

《申命记》与“政治神学之根”*

——与张旭教授《走向“雅典与耶路撒冷”之耶路撒冷》共同思考

燕昭宇**

【摘要】本文在张旭教授《走向“雅典与耶路撒冷”之耶路撒冷——论犹太政治神学》一文的基础上,首先针对其文中可能存在的两个方法和假设问题进行了讨论:一是指出“犹太(政治)神学”“旧约神学”“希伯来圣经神学”之间的张力和歧异,二是指出不应简单地将冯·拉德的“传统史”范式与现代的文本—历史批判法及后现代的研究对立起来。其次,本文聚焦当代《申命记》研究的两个核心问题,即申命神学对新亚述帝国意识形态的“颠覆性接受”与《申命记》在五经文学史中的作为正典和解释的二重性,以补正和丰富对《申命记》的政治神学分析,并在此基础上强调了《申命记》在“祝福和咒诅”的程式中所体现出的盟约神学的历史因果律,及其对“救赎历史”观念的重大影响。最后,本文还强调不应将“政治神学之根”限定在《旧约》/《希伯来圣经》的一种单一传统上,而应该在对申命学派与祭司学派以及启示文学、智慧文学和宗派文献等各种传统的综合观照中,更完整地把握“雅典与耶路撒冷”之“耶路撒冷”的来龙去脉。

【关键词】政治神学;旧约神学;传承史;冯·拉德;《申命记》;以撒哈顿继承条约;内在圣经解释

张旭教授的《走向“雅典与耶路撒冷”之耶路撒冷——论犹太政治神学》(以

* 本文的写作系在蒙张旭教授惠赐大作并鼓励回应之下进行的,亦得到了山东大学董修元教授的支持。文章的部分内容来自两年前在 Elnathan Weissert 先生的课堂讨论,并蒙他指示相关原始资料;在准备中亦得到了 Hannanel Shapira、Kishiya Hidaka、Moritz F. Adam 等师友的讨论,在此一并谨致谢忱,并感谢两位匿名外审专家的宝贵意见。当然文责一概自负。

** 燕昭宇,苏黎世大学神学与宗教研究系博士研究生。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

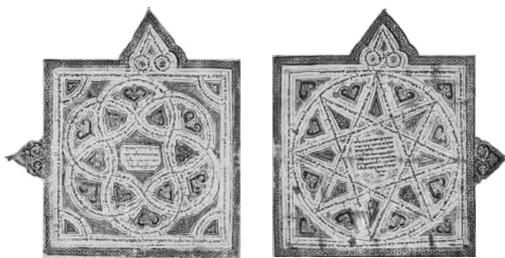
下简称《耶路撒冷》)一文^①是近年来中文学界首次对 20 世纪著名神学家和旧约研究大家冯·拉德^②的《旧约神学》进行系统梳理与介绍的一项相当重要的工作,并由冯·拉德的《申命记》解释入手,上升到了如何理解《希伯来圣经》所展示出的关于上帝与以色列的拣选、立约、应许和救赎等最为重大的神学主题的讨论,从而呈现出了“犹太政治神学之根”的深刻面貌,对推进中文学界理解施米特与施特劳斯、“雅典与耶路撒冷”等当下最为关心的一系列问题具有重要的参考意义。首先,全文体大思精,视野开阔,从大处着眼(第一部分:探究犹太政治神学的意义与途径),引入主题(第二部分:冯·拉德的以色列传承史神学),转进到较为具体的文本和观念梳理(第三部分:摩西第五经的历史传承),最终合于《申命记》在其自身的传承史和古以色列史的互动中所产生的丰富的神学意涵(第四部分:摩西传统、先知传统与犹太政治神学之根)。需要强调的是,该文不应当被视为仅仅对冯·拉德这位中文学界还不够熟悉的 20 世纪思想学术大家的一篇评介性文章,而应当视为以冯·拉德的旧约神学为参考系和透视镜的、对《希伯来圣经》(尤其是《申命记》和申命传统)的政治神学意涵和潜力进行较全面评估的一篇研究性的大文章。换句话说,不是简单地复述或转述“冯·拉德说了什么”,而是“我们能从冯·拉德那里学到什么”,这应当作为阅读和评估该文的一个首要的判断。其次,文章展现出了作者宽阔的问题意识和广博的学术视野,其所直接引用和提及的二手文献近百种,涵盖了 20 世纪旧约研究中从威尔豪森开始的大多数代表性的名家(包括一些较新的著作),也包括了在广义的犹太教研究和现当代犹太哲学的领域内工作的重要学者,仅这份丰富的参考书目可能就将在相当一段时间内成为中文学界管窥旧约研究和旧约神学领域的一把钥匙,尽管不可避免地有一些重要的遗漏和遗憾(详见下文)。至于该文全部的可能的价值和意义,应当放在中国学人思考“雅典与耶路撒冷”问题的长时段中去展开和消化。以下试从几个主要方面就笔者与此文共同关心的问题提出若干补充和批评,以期形成有效的对话,进一步丰富我们的认识。

一、犹太神学、旧约神学,还是希伯来圣经神学?

《耶路撒冷》一文的一大高屋建瓴之处,即将《申命记》中所表达的以“耶和華

^① 张旭 Zhang Xu,〈走向“雅典与耶路撒冷”之耶路撒冷——论犹太政治神学〉[Towards Jerusalem in “Athens and Jerusalem”: On Jewish Political Theology],收录于《犹太研究》第 22 辑[Jewish Studies (22)](济南[Jinan]:山东大学出版社[Shandong University Press,2023],135—167。

^② 作者在全文中使用不加分隔符的“冯拉德”的译名,或许基于行文简便之故。但按西人名姓通则,Gerhard von Rad 当译为“格尔哈德·冯·拉德”,笔者仍选择加分隔符称之。



独一敬拜”与“以色列独一无二”为核心的盟约神学(Covenantal Theology)识别为“原初意义上的‘政治神学’”,从而勾画出了在西方思想史和世界历史中可与“希腊政治哲学”分庭抗礼的“犹太政治神学”的大传统。这无疑是对“两希文明传统”或“雅典与耶路撒冷之争”的推进和具体化。然而,笔者认为,《耶路撒冷》一文在《申命记》所表达的盟约神学、(原初)政治神学和犹太(政治)神学这三个概念之间,似乎有连接得过于容易之嫌,可能仍然需要对其间的微妙关系有更细腻的辨析。

在一般的理解中,犹太人的《希伯来圣经》就是基督宗教的《旧约》,由于《希伯来圣经》(或《塔纳赫》)在犹太教中又具有无可比拟的圣书地位,因此旧约神学、希伯来圣经的神学和犹太神学应当只是大同小异的同义反复。然而这个问题实际上从一开始就关系到“我们在处理什么?”的问题域的界定。当基督教世界的学者说到《旧约》的时候,实际上总是隐晦地预设着《新约》的存在。因此,在冯·拉德所处的德语新教神学的学科谱系中,旧约神学的学科使命^①,就是在与新约神学相平行的意义上,一方面捍卫旧约圣经对于基督信仰的意义^②,另一方面从中找到关于创造、盟约、救赎计划、以色列的意义与使命,上帝与人及受造世界的关系等核心神学问题的论述并形成体系化的说明。对于包括冯·拉德在内的所有 19 世纪到 20 世纪上半叶在德语新教神学传统中工作的学者来说,这其实是他们开展工作的“内在理路”。另外,诚如作者已经注意到^③,犹太教(拉比犹太教)自身的思想和实践传统并非直接地和唯独地来自《塔纳赫》,而更主要的是来自在与基督教分道扬镳(the Great Partition)的过程中逐渐形成的诉诸“口

^① 传统上,德语新教神学系的旧约学科划分为三个讲席亦即三个子学科:一是希伯来语(扩展到古代近东的诸语言、历史与考古),二是释经学(文本研究与旧约文学史),三是旧约神学(含伦理学、神学人类学等)。虽然历经时代变换,多有变动,且三者之间的关系亦非分明而是多有交叉,但在今天图宾根大学、明斯特大学等较古老的神学科系中,仍然能看到这种经典三分法的影子。

^② 其实在哈纳克复活早期教会的马西昂主义之前,由神学家蒂利希(Paul Dilitsch)在 19 和 20 世纪之交挑起的著名的“圣经—巴比伦之争”(Bibel-Babel Streit)已经预示了这种反犹太主义倾向在 20 世纪上半叶的新教神学中强大的市场。19 世纪后半叶,由于楔形文字的破译和英法德土各国在伊拉克、叙利亚等地丰富的出土文献成果,亚述学成为如日方升的显学,人们震惊地发现《旧约》中著名的“创世神话”“洪水神话”等在美索不达米亚文学中均有其更古老的原型。蒂利希据此提出,《旧约》在各种意义上其实都只是伟大的巴比伦的文学艺术和思想的粗劣的赝品,配不上教化日耳曼人的使命,因此应当从德国的国家宗教中清除出去,代之以日耳曼人自身的神话史诗。其实这是在哈纳克复兴古代马西昂主义异端之前对《旧约》在神学及新教会中的合法性地位的一次更严重的冲击。

^③ “到了 2 世纪《密释纳》和《塔木德》开始集结成典,拉比亚基巴(Rabbi Akiba)大力推动犹太经文统一运动。在不到一个世纪的时间里,第二圣殿时期的犹太教平行孕育出‘拉比犹太教’和早期基督教会两大传统,分别确立了《塔木德》和《新约》两大经典。”(张旭,《走向“雅典与耶路撒冷”之耶路撒冷——论犹太政治神学》,146)

JEWISH STUDIES

犹太研究

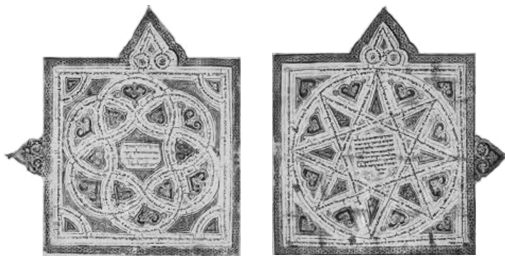
第24辑

传律法”(口传托拉)的拉比传统^①,包括从《密释纳》《革玛拉》,到中世纪的《经典注疏集》(*Perushim*)、《四册法典》(*Arbayim Torim*)等在内的一系列新的正典。《希伯来圣经》在犹太教中的地位是微妙的,一方面它在形式上是最高的权威和一切启示的终极来源,另一方面在实际中却更多地被用作类似于“六经皆史”意义上的古老的资料汇编和会堂、家庭中的权威礼仪的来源等。^②与此同时,由于漫长的解释史和流散史,犹太教历史上并不存在单一的和集中的教理权威,这使得犹太传统中的思想家在发展自身的论说时往往带有很大程度上的灵活性和个体性(从迈蒙尼德到罗森茨维格都可见一斑),也可以将自己的主张包装在“注疏”的外衣之下。基于多方面原因形成的传统的多元性和灵活性,今天甚至形成了一个连犹太学者都在反思的“怪相”:一直以来几乎没有“犹太圣经神学”这回事。^③因此,如果我们希望探讨“犹太政治神学”的话,那么很难离开任何一个《圣经》文本或神学主张在其漫长的解释史和接受史中展开的维度,将整个犹太文明史(特别是注意到第一圣殿与第二圣殿的断裂、早期犹太教/古典犹太教与继之而起的拉比犹太教之间的断裂,大流散中不同的地域性犹太社群形成的不同的文化传统,以及哈斯卡拉运动和锡安主义诞生后犹太内部的“古今之争”)纳入视野之中,而单单从它在《希伯来圣经》中的某些原始表述出发加以阐释。这背后其实需要两个支持性的假设:其一,《摩西五经》(特别是《申命记》)中所表达的排他性一神论等神学立场就是古以色列宗教史上的实情;其二,《申命记》或

