

## 圣经中的逃城问题探析

**内容提要：**逃城的形成，经历了“祭坛-利未人的城市-逃城”的演变，至所罗门王国时期形成；尽管逃城是宗教庇护权被王权削弱的产物，但从约西亚改革时起，祭司派在逃城制度中的角色就越来越重要。圣经中关于逃城的律法是随着历史的发展不断丰富完善的，是人类法律史上的巨大进步。祭司派对逃城律法的构建起了重要作用，但回归后的第二圣殿时期并未恢复到圣经中所述的理想状态。

**关键词：**圣经 逃城 希伯来律法 宗教庇护权

张晓宇，山西孝义人，华中师范大学中国近代史所 2012 级博士生，主要研究方向为中国近代基督教史，中国近代法制史。

通讯地址：湖北省武汉市洪山区珞喻路 152 号国际文化交流学院 1 号楼中国近代史所 607 室

联系电话：18202735935

电邮：xbzflinzhiting@163.com

逃城是古代以色列为误杀人者确立的避难城市。按照圣经<sup>①</sup>中的记载，以色列的先知摩西和约书亚，在上帝的指引下，征服了迦南，先后设立了六座逃城，分别是约但河东的比悉、拉末和歌兰，河西的基低斯、示剑和希伯仑。在这些城市内，误杀人者可以在审判前得到庇护而免受报血仇者的追杀；经审判定案的误杀人者要被流放到这些城市中，直到大祭司死后才得返回。关于逃城问题的研究，欧美学界的讨论一度集中于逃城是否存在过。历史上，传统犹太经典作家对以圣经为信史的“征服扩展说”深信不疑。圣经评断学兴起后，圣经记载作为历史的可靠性受到怀疑，许多学者倾向认定逃城是不存在的，原因在于证据不足，材料极少。还有学者认为这只是在第二圣殿时期（537B. C. -70A. D.）祭司政体成立后祭司们一厢情愿的表达，而事实上当时犹太人所控制的地域从未达到如圣经中所描述的逃城的分布范围。这派学者以格雷（Gray）、比瑟尔（Bissell）和伯恩哈德·施塔德（Bernhard Stade）等为代表<sup>②</sup>。“不存在说”固然是对以圣经为史的“征服扩展说”的革命，具有重要的史学意义，然而其根据部分史实即将逃城的

<sup>①</sup> 本文所用圣经版本为中文学界通用的和合本；犹太教圣经即希伯来圣经，也称塔纳赫，只相当于基督教圣经的旧约部分。圣经中关于逃城的记载主要集中在<民数记>、<申命记>、<约书亚记>等旧约中。

<sup>②</sup> Charles Lee Feinberg, *The cities of refuge*, *Bibliotheca Sacra* 103, Dallas Theological Seminary, 1946, p.412.

历史存在全盘否定，矫枉未免过正。20 世纪以来，许多学者逐渐认为逃城不仅是存在的，而且利未人的城市就是逃城。持此论的学者有奥伦伯格（Ohlenberg）、霍夫曼（Hoffmann）和马克斯·洛尔（Max Lohr）等<sup>①</sup>。由于逃城制度是犹太律法的重要组成部分，希伯来法和塔木德的研究者对此也有关注。如亚伯拉罕·柯恩（Abraham Cohen）在其著中详细叙述了《塔木德》中逃城在流放刑中的具体适用<sup>②</sup>。中文学界对逃城问题的关注，至少可以追溯到民国时期。张天福在其著中，就希伯来法的刑罚及其执行方面述及了逃城<sup>③</sup>；近年来，随着犹太史研究在中国大陆的兴起，从法律史角度论及逃城问题的著作越来越多<sup>④</sup>。欧美学界的研究主要探讨逃城的历史存在，中文学界的论述大部分都是以圣经记载为底本，着重于对逃城的法律性质及其适用条件进行介绍，并未对逃城形成的历史过程进行分析，无法廓清逃城形成历史的阶段性，也无法体现逃城律法叙事的演变特征。

