

五经中的上帝与诸神*

田海华**

【摘要】本文以传统的来源批判为理论基础,以五经中四个不同的来源为文本考察的中心,探讨其中的上帝与诸神,呈现当中的宗教发展历史,力图再现古代以色列的宗教图景。这四个来源分别是耶典、神典、申命典与祭司典,它们反映了四种平行且不相称的对过去的理解,以及对上帝的建构。本文重点分析了申命典与祭司典中的西奈启示,指出它们在五经宗教史中的意义。五经中的宗教史是复杂而多元的画卷,它们并非单向演进,而是多头并进。通过对文化记忆中上帝的不断改写,以色列人告别多神论的过往,开启一神论的新时代。

【关键词】五经;来源批判;上帝;诸神;宗教史

作为《圣经》的首五卷书,五经中的宗教奠定了以色列宗教史的基础。从文本著述与编修的历史来看,五经中的源流,可谓杂而多端,而且历经漫长的编修之后,五经中的宗教传统层层叠叠,这在四经(前四卷书)中表现得尤为显著。在《以色列史绪论》中,德国圣经学者威尔豪森(Julius Wellhausen, 1844—1918)追问:律法是否构成古代以色列史的起点?在回答这一追问的过程中,他在前人研究的基础上建构了来源批判(source criticism)理论,认为五经主要有四个来源。换言之,五经是由 JEDP 四个来源合并而成的,它们分别代表不同的作者与传统。^①这四个来源,其著述的形成,贯穿了由所罗门王到波斯时代的历史,论及

* 本文为国家社科基金项目“五经中的宗教、记忆与传统研究”(19BZJ003)的阶段性成果。

** 田海华,四川大学道教与宗教文化研究所教授。

^① Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, trans. J. Sutherland Black and Allan Menzies, with a preface by William Robertson Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 1-13. 该著德文版初版于 1878 年,名为《以色列史》(*Geschichte Israels*),1883 年再版时,改名为《以色列史绪论》(*Prolegomena zur Geschichte Israels*)。1885 年,依据德文再版译出的英文版出版。这些来源是基于对五经文本的假设而建构的,故又被称为文本假设(documentary hypothesis)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

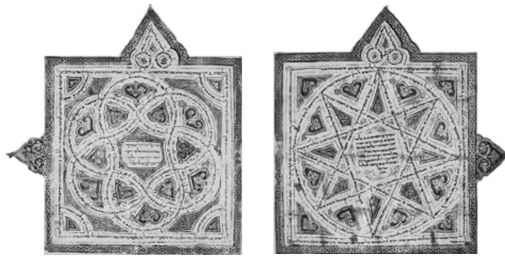
由世界创造到摩西死亡的主题。其中的来源 J, 通常又被称为“耶典”(Jehovist, 英语学界名之为 Yahwist), 缘于其圣号为耶和华(又称雅威), 即德语中的 Jehovah, 其可追溯至公元前 10 世纪末的联合王朝时代, 著述于南国的犹大; 来源 E 被称为“神典”(Elohist), 神名用的是高高在上的 Elohim, 神典可被归于王朝分裂时代的作品, 体现了公元前 8 世纪的北国传统, 但是它比较零碎; 来源 D (Deuteronomist) 又称为“申命典”, 源于公元前 7 世纪末的约书亚王宗教改革时代, 《申命记》是其主体部分, 反复强调以色列人的违逆和道德因果报应; 最后形成的来源 P, 又被称为“祭司典”(Priestly writings), 被视为巴比伦被掳之后的作品, 祭司典强调秩序与圣洁, 参与了整个五经的编修, 在由第一个创造故事到《申命记》文末的增补中, 都可看到祭司典作者的著述印记, 而耶典和神典部分主要集中在《创世记》里。

一个世纪以来, 这一批判理论尽管受到一些犹太教与基督教学者的抵制, 但是, 在过去的几十年里, 它依然得到圣经学者的广泛接受与支持, 并在争论中不断得到修正。^① 作为历史批判的重要方法论之一, 来源批判的要旨在于“通过将五经之著述与发展的历史理解为一种合成的文本, 从而确立古代以色列宗教史演化的依据”^②。来源批判主导了 20 世纪五经研究的主流话语。可以说, “20 世纪每一个历史批判学者, 直接或间接地, 都在认可他(威尔豪森)的文本假设论, 而且, 著述于这一世纪的任何一种《旧约》批判导论, 都说明了这一理论的卓越性, 它被视为解决五经形成之复杂问题的一种恰当答案, 同时也是重构古代以色列宗教发展史的一个坚实基础”^③。在这些不同来源中, 古代以色列人表达了对

① Mark S. Smith, *The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress Press, 2004), 9. 在欧洲学界的教科书或学术出版物中, 文本假设论已被稳固地确立, 且拥有更多的读者。参见: Thomas C. Römer, “The Elusive Yahwist: A Short History of Research,” in *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, eds. Thomas B. Dozeman and Konrad Schmid (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 9. 关于五经的著述与来源, 北美、欧洲与以色列学界对文本假设论有不同的立场和倾向, 不过, 欧洲学界对此有更多的讨论和修正, 尤其是对祭司典来源从未言弃, 并将耶典与神典归为非祭司典。参见: Konrad Schmid, “Has European Scholarship Abandoned the Documentary Hypothesis? Some Reminders on Its History and Remarks on Its Current Status,” in *Pentateuch: International Perspectives on Current Research*, eds. Thomas B. Dozeman, Konrad Schmid and Baruch J. Schwartz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 17-30.

② Thomas L. Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written & Archaeological Sources* (Leiden: Brill, 2000), 2.

③ Pauline A. Viviano, “Source Criticism,” in *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, eds. Steven L. McKenzie and Stephen R. Haynes (Louisville: Westminster / John Knox Press, 1999), 41.



上帝(God)的不同观念,描绘了上帝同其他神祇(gods)之关系,呈现了以色列宗教史的不同阶段和文化景观,成为“一神论起源的另类记忆”^①。《圣经》之上帝观的形成,是从特定的传统中逐渐建构出来的。有关上帝的叙述话语,经历了漫长的发展过程,其观念在变动的社会与历史场景中不断得到修正,属于一种“集体发明”^②。本文依据传统的来源批判理论,以五经中四个不同的来源为文本基础,结合当今欧美学界的研究成果,尝试分析和讨论其中的宗教史,力图再现古代以色列的宗教图景。

一、耶典中的上帝与诸神

耶典中的上帝雅威,是四圣字母 YHWH(יהוה)与“我主”(‘ādōnāy)的元音合成的音译。当前,欧美学者惯用的译名是“雅威”(Yahweh)。^③关于雅威的起源,基于对乌加里特文本(Ugaritic texts)的研究,史密斯(Mark S. Smith)认为,以色列人最初崇拜的是迦南主神艾勒(El),而非雅威。雅威起初是个来自南部山地的风暴之神,是神勇的武士,像巴力(Baal)那样。在历史过程中,雅威融合

^① Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” in *The Origins of Yahwism*, eds. Jürgen van Oorschot and Markus Witte (Berlin: De Gruyter, 2017), 238.

