



《希伯来圣经》中“扫罗立王”事件新解^{*}

侯春林^{**}

《撒母耳记》集中记载了以色列君主制萌生时期的具体状况,以及国王扫罗大起大落的戏剧性命运。扫罗是以色列历史上第一任国王,但是其被废的原因却存在诸多疑点。这一文本症候的存在驱使读者去挖掘文本背后的社会历史语境及意识形态冲突。《圣经》是一部兼具多重属性的文化文本,决定了其难以尽言的丰富意蕴。然而,这种多重文本特质又使得从某一立场解读得出的结论具有相对性和不确定性。马克思主义以及类似的批评路径主张从意识形态角度解读《圣经》,为发掘《圣经》文本中潜隐的意识形态因素提供了可资借鉴的研究方法。

作为犹太—基督教的信仰载体,《圣经》首先是一部宗教神学典籍,这是其最为重要的文本属性。不过,正如黄锡木所言:“分析文本的方式,不应因该文本神圣与否而有所改变,因为我们若不按照作为人的圣经作者来了解他的作品,我们就根本没有别的方法。”^①此外,《圣经》还是记载古代以色列和早期基督教历史的史学文本。但是,圣经具有信史的性质吗?答案显然是否定的。有观点指出,“就《圣经》的作者而言,历史只是实现更大目的的手段,而不是目的本身”^②。也就是说,与所有的历史叙述一样,《圣经》写作的意图是为《圣经》作者所处的时代提供有益启示。

* 本文为国家社科基金重点项目“《新编剑桥圣经史》翻译与研究”(18AZJ006)、河南省哲学社会科学规划项目“马克思主义《希伯来圣经》社会学批评研究”(2017CZX020)的阶段性成果。

** 侯春林,河南大学文学院比较文学与比较文化研究所讲师,主要从事圣经文学研究。

① 黄锡木:《历史文化解释法之再思》,《中国神学研究院期刊》第27期。

② [美]J. B. 加百尔等:《圣经中的犹太行迹》,梁工等译,三联书店1991年版,第54页。

一、针对《圣经》的意识形态批评

意识形态《圣经》批评发轫于20世纪中后期,其重要驱动力之一在于,许多学者认为基督教与不公义制度及谬误习俗之间存在共谋关系,甚至成为后者存在的重要依据;从而,他们认为只有对某些传统的基督教思想加以解构,才能破坏西方社会不平等的现实根基。意识形态批评的前设是,社会矛盾能够在文本中得到想象性解决,因而现实的意识形态冲突能够以编码的形式进入到文本之中,并以“症候”的方式体现出来,批评的任务正是对这些文本“症候”进行解码。从语言学层面来看,意识形态批评的合理性在于,文本的最小建筑单位——话语——具有意识形态的符号性特征,能够为文本提供编码意识形态符号的功能:“我们所清楚的话语的所有特点——就是它的纯符号性、意识形态的普遍适应性、生活交际的参与性、成为内部话语的功能性,以及最终作为任何一种意识形态行为伴随现象的必然现存性,——所有这一切使得话语成为意识形态科学的基本研究客体。”^①

意识形态《圣经》批评的研究对象,具体来说包括以下三点:(1)受意识形态影响的历史背景下,特定作者进行的文本生产;(2)文本内部的意识形态再生产;(3)受多种意识形态驱动和束缚,不同社会地位的读者对文本的接受和消费。广义上看,意识形态批评在作者、文本、读者三个变量上作用于《圣经》阐释;狭义上看,《圣经》的意识形态批评是在社会历史批评的框架下进行的文学批评,且力图实现综合性解读《圣经》文本的目的。^②

析言之,意识形态《圣经》批评采用的是“内—外—内”的操作路径。首先确认文本中造成理解障碍的“症候”;然后以此为切入点对文本产生的社会历史背景进行考察,挖掘文本背后的意识形态冲突;最后回到具体的文本分析中来,对“症候”进行针对性的释读。

由此可见,从意识形态批评的内部分析中发现文本症候是第一个关键步骤,因为“症候”能够直接快速地反映外部意识形态冲突在文本中的位置。内部分析的意图在于,分析意识形态如何被编码而参与文本构造,以及意识形态再生产的运行机制。为了宣讲真理的说服力,文本必然隐匿和压制了一些声音,正如马歇

^① [俄]巴赫金:《马克思主义与语言哲学》,华昶译,《巴赫金全集》第2卷,河北教育出版社2009年版,第357页。

^② Gale A. Yee, “Ideological Criticism,” in John H. Hayes (ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, Nashville: Abingdon Press, 1999, pp. 534-537.