### 一、圣经文本分析法下逃城律法性叙事的演变

学界公认在圣经中存在着历史性叙事和律法性叙事的双重部分，只是就两者的主次存有异议<sup>⑤</sup>。19 世纪时的德国学者威尔豪森（Julius Wellhausen）提出，摩西五经是由 J（耶典）、E（神典）、D（申典）、P（祭典）四底本所组成的，这就是著名的“五经四底本”理论，成为圣经研究的重要范式。其中，JE 二典较早的结合在了一起；D 是申命派律法书，其主体构成〈申命记〉；P 为祭司派律法书，最后形成，主要构成五经中的〈利未记〉和〈民数记〉<sup>⑥</sup>。圣经中关于逃城问题的律法，主要就体现在 D、P 二典中。通过对圣经文本的分析，结合既有的犹太史研究成果进行考证，我们可以发现关于逃城的律法性叙事的历史性演变。

#### 1、出埃及记

〈出埃及记〉属于 JE 典，记载了以色列人从埃及进入迦南的漫漫过程。在该卷 20 章第 14 节的十诫中，强调了不可杀人的律法；而在 21 章 13、14 节中，对关于杀人的律法做出了补充性的限制：

<sup>①</sup> *Ibid.*

<sup>②</sup> 亚伯拉罕·柯恩（Abraham Cohen）著；盖逊译：《大众塔木德》，济南市：山东大学出版社，1998 年，第 363-366 页。

<sup>③</sup> 张天福编著：《希伯来法系之研究》，上海：大东书局，1946 年，第 45-46 页。

<sup>④</sup> 徐新、凌继尧主编：《犹太百科全书》，上海市：上海人民出版社，1993 年，第 544 页；何勤华、夏菲主编：《西方刑法史》，北京市：北京大学出版社，2006 年，第 89 页；叶秋华著：《希伯来法论略—古代东方法律文化中的一枝奇葩》，《法学家》1999 年第 5 期。此外，李秀清、王宏选、魏琼、乔飞、范忠信等亦有论文述及逃城。限于资料途径，港台学界的研究状况暂未了解。

<sup>⑤</sup> 威尔豪森学派经典理论认为，律法部分是镶嵌在历史性叙事中的，考夫曼（Gordon D.Kaufman）也不反对此观点；但也有学者认为历史性叙事是从属于律法性叙事的，加百尔（Gabel, J.B.）、梁工和王立新等皆倾向此观点。

<sup>⑥</sup>（美）加百尔（Gabel, J.B.），（美）威勒（Wheeler, C.B.）著；梁工等译：《圣经中的犹太行迹—圣经文学概论》，上海：三联书店上海分店，1991 年，第 95-102 页。

“人若不是埋伏着杀人，乃是神交在他手中，我就设下一个地方，他可以往那里逃跑。人若任意用诡计杀了他的邻舍，就是逃到我的坛里，也当捉去把他治死。”<sup>①</sup>

从中我们至少可以得到以下信息：第一，以否定式的方法首次区分了故杀与误杀，将故杀的范围限定在“埋伏着杀人”的范畴内，这是对于当时尚且处于军事民主制部落联盟时期的希伯来人的血亲复仇和同态复仇传统的极大限制；第二，以神灵的名义，为误杀人者设立了一个庇护场所；第三，被误杀者之死是神的意志，是神拣选了误杀人者作为其工具而实现，将死亡事件的发生赋予其神学必然性，在减轻了误杀者罪责的同时，也就赋予了庇护权以宗教合法性；第四，祭坛的庇护功能只是对十诫的补充而非否定，并未动摇“杀人偿命”的核心价值，因此才有“就是逃到我的坛里，也当捉去把他治死”的句子。在希伯来人早期历史中，所有的祭坛包括中央会幕在内，都是庇护所，误杀人者可以在其中受到保护。

## 2、申命记

D底本尽管是在J、E底本形成之后出现的，但却是史学界公认的最早进入托拉的部分。D底本大约完成于公元前650年<sup>②</sup>，由公元前622年发现于圣殿，由此引发了约西亚改革。〈申命记〉中对逃城的记述，集中体现在第19章1-13节、第4章41-43节。相比〈出埃及记〉中的否定式立法语言，〈申命记〉中从正面详细列举了误杀的种种具体表现，体现出了约西亚时期社会生活推动下法律实践的细节化和复杂化：

误杀人的逃到那里可以存活，定例乃是这样，凡素无仇恨，无心杀了人的，就如人与邻舍同入树林砍伐树木，手拿斧子一砍，本想砍下树木，不料，斧头脱了把，飞落在邻舍身上，以致于死，这人逃到那些城的一座城，就可以存活，免得报血仇的，心中火热追赶他，因路远就追上，将他杀死。其实他不该死，因为他与被杀的素无仇恨。<sup>③</sup>