① 如上一条注释中作者所指出的,重要的是认识到早期基督教和犹太教不是简单的“派生”关系,仿佛犹太教是一个样子一直就在那里,只是基督教作为一个新兴教派逐渐分化了出去;而是要认识到基督教和犹太教都是从第二圣殿犹太教(或“第二圣殿朱迪亚宗教”)中成长出来,在不断竞争与纠缠的关系中逐渐平行形成的。这方面近几年研究中最重要贡献,参见 Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2007)。关于第二圣殿犹太教的整体情况,参见 Shaye Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2014); Shaye Cohen 沙亚·科亨,《古典时代犹太教导论》[From the Maccabees to the Mishnah], 郑阳 Zheng Yang 译(北京[Beijing]: 中国社会科学出版社[China Social Sciences Press], 2012)。

② 可参阅最新的研究 Rebecca Scharbach Wollenberg, *The Closed Book: How the Rabbis Taught the Jews (Not) to Read the Bible* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2023)。作者写道:“如果我们仔细研究一下《密释纳》《塔木德》《米德拉士》的作者们对《希伯来圣经》的实际论述,就会发现拉比与《圣经》的关系有着截然不同的看法。虽然从理论上讲,早期拉比权威将新正典化的《希伯来圣经》确立为犹太人生活的核心支柱,但许多早期拉比关于《圣经》文本及其地位的论述充其量只是矛盾的。换句话说,我们发现许多早期拉比权威喜欢《圣经》的理念,但对实际的《圣经》文本本身却不那么热衷。”(笔者译)引自 Rebecca Scharbach Wollenberg, “How the Rabbis Taught the Jews (Not) to Read the Bible,” *Ancient Jew Review*, Online Publishing, 2023。

③ 参见 Jon D. Levenson, “Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology?” in *Judaic Perspectives on Ancient Israel* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1987), 281-307。



《希伯来圣经》的权威文本中所反映的政治神学在犹太文明史上一直具有相对确定和稳定的形态。但这两个假设可能都是不够充分的。^①

笔者认为,如果我们观察的重点是《申命记》的正典文本中所反映出的“原初政治神学”的形态(而暂时搁置这种形态是否足以代表整个犹太神学/思想传统,又是否在历史实在的维度上的确是犹太文明一以贯之的要素),那么对这种解释性和描述性的工作最恰当的表述应当是“希伯来圣经神学”(Hebrew Bible Theology, HBT),这也是一个今天逐渐受到不同立场背景的学者欢迎的中性的术语。^②事实上,今日学界的《旧约》研究,其主体实际上是《希伯来圣经》研究,即研究对象是以希伯来文写成的马所拉文本(MT),采用的也是犹太传统中 24 卷的书目编次,而不是大部分基督宗教中 39 卷的书目编次。这样一来,旧约学科实际上自我转变成了一个跨宗派的(或无宗派的),基督教、犹太以及来自其他信仰背景的学者可以共同工作的,以语文学(philology)、文本批评(textual criticism)及比较文学研究为基本方法的实证性人文学科。^③相应地,旧约神学自身的边界与任务也面临着冯·拉德的时代所不具有的危机和挑战,质言之:如果旧约神学(或希伯来圣经神学)的本质只是描述性和解释性的,那么它实际上

① 特别是,什么是犹太或犹太教?这可能是一个很烦琐但无法避免要涉及的问题。在威尔豪森、韦伯和冯·拉德的时代,“古犹太教”默认的就是《希伯来圣经》中所反映出的以独一神论为主要特征的宗教系统。相应地,包括威尔豪森在内的大多数当时学者用“晚期犹太教”(Spätjudentum, Later Judaism)这个带有贬义色彩的词语来称呼他们认为在第一圣殿结束之后到耶稣之前兴起的以烦琐的仪式和律法为特征的“背离了故犹太教的真精神”的犹太教,换句话说,是一种偏离、变异甚至是低劣版本的犹太教,内中蕴含的基督教取代主义(Christian suppressionism)和反犹倾向是不言自明的。随着圣经学术的发展和反犹太主义的清算,今天的学界意识到《希伯来圣经》中反映出的宗教系统是一个经历了长时间的发展、内部也十分多样化的理想化的系统,并不能以“古犹太教”笼统称之,也不能简单认为是历史上真实存在过的“古以色列宗教”(Ancient Israelite Religion)的实情。(相反《圣经》很大程度上恰恰是作为对古以色列宗教的反思和反动而出现的,如先知们对偶像崇拜的谴责,恰恰说明偶像崇拜(而不是独一神论)才是当时的宗教史版图中的普遍和一般现象。)相应地,学界转而以“早期犹太教”(Frühjudentum, Early Judaism)来称呼在流亡时代之后出现的第二圣殿犹太教,直至公元 70 年的第二圣殿被毁,拉比犹太教形成。明明是同一段历史时期,在不到 100 年的学术史中忽而是“晚期”忽而又“早期”犹太教,这本身就说明了这个问题的复杂性。

② 参见 Dalit Rom-Shiloni, “Hebrew Bible Theology: A Jewish Descriptive Approach,” *The Journal of Religion* 96 (2016): 165-184。一个有趣的例子是,下文将提到的康拉德·施密特(Konrad Schmid)最新的《旧约神学》,出版时德文书名为《旧约神学》(*Theologie des Alten Testaments*),而在两年后译为英文时书名改为了《希伯来圣经的历史神学》(*Historical Theology of the Hebrew Bible*),这从一个侧面反映出“希伯来圣经神学”相比“旧约神学”正在逐渐取得上风的趋向。

③ 例如,一部今天广为使用的德语教科书这样开宗明义地指出:“(旧约研究)是一种俗世的(profane)方法,它将圣经文本视作与其他文化史上的文本一样的文本,即由人写成、为人而写的书。”[Uwe Becker, *Exegese des Alten Testaments*, 5. Aufl. UTB 2868 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 4]

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

同古以色列宗教史或宗教思想史区别何在?^①就此而言,旧约神学也正处在面临一个新的范式转移并重新自我确证的过程当中。

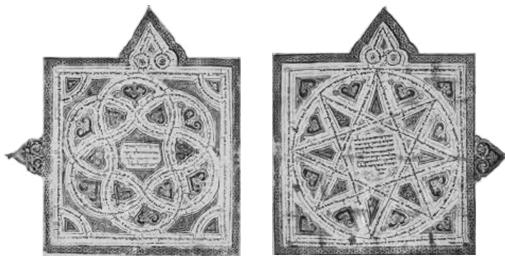
简要总结以上讨论,笔者认为,可以如此较好地重新梳理《耶路撒冷》一文中若干概念之间的相互关系:《申命记》中所突出表达的以耶和华独一无二神论和以色列独一无二选为支柱的盟约神学,构成了希伯来圣经政治神学的一种核心理解框架,也在日后的犹太神学传统和基督教神学传统的发展和裂变中扮演了关键角色,从而为我们认识与希腊政治哲学传统相区别的希伯来政治神学大传统提供了宝贵的参照与门径。

二、在历史批判和后现代之间:传承史是什么?

晚近以来,在尼采和施特劳斯的理路下对现代历史主义的反思和批判是中文学界的一项核心关切,这也进入了《耶路撒冷》一文的论述,作者写道:“为了对抗圣经历史批判法切断犹太人和基督徒继续传承生存信念和文明方式的传统之根,冯拉德重申了《希伯来圣经》中所表达的犹太历史神学观念的‘传承史神学’立场。”^②笔者部分同意这一判断,冯·拉德的确是一位对历史批判法乃至更广义上的历史主义进行了反思的思想家,但这里的表述可能存在一种理解上的误区,即仿佛圣经历史批判法真的“项庄舞剑意在沛公”,意在切断犹太人和基督徒

^① 这一趋势实际上在现代旧约学科的早期阶段就由来有自,正如卡尔·马蒂(Karl Marti)在他1897年的《古以色列宗教史》(*Geschichte der Israelitischen Religion*)序言中所说:“以色列宗教史,或旧约神学,表达的是同一个概念,即关于旧约中的宗教与伦理内容的展现的学科。”[Konrad Schmid, *A Historical Theology of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2019), 33]在当代学术中,“以宗教史代神学”这一思路的主要代表人物是莱纳·阿尔贝茨(Reiner Albertz)的两卷本大著《旧约时代以色列宗教史》:Reiner Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. 2 Bände. ATD-Ergänzungsreihe 8/1+2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992-1993). 对这种方法的批评性回应可参考贝恩德·雅诺夫斯基(Bernd Janowski):“以色列宗教史研究的是《希伯来圣经》传统的历史背景及其背后的宗教、文化和历史环境。希伯来圣经神学则研究的是《希伯来圣经》传统的文学和编修的历史背景及其神学形态。”[Bernd Janowski, *Theologie und exegese des Alten Testaments, der Hebräischen Bibel: Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven*, Stuttgarter Bibelstudien 200 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2005), 111]

^② 张旭,《走向“雅典与耶路撒冷”之耶路撒冷——论犹太政治神学》,150。



的“传统之根”(甚至很大程度上成功地做到了这一点)。这可能是不够确切和公允的。^①

历史本属于人的生存经验的常识性维度,无须等到现代历史主义产生,人们才懂得可以对经典传世文本做“辨章学术,考镜源流”的工作。对《圣经》研究而言,其实早在阿斯楚克之前,也早在斯宾诺莎和霍布斯之前,犹太解经家早就已经发现了后来我们称为“底本假说”的问题(如《创世记》1章和2章的两个重复版本的创造记载神名不同,语言有异,不似出自一人一时之手,只是他们尝试用上帝选择以不同的方式、不同的角度启示同一件事来化解这种张力而已)。现代圣经历史批判只是采用了更先进和系统的方法来进行(历代解经家一直都在做的)语文学的工作。如果说这种批判极大地损害到了圣经传统在犹太人和基督徒的“生存信念和文明方式”,实际上是后者已然受到启蒙和世俗化侵袭之后作出的应激反应。^②对圣经信仰的冲击并不主要来自高等圣经批判,而是来自整个世俗化和理性化的社会结构和思想氛围。^③冯·拉德固然不可能同意利用历史批判对《圣经》文本进行激进反传统意义上的解构,但他的“传承史”神学本身无疑还是一种历史神学,他的研究也实质性地建立在从威尔豪森、衮克尔到他的老师奥尔特和同事马丁·诺特的一系列历史批评研究的成果之上(就对《申命记》的研究而言,马丁·诺特提出的申命历史假说之于冯·拉德更是具有根本上的启发意义)。实际上,在大洋彼岸的美国学界看来,所谓的“三种古典范式”[来

① 冯·拉德之前和同时代的三位历史批判法大师威尔豪森(Julius Wellhausen)、衮克尔(Hermann Gunkel)和马丁·诺特(Martin Noth),其实没有一位像作者说的那样把“以色列人所坚信的上帝的作为、上帝的应许、上帝的立约等贯穿于整个以色列兴衰成败历史中的宣讲和叙述”看成是“过时的神话而已”——这句话可能更适用于施特劳斯这样“为反而反”的激进启蒙分子,但即使是施特劳斯也认为耶稣(在人的意义上)是伟大的宗教家和人道主义的教师(换句话说,是启蒙知识人的先驱)。衮克尔认为将以色列的各种小文学传统(神话、传说、传奇、寓言、小故事)收集起来并汇编成摩西五经的是一位无名的像格林兄弟一样的文化巨匠。马丁·诺特更认为申命历史的作者(在他看来是一位作者完整地从头到尾编写了从《约书亚记》到《列王纪》的内容)是一位几乎比希罗多德更杰出的历史学家。很难说冯·拉德之前的这几位历史批评巨匠有谁真的主观明确地意在斩断这种“传统之根”。

