹太教的主导趋势。耶稣对一神教的理解不同于同时代人。那些人对一神教的想法带有某些异教的愚蠢观念，他们强烈的幸福来自于召唤自己的真实上帝，但耶稣思考的是那些无法争执或避免的主张——由创世主带来的主张。耶稣感受到了现实的上帝对整个生活的主宰，他体会到了士师的敬畏，后者需要解释每一个无意义的词，另外，耶稣有力量摧毁地狱中的身体和灵魂。“一人不能事奉二个主，不能又事奉神与玛门（Mammon）；你的财宝在哪里，你的心也在哪里”。一神教不满足于规定的侍奉，它极其需要毫无保留的人，而忠心与伪善已无可能并存。耶稣嘲笑了律法的规定：清洗双手和器皿、对薄荷和茴香征税、在安息日连好事也不能做。由于耶稣反对徒劳无功的自我神化，他树立了另一种道德原则，那就是侍奉自己邻人的道德原则。耶稣拒斥那种讲给父母听的崇高之善：如果我要给予你什么，那也只是对你自己有好处的事物。耶稣要争取律法中更有分量的内容，并争取共同的道德，这种道德的目的在于增进他人的福祉，使自己立刻进入每个人的内心。主动服从的自然道德让耶稣寻求上帝的律法，而超越自然的道德则想要更胜一筹，它寻求的是人的律令。因此，宗教不再是一门技艺——拉比们和法利赛人对它的理解比那些不懂律法的文盲要好。学院派的傲慢栽倒在耶稣手上，耶稣不知道虔诚之士的派别或虔敬之士的界限，他谴责在上帝面前评判一个人的价值。神灵避开了与罪人的接触，但耶稣却救助这个悲伤而有罪的世界，他坚持的诫命不过是宽恕他人，因为这些有罪之人希望自己得到天堂的宽恕。耶稣关于天国的观点与犹太教截然对立，他认为天国不仅是劳作之人未来的回报，而应该是个人努力的当下目标——人最高的义务就是为了协助上帝在尘世实现上帝国。爱是手段，爱的共同体才是目的。

自我否定是《福音书》的主要要求，它的含义与进入上帝国之前的

悔悟相同。意志从此和自己行动的主要链条断裂开来,创造了一个不立足于过去的完全崭新的开端。可以追溯的因果联系逐渐中断,上帝与灵魂之间发起的互动无法再被分析。奇迹的发生不需要理解,只需要相信。对于人而言,奇迹没有可能;但对于上帝,奇迹则可能发生。耶稣不仅坚信这点,还亲自予以证明。耶稣人格的形象使门徒们相信自己的罪得到了宽恕,他们会获得重生,耶稣还给予他们勇气去相信一种新的神圣生活并活在其中。耶稣曾失去生命又获得了生命,他做了自己能做的事情。耶稣克服了民族的局限和自私天性的痛苦,他在上帝那里找到了自由和个性,只有上帝才是他的主人。此外,上帝把那些追随他的人提升到了自己面前。

耶稣在这个世界,为这个世界行动,但因为自己的信仰,他又站在这个世界之上以及之外。耶稣可以为了这个世界牺牲自己,因为他对这个世界无所求,但随着上帝的隐退,耶稣也获得了灵魂的宁静和平和。而且,耶稣在这种完全超世俗的立场之上找到了对这个世界发生兴趣的勇气和爱,但这种立场没有把他引向任何受压抑和不自然的事物。耶稣相信上帝的天意,让自己听从他的意愿,耶稣以一个孩子般的态度对待上帝,用最大的爱称他为天父。这种称呼很简单,但它却指涉着崭新的内容。耶稣首先知道自己是上帝的孩子——不是出于情绪而是在平静中,在上帝面前,没人觉得自己是他的孩子,也没人这样称自己。在耶稣自己看来,他是天父的长子,许多兄弟当中的长子。之所以耶稣与上帝的处于如此关系,不是由于他独一无二的天性,而是因为他是凡人。耶稣一直斩钉截铁地用这个民族的统称来指称自己。耶稣为自己找到了通向上帝之路,他把这条道路向所有人敞开,他在发现上帝本质的同时,也在自己身上发现了人的本质。

永恒随着耶稣进入了当下,即便是在尘世,耶稣也生活在上帝国中;即便是在审判中,他也看到了人类灵魂深处实现的内涵。耶稣不

认为,谁恰当地爱着上帝就不该期望上帝应该反过来爱他。他教人们携带十字架,但他并没有教他们:十字架就是蜜糖,而疾病却是实实在在的。信仰与见证、道德与自然之间即将到来的和解,会在每个地方构成耶稣的世界观的背景,即便耶稣自己无须这种和解就能实现目标,但他也理所当然地视其为正义的要求。可以确定的是,整个《新约》的末世论都充斥着犹太门徒的观念,因此很难知道它当中的哪些内容是真诚的。

耶稣满怀着崭新而积极的观念,以至于他不认为需要打破传统的偶像;他也如此自由,以至于没有压力能使他沮丧;他还是如此地不可屈服,以至于在堆积的无数垃圾之下他还能呼吸。耶稣说,你应该做的事情,就不能留给别人。他不会忽略一点事情,只会把它实现。耶稣从未考虑过离开犹太人的共同体。教会并不是耶稣的成果,而是基督教对犹太教的延续。在波斯人的统治下,犹太人基于宗教建立了一个非政治的共同体。基督徒发现,他们在罗马帝国中的地位与犹太人在波斯帝国中的地位极其相似。因此,他们遵循犹太人的模式,在不适合自己、与之敌对、备受约束的国家中,建立了一个宗教共同体作为真正的祖国。就犹太人和基督徒教会两者的情况而言,这个国家一直是教会的前提,最初令他们感到陌生。当教会不再抵抗异教的世界力量时,它最初的意义便消失殆尽,它使基督徒有可能在这个国家之中也拥有自己的一个天然的祖国。因为教会是一个组织,而不是一个不可见的信仰共同体,因此就更难精确界定国家与教会的各自范围。宗教与世俗共同体之间的区别不断变化,每一个宗教共同体的形成就是通向宗教世俗化的一步;而只有关乎内心的宗教始终还是内在的事物。两种相互竞争的组织究其本质而言,它们的使命没有根本差异。一方面人们会说,假如基督徒的宗教没有发现现存的内部秩序,而是像伊斯兰教一样,遭遇了阿拉伯的混乱而不是罗马帝国,基督教必定

会创立国家而不是教会；在另一方面，众所周知的是，国家在任何地方都进入了由教会首先塑造的领地。眼下我们必须承认，上帝而非教会更确定无疑地创造了国家，较之于教会，上帝对各个国家的历史施加了更有力的影响。教会作为国家缺失后的替代品，受到了人为塑造带来的败坏因素的影响——跟我们在犹太教中遭遇的一样。我们无法为自己创造生活和行动的范围，最好它是自然而然由上帝赋予的。我们若要否定教会与国家两者之间差别带来的永久益处，这也不恰当。教会将一直随着未来国家的发展而行动。不幸的是，眼下的国家在许多方面仅仅是阻止混乱的障碍，倘若教会依然还担负着使命，那就是：为实践的信念预备内在的统一，并首先唤起我们相互依存的小群体内的某种情感。

教会是否成功实现了这个使命的确还存疑问。《福音书》的宗教个体性是(并且必将永远是)这个世界的精华(true salt of the earth)。的确，生与死都不能让我们远离对上帝的爱——对上帝的爱消除了与生死相对的畏惧，一种完全超越世俗的信仰把勇气引向没有结果的自我牺牲和对于尘世的无奈顺服。我们一定会成功：鼓起勇气吧(sursum corda)！

第十二章 希腊化时期

巴勒斯坦在公元前 332 年被亚历山大占领，亚历山大死后的遗产瓜分给巴勒斯坦带来了巨大麻烦。公元前 320 年，托勒密一世夺取了巴勒斯坦——他在安息日取得了耶路撒冷，但又在公元前 315 年不得不拱手让给安提戈努斯。然而在伊仆苏士战役之前，托勒密一世重新占领了巴勒斯坦，虽然塞琉古国不止一次试图挣脱控制，但此后一个世纪，南叙利亚一直属于埃及君主。

在托勒密王朝的祭司时代，西门一世继承了其父亲奥尼亚一世的位置，接下来，首先继任的又是西门一世的兄弟以利亚撒和玛拿西，然后才是他的儿子奥尼亚二世。最后这位君主又由他的儿子西门二世继承，《德训篇》(Son of Sirach)还歌颂过他。在大祭司身旁是耶路撒冷城的元老院(gerusia)，它作为这个国家的议事会，发挥着更高层次的祭司的职责。崭新的权威力量比波斯人更强大和公正，至少在托勒密王朝早期，国家统治的力量也在提升，这有赖于贡赋的增加。

剧烈的变革出现在整个东方世界，结果，犹太人开始向四面八方大规模流散。流散的确从更早的时期已经开始——从犹太人失去了自己的土地和王国的时代，但由于有自己的宗教，犹太人并没有随之失去自己的民族性。犹太人没有全部从巴比伦迁回，或许大多数犹太人永久定居在异乡。亚历山大的继任者们完全意识到了这种民族间

的(international)要素,将其作为蛮族群体与希腊群体之间的连接点。继任者们鼓励犹太人在四处定居,在小亚细亚、叙利亚,尤其是在埃及。伴随巴勒斯坦人的犹太教还产生了希腊化的犹太教,后者的大本营在亚历山大城。在托勒密一世和托勒密二世的统治下,《托拉》在亚历山大城被译为希腊文,围绕它涌现出一批犹太—希腊文学作品,并很快传播到相当广泛的范围。在托勒密王朝的法庭和军队,许多犹太人都升至高位。犹太人在每个地方都赢得了当地人的偏爱,但也随之遭遇了他们的仇恨。

托勒密四世死后(公元前 205 年),安条克三世达到了目的——他和他的前辈已经徒劳努力了很长时间,在一场以各种胜利延续了数年的战争后,安条克三世最终成功将巴勒斯坦并入了塞琉古王国。犹太人支持他的原因与其说是因为他们厌恶埃及人在现实中令人伤痛的恶劣统治,还不如说是因为他们预测了冲突的结果,他们更愿意主动依附于胜利一方。出于感激,安条克确立和扩大了“神圣大本营”(即耶路撒冷)的特权。¹但事情很快就变得明了,犹太人做了一笔亏本买卖。安条克三世在马格尼西亚战败,于三年后(公元前 187 年)去世,他给儿子塞琉古四世留下了因不顺利的罗马战争带来的庞大债务负担。处于困境中的塞琉古四世无法对找到的财富保持过度的矜持,无须有人告诉他两遍:耶路撒冷圣殿的财富与献祭仪式的花费不成比例。因此,神圣的财物几乎不可能逃脱劫掠。希略多路受国王委派夺取了圣殿的财物,但在最后时刻被天堂的幻象震慑。然而,犹太人却没有借机获得永久的优势。

一位名为西门的祭司,他把国王的注意力引向了圣殿的财物,其动机出于对西门二世的儿子和继承人大祭司奥尼亚三世的怨恨。当时的环境说明了祭司统治内部发生了可悲的分裂。虽然也有例外,比如西门二世,但人们普遍认为,大祭司与其说是一个圣职人员不如说

是一个图利的君主。在高尚的祭司阶层之中产生了一些羡慕和妒忌的团体,而个人的发展则依赖于领主的支持,他们有权任命祭司。占统治地位家族的一支旁系,多比雅的子孙,通过多比雅之子约瑟夫的不义之财攫取了优势地位,在权力上与大祭司本人抗衡。似乎除了上面提到的西门,还有他更令人愤慨的兄弟墨涅拉俄斯,他们都属于多比雅家族,受自己强大集团的支持,²在叙利亚国王的支持下确保大祭司圣职的地位。

希略多路任务的失败被西门归咎于大祭司奥尼亚的小诡计,因此奥尼亚被要求在法庭上为自己辩护,并揭露其对手的阴谋。同时,塞琉古四世(公元前175年中毒身亡)和安条克四世没有维护奥尼亚的尊严,而是将其关押在安提沃克,此时,奥尼亚把自己的职位传给了兄弟耶孙,后者支付了更高的贡金。可能多比雅家族与此事的安排不无关系,默乃劳一开始就是新上位大祭司的左膀右臂。为了赢得国王的进一步支持,耶孙把自己表现为希腊人的开明友人,请求去耶路撒冷建立一座健身房和操场,此外他还获许向耶路撒冷的居民出售安提沃克的公民权。

长期蛰伏的疾病如今爆发为急症。希腊精神给犹太教带来多少益处,它也就给犹太教带来了多少危险因素。希腊精神缓慢地从边缘蔓延到中心,从流民蔓延到耶路撒冷,从仅仅是外在的风尚问题蔓延到最为深入的信念问题。³在优雅的希腊人面前,社会上层和有教养的阶层尤其对自己的犹太特性感到羞愧,他们尽力使它变得缓和并予以掩饰。其中,祭司的贵族阶层使自己如同共同体中最为世俗的群体,而大祭司开始采取手段使犹太人完全希腊化。耶孙身上的异教精神超过了其他任何人。过去,这位大祭司在节日上送给叙利亚人赫库勒斯一份相当丰厚的礼物,但祭司的信使们羞于把钱用于此道,而是把钱留起来建造皇家战船。

耶孙对希腊国王和所有希腊成就的好感并没能阻止安条克四世向所有其他人施予沉重的经济压力。墨涅拉俄斯受命每年把犹太人的贡赋运到安提沃克，他自己也利用这个机会给大祭司职位提供更高的收益，来增进自己的个人利益，并且他还讨好国王达到自己的目的（公元前 171 年）。虽然获得了任命，但墨涅拉俄斯没那么容易得到位置。多比雅家族站在他一边，而民众支持耶孙，只是当叙利亚军队到来时，耶孙才被迫让位。但墨涅拉俄斯立刻面临了另一个难题，因为他没法一次性付清自己承诺的献金。他为达到目的不惜劫掠圣殿，但这给他带来了新的难堪。奥尼亚三世在安提沃克丢掉了职位，却被迫要对国王展示有利的启示，正在此时他被人暗杀了。人们反对祭司对圣殿的劫掠，他们的愤怒进一步爆发，明确指向了吕西马古——他受墨涅拉俄斯委托继续侵占宗教财产。犹太人在国王面前（在推罗）提起了指控，因为他们对默乃劳行径的不满已经演变为愤怒的控诉。默乃劳的案情极为恶劣，但他又用钱化解了困境，此外，法律的严酷惩罚落到了原告头上。

人们很难想象犹太人对这位狼性十足的牧羊人的感受。犹太人只是因为畏惧安条克才克制住自己。正当此时，一个消息流传开来：国王已经在征讨埃及中去世（公元前 170 年）。当时耶孙正在阿曼尼提斯避难，他利用了蔓延的主流情绪，在一千人的协助下重新获得了权威。然而，耶孙没法长久占据这个位置，有部分原因在于，他对自己的敌人展开了一种不明智的报复；而另外的原因（和主要原因）是，安条克之死的传闻已被证明为谎言。事实上，这位国王即刻就从埃及归来，安条克对这场叛乱满怀恼怒，因为他认为这场叛乱就是针对他本人。安条克对耶路撒冷采取了严酷而血腥的惩罚，强行带走了圣殿的财宝，并恢复了默乃劳的地位，把叙利亚的官员拉到他一边。耶孙四

处逃逸,最后悲惨地死在拉刻代蒙。

深重的沮丧在犹太蔓延,但悲痛之杯尚未满注。安条克在他最后一次远征埃及人之后(公元前168年),可能立即就派阿波罗纽带着军队进攻耶路撒冷。阿波罗纽猛攻了这座毫无防备的城市,剿除了居民的武装,拆毁了城墙,但另一方面,他又加固了亚基拉的防御,并以重兵把守,使它构成了对整个区域的威慑。在完成这些准备工作之后,他就开始执行主要的命令。那就是消除犹太教的宗教特性,这是国王的意愿。摩西的祭祀被废除,安息日的规矩和割礼被禁止,所有《托拉》的抄本都被没收和焚毁。在被亵渎和部分损毁的圣殿,上演着异教的仪式。在大的燔祭坛上建起了朱庇特的小祭坛,而首次燔祭发生在公元前168年第25个基斯流月。乡镇上也建立了异教祭坛,犹太人在死亡般的痛苦下,被迫公开敬拜那些虚幻的神祇,并且吃下向偶像献祭的猪肉。

犹太人的君主和权贵向安条克表示,这个民族希腊化的程度已经足够高。除此之外,安条克王国极端混杂的制度能够化约为统一的结构,这符合安条克的内心想法,因此,安条克愿意相信他们。截然的对立必定很快就成为现实,而犹太人以起义的方式反对安条克的建设,安条克则指望着无望的压迫。之所以无望,那是因为安条克要达到的只能把整个犹太变为一片广阔的墓地。那里的确有一个异教团体。亚基拉的叙利亚卫戍军有一部分是犹太人,他们把自己变卖为处决同胞的刽子手。恐惧也影响很多人放弃了自己的信念,但大多数人还坚信着父辈的宗教。希腊化进程的中心耶路撒冷已被自己的居民抛弃,他们要么逃向埃及,要么躲藏在乡村、沙漠和洞穴里。唯有文士们紧握着律法,哈西典人的群体(即虔诚的人们)加入了他们的行列。

注释

- 1. Joseph., *Ant.*, 12:3.3.
- 2. Joseph., *Ant.*, 12:5.1.
- 3. 希腊化风尚的有趣例证便是犹太人名字的希腊语拼写, 比如 Alcimus = Eljakim, Jason = Jesus, Menelaus = Menahem.

第十三章 哈 斯 蒙 人

如《但以理书》所示,最初,没有以暴制暴的观念,人们就用这样的想法安慰自己:上帝会在适当的时候直接出面干预。若没有谋划和合作,一场对峙的战争极易爆发。有一位颇为年长的祭司马他提亚,他来自哈斯蒙家族,家在耶路撒冷以西的一个小乡镇莫顶。叙利亚的军人想要积极改变此处民众的信仰,他们坚持让马他提亚带头,但马他提亚坚决反对。当另一个犹太人在他面前表示要向异教献祭时,马他提亚杀死了这个犹太人和叙利亚官员,并捣毁了祭坛。马他提亚随即逃往山区,连同自己的儿子[约翰(又叫迦地)、西门(又叫太西)、犹大又叫(马加比)、以利亚撒又叫(阿弗伦)、约拿单又叫(亚腓斯)]和另外一些追随者。他决心抵抗到最后,而不是像其他某些逃犯那样,若他们处于相同境况,假如发生在安息日,就算是被包围或屠杀,他们也不会动一根指头。因此,马他提亚成为了一支队伍的领袖,他们用剑捍卫着自己祖先的宗教。他们穿越了这个地区,捣毁了那些虚假神灵的祭坛,对孩子施行割礼并且迫害异教以及有异教倾向的人。哈西典人的教派也保护哈蒙斯家族的人不受战争的侵扰(《马加比一书》第2章第42节)。

马他提亚很快去世,他把领导权交给了马加比。最初马加比以传统方式延续冲突,但当常规军受命镇压造反者时,冲突的范围很快扩大了。首先是阿波罗纽这位犹太的总督投入了战斗,但被击败并阵

亡。接下来是基利叙利亚的总督塞戎，他也在伯和仑附近溃败（公元前166年）。安条克四世忙于远东的事务，他委任叙利亚政府并指派自己的年少的儿子斐拉佩特，依靠摄政王吕西亚，在三位将军的指挥下派出了一支强大的军队。离开西部之后，这支军队原计划分头进军耶路撒冷，但马加比猜到了他们的想法，迫使后者退出了战场（公元前166年）。此时，这位摄政王觉得需要自己亲自出马。吕西亚从南方进攻犹太时，在伯夙遭遇了犹太人，而犹太人发起的抵抗没那么容易扑灭，当公元前165年国王在以利买去世的情报传来，吕西亚已经放弃了最后一搏。

吕西亚的撤退实现了那些信仰捍卫者的愿望，因此此举能够让他们将耶路撒冷的崇拜恢复到以前的状态。犹太人刻不容缓地着手完成这项事业。他们确实没能成功让亚基拉摆脱叙利亚人的占领，但他们控制了要塞，以防止入侵的再次发生。刚好是在公元前165年的第25个基斯流月——三年前“悲伤的厌恶之情”已经出现，新的祭坛出现了首次献祭，为了纪念它，从此开始庆祝奉献节。

不难得见，危险即将来临，而圣殿也处于防御状态，伯夙城的情况同样如此——它已经被吕西亚控制。但权威变更的有利时机被用来实现某些更为大胆的努力。整个叙利亚南部都散布着一些犹太人聚居点，异教徒如今开始对他们发起报复。

为了挽救那些受压迫的联合宗教分子，并把他们安全送达犹太，马加比家族展开了一系列长征，某个时期内最远到达了利巴嫩和大马士革。吕西亚正忙于其他的事情，或许他不倾向于继续为卡比托利欧山的朱庇特神庙的祭祀而战。犹太人的胆量与日俱增，他们此刻也频繁包围亚基拉。最终，吕西亚屈服于叙利亚人和犹太人代表团的压力，决心迈出关键的步伐（公元前162年）。吕西亚带着一支庞大的军队再次从南部进入犹太，并包围了伯夙。马加比徒劳地拼命救援要

塞,但还是在伯沙卡里亚斯附近遭遇了失败,他的兄弟以利亚撒在当中阵亡。伯夙因为安息年份的物资短缺,也无力支撑。叙利亚人随后进军至耶路撒冷,包围了圣殿,圣殿供给不足,要不是吕西亚因为别的紧急事务在关键时刻被召回,耶路撒冷很快也会被迫投降。某个名为菲利普的人试图颠覆吕西亚摄政王的地位,吕西亚必须要腾出手来处理新的敌人,因此他同圣殿的守卫和大多数民众缔结了协议,根据协议,犹太人会同延续其政治的依附与宗教的自由。安条克四世之前的形势又回来了。只是没人愿意取代默乃劳成为大祭司和部落领袖。而亚息母斯填补了这个位置。

因而,吕西亚不可避免地做出了让步。即便是公元前 162 年底登上了王位的塞琉古四世之子——国王德米特里一世,他把吕西亚及其受监护人全都处死,但也没有想过要干涉犹太人的宗教自由。然而,马加比家族想要的不只是回到原初状态(status quo ante),在完成自己的义务之后,他们不想退位支持亚息母斯,后者唯一的依据就是他的血统来自于一个有传统异教倾向的大祭司家族。亚息母斯被迫寻求国王的帮助,国王通过巴基德对他进行了任命。亚息母斯同时得到了文士和虔敬之士哈西典人的承认,因为对于他们的宗教自由而言,他们期望的每一件事都得到了保证。但他们没有支持哈斯蒙家族想要获得无上地位的主张。毫无疑问,只要亚息母斯不会滥用自己从巴基德得到的暂时权力,去愚蠢地发动报复,那么,大众最终会平静地接受亚息母斯,他当然也要克制自己不去干涉律法或崇拜。但亚息母斯随后做了出了这样的行为:一旦巴基德背叛,亚息母斯不得不做同样的事情。为了恢复亚息母斯的地位,一支叙利亚人的军队在尼卡诺尔的指挥下再度侵略犹太(公元前 160 年),但它首先是在卡夫萨拉玛,然后是在伯和仑被马加比打败,并且几乎在随后的战役中全军覆没,尼卡诺尔本人也遭屠杀(尼卡诺尔的亡日是亚达月的第 13 天)。

此时的马加比到达了自已辉煌的顶点,这个时期他还同罗马人缔结了(无利可图)的协议。但灾祸即将来临。在尼散月,几乎就是尼卡诺尔战败后的一个月,一支新的叙利亚军队在巴基德的带领下从北部进入犹大,在耶路撒冷南面的以拉撒附近打了一场决定性的战争,马加比战败并阵亡。

严格意义的宗教战争已经被吕西亚的约定一劳永逸地终结。若还有冲突继续发生,那它就不是为了信仰而是为了统治——较之于共同体的利益更多是出于哈斯蒙家族的利益。马加比死后,冲突承载的世俗品质自从公元前162年开始变得更加明显。约拿单为了自己的家族而战,并且由始至终都采取了世俗的手段。大祭司的位置,即部族领袖,正是他野心的目标所在。只要亚息母斯还在,约拿单就很难达到目的。约拿单困在死海边由岩石堆砌的堡垒内,对于实现目标无计可施,只是一群忠实追随者的簇拥下,等待更好的时机。公元前159年,亚息母斯死的时候,叙利亚人没有任命继任者,这是为了摆脱必须保护后者的军事义务。在随后七年的过渡时期里,约拿单的势力越来越不可小觑,最终巴基德基于现状(status quo)同他缔结了停战协定(《马加比一书》第9章第73节)。约拿单在他居住的密抹对整个国家实施了真正意义(de facto)的统治。