^② Thomas Römer, *The Invention of God*, trans. Raymond Geuss (Cambridge: Harvard University Press, 2015), 4.

^③ 希伯来经文最初是以辅音写成的。根据拉比释经集《密释纳》(Mishna),唯有在赎罪日(Yom Kippur)当天,犹太教高级祭司方可进入圣殿中的至圣所读出四圣字母的正确发音。而依据撒马利亚传统,高级祭司会将正确读音秘传给后继者。久而久之,正确的读音失传。中世纪的马索拉学者发明了希伯来《圣经》的注音系统,并区分了读与写。他们规定文本中的四圣字母要读作‘ādōnāy,意为“我主”。13世纪多明我会的修士马里(Raimundus Mari)将四圣字母译为 Yeh(o)wah,即耶和華。这一译名后被广泛用于各种《圣经》译本中。不过,在基督教时代,早期教父克莱门特(Clement of Alexandria)将《出埃及记》第3章第14节中的四圣字母称为 Iaoue,奥利金(Origen)在对《诗篇》的评注中讨论了圣名,将四圣字母对应 Yahweh。9世纪君士坦丁堡牧首佛提奥斯(Photios)证明圣名为 Yabe 或 Yahweh。Yahweh 的发音,相当于词根“是”(h-y-h, to be)的动词阳性第三人称单数的使动式的发音。参见:Thomas Römer, *The Invention of God*, 25-32。本文在论述和引用《圣经》文本时,如非特别说明,经文出自和合本,且沿用“雅威”这一译名。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

了艾勒与巴力神的特征,发展成为以色列人的民族神。^①其间,雅威曾经与迦南诸神一起受到崇拜,比如艾尔、巴力与亚舍拉(Asherah)等。^②在君王制时代,雅威成为耶路撒冷圣殿中的最高神,因为在至圣所中,基路伯之下的雅威之约柜即是其临在的象征(《列王纪上》8:6)。此后,随着北国以色列与南国犹大的建立,雅威作为一个民族神,已经成为这两国及其王室的最高神。根据考古发现,在铁器时代,雅威已经成为以色列和犹大的主神,他出现在印章、印鉴和著述文献中,但是雅威信仰植根于迦南宗教中,它同迦南宗教之间有紧密的连续性。^③在多神论的处境里,雅威如何被整合进以色列当地的崇拜形式中?这一问题不仅涉及以色列人文化身份的核心,同时触及《圣经》宗教的本质。在耶典里,上帝雅威在荆棘丛中的神圣显现(theophany),最为惊心动魄:

雅威的使者从荆棘里火焰中向摩西显现。摩西观看,不料,荆棘被火烧着,却没有烧毁。摩西说:“我要过去看这大异象,这荆棘为何没有烧坏呢?”(《出埃及记》3:2—3)^④

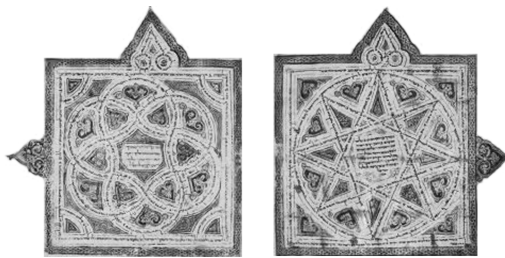
在此,“荆棘”(סנה)与“西奈”(סיני)构成双关语。雅威的形象与火相关。类似的经文有《出埃及记》第19章第18节:“西奈全山冒烟,因为雅威在火中降于山上,山的烟气上腾,如烧窑一般,遍山大大地震动。”雅威的名是如何启示于以色列人的?或者说,古代以色列人是如何认识雅威的?根据耶典的宗教史,雅威崇拜是古老而悠久的。在《创世记》第4章第26节中,求告雅威之名要推源到亚

① Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (New York: Oxford University Press, 2001), 142-148. 另参见: Daniel E. Fleming, “Yahweh among the Baals: Yahweh and the Storm Gods,” in *Mighty Baal: Essays in Honor of Mark S. Smith*, eds. Stephen C. Russell and Esther J. Hamori (Leiden: Brill, 2020), 160-174. 关于雅威的原初特征,主要有五种学术观点。参见: Mark S. Smith, “YHWH's Original Character: Questions about an Unknown God,” in *The Origins of Yahwism*, eds. Jürgen van Oorschot and Markus Witte (Berlin: De Gruyter, 2017), 37-43. 米廷格(T. N. D. Mettinger)认为,雅威也吸收了迦南死神莫特(Mot)的特征,参见: T. N. D. Mettinger, “The Elusive Essence: YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith,” in *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, eds. Blum Erhard, Christian Macholz and Ekkehard W. Stegemann (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990), 412.

② Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 7.

③ Amihai Mazar, “The Divided Monarchy: Comments on Some Archaeological Issue,” in *The Quest for the Historical Israel*, ed. Brian B. Schmidt (Atlanta: SBL, 2007), 175.

④ 在讨论五经的编修时,有些学者将该段经文视为耶典的作品。参见: Joel S. Baden, *J, E, and the Redaction of the Pentateuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 269-270, 尤其是注释20。



当的孙子以挪士：“那时候，人开始求告雅威的名。”^①这说明雅威崇拜已经成为原初人类的首要宗教。^②其实，早在该隐与亚伯的时代，他们就向雅威献祭（《创世记》4:3—4）。及至挪亚时代，挪亚指出“雅威是闪的上帝”（《创世记》9:26），意指雅威是所有闪族人的上帝。美索不达米亚首位伟大的君王宁录，“在雅威面前是个英勇的猎户”（《创世记》10:9）。而且，雅威的使者向埃及人夏甲传递其后裔繁多的应许（《创世记》16:11），其就是以实玛利的后裔，也是游牧的阿拉伯部族。此外，巴比伦的建造者（《创世记》11:1—9）、埃及法老（《创世记》12:17）、索多玛和蛾摩拉的居民（《创世记》19），都受制于雅威之公义的裁决。显然，雅威是权威的。作为世界的创造者，雅威是伊甸园叙述中的上帝。

耶典的宗教史将雅威崇拜限定在特定谱系里，使之同族长发生直接关联。雅威应许亚伯拉罕：“地上万族都要因你得福。”（《创世记》12:3）亚伯拉罕三次求告雅威的名字，两次是在伯特利和艾之间的仪式场所（《创世记》12:8, 13:4），一次是在别是巴（《创世记》21:33）。以撒后来也在别是巴筑坛，求告雅威的名（《创世记》26:25）。在耶典中，世界创造后的三代人以挪士最早求告雅威的名，经亚伯拉罕与以撒之后，雅威在西奈山面向摩西的神圣启示成为巅峰之作（《出埃及记》33:12, 34:9），尤其是《出埃及记》第33章第19节与第34章第5节这两节经文都论及“求告雅威的名”。^③摩西求雅威与之同行，求雅威显出荣耀。雅威告诉摩西：“我要显我一切的恩慈，在你面前经过，宣告我的名。”（《出埃及记》33:19）在这里，“宣告我的名”既是对“求告雅威之名”的回应，也是其文学表达的变形。雅威再次向摩西显现，将自己的本质启示于摩西：