此处的律法，强调了误杀的两种特征：“素无仇恨”和“无心杀了人”，体现出当时法律制度对分辨杀人者主观意识的重视。由于故杀犯也会遁入逃城，因此〈申命记〉中还详细规定了未决杀人犯的解送程序、案件的审理程序和证言的判断规则：

若有人恨他的邻舍，埋伏着起来击杀他，以致于死，便逃到这些城的一座城，本城

---

<sup>①</sup> 〈出埃及记〉，21:13~14

<sup>②</sup> 徐新、凌继尧主编：《犹太百科全书》，第733页。

<sup>③</sup> 〈申命记〉，19:4-6

的长老就要打发人去，从那里带出他来，交在报血仇的手中，将他治死。…人无论犯什么罪，作什么恶，不可凭一个人的口作见证，总要凭两三个人的口作见证才可定案。若有凶恶的见证人起来，见证某人作恶，这两个争讼的人就要站在耶和華面前，和当时的祭司，并审判官面前，审判官要细细地查究…<sup>①</sup>

这些论述比起〈出埃及记〉中简约的定义显然更为成熟。解送、审判和定罪规则的确立，显示出立法限制血亲复仇，使过失杀人免于死刑的趋势。“长老”、“祭司”和“审判官”等新元素的增加，也让人对当时部落、神权、国家三者之间的司法权属关系，有了一个直观的认识。在联合王国时代，审判的权力是归于国王，或国王所派遣之官吏的<sup>②</sup>，〈申命记〉中所记载的南北分国时期南国的审判的方式，强调增加祭司与审判官一起审判，体现出祭司派在约西亚改革时期日趋重要的法律地位。

### 3、民数记

P底本编写于约公元前470年左右<sup>③</sup>，其中关于逃城的记述更为丰富，添加了许多新的元素。民数记中关于逃城的记载主要集中在第35章。相比〈申命记〉，〈民数记〉具有了以下不同。首先，〈民数记〉中明确指明逃城的数量是六座，同时还必须是利未人<sup>④</sup>的城市<sup>⑤</sup>，而这在〈申命记〉中从未言明；其次，〈民数记〉中指出这六座城市的位置分别位于约旦河西岸和东岸，其辐射范围涵盖了以色列联合王国全盛时期的全部领土，而事实上在P底本编辑的年代这些领土中的大部分早已失去，即便是回归之后的自治政权，其势力范围也远远达不到〈民数记〉中所述；再次，对于避难者的适用范围，民数记明确赋予外邦人以同等的庇护权<sup>⑥</sup>，这一规定事实上体现了犹太自治政权所处的外部环境。无论是在回归前的巴比伦祭司自治团体中，还是回归后建立的自治政权中，犹太人都必须要考虑周边大量与其共存的外邦人的客观情形。第四，〈民数记〉中增加了关于会众审判的内容：“会众就要照典章，在打死人的和报血仇的中间审判”<sup>⑦</sup>，而“会众”是在犹太社团自治时期才产生的陪审团体<sup>⑧</sup>。第五，〈民数记〉中增加了“洁净”的观念<sup>⑨</sup>，认为

---

<sup>①</sup> 〈申命记〉，19:11-20

<sup>②</sup> 在联合王国时期，争讼的人要站在城门的道旁，等待国王或者审判官的裁决。——〈撒母耳记下〉，15:2；

<sup>③</sup> 徐新，凌继尧主编：《犹太百科全书》，第733页。这一时间属于巴比伦之囚和第二圣殿重叠期。流放在巴比伦的犹太人共分三批返回故地，第一批为公元前538年，最后一批于公元前432年返回。

<sup>④</sup> 以色列人中的祭司支派，专事祭司活动，世袭罔替。

<sup>⑤</sup> 〈民数记〉，35:4

<sup>⑥</sup> 〈民数记〉，35:15

<sup>⑦</sup> 〈民数记〉，35:24

<sup>⑧</sup> Isidore Singer; Cyrus Adler, *The Jewish Encyclopedia*, New York and London, Funk & Wagnalls, 1906, p.257.

<sup>⑨</sup> 〈民数记〉，35:33-34.