因此当安条克四世名声卓著的儿子亚历山大·巴拉斯反对德米特里的時候,敌对双方都同约拿单保持联盟,而后者从他们的争斗中得到了好处。首先,德米特里正式承认他为犹大的君主,结果约拿单搬到了耶路撒冷,并驱除了那些异教徒和有异教倾向的人——他们只能在亚基拉和伯夙继续保持信仰基础。接下来,亚历山大·巴拉斯为了感谢约拿单对他的支持(公元前152年),授予约拿单“国家大祭司和国王之友”的名号。尽管德米特里提供了更多的贡品,但约拿单依然保持着对巴拉斯的忠诚,事实也为他的行为作出了辩护:德米特

里一世的贡赋最少,并且在公元前 150 年被杀。获胜的巴拉斯授予了约拿单很多荣誉,约拿单也延续着自己的忠诚,并且在公元前 147 年,当德米特里一世之子德米特里二世挑起争端时,约拿单成功捍卫了自己的利益。这位大祭司的确无法阻止巴拉斯在公元前 145 年的垮台,但德米特里二世因为收到了礼物,没有对约拿单表现出任何敌意,并且考虑接受 300 他连得的年赋保住约拿单的位置。

约拿单感激国王,为了有所表示,他带领三千人帮助德米特里二世反对安提沃克人的造反。但当后者违背承诺没有撤出在亚基拉的驻军时,约拿单转而投靠特里夫——他把巴拉斯之子树为敌人。在这场战争中,约拿单以塞琉古国将军的身份对抗德米特里,并成功征服了几乎整个巴勒斯坦。同时,约拿单的兄弟西门还留在犹太,掌控着伯夙的堡垒,并且继续以大军包围亚基拉。所有这些行为都是以安条克和特里夫的名义进行的,但实质上当然是出于犹太人自己的利益。西门还同罗马人和拉刻代蒙人达成协议,这当然不利于叙利亚人。

此刻,特里夫开始清除那些他自己令其变得强大的人。他在托勒密背信弃义地俘获和囚禁了约拿单,并对这个失去领袖的国家发动进攻。在边境上,马他提亚幸存的最后一个儿子西门与特里夫武力对峙。特里夫的所有努力明显是徒劳无功的,在从西到南穿越了犹太之后,他没办法消灭西门,并且最终一事无成地撤回了底哩亚。特里夫将约拿单处决,发泄自己的愤怒,因为这位君主发现,在没有约拿单的帮助下也能获得事业的成功。实事求是而言,西门作为军人与约拿单不分伯仲,但作为统治者,他就更胜一筹。西门利用堡垒保证了前线的稳固,使自己成为亚基拉的主人(公元前 141 年),他还懂得,如何让和平时期的民众从成功战事的结果中获取利益,农业、工业和商业(在约帕的港口)都欣欣向荣。为了感激他的功绩,大祭司和部族领袖通

过一次庄严的民众集会赠予他世袭的财产，“直到一位值得信赖的先知出现”。

在名义上，塞琉古国一直拥有宗主权。西门自然而然地远离了特里夫并转投德米特里二世，德米特里二世确保了他的地位，减免了他拖欠的所有贡赋，并且放弃了自己将来的一些权利（公元前 142 年）。德米特里二世和他的继任者西特提斯与西门之间的友好关系，只维持了与特里夫差不多的时间。德米特里二世一退位，西特提斯就改变了他的政策。西特提斯要求西门在交出耶路撒冷的堡垒之外，还要交出约帕、加亚拉以及其他城镇，同时缴纳余下的所有贡赋。西门拒绝了这些要求，随即引来战争，在交战早期，西门还胜利在望，但是当西门被杀害，西特提斯亲自上阵对抗西门的儿子和继任者约翰·希尔克努之后，战争局势便逆转了。耶路撒冷投降，和平的谈判坚持要求犹太人交出自己所有的财产，叙利亚人的宗主权又一次成为现实（公元前 135 年）。然而在公元前 130 年，强大的西特提斯在一场对帕提亚人的远征中丧命。叙利亚王位的继承问题让希尔克斯失而复得自己的地位，并且得到了新的收获，但新的麻烦也应运而生。希尔克努征服了撒玛利亚和以土买，并强迫后者的居民接受割礼。同他的前辈一样，希尔克努也寻求罗马人的支持，但与他们付出的努力相比，却没得到更多好处。在三十年的繁荣统治后，希尔克努于公元前 105 年去世。在约瑟夫斯笔下，希尔克努是所有虔敬的君主都应当效法的榜样，拉比们则把他表现为一位杰出的大祭司。随后的黑暗时代为他的形象增添了光鲜的色彩。

哈斯蒙王国外在的辉煌并没有立刻消退——处于不利形势的塞琉古国的瓦解也并非朝夕之间。希尔克努之子犹大·亚里斯多布仅执政一年，他是第一个获得希腊头衔的王族成员。依突勒雅被他征服，当地的居民被强行施予割礼。亚里斯多布的兄弟亚历山大·约拿

单(公元前 104—79 年)通过一系列战争——这些战争绝没有好的前景——成功地将非利士整个海岸以及庇哩亚的很大一部分区域并入自己世袭的领地。¹可是,确保外部范围的扩张是以牺牲内部的统一为代价的。

马他提亚的儿子约拿单开始(不再为上帝的事业)纯粹为了自己的利益而发生冲突。从那时起,如我们所见,文士和虔敬之士就离开了马加比家族。无疑,从他们的律法立场来看,他们相当满意自己(已经做到的)获得了宗教自由并接纳了亚息母斯。哈斯蒙人没有大祭司的继承权,他们旨在建立一个民族的君主政体,但其与第二个神权政治的整个精神和本质相悖。神权政治的前提是外族统治,除此之外,它的神圣性(即神圣职责)无法维系。倘若一个好战的王国——它的确拥有祭司统治的形式但实质上却无处不在违背它的精神——能产生自一个完全虔诚的共同体,那么上帝和律法就只能被迫隐退。总之,假如圣殿和犹太教堂因为政治和军事冲突而处于阴霾之下,文士们又怎能希望维持自己的重要性?然而,在第一批伟大的哈斯蒙人统治下,律法的狂热追逐者无法展露身手,而民众的热情对他们而言由太过于强烈,因此他们只能使自己置身潮流之外,拒绝被它席卷而去。但在希尔克努的统治下,他们变得更为显赫;在约拿单的统治下,他们对大众意见的影响达到了顶峰。约拿单使祭司统治世俗化,令其不再有任何吸引力,完全让人厌恶。国王本应当与自己的军队并肩作战,但却一再承担神圣职责在某些大型节日上履行献祭,这看起来极为反常;而国王的一些官员,本是世俗人士,却在当时担当了最高的精神职责。彻底威胁到“犹太教观念”的并不是普通人无法遵行的礼仪,因为这种观念属于上帝和律法,而不属于世俗的祖国。因此大众逐渐开始支持法利赛人(即文士群体),反对撒都该人即哈斯蒙人。²

有一次,当亚历山大·约拿单在住棚节回到耶路撒冷,并穿着祭

司服站在祭坛前时,聚集而来的朝拜者们拿绿枝条上的香橼向他掷去。约拿单对这种侮辱进行了严酷的惩罚,但他也把民众的情绪激化到极点。当他在甲达拉的灾难中失去自己的军队后,起义就爆发了。法利赛人召来了叙利亚的国王德米特里三世,约拿单的境况最糟,并逃往沙漠。正当他在沙漠无助地游荡时,民众的爱国热情和对于马加比后裔的同情突然高涨起来。事实证明,人的天性比神圣荣誉带来的忠诚更为持久。大多数叛乱者倒向了那位流亡的国王一边,在经历了数年的冲突之后,他最终征服了其他人,德米特里也退出了干预。约拿单对法利赛人采取了血腥的报复,后者只能主动放逐避开灾难。从那以后,约拿单与法利赛人保持了和平。约拿单晚年忙于重新征讨他在内战中被迫让与阿拉伯人的领地。他在庇哩亚包围拉佳巴的战场上去世(公元前79年)。

在约拿单留下的寡妇王后撒罗米的统治下,各种问题似乎都为了满足法利赛人的要求做了特殊安排。大祭司之位传给了撒罗米之子(希尔克努二世),撒罗米本人是唯一的王后。在处理外部事务上,她有绝对的权威;³在内部政策上,她允许文士发挥首要的影响力。确实,通常人们认为,当时的公议会(synedrion)实际是由文士组成,但这与已知的事实不符,因为当时的公议会是政治而非学术的权威。⁴公议会最初是耶路撒冷的市议会[也是都城之外的市议会,被称为公会(Synedria),《马可福音》(第13章第9节)],但它的权威辐射到整个犹太人共同体。与城市长者站在一起的是拥有统治权的祭司,他们拥有大量的席位和选票。希尔克努似乎是首位将一些文士引入公议会的人,而撒罗米提升了他们的人数,但即便如此,高等法庭也没有变成如同在亚麦尼亚那样的文士团体。假如要谈到法利赛人当时的统治,我们不可认为,法利赛人已经占据了所有的公共职务,事实上法利赛人顶多只是掌控了那些根据其精神和基本原则必须要他们管理和施

行审判的职位。

撒该都人一方(由古老的哈斯蒙人的军官和官员组成,他们属于祭司家族,但很少重视自己的祭司职责)最终失去了耐心。在约拿单第二个儿子亚里斯多布二世的带领下,撒该都人的领袖们进入宫殿,请求王后免去他们在法庭上的职位,派他们去都城以外的地区。他们在那里成功占据了几个要塞为叛乱做准备,⁵并观望有利时机。当亚里斯多布二世的母亲在病榻上去世时,他觉得,机会已经到来。要塞的指挥官听从他的指挥,另有一支军队为他提供协助,基于这些条件,亚里斯多布二世进军到耶路撒冷。当撒罗米去世时,他已经控制了局势(公元前69年)。希尔克努二世被迫掌权。由于此事的发生,国内政府与法利赛人之间的友好关系便走向了终点,古老的对抗又一次挑起,希尔克努二世开始寻求第三支力量的帮助,那就是以土买人安提帕特,希尔努克二世信赖的朋友。在安提帕特的帮助下,希尔努克二世最终克服极大的困难确立了自己对抗亚里斯多布的权利,此后,法利赛人只能站在希尔努克一方,民众也加入他们一起对抗篡位者。在纳巴泰人君主的帮助下,让这位长兄恢复最高权威的努力本来可以毫无悬念地实现,但即便罗马人不赞同亚里斯多布二世的主张,他们还是设法解救了亚里斯多布。当亚里斯多布二世身处耶路撒冷时,罗马人围攻了它(公元前65年)。两位敌对的继承人在大马士革向庞培表达了立场,但庞培一直拖延对公元前64年争端的裁定,他首先希望清除纳巴泰人,然后希望找到穿越犹太通往纳巴泰人的便捷通道。庞培的迟疑引起了亚里斯多布二世的怀疑,他怀疑,庞培不愿冒险对他们采取决定性的行动。亚里斯多布二世封锁了通往以法莲山的通道以反对罗马人,但随后又放弃了行动。亚里斯多布二世在耶路撒冷备战,还亲自去了耶利哥的罗马营地,向对方承诺,他会敞开城门并交纳很大一笔献金。然而罗马的使节却发现城门紧闭着,他们不得不空手

而归。亚里斯多布二世随即被俘，耶路撒冷也被包围。希尔努克二世一行人一旦占得优势，立刻信守承诺交出了城池；但亚里斯多布二世的支持者们却坚守在圣殿里，固执地捍卫着它。公元前 63 年 6 月，宫殿被洗劫，庞培亲自巡视了最为神圣的圣地 (Holy of Holies)，宽恕了犹太人的宗教感情。但庞培处决了战争的主要发动者，把亚里斯多布二世及其家族囚禁起来。他废除了王权，却让希尔努克二世恢复了大祭司的尊严。这个国家的领土范围被缩减，还需要向罗马人进献贡赋，而耶路撒冷也被罗马的驻军占领。

注释

1. 一些半独立的市镇成了引起塞琉古国、佩特拉的挪伯人或阿拉伯人以及犹太人争执的对象。而背后则是帕提亚人和罗马人。

2. “法利赛”意思是“隔绝”，或许涉及到奋锐党在公元前 162 与 105 年之间对待律法的孤立态度。“Σαδδουκαῖος”（撒都该人）源自“Σαδδούκ”，他们是耶路撒冷大祭司的先辈（《列王纪上》第 2 章第 35 节、《撒母耳记上》第 2 章第 35 节；《以西结书》第 44 章第 15 节），也指称占统治地位的贵族。这种对立的原初特征，似乎在约拿单的统治下，随着时间流逝而完全改变了。因为撒都该人逐渐丧失了政治权力，他们最终沦为某种“反对派”。

3. Joseph., *Ant.*, 13:16.6.

4. Kuenen, “Over de Samenstelling van het Sanhedrin”, in *Proceedings of Royal Netherl. Acad.*, 1866.

5. 亚历山大城和克里亚以及类似的要塞。它们当时对于巴勒斯坦和叙利亚都极为重要。

第十四章 希律与罗马人

从此以后,罗马人的干预在犹太人的历史上形成了一种持续影响的要素。法利赛人与撒该都人之间的冲突的确延续了下去,这只是因为他们古老宿怨的动力尚未穷尽。在某种意义上,法利赛人一直是胜利者。当两位兄弟在庞培面前申述敌对的主张时,法利赛人的使节已经出现在大马士革请求废除王权,其目的在一定程度上实现了。较之于法利赛人的胜利,撒都该人的衰落更加明显,后者在丧失犹太人国家主权的时候也就丧失了所有真正的重要性。然而,外来要素的干预对下层人士的情绪产生了最为激烈的影响。在和平时代,大众一直接受拉比的引导,一旦有人觊觎属于亚里斯多布家族的王位,他们的爱国情绪立刻就在巴勒斯坦爆发。在接下来的十年里,犹太人的历史现实陷入了恢复古老哈斯蒙王国的徒劳努力中。支持亚里斯多布二世的起义风起云涌——他代表了民族的事业。而希尔克努二世完全不被人们视为哈斯蒙家族的一员,而只是安提帕特和罗马人的工具。公元前57年,亚里斯多布二世之子亚历山大首先爆发了叛乱,然后是公元前56年亚里斯多布二世本人和他的儿子安提戈努斯发动叛乱,公元前55年亚历山大再次爆发叛乱。安提帕特无力招架,罗马人需要随时随地前来干预。哈斯蒙人的国家被加比尼乌斯划分为五个“贵族议事会”,但没有削弱巴勒斯坦犹太人珍惜的民族统一情感。卡莱战役之后,叛乱又一次出现,但卡西乌斯很快就镇压了下去。

公元前49年，罗马内战大规模爆发，恺撒让亚里斯多布二世反对安提帕特，后者与整个东部一起支持庞培的事业。但亚里斯多布二世在意大利被敌对派毒害，与此同时，他的儿子亚历山大也在安提沃克被杀，安提帕特的危机随之消退。费萨洛战役之后，安提帕特转投恺撒一方，当他帮助恺撒在亚历山大城解决困难之后，他很快就被委任了一个重要的职务。通过这些举动，他赢得了恺撒对整个犹太人群体的好感，并且为他自己（或希尔努克二世）扩展了权力和领土。加比尼乌斯的五个“公会”或“贵族议事会”被取代，哈斯蒙人最重要的成就得到了恢复，被庞培夷为平地的耶路撒冷城墙获得重建。

但安提帕特的统治带来了不容争议的益处，那就是犹太人不会忘记：以土买人以哈斯蒙人的正统继承人希尔努克二世的名义真正建立了自己的权威。尤其是撒该都人的贵族，他们之前在公会中同大祭司一起享有至高权力，现在又努力使一直属于部落首领和公会统治权在事实上回归自己手中。“当犹太人的权威目睹安提帕特及其子孙的权力如何擢升，他们对安提帕特态度变得敌对起来”。¹他们尤其嫉妒青年希律，因为其父亲已经把加利利托付于他。由于希律武断处决了一个强盗首领以西家——他或许最初是哈斯蒙家族的支持者，撒该都的贵族便把希律召唤到公会前，这给人们留下这样的印象：他们及时提醒希律，他只不过是一个侍从。然而，这位犯错的人举止多有冒犯，而同时塞克图斯·恺撒又发来了一封威胁信要求判希律无罪，法官们也无话可说，直到他们听到文士撒门阿斯刺耳的谴责之后才又重新鼓起勇气。然而，年老的希尔努克二世没有意识到对自己的威胁，因此他推迟了对希律的审判，给希律机会离开。当时，塞克图斯·恺撒任命希律为基利叙利亚的将军，此后他很快以军队首领的身份出现在耶路撒冷，那些权势人士为了让希律撤退，被迫以和解的方式向希律的父亲与兄弟（费萨里）发出请求。

要打败这奸诈之徒的愿望促使哈斯蒙家族建立了一个防御点，但已经为时太晚。其产生的结果仅仅是，希律家族此时已经能够在希尔克努与他的“邪恶顾问”之间做出区分。从那时开始，撒都该贵族的衰落已确定无疑。对他们而言，以下的行为没有产生任何效果：撒都该贵族在腓力比战役后（公元前 42 年）到安东尼面前指控希律和费萨里（安提帕特已经在公元前 43 年被谋杀）为迦西阿突提供了最大可能的帮助，但安东尼以最为坚决的方式支持这两兄弟。严格说来撒该都贵族不是民族极端分子而只是自私的政治家，失望的撒该都贵族最终与亚里斯多布之子安提戈努斯合作，但当他们觉察到，罗马人的利益与希律的利益密不可分（公元前 40 年），便加入了帕提亚人的军队。命运似乎首先支持篡权者，民众一致站在他们一边。费萨里在狱中自杀，希律也因为一次袭击丧失了所有的追随者，并且开始了无助的流亡。希律到罗马避难，但在那里他被元老院称为犹大王，在索西乌斯军团的协助下，通过一场较为漫长的战争，他最终成为了耶路撒冷的主人（公元前 37 年）。安提戈努斯在安提沃克被俘虏并遭斩首。

希律王通过重新组建公会开始了自己的统治。他下令处决了公会中最为尊贵的 45 位成员——这些人都是他最激烈的反对者。有一些撒该都贵族还长期领导着对抗外来的以土买人的斗争。在清除了耶路撒冷的贵族领袖后，希律王开始努力腐化余下的那些贵族。他把最重要的职位委任给那些来自巴比伦和亚历山大城拥有祭司血统的无名之辈，因而用自己的造物取代了古老的贵族制。但希律王接下来还不满足于此，他为了消除任何独立的权威同他一起发展的可能性，废除了大祭司职位的终身制，将其完全置于世俗权力的控制之下。藉此，希律王将撒该都人的重要性成功降到了谷底。撒该都人被驱逐出自己原本的范围——政治——进入理论和神职争论的领域，在那里，尽管处于极不公平的条件下，他们还是一直延续着同法利赛人的

古老争执。

正是在希律的活跃时期,严格而言,法利赛人享受了最大的繁荣(撒门阿斯和阿本他连,希兰和沙迈);在公会,他们的人数变得如此庞大几乎与祭司和长老不相上下。撒该都人同自己的原则高度统一,他们避免参与为了这个民族国家存在而进行的生死斗争。他们的领袖甚至劝告狂热的耶路撒冷保卫者们为敌人敞开城门;希律还为他们这样的职责行为赋予了最高的荣誉。希律的一般政策中有部分支持法利赛人(比如艾赛尼派,虽然它地位低微),其目的在于将民族生活再次限制在那些纯粹的神职行为的范围内,而这些行为自从马加比战争以来已经被抛弃。尽管希律在其他方面行为鲁莽,但他始终格外审慎地避免伤害宗教的脆弱感情。²虽然法利赛人或许很高兴,大祭司和王权不再统一在同一个人身上,而且人们对律法的兴趣超过了政治,然而支持法利赛人的民众绝不会原谅希律推翻了古老的王朝。至少从宗教职责而言,希律本人作为一个犹太人非但没有改进自己的立场,反而更糟。当犹太人的复苏了自己的民族感情,希律发现自己很难予以压制。他们也不会忘记刚发生的事情,并且反对再次退回到外族统治的时代——他们将其作为一个承受的过程。人们用完全不同于关注波斯人和希腊人方式看待罗马人,而希律是罗马人唯一的代理人。

希律最大的威胁似乎来自于仅存的哈斯蒙家族的成员。道理很简单,因为民族的希望还维系在他们身上。在希律执政的早年间,他就清除了每一个挡道的人,刚开始是自己的表兄亚里斯多布三世(公元前35年),然后是自己的老赞助人希尔克努二世(公元前30年)和自己的妻子玛利安一世(公元前29年),最后是自己的继母亚历山德娜二世,她也是希尔克努二世的女儿和亚里斯多布二世之子亚历山大留下的寡妇(公元前28年)。随后,在公元前25年,希律又处决了克斯托伯和巴巴斯的儿子们。尽管希律忙于国内事务,也一直有外部关

系的麻烦,但他在政治地位的每一个新阶段上都能很快如鱼得水。起初,克娄巴特拉给希律带来了大麻烦,前者希望看到巴勒斯坦被埃及人再次统治,并且他在事实上成功说服安东尼夺取了希律王国内的几个富饶而有价值的区域。接下来,希律的地位受到了亚克兴战役结果的波及,让他再次走到了错误的方向。但他的圆融为他赢得了屋大维的信任,正如此前使安东尼成为他的朋友一样。事实上,希律得到的仅仅是(罗马人参与的事务产生的)大规模颠覆的好处,它使希律摆脱了最危险的敌人克娄巴特拉,并且给他带来了一位新的统治者,这位统治者比以前的主人好太多。

在随后的年月里,希律有闲暇推动那些光辉的和平事业,其目的在于讨好皇帝。他建造城市和港口(安提帕底、恺撒利亚),修筑道路、剧场和圣殿,资助远在自己国界之外的所有公共设施。他向犹太人征收重税,但作为补偿他又热情而审慎地提高了他们的物质收益。此外,从公元前20或19年起,他在耶路撒冷为犹太人修建了圣殿。希律知道,他要获得犹太人的支持是不可能的。除了他背后的罗马军团,希律的权威主要立足于自己的要塞和间谍体系。

当希律抵达辉煌的顶点时,他本人也成为向罪责实施骇人报复的工具——他之前的岁月已被这些罪责玷污。希律作为所有哈斯蒙家族的处决者,此刻又开始处决自己的孩子。因为玛利安一世,希律多疑的性情指向了自己已经长大成人的儿子们。儿子们声称,通过他们的母亲,也比通过希律王本人更有获得王位的优先权。希律的兄弟菲洛拉斯和妹妹撒罗米一世有意煽风点火激起希律的嫉妒。为了向这两位有几分傲慢的年轻人表示继承权并不如他们想象的那么绝对可靠,这位父亲将此前放逐的前妻之子安提帕特二世召来了宫殿。安提帕特在伪善的面具下,很快就开始无耻地密谋反对自己的同父异母兄弟,而非洛拉斯和撒罗米一世也不自觉地被她玩弄于股掌之间。在数年

内,无论处于有利还是不利的环境下,希律都还能坚持己见。但到最后,因为一位收受贿赂的拉刻代蒙人欧力克勒斯的诡计,导致希律在贝里图斯判决了玛利安一世的儿子们,并于公元前7至前6年在撒玛利亚勒死了他们。不久以后,安提帕特与撒罗米之间的不和揭露了前者的阴谋。希律被迫尝尽辛酸,他痛苦地意识到,他毫无理由地杀害了自己的孩子。希律的懊悔令他身患重病,他强健的体魄与病痛作了长久的抗争直至逝世。油尽灯枯的希律在耶利哥发布命令处决安提帕特,并且出于对那些欢欣自己即将离世的犹太人的愤恨,希律在耶利哥的广场上对那些犹太长老颁布了让他们全部噤若寒蝉的法令,只要他还有一口气,就要将长老们赶尽杀绝。然而,后一个法令并没有执行。