② 其实基要主义/原教旨主义和许多类似的宗教复兴运动在很大程度上是类似的现象,其声称自己是拒绝虚无主义、保守某种“原汁原味”的圣经传统,逐字逐句地理解和遵守《圣经》的“字面意思”。但真的去看历史的话,犹太人和基督徒在历史上其实一直懂得灵活地解经,时而读字面意思,时而读引申意思、寓意意思,实在不好解的就把它遮掩应付过去。没有“古人”是狭义的基要主义者,相反这个现象恰恰是现代的产物,是作为世俗化的反题才出现的。

③ 如同布尔特曼的名言:“一个人不可能一边用着电灯和收音机,用着现代医学和外科手术治疗疾病,一边还笃信着《新约》中的神灵和奇迹。任何宣称自己可以做到这一点的人都必须意识到,如果他宣称这是基督信仰的态度,那么他就是在使基督信仰变得不可理喻和不可能。”参见 Rudolf Bultmann, “Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung,” *Offenbarung und Heilsgeschehen* (BEvTh 7, München, 1941), 27-69, 18。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

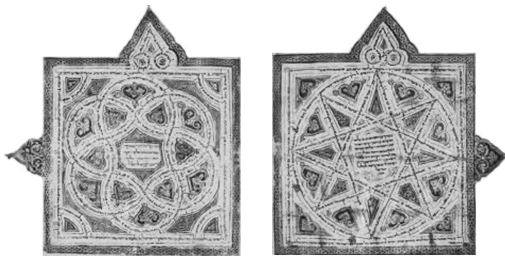
源批评(威尔豪森),形式批评(衮克尔),传统批评(冯·拉德)]被统称为“历史方法”(historical criticisms),从而区别于20世纪70年代起流行起来的各种“正典进路”,即只关注文本的最后形式的文学研究方法。^①因此,将冯·拉德的传承史方法和历史批判对立起来,可能是不够客观的。

另外,作者写道:“冯拉德的传承史的旧约神学范式,既吸收了《圣经》的历史批判和形式批判的成果,又最大限度地阐发了《希伯来圣经》及其编纂史的犹太政治神学的意义,有助于抵制现代主义和后现代主义对作为集体记忆和文化记忆的传统的大清洗。”^②笔者完全理解作者所言“大清洗”的题中之义,但为了避免这个比较严重的断语为中文学界留下这些研究仿佛均别有用心且影响恶劣的刻板印象,不免要为“现代主义和后现代主义”的圣经研究说两句“公道话”。就旧约研究而言,“现代主义”的研究往往指的是前述从19世纪开始的语文学方法,目前仍是欧陆学界的主导范式;相应地,后现代主义的研究范式大多是集中在英语学界,强调《圣经》的“去中心化”即没有一个单一的、绝对的视角(尤其是白人、男性、新教徒、欧洲中心的视角),而是强调《圣经》中所蕴含的各种可能的解释学的维度和思想上的潜力。例如,女性主义的解读挖掘出了《圣经》(与其他古代文学相比)女性角色异常地多且作用突出的这一向度^③;生态主义的解读强

① 《耶路撒冷》一文将柴尔兹的“Canon Criticism”译为“经典批判”,这是不正确的。目前已有汉语译著将其称为“正典批评”或“正典鉴别学”应是更优的译法,例如:T. D. Alexander T. D. 亚历山大,《摩西五经导论:从伊甸园到应许之地》[From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch],刘平 Liu Ping、周永 Zhou Yong 译(上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai Renmin Chubanshe],2008)。柴尔兹强调将传统最终确立下来的“正典”作为研究的对象,即不再关注正典确立之前可能存在但无法证实的各种来源、底本、编修过程,而是关注最终被传统所确立下来的文本的“最后形式”(final form)。这实际上可以说是对冯·拉德的传统史或传承史(Überlieferungsgeschichte)的一种延伸(尽管这种延伸在放弃了文本—历史批判的意义上可能看似是对德语传统相当激进的背反),有趣的是,柴尔兹本人正是冯·拉德的学生,两者之间的关系亦非简单的德语和英语/欧陆与北美学术传统的对立关系。关于正典批评方法的综合评价,参见 James A. Sanders, *Canon and Community: A Guide to Canonical Criticism* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1984); Mark G. Brett, *Biblical Criticism in Crisis? The Impact of the Canonical Approach on Old Testament Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991)。

② 张旭,《走向“雅典与耶路撒冷”之耶路撒冷——论犹太政治神学》,148。

③ 在这一点上,《新约》的接受本身就提供了一个重要的说明。在《马太福音》1章的耶稣家谱中,在清一色的男性家谱中打破格式,特别插入了四位《旧约》中的传奇女性:他玛、喇合、路得、拔士巴。再加上米利暗、底波拉、户勒大、以斯帖、犹滴等众多的女先知、女英雄的形象,我们不难注意到《希伯来圣经》本身提供了一个在其古代文化背景中异常丰富的女性人物的谱系和语料库。这正是女性主义方法可以大有可为的地方,并不是女性主义释经发明出来的“另类事实”。



调《圣经》中蕴含着区别于希腊形而上学的对自然的神学理解^①；解放神学和后殖民主义的解读凸显了《圣经》中强调平等、社会正义和为弱小者发声的在古代世界独特的意识形态；等等。大多在这些新方法和新框架中工作的学者并不是仅仅拿着某些当代意识形态的陈词滥调来故弄玄虚，而是真实地挖掘出了《圣经》文本内部一些过去不够被重视的被掩盖和压抑的“执拗的低音”^②。在这个意义上，后现代主义反而会起到保全和激活（被压抑的）文化记忆的作用，而不是对其进行“大清洗”。

作者认为，冯·拉德的传承史神学代表了一种在历史批判和后现代主义之间的“中间立场”，既不过分激进又不过分保守，“最大限度地把《希伯来圣经》中的摩西传统、先知传统和弥赛亚主义的意义展示给我们”，从而在诸家之中对于今天的我们来说最具启发和借鉴意义。笔者在很大程度上同意这个判断，但希望提出，如果我们能对冯·拉德之外（尤其是之后^③）立论的其他各家的德语旧约神学也有一个较全面的把握和比较的话，就会更加全面和周详——特别是考虑到冯·拉德的《旧约神学》毕竟已是一部70年前的著作，而德语旧约学术在这70年间已有长足的发展。这不应苛求作者，而应当作为学界进一步努力的方

① 人与非人受造世界之间并非主体与客体、统治与被统治的关系，而是人被赋予了“修理看守”（《创世记》2:15）这个上帝看为“好”（《创世记》1:12, 25, 31）的受造世界的义务。与主体形而上学相反，旧约人类学在这个意义上甚至并不认为人在存在的目的论阶序上必然高于受造世界：人固然是唯一有“神的灵/气”、按“神的形象”被造的活物，但人被赋予这种特殊性的原因并不是为了人的益处，而是为了服务这个原本“好”的创造秩序。从这一思路出发，《旧约》显然具有在当代回应与克服生态危机背后的形而上学问题的巨大思想价值。

② 例如，女性主义神学家发现《圣经》中在语言上最为古老的三首古风诗歌——《出埃及记》15章的“米利暗之歌”、《士师记》5章的“底波拉之歌”、《撒母耳记上》2章的“哈拿之歌”，均出自（或被归为）女性角色的创作。这很可能反映出在早期以色列的文化遗产中，女性诗人/歌者扮演着守护和传递集体文化记忆的核心作用，只是随着书写文化的发展，在从口头传统向书面传统的过渡中，男性文士才逐渐后来居上。对这些“执拗的低音”的挖掘显然可以丰富我们对古以色列宗教和圣经神学的实质性理解，也并不与信仰社群传统的教理/核心信念相矛盾。这并不是作者说的，“在很大程度上是以解构犹太政治神学的基本观念为前提的”（张旭，〈走向“雅典与耶路撒冷”之耶路撒冷——论犹太政治神学〉，148）。

③ WiBiLex 中的“旧约神学”（Theologie des Alten Testaments）词条将这一学科的学术史分为四个阶段，分别是“18世纪”、“19世纪”、“从20世纪初到瓦尔特·艾希洛特”（Von der Wende zum 20. Jahrhundert bis Walter Eichrodt）和“冯·拉德”，冯·拉德自己独占一个历史阶段，足见其影响力之深远，参见 Ernst-Joachim Waschke, “Theologie des Alten Testaments,” in *Das wissenschaftliche Bibelllexikon im Internet* (WiBiLex, 2014)。又如杰斯珀·赫根海文（Jesper Høgenhaven）写道：“冯·拉德的《旧约神学》出版后，（新的）旧约神学的出版停止了整整十年。出于显而易见的原因，我们无法确定这种停顿是不是由于冯·拉德著作的影响。但毫无疑问，他的985页的巨著很可能让一些雄心勃勃的后继者们顿时失去了勇气。”参见 Jesper Høgenhaven, *Problems and Prospects of Old Testament Theology*, BibSem 6 (Sheffield: JSOT Press, 1987)。这无疑体现出了冯·拉德及该书巨大的影响，不过我们也应该想到，那么那些在之后还是陆续出版了的旧约神学著作，一定必有其过人之处。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

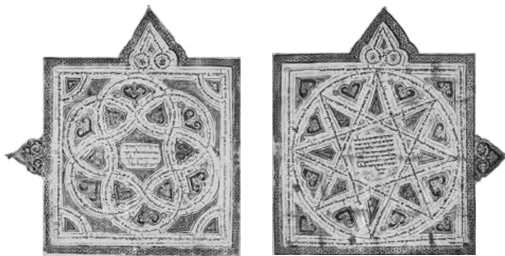
向。此处仅提及若干较有代表性和影响力的著作：*Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments* (1972)、*Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (1978)、*Theologie Des Alten Testaments in Grundzügen* (1978)、*Der Gott des Alten Testaments : Theologie des Alten Testaments. Wesen und Wirkung* (1993)、*Theologie des Alten Testaments* (1999)、*Theologie Des Alten Testaments* (2015)^①，以及最重要的最新著作 *A Historical Theology of the Hebrew Bible* (2019)^②。

四、《圣约》与独一效忠：《申命记》的神学维度

如果说《耶路撒冷》一文有最大的不足和遗憾的话，那就是在对《申命记》的文本和神学探究部分，如能更充分地吸纳近年学界关于《申命记》和申命学派

① Georg Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Theologische Bibliothek Töpelmann 24 (Berlin: De Gruyter, 1972); Walther Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (Stuttgart: Kohlhammer, 1978; 1999 [7. Aufl.]); Claus Westermann, *Theologie Des Alten Testaments in Grundzügen*, Grundrisse Zum Alten Testament 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978; 1985[2. Aufl.]); Otto Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments: Theologie des Alten Testaments. Wesen und Wirkung*, 3 Bände (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993-2003); Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bände (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999, 2001); Jörg Jeremias, *Theologie Des Alten Testaments*, Grundrisse Zum Alten Testament 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015). 值得注意的是,这些德语旧约神学著作中,只有采取正典阅读进路的伦特多夫的著作(以及下揭的施密特的新著)很快就有了英译本:Rolf Rendtorff, *The Canonical Hebrew Bible: A Theology of the Old Testament*, trans. David E. Orton, Tools for Biblical Study 7 (Leiden: Deo, 2005),并在英语世界取得了较大影响,这也从一个侧面反映了今天英语和德语旧约神学“互不统属”、各自发展的程度。

② 在施密特的旧约神学的理论部分,冯·拉德是最集中被对话和批评的对象,这也从一个侧面也反映出了其持久的影响力。参见 Konrad Schmid, *A Historical Theology of the Hebrew Bible*, 36-52; Konrad Schmid, *Is There Theology in the Hebrew Bible?* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015)。