雷所言：“为了说出一些事情，必须隐藏另一些事情。”^①文本生产者为了“说服”读者接受某种意识形态，往往会在文本生产时采用高明的修辞技巧，因此对构造文本的手法进行细致解读是内部分析的题中应有之义。尤其是对文本中的情节、人物，以及包括在场和不在场的文学主体进行考察，这一点十分必要。

相比之下，意识形态批评外部分析所关注的核心，是生产文本的社会环境中占主导地位的生产方式，尤其是与之相关的主导权力支配类型。外部分析致力于辨别和定位某一社会中被遮蔽的边缘化声音，并揭示出这些声音背后运行的种种意识形态因素。

意识形态批评兼顾文本内外部分析的特征为解决机械反映论难题提供了重要思路。文本的内部与外部如同双面雅努斯的关系，缺失其中任何一面都有可能得出褊狭的结论。意识形态批评通过发现文本内部“症候”进而展开文本外部分析，最后又回到文本中进行细读，这种操作范式能够较为准确地锁定位于文本断裂处的意识形态线索，而其难点也恰恰在于如何有说服力地揭示文本内外交合处的意识形态冲突。文学使用话语符号来传达意识形态，但意识形态本身不依赖于话语符号而存在，而是显现于话语与权力的交界处。毋宁说，意识形态以一种类似“合页”的方式存在于文本之中^②，连接着文本与外部世界。从这个意义上来说，主张内外结合的意识形态批评能够最大限度地屏蔽阐释盲点。

意识形态起着沟通文本世界与外部世界的桥梁作用，但文学文本不同于日常言谈，在传达意识形态时有着自身独特的表现机制。“事实上，文学话语是对日常话语或任何一种力图传达意义的话语的讽拟，文学文本则在讽拟中得以逃避意识形态的牢笼。”^③就此而论，对文本进行意识形态解读，必须首先确定意识形态在文学中的表现形式，然后才能选择操作路径以揭示文本中或明或暗的意识形态因素。

对于意识形态在文学中的表现形式，伊格尔顿认为：“叙事是一切意识形态中最具说服力的一种……更确切地说，它正是意识形态的形式。”^④詹姆逊更进一步指出，叙事是“一种社会象征行为”，并明确断言“意识形态叙事”是“一切阅读和一切阐释的绝对领域”。^⑤在詹姆逊看来，一切文本内部都潜藏着“政治无意识”。叙事思想古已有之，文论领域的叙事学分析方法则在 20 世纪下半叶方

① Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, London: Routledge & Kegan Paul, p. 95.

② Tina Pippin, "Ideology, Ideological Criticism and the Bible," *Currents in Research*, 4(1996), p. 67.

③ Terry Eagleton, "Ideology, Fiction, Narrative," *Social Text*, 2(1979), p. 70.

④ Terry Eagleton, "Ideology, Fiction, Narrative," *Social Text*, 2(1979), p. 67.

⑤ [美]詹姆逊：《政治无意识》，王逢振、陈永国译，中国社会科学出版社 1999 年版，第 8 页。

才兴起。就文学文本的意识形态解读而言,叙事起到的作用是根本性的。话语之间的起承转合构造出不同的叙事形式,而意识形态正是通过不同的叙事形式才得以凸显和传达。反过来,叙事也通过阅读和批评实践生产出更多的意识形态内容。

基于以上讨论,笔者拟对以色列第一任君主扫罗王形象进行意识形态叙事分析。之所以选择这一研究对象,是因为《圣经》中关于扫罗的文本叙述中存在显而易见的“症候”——扫罗贤能而被弃;这一症候为揭示以色列民族历史上王权意识形态兴起之时神权与王权之间的冲突和博弈,提供了重要文本依据。