公元前4年,希律的死是小规模叛乱开始的标志,它逐渐扩散开去,最终影响到了所有的民众。瓦鲁斯极其残酷地镇压了这场叛乱。与此同时,希律在罗马的亲朋们开始争夺他的遗产。这位亡故的国王——数次婚姻留下的孩子们延续了他的意愿——有自己的愿望,并且实质上也得到了奥古斯都的承认。在此基础上,希律的儿子腓力得到了沿帕内斯地区约旦河以东的北部领土,他在那里愉快地执政了37年。希律的另一个儿子希律·安提帕斯占据了加利利和庇哩亚,他用建筑物(在赛法里斯、提比里亚、利未阿斯、马卡鲁斯)美化了自己的领地,此外,他还以极有迷惑性的政策成功地讨好了皇帝,尤其是讨好提比略,但也正是因为这个原因,罗马的行省长官很厌恶安提帕。希律最重要的继承者是亚基老,他分得了以土买、犹太和撒玛利亚。起初,奥古斯都拒绝授予他国王头衔。亚基老面对着多重敌人的对抗,在皇帝面前承受着极端的困难实现自己的主张。亚基老对自己的臣民施以严酷的报复,以至于,在公元6年,一位撒玛利亚的犹太人恳请皇帝倾听他的证词。奥古斯都接受了他的证词,将亚基老驱逐到

了维也纳,并且让一位罗马地方官进驻了他的宫殿。从此以后,犹太一直受这位地方官的统治——除了一个短暂的间断期(41-44年),当时亚基帕一世依靠自己的势力统一了祖父的所有领土。³

附庸国王权的瓦解明显有利于撒都该人。大祭司和公会重新获得了政治地位。在宗主权面前,他们是国家负有责任的代表,并且认为自己是某些领土和民族的领主(《约翰福音》第11章第48节)。对于法利赛人,新的事态似乎不那么令人满意。虽然罗马人对犹太人的残暴远不及希律家族的统治者,但对犹太人,更为重要的事实是,异教徒刚开始还没有故意侵犯律法,到后来就故意粗暴地违反(那些狡猾而血统不纯的)犹太人熟练地用来保护自己的律法。然而,在下层民众当中,对罗马人的仇恨有相应的原因。在一些兴起已久的观点和趋势的基础之上,形成了一个新的团体,那就是奋锐党,他们同法利赛人一样,其目的不仅仅在于实现所有的正义(即律法),把其他所有的事情交给上帝,还决心要参与上帝国的实现。⁴

随着新秩序的产生,奎利纽斯在公元6-7年开始了统计调查工作,它激起了一场大规模的骚动,但很快便平息了。当奎利纽斯离职时,科坡纽留在犹太任地方官,在奥古斯都的统治下,后来又有马可·安比维乌斯和安纽·鲁孚继任;在提比略的统治下,就任的是瓦勒留·格拉图斯(公元15-26年)和本丢·彼拉多(公元26-36年);在卡里古拉的统治下,是马里卡鲁斯(公元36-37年)和马路鲁斯(公元37-41年)。这些地方官从属于叙利亚的帝国使节,他们居住在恺撒利亚,仅仅是在某些特定情况才造访耶路撒冷。他们有军事指挥权,其主要任务是维持和平和关照岁入。他们只对有政治意义的宗教事务感兴趣,而圣殿的堡垒安东尼亚一直驻扎着一支步兵。公会在很大程度上掌管着司法,但无权做任何死刑判决。这个时期的当地权威与其说是大祭司不如说是主要的祭司团。由于大祭司的支持者们频繁变更,他们

的实际职责也失去了政治重要性,比如亚拿斯的影响力就比该亚法大。

尽可能不干涉犹太人宗教自由的原则被凯乌斯皇帝鲁莽地破坏了,他就像是第二位安条克,在遭遇一些小麻烦之后,便下令将自己的塑像如同在其他任何地方一样矗立于耶路撒冷的圣殿内。完全是因为叙利亚统治者波多罗纽的勇气和圆融,这些命令才暂时没有执行,直到亚基帕一世劝说皇帝收回了命令。不久之后,凯乌斯就去世了,在亚基帕一世的统治下——克劳狄把亚基帕一世祖父的整个王国都交给他掌管——犹太人兴旺发展,这位国王在每个方面都符合他们的愿望。然而,极大的繁荣似乎为犹太人带来了新的危机。因为它使犹太人觉得亚基帕一世死后继承他的任何地方官都很难接受,无论这些人的个性如何。这些地方官是库斯皮乌·法都斯(从公元44年起在位,在他统治下丢大去世)、提比略·亚历山大(亚历山大的斐洛的罗马化的侄子,直到公元48年)、库马努斯(公元48-52年,在他的统治下危机已经开始有爆发的活跃信号)和菲利克斯(公元52-60年)。菲利克斯的名声被塔西佗的著作批判,因为菲利克斯造成了持续的动荡。另外两个更古老的团体,都旨在维持现有秩序,让多方获利,它们的影响力一天天减弱。大众完全打破了文士的权威,而统治的权贵阶层也开始调整自己,更好地适应这个时代。在当时占主导的形势下,毫不奇怪大众已变得极其世俗,并不避讳直接使用一些非道德手段达到自己的目的。奋锐党成了主导群体。它是高尚与鄙俗要素的结合;那些迷信的热衷者和政治杀手[《使徒行传》(第21章第38节),所谓的刺客(sicarii)],与那些忠诚而狂热的爱国者联合到一起。菲利克斯支持这些刺客是为了能够利用他们。菲利克斯为了反对其他人,他的敌意以肆意的残暴蔓延开来,但却没能控制住它们。菲利克斯遗留下的混乱秩序超出了其能干的继任者波求·非斯都(公元60-62年)

的控制范围，而最后两位地方官阿尔比诺（公元 62 - 64 年）和格西乌·弗洛罗的行为似乎就只是在为这种混乱秩序火上浇油。所有的社会秩序的纽带都已瓦解，财产无法保护，只有暗杀者腰缠万贯，地方官同他们瓜分好处。

每一颗忠诚的心灵都应该无法避免地感受到自己对罗马人的深恶痛绝。最终，它找到了表达的方式。公元 66 年 5 月，弗洛罗在他造访耶路撒冷之际把手伸向了圣殿的财富，犹太人对此只能加以嘲笑，弗洛罗随即实施了报复，他洗劫了这座城市的某些区域，然后将一些居民钉上了十字架。接下来，他坚持让居民们亲吻军棍，规定居民应当迎接和欢迎到来的军队。在领袖们的劝说下，犹太人被迫照办，但新的侮辱和暴行又接连不断地发生，到最后犹太人的忍耐已经已经到达极限，在一场街头暴力后，罗马人只能从这座城市撤回了自己的地方官，仅仅在安东尼亚留下了步兵。亚基帕二世又一次为了恢复和平，急忙从亚历山大城赶来，但犹太人已经无法使自己臣服于弗洛罗。碰巧的是，在这个关头，死海边的马萨德要塞落入了奋锐党之手，行动团体的勇气随之高涨。在性急的亚纳尼亚之子以利亚撒的提议下——年少的他来自祭司家族——向皇帝的献祭被中断，也就是说，起义爆发了。但当地的权威一直反对战争。在他们的请求下，国王亚基帕派兵到耶路撒冷，刚开始这些士兵似乎还能发挥作用，但到最后，他们高兴的是自己能够安全离开这座城市。留在安东尼亚的步兵军队也同样坚守不住，他们有撤退的自由，却没有投降，相反他们被迫拿起了刀剑。此时的好战群体通过谋杀大祭司亚纳尼亚表明自己从内部克服了所有的敌对因素。

这些人同样战胜了外部敌人。公元前 66 年秋，叙利亚的使节塞斯提乌·加卢斯出现在耶路撒冷面前，在短期的围城之后，他开始了计划周全的撤退，但因为犹太人在伯和伦的袭击，这场撤退变成了一

次坠落的飞行。起义势不可挡地蔓延到了所有等级和阶层的人群，而贵族阶层发现自己适合担负其领导权。一个独立自主的政府建立起来，这个共同体中最高贵的成员们占据了领导地位，其中最为重要的是大祭司亚拿。

同时，尼禄把犹太战争的使命委派给苇斯巴芗，他是尼禄最杰出的将军。公元前 67 年春，苇斯巴芗从加利利开始了自己的任务，而史家约瑟夫斯指挥着那里的叛乱。犹太人完全不信任约瑟夫斯，反之亦然。罗马人在短时间内便控制了加利利，只有很少一些稳固的地方还在与之对抗。约瑟夫斯被围困在约他帕他，并被俘虏，而其他地方也没能坚持太久。那些在加利利的自由捍卫者们便逃往耶路撒冷，其中有奋锐党的领袖吉斯客拉的约翰。在耶路撒冷，他们讲述了自己的不幸遭遇，对此他们抱怨约瑟夫斯，抱怨贵族政府无心共同事业，一味背信弃义。此时，奋锐党开始公开颠覆现存政府，但亚拿勇敢地与他们对抗，并对他们施加了很大的压迫，以至于奋锐党召集以土买人进城帮助自己。一旦这些声誉卓著的激进者发现自己被阴险的计谋利用时，他们真的再次撤退了，但在此同时，他们也完成了奋锐党的事业。耶路撒冷古老的地方执政官制度被摧毁了，亚拿与贵族阶层的首领和许多受尊重的公民被置于死地。大多数激进人士不是耶路撒冷的当地人，却掌握了权力，吉斯客拉作为他们的领袖对居民施予暴政。

这些事情在耶路撒冷发生时，苇斯巴芗已经征服了除一两个要塞之外的整个国家。但当他正准备围攻都城时，尼禄之死的消息席卷而来，攻城就此作罢。大约有两年时间（公元 68 年 6 月至公元 70 年 4 月），战争出现过短暂的停歇。苇斯巴芗在这一时期末当上了皇帝，他委任提图斯削弱耶路撒冷。这段间歇期，即便是激进人士已经执掌了权力，内部的争斗也还在继续。为了抗衡吉斯客拉的约翰，市民们将游击队长西门·巴尔·吉奥拉迎入城内。这两人相互不和，但对待市

民的方式都如出一辙。吉斯客拉的约翰占据着圣殿，西门·巴尔·吉奥拉沿着西面盘踞，在上城与其对峙。在很短的时期内，还有第三人加入到与这两位对手竞争的行列，那就是一个叫西门之子以利亚撒的人，他同吉斯客拉的约翰断绝关系，自己在圣殿内部建立据点。但正当提图斯开始围城时（公元 70 年的复活节），吉斯客拉的约翰努力消灭了这位闯入者。

提图斯的进攻从北面发动。在提图斯控制了下城之后，他又把财源瞄向了圣殿和上城。但此时的抵抗者们已经同心协力，以坚决的反抗告诉提图斯：他的目标还没那么快达到。提图斯决心用饥荒削弱抵抗者，因为这座城完全被坚固的城墙包围着。7 月初，提图斯展开了新的攻势，他首要的目标是圣殿。安东尼亚的营楼在 7 月 5 日倒塌，然而圣殿还在坚持抵抗，直到 17 日，每天的献祭还在进行着。罗马人仅仅是在 8 月份才成功占领了宫殿的外围。为了赶走罗马人，犹太人在 8 月 10 日至 11 日晚展开了进攻，但被迫放弃，敌人把犹太人逼到了宫殿内。罗马军团将燃烧的木块扔进圣殿的侧院，整个建筑物很快就陷入火海。紧接着发生了一场针对抵抗者的恐怖屠杀，但吉斯客拉的约翰带着一帮坚定的随从成功地杀出了退路，并且在特里夫昂峡谷上架桥逃至上城。

尽管这一区域尚未遭受攻击，但饥荒已经严重肆掠了那里的人群。然而，领导者们拒绝投降，除非罗马人能允许他们同自己的妻儿一起自由撤退。这些条件被罗马人拒绝了，在他们做了常规的准备之后，发动了一场猛攻。抵抗虚弱无力，那些坚固的塔楼也完全丧失了防御。西门·巴尔·吉奥拉和吉斯客拉的约翰如今考虑的只有自己的个人安危。在这座失去保护的城市里，罗马士兵开始肆无忌惮地纵火和屠杀（公元 70 年 9 月 7 日）。

幸存下来的人有一些被处死，剩下的要么被卖，要么被押到矿场

和露天剧场。这座城市被夷为平地,第十军团留下来负责。提图斯带着胜利的队伍回到了罗马,同时还带着西门·巴尔·吉奥拉和吉斯客拉的约翰、七百个俘虏以及那些从圣殿夺来的神圣战利品——烛台、金桌和《托拉》的抄本。提图斯的胜利还为时尚早,随着时间流逝,在叛乱完全被镇压之前,必定不只有一场血腥的战役。直到马萨德在公元 73 年 4 月被攻破之前,这场战争都没有完全结束。

注释

1. Joseph., *Ant.*, 14:9, 3.

2. Joseph., *Ant.*, 14:16, 3.

3. 亚基帕一世是(亚里斯多布一脉)玛利安一世的孙子。他确保了自己同卡里古拉的友好关系,卡里古拉让他在公元 37 年统治了腓力的领土并享有国王头衔,此后又赋予其安提帕斯的领地——卡里古拉已经在公元 39 年废黜了安提帕并将其驱逐到高卢地区。克劳狄增加了亚基老的领地。然而,亚基帕之子亚基帕二世的王国又被夺取(公元 44 年)——在亚基帕二世的伯父卡尔息斯的希律死后,亚基帕二世在随后的时期(公元 52 年)占领这附属国以替代腓力的领地。如人们所知,亚基帕二世的妹妹百妮基是提图斯的情人,他的另一个妹妹杜丽斯拉是地方官菲利克斯的妻子。玛利安的后裔们通过亚历山大在一段时期内统治着一个亚美尼亚人的附庸国。

4. Joseph., *Ant.*, 18:1, 1.

第十五章 拉 比

即便巴勒斯坦在一个时期内一直是犹太人生活的中心,但也仅仅是为了让它完全转变为某种国际都市的格局做准备。这种观念的发展因为一些悲惨事件的发生而没有中断过,它始终以一以贯之的方式重新朝向那些自从巴比伦之囚时代以来形成的目标。面对城市和圣殿被毁,立足于律法和学校的法利赛犹太教庆祝着自己的胜利。民族的狂热情绪尚未扑灭,它又在公元 132-135 年西门·巴尔·科赫巴领导的一场激烈的叛乱中完全爆发。一位著名的拉比阿奇巴,参与了这场叛乱,而且西门还把他视为弥赛亚。尽管阿奇巴的支持为西门提高了声誉,但他没有再继续支持西门。

因为拉比的权力不依赖于古老共同体的政治或等级制度,所以当后者瓦解时它们还能延续。从这种纯粹的道德影响力中,拉比获得了官方地位。拉比把自己组建为一个团体,并视其为古老公会的延续,将它的名声发扬光大。最初,它位于亚麦尼亚,很快就搬到加利利,而在提比里亚,它停留的时间最长。希兰家族的首领采取了世袭制,在最后一些后代手中,法庭走向了终点。¹公会首领受到的尊重急剧提升;正如穆罕默德统治下的基督教领袖一样,公会首领被帝国政府视为巴勒斯坦犹太人的地方首领,并且拥有传统大祭司的世俗头衔(纳西、总督、族长)。在拉比的统治下,巴勒斯坦的犹太人构成了一种国家,他们一直在这种国家里生活到公元 5 世纪。拉比还从非巴勒斯

坦的犹太人那里接受了金钱的贡赋。²

拉比的使命是在新的形势下重建犹太教,从而一直坚持着犹太教的特有品质。因为古代共同体的灭亡使外部环境的稳定丧失,因此需要更强有力的内部集中作为弥补。犹太教与每种异教事物的区分比以前更为明显。必要地运用希腊语依然是允许的,但无论如何,亚居拉(Aquila)就对“圣经七十希希腊译本”(Septuagint)弃之不顾,因为后者已经成为基督教《圣经》。³这个时期,犹太教堂与教会之间的分裂已经明显,从此,基督教不再被视为犹太教的一个分支。随着内部组织越发严格,其独特性也随之强化。早期阶段还在某种程度上变动不居的事物,如今已经严格固定下来。比如,“正典”的范本确立起来,在此同时,“正典”(canon)与“次经”(apocrypha)有了明确的划分。文士的传统倾向是尽可能不给个人的良知留下自由余地,并把每件事都置于实定律令的范围内,如今他们祝贺自己获得了最大的胜利。倘若毫无可能的规定已经被修正或废除,那么这仅仅是自由道路上一次明显的徘徊。最有影响的拉比们的确很少关心对传统的维护,他们毫不犹豫地引入了无数次彻底的革新,而保守的希尔克努之子艾利泽和以利沙之子以实玛利事实上比那些进步派领袖的内心更开明,尤其是比阿奇巴更开明。甚至那些“教皇至上论者”(Ultramontanes)也毫不犹豫地抛弃了古代和中世纪的教会。那些用自由原则指导自己革新的法利赛拉比也没有超过他们。新设定的目标仅仅是以统一的方式扩展律法的范围,把个人完全置于严苛的制度控制下。然而,犹太共同体愿意服从拉比的统治阶层,犹太教的延续也需要付出相应的代价。为了延续犹太人作为一个紧密结合的宗教共同体——即便民族的所有纽带都已经瓦解——无疑他们采取的手段很好地适用于这一目的。对于犹太人自己和这个世界而言,通过难以置信努力实现这样的目标,是否真的是一种福祉,也许还很值得讨论。

思想隔绝的产生和(依据坚定而牢固的规定和学说)塑造各种事物的结果是,让审判和仪式的传统系统化并形成法典。这样的工作发生在耶路撒冷被毁之后的那个世纪。直到公元2世纪末,希兰的法利赛观念在阿奇巴进一步完善的基础上,由族长犹大王子将其编订成法典,并提升到神圣成文法的地位[《密西拿》(Mishna)]。⁴但这只是系统化和稳固传统的第一个阶段。《密西拿》成为了拉比评述和补充的对象,“他拿念”(Tannaim)的工作记录在《密西拿》(等同于学说之意)内;紧接着就是“亚摩念”(Amoraim),其工作成果《革马拉》(Gemara,等于“学说”)最终成型。巴勒斯坦人写作《革马拉》的时代应大致限定在公元4、5世纪,不幸的是,它仅有一部分保存至今,但似乎直到中世纪它还完好无损。⁵巴勒斯坦《革马拉》的发布过程在《塔木德》形成时尚未完成,巴比伦人的“亚摩念”进行的时间更长,最后直到伊斯兰教兴起,巴比伦人的《革马拉》才下笔。

公元5世纪,巴勒斯坦不再是犹太教的中心。各种情况造就了这样的结果。随着基督教成为罗马帝国的国教,犹太人在罗马帝国的地位变得更低,他们曾在巴勒斯坦享受的广泛自主性如今受到限制。总之,部族首领的家族——曾形成名副其实的王朝——开始消亡。⁶但这并没有终止所谓的犹太教会国家,从那以后,它就在巴比伦扎根。从放逐时代以来,无数团结一致的犹太人始终在巴比伦延续着它,帕提亚人和萨珊人承认这些犹太人的自治,他们的领袖是一位当地的君主加路太(他可以清楚地追溯至公元2世纪以降),当巴勒斯坦的部族首领开始走向终点时,他就不再有对手。犹太共同体这种引人注目的遗俗继续存在着,直到阿巴赛兹王朝的时代。⁷甚至早在公元3世纪初,拉比的领袖阿巴·阿里卡就从巴勒斯坦迁移而来,在巴比伦建立了一个学习律法的据点。这些学校(在篷贝迪塔、索拉、那哈德亚)极为兴盛,与巴勒斯坦的学校相互竞争,在后者终止之后——部族首领

消失时——它们依然存在着,因此,它们对学说的确立有决定权。

与稳固传统相伴随的另外任务是:(通过马所拉批注)确定《圣经》文本的辅音字母;(通过标点符号)确定其元音发音;把它翻译为亚兰方言(塔古姆译本)。这也是巴比伦人向巴勒斯坦人学习的地方,就某些学问而言,即便是公元5世纪之后,巴勒斯坦也一直是中心。

由于有最大限度地获得和延续字母统一性这样的使命,犹太教思想的内在发展走到了尽头。⁸在晚期希伯来文学的贡献中,那些直到如今尚未思考的新要素极为有限,它源自穆罕默德或拉丁的个性文化(而不是本土环境),作为某种思想生活方式存在于中世纪的犹太人当中。卡巴拉勉强(甚至有失公允地)可以视为犹太教的真正产物。卡巴拉产生在巴勒斯坦,随后主要兴盛于中世纪晚期的西班牙,跟其他所有有模有样的胡言乱语一样,它对基督教学者有强烈的吸引力。

注释

1. 以下是第一代纳西的谱系:希兰之子西门,之孙伽玛列,之曾孙西门,之玄孙伽玛列。伽玛列这个名字在部族首领当中出现得最为频繁。见 *Cod. Theod.* 14:8, 22.

2. 对比 Gothofredus on *Cod. Theod.*, 24.8, “De Judaeis”;和 Morinus, *Exer. Bibl.*, 2. exerc. 3, 4.

3. *Cod. Justinian.*, Nov. 146.

4. 《密西拿》几乎成功(但没有彻底)地完全消除了所有冲突的可能。首先在当时,非正统的传统也在进行写作(如以利沙之子以实玛利)并且延续,比如以各种形式汇编的《巴莱他》(Barait),也就是包含在《陀瑟他》(Tosefta)而没有包含在《密西拿》当中的古老信条。即便是在更晚的时期,这样主动的对立也没有完全消除,尤其是在有利环境下,它重新在卡拉派那里获得了新生——卡拉派的创始人大卫之子安南居住在公元8世纪中期的巴比伦。

5. 对比 Schiller-Szinessy, *Academy*, 1878, p. 170.

6. 对比 Gothofredus on *Cod. Theod.*, 14:8, 29, ad voc. "post excessum patriarcharum".

7. Nöldeke, *Tābari*, 68, 118, and Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, 1:188, 2:178.

8. 对比 F. Weber, *System der altsynagogalen Palästinischen Theologie*, Leipsic, 1880.