(Deuteronomistic School)^①、申命历史(Deuteronomistic History)^②的重要研究成果,将无疑使本文的论说大为增色。因为诚如作者所言,该文的目的是透过《申命记》来读解圣经政治神学的基本要义,而不仅仅是对冯·拉德的《申命记》评述的评述,所以这就要求我们需要在资料的掌握上有超出冯·拉德的水平和视野。《申命记》这个冯·拉德倾注甚多的文本,恰好是近 20 年旧约学界讨论得最如日中天的若干热点话题之一。因此,这里就两个最主要的问题加以介绍和

① 冯象先生将其译为“申命宗”,参见冯象 Feng Xiang,《人类在前机器智能社会,在精神领域的最后冲刺》[*Humanity's Final Push into the Spiritual Realm in a Pre-Machine Intelligence Society*],于《澎湃新闻》[*The Paper*],2024 年 4 月 29 日[April 29, 2024]。是否在古以色列宗教史上真实存在这样一个有形的、有组织的“学派”,还是只是更大的、不同时期的知识群体分享了这种语言和神学特征的一种表现?或者说,“申命学派”这个术语背后有一个实体还是只是一个空名,存在不同的意见。最重要的当代批评参见 Thomas Römer, *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical, and Literary Introduction* (London: T&T Clark, 2007)。

② 近年来,学界对于马丁·诺特的“申命历史假说”提出了更多的批评性探讨。在诺特的假说中,是由一位像太史公司马迁一样的单一的申命学派史家,在广泛汇集他所能利用的原始资料的基础上,独立创建/编集了从《约书亚记》到《列王纪下》的整部以色列史书。然而,一旦注意到这四部大型汇编作品(compositions)在内部风格、语言乃至神学上的多样性的话,这种单一作者理论就很难维持下去,反而,这四部作品之间具有共同语言和神学特色的篇章倒更像是后来的申命学派修订(Deuteronomistic redaction)的结果。在诺特假说被引进到北美时,哈佛学派的クロス(F. M. Cross)略加修改提出的“双重编辑理论”(即《约书亚记》《列王纪下》是两次申命历史汇集/两位申命学派史家的作品,分别称为 Dtr₁和 Dtr₂)是英语学界影响最广的理论,参见 F. M. Cross, “The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History,” in *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973), 274-289。其弟子纳尔逊(Richard Nelson)随后以专书扩展了クロスの理论,参见 Richard D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOTSup 18 (New York, NY: T&T Clark, 1981)。另外,以斯门德(Rudolf Smend)为首的哥廷根学派则提出了“多重编辑理论”或“哥廷根假说”,类似于一个书卷的“流水加工车间”,认为申命历史的形成是在申命学派内部的不同作者/圈子之间,在一个相对很短的时间内依次集中完成的,有形成基本叙事结构的 DtrG,重视律法维度的修订者 DtrN,重视祭司/崇拜维度的修订者 DtrP(其中似乎又可以区分出 DtrP₁和 DtrP₂),等等,参见 Rudolf Smend, “The Law and the Nations: A Contribution to Deuteronomistic Tradition History,” in *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History*, eds. Gary N. Knoppers and J. Gordon McConville (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000), 95-110。除此之外,亦有许多学者试图提出替代理论以解释申命历史的形成(无论是否认为这一文本汇集真实存在),包括 Iain W Provan, Nobert Lohfink, 以及上揭 Thomas Römer 等。在最新的研究中,一种呼吁是彻底放弃对诺特假说的修修补补,不再试图称其为“申命历史”,参见 Christian Frevel, “Deuteronomistisches Geschichtswerk Oder Geschichtswerke?: Die These Martin Noths Zwischen Tetrateuch, Hexateuch Und Enneateuch,” in *Im Lesen Verstehen: Studien zu Theologie und Exegese*, BZAW 482 (Berlin: De Gruyter, 2017), 33-62; Konrad Schmid, “Deuteronomy within the ‘Deuteronomistic Histories’ in Genesis-2Kings,” in *Deuteronomy in the Pentateuch, Hexateuch, and the Deuteronomistic History*, eds. Konrad Schmid and Raymond F. Person, Jr., FAT II 56 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 8-30。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

补充,以期更进一步丰富我们对《申命记》政治神学的认识。

(一)《以撒哈顿继承条约》与《申命记》的“颠覆性接受”

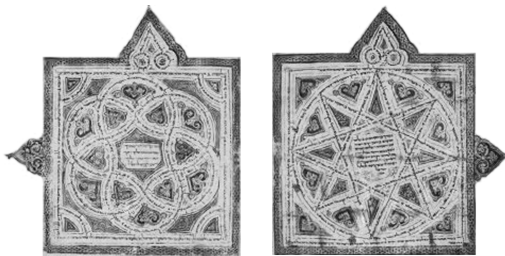
在冯·拉德的时代,流行的观点是门登霍尔(George E. Mendenhall)在1954年发表的《以色列传统中的圣约形式》(“Covenant Forms in Israelite Tradition”)①一文中对《申命记》与考古发现的古代赫梯帝国(约公元前1600—前1200年)的宗藩条约进行比较的框架。这种宗藩条约总有一个相对固定的格式:(1)历史引言;(2)明确立约双方的身份;(3)宗主和附庸双方的权利和义务;(4)祝福和咒诅(遵守条约的好处和破坏条约的下场);(5)关于条约的保存等的附录。研究发现,《申命记》似乎也完整地具有这种宗藩条约的格式和特征,只不过把它表现为耶和华和以色列之间的“宗藩”(suzerain-vassal)关系。然而,由于赫梯帝国兴盛于青铜时代中晚期,在公元前1200年左右的“文明大崩溃”中即已解体②,与《申命记》和申命学派最早形成的时间(约西亚王时期,约公元前621年)尚有七八百年的时间差,在缺乏中间链条的证据的情况下,是难以假设从赫梯的宗藩条约到《申命记》的盟约神学之间存在着直接的影响和继承的链条的,而只能诉诸某种宽泛的“古代近东条约文化”,并假定这种条约文化普遍存在于从青铜时代到以色列和犹太王国时代的近东世界。

然而真正的“游戏规则改变者”,是在5年后即1959年由亚述学家怀斯曼(D. J. Wiseman)发表的在1955年尼姆鲁德(亚述首都尼尼微)的神庙废墟中发现的《以撒哈顿继承条约》(当时称为“The Vassal-Treaties of Esarhaddon”, VTE;后通称为“Esarhaddon's Succession Treaty”, EST)③。这份文件是在亚述王以撒哈顿(与犹太王希西家、玛拿西同时代)执政第9年(公元前672年)册封其子亚述拔尼巴为太子(crownprince)的加冕仪式上,以撒哈顿与各路诸侯、藩属签订的盟约,要求他们在日后效忠太子亚述拔尼巴。由于此前亚述帝国的王位继承常常引发政治危机——萨尔贡二世(Sargon II)死于战场,其子西拿基立(Sennacherib)系在无准备的情况下突然继位,引发混乱;西拿基立又死于其子

① George. E. Mendenhall, “Covenant Forms in Israelite Tradition,” *Iraq* 17 (1954): 49-76.

② Eric H. Cline, 1177 B.C.: *The Year Civilization Collapsed* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015). Eric H. Cline 埃里克·克莱因,《文明的崩塌:公元前1177年的地中海世界》[1177 B.C.: *The Year Civilization Collapsed*], 贾磊 Jia Lei 译(北京[Beijing]: 中信出版社[CITIC Press], 2018)。

③ D. J. Wiseman, “The Vassal-Treaties of Esarhaddon,” *Iraq* 20 (1958): 1-99.



乌达穆里苏(Urda-Mulissu)策划的宫廷政变^①,引发以撒哈顿与后者之间长达数年的内战。因此,以撒哈顿采用了与“天下诸侯”签订继承条约这种开创性的方式,早早明确亚述拔尼巴的唯一继承人地位。令人震惊的是,在这份继承条约中出现了诸多与《申命记》在结构、风格、语言和神学上的平行(为求行文简便,此处不做语言学的分析,仅呈现笔者的译文)^②:

EST 188-197: 当那日,你们的主亚述王以撒哈顿驾崩的时候,你们要以伟大的王子亚述拔尼巴为你们的王和你们独一的主。他要在你们中间行使权柄,施行审判,奖赏那些当奖赏的,惩罚那些当惩罚的。

EST 266-274: 你们要爱亚述拔尼巴^③,以撒哈顿之子,你们的主,像爱你们自己一样。你们不可在他之外效忠别人,不管是他的兄弟、他母亲的其他儿子,还是别的什么人,也不可对他说任何僭妄的话,不可举起你们的手与他反对,也不可在他面前犯罪,总要听从他的一切诫命。

EST 385-396: 当你们站在这誓约前的时候,你们不可只是用你们的口宣誓,而是要用你们全部的心宣誓。你们还要将这誓约教导给你的儿子们和你儿子们的儿子们,好让他们明白。从今后直到永远,亚述是你的神,伟大的太子亚述拔尼巴是你的主。

对《申命记》比较熟悉的读者不难一眼看出,这里的关键措辞与《申命记》中关于耶和華独一崇拜及耶和華和以色列之间的排他性关系的表述,具有高度的重合性。同样尤为惊人的是,在《申命记》28章中列举了诸多“背约的咒诅”,即违背圣约的以色列人将要面临的诸多灾祸,其与EST中同一位置上的咒诅段落不仅在内容上,而且在具体的顺序上都相同。这大大加强了《申命记》与EST的直接文本依赖性(direct textual dependence)的可能性。从20世纪60年代开

^① 参见 Simo Parpola, “The Murderer of Sennacherib,” in *Death in Mesopotamia*, ed. Bendt Alster (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1980), 171-181; Eckart Frahm, “Family Matters: Psychohistorical Reflections on Sennacherib and his Times,” in *Sennacherib at the Gates of Jerusalem: Story, History, and Historiography*, eds. Issac Kalimi and Seth Richardson, Culture and History of the Ancient Near East 71 (Leiden: Brill, 2014), 163-222。

^② 据帕尔波拉(Simo Parpola)的在SAA中整理点校的阿卡德文转写文本(transcription)译出,并参考了他给出的英译文,参见 Simo Parpola, Kazuko Watanabe eds., *State Archives of Assyria II: Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (Helsinki: Helsinki University Press, 1988), 28-58。

^③ 这条内容特别值得重视。因为在此前的“古代近东盟约文化”中,并不存在对“爱”这个概念的盟约性和政治性使用。只有在EST和《申命记》中,“爱”意味着被规定的不只是具体的责任和义务,而是全方位、无保留、从内而外的无条件的服从关系。首先注意到这一点的是 William L. Moran, “The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy,” *The Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963): 77-87。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

始,伴随着这个新发现涌现出了一系列重要的研究成果,至今专著就有近 10 部,论文更是层出不穷。^① 学者的立场可以粗略地分为“强硬派”和“温和派”:前者认为鉴于如此之多且明显的文本证据,可以断定《申命记》中的核心神学框架就是对 EST 的二次创作,以当今《申命记》和《旧约》法律研究权威、慕尼黑大学的奥托(Eckart Otto)^②、明尼苏达大学的列文森(Bernard M. Levinson)、芝加哥大学的斯塔克特(Jeffery Stackert)^③等为代表;而后者认为现有的文本证据能够说明强烈的影响和接受关系,但还不能断言直接的文本关系,以荷兰拉德堡大学的克劳奇(C. L. Crouch)^④为代表。