二、“扫罗立王”事件的疑点和分析

《撒母耳记》记载的扫罗故事是一部结构布局巧妙、情节曲折起伏、人物形象丰满的精彩篇章。其中以利、撒母耳、扫罗分别以不同方式处理儿子犯错的情节,很耐人寻味。

以利属于以色列人的祭司家族,他的两个儿子何弗尼和非尼哈也是祭司,然而二人却在给耶和華献祭的神圣仪式上唆使仆从强抢祭品,犯下对神大不敬的重罪(《撒》上 2:12~17)。更有甚者,他们竟然还变本加厉,“与会幕门前伺候的妇人苟合”(《撒》上 2:22)。听闻儿子的恶行,以利本该履行父亲和祭司的职责,予以惩戒,然而他的表现却令人失望:“我儿啊,不可这样。我听见你们的风声不好,你们使耶和華的百姓犯了罪。人若得罪人,有士师审判他。人若得罪耶和華,谁能为他祈求呢?”(《撒》上 2:24~25)几句不痛不痒的话自然不能引起恶子的悔改。最终,上帝耶和華怒而对整个以利家族做出严惩:(1)以利家族中的人必中年夭亡;(2)废除以利家族的世袭祭司特权;(3)宣告两个恶子必在一日同死的预言(《撒》上 2:31~35)。值得注意的是,耶和華的第 2 项惩罚为撒母耳获得先知职位埋下伏笔(撒 2:35)。

被上帝精心挑选的撒母耳不负所望,在治理百姓和对外征战中均做出重大贡献(《撒》上 7:13~17)。但是,撒母耳年老的时候竟也重蹈了以利覆辙,犯下纵子为恶的罪行:

撒母耳年纪老迈,就立他儿子作以色列的士师。长子名叫约珥,次子名叫亚比亚。他们在别是巴作士师。他儿子不行他的道,贪图财利,收受贿赂,屈枉正直。以色列的长老都聚集,来到拉玛见撒母耳,对他说,你年纪老迈了,你儿子不行你的道。现在求你为我们立一个王治理我们,像列国一样。撒母耳不喜悦他们说立一个王治理我们,他就祷告耶和華。(《撒》上 8:1~4)



这段文字很重要,可以得出以下三点:第一,撒母耳立其子做士师本身是不合律法的。这点与以利不同,以利家族的祭司世袭特权使其子的祭司身份并无不妥,但是遍观《圣经》中的历任士师,皆由上帝亲自拣选,只有撒母耳的两个儿子是例外。第二,同样是儿子行恶,以利虽然无能为力,却也出言相劝,而撒母耳明知儿子所做恶事已经触犯众怒,却并无丝毫规劝之词。第三,令人费解的是,《圣经》中并未提到儿子作恶给其本人或是给父亲撒母耳带来任何负面后果,这与以利家破人亡的悲惨下场形成鲜明对照。

情节继续推进,以色列众長老立王的要求引发扫罗的出场。撒母耳接受上帝启示,膏立扫罗为以色列人的王(《撒》上 10:24)。扫罗励精图治,召集百姓与外敌征战,取得一系列胜利,大获民心。在与强敌非利士人的一次战斗中,扫罗的儿子约拿单带领仆从单独行动偷袭敌军,夺得战机,却由于没有听到扫罗的军令,触犯了“晚上向敌人报完仇才能进食”的诅咒,面临被处死的可能(《撒》上 14:24; 38~44)。儿子约拿单的过错无疑给扫罗出了难题,将其置于与以利、撒母耳相似的境地。然而,与以利的劝说无效和撒母耳的视若无睹不同的是,扫罗丝毫不徇私情:“我指着救以色列永生的耶和華起誓,就是我儿子约拿单犯了罪,他也必死。”(《撒》上 14:39)扫罗的惩罚措施无疑相当严厉,正如约拿单所辩白的:“我实在以手里的杖,用杖头蘸了一点蜜尝了一尝。这样我就死吗?”(《撒》上 14:44)周围的百姓对扫罗的判决亦是不解,纷纷为约拿单说情:“百姓对扫罗说,约拿单在以色列人中这样大行拯救,岂可使他死呢?”(《撒》上 14:45)在百姓的极力请求下,约拿单终得赦免。此事似乎已经完结,但事实并非如此,文本症候就是在这里出现的。

扫罗显然没有像以利和撒母耳那样纵容儿子的过错,但是扫罗家族非但没有像撒母耳家族那么幸运,反而与以利家族下场近似,甚至更加凄惨:“扫罗和他三个儿子,与拿他兵器的人,以及跟随他的人,都一同死亡。”(《撒》上 31:6~10)赏罚严明的扫罗惨淡收场,姑息养奸的撒母耳却安然无恙,这一对比强烈的情节给读者造成了颇为费解的阅读障碍。扫罗之子约拿单并没有犯下如以利和撒母耳的儿子那样的重大恶行,扫罗本人更没有如以利和撒母耳那样姑息纵容,但是其本人和儿子的下场却都凄惨无比。这一文本症候中是否隐含了当时社会中的意识形态冲突?回答这一问题需要对当时的社会历史状况进行考察。