第十六章 犹太人的流散

关于犹太人的流散(diaspora),仍然还有可谈论的地方。我们已经清楚了它的开端,尽管有约瑟夫斯的记述,¹但我们没有将其追溯至亚述人而仅仅是追溯至巴比伦之囚。流散的犹太人纯粹是由南部王国的公民组成,而非以色列人。亚历山大给流散的犹太人带来了最大的冲击,后来则是恺撒。在希腊-罗马时代,耶路撒冷处于自己的好时光,就像是一座真正的巴别塔(《使徒行传》第2章第9、11节),犹太人与改宗的皈依者融合在一起(《使徒行传》第2章第11节),甚至是在犹太教已经征服了大量的异教徒之后。国王亚基帕一世对凯乌斯皇帝写到,“耶路撒冷不仅是犹太、还是很多地方的大都会,因为各种原因,侨民已经进入了毗邻的国家,如埃及、腓尼基、叙利亚和基利叙利亚,另外还进入了更为遥远的潘非利亚、基利家和小亚细亚的广大区域,最远抵达了比提尼亚以及本都山最为遥远的地区;同样,侨民也进入了欧洲——色萨利、波奥提亚、马其顿、艾奥托利亚、阿提卡、阿尔戈斯、柯林斯以及伯罗奔尼撒的绝大部分(最优美的)地区。犹太定居点不只存在于大陆,它们同样也存在于更为重要的岛屿,比如埃威亚、塞浦路斯、克里特。我尚未强调幼发拉底河之外的区域,因为除了极少的例外之外,巴比伦和周围的富饶地带都有犹太居民”。²在西欧,犹太人也不少见,数千犹太人居住在罗马。在帝国时期,那些城市当中的犹太人无以计数,形成了隔绝的共同体,约瑟夫斯的大量记载表明,罗

马的权威承认了犹太人的权利和自由(尤其是针对安息日的休息和一些节日的遵守)。最为重要的是亚历山大城内的群体,据斐洛记述,有一百万犹太人在一位首领的带领下定居在那里,这位首领后来被奥古斯都取代。³一定程度上,基督教的传播有助于那些流散的犹太人,使徒们在任何地方奉献于犹太议会和教堂的行为方式已经被人们通过《新约》熟知。公元1世纪,基督徒同犹太人一起承受了太多的苦难,这也是事实。在这一时期,虽然犹太人会时不时遭到迫害,但其他方面都比此前的境况要好。皇帝们不满犹太人对自己的烦扰,不止一次将他们驱逐出罗马(《使徒行传》第18章第2节)。犹太人从未赢得当地人的好感,他们在埃及和叙利亚最强盛,但也最引人厌恶。⁴

犹太人在罗马帝国中的地位在尼禄、图拉真(在昔兰尼、塞浦路斯、美索不达米亚)和哈德良的时期也没有大幅度提高。严格意义的东方,变得越来越适合犹太人定居。帝国的基督教化进一步以特定的方式使犹太人脱离了西方世界。⁵他们与波斯人一起反对拜占庭人;在公元614年,库斯老甚至让犹太人占据了耶路撒冷,但因为没能抵抗住赫拉克利,⁶他们没有占据太长时间。虽然犹太人在阿拉伯遭受了穆罕默德的残酷对待和(来自希贾兹)的奥马尔的驱逐,并且事实上,他们一直被排斥在公民之外,而所有穆斯林教徒对他们的蔑视超过了对基督徒,但犹太人对伊斯兰教的认同仍然超过了基督教。犹太人尤其是在被称为东西方桥梁的毛里塔尼亚和西班牙茁壮发展,他们在那里是阿拉伯与拉丁文化之间的思想中介。在赛法迪系犹太人和阿什肯纳兹系犹太人之中,稍微温和的东方犹太人与更为保守的西方犹太人之间的差异也在欧洲延续着。公元8世纪以降,犹太教从伏尔加河上的可萨人当中伸出了引人注目的旁枝。即便传说可信,但一段时期内几乎不会有人规劝俄罗斯人接受犹太教而非基督教的信仰。

在西方,就君士坦丁时代的犹太人而言,卡拉卡拉赋予帝国所有自由居民的平等民权已经走向了终点。当时的国家变为教会的世俗武器,开始反对犹太人——虽然不如它们对待叛教者和异教徒那么残酷。早在公元315年,君士坦丁就对基督徒改宗犹太教制定了刑事罪,以死罪禁止犹太人对其基督徒奴隶施行割礼。这些法律由君士坦提乌斯再度实施并更为严厉,另外他还对与基督徒通婚的犹太人处以死刑。虽然狄奥多西一世一世和霍诺留斯严格禁止破坏犹太教堂并维护传统的规矩——任何犹太人在安息日不得被传唤到法庭,通过这些举措,抑制了教会的武力热情,这也使得在安提沃克的克里索斯托都无法平复。但霍诺留斯让犹太人没有资格为军队和行政部门服务,仅对他们开放律师和元老院的位置,这些都是不怀好意的优待(Privilegium odiosum)。犹太人依据自己的律法审判案件的自由被限制,犹太人与基督徒之间的案件只能由基督教法官审理。狄奥多西二世禁止犹太人修建新的犹太教堂,再次强制剥夺了他们受雇于国家所有职位的资格。其中敌意最深的人是正统教徒查士丁尼,他更为严酷地对待异教徒和撒玛利亚人。⁷查士丁尼的一部法令让犹太人痛苦不堪,因为它命令犹太人要与基督徒在同一天过复活节,当然,这部法令不可能实施。⁸

在逐渐开始侵扰罗马帝国的日耳曼国家中,犹太人的境况总体不算太糟。只有在那些由天主教会统治的国家里,比如西班牙的西哥特国才对犹太人进行了残酷的压迫;但在另一边,对于阿里安的东哥特王国,犹太人没有抱怨之处。有利于犹太人的一种事物正是日耳曼人的原则:律法的应用立足于民族性,而非领土。正如今日的东方,法律顾问们依据各自民族的法律来审判欧洲人。已被晚期的皇帝削弱了自主性的犹太共同体,此时在一种宽松的政治和法律形势下,再度扩张了自主权。在法兰克王朝的统治下,犹太人的境遇格外好,加洛

林家族尽可能在各方面帮助犹太人,并忽略了主教们的抱怨。犹太人获准拥有自己的财产,但它们没有表现出对财富的渴求。犹太人把农业交给日耳曼人,自己投身于商业。市场在犹太人手中完善起来。奴隶交易作为一项尤其赚钱的贸易,犹太人一直都在从事,这项交易甚至在古老时代就吸引着他们。⁹

同时,教会始终没有放弃要重新实施古老的帝国法律,在立法过程中教会的影响力达到了顶峰,并且将自己的教会法与之融合。¹⁰教会逐渐实现了自己的目标。中世纪晚期,犹太人在基督教社会中的地位日益下降。人们避免与他们交流,他们的孤立从自愿变为被迫。13世纪以降,犹太人就不不得不戴上了一个独特的标志(在东方比西方更严格)——胸前有一个圆形或方形的黄色徽章。¹¹宗教的差异引出了显而易见的宗教仇恨,它激烈地反复出现,尤其是在十字军东征期间以及黑死病蔓延之后(1348-1350年)。教会当然不会接受这样一些现实后果,教皇们着手反对迫害犹太人,¹²但没能彻底成功。大众的厌恶情绪并不完全来源于宗教思考,世俗的动机也在其中。当时犹太人对金融事务的操控程度超过今天,并且无所顾忌。教会自身为了禁止基督徒谋取利益,¹³不经意地给了犹太人金融市场的垄断权。犹太人由此变得富裕,但与此同时,较之于以前的宗教原因产生的后果,他们更为基督教人群憎恶。

根据中世纪晚期的体制,由于犹太人在基督教国家没有权利,他们就只能在这样一些地方得到宽容,那就是权威践行自由并且对犹太人施予保护的国家。犹太人在许多区域都得到了保护,但这些国家绝非不求回报。各种数量庞大的、完全是以独断的方式提高或变化的税收作为交换条件被索取。然而在那些民族情感急剧发展的区域,宽容精神在迅速枯竭,犹太人被国家的法令驱逐。英格兰是第一个发生此类事件的国家(1290年);法国紧随其后(1395年),在西班牙和葡萄牙

分别发生于1492年和1495年。在这样的情形下,神圣罗马帝国——德国、意大利和毗邻的地区——成为犹太人主要的家园。¹⁴身处混乱肆掠之中的犹太人,竭尽全力能做到的就是维持自己的孤立态度,如果他们被一个地方驱逐,就准备到另一个地方寻求避难。皇帝的确拥有权利彻底灭绝犹太人(除了留下很少一部分作为记忆),但他首先以各种方式把这种权利交给了帝国下面的各个国家,此外,皇帝的经济来源如此有限,因此他无法承担税收的减少——犹太人作为他的“王家侍从”(servi camerae)向他交付赋税以保护自己的生命和财产。尽管有许多野蛮的迫害,但犹太人还维护着自己的底线,尤其是在德国的某些地区,那里政治最为混乱。犹太人甚至通过某种约定成功维持了一种自主,这种约定来自犹太人相互争执的民事诉讼,它最后由犹太人自己的拉比根据《塔木德》的律法予以裁定。¹⁵

虽然犹太人一方面自我隔绝,另一方面又因为宗教原因被非犹太人隔绝,但他们获得了内部的团结和稳定,从而能在所有受攻击的时代幸存下来。中世纪犹太人面对的敌意并没有危险,而最大的危机来自于近代,与之相伴的是允许和逐渐鼓励他们放弃自己的隔绝立场。在这个问题上我们值得回顾斯宾诺莎的意见,他很好地得出了一个有力的判断:“至于犹太人流散亡国之后还延续了那么久,这也不足为奇。因为他们和所有别的民族完全隔绝,对他们引起一种普遍的憎恨,不只是由于他们外在的仪式和别的民族向抵触,也由于割礼的记号,割礼是他们极其严格遵守的。犹太人的保存很大程度是因为非犹太人对他们的仇恨,这是经验可以证明的。从前西班牙王强迫犹太人信从国教,否则就被放逐,很多人信了罗马天主教。因为这些背叛的人都允许享受西班牙本地人的利益,并且有资格为官从政,其结果是他们马上就 and 西班牙人混在一起,他们自己没有留下任何东西可以做纪念了。然而,被葡萄牙国王强迫改信基督的那些人却与此相反。这

些人虽然信了基督教,他们还是和其他臣民分开居住,因为人家认为他们不配任何尊贵的地位。我想割礼这个记号极为重要,我个人相信单单这个就可以使这个民族长存。”¹⁶种族的延续必定比斯宾诺莎设想的更为困难,但我们还是会发现,他道出了准确的判断:在任何地方当犹太人所谓的解放过程都从政治领域延伸至社会领域时,犹太教将不可避免地步入灭亡。要完成这个解放过程,或许还需要数个世纪。

注释

1. Joseph., *Ant.*, 11:5, 2.

2. Philo, *Legat. Gaium*, sec. 36.

3. *In Flac.*, secs. 6, 10.

4. 对比 Schürer, *Neutest. Zeitgeschichte* (1874), 31. 当时这个世界犹太因素占据的地位已经由蒙森在他的《罗马史》(*History of Rome*)中作了精彩的论述(第5卷第2章;英译本第4卷,538页至尾,1866年版):“在恺撒时代之前,罗马的犹太人已经无以计数;与此同时,他们以同胞身份非常紧密地团结在一起。这一点已经由当时的一位作家做了描述。另外,对于一位总督,若要侵犯其行省内的犹太人会给自己带来危险,因为当他返回都城时必定会遭到其民众的嘘声。即便在当时,犹太人主要的职业也是经商……也正是在这一时期,我们也看到了西方人(*Occidentals*)对如此纯粹的东方民族及其外来观念和习俗带着特有的厌恶。虽然在逐渐高涨的民族融合的欢快场面中,犹太教在任何地方都不是最令人愉快的特性,但它作为一种历史因素,已经进入了事物的自然发展过程……恺撒如同其前辈亚历山大一样尽可能地培植它……西方人当然也没有考虑过要将犹太民族放到与希腊人或意大利的希腊人同样平等的地位。但犹太人没有像西方人那样,接受了潘多拉的礼物:政治组织,而实质上是与国家保持冷漠的关系,另外,犹太人不愿意放弃自己的民族特性的本质,正如他们已经准备随便以任何一种民族性来掩饰自己的民族特征,在一定程度上调整自己适应外来的习俗。正是因为这个原因,可以说,对于这样一个奠定在一百个现存政治体的毁灭之上的国家而言,犹太人从一开始就带着某种抽象的、已经削弱的民族性。在古代世界,犹太教既

是世界大同的有效酵母,也是民族分裂的有效酵母”。

5. 只是在很短一个时期内,他们再次得到了叛教者尤里安的支持。对比 Gibbon, chap. 23.

6. Gibbon, chap. 46.

7. *Cod. Theod.*, 16:8: “De Judaeis, Coelicolis, et Samaritanis”; *Cod. Just.*, 1. 9: “De Judaeis et Coelicolis” 关于 Coelicolae, 见 Gothofredus on *Cod. Theod.*, 16:8, 9. 另见 J. Bernays, “Ueber die Gottesfürchtigen bei Juvenal”, in *Comm. Philol. in hon. Th. Mommsen*, 1877, p. 163.

8. Gibbon, chap. 47.

9. Agobardus Ludgunensis, *De Insolentia Judaorum*, *De Judaicis superstitionibus*. 艾戈巴德不是极端的迷信者,而是中世纪一位最有影响、最开明的主教。

10. 对比 Decret. 1., dist. 45, c. 3; Decr. 2., caus. 23, qu aest. 8, c. 9, caus. 28, qu. 1, c. 10-12; Decr. 3., de conser., dist. 4, c. 93; Decretal. Greg. 5, 6 (“De Judaeis, Sarracenis, et eorum servis”), 5, 19, 18; Extrav. Commun. 5, 2.

11. 对比 Du Cange, s.v. “Judaei”; Reuter, *Gesch. d. Aufklärung im Mittelalter*, 1.154; 尽管犹太人身上承受着所有的法律限制,但在中世纪,他们依然对君主有巨大影响力,尤其是对教皇的影响更大。

12. Decr. 2:23, 8, 9.

13. Decretal. Greg. 5:19, 18.

14. 波兰的犹太人是那些中世纪迁移到波兰的日耳曼犹太人,他们到今天还保留着德语,一种中世纪的已经大规模消退的南法兰克方言。在俄语里,“日耳曼人”与“犹太人”是一个意思。

15. Stobbe, *Die Juden in Deutschl. währ. d. Mittelalt.*, Brunsw., 1866.

16. Spinoza, *Tract. Theol. Polit.*, c. 4, ad fin. [威尔豪森所引版本暂无从考证,但据当代通行译本,此段引文均出自《神学政治论》第三章末,并非第四章。此处译文重点参考了温锡增先生所译《神学政治论》(商务印书馆 1997 年版,第 64 页)译文,有个别地方根据本书原文稍有调整。——译者注]

附录

作为观念与制度的神权政治

威尔豪森 撰

当今的作家们在使用“神权政治”(theocracy)和“神权”(theocratic)的表述时,并不清楚这些词的真实含义以及自己在多大程度上有权使用它们。而我们知道,“θεοκρατία”一词由约瑟夫斯创造,¹众所周知,当这位作家谈及摩西的制度时,他眼前浮现的是:到公元70年(约瑟夫斯的时代)还存在的神圣共同体。在古代以色列,神权政治事实上从未作为一种制度形式存在过。耶和华的统治在那里是某种理想的再现,也只是在“巴比伦之囚”以后,它才通过外在的手段努力实现了神圣统治(Rule of Holy)以来的形式。或许维泰克的圣经神学的主要价值正是在于,追溯数个世纪神权政治的兴起以及这种观念向一种制度的演变。

—

主流观点的支持者们虽然不认为摩西写作了“摩西五经”,但他们全都坚信,摩西依照“祭司法典”(Priestly Code)中描绘的方式组织了临时居住在旷野里的信众。他们似乎认为,摩西的重要性仅此而已,好像摩西这种无关紧要的行为在时间长河中播下了一粒种子,这粒种

子的动力与阻力从此积聚起来,在经过一段无法估量的时间之后获得成熟(《马可福音》第4章第26节)。事实上,摩西是摩西制度的创始人,正如彼得是罗马统治体制的奠基人。那些从最早时代就认为已经出现的神圣组织,在士师和列王时代却没有任何踪迹。人们一直认为,神圣组织是一种围绕教诲的约束,它为了驯服希伯来人不受管制的顽固,并保护他们不受外在事物的邪恶影响。人们甚至应该承认,一种产生自古代的制度,它与这个民族特定的生活和性情极不相称,而古代以色列人的历史向我们最为清晰地展示了他们动力中特有的新意和本性。上帝的子民似乎一直根据自己受限的内在冲动而行动,他们同谋杀犯和通奸犯一样:只能在开放的空间中成长。犹太教实现了摩西的制度并合理地予以实践,但没有为个体留下自由的余地,可是,在古代以色列,神圣的正当性不属于体制而在于创世的圣灵(Creator Spirit)和个人。古代以色列人不仅言谈如同祭司,他们的举止还跟士师和君主相似,这些都来自于他们本人的自由冲动——不是遵循外在的规范而仅仅是因为耶和华的圣灵。

维泰克有一个简单却极为重要的观点:祭司法典向我们详细描述的信众神圣制度,归根究底有非常严重的缺陷,它立足于国家的存在——没有国家教会无以为继,而国家的产生正是摩西时代主要的使命。要维持一种繁琐而奢侈的崇拜以及一大群神职人员,必须要有相当可观的收入和赋税。为提高收益并支撑圣职人士和组织的权威,以及(最为重要的)严格强化合法崇拜的集中和统一,在一个还不是十分文明的民族中必定需要某种决断权,它可以统摄并能够掌控整个民族。然而,士师时代的中央权威在哪里?当时审判的权限主要限于最小的群体、家庭和家族。审判权似乎不受部落上层权力的控制,国家或王国的观念也尚未产生。相互联系的家族有时候为了共同的任务联合起来,毗邻的部落无疑也是如此,但联合的基础不是任何制度化

的秩序,而是出于必需——当时一位众所周知的人前来执掌领导权而人们也服从他征兵的召唤。军事首领统治下的暂时联合是国王统治下永久融合的前身,即便是在米甸战争时期,似乎也有这方面虽然不太成功的尝试。在同非利士人严酷而漫长的争斗中,部落的稳固融合是断然必须的,而恰好在这个时候出现了一个人,那就是扫罗,一位杰出的基比亚的便雅悯人。当时,扫罗被亚扪人对自己民族的轻蔑挑衅激怒:扫罗号召自己的同胞投入战斗,但不是依靠他掌握的任何仪式,而是基于他自己冲动的力量。他的热情富有感染力,没人敢对他说不。扫罗开始时的事业就如同早先时代的一位土师,但当扫罗领导自己的民众获得胜利后,他们没有再让扫罗归隐。因为,国王的人选已经找到。

当时,国家在这样的自然开端中产生:它与“摩西的神权政治”模式无关,其所有特征完全是一种崭新的创造。扫罗和大卫首次将希伯来民族塑造为政治意义上的真正民族(《申命记》第33章第5节)。在那些与以色列的观念不可分割的后人们看来,大卫是完美的国王,扫罗则远为逊色;但两者均是王国的奠基人,因而比任何一位后继者都更为重要。正是大卫和扫罗把这个民族的生活团聚在一个中心,赋予其目标;对于他们而言,这个民族缺乏自己的历史意识。所有后世的秩序都建立在这种君主制之上,所有以色列的其他制度都在这片土壤上生长起来。在土师时代,我们看到,每个人会做自己看来正确的事情,这不是因为摩西的制度没有效力,而是因为当时没有国王。这些结果在宗教领域也极为重要:因为这个民族的政治进步再一次呈现了耶和華的历史和民族特性。在土师时代,迦南人的祭祀节日逐渐表现为耶和華的崇拜,毫无疑问,这个过程必然会发生,但这个过程在一段时期内带有某种危机:耶和華会像巴力和狄俄尼索斯一样变为耕作和放牧的神祇。那些节日长久以来一直是异教的源头,但从那时起,它

们就逐渐失去了(自然)节日的特征,并最终与这个民族及其历史发生关联——如果这些节日还没有完全消失。耶和華与民族和王国的联系依然稳如磐石,即便是对于那些最为糟糕的偶像崇拜者而言,耶和華也是以色列的上帝,没人会在战争中想到还有其他的上帝可以战胜和征服。以色列成为一个王国的结果是:耶和華的王权(在我们论述的精确意义上)是扫罗和大卫奠定的王国的宗教表现形式。这样的国家正是神权政治,而古代以色列人认为世俗国家是个奇迹,或者照他们的话说,它是上帝的助手。当后来的犹太人想到或谈到神权政治,他们理所当然地认为国家已经存在,所以将神权政治奠立在国家之上作为其特殊的精神特征,正如我们现代人有时候在已经形成的惯例中见到的神圣要素一样,比如婚礼,我们不是在婚礼本身,而是在教会赋予它的圣礼中见证了它的神圣性。

扫罗和大卫的王国并没能长久维持自己的繁盛。衰落刚好出现在分裂时期,当亚述人突然来到国门前时,衰落的步伐已经无法挽回。然而,以色列人对于荣耀和强大的时期依然记忆犹新,期待着它重新回归。在当下的悲哀与光辉过去之间的反差下,这个国家呈现出了应有的模样。由于先知们目睹了外部的破败与内部的混乱,便以神权政治的模式予以抵挡。对于先知自己而言,他们展示的神权政治在本质上与政治共同体并无差别,神权政治也不是区别于世俗力量的精神力量,毋宁说,它立足于相同的基础并且在事实上是国家的理想。以赛亚以未来的图景为这样的理想赋予了经典的形式,我们习惯于将此图景称为弥赛亚预言。这些预言不是对各种事件发生的预测,而本质上是对先知们仅仅希望在未来实现的目标的宣告,并且是目前必须或应该必须追求的目标,以及共同体——倘若真的符合其本质——必定要争取的目标。

弥赛亚预言的首要内容是驱逐亚述人,但它最为强调的是恢复

这个国家的内部基础,因为这个基础的朽坏已经带来和导致了不可避免的当下危机。政府的崩溃、法律的瘫痪、恃强凌弱,这些都是需要纠正的恶。“可叹忠信的城变为妓女。从前充满了公平,公义居在其中,现今却有凶手居住。你的银子变为渣滓,你的酒用水掺兑。你的官长居心悖逆,与盗贼作伴,各都喜爱贿赂,追求赃私。他们不为孤儿申冤,寡妇的案件也得不到呈到他们面前。因此,主万军之耶和华以色列的大能者说:‘哎!我要向我的对头雪恨,向我的敌人报仇。我必反手加在你身上,炼尽你的渣滓,除净你的杂志。我也比复还你的审判官,像起初一样,复还你的谋士,像起先一般。然后,你必称为公义之城,忠信之邑’。锡安必因公平得蒙救赎,其中归正的人必因公义得蒙救赎”(《以赛亚书》第1章第21-27节)。这位先知面对的始终是自然而然存在的国家,绝非那种根据特定的神性建立的共同体。耶和华的王国对以赛亚而言完全等同于大卫的王国,他对这个国家的使命本质上属于政治,我们或许会说,这就像我们当今土耳其帝国要求的使命一样。以赛亚没有意识到人法与神法之间的任何差别:就律法本身而言——(在“法律”一词的确切意义上)审判的律法——是神圣的,并且在它背后是以色列唯一的神圣(Holy One)权威。“到那日,万军之耶和华必做他余剩之民的荣冠华冕,也做了在位上行审判者公平之灵,并城门口打退仇敌者的力量”(《以赛亚书》第28章第5-6节)。耶和華是真正而完美的国王,因而正义是他首要的属性和主要的要求。这种正义纯粹是司法或社会的观念:当公民的正义和秩序理所当然地成为一个当时还没有解决的问题时,登山宝训(Sermon on the Mount)的正当性才得以思考。

耶和華的代表是人类的国王。尘世的统治者与天国的统治者不同:甚至未来的荣耀王国也不能摒弃他。“必有一王凭公义行政,必有首领藉公平掌权。必有一人像避风所和避暴风的隐秘处,又像河流在

干旱之地，像大磐石的影子在疲软之地”（《以赛亚书》第32章第1-2节）。因为国王的统治普遍让人不满，因此以赛亚期待一位新的国王能够回应大卫的古老模式，这位国王就是弥赛亚。“从耶西的本必发一条，从他根生得枝子必结果实。耶和华的灵必在他身上，就是使他有智慧和聪明的灵、谋略和能力的灵、知识和敬畏的耶和华的灵。他必以敬畏耶和華為乐，行审判不凭眼见，断是非不凭耳闻；却要以公义审判贫穷人，以正直判断世上的谦卑人，以口中的杖击打世界，以嘴里的气杀戮恶人。公义务必当他的腰带，信实必当他胁下的带子。豺狼必与绵羊羔同居，豹子与山羊羔同卧，少壮狮子与牛犊并肥畜同群；小孩子要牵引它们。牛比与熊同食，牛犊必与小熊同卧，狮子必吃草与牛一样，吃奶的孩子比玩耍在蠹蛇的洞口，断奶的婴儿必按手在毒蛇的穴上。在我圣山的遍处，这一切都不伤人、不害物”（《以赛亚书》第11章第1-9节）。通常认为这是对世上共同的黄金时代的预言，但以赛亚只谈到了这个地方的圣山——也就是作为大卫王国中心的整座城市。大卫之后出现的公正而严厉政府使正义与真理相互融合，使强者不敢伤害弱小。对严酷律法的畏惧产生了普遍的信任；弱者不再惧怕强者。与这种理想截然对立的是，国家内部的无法无天和秩序混乱，国家外部却没有战争；但这种希望不是我们在第1-5行和第9行看到的那种国家之间的和平。用来修饰弥赛亚的美德也适用于统治者，这充分表明，统治者领导的王国的本质所在正是神权政治的观念所系。

这一时期的其他先知也认同以赛亚（《耶利米哀歌》第4章第20节），只有何西阿在每个方面都与众不同。何西阿似乎认为王国是邪恶之物，他不止一次将其对立於耶和華的統治。但我們不得想不到，他的判斷完全立足於自己的歷史經驗。在十個部落組成的王國內，統治權一直由篡位者掌握，因此王國不是秩序和律法的支柱，相

反却是各个族群的玩物与持续骚乱的原因。何西阿想到的正是北部的以色列王国，他排斥它的原因仅仅是：在以色列王国存在的三百年间，它没有证明自己；在需要它的时候它也没有证明自己。何西阿没有发展出一套先天的(a priori)理论，他没有把此前任何历史发展阶段采用的神权政治制度应用于自己的统治。毫无疑问，何西阿从未想过：上帝心目中的共同体形式不是由环境决定的，而是西奈山启示下的产物。²