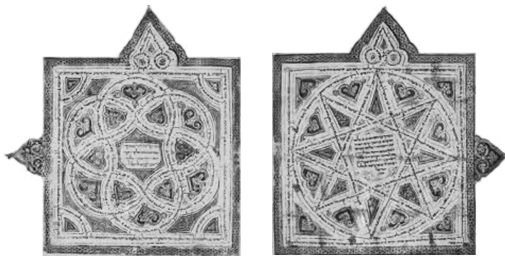
一个最关键的问题是,如果我们认为公元前 672 年的阿卡德语的 EST 以某种方式为同时而稍后的犹太文士所了解和阅读,那么我们能否掌握这种文本流传的直接物理证据(谁、什么时候、怎样翻译了这份文件并带到了犹太)? 感谢地

① 在莫兰(William L. Moran)之外,最早注意到 EST 与申命记可能存在密切联系的有 Moshe Weinfeld, “Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy,” *Biblica* 46 (1965): 417-427; R. Frankena, “The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy,” in *Kaf-Hē: 1940-1965*, ed. P.A.H. de Boer, *Oudtestamentische Studiën* 14 (Leiden: Brill, 1965), 122-154。近年较重要的研究包括:Christiph Koch, *Vertrag, Treueid und Bund: Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament*, BZAW 383 (Berlin: De Gruyter, 2008); Gary N. Knoppers, “The Northern Context of the Law-Code in Deuteronomy,” *Hebrew Bible and Ancient Israel* 4 (2015): 162-183; Laura Elizabeth Quick, *Deuteronomy 28 and the Aramaic Curse Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2018); Karen Radner, “Neo-Assyrian Treaties as a Source for the Historian: Bonds of Friendship, the Vigilant Subject and the Vengeful King’s Treaty,” in *Writing Neo-Assyrian History: Sources, Problems, and Approaches*, eds. G. B. Lanfranchi et al., *State Archives of Assyria Studies* 30 (Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2019), 309-328;以及下文将提到的几位学者的著作。

② 见奥托关于《申命记》的两部权威研究:Eckart Otto, *Das Deuteronomium: Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien*, BZAW 284 (Berlin: De Gruyter, 1999); Eckart Otto, *Das Deuteronomium im Pentateuch und Hexateuch: Studien zur Literaturgeschichte von Pentateuch und Hexateuch im Lichte des Deuteronomiumrahmens*, FAT 30 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001)。

③ 参见 Bernard M. Levinson, “Esarhaddon’s Succession Treaty as the Source for the Canon Formula in Deuteronomy 13:1,” *Journal of the American Oriental Society* 130 (2010): 337-347; U. Steymans, “Deuteronomy 28 and Tell Tayinat,” *Verbum et Ecclesia* 34 (2013): 1-13; Jeffrey Stackert, *Deuteronomy and the Pentateuch*, The Anchor Yale Bible Reference Library (New Haven, CT: Yale University Press, 2022)。

④ 参见 Jeremy M. Hutton and C. L. Crouch, “Deuteronomy as a Translation of Assyrian Treaties,” *Hebrew Bible and Ancient Israel* 7 (2018): 201-252; C. L. Crouch, *Israel and The Assyrians: Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion* (Atlanta, TA: SBL Press, 2014); C. L. Crouch, *The Making of Israel: Cultural Diversity in the Southern Levant and the Formation of Ethnic Identity in Deuteronomy*, *Vetus Testamentus Supplements* 162 (Leiden: Brill, 2014)。



不爱宝,考古新发现有 力地支持了这一假设。1955 年学者发现的 EST 的版本出土于尼尼微的宫廷中,随后的几十年中,陆续在伊朗高原西部(今属阿塞拜疆)的布坎(Bukan)发现了与 EST 内容重合的 Bukan Stele^①,在土耳其东南部(今与叙利亚交界)的费赫里耶(Tell Fekheriye)也发现了 EST 的副本^②,表明这份条约不仅仅是一份“文学创作”,确实在当时广为传抄并由各路诸侯带回本国。2012 年,考古学家在黎凡特地区叙利亚西南部的 Tell Ta'yinat 发现了 EST 的最新副本^③,这样一来,拼图的最后一块就完整了。我们可以确知 EST 在当时的流通范围遍及亚述帝国的东、北、西方向。由于有明确的证据表明犹太在玛拿西时代是亚述的忠实附庸^④,并两度出人出力参与了以撒哈顿的埃及征讨,那么,在册立亚述拔尼巴为皇太子的加冕仪式上,犹太王玛拿西或他的代表到场赴会并签署了一份 EST 的副本带回犹太,存放于耶路撒冷的圣殿当中——就像在 Tell Ta'yinat 一样,是完全合理并可采信的。更有意思的是, Tell Ta'yinat 的 EST 副本是双面书写在一块泥版上的,泥版顶部有一小孔,结合它出土的位置,可以断定这份副本是用绳子悬挂在 Tell Ta'yinat 城邦的神庙当中(因此正反面书写),好便于附庸国王“昼夜诵读,常记心中”,正如 EST 文本所说的那样。^⑤

① 参见 André Lemaire, “Une inscription arame'enne du V^{III}° AV J.-C. Trouvée à Bukân,” *Studia Iranica* 27 (1998): 15-30; Israel Eph'al, “The Bukân Aramaic Inscription: Historical Considerations,” *Israel Exploration Journal* 49 (1999): 116-121。

② 参见 C. L. Crouch and Jeremy M. Hutton, *Translating Empire: Tell Fekheriyeh, Deuteronomy, and the Akkadian Treaty Tradition*, *Forschungen Zum Alten Testament* 135 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019)。

③ 参见 Jacob Lauinger, “Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Tayinat: Text and Commentary,” *Journal of Cuneiform Studies* 64 (2012): 87-123; Frederick Mario Fales, “After Ta'yinat: The New Status of Esarhaddon's Adê for Assyrian Political History,” *Revue d'Assyriologie* 106 (2012): 133-158。

④ 主要的证据包括以撒哈顿王室铭文(royal inscription)中对犹太王玛拿西的多次提及,[收入 Mordechai Cogan ed., *The Raging Torrent: Historical Inscriptions from Assyria and Babylonian Relating to Ancient Israel* (Jerusalem: Carta Publishing, 2016)], 玛拿西时代的犹太出土的大量亚述风格的器物、印章,以及在耶路撒冷附近的亚述“总督府”等。简明扼要的综述可参阅 Ernst Axel Knauf, “The Glorious Days of Manasseh,” in *Good Kings and Bad Kings*, ed., Lester L. Grabbe, LHBOTS 393 (London: T&T Clark, 2010), 164-188。

⑤ 参见 Kazuko Watanabe, “Esarhaddon's Succession Oath Documents Reconsidered in Light of the Tayinat Version,” *Orient* 49 (2014): 145-170。另外,劳因格(Jacob Lauinger)令人信服地指出:EST 实际上是古代近东文字的大规模生产(mass production)的一个绝佳范例,估计大约在一个月的时间内就批量制作了约 110 件副本(或 73000 行楔形文字文本),见 Jacob Lauinger, “Neo-Assyrian Scribes, 'Esarhaddon's Succession Treaty,' and the Dynamics of Textual Mass Production,” in *Texts and Contexts: The Circulation and Transmission of Cuneiform Texts in Social Space*, eds. Paul Delnero and Jacob Lauinger, *Studies in Ancient Near Eastern Records* 9 (Berlin: De Gruyter, 2015), 285-314。

JEWISH STUDIES

犹太研究

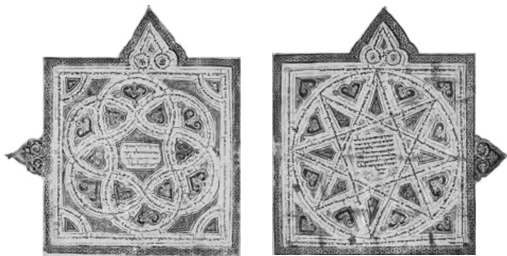
第24辑

由此我们可以确定的是,形成于约西亚时期(公元前 621 年前后)的《申命记》(或其早期版本)在语言和思想上无疑受到了约半个世纪前的《以撒哈顿继承条约》的强烈影响。这对于理解《申命记》的神学乃至整个《希伯来圣经》的思想史都构成了巨大的挑战和冲击。最核心的问题是,现在我们知道,包括冯·拉德在内的过去的旧约神学家津津乐道的《申命记》中以以色列对上帝的独一效忠为核心的盟约神学,其实(竟然)不是希伯来思想或犹太政治神学的“首创”或“原创”,而是直接来自新亚述帝国意识形态的刺激。新亚述帝国在过去通常被视为仅仅是古代东方历史上出现的一个“其兴也勃,其亡也忽”的征服王朝,在世界史中被描述为一个“没有使命的帝国”(an empire without mission)^①,并未得到世界史意义上的足够重视,这一认识如今已被推翻。如当代领军的亚述学家埃卡特·弗拉姆(Eckart Frahm)所说,犹太一神论的诞生和历史上第一个真正的世界帝国的诞生,在很大程度上是同一时期互为表里的事件(当然,这并不是说一种粗糙的因果决定论)^②。希伯来思想真正的深刻性不在于它多么“原创性”地提出了一系列前所未有的新观念和新思考,而是在于它对古代帝国意识形态的“颠覆性接受”(subversive adaption, 奥托语)——以色列必须排他性地独一效忠的对象不再是伟大的亚述君王,而是以色列的上帝耶和華。以色列与上帝之间的盟约是不可逆转、不可撤销的永约,它规定了二者之间永恒的“君主—附庸”的同盟关系,也由此规定了以色列的身份和在历史中必须承担的责任。因此,也只有耶和華是历史的真正决定者,以以色列人的守约或背约来决定他们在历史中的经历——蒙福还是受诅,由此构成申命学派的“救赎历史”的行动框架。在这个从政治性盟约到神学性盟约的“颠覆性接受”过程中,其实也改造了以色列的上帝本身——现在,耶和華实际上是一个“帝国主义”的上帝,他不再仅仅是过去以色列人的部落神或民族神(就像以色列的邻居们摩押人有 Chemosh, 以东人有 Qos 一样),而是高于一切世间帝国之上的终极的和永恒的帝王。^③

① 参见 Ariel Bagg, “Palestine under Assyrian Rule: A New Look at the Assyrian Imperial Policy in the West,” *Journal of the American Oriental Society* 133 (2013): 119-143。

② 参见 Eckart Frahm, “Assyria in the Hebrew Bible”, in *A Companion to Assyria* (Malden, MA: Wiley Blackwell, 2017), 556-569。

③ 如施密特所说:“在这个类比中,上帝以亚述皇帝的身份出现,从而具有了帝国的色彩。因此,即使《申命记》还没有推进到否认其他神灵存在的理论上的一神论,它对上帝概念的帝国印记也代表了向一神论发展的重要一步……在《申命记》中,上帝上升到了绝对主权者的地位。虽然与传统的关于上帝在以色列的王国的声明相比,这并不构成绝对的创新,但上帝的权力在这里被设想为与所有世俗的政治权力——特别是外国权力——更紧密地竞争并超越。”(Konrad Schmid, *A Historical Theology of the Hebrew Bible*, 224)



(二) 正典还是解释? ——《申命记》的文学史性质

在近年的《申命记》研究中呈现出的另一个热点问题是《申命记》的文学史性质问题。当代的《申命记》及比较法学研究大家列文森(Bernard M. Levinson)在1997年提出了这样一个乍看起来十分耸动性的观点,《申命记》作为一个文学整体其实是一部典型的“伪经”(pseudepigraph):

《申命记》的作者运用词法引用和转换的技巧,尽可能利用旧文本的词法来制定自己的宗教和法律议程……换句话说,《申命记》是一部刻意的文学伪书,其目的是通过将新作品的创新力量置于权威的过去,来掩盖自身的文学史。从这个角度来看,《申命记》中出现了我们熟悉的后圣经时代(post-biblical)和第二圣殿时期教派文学活动的技巧。这些技巧包括作伪(pseudepigraphy)、作伪文本转换技巧的解经(exegesis)以及“重写《圣经》”(rewritten Bible)现象。^①

为了避免贬义色彩,我们在中文中把“伪经”和“作伪”理解为“二次创作”更为妥帖一些。列文森在这里强调的是我们在第二圣殿时期的犹太宗教史(以及中国思想史、经学史)中非常常见的一种现象,即一些新的文献假托为早先存在的神圣文本来为自身的合法性作掩护,或通过传抄增删内容,或通过解经“夹带私货”,或“续写”经文(Fortschreibung),或附会《圣经》人物(如以诺文学),或直接改编改写《圣经》文本形成新的文本(如《历代志》之于《创世记》《列王纪》)。^② 在中国经学中,我们通常区分“经”与“传记”(对经的解释、补充、发展)或“经”与“纬”(依托附会于经的文本),但这种界限常常是相对的、模糊的甚至是颠倒的,即使在“经”的文本自身之中,也常常存在(手抄本时代永远不可避免的)伪托、窜入、删改、讹误,而这些在《希伯来圣经》的传承史和接受史中也都是非常普遍的现象。我们在这里要谈的《申命记》的“伪书”性质在于,首先它假定了《出埃及

^① Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 33-34.