《撒母耳记》完成于公元前 6 世纪末至前 5 世纪初期的被掳时期,因表现出“遵命则兴,违命则亡”的立场,因而与具有相似特征的《约书亚记》《士师记》一起被统称为“申命派著作”。通过对相关情节分析,有观点认为扫罗王被废弃的情节体现了《圣经》编辑者的意图,即以以色列君主制的产生(百姓要求“立王”)本身

就是对神不敬,所以扫罗被塑造为“悖逆神意的反面形象”。^①

这一结论值得深思:主导“申命派著作”的意识形态“遵命则兴,违命则亡”中的“命”是谁的“命”?是至高神上帝耶和华的,还是以神之名行利己之实的所谓《圣经》编辑者的?这是意识形态《圣经》批评具有消解意味的阐释进路,其可取之处在于,否定了《圣经》中的独一无二意识形态霸权地位,而揭示出《圣经》是官方传统和民间传统的共同产物,在“显性文字”之下有许多被遮蔽的“隐性文字”需要发掘^②,从而为传统圣经研究拓展出巨大的阐释空间。

从《圣经》神学的立场来看,神学批评的一个基本前提是人对上帝的信仰认同,也就是说,上帝对于人而言处于绝对权威地位。著名犹太史研究专家阿巴·埃班指出:“犹太民族的所有精神建树都是以它(《希伯来圣经》)为基础的。”^③神学批评认为,扫罗出身于以色列十二支派中最小的便雅悯支派,上帝将其拣选,赐予其荣耀,立他做以色列人的王(《撒》上 15:17)。但是扫罗不仅在执行上帝命令时大打折扣(《撒》上 15:9),还在遭到惩罚之后不知悔改,嫉贤妒能,屡次加害受到上帝青睐的大卫(《撒》上 18:7~9)。撒母耳对扫罗的训斥最能说明扫罗犯下的“错误”:“耶和华喜悦燔祭和平安祭,岂如喜悦人听从他的话呢?听命胜于献祭,顺从胜于公羊的脂油。悖逆的罪,与行邪术的罪相等;顽梗的罪,与拜虚神和偶像的罪相同。你既厌弃耶和華的命令,耶和華也厌弃你做王。”(《撒》上 15:22~23)在如此义正词严的训诫之下,扫罗只得承认:“我有罪了!我因惧怕百姓,听从他们的话,就违背了耶和華的命令和你的言语。”(《撒》上 15:24)虽然扫罗苦苦哀求,试图挽回上帝的信任,但是悖逆大罪已经犯下,撒母耳只能宣判:“如此,今日耶和華使以色列国与你断绝,将这国赐予比你更好的人。”(《撒》上 15:28)从神学角度来看,扫罗对上帝命令的违背是显而易见的,而他所受的惩罚理所应当。扫罗似乎确实是一个上帝诫命的悖逆者。

但是,症候依然存在:为何撒母耳家族可以安然无恙,难道悖逆上帝必受罚这一律法条文是因人而设的吗?其实答案未必十分晦涩,只需触及文本背后的意识形态冲突,疑问便可迎刃而解。

扫罗其时,古代以色列社会正处于士师制到君主制的转折点,撒母耳本人就是这一过渡时期的关键人物。细读文本不难发现,撒母耳空前地集祭司、先知、

^① 参见潘海洁:《从扫罗与撒母耳献祭之争看作者对古以色列政教关系的意向》,《金陵神学志》2005年第3期。

^② Richard A. Horsley, *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder*, Minneapolis: Fortress Press, 2003, p. 54.