虽然此后约法(covenant)是神权政治最乐于接受的模式，但摩西时代存在的神权政治并没有采取约法的形式。耶和华与以色列的关系，本质上、最初是一种自然而然的关系，耶和华与其子民之间没有任何嫌隙需要思考或质疑。只有当以色列的存在受到了亚述人和叙利亚人的威胁时，诸如以利亚和阿摩司这些先知才把神性提升到民众之上的位置，切断了他们之间的自然纽带，让他们之间的关系取决于某些与品德有关的条件。对于以色列人而言，耶和华首先是正义的上帝，其次才是以色列的上帝，甚至只有在以色列有正义的请求时，上帝出于神恩才会对它做出启示。以色列人颠倒了两个基本信条的顺序。“‘你们的罪虽像朱红，必变成雪白；虽红如丹颜，必白如羊毛。你们若甘心听从，必吃地上的美物，若不听从，反倒悖逆，必被刀剑所灭。’这是耶和华亲口说的”(《以赛亚书》第1章第18-20节)。在考虑耶和华与其子民之间的关系时，他要求其子民的种种条件的本质变得极其明显，那就是耶和华的“托拉”最初如同他所有的协约一样——在神圣助佑的范围内——尤其专注于正义的施行以及为解决疑难提供神圣的指引，“托拉”此时被视为一些综合的要求，而上帝对待以色列人的态度完全取决于这些要求的实现。在此基础上，产生了一种全新的事物——尽管在理念上很容易想到，那就是约法或协约观念的实质。然而，“盟约”(Berith)的说法没有出现在古老的祭司那里，甚至没有出

现在何西阿口中——他以耶和华与以色列联姻的画面尽可能清晰地向我们展示了这样的情形(《以赛亚书》第1章第21节)。《何西阿书》(第2章第20节和第6章第7节)明显证明何西阿并不熟悉“盟约”的专门用法,此外,这些段落必定决定了我们看待《何西阿书》(第8章第1节)的观点——而后面这个段落很可能是插入的。

“盟约”的说法可能来自于不同的区域。古代希伯来人对于律法只有协约(treaty)的观念,对它也没有任何其他称谓。一种律法只有当建立它的人们能团结在一起维护它时才会有力量。这样的情形出现在《出埃及记》(第24章第3-8节)、《列王纪下》(23章第1-3节),也出现在《耶利米书》(第24章第8节)——足够奇怪的是穆罕默德时代的麦加民众也是如此。因此,“创造的盟约”(Sepher Berith)这个术语可指称“申命典”(Deuteronomic),也可以指称“耶和华律法书”(Jehovistic Book of the Law)。

用“盟约”(即协约)表达律法,非常适合于先知的伟大观念,此外,人们也从这种表达中相应地获得了一种解释,根据这样的解释,耶和华与以色列的关系立足于上帝的正义要求——在上帝的言辞和指令中得以展示。就此而言,人们逐渐将耶和华与以色列视为约法的双方,而民众的各种代表最初已经通过约法相互承诺,去维护“申命法典”(Deuteronomic law)。³在约西亚郑重而影响深远地引入了律法之后,耶和华与以色列之间创立约法(covenant-making)的观念似乎已经占据了宗教思想的核心地位,它出现在《申命记》、《耶利米书》、《以西结书》、《以赛亚书》(第40-64章)、《利未记》(第17-26章)以及“四部约法书”(Book of Four oventants)的绝大多数内容中。“巴比伦之囚”同之前的“亚述之囚”一样,毫无疑问有助于帮助犹太人的思想熟悉这样的观念,即约法依赖于一些条件,并且其有可能瓦解。

二

大卫的圣地(tabernacle)最终崩塌,没有国王能够再次将其重建。这个国家遭受的不是危机,而是毁灭。结果,这个民族始终坚守的宗教期望不再受现存政治条件的限制,采用了更为自由的方式,带着些许热情,摆脱了所有的局限。此前的时代始终潜伏着威胁,一场真正的危机正在逼近,并催生了未来的一场大灾难,而构成灾难的要素长久以来就在这个民族中积聚,那就是巴比伦之囚之后,想要与上帝全面联合的人们认识到了什么样的民族会反对“新耶路撒冷”,而对于“新耶路撒冷”的预言,现实中没有任何基础。⁴在更早的时代,这个民族的国家在大卫的统治下存在过,它是所有希望的目标。此时,一个普世的世界帝国在想象中建立起来,它克服了异教力量的侵害,在耶路撒冷开始兴起。预言不再束缚于历史,也无需它的支撑。

然而立足于耶和华的过高希望在另一方面被清醒而现实的(由历史进程呈现的)目标调和。那些期待以色列得到宽慰的人此时也面对着现实使命的真实形势。古老的先知们乐于表达自己的理念,批判现存的恶,对于现实相关问题却无话可说,可是,这个民族的领袖们恰好相反。古老的共同体已经消亡,其领头羊也随之陨落。有能力并且主动让自己领导以色列的属灵(godly)共同体又重新建立起来,这是它们始终争取的目标,并且一直对此坚信不疑。在早先的时代,这个国家尽管度过了危机,也没有遭遇过严重的威胁——因为它一直存在着,但人们从未将其视为一种自然而然的、必然的事物。此时,既然这个国家不是必然的事物,一个迫切的危机是,如同之前被囚的撒玛利亚人一样,被囚的犹太人会被自己周边定居的异教徒同化。在这种情况下,弥赛亚的希望将不能实现,因为就算事实上帝关注着这些希

望的实现,但那些人还必须保持自己的目标。所以,任何事情都取决于圣迹能安全度过危机,并且为它建立固定的组织,从而能让它幸免于难,使承诺实现的依然还存有希望。

在那些对古老共同体重建有话语权的人心目中,过去存在的古老共同体名声不佳。他们不得不让耶和华的谴责通过其侍从之口和历史的声音传达出来。先知们谈到的要塞、战争中的人马、国王和君主们都让人想起和转变为实践的原则:唯有耶和华的统治才应当诚心延续。而环境支持这样的想法,这点相当关键。因为当时的问题在于,重建一个现实的国家是无法想象的,外族的统治也不会承认它(《以斯拉记》第4章第19节)。那么将采取怎样的计划?若当时允许,建立如此一座大厦的材料是什么?先知们的观念不适合于充当大厦的石材,它们的实践性不足。那么,对于保存宗教的精神方面,制度或传统组织形式的重要性便得以凸显。

犹太人的王室圣殿早期超越了其他的圣地,但在公元前7世纪的进程中,它们已灭绝或濒临灭绝。在君主权的庇护下,耶路撒冷的祭司兴旺发展,并最终获得了独一无二的合法地位——反对其他任何地方的同行。国家越孱弱,在约西亚王的失败中变得越发衰落,(在民众眼中)圣殿的威望就越高,祭司无可估量的权力也变得更强大更独立。对此,我们在耶利米时代体会到的远远超过以赛亚时代!祭司制度的发展无疑表明,祭祀在公元前7世纪已经提升到举足轻重的地位,玛拿西的长期执政有助于而非阻碍了这种提升——尽管他的政权名声败坏。祭祀不仅需要带来很多奢侈品,比如香料,更为重要的是,它还需要有一些大规模且令人震惊的典礼,例如献祭儿童,另外还有赎罪的贡赋。即便是废除了玛拿西时代的恐怖暴行之后,神圣典礼进行当中依然还保留着血腥的热情。

耶路撒冷的祭祀与犹太民族的意识交织得如此紧密,祭司阶层

建立了如此强有力的秩序,以至于在王国瓦解之后,这些要素还保存着,形成了新的“信众”群体,以回应形势和时代的需要。在被毁圣地的基础上,共同体又一次繁荣起来(《列王纪上》第8章;《哈该书》第1章以下;《撒迦利亚书》第1章以下)。虽然习俗和惯例发生了全面的变化,但却没有被重新创立。若有任何创新,那就是,这些习俗集合为一个体系,并成为依凭“圣迹”重建组织的手段。

以西结最早指出,这样的方式适合这个时代。他是先知与律法之间的连接。以西结自称先知,遵照先知的观念,但这些观念不出自于他本人,而是来自他的前辈,以西结将其转变为教义。以西结本质上是一位祭司,他特殊的价值在于,他把预言的精神封闭在了共同体的身体内,而这个共同体不是政治的,它建立在圣殿和祭祀之上。《以西结书》(第40-68节)最为关键,它被奥尔特不无道理地称为《旧约》的要义所在。

由此出现的人为产物,就是犹太教的神圣制度。在“祭司法典”中,我们已经对它有了详细的了解。⁵在摩西的神权政治与巴比伦之囚后的祭司统治之间,努力划分出的差异极为细微。神权政治作为一种制度就是祭司统治。如果摩西创立了这种制度,他也是以先知的方式创立的,因为他着眼于自己时代之后一千年才会出现的环境。古代以色列尚未萎缩到一个宗教信仰徒的群体,公共生活没有被圣地的侍奉事务完全吞没,大祭司和耶和華的存在也不是所有事物都围绕的中心。首先是撒玛利亚、然后是犹太的政治覆灭带来了巨大的变迁。由此,正如我们在“申命法典”的段落中读到(《出埃及记》第19章第6节),这个民族成为了“祭司的王国和神圣的国民”。假如神圣统治以往是一种支撑人类社会自然惯例的信念,那此时它就以可见的形式呈现为一个神圣的国家,在自己特有的人为领域内,超越了这个民族的普通生活。此前,这样的观念呈现出并拥有自然的实体,但此时为了能够

完全实现,它开始有了自己的精神实体。从此出现了神圣与世俗之间有形的外在对立,人们的头脑中逐渐充满了这种观念,他们努力尽最大可能鲜明地划分出两者的界限,并越来越压制自然的领域。在《以西结书》、《利未记》(第17-26章)和“祭司法典”中,圣洁(Holiness)就是统治的理念。这个观念多少有点空洞,因为它只表达了自己不是什么,而非是什么;最初,圣洁的含义与神圣(divine)一致,但此时人们主要是在精神和祭祀意义上使用“圣洁”一词,似乎神圣事物可以通过外在可见的标示跟世俗事物和自然事物区别开来。

摩西的神权政治作为已毁国家的残余,其本身根本算不上一个国家,而是在不利的环境下,从一种没齿难忘的力量驱使中创造出的、非政治的人为产物,而外族的统治也必然应运而生。就神权政治的本质而言,它与古代天主教会有关密切关系,后者是神权政治的子嗣。出于经验,摩西的神权政治不愿被称为犹太教会,但就历史而言,这并无不确之处,这个称呼或许比称其为神权政治更好,因为,后者隐藏着观念上的混乱。

摩西的神权政治似乎表现出严重的衰退。耶和华的律法应当呈现出与异教截然对立的耶和華子民的特征。但这确实没有出现在以色列的祭祀中,要在其中寻找到这种特征只能是做无用功,并且,要在希伯来与希腊仪式的细微变化中找到它们之间的原则差异,结果也是一样。以色列宗教的祭祀带有异教色彩——“异教”一词当然不是在不光彩或不道德的意义上理解。假如“祭司法典”使祭祀成为首要的事务,那么祭祀似乎就会全面退回到异教精神,而这正是先知们一直与之斗争尚无法根除的对象。人们愿意承认,先知们不得不面对,自己努力建立的新耶路撒冷制度被之前存在的大众的自然倾向阻碍。在律法崇拜的每个方面,我们都目睹了这些先知的影影响产生的最醒目的踪迹。在很大程度上,我们看到,崇拜随处呈现出集中化的趋势。

在“祭司法典”中这种趋势并没有反对不正当的或外来的崇拜,但它必定被解释为与其争辩的准则,此外,假如集中化的趋势在“祭司法典”中被视为本质上必然的法则,那只能说,先知们的要求在这个领域最为彻底地成为了主导,而这个领域是他们最难征服的。排他的单神信仰(monolatry)并不是祭祀中固有的,它只能衍生自这种祭祀之外的某些观念:它是严格一神教的原型。对上帝的崇拜中,没有明确坚持禁止图像(如《申命记》),但它是一种理所当然的规矩。这种观点几乎没有遭到过任何质疑,以至于那些可疑而令人厌恶的要素都体现在崇拜当中,并且被它毫不迟疑地吸纳了。以赛亚谴责的金色法袍已成为大祭司无关紧要的装饰,以西结禁止的护身符也被允许,它们的目的在于,“你们看见就记念遵行耶和华一切的命令,不随从自己的心意、眼目行淫邪,像你们素常一样”(《民数记》第15章第37-41节)。对于粗鄙的偶像崇拜——“תּוֹטֵן”这个表达一直在其他段落中与之对应——当时并没有遭到质疑:不受律法约束的心灵本身才是异神,侍奉这个神才被禁止。

我们也许可以进一步讲,通过祭祀的立法,祭祀远离了自己的本质,在自己的领域内颠覆了自身。就节日而言,它的情况确定如此。这些节日失去了与收获和牲畜的关联,已变成历史的纪念,这些观念否定自己源于自然,并且庆祝超自然宗教的机制以及与其相关的耶和華仁慈行为。随着本土因素的消退,普遍的人性便获得了以色列特有的寻常属性和意义。那些祭祀不再把上帝(在所有重要的场合)引向人间生活,加入后者的欢乐和必然规律,这些祭祀并非“人类的尝试”,以如此天真的手段去取悦上帝并博得他的支持。祭祀脱离了自然的领域,使神圣的祭祀成为天恩的媒介——耶和華已经在以色列将它建立起来作为神权政治的圣礼。膜拜者们不再认为自己的责任在于取悦上帝,为他提供欢乐,而实际上只有严格遵守仪式才能取悦上帝。

献祭必须严格遵循规矩,即在正确的地点,在正确的时间,通过正确的人士,以正确的方式进行。它们并非立足于行为的内在价值和来自新典礼的冲动,而是立足于崇拜者身外一个意志的明确命令,这个意志没有得到解释却规定了每个特殊的环节。祭祀与感官满足之间的纽带已被切断,没有危险会来自对不纯粹的堕落因素的调和,而希伯来人的古代史却一直呈现出这种危险。崇拜不再源自内在的冲动,逐渐成为宗教虔诚的实践。它不含有自然的内涵,其内涵是超验的,并且与众不同、无法定义。崇拜明确产生的主要后果就是赎罪。因为,在巴比伦之囚以后,耶和華拒绝接受这个民族,他们在相当程度上产生了永恒的罪的意识,甚至当以色列的繁重祀奉完成以及(上帝的)愤怒真的平息之后,罪的意识也没有消失。

假如神圣祭献的价值不在于它本身,而在于遵守上帝的诫命,那祭祀的重心就脱离了献祭行为本身,转向另一个领域,即道德的领域。结果,献祭和祭品让位于苦行(*ascetic exercises*),后者更为严格和明确地与道德相关。最初针对祭司祭礼的宗教职责的规则也向普通人延伸。在犹太教中,遵守身体洁净的律法比大规模的公共祭祀要重要得多,而且它是最直接的方式,通向神圣的和全体圣职人士的神权政治理想。整个生活压缩进了一条圣洁的轨迹,始终有神圣的诫命需要实现,一个人通过思考诫命使自己摆脱内心的欲望和念想。在另一方面,私人的祭祀始终需要关注,因为它保持了个人罪恶感的存在和有力。

犹太教的那些伟大诊断者们说得很对:在摩西的神权政治中,祭祀成了教化规训的工具。它远离了内心,其复兴有赖于传统的习俗,自己绝无可能再次繁荣起来。祭祀的基础不再源自幼稚的冲动,它已经是僵死的事务,尽管祭祀还有重要性,但不如说它只不过还有点煞费苦心的焦虑。在犹太教的复兴当中,古老的习俗以新的体系粘合在

一起,但这个新体系仅仅在形式上保存了那些本质上更高贵的事物,实质上不过是在狭隘的外壳下顽固抗拒那些外来的影响。祭司们徒劳对抗的以色列的异教,被律法(在自己的地盘上)从人们的内心中予以克服;另外,随着自然在祭祀中的消灭,祭祀成为了超自然一神教的庇护。

注释

1. “在人类特定的习俗和律法中有无数种差异,有一些把自己国家的权力托付给君主制,有一些托付给寡头制,还有一些托付给民主制;但我们的立法者对这些形式的任何一种都没有考虑过,他将以我专门称为神权政治的形式进行统治,这种制度形式将权力和威信诉诸于上帝。”(*Contra Apion* ii.17)。关于整个章节,另对比 *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Greifswald, 1874。

2. 何西阿甚至提到了大卫和犹大王国的支持,但我认为《何西阿书》(也是《阿摩司》书)中的所有相关论述都是补充插入的。在《何西阿书》(第1章第7节)中提到了希西家统治下的耶路撒冷得到解救。

3. 当“盟约”(Berith)以不同的方式用于投降时,这样的变化更容易理解。这个关系由强者强加于弱者一方:“盟约”的这种观念与拥有平等权利的协约方无关。可参看这种观念在《耶利米书》(第34章第13-18节)中的摇摆。

4. *Ezekiel*, 38. 34; *Isa* 46:18-24; *Joel* 4.; *Zech*. 7. 14. 另一边,在《以赛亚书》(第5章第26节),我们当然必须把“בֹּרַ פִּ”读为“בֹּרַ”,用单数替代复数。

5. 事实上并不是祭司统治立足于祭司法典,祭司法典只是在祭司统治已经存在之后才被引入,但毫无疑问,它有利于巩固祭司统治并将其合法化。这部成文法随后削弱了祭司的统治,圣典落入了文士和法利赛人之手(对比帕西人与萨宾人的情况)。

摩西的使命*

[德] 弗里德里希·席勒 撰

蔡乐钊 译

摩西建立犹太国家是历史保存下来的最值得纪念的事件之一，这对知性的力量来说固然重要，因为此事藉它而得以成就，¹但更重要的是此事对世界的影响，这种影响一直持续至今。统治着地球上最多人口的两个宗教，基督教和伊斯兰教，都有赖于希伯来人的宗教，若无后者，那么就绝不会有基督教教义，也不会有《古兰经》。

诚然，在某种意义上，这是无可辩驳的事实：我们今天所享有的启蒙，很大程度上要归功于摩西的宗教。因为通过它，一个宝贵的真理，理性留给自己的、只有经过长期的发展才被发现的真理——一神的教义——暂时在人民当中传播开来，并在他们当中作为盲目信仰的对象维持着，直到它最终在更加明澈的心灵中臻于成熟，转化为一个理性的概念。由此，人类的一大部分就避免了信奉泛神论必然最终引

* 本文是席勒 1789 年在耶拿大学举办的普世史讲座讲稿之一，最早发表在 1790 年的《塔利亚》(Thalia)杂志上。除了本文和就职演讲辞《什么是以及人们为何研习普世史?》(有张玉能中译文)外，保存下来的同一系列讲稿尚有《最初人类社会的一些思考》和《吕库古与梭伦的立法》。本文主要依据席勒学会(The Schiller Institute)网站提供的乔治·格雷戈里(George Gregory)英译本(The Mission of Moses, http://www.schillerinstitute.org/transl/Schiller_essays/Mission_Moses.html)译出，同时参考 Charles J. Hempel ed., *Schiller's Complete Works*, vol. II, Philadelphia: I. Kohler, 1861, pp. 358 - 365. 文中注释皆为中译者注(标明“席勒注”者除外)。

向的悲惨歧途，而希伯来人的宪法则获得了独一无二的优势，即智者的宗教与民众的宗教并不直接对立，正如在开明的异教徒中，今日依然是这种情况。从这个角度来考虑，我们必会把希伯来民族视为一个重要的、普世历史的民族，²而人们习惯归咎于这个民族的每一种恶，诙谐逗趣的人贬低这一成就的一切努力，不应妨碍我们给予它公正的对待。一个民族的耻辱和堕落并不能抹杀其立法者的崇高功绩，正如不会消除这个民族所正当主张的对世界历史的巨大影响。这就好比一个不洁的鄙陋容器，但里面装着某种非常宝贵的东西，我们必须珍视它；我们必须向其中的渠道致以敬意，这渠道虽不洁净，却由神意拣选出来，引导我们走向一切善之中最高贵的善——真理；而一旦它实现了它必须做成的事，它也随之被毁弃。在这样做时，我们既不能把希伯来民族从未具有的价值加诸它，也不能剥夺它的功绩，它对这一功绩的合法主张是无可争议的。

如我们所知，希伯来人来到埃及，初次成为埃及国内的一个民族时，是一个不超过七十人的游牧家族。在定居这片土地的大约四百年间，他们的人数提升到接近两百万。在这当中，在他们离开这个王国的时候，计有六十万个尚武的人。在这长期的寄居中，他们和埃及人隔离而居，既通过他们选择的自己的居住地，也通过他们的游牧处境造成这种隔离，使他们成为当地人的憎恶对象，被排除在外，不得分享埃及人的公民权利。他们继续以这种游牧方式统治自己，一家之父统治家族，支派的首领统治各支派，由此形成一个国中之国，由于它的人数剧增，最终引起列王的关注。

王国的中心住着这样一群与世隔绝的人，生活作风懒散，异常紧密地结合在一起，却和这个国家没有任何共同的利益，如果有敌人来犯，那就可能变得危险，而且很容易受引诱去利用这个国家的弱点——他们不过是这个国家的一批懒散的旁观者。治国的智慧于是

听取谏议,密切地监控他们,使他们一直忙于活动,并寻思着降低他们的人数。他们被打发去从事繁重的劳动,而且,既然人们懂得以这种方式使他们对国家变得有用,私利便与政术联手,增加他们的负担。他们遭受非人道的待遇,被迫从事苦工,而且还派遣专门的督工在他们做工时鞭打和虐待他们。然而,这种野蛮的对待,没能阻止他们更加急骤地增长。一种健全的政策自然会把他们分散在其他居民当中,并赋予他们与那些居民平等的权利;可是埃及人对他们怀有的一种普遍的厌恶阻碍了这一政策的实现。这种厌恶由于其不可避免的后果甚至加深了。当埃及人的国王把歌珊地(位于尼罗河下游之东)赐给雅各家居住时,他简直想象不到,日后会有二百万子孙在那里落户;因此这块地可能不太大,而这份礼物是够慷慨的了,虽然当时只是考虑到未来时代百分之一的人。由于希伯来人的生存空间的扩张不能与其人口的提升同步,往后的每一代人都被迫更加紧密地生活在一起,直到最终在最狭窄的空间内,以最不利于健康的方式挤在一块。还有什么比那些正是在这种情形下不可避免要产生的后果更自然的呢?——极端的污秽和传染性疾病。这就为这个民族直到今天还遭受的灾祸奠定了最初的基础;但是在当时,灾祸肆虐到可怕的程度。这一带最恐怖的瘟疫,麻风病,袭击了他们,并且往后代代相传下去。生命和生殖的源泉逐渐受了污染,一种偶然的疾病最后促成一种遗传的部族体质³的出现。这种疾病有多普遍,从立法者针对它采取的预防措施的数量即可见一斑;埃及人曼内托、西西里的狄奥多罗斯、塔西陀或者吕西马古、斯特拉波和别的许多人,除了这种麻风病外对犹太民族几乎一无所知,他们众口一词的见证,表明埃及人对这种病的印象是多么普遍和多么深刻。

就这样,麻风病,既是他们拥挤的住所、恶劣和贫乏的食物,还有他们遭受的虐待的自然结果,又转变为造成这一切的原因。起初,他

们作为牧民受到鄙视，作为外邦人人们避之唯恐不及，如今则因为他们造成的污染，人们避免与他们接触，诅咒他们。在埃及人素来对他们怀有的那种恐惧和反感之上，又增添了一种嫌恶和一种带着抗拒的深深的鄙视。对于诸神之怒以如此骇人的方式降临其身的人，做出任何事情都是允许的，人们毫不犹豫地剥夺他们那些最神圣的人类权利。

毫不足怪，随着这些野蛮措施的后果变得日益明显，随着他们因埃及人给他们造成的那种不幸而受到越来越严酷的惩罚，施加于他们的野蛮行径也相应地变本加厉。

埃及人的恶劣政策不知有什么方法可以改正他们犯下的错误，只会犯下新的更为昭彰的错误。尽管他们用尽各种压迫手段，他们并未能够成功地抑制人口的增长，于是他们采用了一种既不人道又卑鄙的解决办法，让接生婆把新生男婴立即扼死。可是让我们感激人类更美好的天性吧！暴君下达令人厌憎的命令时，并非总能被很好地遵行。埃及的接生婆懂得如何嘲笑这道有违自然的命令，政府别无他法，只能以暴虐的手段来贯彻它那些暴虐的措施。受雇的凶手遵照王室的命令四处出没在希伯来人的家中，杀死每一个摇篮里的男婴。以这种方式，埃及政府必定最终实现了它的目的，倘若没有拯救者来干预，它已经看到犹太民族在几代之内便灭绝净尽了。