^② 这种现象在过去的学术研究中常被称为“重写《圣经》”,但晚近的研究对这一概念的准确性也提出了质疑,相关的讨论可参阅 Molly M. Zahn, *Rethinking Rewritten Scripture: Composition and Exegesis in the 4QReworked Pentateuch Manuscripts*, STDJ 95 (Leiden: Brill, 2011); Molly M. Zahn, *Genres of Rewriting in Second Temple Judaism: Scribal Composition and Transmission* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020)。关于摩西传统(或“托拉传统”)在第二圣殿时期的发展,最重要的当代研究是 Hindy Najman, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism, JSJSup 77 (Atlanta, TA: SBL Press, 2009)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

记》中的出埃及传统、西奈立约传统和“盟约法典”的正典(canon)地位,其次将自己包装为对西奈立约和律法的重新解释(interpretation),由此依托于前经而将自己也侧身于经典之列。^① 列文森等学者对《申命记》的此种性质及其所使用的各种技巧已述之甚详。我们可以注意以下较为重要的三点:

第一,在西奈立约传统中,颁布“盟约法典”(《出埃及记》20—23)的说话者是耶和華本身^②(虽然理论上说,这些内容也都必须是通过摩西转述才能为以色列百姓所知晓和记录下来的,但文本本身告诉我们说话者是耶和華而不是摩西):

20:1ff 神吩咐这一切的话说:“我是耶和華你的神,曾将你从埃及地为奴之家领出来……”

21:1ff “你在百姓面前所要立的典章是这样:你若买希伯来人做奴仆……”

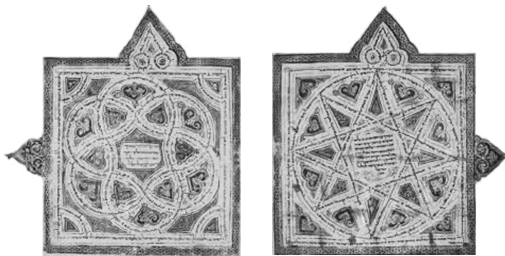
而在《申命记》中,颁布律法诫命的说话者始终是摩西,正如前人早已注意到的,《申命记》的大结构就是摩西的“五次布道”(《马太福音》中耶稣的“五大讲论”即继承了这一结构):

1:5 摩西在约旦河东的摩押地讲律法说……

5:1 摩西将以色列众人召了来,对他们说……

① 有学者将这种策略称为“作为取代的解释”(interpretation as replacement),或者说鸠占鹊巢式的解释。参阅列文森和斯塔克特的观点:“《申命记》在文学上直接依赖于《以撒哈顿继承条约》(EST)和《圣约法典》(CC),但《申命记》的作者并不是孤立地使用这些来源。相反,正如本文对《申命记》第13章的简要探讨所显示的那样,《申命记》对EST元素的利用既为确定《申命记》的年代提供了一种方法,也为理解《申命记》对CC的修订提供了一种途径。特别是,《申命记》创造性地重新使用亚述的‘继承’主题来作为它处理CC律法的指南,也是《申命记》对CC在修订后继续存在的意图的指南。《申命记》将以色列历代律法集与亚述历代国王进行了隐含的类比,试图通过利用CC的威望来确保自身的合法性。然而,《申命记》最终还是忍不住要对其法律遗产进行论战:作为一个值得尊敬的继承者,它的意图是完全取代它的前身。”[Bernard M. Levinson and Jeffrey Stackert, “Between the Covenant Code and Esarhaddon’s Succession Treaty: Deuteronomy 13 and the Composition of Deuteronomy,” *Journal of Ancient Judaism* 3 (2012): 140]

② 值得注意的一个问题是,在古代近东的法律传统中,立法者无一例外都是伟大的国王(如著名的《汉谟拉比法典》),虽然在这些法典中国王会自我宣称,是沙玛什(太阳神、公义与司法之神)授予了他智慧和能力来制定公平的法律云云,但法律的颁布者无疑是国王而非神明,而唯独到了摩西五经这里,立法者不再是国王而是上帝本身,法律也因此具有了超越具体“人治”的绝对性,这一转变在古代近东乃至人类思想史上都属一个突破性的变化。对这一问题的研究是苏黎世大学正在进行的欧盟研究委员会(ERC)重大课题“上帝是如何成为立法者的?”(How God Became a Lawgiver?)的内容,阶段性的进展参见Konrad Schmid, “Divine Legislation in the Pentateuch in its Late Judean and Neo-Babylonian Context,” in *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, eds. Peter Dubovsky, Dominik Markl, and Jean-Pierre Sonnet (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 129-153。



29:2 摩西召了以色列众人来,对他们说……

31:1 摩西去告诉以色列众人,说……

33:1 以下是神人摩西在未死之先为以色列人所祝的福。他说……

说话者在耶和与摩西之间的变化反映出的既是后来希伯来传统中对律法和先知的关系的理解(律法是神的启示,先知是启示的中介即律法的解释者和守护者,所以 Torah 和 Navi'im 是“经”与“传”的关系),其实也是《申命记》与《出埃及记》的文本间关系。西奈立法是根本的、绝对的和一次性的启示,但这并不排除摩西在约旦河东的旷野进一步对它作出解释,尽管这种解释并不是真正的注疏意义上的解释,而是为了赋予《申命记》正典地位的一种手段。一言以蔽之,《申命记》并不将自己表述为“神法”(divine Law),而是“神圣的法律解释”(divine interpretation of the Law)。

第二,《申命记》的文学核心即“申命法典”(“Deuteronomic Code”,《申命记》12—26)很自觉和清晰地将自己呈现为对“盟约法典”的补充、完善和修正。在这方面前人之述备矣^①,在此仅举一个例子:

你若买一个希伯来人做奴仆,他必服侍你六年,第七年他可以自由,白白地出去。他若孤身来,就可以孤身去;他若有妻,他的妻就可以同他出去。他主人若给他妻子,妻子给他生了儿子或女儿,妻子和儿女要归主人,他要独自出去。倘或奴仆明说:“我爱我的主人和我的妻子、儿女,不愿意自由出去。”他的主人就要带他到审判官那里,又要带他到门前,靠近门框,用锥子穿他的耳朵,他就永远服侍主人。(《出埃及记》20:2—6)

你弟兄中,若有一个希伯来男人或希伯来女人被卖给你,服侍你六年,到第七年就要任他自由出去。你任他自由的时候,不可使他空手而去,要从你羊群、禾场、酒榨之中多多地给他;耶和与你的神怎样赐福于你,你也要照样给他。要纪念你在埃及地做过奴仆,耶和与你的神将你救赎,因此,我今日吩咐你这件事。他若对你说“我不愿意离开你”,是因他爱你和你的家,且因在你那里很好,你就要拿锥子将他的耳朵在门上刺透,他便永为你的奴仆了。你待婢女也要这样。你任他自由的时候,不可以为难事,因他服侍你六年,较比雇工的工价多加一倍了。耶和与你的神就必在你所做的一切事上赐福于你。(《申命记》15:12—18)

^① 除前掲列文森的著作外,亦参见 Jeffrey Stackert, *Rewriting the Torah: Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation*, FAT 52 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007); Kevin Mattison, *Rewriting and Revision as Amendment in the Laws of Deuteronomy*, FAT II 100 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

我们将类似这样的明显同一条法律的不同表述称为《圣经》中的“同源法”(cognatelaw)。在这个“奴隶法”^①的例子中,核心的规定(七年释放奴隶)是不变的,但我们可以看到“申命法典”的版本明显作出了两点重要的调整:第一,将句式从“你若买”改为“若有人被卖”,实际上隐含了对奴隶制的否定,同胞之间的奴隶买卖不再是一个可以接受的常规行为,而只能是有人迫不得已“被卖”,作为一个既成事实的情况下这条法律才有效。第二,在法条的最中间“申命法典”补充了这条法律的法理依据,是基于出埃及传统的历史性依据。而这在“盟约法典”中是不必要的,因为它将自身表述为上帝在西奈山上神圣的启示,其正当性是毋庸置疑的。但正是“申命法典”的律法解释性质使得这一法理依据的补充成为必要的:律法之所以这样规定,不仅因为它是上帝颁布的,还在于它是神学上合理的。在这个例子中,《申命记》的法律解释性质也得到了突出的体现。

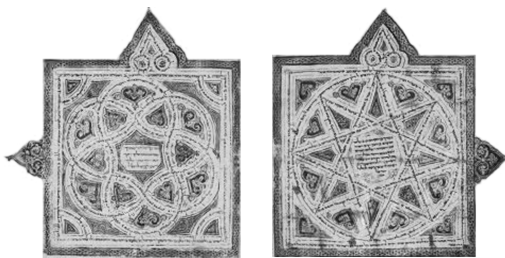
第三,《申命记》的一大文学特征还表现在“叙事”与“论证”的强烈结合,这表现在它大量使用解释性的分句,将出埃及传统中的内容放在前面,然后用“这是因为”“这是为了”“这是要”的连接词来阐释它的意义:

你且考察在你以前的世代,自神造人在世以来,从天这边到天那边,曾有何民听见神在火中说话的声音,像你听见还能存活呢?这样的大事何曾有,何曾听见呢?神何曾从别的国中将一国的人民领出来,用试验、神迹、奇事、争战、大能的手和伸出来的膀臂并大可畏的事,像耶和華你们的神在埃及及在你们眼前为你们所行的一切事呢?这是显给你看,要使你知唯耶和華他是神,除他以外,再无别神。(《申命记》4:32—36)

这段气势非凡的名句很好地体现了《申命记》的解释技巧。如果仔细阅读文本的话,我们会发现从逻辑上讲,其实前面的内容(西奈神显,神迹奇事,出埃及)并不能直接得出“唯有耶和華是神”的独一神论的结论——它们只能证明耶和華的伟大,但并不能真正证明别神的虚假。但这种解释学的沟壑是被《申命记》的解释学技巧所巧妙地掩盖下去的,这种技巧类似于童话故事里常见的“这个故事告诉我们一个道理”,并不是这个道理本身是对故事唯一合理的解释,而在于说话者所占据的位置和声音(voice)赋予了解释的力量。