雅威在云中降临，和摩西一同站在那里，宣告雅威的名。雅威在他面前宣告说：“雅威，雅威，是有怜悯、有恩典的上帝，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实，为千万人存留慈爱，赦免罪孽、过犯和罪恶，万不以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三四代。”（《出埃及记》34:5—7）

在此，雅威宣告了他的名，并显示了这个名的深层意义，成为耶典宗教史上

^① Adele Berlin and Marc Zvi Brettler, eds. *The Jewish Study Bible* (New York: Oxford University Press, 2004), 20.中文和合本、思高本、新译本等在翻译这句话时，加入“才”一字，使句意含混。现代中文译本译为“那时候，人开始求告‘耶和華’的名”。而吕振中译本更是直截了当：“这人（以挪士）是最先呼求永恒主之名的。”

^② Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” 249.

^③ 关于这段经文的分析，参见：Joel Baden, *J, E, and Redaction of the Pentateuch*, 166-172, 270; Joel S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis* (New Haven: Yale University Press, 2012), 78.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

至关重要的时刻,开启了新的篇章。上帝是“怜悯”的,有“慈爱”的。“怜悯”和“慈爱”的希伯来文与“母腹”(rehem)相关,多用于与上帝相关的属性上。《出埃及记》第33章第19节与第34章第5—7节这两处经文,以重复教义声明的形式,“宣告了神圣之爱丰富的、无尽的与坚定不移的本质。这种神圣的慈爱唤起了来自母腹的意象,即上帝对以色列具有强大的母爱”^①。当雅威向摩西宣告他的荣耀之名时,“求告雅威之名”这一格式带出了全新维度。它并不关注雅威身体上的临在,而是扩大和阐发了荣耀之名的伦理属性。^②如此,上帝的启示是基于他自身本质的一种道德意义,其特性是仁爱、怜悯、公义和宽恕。在耶典中,虽然没有西奈律法的颁布^③,却有耶和華之公义、恩典与真理的辩证属性。在这一神圣显现中,我们看到“求告雅威之名”的深层含义。雅威的这一自我启示,为宣告雅威之名的漫长宗教史画上句号。

在耶典的宗教史中,“其他神祇”是从属于雅威的神圣存在。这些神祇包括传递雅威之信息的天使(מלאכים)、《创世记》第6章第1—4节中的神子(האלהים בני)等。关于神子,在《申命记》第32章的摩西之歌中,神子也可以是其他民族的神祇(《申命记》32:8)。^④因此,耶典的作者具有“国际视野”,期待将雅威作为宇宙的创造者以及历史的上帝进行崇拜。

二、神典中的上帝与诸神

神典与耶典有密切关联,二者的界限有时含混不清,甚至难以区分,但是神典作为一个单独的来源,在叙述风格、主题与语言上,依旧有迹可循,有自己的特点。^⑤相较而言,神典对本土宗教有更为细致的描述。神典强调预言,神典的上帝常常出现在人们的愿景或梦境里,言说上帝的奇迹、异事与大能。在《创世记》

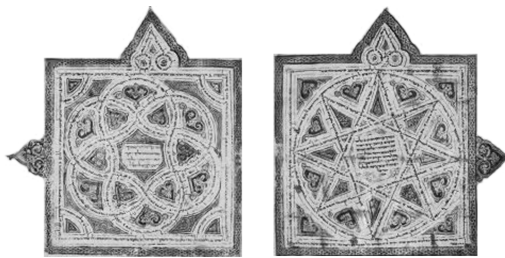
① Carol Meyers, *Exodus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 123.另参见:Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1978), 31-59.

② Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” 252.

③ Joel S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*, 76-78.

④ 根据七十士译本和死海古卷,这段经文译为:“至高者(עליון)将地业赐给列邦,将世人分开,就照神子的数目,立定万民的疆界。”这里的“神子”是指El的众子,雅威是其子之一。另参见:《申命记》第4章第19节以及《诗篇》第82章。

⑤ Joel S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*, 104-128.



里,神典的传统与雅各—约瑟之叙述的关系尤为密切。^① 雅各在别是巴给他父亲以撒的上帝(אלהים)献祭后,上帝向他神圣显现:

夜间,上帝(אלהים)在异象中对以色列说:“雅各! 雅各!”他说:“我在这里。”上帝说:“我是上帝,就是你父亲的上帝。你下埃及去不要害怕,因为我必使你在那里成为大族。我要和你同下埃及去,也必定带你上来,约瑟必给你送终。”(《创世记》46:2—4)

在此,上帝应许雅各以个人的出埃及记。这一应许涉及雅各由埃及地回归,并葬在他的先祖之地,叶落归根。同时,它预言了约瑟在埃及得势。这种回溯于父家宗教传统的表述结构,也出现在摩西的神圣显现中。在神典里,燃烧的荆棘丛中的启示,通常与耶典中西奈山上的启示形成对比。在何烈山,上帝在燃烧的荆棘丛中向摩西启示:

上帝(אלהים)就从荆棘里呼叫说:“摩西! 摩西!”他说:“我在这里。”上帝说:“不要近前来,当把脚上的鞋脱下来,因为你所站之地是圣地。”又说:“我是你父亲的上帝(אלהים),是亚伯拉罕的上帝,以撒的上帝,雅各的上帝。”摩西蒙上脸,因为怕看上帝。(《出埃及记》3:4—6)^②

在此,上帝自我认同为“你父亲的上帝”,与《创世记》第46章中对雅各的自我认同一样。《创世记》里族长的上帝,成为摩西之父的上帝,同时也成为摩西的上帝。^③ 通过这样的连接与过渡,由亚伯拉罕至摩西的宗教史就被建构起来。在古代以色列,一个个体的身份通常是由其所在父系族谱中的地位界定,而他的宗教身份是由他同父系族谱之关系界定,因此,他的神就是父家的神。^④ 在希伯来《圣经》里,当下常常通过与过去的关联而被建构,而过去是被记忆、被呈现的过去,建构的目的在于服务当下。在对摩西的神圣启示中,摩西与先前的族长发生了关联,成为以色列民族新的被拣选的族长与引领者,成为以色列宗教史中人神之间的重要中介。上帝在《出埃及记》第3章第3—6节中对摩西的启示,同

^① Antony F. Campbell and Mark A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 161.