但这位拯救者从何处来到希伯来人中呢？几乎不可能从埃及人中来，他们当中怎么会有人站出来说情，为了一个对他而言很陌生的民族——他不通晓这个民族的语言，而且肯定不会费心去学习这门语言——一个在他看来肯定是既不配也无能力获得更好的命运的民族？（拯救者）更不会从（希伯来人）他们自己中间出现，几个世纪以来埃及人灭绝人性的做法把希伯来人弄成了什么？大地上最粗野、最恶毒、最败坏的民族，由于三百年来被人忽视而变得野蛮，变得灰心丧

气,长期奴役压迫使他们心生怨恨,由于一种与生俱来的耻辱⁴,在他们自己眼中也堕落了,过于疲弱和麻木,无力作出英勇的抉择,由于长久的愚昧,跌落到与动物相差无几的境地。从这样一个败坏的民族当中,如何能产生一个自由人、一副开明的头脑、一名英雄或者一位政治家?从他们当中去哪里找这样一个人,来把尊严赋予这么一群深受鄙视、陷于奴役的乌合之众,一种自我的感知,赋予一个长期受压制的民族,赋予这么一群无知、粗鄙的牧民,对其更文雅的压迫者的优势?从那时候的希伯来人之中,正如从印度的贱民等级之中,不可能出现勇敢无畏的精神。

就在这里,神意的大手用最简单的手法解开了最复杂的绳结,引起我们的赞叹——但却不是那种使用奇迹这种粗暴方式干涉自然的计划⁵的神意,毋宁是那种给自然本身规定了这种计划的神意,以最平静的方式实现最超凡的事物。一个埃及本地人缺乏必要的刺激来使他成为维护希伯来人的民族利益的救星。单单是希伯来人的话,他又缺少实现这项事业所需的力量和精神。那么,命运选择了何种解决办法呢?它挑选了一位希伯来人,但早早就把他从他自己那群粗野的人民之中带走,让他领略埃及人的智慧。就这样,一个接受埃及教育的希伯来人,成为这个民族借以摆脱奴役的工具。

利未部族的一位希伯来母亲把她刚生下来的儿子藏起来,足足藏了三个月,躲过了杀手,这些杀手除掉她的民族中所有的男婴;最后,她放弃了继续给他提供庇护的希望。形势所迫,她心生一条狡计,希望藉此或可把他留住。她把这婴儿放在一个小蒲草篮里,抹上柏油防止进水,等待法老的女儿惯常来沐浴的时间。此前不久,孩子的姐姐把装着孩子的篮子搁在芦苇中,那是国王的女儿的必经之地,她一定会注意到那个孩子。她本人则留在附近,等待着孩子未来的命运。确实,法老的女儿不久就看到这孩子,而这孩子也讨她喜欢,于是她决

定救下他。这时他的姐姐才壮着胆子走近前来,提议给他找一个希伯来奶妈,公主答应了。就这样,这位母亲再次得到她的儿子,而且现在还被允许公开教育他而不必冒险。他就这样学会了他的民族的语言,熟悉了它的风俗习惯,很可能,他的母亲不失时机地向他的稚嫩的灵魂灌输一幅普遍不幸的动人图景。一旦他到了不再需要母亲照料的年龄,且有必要使他免遭他的民族那种普遍命运,他的母亲再次把他带到国王的女儿面前,把这男孩未来的命运托付给她。法老的女儿收养了他,给他取名为摩西,因为他是从水里得救的。⁶如此一来,一个奴隶的儿子和凶杀的祭品,成为国王女儿的儿子,并由此享有国王的孩子们享有的一切优越条件。如今祭司们接管了他的教育,把埃及的智慧悉数传授予他,此乃祭司等级的特权,而打从被王室收养起,他就属于这个阶层的一员。确实很有可能,他们对他未保留任何秘密,埃及史家曼内托的一段文字把摩西描写成埃及宗教的叛教者,从太阳城逃走的祭司,这就使我们怀疑他被定为祭司等级。

为了确定摩西从这所学校里学到什么,他日后的立法中,他从埃及祭司接受的教育占据了什么样的部分,我们必须仔细检视这一机构,听取古代作家对那里之所教所行的证词。使徒司提反本人告诉我们,摩西学了埃及人一切的学问。⁷史家斐洛说,是埃及人领摩西入门的,教给他象征符号的哲学和圣书体⁸,还有神圣动物的秘仪。⁹这些见证也为别的许多人所确认,如果人们看一下我们所谓的埃及秘仪,就会发现这些秘仪与摩西日后所行的和颁布的明显相似。

我们知道,最古老的民族的崇拜很快就堕落为泛神论和迷信,就连《圣经》描述为真神崇拜者的人中,他们所持的最高存在的观念也既不纯粹又不高尚,仅仅是建立在一种明澈、理性的洞察之上。可是一旦公民社会有了更好的建制,秩序井然的国家得以建立,社会各等级也随之分开,对神圣事物的关照就归一个特定的等级专管;一旦人类

的精神摆脱了使之分心的种种顾虑,有闲暇单单献身于对其自身和自然的思考;末了,一旦对自然的物理计划有了更为明澈的洞见,那么理性必最终取得对那些粗陋的谬误的胜利,关于最高存在的观念必然变得崇高。万物之间有一种普遍联系观念必然导向对一个单一的、最高知性的概念,这个观念除了从一个祭司的头脑里,还能从哪里萌发呢?既然埃及是有史以来最早的文明国家,而且最古老的秘仪原本出自埃及,那么同样极有可能,也是在这里,最高存在的独一性的观念第一次呈现于人脑中。这个令灵魂振奋的观念的幸运发现,如今在他身边寻找能够胜任的主体,把这个观念当作一件神圣的宝藏灌输给他们,就这样,从一个思考者到另一个思考者代代相传下去,经过不知多少代,直到最终成为一个有能力理解它并进一步发展它的非常小的共同体的财富。

不过,既然要正确理解唯一的神这个观念并对之加以运用,需要一定的知识和某种智力的训练,既然对神的独一性的信念必然伴随着对泛神论的蔑视,而泛神论当时还是主流的宗教,所以人们很快就明白,在大庭广众之下广为散布这种观念是鲁莽的,甚至是危险的。在推翻国家传统上的众神,把他们一丝不挂的荒唐样子暴露于众目之前,不能指望这一新的教义会被接受。但是人们也不能预先期待或希望那些看出旧日迷信的荒唐之处的人,能够就立即把自己擢升至真神这个纯粹的、难于理解观念。此外,整个公民政制都建立在那种迷信的基础上;一旦那种迷信垮塌,撑起国家整座建筑的一切支柱也会同时垮塌,而用来取代它的新宗教,能否马上就牢牢地负起那座建筑,却依然未能确定。

另一方面,假如推翻旧时诸神的尝试以失败告终,那么人们就会看到盲目的狂热武装起来对他发难,他会落到疯狂的群氓手里,成为他们的牺牲品。因此,这样做看来好得多;使这新的危险真理成为一

个封闭的小共同体的专有财产,把那些证明具有必须程度的理解力的人从众人中挑出来,纳入这个约法同盟¹⁰中,用神秘的外衣把这个真理遮盖起来,避开那些不洁的眼睛,唯有能者可以将之揭开。

为此人们选择了圣书体,一种会说话的象形文字,把一个普遍的概念隐藏在感性符号的排列组合之下,建立在一些他们一致认同的任意的规则之上。这些从偶像崇拜走出来的顿悟者深知,想象力和感觉能对稚嫩的心灵造成多么强烈的影响,为了真理的利益,他们毫不犹豫地使用这种欺骗手法。他们于是用一种感性的仪式把一些新观念灌输给灵魂,用尽一切适合此目的的谋略,使他们的学徒的感情进入一种热烈活动的状态,从而能够接纳新的真理。属于这类手法的有人会者必须经历的净礼、洗涤和洒水,裹在亚麻衣服中,戒绝一切感官的享乐,通过歌唱使感情变得紧张和振奋,一种意味深长的沉默,黑暗与光明的交替,还有其他诸如此类的做法。

与这类神秘图像、圣书体和隐秘真理(掩盖在圣书体之下,并且这类东西的使用为它作好准备)相联系的这些仪式,合在一起统称为秘仪。供奉伊希斯和塞拉皮斯的庙宇就是它们的所在地,厄琉西斯和萨摩色雷斯的秘仪以及晚近的共济会的秘仪就是依据此模型创设的。

这点似乎是毫无疑问的:太阳城和孟菲斯那些最古老的秘仪的内容,在其未腐化的情形下,是神的唯一性和对异教的驳斥,其中也教授灵魂的不朽。那些分享了这些重要启示的人自称观者¹¹或相者¹²,因为认识一个从前隐而不见的真理好比从黑暗走进光明,也可能是由于另一个原因,即他们的的确确是透过感性的图像察看出新认识的真理。

但他们并不能一下子就获得这个观点,因为在心灵能够承受得住去看完整的真理之光前,它首先必须洗净许多错谬,必须经过许多的准备。因此就有各种层次或级别,而惟有在最里面的圣殿中,翳障

才会完全脱落。

相者认识到万物有一个唯一的、最高的原因，是原始的自然力，一切存在者的存在者，相当于希腊贤人们所谓的“德漠工”(Demiurgos)。没有比他们谈到世界的造物主时那种朴素的伟大更崇高的了。为了以更引人瞩目的方式把他突显出来，他们根本没给他起名字。“名字”，他们说，“不过是出于区分的需要；单独一人无需名字，因为我们不会把他和别的存在物混淆。”在一座古老的伊希斯雕像下，人们认出如下字句：“我是那是者”(Ich bin, was da ist)。¹³在赛伊斯的一座金字塔上，人们发现一段最引人瞩目的古老铭文：“我是一切，是现在存在的，过去存在的，将来要存在的一切；没有凡人曾撩起我的面纱。”¹⁴只有胸前或额上带有“Jao”或“J-ha-ho”这个名字的人才允许进入塞拉皮斯的神庙，而这个名字听起来和希伯来语的耶和华几乎是一模一样的。在埃及，人们提到“Jao”这个名字时总是怀着最大的敬意。圣师(hierophant)，或圣殿的住持向正在参加入会仪式的人所唱的赞歌中，这是对神的本性作出的最初的解释：“他是唯一的，出自自己，万物的存在全取决于这种唯一性”。

每个人入会仪式之前都有的一个必要的预备仪式，即割礼，毕达哥拉斯在接受埃及秘仪之前也不得不遵此办理。与别的未受割礼的人的这种区别，据说是为了表明一种密切的兄弟情谊，表明与神更加密切的关系，摩西后来在希伯来人之间也依法炮制。

在圣殿里头，各式各样蕴涵着神秘含义的圣器被展示给入会者。在这当中有一个圣柜，唤作塞拉皮斯的棺柩，最初可能是用来象征隐藏的智慧，不过后来这个机构腐败了，便沦为那帮不幸的祭司装神弄鬼和玩弄把戏的道具。祭司们，或者他们所属的圣殿侍者阶层，名为持柜者(Kistophoren)¹⁵的，享有携带圣柜的特权。除了圣师之外，不准任何人打开柜子，甚至连碰都不能碰。据传曾有个胆大妄为的人打

开了柜子,突然间就失去了理智。

此外,在埃及人的秘仪中可以发现一些圣书体的神像,由几种动物的形象组合而成。著名的斯芬克斯即属此类;人们企图通过这种方式来说明统一于最高存在者的诸特性,或者也是把一切生灵中最强大的东西全部拼凑到一个身体上。部分取自最强大的羽族,老鹰;部分取自最强大的野兽,狮子;部分取自最强大的家养动物,公牛;末了,还有部分取自所有动物中最强大者,人类。阿匹斯的公牛的形象特别用作力量的象征,用以表示最高存在者的全能;不过在那门原始语言中公牛被称为基路伯。

这些神秘的形象,只有相者才掌握着钥匙;它们赋予秘仪本身一种感性的外表,瞒住了民众,而且确实与偶像崇拜不无相通之处。就这样,迷信通过秘仪的外衣获得永久的滋养,而在圣殿之内人们却嘲笑它。

不过我们完全能够理解,为何这种纯粹的自然神论能与偶像崇拜相容,这是由于它从内部推翻了偶像崇拜,却又从外部促进了这种崇拜。¹⁶这个机构的创始人把祭司宗教和民众宗教之间的这种矛盾视为必然之事而加以原谅;这似乎是两种弊端中较轻微的一种,因为可以更多地寄望于阻遏这个隐匿的真理造下的恶果,而不是阻遏这个真理的最终发现造成的毁灭性影响。渐渐地,随着不够格的成员渗入这个会员的圈子,随着这个机构丧失了原来的纯洁性,这些秘仪,最初只是作为权宜之计,如今被当作这个机构的目的,他们不再逐步地清除迷信,巧妙地使民众接受这个真理,却从民众所受的更大的愚弄中谋利,使他们更深地陷入迷信中。祭司的巧计如今取代了那些纯洁的意图,那个原本用来接受、保存和谨慎地传播唯一真神的知识的机构,开始变为促进相反之事的最强大的工具,演变为一个真正的偶像崇拜的学校。圣师们,为了不致丧失民心,为了使民众永远保持着热切的期

待,认为最好把最后的启示无限地往后延迟,这必然会使一切虚妄的期待永远落空,他们还要弄各种装模作样的花招,千方百计阻碍人们接近圣殿。最终,圣书体和神秘图案的钥匙完全失传了,而这些东西现在就被当成真理本身,而它们原本只是用来包裹真理。

很难确定,摩西接受教育的岁月,是这个机构欣欣向荣之时,还是它开始走向腐败之时;然而,很可能它那时已经临近衰落了,这位希伯来立法者借用过的好些把戏,还有好些他付诸实践的不太光彩的花招,使我们作出这样的推论。但是创始人的精神当时尚未从这个机构中消失,关于世界的造物主的单一性的学说依然回报入会者的期待。

这种学说,不可避免地导致对泛神论最彻底的蔑视,并且与灵魂不死的学说(与之几乎不可分离)联系在一起,就是这位年青的希伯来人从伊希斯的秘仪中取得的丰富宝藏。与此同时,他对自然力有了更深的了解。自然力在当时也是神秘学的对象,这种知识日后使他能够行奇迹,甚至当着法老的面挑战他自己的老师们和术士们,在某些方面还超过他们。他随后的生涯表明,他是一个专注和能干的学生,已经达到了最后也是最高的级别。

在这所学校里,他还积累了圣书体、神秘图像和仪式等宝藏,他那富有创造力的精神随后对之加以使用。他遍历埃及智慧的整个领域,把祭司的整个体系思考透彻,权衡它的优势与不足,力量与弱点,并且对这个民族的治国术有了重大的洞察。

我们不知道他在祭司的学校里待了多久,但是他后来只是到了快八十岁的时候才登上政治舞台,由此看来,他很可能花了不止二十年的时间,致力于研习这些秘仪和这个国家。他虽然跻身祭司之列,但是似乎并未断绝与他的人民的交流,他也有足够多的机会目睹他们遭受的不人道待遇。

埃及的教育并未泯灭他的民族感情。他的人民所遭的虐待提醒

他，他也是一个希伯来人，每每他看到他的人民在受苦，一种义愤便深深地钻进他的胸中。他愈是意识到自身（的希伯来人身份），针对他的人民的不公正对待就愈是使他出离愤怒。

有一次，他看到一个希伯来人受一名埃及督工虐待；这个景象令他深受震动；他杀了那名埃及人。这件事不久就传开了，使他有生命危险，他必须离开埃及，逃往阿拉伯沙漠。不少人认为他出逃时是四十岁，但并无任何证据。我们知道，事情发生时，摩西已经不是很年轻的人了，这就够了。

这次流亡开启了他生命里的一个新时代，如果我们想要正确地判断他日后在埃及的政治出场，我们就必须陪伴他度过阿拉伯的孤寂岁月。带着对他的民族的压迫者的浴血的憎恨，还有他从秘仪中收获的一切知识，他走进了阿拉伯沙漠。他的脑中充满了各种想法和计划，他的心中充满了怨恨，在这荒无人烟的沙漠中，没有使他分神的东西。

史载他为阿拉伯贝都因人叶忒罗牧羊。在埃及有着无限的前景与希望，竟沦落到在阿拉伯牧羊！一个未来的治人之君竟沦落为一个游牧民的奴隶！这对他的灵魂该造成多深的创伤！

在牧羊人的衣裳下，他怀有一种旺盛的统治精神，一种无止息的野心。在这个富有传奇色彩的沙漠中，现时的环境提供不了什么东西，他便在过去和未来中寻求援助，与他沉默的思想交谈。他从前目睹的一切压迫的情景，如今在他的记忆中一一掠过，没有什么东西来阻止它们把尖刺深深地扎进他的灵魂。对于他那伟大的灵魂，没有什么比容忍不公正更难以承受的了；更不用说，现在受苦的是他自己的人民。一种高贵的骄傲在他胸中苏醒，还有一种强大的冲动，渴望行动和出人头地，伴随着这种被冒犯的骄傲。

他长年积累起来的一切，他思考和筹划的一切美好和伟大的东

西，所有这一切都将和他一起葬身沙漠，他思考和筹划的一切都落空了？他炽热的灵魂无法承受这个想法。他使自己凌驾于命运之上；这片荒漠不该成为他的活动的界限；他从秘仪中了解到的最高存在者指引他朝向某种伟大的东西。他的想象力，在孤独与静默中被点燃，抓住离他最近的东西，站到受压迫者一边。相似的感情总是寻找其相似者，不幸的人必然倾向不幸者一边。在埃及，他成为一个埃及人，一名圣师，一位军事领袖；在阿拉伯，他成为希伯来人。他心中生出这个恢宏而壮丽的思想：“我要解救这个民族。”

但他怎样才能执行这个计划？强加给他的障碍不可胜数，尤以他在他的人民中必须面对的那些障碍最为可怕。那里既无和睦也无信心，既无自尊也无勇气，既无共同的精神，也无足以唤起果敢行为的热情；长期的奴役，四百年的不幸，扼杀了这一切感情——他将踏在他们头顶的这些人民，既无力从事也配不上这个大胆的冒险行动。他不能对这个民族抱有任何期望，但没有这个民族他又什么都做不了。那么他还有何计可施？在他解放这个民族之前，他必须先着手改造它，使它能够胜任这桩善举。他必须恢复它失去的人权。他必须把长期的野蛮生活扼杀的一切品质重新赋予它；他必须用希望、信心、英雄气概和热情来点燃它。

但在他人民当中，这些情绪只能建立在对他们自身力量的一种（真实或虚幻的）感知上，而埃及的奴隶们从哪里能获得这种感知？假使他能够哪怕只是一瞬间成功地用他的雄辩把他们震住——这种假装的热情难道不会一碰见危险就弃他们而去吗？难道他们不会变得比以往更沮丧，重又陷入那种受奴役的情绪？

正是在这个地方，埃及的祭司和政治家帮了这位希伯来人的忙。他的秘仪，他在太阳城的祭司学校，使他回想起那些有效的工具，一个小小的祭司阶层用它们随心所欲地控制着成百万的粗人。这件工具

无非就是对超尘世保护的信赖，对超自然力量的信仰。由于在这个可见的世界中，在万物的自然进程中，他找不到可以赋予他的受压迫民族勇气的东西，由于他无法用尘世的东西来维系他的人民的信赖，他使用天国来维系。由于他对赋予他的人民一种对自身力量的感觉不抱希望，那么他就别无他法，只能对他的人民宣告一位拥有这些力量的神。如果他成功地把对神的信心灌输给他的人民，他就会使他的人民变得强健和无畏，而对这只更高的手的信赖就是一团火焰，必可使他成功地点燃其他的种种美德和力量。如果在他的兄弟面前，他能成为这位神的合法工具和使者，他们就会成为他手中的球，他可以随意控制它。不过问题是：他应该向他们宣告哪位神，而且凭什么获取他们对他的信仰？

他应该向他们宣告那位真正的神，那位德漠工或“Jao”，他自己信奉的神，他在秘仪中认识的神？

他怎能将对真理的理解，哪怕只是最不足道的一点理解，托付给他的民族，一群无知、奴性的乌合之众，考虑到这真理是少数埃及智者的遗产，而且需要程度很高的悟性才能理解？他怎能怀着希望奉承自己说，这些埃及的渣子可以领会某种国中只有少数最优秀的人才能掌握的东西？

但是，即使他成功地把真神的知识带给了希伯来人——在他们所处的情形下，他们并不需要这位神，关于这位神的知识会破坏而不是促进他的意图。这位真神对希伯来人的关照并不比对别的民族的关照多——这位真神不能为他们而战，为了他们而推翻自然的律令——他让他们为了他们的事业去和埃及人争战，在他们的冲突中并没有用奇迹来干涉，而且为什么他要这么做呢？

他应该向他们宣告一位虚假的离奇的神，一位他自己的理性对之感到愤怒，秘仪促使他去憎恨的神？他不能这么做，因为他的知性

太开明,他的心灵太真诚太高贵了。他不肯把自己行善的事业建立在谎言之上。此刻充溢他的灵魂的那种热情,不会把她行善的火借给一次欺诈行为,借给这么一个可鄙的角色,这和他内心深处的信念是背道而驰的,如此一来他就会失去他的勇气、欢愉和恒心。他想要使他布施给他的人民的恩惠尽善尽美;他不单想要他的人民获得独立和自由。他还想使他们幸福、开明。他想要把他的工作建立在永恒的基础之上。

因此,他的工作一定不能建立在欺诈之上,而是建立在真理之上。但是他如何调和这些矛盾?他不能对希伯来人宣告真神,因为他们不能领会他;他又不愿宣告一位离奇的神,因为他不屑为之。他别无选择,只能把他的真神用离奇的方式向他们宣告出来(seinen wahren Gott auf eine fabelhafte Art zu verkündigen)。

现在他检视他的理性宗教,研究他必须添加什么拿掉什么,确保希伯来人会乐意接受它。他降到他们的处境,他们的局限,他们的灵魂,从那里窥探到可以用来维系真理的隐藏线索。

他赋予他的神的那些品质,是希伯来人的理解力和当前的需求向他提出的要求。于是他使他的“Jao”与他要对其宣告神的人民相适应;他使他和他要其中宣告他的那个环境相适应,于是就有了他的耶和華。

在这些人民的心中,他确实发现对神圣事物的信仰,但是这种信仰演变为最粗野的迷信。他必须根除这种迷信,但他必须维持这种信仰。他必须做的只是把这种信仰从目前不光彩的对象上移开,把它引向他的新神。迷信本身为他提供了手段。根据那时的普遍幻觉,每个民族都处于一位特定的民族神的保护下,并且为了迎合该民族的骄傲,把这个神置于其他的一切民族的神之上。然而,人们并不否认后者神性;人们承认他们也是神,只是不许这些神高过自己民族的特

定的民族神。摩西就把他的真理和这个谬误联系起来。他把秘仪中的德漠工改造成希伯来人的民族神,不过他还更进一步。

他不满足于使这个民族神成为一切神中最强大的;他更使他成为唯一的神,把他身边的诸神全都扔回虚无之中。他把他的神作为希伯来人财产给予他们,为的是迁就他们的想象,但同时也让别的一切民族和自然力量归他支配。他呈现给希伯来人的神的形象中,他保留了他自己的真神的两个最重要特性,独一性和全能,并使之在人形的外衣下效果更为显著。

那种想要独占神明的空虚和幼稚的骄傲,如今不得不为了真理的利益而操劳,确保这种一神的学说为人所接受。显然,这只是一种新的谬误,被用来推翻旧的谬误;但是这种新的谬误比被它取代的谬误离真理近得多;而且单靠添上这点小小的谬误,就使他的真理交上好运,而他由此得到的每样东西,都归功于这种预先料到的对他的学说的误解。他的希伯来人能拿一个哲人的神干什么呢?另一方面,有了这个民族神,他必定可以在他们中间实现奇异的事迹。——想想希伯来人的处境。出于他们的无知,他们根据在诸神庇护下的各民族的幸福来衡量诸神的力量。他们既被人抛弃,受尽压迫,所以相信自己是被所有神抛弃了;正如他们自己对埃及人的关系,他们的神,根据他们的设想,一定也与埃及人的神处于同一种关系;因此前者与后者相比,不过是一个小光,希伯来人甚至开始怀疑,他们究竟有没有一位神。突然有人对他们宣布,他们在星空也有一位保护者,这位保护者从休息中醒来,正整装待发,准备对他们的仇敌采取伟大的行动。