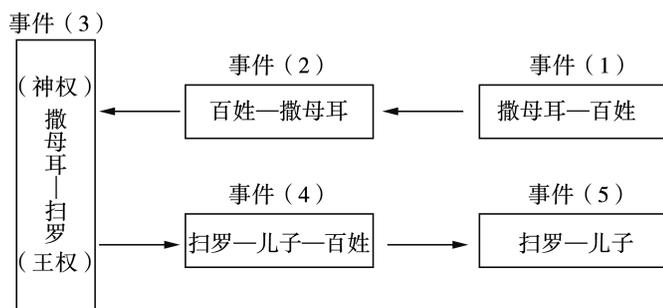
^③ [以色列]阿巴·埃班:《犹太史》,闫瑞松译,中国社会科学出版社1986年版,第220页。



士师三大权力于一身,成为整个以色列民族信仰和世俗领域的最高领袖。这说明,以色列神权政治体制至此发展至顶峰。

撒母耳姑息恶子倒行逆施,这一事件成为引发古以色列政治制度交替的导火索。处境艰难的底层民众希望像列国那样实行君主制,以改变撒母耳家族一手遮天的政治形势。迫于压力,撒母耳自然要采取应对措施。他力陈王权制可能带来的恶劣后果,试图说服民众保持现状(《撒》上 8:9~18),但是迫切渴望改变不公现状的百姓执意要求立王。无奈之下,撒母耳不得不顺势而为。撒母耳为国立王是极不情愿的,这为后续发生的一连串事件埋下伏笔。

为便于直观讨论,我们可以将上述文本概括为五个事件,并以图表形式将其逻辑关系表现出来。这五个事件分别是:【事件(1)】撒母耳私自立其子为士师,且纵子行恶;【事件(2)】百姓不满,要求撒母耳设立国王;【事件(3)】撒母耳不情愿地立扫罗为王;【事件(4)】扫罗试图严惩儿子过错,但在百姓要求下赦免;【事件(5)】扫罗被弃,家族覆灭。如下图所示:



图中五个事件分别以撒母耳和扫罗为主人公形成两条叙事线索,记述“扫罗立王”的事件(3)是两条线索的结点,也是此篇文本的核心事件。总体上看,扫罗被撒母耳立为以色列人的第一任国王,直接原因是撒母耳私自立儿子做士师,并对其“贪图财利,收受贿赂,屈枉正直”的恶行不闻不问【事件(1)】。撒母耳家族权力的高度集中导致民怨沸腾,势必引起各部落长老的一致抗议,进而提出“立王”要求【事件(2)】。撒母耳劝说无效,只得暂且同意立王,扫罗由此被立【事件(3)】。扫罗做王后不但没有像撒母耳预言的那样鱼肉百姓,反而屡立战功,处事公正,所以大得民心【事件(4)】。野心勃勃的撒母耳不愿就此罢手,遂伺机反扑。最终,扫罗落败,本人被弃,家族覆灭【事件(5)】。

通过上述分析,可以得出结论:撒母耳与扫罗之争本质上反映了传统神权和新兴王权两种意识形态的政治博弈,而扫罗只不过是王权制设立初期被神权打

压的牺牲品而已。理由有三：

第一，撒母耳同意“立王”带有被迫性。细读文本可以发现，以色列王权制的确立颇费周折。神权制的代表撒母耳一开始便反对立王，但民意难违，只得暂行权宜之计，把“立王”作为对百姓的警戒（《撒》上 8:6~9）。而后，撒母耳向百姓陈述王权制的弊端（《撒》上 8:10~18）。然而已经身处压迫苦难中的百姓不愿听从撒母耳，执意要求立王。由此，撒母耳才不得不将立王之事提上日程。经过一段时间，撒母耳再次斥责百姓要求立王的举动后，终于主持举行了立扫罗为王的仪式（《撒》上 10:17~25）。然而，直到扫罗带领百姓战胜亚扪人之后大获民心，撒母耳才向耶和華献祭认可扫罗的王权身份（《撒》上 11:14~12:1）。再有，即使在扫罗被正式立王之后，撒母耳仍不忘长篇大论地斥责百姓立王的举动，细数耶和華曾给百姓带来的恩典。甚至求告耶和華以雷霆之威警告百姓若背离神权将受到严惩，后又温言安慰，可谓软硬兼施，手段用尽（《撒》上 12:2~25）。

第二，撒母耳的立王标准带有目的性和随意性。撒母耳在部落和长老的强烈要求下被迫同意立王，但是在决定王的具体人选时带有很大的目的性。扫罗所属便雅悯支派位于以色列北方，是十二部落中最小的一支，撒母耳偏偏选这个支派中的人做王，明显有唯恐王权坐大难以控制的用意。确定支派后，在具体人选的甄别标准上撒母耳则显得过于随意：“他有一个儿子，名叫扫罗，又健壮，又俊美，在以色列人中没有一个能比他的。身体比众民高过一头。”（《撒》上 9:2）堂堂以色列民族的首任君王，却是由于外形健美而被拣选，令人咋舌。然而更令人诧异的是，在扫罗征战四方获得百姓爱戴后，撒母耳为制衡扫罗的王权，费尽心机地在位于南方的犹大支派中又拣选了一个王——大卫，竟造成以色列历史上“双王并立”的怪异现象。