以上三点可以简明地表现出今日学界的共识,《申命记》在文学性质上是一部依托于出埃及和西奈传统(经)的解释性作品(传或记),或者诚如列文森所说,

^① 关于摩西五经中三个版本的“奴隶法”[还包括“圣洁法典”(Holiness Code)即《利未记》中的一处]的综合研究,参见 Bernard M. Levinson, “The Manumission of Hermeneutics: The Slave Laws of the Pentateuch as a Challenge to Contemporary Pentateuchal Theory,” in *Congress Volume Leiden 2004*, ed. André Lemaire (Leiden: Brill, 2006), 281-324。



是一部刻意编写的“伪书”(不带贬义)——尽管可能是圣经传统中最伟大、最高超的“伪书”。这实际上也在某种程度上撼动了冯·拉德对《申命记》的整体估计。尽管我们不否认《申命记》以其超凡的文学和思想的整合能力,将先前的传统保留下来并提升到一个全新的高度,但这一事实起码告诉我们,如果我们要寻找五经或《希伯来圣经》中的应许、盟约和救赎的神学的话,《申命记》并不是一个恰当的文本起点。我们至少需要追溯到它高度依附的《出埃及记》,再抽丝剥茧地去分析《出埃及记》更为原初的思想资源,并从这种“经典—解释—解释的经典化《申命记》—经典的再解释(申命历史作为《申命记》的“传记”)”的永无止境的解释学过程中,去把握旧约政治神学的起因和演变,而不是将任何一本圣经书卷或其中表达的某个思想视为一个稳定的静态的起点——这也是冯·拉德最受到批评的方法论问题。

冯·拉德的旧约神学体系的一个支柱,是他认为在《申命记》中找到了这样的一个坚实的起点,即 26:5—11 的“短历史信经”(Short Historical Credo)^①:

你要在耶和华你神面前说:“我祖原是一个将亡的亚兰人,下到埃及寄居。他人口稀少,在那里却成了又大又强、人数很多的国民。埃及人恶待我们,苦害我们,将苦工加在我们身上。于是我们哀求耶和华我们列祖的神,耶和华听见我们的声音,看见我们所受的困苦、劳碌、欺压,他就用大能的手和伸出来的膀臂,并大可畏的事与神迹奇事,领我们出了埃及,将我们领进这地方,把这流奶与蜜之地赐给我们。耶和华啊,现在我把你所赐给我地上初熟的土产奉了来。”随后你要把筐子放在耶和华你神面前,向耶和华你的神下拜。你和利未人,并在你们中间寄居的,要因耶和华你神所赐你和你家的一切福分欢乐。

冯·拉德认为,在这短短数行经文内完整地涵盖了摩西五经最核心的神学主题:亚伯拉罕、出埃及、进入应许之地,贯之以上帝不断的保守和赐福。所谓传承史或传统史,无非在于确定一传统然后观察其流变。冯·拉德认为他在“短历史信经”中,找到了像后来基督教的《使徒信经》或《尼西亚信经》一样的古以色列传统史的核心,于是然后我们就可以去观察这个传统是怎样被表达和展开的。但这个假定本身建立在一个相当薄弱的基础上,即“短历史信经”的性质问题——它究竟是不是一个古老的文本?又是不是像《使徒信经》一样是古以色列

^① 参见 Gerhard von Rad, “The Form-Critical Problem of the Hexateuch,” in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (London: T&T Clark, 1938), 1-78; Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, Vol.1 (London: Westminster John Knox, 1962), 129, 166, 357.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

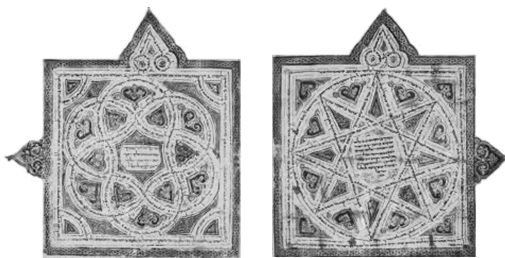
人核心的信仰告白？近数十年来的研究对这两个问题都给出了否定的答案。首先，由于它明确提到了亚伯拉罕的传统，而确凿的文学史研究表明这个来自南国犹大的地方性家族叙事是在很晚（至少被掳时代）才和北国的雅各、出埃及叙事结合在一起的。^① 其次，古以色列人并没有像基督教的信经和要理问答一样的权威的信仰告白，相反基督教的信经可能反而是在希腊化哲学的刺激下诞生的，实际上是异质于古以色列或早期犹太教的。^② 冯·拉德在这里无疑犯了一个时空错置(anachronism)的想当然的错误。虽然我们不能轻率地说这样一来他的整个神学建构的大厦就“轰然倒塌”了，但这至少解释了为什么当代旧约神学会认为他的体系包含着一些难以克服的内在困难。

四、结语：救赎历史与生存神学

在本文的最后，简要地回顾一下《申命记》全书的基本结构将是有益的：《申命记》共 34 章的内容中，夹在中间的核心是 12—26 章的“申命法典”：向后，27 章关于过约旦河的宣讲与《约书亚记》明显具有较强的文本间性，应是在《申命记》延伸至“申命历史”的过程中向前者反向插入的（或与《约书亚记》处于同一编修层）；28—30 章是祝福和咒诅，31—34 章可以简单地说是四个依次递补追加在书末的四篇附录（31 章是引出《约书亚记》的叙事性结语，32 和 33 章是两首被归给摩西的语言上远早于《申命记》的古风诗歌，最后的 34 章则又是为了给整个摩西五经作结而追加的一个叙事性附录）；向前，11 章同样是关于祝福和咒诅的说明，而 1—10 章的结构则相当错综，包含穿插着对旷野经历的回溯、十诫、“示玛”、一神论宣言（整个 4 章）等不同文体和神学特征的内容，显示出复杂的形成和编修历史。但十分清楚的是，夹在“申命法典”两侧的 11 章和 28—30 章构成

① 相关讨论众多，可参见 Matthias Köckert, “Die Geschichte der Abrahamüberlieferung,” in *Congress Volume Leiden* 2004 (Leiden: Brill, 2006), 103-128。中文学界对这一问题已有的（从传统底本学说角度出发的）说明，可参见游斌 You Bin, 《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》[The Text, History and Ideological of the Hebrew Bible]（北京[Beijing]: 宗教文化出版社[China Religious Culture Publisher], 2007), 202—208。

② 信经(credo/creed)的历史起源是一个复杂的问题。有学者认为，如“十诫”，《申命记》4 章中著名的“示玛”(Shema Israel)，或《诗篇》中的一些信仰告白（如《诗篇》78、105、135 等）就可被视为某种信经的雏形，然而这种比附是牵强的，从未有证据表明这些文本在早期犹太教中起到了确立共同信仰（尤其是区分正统和异端）的教条地位。另外，拉比犹太教中迟到中世纪的迈蒙尼德（约 1168 年），才以类似于信经的方式提出了他的“十三条原则”(Thirteen Principles)。因此，最好将信经的出现理解为一个古代晚期历史中的独特的、基督教的现象。参见 David Zachariah Flanagin et al., “Creeds,” in *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online* (Berlin: De Gruyter)。



了一个关于祝福和咒诅的环状对称框架(inclusio),而内容较为简短的前者与更为丰富的后者则又构成了一个“总说”与“分说”的关系。11章以精炼的语言表达了祝福和咒诅的基本原理:

看哪,我今日将祝福与咒诅的话都陈明在你们面前。你们若听从耶和华你们神的诫命,就是我今日所吩咐你们的,就必蒙福。你们若不听从耶和华你们神的诫命,偏离我今日所吩咐你们的道,去侍奉你们素来所不认识的别神,就必受祸。(《申命记》11:26—28)

而如前所述极大可能直接来自《以撒哈顿继承条约》的28章则用了整整68节的内容详细叙述约将要面临的咒诅,其中特别瞩目的一些内容是:

耶和华必使你败在仇敌面前,你从一条路去攻击他们,必从七条路逃跑。你必在天下万国中抛来抛去。(《申命记》28:25)

耶和华必将你和你所立的王,领到你和你列祖素不认识的国去,在那里你必侍奉木头石头的神。你在耶和华领你到的各国中,要令人惊骇、笑谈、讥诮。(《申命记》28:36—37)

耶和华必使你们分散在万民中,从地这边到地那边,你必在那里侍奉你和你列祖素不认识、木头石头的神。在那些国中,你必不得安逸,也不得落脚之地;耶和华却使你在那里心中跳动,眼目失明,精神消耗。(《申命记》28:64—65)

根据“后见者明”(vaticinium ex eventu)的解经原理,这些文段的形成必然是在公元前586年的圣殿毁灭和大流散发生之后。犹太人(当然,严格而言,此时还只有以色列人和犹太人)“在天下万国中被抛来抛去”,被“耶和华在怒气、忿怒、大恼恨中,将他们从本地拔出来,扔在别的地上”(《申命记》29:28)不是久远以前遥不可及的预言和警告,而是正发生在眼前的生存事实。然而,当《申命记》将这一事实表述为我们的祖先和先知摩西早在约旦河外就向我们发出过的宣告时,灾难性的历史经验以越过历史的方式得到了克服:原来发生在我们身上的一切不是没有答案、没有原因的无端受苦(suffering for nothing)的赤裸痛苦,而是早已被我们的上帝所提前宣告和预言了的。从而在至深的创伤痛苦中,有一件确凿无疑的事足以令我们得到安慰,那就是我们有一位言不虚发的真实的上帝^①,既然上帝与以色列不可更改的盟约是信实的,守约就蒙福、背约就受诅的

^① 卡尔(David M. Carr)在其创伤研究中这样表述这一残酷的创伤应对机制:“相比一位残酷、暴虐的上帝,唯一更可怕的是一位根本不在掌管着历史的上帝。”[David M. Carr, *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins* (New Haven: Yale University Press, 2014), 32]

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

历史因果律也必然是信实的。那么,我们正在经历的咒诅的痛苦有多么真实,我们在上帝的盟约中将要经历的复兴和蒙福也就有多么真实:

你和你的子孙若尽心、尽性归向耶和华你的神,照着我今日一切所吩咐的听从他的话,那时耶和华你的神必怜悯你,救回你这被掳的子民。耶和华你的神要回转过来,从分散你到的万民中将你招聚回来。你被赶散的人,就是在天涯的,耶和华你的神也必从那里将你招聚回来。耶和华你的神必领你进入你列祖所得的地,使你可以得着;又必善待你,使你的人数比你列祖众多。(《申命记》30:2—5)

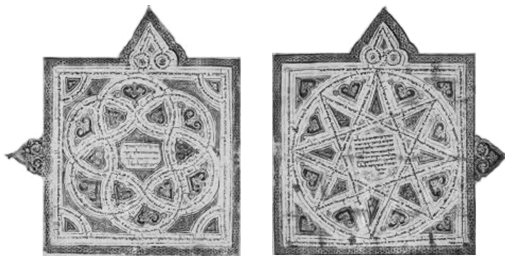
从而,《申命记》的政治神学的力量不仅在于给出了一种(来自新亚述帝国意识形态的)盟约框架,更在于将这一盟约框架扩展到了整个世界历史的现场。它一方面为公元前586年的大灾难提供了一种作为创伤应对机制的说明;另一方面更重要的是将整个历史确立为上帝的临在、掌管与显现的领域,并且,虽然历史作为偶然和暴力的领域充满了深刻的不可理解性,上帝在其中掌管以色列的命运的古不变的方式不是隐秘的,而是已经通过摩西及其《托拉》向着以色列人敞开的启示:

隐秘的事是属耶和华我们神的,唯有明显的事是永远属我们和我们子孙的,好叫我们遵行这律法上的一切话。(《申命记》29:29)