宣示神的来临如今就等同于召唤一位将领在他胜利的旗帜下率军前进。如果这位将军也能证明自己的力量,或者,如果他们还是从他的过去来了解他,那么把他们弄得晕头转向的那种狂热就会把哪怕是最胆小如鼠的人也煽动起来;这点摩西在谋划时也考虑到了。

他与燃烧的荆棘中的幻象的谈话，向我们展现了他自己心中的疑虑，以及他答复它们的方式和手法。“我的不幸的民族会从一个长期忽视它的神那里获得信心吗，这个神现在突然出现，好像是从云间掉下来的，他们也从未听人呼叫他的名字——作为一个无所作为的旁观者，几百年来看着它饱受虐待？难道不会相反，它会认为它的幸运的敌人的神更加强大？”这位新先知必然紧接着就生出这个想法。如今他该如何打消这些疑虑？他把他的“Jao”改造成他们的祖宗的神，把他和他们的古老民间传说联系起来，就这样把他转化为一个本土神，一个古老的闻名的神。但为了证明，他所指的神是他们当中真正的唯一的神，为了避免把他和任何迷信的产物混淆，为了不给误解留下任何余地，他把实际上是他在秘仪中所用的圣名赋予他。“我是自有永有的。告诉以色列人，”摩西让他这么说，“那自有的打发我到你们这里来。”¹⁷

在秘仪中，那位神实际上就是用这个名字。不过这个名字对于无知的希伯来人来说，肯定是完全无法理解的。他们几乎不可能明白个中的意义，假如摩西用一个不同的名字，他可能会走得更多；不过他情愿受制于这种不便，而不愿捐弃那个对他来说最重要的思想，也就是：让希伯来人了解伊希斯秘仪中教导的真神。我们有十足的把握，早在耶和华在燃烧的荆棘中向摩西显现之前，埃及的秘仪已经盛行了很长时间，那么这个幻象采用的名字，恰好就是之前它在伊希斯秘仪中所用的名字，这当然值得是注意的。

但耶和华向希伯来人宣告自己是一位他们熟知的神，是他们的祖宗的神，这还不够；他还需要证明自己是一位强大的神，假若要让他们把他放在心上的话；这点更为迫切，因为他们在埃及的命运令他们对自己的保护者不可能有很高的评价。不惟如此，既然他只是藉着一个第三者在他们当中宣示自己，他就必须把他的权能授予此人，使他

能够通过超凡的行事，证明他的使命，还有打发他来的神的权能和伟大。

因此，倘若摩西要证成自己的使命，他就必须借助于奇迹。他确实施行了这些奇迹，这是毋庸置疑的。他如何施行它们，我们该如何理解它们，就留给每个人自己去思考吧。

摩西用来装扮他的使命的故事，包含着向希伯来人灌输信仰所必需的一切东西，这就是这个故事想要做的一切——在我们当中，这个故事就无须还起这种作用了。例如，我们现在知道，世界的造物主如果曾经决定在火焰或风中显现在人面前，他是不会在意他眼前的这个人赤脚与否。——但摩西让他的耶和華命令道，他应脱下脚上的鞋，因为摩西深知，他必须通过某种感性的表征来帮助希伯来人掌握神圣(göttlichen Heiligkeit)这一概念——他从入会仪式上保留下来的，就只有这样一种表征。¹⁸

无疑，他也思忖过，比如说，他的拙口笨舌会成为一种障碍——他已经预料到这种不便，并且把这些他恐怕会遇到的反对编进他的故事里，而耶和華会亲自将之化解。此外，只是在经过很久的抵抗之后，他才让自己承担起他的使命——这就使得强加使命于他的神的命令显得更有分量。一般而言，他的描述中最具特色和细节最丰富之处，正是以色列人和我们最难以接受的，而无疑，他这么做自有他的道理。

如果我们简要地总结一下前述内容，摩西在阿拉伯沙漠里构思的真实计划究竟是什么？

他想要领以色列人出埃及，帮助他们在属于他们自己的土地上获得独立和一部国家宪法。不过他深知他这番冒险会遇到种种阻挠；他知道，在他们被赋予自信、勇气、希望和热情之前，不能指望这个民族潜在的力量；因为他预见到，他的口才对这片受压迫的土地、希伯来人奴性的的心灵不会起作用；所以他明白，他必须向他们宣告一个更高

的超尘世的保护者，他必须仿佛是在一位神圣的将领的旗帜下把他的人民召集起来。

于是他给了他们一位神，为的是把他们领出埃及。但事情还没结束，他还必须给他们另一块土地，代替他们被他剥夺了的土地，既然他们必须首先用武力征服这另一块土地，在上面活下来，那么他必然要把他们的联合力量保持在一个政治体中，他必须给他们法律和一部宪法。

不过，作为一名祭司和政治家，他知道，一切宪法最强大和不可或缺的支柱就是宗教；在将来的立法中，他就必须利用这位神，他起初把他给他的人民，仅把他当作一支军队的将领，只是为了把他们从埃及解放出来；因此他必须宣告他，一如他日后利用他。为了立法，为了奠定国家的基础，他需要这位真神，因为他是一个伟大和高贵的人，不愿把一件会长存的工作建立在一个谎言之上。通过他们设计的宪法，他想使希伯来人成为一个幸福的，并且是永远幸福的民族，为了实现这个目的，他只能把立法建立在真理之上。然而，要领悟这个真理，目前他们的理解力还太迟钝；因此，他不能通过纯粹的理性道路把这个真理带给他们的灵魂。既然他不能使他们确信，他就必须说服、吸引、诱惑他们。这样他必定会赋予这位真神一些特点，使得他可以被孱弱的心灵理解和接受；他必须给他的神穿上异教的外袍，如果他们只珍视他的真神身上的这些异教特性，并只能以异教的方式感知真理，那么他必须以此为满足。他也由此得到数不尽的好处，因为他的立法的基础是真实的，所以未来的改革者若要改进这些概念——这是一切伪宗教不可避免的结果，一旦理性的火炬照亮它们——他就无须颠覆这部根本宪法。

当时和此后的其他所有国家，都是建立在欺诈和谬误，建立在泛神论之上，虽然如我们所见，有一个小圈子形成了最高存在者的正确

概念。摩西本人身为这个圈子里的一员,他自己对最高存在者的更好的观念也只是归功于这个圈子。他是第一个不仅敢于大声宣告最隐秘的秘仪的结果,甚至还把它作为一个国家的基础的人。于是,为了世界和后代的最大利益,他成为一名秘仪的叛徒,并让整整一个民族分享了一个真理,而直到那时,这个真理还只是少数智者的私财。显然,依靠这个新宗教,他不能把理解它所需的知性赋予希伯来人,在这方面,埃及的相者与他们相比具有莫大的优势。

相者通过他们的理性来辨识这个真理,希伯来人最多只能盲目地相信它。¹⁹

注释

1. 比较康德《纯粹理性批判》(B 618):“我们在一切民族那里看到,哪怕他们最盲目的多神教里,都还是有几丝一神教的微光透射出来,导致这一点的不是反思和深刻的思辨,而只是知性的逐步变得明白起来的自然进程。”(邓晓芒译)

2. 在《什么是以及人们为何研习普世史》中,席勒写道:“从这些浩繁的事件当中,普世史家选取那样一些事件,它们对当代世界的形式和现在活着的一代人的处境具有本质上的、无可辩驳的、可以轻易确定的影响。”说希伯来人是一个“普世历史的民族”,即肯定这个民族对当代的重要影响。

3. “Stammeskonstitution”指麻风病。

4. 指麻风病。

5. *Ökonomie*, 这里表面上指自然运作的机理,但这个词在神学中用来表示合理而有计划的神意安排。下文谈到“自然的物理计划”(physische *Ökonomie der Natur*)也是同样的用法。

6. 希伯来语中“摩西”(Moshch)谐音“拉出来”(mashah),参见《出埃及记》(第2章第10节)。

7. 《使徒行传》第6章第22节。

8. “Hieroglyphen”,埃及的形象文字。

9. 斐洛:《论摩西的生平》1.5。

10. Bund.

11. Anschauer.

12. “Epothen”源自希腊语“ἐπόπτης”，监察者，观看者，获准参加最高层次的秘仪的人。

13. 比较《出埃及记》(第3章第14节)神对摩西说的话，路德本《圣经》译为“Ich werde sein, der ich sein werde”；和合本译为“我是自有永有的”；也可译为“我是我所是”或“我将是我所是”。

14. 普鲁塔克在其名篇《伊希斯与俄塞里斯》(段映虹译《论埃及神学与哲学》，华夏出版社2009年版)中首次提到这句铭文，在18世纪广为流传。伏尔泰在《风俗论》中曾引用它证明埃及存在一神教；康德在《判断力批判》中则盛赞这句铭文表达了最崇高的思想。席勒亦作有一诗歌名篇《赛伊斯的蒙着面纱的神像》(1795年)，萨弗兰斯基在《席勒传》(卫茂平译，人民文学出版社2010年版)中就此诗与《摩西的使命》的关联作了探讨，可参阅。

15. 源自希腊语“κιστοφόρος”，其中“κίστη”指箱、柜、篮、盒一类的器物，与“Epothen”一样，“Kistophoren”亦见于希腊的一些秘仪。

16. “内部”即祭司阶层，“外部”即普罗大众。

17. 《出埃及记》(第3章第14节)。

18. 莱辛在《论人类的教育》(1777-1780年)中提出，给抽象真理穿上寓意的外衣是适合尚处于儿童时代的希伯来民族的教育：“这个民族如此粗野、如此不善于接受抽象思想，尚完全处于其孩提时代，这样一个民族能够接受怎么一种道德教育呢？——只能是与其孩提时代相当的教育——通过直接、感性的赏罚进行的教育。”席勒在文中提出摩西宗教担当的启蒙角色，而莱辛亦指出，上帝之所以偏偏选中这样一个粗野的民族进行教育，是“为了在以后的时代能够更可靠地用这个民族的个别成员作为教育其他民族的教育者。”莱辛的如下观点也与席勒的观点一致：“……摩西只是被派给以色列民族，只是被派给当时的以色列民族；他的使命完全适应当时的以色列民族的知识、能力和志趣以及未来的以色列民族的命运……”(朱雁冰译《论人类的教育》，华夏出版社2008年版)

19. 我得提醒本文的读者，有一篇内容相似的文章，德西乌斯兄弟的《论

最古老的希伯来秘仪》(*Über die ältesten hebräischen Mysterien*),作者是一位著名的值得赞美的作家,我从中提取了一些思想和资料在此加以阐明。——席勒注

“Bruder Decius”是奥地利哲学家卡尔·莱昂哈德·莱茵霍尔德(Karl Leonhard Reinhold, 1757 - 1823)的笔名,他这部作品的全名是《希伯来秘仪或最古老的宗教共济会制度》(*Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*),最初分两部分发表在 1786 年的《共济会员杂志》(*Journal für Freymaurer*)上,1788 年出版增订单行本。

人名索引*

A

阿巴·阿里卡(Abba Areka) 141

阿本他连(Abtalion) 130

阿波罗纽(Apollonius) 115, 117

阿尔比诺(Albinus) 135

阿奇巴(Akiba) 139 - 141

埃塞俄比亚王西坞(Seve, King of Ethiopia) 67

艾沃德, 格奥尔格·海因里希·奥古斯特(Ewald, Georg Heinrich August) 2

安东尼(Antony) 129, 131, 133, 135, 137

暗利(Omri) 46, 48, 49, 51, 52, 69

暗嫩(Amnon) 41

安纽·鲁孚(Annius Rufus) 133

安提戈努斯(Antigonos) 111, 127, 129

安提帕特(Antipater) 125, 127 - 129, 131, 132

安条克七世西特提斯(Antiochus Sidetes) 122

安条克三世(Antiochus III) 112

* 页码为中文本页码。

安条克四世(Antiochus IV Epiphanes) 113, 114, 118 - 120

安条克四世之子斐拉佩特(Antiochus Philopator) 118

奥尔特, 雅克(Orth, Jacques) 163

奥古斯都(Augustus) 132, 133, 146

奥尼亚二世(Onias II) 111

奥尼亚三世(Onias III) 112 - 114

奥尼亚一世(Onias I ben Jaddua) 111

B

巴巴斯(Babas) 130

巴格亚斯(Bagosos) 93

巴基德(Bacchides) 119, 120

巴拉(Barak) 29, 33, 73, 93, 120, 121, 142

巴拉斯, 亚历山大(Balas, Alexander) 120, 121

巴兰(Balaam) 41

巴沙(Baasha) 46

巴沙之子以拉(Elah ben Baasha) 46

百妮基(Berenice) 138

本丢·彼拉多(Pontius Pilatus) 133

毕达哥拉斯(Pythagoras) 176

彼得(Peter) 154

比加辖(Pekahiah) 66

便哈达(Benhadad) 46, 47

便雅悯(Benjamin) 14

波多罗纽(Petronius) 134

波求·非斯都(Porcus Festus) 134

C

参巴拉(Sanballat) 93

参巴拉的女婿玛拿西(Manashch) 93

参孙(Samson) 33

查士丁尼(Justinian) 147

D

大马士革王利汛(Resin, King of Damascus) 66

大卫之子安南(Anan ben David) 142

但(Dan) 14

德米特里二世(Demetrius II Nicator) 121, 122

德米特里三世(Demetrius III Eucerus) 124

德米特里一世(Demetrius I Soter) 119, 121

德维特, 马丁·莱布雷希特(Martin Lebrecht de Wette) 3

德西乌斯兄弟(Br. Decius) 188

狄奥多罗斯(Diodorus) 81, 170

狄奥多西二世(Theodosius II) 147

狄奥多西一世(Theodosius I) 147

底波拉(Deborah) 22, 29, 31, 32, 46

丢大(Theudas) 134

东克尔, 马克斯(Duncker, Max) 47

多比雅(Tobias) 113, 114

多比雅之子约瑟夫(Joseph ben Tobias) 113

E

噩(Og) 32

俄南(Onan) 28

珥(Er) 28, 32, 39, 42, 67, 73

F

法老何弗拉(Pharaoh Hophra) 85

法老尼哥(Pharaoh Necho) 83

法勒斯(Pharez) 28

菲利克斯(Felix) 134, 138

菲利普(Philip) 119

菲利士王亚吉(Philistine King of Gath) 38, 39

斐洛(Philo) 23, 134, 146, 173, 188

菲洛拉斯(Pheroras) 131

费萨里(Phasael) 128, 129

弗洛罗(Gessius Florus) 135

G

该亚法(Caiaphas) 134

格拉夫, 卡尔·海因里希(Graf, Karl Heinrich) 3

H

哈德良(Hadrian) 146

哈迦利亚之子尼希米(Nehemiah ben Hakkelejah) 91, 93

哈嫩(Hanun) 40

哈薛(Hazeal) 47, 51

赫库勒斯(Hercules) 113

赫拉克利(Heraclius) 68, 146

赫拉克利特(Heraclitus) 68

何西阿(Hosea) 32, 54, 59, 66, 72, 74, 77, 80, 86, 158 -
160, 167

霍诺留斯(Honorius) 147

J

基甸(Gideon, 或称耶路巴力[Jerubbaal]) 30, 31, 33

基纳之子提比尼(Tibni ben Ginath) 46

基士之子扫罗(Saul ben Kish) 31, 36 - 42, 44, 155, 156

吉斯客拉的约翰(John of Giscala) 136, 137, 138

祭司马他提亚(Mattathias) 117, 121, 123

基亚撒勒(Cyaxares) 80

加比尼乌斯(Gabinius) 127, 128

迦得(Gad) 14, 25, 30, 65

迦得之子米拿现(Menahem ben Gadi) 65, 66, 68

加路太(Galutha) 141

居鲁士(Cyrus) 87, 88

君士坦丁(Constantine) 147

君士坦提乌斯(Constantius) 147

K

卡尔息斯(Herod of Chalcis) 138

卡拉卡拉(Caracalla) 147

卡西乌斯(Cassius) 127

凯乌斯皇帝(Emperor Caius) 134, 145

克劳狄(Claudius) 134, 138

克里索斯托(Chrysosto) 147

- 克娄巴特拉(Cleopatra) 131
科坡纽(Coponius) 133
克斯托伯(Costobarus) 130
克特西阿斯(Ctesias) 81
库马努斯(Cumanus) 134
库斯老(Chosroes) 146
库斯皮乌·法都斯(Cuspius Fadius) 134
奎利纽斯(Quirinius) 133

L

- 拉结(Rachel) 14, 25, 26
里昂的艾戈巴德(Agobardus Lugdunensis) 151
里古拉(Caligula) 133, 138
里斯巴(Rizpah) 39
利未(Levi) 15, 28
利亚(Leah) 14, 25, 27, 28
利亚之女底拿(Dinah bath Leah) 27
流便(Reuben) 14, 27 - 30
吕西马古(Lysimachus) 114, 170
吕西亚(Lysias) 118 - 120
罗波安(Rehoboam) 45, 46
罗波安之孙亚撒(Asa ben Rehoboam) 46, 52
罗伊斯, 爱德华(Reuss, Eduard) 3

M

- 玛吉(Machir) 32

马可·安比维乌斯(Marcus Ambivius) 133

玛利安一世(Mariamne I) 130, 131, 132, 138

马里卡鲁斯(Marcelus) 133

马路鲁斯(Marullus) 133

玛拿西之子亚们(Amon ben Manassch) 79

曼内托(Manetho) 170, 173

曼尼托(Manetho) 23

蒙森,特奥多尔(Mommsen, Theodor) 150

米底亚的弗拉欧尔特斯(Phraortes of Media) 80

米罗达巴拉但(Merodach Baladan) 73

米沙(Mesha) 46, 48, 52

莫米利亚诺,阿纳尔多(Momigliano, Arnaldo) 8

默乃劳(Menelaus) 113, 114, 119

摩西(Moses) 2, 4, 5, 7, 8, 11-21, 24, 27, 32, 45, 72, 115,
153-155, 159, 163, 164, 166, 168, 169, 171, 173, 175-179, 181,
183-185, 187, 188, 189

摩押(Moab) 11

穆罕默德(Mohammed) 139, 142, 146, 160

N

拿伯(Naboth) 50

拿单(Nathan) 42

尼八之子耶罗波安(Jeroboam ben Nebat) 45, 46

尼布甲尼撒(Nebuchadnezzar) 84, 85

尼弗他利(Naphtali) 14, 26

尼卡诺尔(Nicanor) 119, 120

尼禄(Nero) 136, 146

宁示之子耶户(Jehu ben Nimshi) 50, 51, 69

O

欧力克勒斯(Eurycles) 132

P

叛教者尤里安(Julian the Apostate) 151

庞培(Pompey) 125 - 128

Q

乔治, 利奥波德(George, Leopold) 3

S

撒旦(Satan) 99, 104

撒都(Zadok) 81, 90, 93, 123, 126, 127, 129, 133

撒珥根(Sargon) 67

萨迦(Issachar) 14, 26

撒罗米(Salome) 124, 125, 131, 132

撒罗米一世(Salome I) 131

撒玛利亚王比加(Pekah, King of Samaria) 66, 67

撒幔以色列二世(Shalmaneser II) 47, 48, 51

撒幔以色列四世(Shalmaneser IV) 67

塞克图斯·恺撒(Sextus Caesar) 128, 145, 150

塞琉古四世(Seleucus IV) 112, 113, 119

塞戎(Seron) 118

- 塞斯提乌·加卢斯(Cestius Gallus) 135
 色诺芬尼(Xenophanes) 68
 沙龙(Shallum) 65
 沙迈(Shammai) 130
 示巴(Sheba) 41
 示拉(Shelah) 28
 施拉德,埃伯哈德(Schrader, Eberhard) 47
 示罗的亚希雅(Ahijah of Shiloh) 45
 示撒(Shishak) 46
 斯宾诺莎,巴鲁赫(Baruch, Spinoza) 149, 150
 斯特拉波(Strabo) 170
 司提反(Stephen) 173
 所罗门(Solomon) 23, 42, 43, 45, 46, 49, 54, 69, 72, 81, 97
 索西乌斯(Sosius) 129

T

- 塔西佗(Tacitus) 134
 特里夫(Trypho) 121, 122, 137
 提比略(Tiberius) 132 - 134
 提比略·亚历山大(Tiberius Alexander) 134
 提格拉毗列色二世(Tiglath-Pileser II) 65, 68
 提哥亚的阿摩司(Amos of Tekoa) 53, 61, 62, 63 - 66, 71, 74,
 77, 80, 83, 86, 92, 159, 167
 提斯比的以利亚(Elijah of Thisbe) 49
 提图斯(Titus) 136, 137, 138
 图拉真(Trajan) 146

托勒密四世(Ptolemy IV) 112

托勒密一世(Ptolemy I) 111, 112

W

瓦勒留·格拉图斯(Valerius Gratus) 133

威尔豪森, 尤利乌斯(Wellhausen, Julius) 1-9, 24, 151, 153

韦斯巴芗(Vespasian) 136

维泰克, 威廉(Vatke, Wilhelm) 3, 153, 154

文士撒门阿斯(Sameas) 128

文士以斯拉(Ezra the scribe) 20, 90

屋大维(Octavianus) 131

乌利亚(Uriah) 42

乌西雅(Uzziah) 69, 71

乌西雅之子约但(Jotham ben Uzziah) 70

乌亚雅之孙约哈斯(Ahaz ben Jotham ben Uzziah) 70

X

西布伦(Zebulon) 14, 26, 27

希尔克努二世(Hyrchanus II) 124, 125, 127, 128, 130

希尔克努之子艾利泽(Eliezer ben Hyrcanus) 140

西番雅(Zephaniah) 80

西宏(Sihon) 13, 25, 32

西宏(Sihon) 13, 25, 32

希兰(Hillel) 43, 130, 141

希兰(Hiram) 23, 41, 43, 130, 139, 141

希兰之孙伽玛列(Gamaliel) 142

- 希兰之玄孙伽玛列(Gamaliel) 142
- 希兰之曾孙西门(Simeon) 142
- 希兰之子西门(Simeon) 142
- 席勒, 弗里德里希(Schiller, Friedrich) 8, 168, 187 - 189
- 希罗多德(Herodotus) 76, 81
- 希律(Herod) 127 - 133, 138
- 希律之子腓力(Philip) 129, 132, 138
- 希律之子希律·安提帕(Herod Antipas) 132
- 希略多路(Heliodorus) 112, 113
- 西门·巴尔·吉奥拉(Simon bar Giora) 136 - 138
- 西门·巴尔·科赫巴(Simeon bar Koziba) 139
- 西门二世(Simon II) 111, 112
- 西门一世(Simon I) 111
- 西门一世的兄弟玛拿西(Manasheh) 111
- 西门(又叫太西)(Simon Thassi) 117, 121, 122
- 西门之子以利亚撒(Elcazar ben Simon) 137
- 西緬(Simeon) 14, 25, 27 - 29
- 西拿基立(Sennacherib) 73 - 76, 78
- 西拿基立之子以撒哈顿(Esarhaddon ben Sennacherib) 78
- 希斯伦(Hezron) 28
- 希西家(Hezekiah) 22, 70, 72 - 76, 78, 167
- 希西家之子玛拿西(Manasseh ben Hezekiah) 78 - 80, 162
- 西西拉(Sisera) 29, 33
- 谢拉(Zarah) 28
- 心利(Zimri) 46

Y

- 亚比米勒(Abimelech) 27, 30, 31
- 亚比亚他(Abiathar) 38
- 亚比以谢(Abiezer) 30
- 亚伯拉罕(Abraham) 4, 54
- 亚达薛西(Artaxerxes) 91
- 睚珥(Jair) 32
- 押杜亚(Jaddua) 93
- 雅各(Jacob) 14, 88, 170
- 亚哈(Ahab) 46 - 52, 70, 72
- 亚哈斯之子希西家(Hezekiah ben Ahaz) 70, 72
- 亚哈谢(Ahaziah) 48, 49, 69
- 亚哈谢之子约阿施(Joash ben Ahaziah) 51, 69
- 亚哈之子约兰(Joram ben Ahab) 51
- 亚基老(Archelaus) 132, 138
- 亚基帕二世(Agrippa II) 135, 138
- 亚基帕一世(Herod Agrippa I) 133, 134, 138, 145
- 亚居拉(Aquila) 140
- 亚兰(Jehoram) 11, 30, 44, 48, 49, 51, 61, 67, 93, 142
- 亚历山大大帝(Alexander the Great) 93, 111, 138, 145, 150
- 亚历山大的斐洛(Philon Alexandrinus) 23, 134, 146, 173, 188
- 亚历山大·约拿单(Alexander Jonathan) 122, 123, 125
- 亚历山德娜二世(Alexandra II) 130
- 亚里斯多布二世(Aristobulus II) 125 - 128, 130
- 亚里斯多布二世之子安提戈努斯(Antigonus) 111, 127, 129
- 亚里斯多布二世之子亚历山大(Alexander) 127, 128