^② 在讨论五经的编修时,巴登(Joel S. Baden)认为《出埃及记》第3章第4节的上半句为耶典,下半句为神典。参见:Joel S. Baden, *J, E, and the Redaction of the Pentateuch*, 269-270。施密德(Konrad Schmid)认为《出埃及记》第3章第4—6节是个统一的著述。参见:Konrad Schmid, *Genesis and the Moses Story: Israel's Dual Origins in the Hebrew Bible*, trans. James D. Nogalski (Winona Lake: Eisenbrauns, 2010), 172-181。

^③ Konrad Schmid, *Genesis and the Moses Story: Israel's Dual Origins in the Hebrew Bible*, 172-173.

^④ Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrteuch,” 241.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

《创世记》中对雅各和亚伯拉罕的启示形成共鸣,深化了新启示的内容,建构了神典叙述中宗教史的进程。上帝向摩西提示过去的宗教史,激活对过去的记忆。以色列的宗教史由此而得到更新。^①

其实,在神典的宗教史中,《创世记》第35章第1—7节体现了较早时期以色列宗教的更新。其中,上帝(אלהים)要雅各住在伯特利,筑一座坛给上帝,就是雅各逃避以扫时遇到的上帝(《创世记》28:10—22)。^②于是,雅各要求他的家人除掉外邦的神,从而洁净自己。他的家人将外邦人的神像和耳环交给雅各,他将它们葬在示剑的橡树下。示剑是一个宗教圣地,是外邦人神像所藏之地。这个神圣启示,主要属于神典,它承认外邦神的存在。它传递出古代以色列人对外邦神像的某种宽容,甚至敬意。^③雅各筑坛的伯特利(בית-אל),意为“上帝之家”,或“神的殿”(《创世记》28:17—19)。^④在神典的记忆里,对雅各的家族而言,在伯特利对上帝崇拜的更新,意味着由多神崇拜向一神崇拜(monolatry)的转化。但是,对以色列人崇拜外邦神的苛刻谴责,神典亦有记载。在上述宗教仪式里,外邦人的神像与耳环一同被埋葬,与神典之宗教史的金牛犊故事形成呼应。在《出埃及记》第32章第2节中,亚伦对以色列百姓说:“你们去摘下你们妻子、儿女耳上的金环,拿来给我。”亚伦将其用于金牛犊的铸造,并称这是带领以色列人出埃及的神,是“你们的神”(אלהיך),以此谴责以色列民的败坏。因为在进入与上帝的约之后,拜外邦的神是危险的,它打破了神圣的边界,会引致暴怒与死亡(《出埃及记》32:12)。^⑤神典的作者将金牛犊视为外邦的神,谴责偶像崇拜的北国以色列。通过这样的谴责,神典将以色列的上帝与外邦的神祇区别开来。^⑥这是神典宗教史演化的重要一步。

① Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” 244.

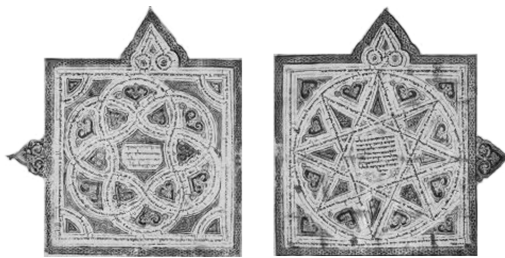
② 《创世记》第35章第1—7节曾三次提到伯特利的神圣显现。不过,它保留了艾勒(אל)的神名。参见:Aren M. Wilson-Wright, “Bethel and the Persistence of El: Evidence for the Survival of El as an Independent Deity in the Jacob Cycle and 1 Kings 12:25-30,” *Journal of Biblical Literature* 138(2019): 711-714。这两段经文都属于神典,具有统一性,参见:Joel S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*, 238-241。

③ Ronald Hendel, “Cultural Memory,” in *Reading Genesis: Ten Methods*, ed. Ronald Hendel (New York: Cambridge University Press, 2010), 33-38.

④ 作为重要的宗教圣祠,伯特利体现了古代以色列人的集体身份与宗教命运。参见:Ronald Hendel, “Cultural Memory,” 34.

⑤ “以色列啊,这是领你出埃及地的神。”(《出埃及记》32:4,8)“你们的神”用的是复数形式,是对耶罗波安在伯特利和但筑坛建殿拜金牛犊的回应(《列王纪上》12:28)。它们都反映了北国的仪式传统。参见:Mark R. Smith, *The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, 34-35。

⑥ Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” 248.



在神典的宗教演化历史中,上帝与其他诸神之间的关系,可以被描述为具有文化连续性的特征。神典中对外邦神的认可,说明以色列的宗教在铁器时代同周遭民族的宗教是相容的。^①可以说,崇拜金牛犊事件是雅各故事中对最早同外邦神相分离的一种逆转,而埋葬的金耳环在伯特利和但的仪式中回归(《列王纪上》12:29)。雅各承认外邦神的存在,并给出一个体面的埋葬,也就是说,神典曾经认可外邦诸神的存在,只是警告不可侍奉他们。但是,外邦的神是危险的。比如,出自公元前9世纪中叶摩押王室的米沙石碑给出了典型的例子。它描述了摩押的民族神基抹在历史中是大有能力的,并认可以色列的神雅威。^②神典中的神学表明,每个民族都有自己的民族神,都具有相较于其他民族的切实的宗教与社会身份。这一点与耶典中雅威崇拜在早期世代中广为流传有所不同。因此,《创世记》第35章第1—7节中与外邦神的仪式分离,具有深层的神学与政治意义。这一分离体现了以色列与其他民族之间的界限。而且,因这一分离而制定的律例,宣告以色列的文化身份,使以色列成为不同于其地缘家族的一个民族。在地理与宗教上,以色列的民族与宗教身份已不同于过往。^③这是北国以色列在宗教与政治建构中同新亚述帝国进行抗辩的一种反映和结果。

三、申命典中的上帝与诸神

申命典主要集中于“第二律法”《申命记》中,强调对律法的遵从以及对雅威的爱与崇拜。这同公元前622年或前621年约西亚的宗教改革相关。在那一年,“律法书”在圣殿的废墟中被发现,约西亚宣称其为圣书,将之归于摩西,赋予其权威,要求全地的民众都遵从这律法(《列王纪下》22:8)。这开启了希伯来宗教历史上的伟大革新,其意识形态是要实现宗教崇拜的中心化,即将所有的宗教崇拜活动集中于耶路撒冷且只崇拜雅威。这一改革所呈现的意识形态,同样反映在《约书亚记》至《列王纪下》的书卷中。相较于五经其他书卷,早在1805年,德国著名圣经学者德维特(Wilhelm Martin Leberecht de Wette)认为,《申命记》另有作者,是一个单独的来源,不同于五经其他书卷,其所表达的宗教观念亦有

① Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” 261.