第三，扫罗贤能而遭弃。在描写扫罗遭弃的文本中，有着明显权力斗争和政治圈套的痕迹。扫罗被拣选之初并未得到百姓认可（《撒》上 10:11~12），甚至遭到部分人的藐视（《撒》上 10:27）。然而扫罗对此并不介意，而是励精图治，在亚扪人的恶意挑衅下主动出击，带领百姓取得重大胜利（《撒》上 11:1~11），用实际行动使百姓心悦诚服。撒母耳在民心所向的压力下，被迫正式立扫罗为王（《撒》上 12:2~25）。然而扫罗做王刚满两年，撒母耳就抓紧时机对扫罗进行陷害。在扫罗组织百姓同非利士人的一次对战中，敌军人多势众（《撒》上 13:5），百姓危在旦夕（《撒》上 13:6~7）。圣经中多次记载以色列与敌人征战时神圣信仰所起的重大作用（如约书亚带领以色列人与迦南五王的大战），信仰的力量在关键时刻往往能起到鼓舞士气和扭转战局的作用。然而，在百姓最需要信仰支持的时候，身为祭司和先知的撒母耳却在自己规定的时间内迟迟未到（《撒》上 13:6~7）。扫罗无奈之下只能自己向耶和華献祭，恰恰刚刚献完祭之后撒母耳



就戏剧性地出现了：“刚献完燔祭，撒母耳就到了。扫罗出去迎接他，要问他好。撒母耳说，你做的是什么事呢？扫罗说，因为我见百姓离开我散去，你也不照所定的日期来到，而且非利士人聚集在密抹。所以我心里说，恐怕我没有祷告耶和華。非利士人下到吉甲攻击我，我就勉强献上燔祭。”（《撒》上 13:10~11）姗姗来迟的撒母耳既不解释自己迟到的原因，也没有先鼓舞百姓对抗依然环伺在侧的强敌，却径直向扫罗兴师问罪，并断然宣布扫罗遭弃的预言：“现在你的王位必不长久。耶和華已经寻着一个合他心意的人，立他作百姓的君，因为你没有遵守耶和華所吩咐你的。”（《撒》上 13:6~7）撒母耳此举造成的直接后果，是扫罗所代表的王权力量极大削弱，从刚开始跟随他的 2000 人直接锐减到 600 人（《撒》上 13:2,15）。在这样一个置百姓生死于不顾，只顾钻营权谋斗争的政治家撒母耳面前，扫罗遭到废弃自然在意料之中。

撒母耳另立大卫为王，从而一手打造的以色列南北相争的政治格局为王国时期的以色列埋下巨大隐患。历史证明，撒母耳确实达到了限制扫罗王权的目的。在撒母耳支持下，大卫在与扫罗的政治斗争中获胜，建立以色列国。但是，大卫及其继任者所罗门始终不忘推行“重南轻北”的国策，长期压制扫罗所属的北方支派，最终导致所罗门死后以色列一分为二，以色列历史自此进入分国时期。^①

南北两国之间的裂痕贯穿整个王国时期的历史，即使大卫王曾将以色列国力推向鼎盛，但扫罗一族后人始终对其无比痛恨（《撒》上 16:5~8）。甚至在分国以后，北国以色列也因无法在王族神圣性问题上达成共识而只能兵戎相见（《王》上 15:27~28）。

总之，从意识形态叙事的角度进行解读可以发现，扫罗本人的贤能与否并非其遭到废弃的决定因素，而应归之于以色列民族内部不同权力集团政治博弈的结果。撒母耳所代表的神权体制权力过度集中，侵害普通百姓利益，引发民众一致提出设立王权制的要求，扫罗由此被立。王权制的确立和发展对神权制形成威胁，致使撒母耳处心积虑布下圈套对王权制进行打压，而扫罗本人只不过是卷入这一政治漩涡中的牺牲品而已。