- 亚里斯多布三世(Aristobulus III) 130
- 亚伦(Aaron) 92
- 亚玛力(Amalek) 11, 32, 38
- 亚玛撒(Amasa) 41, 42
- 亚扪(Ammon) 11
- 亚们之子约西亚(Josiah ben Amon) 80
- 亚拿(Ananus) 134, 136
- 亚纳尼亚之子以利亚撒(Elcazar the son of Ananias) 135
- 亚拿斯(Annas) 134
- 押尼珥(Abner) 39, 42
- 亚撒利雅(Azariah) 68
- 押沙龙(Absalom) 41
- 亚设(Asher) 14
- 亚述王萨珥根(Sargon, King of Assyria) 73
- 亚他利雅(Athaliah) 69, 70
- 亚希多弗(Ahithophel) 41
- 亚息母斯(Alcimus) 119, 120, 123
- 雅亿(Jael) 22
- 耶宾(Jabin) 26
- 耶弗他(Jephthah) 33
- 耶曷兰(Joram) 48
- 耶何耶大(Joiada) 93
- 耶户之孙约阿施(Joash ben Joahaz ben Jehu) 51, 69
- 耶利米(Jeremiah) 76, 80, 83, 84, 86, 99, 102, 162
- 耶罗波安二世(Jeroboam II) 45, 51, 61, 66, 68, 69, 71
- 耶罗波安之子拿答(Nadab) 46

耶罗波安之子撒迦利亚(Zechariah ben Jeroboam) 65, 89, 163

耶书亚(Jeshua) 93

耶稣(Jesus) 106 - 108

耶孙(Jason) 113, 114

叶忒罗(Jethro) 23, 179

耶西(Jesse) 158

耶洗别(Jezebel) 49

耶西之子大卫(David) 22, 27, 28, 31, 38 - 42, 45, 46, 51,
55, 69, 70, 89, 142, 155 - 158, 161, 167

以东(Edom) 11

以法莲(Ephraim) 59

以革伦国王帕第(Padi, King of Ekron) 75

伊矶伦(Eglon) 30

以拉之子何西阿(Hosea ben Elah) 67

以利(Eli) 38

以利加拿之子撒母耳(Samuel ben Elkanah) 36, 42, 44, 53, 126

以利沙(Elisha) 50, 51, 53

以利沙之子以实玛利(Ishmael ben Elisha) 140, 142

以利亚撒(Elazar) 111, 117, 119, 135, 137

以利亚撒(又叫阿弗伦)(Elazar Auaran) 111, 117, 119,
135, 137

以利亚实(Eliashib) 93

以萨迦(Issachar) 14, 26

以赛亚(Isaiah) 54, 64, 67, 70 - 75, 77, 78, 83, 87, 156 -
160, 162, 165, 167

以色列(Israel) 11

- 伊施波设(Isbaal) 39
- 以西家(Ezechias) 128
- 以西结(Ezekiel) 90, 91, 99, 126, 160, 163 - 165
- 犹大(Judah) 14, 25, 27
- 犹大王子(Rabban Judah) 141
- 犹大·亚里斯多布(Judah Aristobulus) 122
- 犹大(又叫马加比)(Judas Maccabaeus) 115
- 约伯(Job) 97, 101, 102
- 约翰·希尔克努(John Hyrcanus) 122
- 约翰(又叫迦地)(Johannes Gaddi) 117
- 约拿单(Jonathan) 37, 38, 44, 126
- 约拿单(又叫亚腓斯)(Jonathan Apphus) 117, 120, 121, 123
- 约瑟(Joseph) 24, 25, 27
- 约瑟夫斯(Josephus) 93, 122, 136, 145, 153
- 约书亚(Joshua) 25, 26, 28, 37, 89, 90, 94
- 约坦之子约哈斯(Ahaz ben Jotham) 67, 71, 78
- 约西亚(Josiah) 5 - 7, 20, 43, 44, 72, 83, 84, 160, 162
- 约西亚之子西底家(Zedekiah ben Josiah) 85
- 约押(Joab) 39 - 42
- 约雅金(Joiakimo) 93
- 约雅敬(Jehoiakim) 84, 85
- 约雅敬之子耶哥尼雅(Jechoniah ben Jehoiakim) 85

地名索引*

A

阿尔戈斯(Argos) 145

阿拉伯沙漠(Arabian Desert) 179, 185

阿曼尼提斯(Ammanitis) 114

阿提卡(Attica) 145

爱奥尼亚(Ionia) 68

艾奥托利亚(Aetolia) 145

埃及(Egypt) 3, 4, 7, 11-13, 15, 21-23, 31, 43, 45, 48, 53,
54, 66, 67, 70, 71, 73-76, 78, 80, 84, 85, 111, 112, 114, 115,
131, 145, 146, 160, 163, 169-174, 176-181, 183-186

埃威亚(Euboea) 145

安东尼亚(Antonia) 133, 135, 137

安提帕底(Antipatris) 131

安提沃克(Antioch) 113, 114, 121, 128, 129, 147

奥斯罗伊那(Osrhoene) 11

B

巴比伦(Babylon) 3-6, 23, 73, 79, 85, 88-91, 93, 95, 98, 99,

* 页码为中文本页码。

111, 129, 139, 141, 142, 145, 153, 160, 161, 163, 166

巴地(Beersheba) 57

巴勒斯坦(Palestine) 11 - 14, 21, 23, 25 - 27, 29 - 31, 33, 47,
64, 66, 67, 73, 75, 78, 80, 90, 91, 93, 99, 111, 112, 121, 126,
127, 131, 139, 141, 142

巴力·犹大(Baal Judah) 27

巴珊(Bashan) 30

贝里图斯(Berytus) 132

本都山(Pontus) 145

庇哩亚(Peraea) 121, 123, 124, 132

比提尼亚(Bithynia) 145

波奥提亚(Boeotia) 145

伯和仑(Bethoron) 37, 118, 119

伯利恒(Bethlehem) 27, 38, 40, 88

伯沙卡里亚斯(Bethzachariah) 119

伯善(Bethshean) 29

伯夙(Bethsur) 118 - 121

伯特利(Bethel) 25, 45, 57, 61, 71

D

大马士革(Damascus) 41, 42, 44, 46 - 48, 51, 61, 66, 72, 118,
125, 127

德国(Germany) 1, 2, 8, 149

多坍谷(Valley of Dothan) 35

E

俄斐(Ophir) 43

F

法国(France) 148

非利士(Philistia) 69, 73, 123, 155

腓尼基(Phoenicia) 43, 44, 73, 75, 145

伏尔加河(Volga) 146

G

橄榄山(Mount of Olives) 72

冈赞提斯(Gozanitis) 67

歌珊(Goshen) 11, 12, 22, 170

H

哈马(Hamath) 44, 51, 68

黑门山(Hermon) 29

红海(Red Sea) 3, 12, 13, 23

J

基比亚(Gibeah) 33, 35 - 39, 155

基遍(Gibeon) 25, 42

吉甲(Gilgal) 25, 37, 57

基利波山(Mount Gilboa) 39

基利家(Cilicia) 145

基利心山(Mount Gerizim) 93

基利叙利亚(Coelesyria) 118, 128, 145

基列耶琳城(Kirjathjearim) 40

基善(Kishon) 29

甲达拉(Gadara) 124

迦基米施(Carchemish) 84

迦勒底(Chaldæ) 84, 85, 87, 88

加利利(Galilee) 26, 67, 93, 128, 132, 136, 139

迦南(Canaan) 3, 7, 11, 13, 14, 25 - 29, 31 - 33, 35, 40, 43, 44, 54, 57, 59, 155

迦特(Gath) 38

加亚拉(Gazara) 122

K

卡叠什(Kadesh) 12, 13, 16, 17, 21, 23, 26

卡夫萨拉玛(Kapharsalama) 119

卡拉奇(Calachene) 67

恺撒利亚(Caesarea) 131, 133

柯林斯(Corinth) 145

克里特(Crete) 145

克里亚(Coreae) 126

L

拉巴-安曼(Rabbath-Ammom) 40

拉佳巴(Ragaba) 124

拉玛(Ramah) 36, 44

拉末·基列(Ramoth Gilead) 30, 32, 36, 47 - 51, 58, 67

拉亿(Laish) 31

利巴嫩(Lebanon) 71, 118

利未阿斯(Livias) 132

M

- 马格尼西亚(Magnesia) 112
- 玛哈念(Mahanaim) 39, 41, 46
- 马卡鲁斯(Machaerus) 132
- 马其顿(Macedonia) 145
- 玛撒(Massah) 21
- 马萨德(Masada) 135, 138
- 麦加(Mecca) 160
- 毛里塔尼亚(Mauretania) 146
- 美索不达米亚(Mesopotamia) 146
- 孟菲斯(Memphis) 175
- 米甸(Midian) 23
- 米吉多(Megiddo) 83, 84
- 米利巴(Meribah) 21
- 米伦湖(Waters of Merom) 26
- 密抹(Michmash) 120
- 密抹隘口(Pass of Michmash) 37
- 莫顶(Modein) 117
- 摩押高原(Plateau of Moab) 26

N

- 那哈德亚(Nahardea) 141
- 南地(Negeb) 27, 28, 31, 88
- 南迦勒(South Caleb) 25
- 尼罗河(Nile) 170
- 尼罗河谷(Nile Valley) 78

尼尼微(Nineveh) 75, 81, 84

努赛宾城(Town of Nisibis) 44

诺伯(Nob) 38, 40

P

帕内斯(Paneas) 132

潘菲利亚(Pamphylia) 145

佩拉(Perca) 93

佩特拉(Petra) 126

蓬贝迪塔(Pumbeditha) 141

毗努伊勒(Peniel) 46

葡萄牙(Portugal) 148

S

撒玛利亚(Samaria) 46 - 53, 61, 66, 67, 71 - 73, 78, 88, 89,
93, 122, 132, 147, 161, 163

赛法里斯(Sepphoris) 132

塞浦路斯(Cyprus) 145, 146

赛伊斯(Sais) 176, 188

色萨利(Thessaly) 145

沙仑平原(Plain of Sharon) 35

示剑城(Town of Shechem) 27, 29, 31, 33, 45, 93

示罗(Shiloh) 25, 26, 35, 37, 38, 45, 83

死海(Dead Sea) 25, 26, 61, 120, 135

琐巴(Soba) 40 - 42, 44

所多玛城(Sodom) 74

索拉(Sora) 141

T

- 太阳城(Heliopolis) 173, 175, 180
 特里夫昂峡谷(Tyropoeon Valley) 137
 提备斯(Thebez) 29
 提比里亚(Tiberias) 132, 139
 提哥亚(Tekoa) 27, 61, 71
 铜海(Brazen Sea) 57
 推罗(Tyre) 114
 托勒密(Ptolemais) 111, 112, 121

W

- 维也纳(Vienne) 133

X

- 锡安(Zion) 157
 西班牙(Spain) 142, 146 - 149
 希伯仑(Hebron) 27
 洗格拉镇(Town of Ziklag) 38
 昔兰尼(Cyrene) 146
 西奈(Sinai) 3, 12, 21, 23, 33, 159
 西奈山半岛(Sinaitic Peninsula) 11
 夏锁(Hazor) 26
 小亚细亚(Asia Minor) 112, 145
 叙利亚(Syria) 2, 40 - 42, 46 - 49, 51 - 54, 58, 64, 67, 69, 71,
 75, 84, 89, 97, 111 - 115, 117 - 122, 124, 126, 128, 133 - 135, 145,
 146, 159

Y

雅博(Jabbok) 13

雅比城(City of Jabesh) 36

亚弗(Aphek) 35, 37

亚基拉(Acra) 115, 118, 120, 121

亚珂(Acco) 29

亚历山大城(Alexandrium) 112, 126, 128, 129, 135, 146

亚麦尼亚(Jamnia) 124, 139

亚美尼亚(Armenia) 67, 138

亚嫩(Arnon) 13

亚实基伦城(Ascalon) 75

亚述(Asshur) 24, 46 - 48, 51, 61, 62, 64 - 68, 71 - 75, 77 - 80, 84, 89, 145, 156, 159, 160

耶布斯(Jebus) 29, 40

耶利哥·希实本(Jericho Heshbon) 13, 30, 125, 132

耶路撒冷(Jerusalem) 22, 38, 40, 41, 43, 45, 46, 51, 69 - 76, 81, 83, 85, 86, 88, 90 - 93, 99, 111 - 115, 117 - 120, 122 - 126, 128 - 131, 133 - 136, 141, 145, 146, 161, 162, 164, 167

耶斯列平原(Plain of Jezreel) 26, 29, 35, 39

耶斯列山谷(Valley of Jezreel) 29

意大利(Italy) 128, 149, 150

以法(Ephrath) 88, 89

以法莲山(Mount Ephraim) 29, 35, 125

以法莲山地(Hill Country of Ephraim) 27

以法莲树林(Wood of Ephraim) 41

以革伦(Ekron) 74 - 76

以拉撒(Elasa) 120

以拉他(Elath) 42, 69

以利买(Elymais) 118

伊塞克(Eltheke) 74 - 76

依突勒雅(Ituraea) 122

以土买(Idumaea) 122, 132

英格兰(England) 148

犹大(Judah) 115, 118 - 121, 125

犹大山地(Mountains of Judah) 35

幼发拉底(Euphrates) 84, 145

约旦河(Jordan) 13, 25 - 27, 29, 30, 32, 35, 39, 41, 46,
54, 132

约帕(Joppa) 121, 122

约他帕他(Jotapata) 136

事项索引^{*}

A

阿巴赛兹王朝(Abassides) 141

阿拉伯(Arabia) 2, 23, 36, 44, 97, 108, 124, 126, 146, 179,
180, 185

阿拉伯人(Arabs) 36, 97, 124, 126

阿里安的东哥特王国(Arian Ostrogoths) 147

阿匹斯(Apis) 177

阿十肯纳兹系犹太人(Ashkenazim) 146

埃及人(Egyptians) 11, 12, 22, 23, 43, 48, 66, 67, 70, 71,
74-76, 78, 84, 85, 112, 115, 131, 169-173, 177, 179-181, 183

埃塞俄比亚人(Ethiopian) 74, 78

艾赛尼派(Essenes) 130

安提沃克人(Antiochenes) 121

安息日(Sabbath) 87, 98, 105, 106, 111, 115, 117, 146, 147

B

巴比伦人(Babylonians) 64, 75, 84, 89, 141, 142

* 页码为中文本页码。

巴力(神)(Baal) 27, 30-33, 36, 49, 50, 51, 57, 71, 155

贝都因人(Bedouin) 179

便雅悯部族(Tribe of Benjamin) 25, 26, 29, 30, 35, 37, 39, 40

便雅悯人(Benjamites) 33, 36, 37, 41, 155

波斯人(Persians) 64, 87-89, 93, 108, 111, 130, 146

D

大马士革人(Damascenes) 46

大卫家族(House of David) 39, 45, 70

但部族(Tribe of Dan) 29, 31, 35, 45

但人(Danites) 29, 33

狄俄尼索斯(Dionysus) 31, 50, 155

多比雅家族(The Tobiadae) 113, 114

E

厄琉西斯(Eleusis) 175

俄罗斯人(Russians) 146

俄陀聂部族(Tribe of Othniel) 27, 28

F

法兰克王朝(Frankish monarchy) 147

法老(Pharaoh) 11, 12, 83-85, 172, 173, 178

法利赛人(Maccabæan) 98, 103, 106, 123-125, 127, 129, 130,
133, 167

腓力比战役(Battle of Philippi) 129

非利士人(Philistines) 29, 35, 37-40, 45, 49, 155

腓尼基人(Phoenicians) 44, 73

费萨洛战役(Battle of Pharsalus) 128

奋锐党(The Zealots) 126, 133 - 136

奉献节(Feast of Dedication) 118

复活节(Easter) 137, 147

H

哈斯蒙家族(Family of the Hasmonæans) 117, 119, 120, 127 - 131

哈西典人(Asidæans) 115, 117, 119

赫梯人(Hittites) 38, 44, 48

J

基督教(Christianity) 3, 95, 104, 108, 139 - 142, 146 - 148,
150, 168

基抹(Chemosh) 13

基尼人(Kenites) 11, 23, 27, 28

基斯流月(Kislev) 115, 118

迦勒部族(Tribe of Caleb) 27

迦勒底人(Chaldeans) 84, 85, 88

迦勒人(Calebites) 39, 88

加洛林家族(Carolingians) 147

迦南人(Canaanites) 11, 14, 25 - 29, 31, 33, 35, 40, 43, 44,
54, 155

K

卡巴拉(Kabbala) 142

卡比托利欧山的朱庇特神庙(Jupiter Capitolinus) 115, 118

卡尔卡尔战役(Battle of Karkar) 46, 48, 52

卡拉派(Karaism) 142

卡莱战役(Battle of Carrhæ) 127

卡希法庭(Kadhi) 16

可萨人(Khazars) 146

L

拉比(Rabbi) 49, 98, 106, 122, 127, 139 - 141, 143, 149

拉刻代蒙人(Lacedemonian) 121, 132

利甲人(Rechabites) 50

利未部族(Tribe of Levi) 25, 27, 29, 172

利未人(Levites) 27, 42, 90, 91, 92, 95

流便部族(Tribe of Reuben) 25, 29, 30

罗马帝国(Roman Empire) 92, 108, 141, 146, 147, 149

罗马人(Romans) 54, 64, 120 - 122, 125 - 127, 129 - 131, 133,
135 - 137

M

麻风病(Leprosy) 68, 70, 170, 187

马加比家族(Maccabees) 118, 119, 123

马加比人(Maccabaean) 98

马加比战争(Maccabæan wars) 130

玛门(Mammon) 106

玛拿西部族(Tribe of Manassch) 26, 30, 32

玛拿西人(Manassites) 27, 30, 32

马所拉批注(Massora) 142

米底人(Medes) 84

- 米甸部族(Tribe of Midian) 11, 17
 米甸人(Midianites) 30, 31
 米甸战争(Midianite War) 155
 弥赛亚(Messiah) 72, 78, 87, 89, 139, 156, 158, 161
 摩西精神(Mosaism) 20-23
 摩西五经(Pentateuch) 3-5, 7, 20, 21, 92, 93, 153
 摩押部族(Tribe of Moab) 29, 40, 46
 摩押人(Moabites) 13, 40, 41, 48, 51, 52

N

- 纳巴泰人(Nabataeans) 125
 纳西(Nasi) 139, 142
 拿细耳人(Nazarites) 50
 南法兰克方言(South-Frankish Dialect) 151
 尼散月(Nisan) 120
 挪伯人(Nabathæans) 126

P

- 帕提亚人(Parthians) 122, 126, 129, 141
 帕西人(Parsees) 167

Q

- 邱坛(High Place) 72, 92

S

- 萨宾人(Sabians) 167
 撒都该人(Sadducees) 123, 126, 127, 133

- 撒玛利亚人(Samaritans) 78, 88, 89, 93, 147, 161
- 撒玛利亚王国(Kingdom of Samaria) 51, 53
- 萨摩色雷斯(Samothracia) 175
- 萨珊人(Sassanidæ) 141
- 赛法迪系犹太人(Sephardim) 146
- 塞拉皮斯(Serapis) 175, 176
- 塞琉古(国)(Seleucidæ) 111 - 113, 119, 121, 122, 126
- 塞西亚人(Scythian) 80, 84
- 神圣罗马帝国(Holy Roman Empire) 149
- 示剑人(Shechemites) 27
- 十诫(Decalogue) 21, 22, 79, 80
- 收获节(Feast of the Ingathering) 33
- 斯芬克斯(Sphinx) 177
- 琐巴王(King of Soba) 40, 41, 42, 44
- 琐巴王国(Kingdom of Soba) 41, 42, 44

T

- 塔古姆译本(Targum) 142
- 他连得(Talent) 75, 121
- 提市黎月(Tisri) 91, 94
- 土买人(Idumeans) 88, 125, 128, 129, 136
- 托拉(Torah) 16, 17, 20, 21, 49, 57, 91, 97, 98, 112, 115, 138, 159

X

- 西班牙的西哥特国(Spanish Visigoths) 147
- 希伯来部族(Hebrew group) 11, 41

- 希伯来人(Hebrews) 11 - 13, 15, 22, 30, 31, 36, 55, 58, 154,
160, 166, 168 - 172, 176, 178 - 187
- 希腊人(Greeks) 31, 36, 54, 64, 113, 130, 150
- 希兰家族(Family of Hillel) 139
- 西缅部族(Tribe of Simeon) 25
- 希斯伦部族(Tribe of Hezron) 28
- 希斯伦人(Hezronites) 28
- 叙利亚人(Syrians) 40, 41, 46, 48, 49, 51, 53, 54, 58, 69,
71, 75, 97, 113, 118 - 122, 159

Y

- 亚比以谢部族(Tribe of Abiezer) 30
- 亚达月(Adar) 119
- 亚克兴战役(Battle of Actium) 131
- 亚兰人(Aramaeans) 11, 30, 44, 48, 51, 61, 67, 93
- 亚里斯多布家族(Aristobulus) 127
- 亚玛力人(Amalekites) 38
- 亚美尼亚人(Armenian) 138
- 亚扪部族(Tribe of Ammon) 23, 32, 42, 43, 58
- 亚扪人(Ammonites) 13, 36, 40, 41, 51, 88, 155
- 亚摩利人(Amorites) 13
- 亚设部族(Tribe of Asher) 26
- 亚实突人(Ashdodites) 88
- 亚述人(Assyrians) 46 - 48, 51, 61, 64 - 68, 71, 73 - 75, 77 -
80, 84, 89, 145, 156, 159
- 耶和华(Jehovah) 1, 4, 5, 7, 15 - 19, 21, 22, 24, 25, 29 - 33,

35, 43, 49 - 52, 56 - 59, 61 - 67, 71 - 75, 77, 79 - 81, 83 - 88, 90, 94, 99, 102, 153 - 166, 182, 184, 185

耶拉蔑部族(Tribe of Jerahmeel) 27, 28

以东部族(Tribe of Edom) 11, 23, 41, 42, 58, 59

以法莲部族(Tribe of Ephraim) 26, 29, 30, 36, 37, 39

以法莲人(Ephraimite) 45, 71

伊仆苏士战役(Battle of Ipsus) 111

伊塞克战役(Battle of Eltheke) 76

以色列(Israel) 1, 2, 4 - 9, 14 - 16, 19, 20, 22, 25, 26, 30 - 32, 35 - 42, 46 - 58, 61 - 71, 74, 77, 78, 80, 83, 85 - 89, 92, 95 - 97, 100, 102, 103, 105, 153 - 157, 159 - 161, 163 - 167, 188

以色列国(Kingdom of Israel) 7, 40 - 42, 46, 47, 52, 61, 69, 71, 83

以色列人(Israelites) 3 - 7, 9, 11, 13 - 23, 25 - 27, 29, 31 - 33, 35 - 37, 39, 41, 43, 44, 47, 48, 50, 54 - 56, 58, 61 - 67, 69, 145, 154, 156, 159, 184, 185

以土买人(Idumean) 88, 125, 128, 129, 136

伊希斯(Isis) 175, 176, 178, 184, 188

犹大部族(Tribe of Judah) 25 - 28, 37 - 39, 41, 43, 45, 54, 58

犹大国(Kingdom of Judah) 3 - 5, 28, 39 - 41, 43, 52, 61, 66 - 74, 77 - 80, 83 - 85

犹太民族(People of Judah) 83

犹大人(Men of Judah) 38, 41, 88

犹太教(Judaism) 1 - 3, 5 - 8, 87, 90 - 92, 94 - 99, 101, 103 - 109, 112, 113, 115, 123, 139 - 142, 145 - 147, 150, 154, 163, 164, 166

逾越节(Passover) 57

元老院(gerusia) 111, 129, 147

约柜(Ark of the Covenant) 17, 24 - 26, 35, 37, 40

约瑟部族(Tribe of Joseph) 14, 31, 35, 41, 45

Z

住棚节(Feast of Tabernacles) 123