② 摩押与以色列的冲突就是基抹(שמם)与雅威(יהוה)之间的冲突。亨德尔(Ronald Hendel)将第17节的内容译述为:雅威是基抹的附庸,米沙将雅威捉住并放在基抹面前。参见:Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” 261, 注释55。

③ Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” 261.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

所不同。^①他发现《申命记》是五经中唯一强调崇拜场所中央化的书卷。就《申命记》的文本结构而言,冯拉德(Gerhard von Rad)认为:“《申命记》遵循了一种传统仪式的范式,它或许是一种礼仪节期的礼拜仪式。”^②在这个礼仪场景里,《申命记》反复训谕人们要维护雅威的圣所,不可悖逆上帝雅威,宣扬在耶路撒冷进行对雅威的崇拜,抵制迦南的神祇。

在申命典的宗教史中,“以色列啊!你要听”(ראשי מעש),又简称为“舍玛”(מעש,意为“听”),它高度概括了对雅威的一神崇拜:

以色列啊!你要听,雅威我们的上帝是独一的(אחד)主。你要尽心、尽性、尽力爱雅威你的上帝。(《申命记》6:4-6)

这里“独一的”,是指数量上的“一”,指明对雅威的一神崇拜,并未在本质上否定其他神祇的存在。因为以色列的上帝雅威是“忌邪的”(《申命记》4:24, 5:9),即在崇拜雅威的仪式场所,禁止供奉其他神祇。十诫之“在我面前(על־פניה),不可有别的神”(《申命记》5:7),也清楚表达了这种宗教实践。此诫的字面意思是:不可将其他神放置在我面前。^③换言之,在崇拜雅威的场所,不可同时崇拜别的神。在这里,耶和华以第一人称的语气,要求他的子民做出排他性的抉择,从而建构他们的宗教身份,正如柯林斯(John J. Collins)指出的,《申命记》中的“宗教,尤其是对雅威的一神崇拜仪式,是正在形成的民族身份的核心要素”^④。仅选择雅威作为崇拜对象,而远离其他民族的神,有助于以色列人从周遭民族中分离出来。

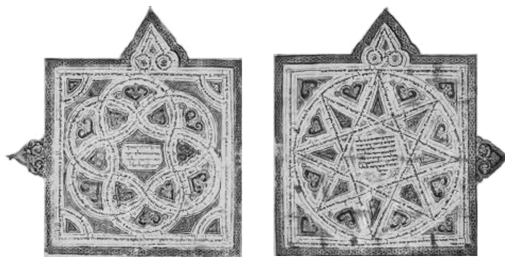
关于雅威崇拜的中央化,《申命记》第12章做了进一步阐释:

① Henning Graf Reventlow, *History of Biblical Interpretation*, Vol. 4 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 232-233.

② Gerhard von Rad, *Deuteronomy*, trans. Dorothea Barton (London: SCM Press, 1976), 12.

③ Dale Patric, “The First Commandment in the Structure of the Pentateuch,” *Vetus Testamentum* 45 (1995): 107.《出埃及记》第20章第3节也有相同的表达,但是学者认为《申命记》中的十诫是原初的,而《出埃及记》中的十诫则是编修者加插的结果。参见:Joseph Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible* (New York: Doubleday, 1992), 207-208; Cornelis Houtman, *Exodus Vol.3* (Leuven: Peeters, 2001), 10-11; John van Seters, “Pentateuch: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy,” in *The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues*, eds. Steven Mckenzie and Patrick Graham (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1998), 48.

④ John J. Collins, *The Invention of Judaism: Torah and Jewish Identity from Deuteronomy to Paul* (Oakland: University of California Press, 2017), 39. 尼尔森(Eduard Nielsen)认为:这具有耶路撒冷之圣殿传统的印记,而且同具有以色列北国传统的申命学派运动相关。参见:Eduard Nielsen, *The Ten Commandments in New Perspective: A Traditio-historical Approach*, trans. David J. Bourke (London: SCM Press, 1968), 98.



那时要将我所吩咐你们的燔祭、平安祭，十分取一之物，和手中的举祭，并向雅威许愿献的一切美祭，都奉到雅威你们的上帝所选择要立为他名的居所(שן). 你们和儿女、仆婢，并住在你们城里无份无业的利未人，都要在雅威你们的上帝面前欢乐。你要谨慎，不可在你所看中的各处献燔祭。唯独雅威从你那一支派中所选择的地方(שן)，你就要在那里献燔祭，行我一切所吩咐你的。(《申命记》12:11—14)

结合上下语境，经文反复强调以色列民众献祭的地方是雅威从支派中选择的，也是雅威立名的居所。雅威选择的这个地方，非耶路撒冷莫属，而被拣选的支派是南国犹大。^① 对犹大的拣选，也出现在《诗篇》第 78 章中。雅威拣选犹大支派，在他喜爱的锡安山建造他的圣所(《诗篇》78:68—69)。这样的拣选传统体现了申命学派的观念。^② 在《申命记》中，雅威的选择同样具有排他性，即禁止敬拜雅威的其他圣所存在。敬拜的唯一地点，就是中央圣所耶路撒冷。因此，《申命记》第 16 章第 16 节规定：“你一切的男丁，要在除酵节、七七节、住棚节，一年三次，在雅威你上帝所选择的地方(שן)朝见他，却不可空手朝见。”^③

同时，《申命记》明令禁止偶像崇拜。在申命典作者看来，偶像崇拜是对雅威的悖逆和亵渎，因此，在立约语境中颁布的申命典律法，反复强调偶像崇拜的恶果。《申命记》限定了偶像崇拜的范围，包括上天、下地和地底下水中的百物(《申命记》5:8)。具体而言，以色列人要尽心尽性爱雅威，他们若拜金牛犊，雅威要发烈怒，镌刻着十诫的约版就要在以色列民面前被摔碎，牛犊被焚烧，且磨成灰(《申命记》9:15—21)^④；若侍奉先祖素不相识的别神，也就是周遭列国的神，就要被击杀(《申命记》13)；拜日月星辰等天象，就要被石头打死(《申命记》17:3—5)；不可随从异邦的恶俗，包括占卜、巫术与交鬼等(《申命记》18:9—14)。违逆雅威诫

^① Andrew D. H. Mayes, *Deuteronomy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 227.另参见:Thomas Römer, *The Invention of God*, 205.《申命记》第 16 章反复提及“雅威所选择要立为他名的居所”(《申命记》16:2, 6, 11)。

^② 李炽昌 Archie Lee,《重述过去:〈诗篇〉78 与〈诗经〉的跨文本阅读》[The Recitation of the Past: A Cross-Textual Reading of Psalm 78 and Other Odes],徐雪梅 Xu Xuemei 译,收录于《跨文本阅读:〈希伯来圣经〉诠释》[Cross-Textual Reading of the Hebrew Bible],李炽昌 Archie Lee 编,(上海[Shanghai]:上海三联书店[SDX Joint Publishing Company],2015),65。

^③ Shimon Gesundheit, *Three Times a Year: Study on Festival Legislation in the Pentateuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 158-162.