这“明显的事”就是已经“陈明在你面前”的“生死祸福”(《申命记》30:15)的奥秘:守约(遵行律法/《托拉》)就蒙福,背约(违背律法/《托拉》)就受咒诅。从而,不仅以色列过往的全部历史(《约书亚记》《列王纪》)被化约为了证实这一历史因果律的一系列注脚,而且“其后继周者,虽百世可知也”(《论语·为政》)——整个从今时直到永远的以色列在世界历史中的命运,无不服从于这一历史因果律的支配,并将不断证明其正确性。虽然这一原则在今天看来仿佛是一种相当粗糙的“二极管”式的理解方式,仿佛完全忽视了经验领域(像古希腊人在悲剧中意识到的“命运”那样)究其终极的荒谬性和不可理解性。但我们应该注意到的是,这一神学信念的高明和强韧之处恰恰在于将纷繁的经验领域表述为最为简洁的、具有“可操作性”的生存伦理学:

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:“谁替我们过海取了来,使我们听见可以遵行呢?”这话却离你甚近,就在你口中,在你心里,使你可以遵行。(《申命记》30:11—14)

未了的问题是:当线性的历史因果律与极端的经验现实形成强烈的反差时,



对为什么忿怒仍未止息、以色列/犹太人仍然生活在流散和外族的压迫中的追问,并不是简单地推倒了这种历史神学的合法性,反而将其转化为一种更为激进的历史现象的形式——末世论。如同流行语说:“正义虽迟但到。”如果当来的报复和奖赏都还没有按历史因果律期待的方式来到,那么不可能是上帝错了或规律出了问题,而只可能是上帝选择以一个迁延滞后的时间差来执行最终的报复和奖赏,一次性地使世界的天平重归平衡。理想化的机械决定论与纷纭难解的历史现实之间的不对称性,被转化为当下的时间与终末的时间之间的不对称性,但无论如何,以色列的上帝终将在时间的尽头处证明他的信实,而整个世界历史也因此不再是地上兴亡变幻的帝国和霸欲的领域,而是有着“亚述皇帝般的面容”^①的上帝神显的领域。

最后,我们仍需看到,《申命记》或申命学派的这种历史—政治神学尽管在《希伯来圣经》的“交响曲”中是一个强劲回响的“声部”,但不能简单地等同于后者当中全部的政治神学思想,仍然有其他的“声部”在发出自己的声音,甚至是与之针锋相对的声音。这包括《以西结书》中对申命神学的“集体罪责”和“罪责的代际传递”观念的否定^②;《约伯记》中对约伯的三个朋友的嘲讽^③;智慧文学(如《传道书》)中所体现出的怀疑主义^④;等等。但其中最重要的是来自祭司学

① David M. Carr, *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins*, 35.

② 申命神学将以色列视为一个整体来判断其是非祸福,而对这个整体的奖赏或报应往往存在难以解释的时间差,体现在申命历史中的难以解决的例子包括:约西亚王的义行不能使犹太免于灭亡的命运,甚至不能让他自己免于死于非命,相反,在他之前的玛拿西王的恶就已经注定了犹太将要毁灭的命运(《列王纪下》24:26—27)。申命历史对这一段历史的解释是因果错乱而且较为牵强无力的。《以西结书》18章用谚语“父亲吃了酸葡萄,儿子的牙酸倒了”讽刺了申命神学中的这种“罪责的代际传递”观念,强调罪责追溯和报应的主体不发生在集体层面而是在个体层面,人不需要为自己没有做的事(无论是他的父亲、家族还是民族犯下的罪)承担道德责任和法律后果,这一观点被认为是世界法律思想史上的一个重大突破。

③ 约伯的三个朋友在不同程度上都秉持着申命神学的观点,即坚信前述的机械决定论,从约伯必然是犯了隐秘的罪、公义良善的上帝不可能无缘无故使义人受苦等角度捍卫申命神学的神义论,然而这一切论证在《约伯记》中其实都是苍白无力的,因为从一开始读者就已经知道,约伯就是一个“完全的义人”,他的受苦就是无缘无故的。

④ 例如,《传道书》2:16:“智慧和愚昧人一样,永远无人纪念,因为日后都被忘记。可叹智慧人死亡,与愚昧人无异!”

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

派(P)的挑战。^①祭司学派与申命学派共同分享了耶和华独一神论等核心神学概念,但在两个关键的地方对申命神学进行了重大的调整和修改:

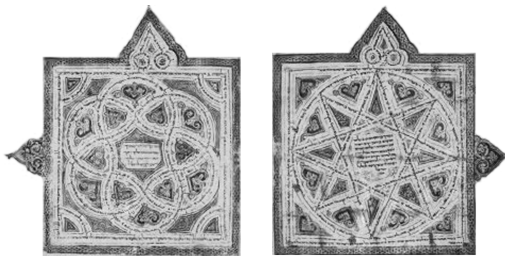
耶和华站在梯子以上,说:“我是耶和华你祖亚伯拉罕的神,也是以撒的神,我要将你现在所躺卧之地赐给你和你的后裔。你的后裔必像地上的尘土那样多,必向东西南北开展。地上万族必因你和你的后裔得福。”(《创世记》28:14)^②

耶和华对亚伯兰说:“你要离开本地、本族、父家,往我所要指示你的地去。我必叫你成为大国,我必赐福给你,叫你的名为大,你也要叫别人得福。为你祝福的,我必赐福于他;那咒诅你的,我必咒诅他。地上的万族都要因你得福。”(《创世记》12:1-3)

这两处文本首先涉及的是对于流散状态的截然不同的理解方式。在前引《申命记》28章中,犹太人失去国土、被敌人掳去、“在天下万国中被抛来抛去”是离弃耶和华的律法诫命所遭受的最严厉的咒诅。然而在《创世记》的列祖叙事的

① 《耶路撒冷》在第157页注释3中认为祭司派是三四世纪(即比《申命记》的神学要晚得多)的另一派独立发展,这是不对的。祭司派与申命派应当是“同时而稍后”的关系,各有其渊源,彼此有共识(如耶和华独一崇拜,上帝与以色列约的关系),但也充满着差异、对话和论辩关系。如作者在第149页注释1中提到的当代五经形成研究最重要的权威之一布鲁姆(Erhard Blum),就假设五经形成于波斯时代朱迪亚两个平行存在的知识团体,分别各自整理了一份权威文献,他称为“KD”(deuteronomistischen Komposition,申命结集)和“KP”(priesterlichen Komposition,祭司结集),在两派相持不下、无法说服对方的情况下,双方妥协将KD和KP合并修订,形成今日摩西五经的基本样貌。参见Erhard Blum, *Studienzur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189 (Berlin: De Gruyter, 1999)。当然,布鲁姆的二重结集学说并非今日唯一合理有效的学说,但矛盾的焦点集中在五经中的非P文本能否用“申命结集”来加以概括,还是存在着更复杂和多元的复合来源。一部分学者认为存在着同时前P前D的“原始六经”(Proto-Hexateuch)或“原始出埃及—征服叙事”(Proto-Exodus-Conquest-Narrative),如Reinhard Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments: Grundwissen der Bibelkritik*, UTB Theologie 2157 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000)。而更多的学者则遵循伦特多夫(Rendtorff)学派的观点,强调不存在一个完整的前P五经的来源(source),而只有不同的小文本单元在自身文学史中经历不断的修订、扩充和组合而形成的大文本单元,即原初历史(《创世记》1-11)、列祖叙事(《创世记》12-50)、出埃及叙事(《出埃及记》1-15, 18)、西奈叙事(《出埃及记》19-23)等。关于当前五经编辑研究的不同模型及其评价,最好的总结是Rainer Albertz, “The Recent Discussion on the Formation of the Pentateuch/Hexateuch,” *Hebrew Studies* 59 (2018): 65-92。

② 关于本节的文学史归属问题存在一定争议。传统上底本学说将其视为J文本,而较新的研究因放弃J源的假设称其为后P文本或“波斯时代的非P文本”。然而,考虑到该文本中所体现出的与申命学派颇为不同的“世界主义”的立场和对流散的积极看法,我们仍可以粗略地说这是一段受到P的影响或与P存在密切联系的后P文本。关于本节的详细讨论,参见Konrad Schmid, “The Diaspora as Blessing for the Nations: The Case of Gen 28: 14,” in *Yahwistic Diversity and the Hebrew Bible: Tracing Perspectives of Group Identity from Judah, Samaria, and the Diaspora in Biblical Traditions*, eds. Benedikt Hensel, Dany Nocquet, and Bartosz Adamczewski (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 79-89。



应许中,亚伯拉罕的后裔将如“天上的星,海边的沙”(《创世记》22:17)本身就暗含了一种犹太人将广泛散布在大地表而非聚居一处的隐喻。更直接的是这里体现的对流散的积极理解:“向东西南北开展”将成为“万国得福”的条件或阶梯。犹太人之所以会散落在世界各处,是为了给地上的万国万族带来祝福。换句话说,流散状态不仅不是历史的灾难、背约所引发的上帝愤怒的结果,而恰恰相反是上帝向列祖施加的应许和祝福的内容。这种“世界主义”包含着更为开放和自信的理解历史的方式,也比申命神学的灾难性解释更适合生活在波斯帝国各处的犹太社群自我认同的需求。

另外,祭司神学中的“约”的概念与申命神学有显著的不同:如前所述,申命神学的盟约概念来自古代近东条约文化,强调的是立约双方各自都有服从条约的权利、义务和相应违约的代价。而祭司神学的亚当之约(《创世记》1:28—30)、挪亚之约(《创世记》9:8—17)和这里的亚伯拉罕之约,都是上帝单方面的应许和祝福(blessing),并未规定立约另一方的权利、义务,自然也不包含以色列守约的蒙福和背约的咒诅的规定——单方面的应许唯独来自上帝的恩赐,不以以色列的意志为转移。这种截然不同的约的概念在《新约》和早期基督教中演化为“恩典”(Χάρις)的重要概念。新教系统神学又据《旧约》文本将约区分为“无条件的恩典之约”(covenant of grace)和“有条件的工作之约”(covenant of works)。^①实际上,改革宗神学恰恰是以独到的眼光注意到了《旧约》文本中内在包含着的祭司盟约神学与申命盟约神学之间的差异。

祭司神学的世界观基本上是一个静态的和谐宇宙,这与犹太人在波斯帝国统治下相对和平而优渥的生活有关,上帝的宇宙性审判发生在过去(大洪水)而不是未来,复兴以色列国不是必须的,因为上帝完全可以任命外邦君王(如居鲁士)作为他所拣选的“受膏者”(弥赛亚),所以重要的是我们在上帝对宇宙的和谐统治中使自身合乎于这种秩序,从而导向了祭司学派对于洁净、礼仪和节期的特别关注,也深刻影响了日后第二圣殿晚期犹太教和拉比犹太教的发展方向。因此,在对《希伯来圣经》中的“政治神学之根”的追溯中,《申命记》之外的祭司文献同样构成了一个不可或缺的观察视角。此外,智慧文学、启示文学和《死海古卷》宗派文献中所体现的形形色色小传统独特的理解政治和历史世界的不同方式,也都在这部精彩的“交响曲”中演奏着各自的声部。从而,在冯·拉德的基础上,对希伯来传统的政治神学作更进一步的介绍与阐发,应当是从看到“硬币的一面”看到“硬币的两面”甚至“多面”。从这些不同线索的互动和交错中,关照出更多的神学脉络和思想源流,以期获得更为整全的思想史和文明史视野。这将是笔者继续努力的方向。

^① 参见 Louis Berkhof 伯克富,《系统神学》[Systematic Theology], 随真 Sui Zhen 译(洛杉矶[Los Angeles]: 麦种传道会[A Kernel of Wheat Christian Ministries], 2019), 522—529。