误杀人者的行为使得耶和华所居的土地受到了玷污，而只有大祭司的死才会洗清这种污孽。第六，祭司派律法书的〈民数记〉中增加了大祭司的关键作用，使得圣经中关于逃城的律法制度设置基本成熟。它强调只有大祭司死后，流放在逃城的人才得以返回家乡<sup>①</sup>，而〈申命记〉中丝毫没有关于大祭司角色的记载。为何大祭司的死会产生赦罪的效果呢？

斐洛认为，大祭司是全民族的代言人，是全体民众共同的亲属，也就是被害人的辩护者和保护人，误杀者是出于对大祭司的敬畏而躲入避难城中，逃避大祭司的追诉，所以直到大祭司死去才能获得自由；其次，大祭司是道德和灵魂上的清白的人物，他不能容忍误杀者这样品行不洁的人物；于是误杀人者必须逃避之<sup>②</sup>。迈蒙尼德认为，误杀者之所以投入逃城，是因为仇人不在眼前，报血仇的人的怒火就会逐渐熄灭。而大祭司死时，受害者的亲属已平息了心头的怨恨，误杀者因此可以返回。此外，斐洛与迈蒙尼德都认为，大祭司的死是一件让以色列人都非常难过的事情，亲友死去的悲痛无法与之相比<sup>③</sup>。值得注意的是，斐洛和迈蒙尼德并不强调大祭司在宗教赎罪上的作用。《塔木德》对此有多种解释。有人认为，大祭司应当祈祷在他的任期内不发生这种过失杀人的意外事件，可是事实却发生了，这被视为大祭司本人的一种罪恶；也有人认为，大祭司应当为被告祈祷，祈祷法庭的判决有利于被告，而他却没有<sup>④</sup>；但是主导的观点皆认为，大祭司的死是对过失犯罪的一种赎罪<sup>⑤</sup>。〈利未记〉中载，若有以色列人误犯了耶和华的戒条，可以献赎罪（也指‘洁净’）祭，祭物因误犯身份之不同，有公牛、公羊、母羊之别<sup>⑥</sup>。学者认为“祭物有时行使着修复关系的功能——一种赎罪的形式”<sup>⑦</sup>，赎罪祭内在的原则是：“如果你要活下来，必须有物替你死”<sup>⑧</sup>。依此逻辑，大祭司本人成为误杀犯赎罪祭的“祭物”，这无疑是最规格的祭礼，大祭司以其生命为所有的过失犯罪者行了赎罪祭，洗净了他们身上的罪孽。总之，相比〈申命记〉，〈民数记〉中的律法叙事大量增加了祭司派的作用，并赋予逃城以更深刻的神学意义。不仅逃城是由祭司派所管辖，审判也是由祭司派来控制，并由大

---

① 〈民数记〉，35:25

②（古罗马）斐洛著；石敏敏译：《论律法》，北京市：中国社会科学出版社，2007年，第198页。

③（埃及）迈蒙尼德著，傅友德、郭鹏、张志平译：《迷途指津》，济南：山东大学出版社，2004年，第509页。

④ Michael L. Rodkinson, *The Babylonian Talmud*, Boston: The Talmud Society, 1918, p.2388.

⑤ *Ibid*, p.2388, p.2377, p.2387; Hyman Elias Goldin, *Hebrew criminal law procedure*, New York: Twayne Publishers. INC., 1952, pp.48-49

⑥ 〈利未记〉，4:1-35.

⑦（加）戈登·菲（Gordon D. Fee），（美）道格拉斯·斯图尔特（Douglas Stuart）著；李瑞萍译：《圣经导读·下》，北京市：北京大学出版社，2005年，第31页。

⑧ 同上，第32页。

祭司的死来实现赎罪的价值和整个律法程序的轮回。这样，逃城的律法和神学功能日趋完善，明确体现了祭司派编纂者的价值诉求，也符合回归后犹太人的赎罪心态和祭司神权自治政体的本质特征。此外，作为未决杀人犯的管领场所和流放刑的羁押地，逃城在某种程度上具有了监狱的特征。

#### 4、约书亚记

《约书亚记》也主要源于 P 底本<sup>①</sup>，其中关于逃城的记载与《民数记》并无较大的区别，所增添的元素如下：第一，增加逃城的司法管理者：长老。他们要对避入逃城的人进行初讯，要求避难者讲出案件的具体经过，根据案情来初步审核该人是否有资格获得避难，并保护其在逃城之内不受伤害<sup>②</sup>。这是律法规定随着社会深入、细化的体现。第二，详细指明六座逃城所处的地理位置和名称：

“于是，以色列人在拿弗他利山地分定加利利的基低斯。在以法莲山地分定示剑。在犹大山地分定基列亚巴（基列亚巴就是希伯仑）。又在约旦河外耶利哥东，从流便支派中，在旷野的平原，设立比悉。从迦得支派中设立基列的拉末。从玛拿西支派中设立巴珊的哥兰。”<sup>③</sup>