^④ 金牛犊事件也出现在《出埃及记》第 32 章第 1—20 节中,但是《申命记》的记述与之不同,摩西并未俯伏在雅威面前为民恳求,因为在《申命记》里摩西重述过去,重塑对过去的记忆,成为以色列之过去的诠释者。参见:Joel S. Baden, “Deuteronomy Reads the Pentateuch,” *Biblical Interpretation* 28(2020): 10-14.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

命的必受咒诅和重祸,而忠诚于雅威的必受祝福(《申命记》27—28)。在申命典的意识形态里,雅威是生死祸福的来源,选择雅威,就是选择生命:

我今日(היום)呼天唤地向你作见证,我将生死、祸福陈明在你面前,所以你要拣选生命,使你和你的后裔都得存活。且爱雅威你的上帝,听从他的话,专靠他,因为他是你的生命。你的日子长久也在乎他。这样,你就可以在雅威向你列祖亚伯拉罕、以撒、雅各起誓应许所赐的地上居住。(《申命记》30:19—20)^①

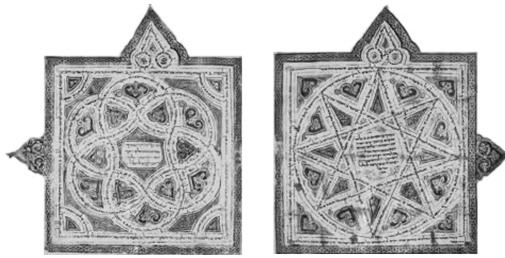
因此,通过立约关系的建立、雅威崇拜仪式的中央化以及对各类偶像崇拜实践的拒斥,申命典的作者突出以色列人对雅威的选择,以及与之相关的宗教道德的因果报应观念。

四、祭司典中的上帝与诸神

在经历被掳的历史事件之后,祭司典对犹太与以色列的宗教传统进行了新的诠释。对于现代的《圣经》诠释者而言,祭司典来源中的上帝概念显得既熟悉又陌生。一方面,这个上帝的概念类似于犹太教、基督教与伊斯兰教传统中的上帝,是个超验的、抽象的、非神人同形同性的上帝,也是个无所不知且全能的上帝。正是这个上帝,其通过话语创造了宇宙,创造了治理全地的人类,制定了各种有关仪式与献祭的律例。但另一方面,相较于耶典与神典中的上帝概念,这个上帝显得很陌生,因为在祭司典中没有天使,没有神子(Sons of God),也没有外邦的神,简言之,唯有上帝。^② 罗默(Thomas Römer)认为:《利未记》第16章可能是祭司典最初的文本,是在赎罪日的仪式中吟诵的,它强调高级祭司要定期洁净圣所与会众,坚持雅威的子民与其他民族之间的严格分离,主张一种包容的一神论(inclusive monotheism),在万民及其各自的神祇中,力图界定以色列与雅

^① “今日”是《申命记》中的一个关键词,频繁出现(《申命记》26:16—19,27:9—10,28:13—14,29:10—15,30:1—20)。“今日”是指被掳或被掳后时期,而非摩西时代。耶和華“今日”同以色列立约,要他们遵从他的诫命、律例、典章。如果以色列人诚心忏悔并忠于耶和華,耶和華便应许他们在被掳回归后拥有自己的土地与家园,因此,立约与否意味着在生与死之间做选择。参见:Richard D. Nelson, *Deuteronomy: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), 77。

^② Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” 256.《利未记》第16章的主要特征就是强调祭司与百姓有切实的祛除过往罪愆的需要。参见:Calum Carmichael, *Illuminating Leviticus: A Study of Its Laws and Institutions in the Light of Biblical Narratives* (Baltimore: John Hopkins University Press, 2006), 38。



威的居所与角色。^① 祭司典作者对王室历史兴趣不大,但极为强调雅威崇拜礼仪的有序化与圣洁化。

在某种程度上,祭司典的文本消灭了其他神祇存在的可能性,呈现去神圣化的过程,类似于韦伯的理性“除魅”。^② 《圣经》的别处多次提到其他神祇的各种变体。比如,古代以色列人供拜的日月星辰,它们属于“天上的万象”,是上帝的万军,有时是“神子”的同义语。但在《创世记》第1章里,日月只是上帝造出的两个大光(《创世记》1:16),是宇宙这一机器上的部件,没有位格。此外,上帝创造出(ברא)大鱼或海怪(《创世记》1:21)。上帝作为 ברא 的主语,造出了两样特殊的生物,即海怪与人。^③ 但是,这里的大鱼或海怪与人一样,并不构成上帝的手,不像在被掳后文献中表现的那样威胁到上帝的创造,最终被上帝在末世时代击败。而且,在《创世记》第1章第27节中,上帝以自己的形象创造了人,并命令他们治理全地,清空了其他神祇存在的空间。因此,祭司典的上帝选择将人作为与之建立关系的共同体。^④ 在古代亚述的观念里,君王在身体上与神相像,君王就是神在世上的形象,拥有像神那样的神圣权威。而在祭司典的创造叙述里,人与上帝相像,人被赋权(empower)。

在祭司典的叙事中,由于人和动物以暴力染污了地面,上帝决定发动大洪水开启新纪元。随即上帝开始与人立约,并由此建构了祭司典中上帝与人立约的宗教史。各种各样的约,界定了人当遵从的规则和律例,限定了人神关系的边界,从而维护公义的宇宙秩序。上帝与他的子民在律法意义上建构的关系,沿袭了遍及古代近东世界对于秩序的传统观念,这一秩序将公义的概念象征化。对祭司典作者而言,毁灭与放逐并不意味着犹太与以色列历史的终结,这样的观念主要体现在祭司典的立约神学中。其中,无条件的挪亚之约(《创世记》9)与亚伯拉罕之约(《创世记》17),确保世界的延续以及上帝对以色列持续的亲近。^⑤ 伴随立约的是一系列神圣应许与仪式实践。而且,每次立约都由上帝的启示发起。在立约过程中,上帝的名渐次显示。施密德认为,在《创世记》第1章至《出埃及记》第6章,祭司典以希伯来通用术语 Elohim(אלהים)指涉上帝。正如《创世记》

① Thomas Römer, *The Invention of God*, 225.

② Max Weber 马克斯·韦伯,《学术与政治》[*Science and Politics*],冯克利 Feng Keli 译,(北京 [Beijing]: 商务印书馆[The Commercial Press],2018),17。

③ Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” 257.

④ Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” 257.