三、有限君主制与耶稣话语

意识形态解读有着重要的阐释价值和伦理价值，对于打破传统话语的垄断地位和传达边缘群体的声音有着不可替代的作用。正如艾彻勒（George

^① 参见[英]布莱特：《以色列史》，萧维元译，基督教文艺出版社 1981 年版，第 225~226 页。

Aichele)所论,意识形态批评能够:“(1)揭示语言与意义生产之间的张力关系;(2)强调文本中运行的多重话语机制;(3)揭示文本生产背后权力关系的复杂本质,构建文本及其受众的制度化背景,并引起特定阶层读者的共鸣。”^①但是,不可忽视意识形态本质上是政治性的,对文本进行意识形态解读关注的核心点必然是文学的政治内涵。^②意识形态叙事本身的“政治无意识”有可能会给文本的意识形态解读带来了严重的操作障碍。换句话说,将《圣经》作为意识形态冲突的阵地来解读,难免地会使《圣经》完全沦为意识形态的产物。^③一如贝罗所言,意识形态会“对叙事进行再加工使之服务于意识形态的再生产,从而导致(原来的)叙事被‘意识形态化’”^④。那么,如何防止意识形态《圣经》批评被意识形态所“反噬”呢?

为尽量避免这一缺陷,《圣经》的意识形态批评还常常辅以“唯物主义阅读”(Materialist reading)的方法。皮萍(Tina Pippin)指出:“‘唯物主义阅读’这一术语经常被用来辅助对《圣经》的意识形态解读,这一来源于马克思主义哲学的术语(在这里)指人们的‘生活经验’与社会状况。‘意识形态’则被用于处理统治阶级与被统治阶级的关系。”^⑤笔者认为,所谓“唯物主义阅读”的辅助作用,应该更多地体现于对意识形态泛化现象的约束上。具体来说,应当充分借鉴唯物史观的批评路径,揭示特定时代的物质资料生产方式具有的根本决定作用,进而扬长避短,充分发挥意识形态《圣经》批评独具的阐释功能。

氏族部落是构成古以色列民族的基本社会单元。摩西带领以色列人征服迦南后,遂在占领地划定了十二支派的土地分布格局。“在各个支派(部落)内部,土地又按照氏族或宗族到家族的形式层层分配。这种土地所有制度受到法律保护,各支派的土地不得随意转让。”^⑥如此一来,大块土地经过逐层分配后只能以极为分散的形式进行生产活动,而这种以血缘关系为基础衍生的土地制度具有

^① George Aichele, *The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective*, New Haven: Yale University Press, 1995, p. 273.

^② Tina Pippin, "Ideology, Ideological Criticism and the Bible," *Currents in Research*, 4(1996), p. 59.

^③ David Jobling, "Feminism and 'Mode of Production' in Ancient Israel: Search for a Method," in David Jobling, Peggy L. Day, Gerald T. Sheppard, Cleveland (ed.), *The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*, Ohio: Pilgrim Press, 1991, p. 250.

^④ Fernando Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, trans. Matthew J. O'Connell, Maryknoll: Orbis, 1981, p. 33.

^⑤ Tina Pippin, Ideology, "Ideological Criticism and the Bible," *Currents in Research*, 4(1996), pp. 51-78.

^⑥ 王立新:《古代以色列民族律法观念下的王权特征》,《南开学报》2008年第4期。



相当程度的稳定性。王立新教授认为,摩西律法中有专门用于限制土地集中的条款(《利》25:10,23~28),并且在这一土地所有制基础上形成部落长老这一统治阶层,其势力堪与王室抗衡。^①

以色列民族独特的土地所有制使得君主的权力受到严重限制,难以集中大量物质财富来建立统一的中央集权。再加上以色列人自古以来就有尊奉耶和華為终极权力来源的政治传统,世俗王权在以色列就更无法享受周边国家如古埃及那样的绝对权力和独立地位。有学者将古代以色列王国这种独特的王权意识形态概括为“有限君主制”^②,以说明王权受神权等诸多方面的权力制衡。