如果依照《申命记》和《民数记》中的记载，摩西先在约旦河东岸设立了三座逃城，那么在约书亚分地时，河东三城早已存在，应该首先提及；也就是说，如果《申命记》和《民数记》的记载是正确的话，约书亚分地只能是对既有的摩西设立的河东三城进行确认，而不可能再次设立，其语序应该是先提及河东三城，再论述河西的。这种矛盾首先证明的是关于摩西设立河东三城的说法是没有历史依据的。其次，即便是在《约书亚记》中，也承认在分地之时以色列人并未获得迦南全地<sup>④</sup>；事实上直到大卫王时代甚至更迟，以色列人才真正实现了对迦南地区的控制<sup>⑤</sup>。正如梁工所言，约书亚分地是宗教观念对于历史事件的确认和再阐释<sup>⑥</sup>，这说明逃城也不可能产生于约书亚时期。第三，《约书亚记》中指定为逃城的希伯伦，直到大卫迁都耶路撒冷之前都是大卫的统治中心，这也是不合逻辑的：如果希伯伦也是一个如同《何西阿书》中所言的基列一样的逃城，一个充斥着杀人犯的危险城市，那么就不可能同时作为国王的都城。在《撒母耳记》中，我们也没有发

<sup>①</sup> 王立新著：《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》，北京市：北京大学出版社，2004年，第59页。

<sup>②</sup> 《约书亚记》，20:4-5。

<sup>③</sup> 《约书亚记》，20:7-8。

<sup>④</sup> 《约书亚记》，13:1-7。

<sup>⑤</sup> 如《约书亚记》中分给利未人的城市基色，直到所罗门王时期，才由埃及法老作为其女儿的嫁妆送给所罗门。---《列王纪上》9:15-17。

<sup>⑥</sup> 梁工等著：《律法书·叙事著作解读》，北京：宗教文化出版社，2003年，第171页。

现在大卫迁都前，希伯伦作为逃城的历史记载。由此推断，希伯伦成为逃城，至少是在大卫迁都耶路撒冷之后<sup>①</sup>。

## 5、何西阿书

<何西阿书>中提及了在<约书亚记>中被指定为逃城的基列和示剑，尽管并未明确指出二者是逃城，但其内容却非常明显：

“基列是作孽之人的城，被血沾染。强盗成群，怎样埋伏杀人；祭司结党，也照样在示剑的路上杀戮，行了邪恶”。<sup>②</sup>

根据<民数记>和<约书亚记>中所体现的律法规则，未决杀人犯都会遁入逃城中，等待律法审判。《塔木德》中指出，在杀人犯去往逃城的路上要有两个文士相随，其职责是劝解报血仇的人暂缓动手，等待律法审判<sup>③</sup>。上文所言的祭司杀人，极有可能是逃城中的祭司，或者路上的文士收受报血仇人家属贿赂而放任、默许其处决杀人犯，甚至是祭司们亲自动手。何西阿先知的活动时间为北国耶罗波安二世晚期，以色列国最后动荡的30年（公元前8世纪）<sup>④</sup>，与<申命记>中约西亚时期逃城的记载相结合，由此我们可以推断在南北分国时期，不仅逃城是存在的，而且其范围也基本确定在基列、示剑等圣经中所言的城市上。

## 二、王权与教权角力下逃城的形成

从<出埃及记>所处的公元前13世纪，到有证据证明逃城确实存在的公元前8世纪这一漫长时期中，圣所庇护是如何演变为圣经中所记载的六座逃城，圣经中并未给出直接的信息。许多学者认为利未人的城市就是逃城<sup>⑤</sup>。《塔木德》中记载，犹太拉比 Abayi 也认为，利未人的城市都具有庇护功能<sup>⑥</sup>。但笔者认为，作为律法上专职的杀人犯的临时管领地和流放刑的执行地的逃城，利未人的城市显然不能完全等同之，而只能是逃城形成过程中的一个过渡阶段。

在以色列人征服迦南的漫长过程中，随着地域的扩大，各支派的分散，单一的中央会幕不足以应付希伯来人的祭祀之用，保存有约柜的圣所难以为更多的人提供宗教需求，这必然带来乡间丘坛的兴起。利未人逐渐散居于各支派中为祭司之职，以满足各支派的宗教生活，于是出现利未人的城市。随着生活的发展，本是祭祀之用的祭坛圣所，用作避难之所显然是不够的，而且会严重影响正常的宗

---

<sup>①</sup> 也有学者认为，当时的逃城的名字与普通城市重名的现象是存在的。塔木德中有个别犹太学者即持此看法，详情请见 Michael L. Rodkinson, *The Babylonian Talmud*, p.2383.