⑤ Konrad Schmid, *Is There Theology in the Hebrew Bible?*, trans. Peter Altmann (Winona Lake: Eisenbrauns, 2015), 88-90.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

第1章里,上帝的名是 Elohim,充满威严,统治着他所创造的整个世界。^①在语法上,这个词是个强化的复数。不过,在《创世记》第17章中,上帝向亚伯拉罕启示了一个新的名字:

耶和華向他(亞伯拉罕)显现(הֵרָאָה),对他说:“我是全能的上帝(אֱלֹהֵי שַׁדַּי),你当在我面前作完全人,我就与你立约,使你的后裔极其繁多。”(《创世记》17:1—2)

这个新名是“全能的上帝”(El Shaddai),而且这是耶和華的圣名第一次出现在祭司典里。El Shaddai 最初可能是至高神 El 的名字,他居于山地。^②在祭司典里,上帝是多名的,他隐匿而神秘,显得深不可测。族长亚伯拉罕的上帝被称为“全能的上帝”,或是 El Elyon(《创世记》14:19),其常被译为“至高的上帝”。以撒的上帝是 El Olam(《创世记》21:33),译为“永生上帝”。但是,上帝终极之名最终显示于摩西。当上帝向以色列人更新所立之约时,他说:

上帝(אֱלֹהֵי)晓谕摩西说:“我是雅威。我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的上帝(אֱלֹהֵי שַׁדַּי);至于我名耶和華,他们未曾知道(יָדָעוּ)。”(《出埃及记》6:2—3)

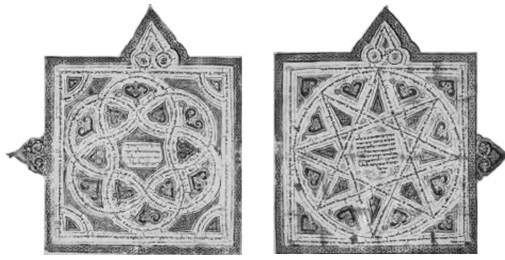
上帝的这一启示,可以追溯至《创世记》第17章中上帝给亚伯拉罕的应许。那时,上帝显现,并应许赐给以色列土地。而在《出埃及记》中,上帝向摩西启示他的名,要让以色列人知道雅威就是他们的上帝。^③因此,这个将族长与摩西连接在一起的启示是渐进的启示,它符合祭司典的神学。首次将《创世记》与摩西的故事结合在一起的,是祭司典的作者。^④上帝对于其名的最终启示,促使其在西奈山的旷野由天而降,居于其百姓中间。雅威的荣光充满会幕(《出埃及记》40:34),象征上帝的神圣临在。在祭司典关于上帝的观念里,这种神圣的临在是非

① Konrad Schmid, *Is There Theology in the Hebrew Bible?*, 91.

② 在雅威的圣名启示于摩西之前,El Shaddai 是祭司典更喜欢用的上帝之名,Shaddai 已经出现在公元前10世纪的文本中,比如《创世记》第49章第25节与《民数记》第24章4节等。传统上,El Shaddai 被译为“全能的上帝”,沿袭了七十士译本和武加大译本用法。参见:John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses* (London: Sheffield Academic Press, 2002), 32.

③ 罗默认为,祭司典叙述中的雅威启示经历了三个阶段:第一,在世界起源和洪水故事里,雅威将自己启示于所有人为 Elohim,这个术语可被译为位神、诸神或上帝;第二,雅威启示于亚伯拉罕及其后裔为 El Shaddai;第三,上帝向摩西启示为 Yhwh。参见:Thomas Römer, *The Invention of God*, 225-226.

④ 施密德认为,《创世记》与《出埃及记》是关于以色列起源的两种独立的叙述,祭司典作者连接并调和了二者,创制出以色列起源的一种新历史。参见:Konrad Schmid, *Genesis and the Moses Story: Israel's Dual Origins in the Hebrew Bible*, 241-248。这一假设若是正确的,那么,它标志着对希伯来《圣经》最为重要的文学与历史的综合。参见:Konrad Schmid, *Is There Theology in the Hebrew Bible?*, 88.



物质的火焰般的聚集,上帝的神圣性远离人的肉体所具有的性与死亡的身体特征。^① 会幕就是上帝在地上的居所。^② 它是一个流动的神圣空间,进入圣所献祭的祭司与一般会众,在身体上先要保持洁净和完整,带入的祭品必须符合相应的等级和洁净的品质。^③ 性与死亡同神圣是不相容的。在《利未记》与《民数记》中,有诸多有关圣洁的律法,它们都规定了上帝与以色列人近距离接近的危险性。^④

在祭司典的圣洁法典(《利未记》17—26)中,以色列人进入会幕的神圣空间,必须遵守洁净的律例和仪式。上帝晓谕摩西的律法,严控人的不洁对神圣空间的侵蚀,认为人不洁的身体会污染会幕,从而引致死亡与灾难。在道格拉斯(Mary Douglas)看来,《利未记》中的“身体”是一个宇宙符号。^⑤ 她指出:“身体即祭坛,祭坛即身体。”^⑥ 污染祭坛就是污染以色列人的身体。如此,以色列会众的身体被视为对祭坛的类比,处于神圣律法的约束之下,不洁净的食物不可吃,保护圣所洁净的规则同样适用于献祭者。唯有祭司可以就近祭坛,但也必须遵守相关的洁净定例,不然后要担罪而死。比如,祭司亚伦和他儿子进入会幕,或是

① 《利未记》第13—15章与《民数记》第12章第12节指明性和死亡与上帝的神圣性格格不入,是不洁的。因为,雅威超验的身体不具有性,也不会死亡。史密斯(Mark S. Smith)认为:在祭司典里,上帝的身体是超自然的、宇宙化的“神秘”存在。《出埃及记》第40章第34—35节中临于会幕中的上帝的荣光(כבוד),并非有形的身体,而是神圣临在的灿烂光辉。在祭司典的观念里,kābōd不是神的身体。参见:Mark S. Smith, “The Three Bodies of God in the Hebrew Bible,” *Journal of Biblical Literature* 134 (2015): 487-488。

② 包肯索普(Joseph Blenkinsopp)将圣所会幕的建造(《出埃及记》39—40)同第一个创造故事进行对比,认为在祭司典的仪式律法(cultic laws)中,旷野圣所的建造是六日创造的完成。因此,《利未记》中在西奈山颁布的仪式律法是在圣所完成之后进行的。圣所在旷野生活中起主导作用,影响社会、政治与宗教的各个方面。在国家覆亡之后,这是祭司阶层的目标所在。参见:Joseph Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible* (New York: Doubleday, 1992), 217-219。

③ Saul M. Olyan, *Rites and Rank: Hierarchy in Biblical Representations of Cult* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 54-61。

④ 神圣与凡俗之间有明确界限,因为它们不同质。Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask (New York: Harcourt, 1987), 20.祭司典的律法与训谕,包括《出埃及记》第25—31章和第35—40章、《利未记》第1—27章以及《民数记》第1—10章。参见:Mark S. Smith, *The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, 10。