需要强调指出的是,有限君主制的一个重要特征是在以色列王国时期,王权始终处于神权意识形态之下并受其宰制。先知以赛亚曾说:“雅卫是审判我们的,雅卫是给我们设律法的,雅卫是我们的王,他必拯救我们。”(《赛》33:22)《何西阿书》的表述则更为激愤:“你曾求我说:‘要给我立王和首领。’现在你的王在哪里呢?治理你的在哪里呢?让他在你所有的城中拯救你吧!我在怒气中将王赐你,又在烈怒中将王废去。”(《何》13:11)当然,王权亦并非一味顺服,在统一王国时期,大卫王及其子所罗门采取了多种措施削弱神权的影响(《撒》下8:15~18;《王》上4:7,2:26~27)。最明显的措施莫过于建立圣殿,企图控制祭司阶层的经济命脉,并以荣华富贵腐化之。到了耶稣时代,高级祭司阶层沦落为贪图富贵而趋炎附势的无能之辈,说明大卫削弱神权的策略甚是成功。

即便如此,王权在神权之下的政治格局依然没有得到根本转变,原因在于犹太民族本质上是一个早熟民族,其多灾多难的坎坷命运很早就孕育了发达的宗教体系,并确立了神权意识形态的终极权威,晚生的王权意识形态势必会受到诸多利益集团的限制和打压。也就是说,作为个体的撒母耳和扫罗背后所代表的,实际上正是王权与神权这两种意识形态之间的对抗。王权受制于神权的另一个重要原因还在于,王权缺乏有效的监督和约束机制^③,致使王权制温床上孳生出几任暴虐君王,使得撒母耳的预言竟最终一语成谶:“我父亲使你们负重轭,我必使你们负更重的轭!我父亲用鞭子责打你们,我要用蝎子鞭责打你们!”(《王》上12:14)这样一来,王权制就更加难以收获民心了。

以色列历史上神权与王权之间的真正博弈,发生在君主制萌生时期(约公元

① 参见王立新:《古代以色列民族律法观念下的王权特征》,《南开学报》2008年第4期。

② [英]塞缪尔·E. 芬纳:《统治史:古代的王权与帝国》,王震、马百亮译,华东师范大学出版社2010年版,第20页。

③ 参见张倩红、艾仁贵:《神权与律法之下:希伯来王国的“有限君主制”》,《历史研究》2013年第6期。

前1000年左右)。这自然需要追溯以色列君主制及前君主制时期的政治制度形态。以色列民族亡国被掳之后,君主制被彻底摧毁,而后又饱受外邦人轮番奴役。直到耶稣时代,以色列又处于罗马帝国、希律王室、祭司贵族等多重压制之下。限制君王权力以荣耀上帝的希伯来政治传统深深地刻入犹太民族的文化基因之中,因此,耶稣(作为犹太人)的话语不免显现了神权限制王权的内涵:一切权力最终仍要属于在天的上帝,地上的诸王只是作为神的代理人管辖众民,他们的权力仅局限在世俗统治层面上。不同之处在于,耶稣面临的内外局势更为复杂,这位苦心孤诣的犹太改革者需要应对作为世界性帝国的罗马带来的种种问题,而政治或军事弥赛亚的方案已经被其他运动多次证明失败了。

就基本政治结构来说,随着以色列民族对大卫王朝时期作为黄金时代的美好记忆内化为挥之不去的弥赛亚情结,神权和王权两种权力类型的区分也得以存留下来,即分别作为耶稣口中的“上帝”和“恺撒”。耶稣宣称“上帝的归上帝,恺撒的归恺撒”,认可了罗马皇帝恺撒的权力具有合法性,这相对于有限君主制来说无疑有了明显的变动。神权在世俗王权面前首次让渡部分权力,从而赋予王权具有在“尘世”与神权相制衡的资格。

结 论

以色列人征服迦南后实行的十二支派层层分配的土地所有制奠定了以色列王国时期主导的生产资料所有制形式,并在此基础上发生了传统神权与新兴王权两种意识形态的冲突,以色列历史上第一任君主扫罗是这一政治斗争的牺牲品。以色列民族的政治传统蕴含神权至上、君权有限的分权观念。这种被称为有限君主制的政治哲学思想随着分散的土地所有制形式和以色列民族的弥赛亚情结保留下来。在耶稣时代,这一政治理念被改造为划分王权与神权疆界的二元政治思想,并通过保罗和基督教的中介作用演变成为重要的政治理论资源。^①

^① 耶稣只是提供了二元政治观的思想原点,西方政教分离的权力架构迟至12世纪才正式形成,参见[美]哈罗德·J·伯尔曼:《法律与革命——西方法律传统的形成》,贺卫方译,中国大百科全书出版社1993年版,第489页。