<sup>②</sup> <何西阿书>, 6:8-9

<sup>③</sup> Michael L. Rodkinson, *The Babylonian Talmud*, p.2382.

<sup>④</sup> 游斌著:《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》，北京市：宗教文化出版社，2007，第264页。

<sup>⑤</sup> Charles Lee Feinberg, *The cities of refuge*, *Bibliotheca Sacra* 103, p. 411.

<sup>⑥</sup> Michael L. Rodkinson, *The Babylonian Talmud*, p.2382.

教活动，庇护场所需要专门化和常态化。利未人的城市以其宗教上的神圣性而获得了以色列社会的尊重，成为未决杀人犯的避难所。

斐洛指出，利未人作为受到神奖赏的支派，“律法实际上是希望利用他们（利未人）提供庇护的城邑的高贵地位，使逃亡者的安全建立在坚实的根基上。”<sup>①</sup>13世纪的犹太解经书 *Sefer Ha-Hinukh* 认为，在以色列所有的部族中，利未人的土地是最圣洁的，能够给罪人带来赎罪。另一个原因在于，利未人作为祭司部落，学识渊博，有高尚的宗教情操，他们不会反对过失杀人犯在他们的城市里庇护，也不会伤害他们<sup>②</sup>。加尔文也认为，作为祭司家族的利未人具有着崇高的荣誉，能够保护这些流放犯<sup>③</sup>。其弦外之音在于，利未人的城池四散于以色列各支派中，但是因为职业的神圣性，其他部落对于攻击利未人的城市是非常忌惮的。例如〈士师记〉，在以色列各部落的混战中我们并未能寻找到利未人城市受到攻击的记载；当然这并不是说这种危险就不存在。《塔木德》中即指出，逃城周边必须设置常备军营，以阻止报血仇的人兴师问罪；而且必须保证军营的人数稳定不得削减，以应付随时可能出现的问题<sup>④</sup>。

从四十多个利未人的城市，到圣经中仅有的几座逃城，这两者之间依然存在着巨大差异。有学者认为，宗教庇护权曾广泛存在于远古文明社会的宗教场所之中，以其神灵居所的神圣不可侵犯性而庇护逃犯免遭世俗权力的追捕<sup>⑤</sup>。随着庇护权被滥用，以及部落、国家制度的发展，与世俗权力相悖的宗教庇护权逐渐被缩小在有限的、特定的场所之中<sup>⑥</sup>。如马克斯·洛尔（Max Lohr）即持此论；他也认为利未人的城市就是逃城，而六座逃城存在于大卫和所罗门时期<sup>⑦</sup>。

以色列人征服迦南后，定居文明到来，其制度也从军事民主制部落联盟向奴隶制国家发展，这个时候，不断加强的君主王权就逐渐与宗教权力产生矛盾。第一任国王扫罗杀大祭司亚希米勒的例子就是一个例子<sup>⑧</sup>。而所罗门先后杀亚多尼雅和约押的事件，更是王权与宗教庇护权冲突的典型体现。亚多尼雅是大卫第四

<sup>①</sup>（古罗马）斐洛著；石敏敏译：《论律法》，北京：中国社会科学出版社，2007年，第197页。

<sup>②</sup> *Sefer Ha-Hinukh*, <commandment 408>, 转引自以色列巴依兰大学拉比 Judah Zoldan 文 *Cities of Refuge as Rehabilitation*, <http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/eng/massey/zold.html>, 2014年3月24日。*Sefer Ha-Hinukh* 一书是解释《妥拉》的著作，按照迈蒙尼德的著作 *Sefer Hamitzvot* 的体例而进行阐释，出版于13世纪的西班牙，作者不详；详情请见 [http://en.wikipedia.org/wiki/Sefer\\_ha-Chinuch](http://en.wikipedia.org/wiki/Sefer_ha-Chinuch), 2014年3月24日。

<sup>③</sup> Calvin, John: *Harmony of the Law - Volume 3*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, p.47;

<sup>④</sup> Michael L. Rodkinson, *The Babylonian Talmud*, p.2383.