⑤ Mary Douglas 玛丽·道格拉斯,《作为文学的〈利未记〉》[Leviticus as Literature],唐启翠 Tang Qicui、徐蓓丽 Xu Beili、唐铎 Tang Duo 译,(北京[Beijing]:社科文献出版社[Social Sciences Academic Press],2018),13。伊利亚德(Mircea Eliade)也表达了类似观念。他指出人的身体和宇宙有对应关系,认为“宗教人的居所是一个小宇宙,他的身体也是一个宇宙”。参见:Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, 172。

⑥ 玛丽·道格拉斯,《作为文学的〈利未记〉》,124。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第18辑

就近祭坛供职,不可露出下体(《出埃及记》28:43),不可饮酒(《利未记》10:9),不可蓬头散发、撕裂衣服和走出会幕(《利未记》10:6—7),必须洗手洗脚(《出埃及记》30:20—21)。对身体的控制和严格的洁净要求,使祭司必须保持神圣的仪式状态,否则,会被上帝充满危险的圣洁击杀。但是,人的不洁是自然的,也是必要的,它是可朽之身体的条件,是人的属性,但这同上帝的神圣临在不相容。因此,这就构成一个悖论:上帝选择居于他的百姓中间,但是上帝的神圣性对百姓是危险的。^① 在其他神祇缺席的情况下,上帝的社群就是他的百姓,但是他在其中的临在是有代价的。祭司典奠定了祭司的神圣权威,以及雅威与其百姓之间紧密依存的危险关系,为圣经一神论的演进铺设道路。

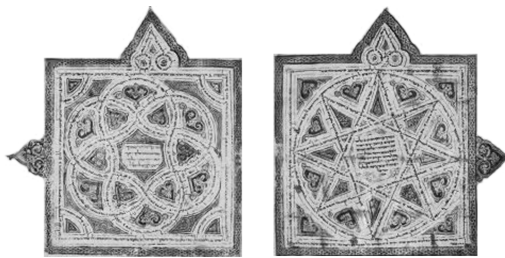
五、结语

耶典、神典、申命典与祭司典的宗教史,呈现了四种平行且不相称的过去的宗教图景。每一种宗教图景都描述了族长的上帝将自己显现为摩西与以色列之上帝的历史,但是正如亨德尔指出的,每一种都有不同的叙述情节,对雅威的特点与属性持有不同的观念,并将雅威置于同其他神祇不同的关系中。它们形成对文化记忆的不同建构。^② 在耶典的宗教史里,以色列人对其他神祇和民族的焦虑是显著的,耶典将耶和华的崇拜广而扩散到早期人类世代中,让所有早期民族都崇拜他,包括宁录、巴比伦与亚述的首位君王、巴比伦的缔造者,这可能受到各种文化冲突与焦虑的驱动,可能是对新亚述帝国政治处境的回应。^③ 在文化记忆的层面上,耶典的宗教史模仿并转化了亚述帝国的意识形态,使雅威成为所有民族的原初神,因此,它是一种混杂的叙述话语,目的是要反转当下的政治力量。神典将雅威崇拜只限于以色列人,同时,认可其他民族其他神祇的存在。申命典的宗教史,在立约的语境里,强调雅威崇拜的中央化,取缔地方性神坛,禁止偶像崇拜。祭司典的宗教史有所不同。祭司典是在巴比伦被掳期间著述的,除了雅威之外,没有外邦神,没有天使,也没有天象,海怪成为上帝创造的一部分,但似乎没有冲突到需要上帝去征服(《创世记》1:21)。亨德尔指出:“在帝国为主

① Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” 259.

② Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” 260.

③ Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” 262. 新亚述帝国的影响对以色列一神论的兴起可能是一种激励。因此,史密斯认为以色列曾居于帝国的阴影之下,它现在要表达明确的一神论。这同它在历史上要同其邻邦区分开来的自身经验与传统是一致的。以色列的一神论是在其面对帝国而缺乏权力的处境中产生的,这是一种抗衡帝国的形式。参见:Mark R. Smith, *The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, 120.



导,而且在失去土地、君王与国家的处境里,这可能是集体盼望与生存的策略。”^①以上四种不同的宗教观,对过去及其与当下的关联提出了不同的理解。

关于西奈启示,申命典与祭司典有不同的解读,它们呈现了对上帝的不同理解,再现了对上帝的不同记忆。具体而言,《申命记》第4章对上帝的降临提供了一种“新的回忆”^②。其中,唯有摩西上山面见上帝,但上帝没有身形,只有声音传出,这就是各种律例和训谕,是极尽语重心长的谆谆教导。祭司典对西奈启示的再现,伴随雷暴、闪电与烟雾(《出埃及记》24:18—21),还有旷野的圣所,诸如此类的神圣显现在祭司典里被特征化为上帝启示的“荣光”。而且,上帝是圣洁的,因此,以色列百姓也要圣洁(《利未记》20:26)。祭司典对西奈山之上帝的记忆,正如史密斯所称:“不是将西奈事件看成历史,而是看成以色列革新的集体记忆,旨在教导以色列人遵从一种宗教愿景:以色列当要圣洁,因为,上帝是圣洁的。”^③对于祭司典而言,西奈启示是至关重要的神圣时刻。伴随着对西奈记忆的改写,以色列的过去被重新建构,以色列的起源与身份被重新塑造。在以色列的文化记忆里,耶典与神典的宗教再现,在突出雅威宗教上是具有创新意义的。申命典中立约关系的建立,以及雅威崇拜的中央化,同样具有积极的宗教改革意义。不过,相较而言,祭司典的宗教创新最为显著,因为它倡导一神论。历经被掳的洗礼,深受波斯宗教的影响,及至希腊化时代,在祭司典与申命典作者的努力下,一神论愈来愈成为以色列宗教的显著标志,并赋予犹太教身份特征,使其成为适合散居者的流动宗教。^④整个以色列宗教的观念与历史,跌宕起伏,甚为曲折,因社会生活的处境、类型与形式而异。^⑤同样,五经中的宗教史亦是复杂而多元的,并非单向演进,而是不对等的多头并进。总之,通过对文化记忆中上帝的不断改写与重构,以色列人告别多神论的过往,开启一神论的宗教新时代。

① Ronald Hendel, “God and the Gods in the Tetrateuch,” 263-264.

② Mark S. Smith, *The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, 144.

③ Mark S. Smith, *The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, 145.

④ Thomas Römer, *The Invention of God*, 230-239.

⑤ 值得注意的是,古代以色列人对上帝与诸神的概念,以及诸神祇在时空中的多种显现与超验方式的认识,均不同于现代人。在他们眼里,两个或多个神名可以无区别,而一位神可以有不同的名,他们通常会在唯名论与唯实论之间摇摆不定。参见:Ronald Hendel, “Gods in Translation and Location,” in *Mighty Ball: Essays in Honor of Mark S. Smith*, eds. Stephen C. Russell and Esther J. Hamori (Leiden: Brill, 2020), 133-134.