<sup>⑤</sup> S. Prakash Sinha, *Asylum and international law*, The Hague.Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971, p.6.

<sup>⑥</sup> Isidore Singer; Cyrus Adler, *The Jewish Encyclopedia*, p.256;

<sup>⑦</sup> Max Lohr: *Das Asylwesen im Alten Testament*, Halle,Saale: Max Niemeyer Verlag, 1930; in

Charles Lee Feinberg, *The cities of refuge, Bibliotheca Sacra*103, 1946, p.412.

<sup>⑧</sup> <撒母耳记上>, 22:11-19

子，听到所罗门即位的消息之后，“亚多尼雅惧怕所罗门，就起来，去抓住祭坛的角。”<sup>①</sup>所罗门表面上给予了传统的圣所庇护权以较大的尊敬，他暂时放过了亚多尼雅；然而等到亚多尼雅的同党约押也如法炮制时，所罗门就显示出了其真正的本质：

“他听见这风声，就逃到耶和华的帐幕，抓住祭坛的角。有人告诉所罗门王说，约押逃到耶和华的帐幕，现今在祭坛的旁边。所罗门就差遣耶何耶大的儿子比拿雅，说，你去将他杀死。…于是耶何耶大的儿子比拿雅上去，将约押杀死。”<sup>②</sup>

约押的死无疑证明专制王权对庇护权的藐视。此外，不支持所罗门的大祭司亚比亚他也被所罗门所废除<sup>③</sup>。尽管圣经的记载明显偏袒所罗门，对亚多尼雅和约押的死另作解释，但根本原因显然是他们对于专制王权的威胁。在所罗门逐个杀死其政敌后，圣经中的一句话使所罗门的内心昭然若揭：“这样，便坚定了所罗门的国位。”<sup>④</sup>传统的圣所庇护权在王权逐渐壮大之后显然受到了极大的限制。第一圣殿建立后，祭祀活动逐渐向中央集中，这种集中更有利于王权对于宗教权力的控制。这一时期，祭司和利未人亦逐渐移居于耶路撒冷及其附近，“利未城”和“祭司城”遂不复存在<sup>⑤</sup>。正如上文所论，如果具有庇护功能的利未人的城市消亡，联合王国必须考虑远离耶路撒冷的居民对于庇护所的需求。因此，正是这一时期，庇护场所被限制到仅有的几座城市之内，实现了从利未人的城市向逃城的过渡。宗教庇护场所受到了数量和地域上的限制，其对于世俗司法体制所代表的王权的干涉就更为有限。此外，圣经中所言的六座逃城的地理位置，也更符合所罗门时期的政治版图。根据〈申命记〉的记载，“要将耶和华你神使你承受为业的地分为三段，又要预备道路…”<sup>⑥</sup>，《塔木德》中指出，这意味着约但河东西岸的各三座逃城是按照南北向，等距的、均匀的分布在国土中，以方便误杀人者就近逃亡<sup>⑦</sup>。只有在所罗门国王时期，以色列人的政治势力可以完全覆盖六座逃城的地理辐射范围，这也说明六座逃城只可能产生于所罗门时期。所罗门之后，乡间丘坛有再次复苏的迹象。约西亚改革时，耶路撒冷圣殿之外的所有的祭坛都被废除，耶路撒冷成为崇拜耶和華的唯一中心<sup>⑧</sup>，祭坛和利未人城市的庇护功能，

<sup>①</sup> 〈列王纪上〉，1:50

<sup>②</sup> 〈列王纪上〉，2:28-34

<sup>③</sup> 〈列王纪上〉，2:27

<sup>④</sup> 〈列王纪上〉，2:46

<sup>⑤</sup> 梁工等著：《律法书·叙事著作解读》，第24页。

<sup>⑥</sup> 〈申命记〉，19:3

<sup>⑦</sup> Michael L. Rodkinson, *The Babylonian Talmud*, p.2382.

<sup>⑧</sup> 〈列王纪下〉，23:13-20

就完全被逃城的律法功能所替代了。

### 三、逃城制度的终结

公元前 586 年，南方犹大国被新巴比伦王国所灭，但逃城的律法和神学意义却在巴比伦之囚时期得到完善。犹太人回归后的第二圣殿时期，逃城制度虽有所恢复，但地域上并未扩展至如圣经中所记载的六座城池之范围。无论是异族统治下的自治政权，还是哈斯蒙尼王朝期间，犹太人所能控制的领土范围极为有限，也就不可能达到如圣经所述的理想状态。如，六座逃城中，示剑被北部的撒玛利亚人所控制，犹大国被灭后，希伯伦也被以东人所占据<sup>①</sup>，逃城极有可能再次以部分利未人的城市的形式存在，来履行其律法上对未决杀人犯的管领和流放刑的执行功能。

这一切都在公元 70 年的战争中终结。在罗马人的进攻下，第二圣殿被毁，以色列人开始走上大流散之路。国土沦陷，人民流放，逃城的物质条件完全失去。在与罗马的战争中，世袭祭司贵族的撒都该派消亡；而在大流散时期，犹太教再也没有发展出集权性的宗教组织体系，再未产生过大祭司，也使得逃城制度的重要要件缺失殆尽。最为根本的原因在于，犹太人司法权的缺失。公元 30 年起犹太法庭就失去了判处死刑的权力<sup>②</sup>；进入大流散时期后，世界各地的犹太人社区中，尽管有的具有不同程度的司法自治权，但是都只被限于民事等范围之内，有关杀人的刑事管辖权不可能被赋予。例如英王 13 世纪的特许状明确规定，除专属英王管辖的杀人等案件外，特许英国境内犹太人对其内部民事案件予以自治<sup>③</sup>。

犹太人的逃城虽然不复存在了，但是圣经中逃城的记载却一直流传下来，并被随后的基督教所继承，其中庇护和大祭司赎罪的观念更是对基督教产生了重要影响。如薛道荣的《圣经阐要-旧约卷》中认为，逃城是上帝救恩的表现，基督徒应该避入信仰的逃城接受神的庇护，才能在属灵上免遭魔鬼和撒旦的追杀；大祭司的死为罪人赎了罪，其属灵上的意义为，耶稣以其生命为世人蒙得了自由<sup>④</sup>。中世纪时期天主教的宗教庇护权制度盛极一时，其影响直至今日，究其传统，也是来源于圣经中的逃城制度的。

### 四、结语

圣经中的律法性叙事和历史性叙事糅合于一处，时聚时散，有时让人难以分

<sup>①</sup> Isidore Singer; Cyrus Adler, *The Jewish Encyclopedia*, p.258.

<sup>②</sup> Isidore Singer; Cyrus Adler, *The Jewish Encyclopedia*, p.257.

<sup>③</sup> John Henry Wigmore, *A panorama of the worlds legal systems*, West Pub. Co. 1928, p.124.

<sup>④</sup> 薛道荣著：《圣经阐要》旧约卷一，台北：天民出版社，1988 年，第 326 页。

辨以色列人之宗教理想与历史事实之间的差异。这也使得许多本是变化中的概念，经常被视同一固态来做分析。本文试图以圣经文本的形成时间为线索，分析逃城律法叙事中所体现的历史演变；并通过历史叙事中的一些证据，厘清逃城的形成过程。

逃城源于古代希伯来的宗教庇护传统，圣所庇护权随着以色列人征服迦南而扩大至利未人的城市，在所罗门国王时期被逐步削弱，限制在少量的城市中，逃城得以产生。圣经所述的六座逃城不可能产生于摩西和约书亚分地时期，只可能产生于大卫以后的所罗门王国时代，部分城市直至南北分国时期依然在履行其逃城的职能。尽管逃城是宗教权力在王权逐步削弱下，庇护场地缩小的产物，但从约西亚改革时起，祭司派在逃城制度中的角色就越来越重要，直至巴比伦之囚时期经过祭司派的编纂，逃城的律法制度和神学意义最终完善，并在第二圣殿时期付诸实践。然而受限于当时犹太政权的领土范围，逃城不可能恢复到圣经中所述的理想状态。圣经中关于逃城的记载是律法性和历史性叙事的结合，展现了律法随着以色列历史的发展不断更新、演变的过程。逃城制度明确区分了故杀与误杀，采取不同的量刑，是对血亲复仇和同态复仇的极大限制，显示出人类法律意识的进步。作为未决刑事犯的羁押场所和流放刑的执行地，逃城在某种程度也具有了监狱的特质。祭司派为误杀做出了神学上的解释，赋予逃城以神法上的必要性和合理性；通过宗教赎罪的观念，将大祭司的死作为流放刑终结的条件，使逃城成为希伯来律法中最有特点的制度之一，并对基督教神学和中世纪的教会庇护权产生了重要的影响。