

《以赛亚书》居鲁士形象探析*

孟振华**

【摘要】《以赛亚书》中对居鲁士的描述和《圣经》其他经卷一样，不乏溢美之词。他也成为《希伯来圣经》中一位特殊的外邦君主。对居鲁士的提及和记载，可能并非同时代作者的描述（或预言和期待），而是源于更晚年代的书写和编辑。对他的塑造基本反映了后流放时期以色列作者的真实态度。在通过这位外邦君主传播一神信仰观念的同时，先知作者或许还尝试将这一形象与古代以色列的重要人物联系起来，以消除社群中不同传统之间的冲突。

【关键词】《圣经》；波斯；犹太；族群关系

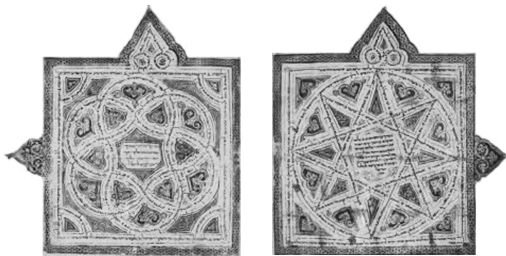
《希伯来圣经》记载了为数众多的外邦人，其中既有被描绘为以色列人朋友，甚至被接纳为一份子的正面人物，也有恶贯满盈、被人鄙视或仇恨的反派形象。而经文提及的外邦君主同样呈现出多样性，难以一概而论。但波斯帝国（阿契美尼德王朝）的统治者居鲁士大帝，则是这些外邦君主中相当特别的一位。他在《圣经》中被直接提及名字的次数便不下 20 次，分散在记录历史的《历代志》《以斯拉记》和先知作品《以赛亚书》等书卷中。^①

呈现历史记载风格的《以斯拉—尼希米记》，其叙事背景基本都是在波斯帝

* 本文系教育部人文社会科学研究青年基金项目“族群关系视角下的《希伯来圣经》正义问题研究”（19YJC130007）、教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“文明交流互鉴视角下的希伯来圣经研究”（22JD730003）的研究成果，并受到中央高校基本科研业务费专项资金资助。

** 孟振华，南京大学哲学系（宗教学系）、南京大学犹太和以色列研究所教授。

① 《历代志下》36:22, 23;《以斯拉记》1:1, 2, 7, 8; 3:7; 4:3, 5; 5:13, 14, 17; 6:3, 14;《以赛亚书》44:28; 45:1, 13(原文作“他”);另在启示文学作品《但以理书》也曾被提及(《但以理书》1:21; 6:28; 10:1)。



国统治时期。在作者的笔下,犹太人与波斯政权相处融洽,利益一致,因此他们可以也应该共存,并通力合作。^①具体到居鲁士,他领导此前名气不大的波斯迅速取代了盛极一时的新巴比伦王国,下诏允许被掳的犹太人回归耶路撒冷,并许诺和资助他们重建圣殿。《尼希米记》第5章犹大省的社会矛盾与近百年前的居鲁士没有直接关系;而《以斯拉记》中,波斯当局禁止犹太人重建圣殿(《以斯拉记》4)之后,也因为犹太人援引居鲁士的命令(《以斯拉记》5:13—17)上书大利乌(大流士)王查考、确认其诏命(《以斯拉记》6:1—5)而再次允准了圣殿的重建,促成第二圣殿最终完工。如果说,从《以斯拉记》和《尼希米记》字里行间可以看出回归的犹太人与波斯之间发生的不愉快事件,使波斯帝国的正面形象多少打了一点折扣,那经文对于居鲁士的提及就完全没有这样的元素。相反,他之前的诏命(《以斯拉记》5—6)还为缓和关系提供了重要的帮助和支撑。居鲁士的行为被作者归于耶和华的大能,是耶和华“激动”了他的心,使他“下诏通告全国”(《历代志下》36:22;《以斯拉记》1:1)。而《以斯拉记》中的居鲁士诏命显示,他对耶和华也具有一定的认识(《历代志下》36:23;《以斯拉记》1:2—3)。总的来说,居鲁士的个人形象在《以斯拉记》《尼希米记》,以及在末尾提及他准许回归诏命的《历代志》这些历史书卷中臻于完美。

而在作为先知作品的《以赛亚书》中,尽管居鲁士被直接提及的次数并不算很多,但地位比起历史作品中似乎有过之而无不及。第二以赛亚把居鲁士称为耶和华所拣选的“牧人”,必成就耶和华所喜悦的,且“必下令建造耶路撒冷、发命立稳圣殿的根基”(《以赛亚书》44:28)。还称他是“耶和华所膏的”,耶和华“搀扶他的右手,使列国降伏在他面前”,又“放松列王的腰带,使城门在他面前敞开,不得关闭”(《以赛亚书》45:1)。接下来,耶和华还对他直接说:

我必在你前面行,修平崎岖之地。我必打破铜门,砍断铁门。我要将暗中的宝物和隐秘的财宝赐给你,使你知道提名召你的,就是我耶和华以色列的上帝。因我仆人雅各、我所拣选以色列的缘故,我就提名召你。你虽不认识我,我也加给你名号。(《以赛亚书》45:2—4)

耶和华将“受膏者”的名号赐予并不了解自己与其关系的居鲁士,本身便令

^① 详见孟振华 Meng Zhenhua,〈圣经中的波斯形象——以历史记载为中心的考察〉[The Image of Persia in the Bible: An Observation based on Historical Accounts],《华中学术》[Central China Humanities],2018年第3期[2018, Issue 3],221-229。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第21辑

人惊讶,对被掳以后《以赛亚书》的读者解读此书也非常重要。^①除此之外,第二以赛亚还有更多的经文被认为可能和居鲁士有关。^②他是耶和華凭公义所兴起的,他侍奉耶和華,耶和華也给他丰厚的回报(《以赛亚书》45:13—14)。外邦君主受耶和華控制和支配的描述在《希伯来圣经》中固然并不少见(如《出埃及记》7:3; 9:12; 10:20, 27; 11:10; 14:8;《耶利米书》25:9; 27:6等),他们对以色列的上帝有所认识的例子在后期书卷(如《历代志下》35:21;《但以理书》2:47; 4:34—37)中也曾出现,但居鲁士在《以赛亚书》中获得的荣宠程度在《希伯来圣经》中可谓绝无仅有,成为外邦君主中一个显著的特例。

第二以赛亚对居鲁士的提及和描写,是同时代作者对居鲁士的描述,还是包括了更晚年代犹太精英对居鲁士的回忆与塑造?第二以赛亚对居鲁士的真实态度是什么样的?塑造这样的居鲁士形象有何目的?这些问题对于研究波斯时期以色列人对外邦人的态度以及他们的历史与宗教观念都有重要的意义。

一、《以赛亚书》相关经文的成书背景

现代《圣经》学术一般不会把《以赛亚书》第40—55章看作公元前8世纪的先知以赛亚所作的预言,而认为出自被掳以后的作者(第二以赛亚)之手笔。但对具体的成书时间和背景仍然存在较大的争议。

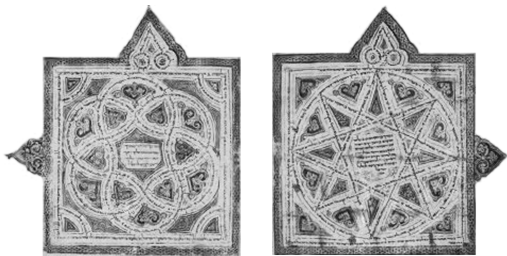
19世纪末,德国学者基特尔(R. Kittel)指出了第二以赛亚经文与居鲁士圆柱铭文的相似性,并推测两份文献都源于“巴比伦宫廷风格”。^③史密斯(Morton Smith)则指出,如果说《以赛亚书》的第40—48章和圆柱铭文为平行关系,那么之后剩余的章节中并没有这样的对应关系。^④同时,《以赛亚书》和铭文后半部分居鲁士对巴比伦宣告统治政策的内容并没有相似点,说明第二以赛亚的书写早于居鲁士对巴比伦的占领。可见,这是在居鲁士征服巴比伦前不久,他的代理人

^① Goran Eidevall, “Propagandistic Constructions of Empires in the Book of Isaiah,” in *Divination, Politics, and Ancient Near Eastern Empires*, eds. Alan Lenzi and Jonathan Stokl (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014), 124.

^② 除了44:24—28; 45:1—7 (8)之外,可能还包括41:1—4 (5—7), 21—29; (42:5—9); 45:9—13; 46:(5), 9—11; 48:12—15 (16a)。Kristin Joachimsen, “The Book of Isaiah: Persian/Hellenistic Background,” in *The Oxford Handbook of Isaiah*, ed. Lena-Sofia Tiemeyer (Oxford: Oxford University Press, 2020), 181.

^③ 参见 R. Kittel, “Cyrus und Deuterocesaja,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 18 (1898): 149 ff. 转引自 Morton Smith, “II Isaiah and the Persians,” *Journal of the American Oriental Society* 83 (1963): 415.

^④ 参见 Morton Smith, “II Isaiah and the Persians,” 415。



在巴比伦发布的宣传纲领,为居鲁士的行动铺平道路。^①犹太人和巴比伦人的利益和期待有所区别,而对波斯来说,后者的利益显然更为重要,因此居鲁士把犹太人复仇的梦想放在一边,竭尽所能安抚巴比伦人。这使第二以赛亚非常失望,因此在 48 章之后的预言中,居鲁士也就此消失。^②德尔比(Josiah Derby)则推测,第二以赛亚可能亲自参加了居鲁士发布圆柱铭文宣言的仪式,这激励他用兴高采烈和期待的话语表达异象。他大胆运用耶和華取代马尔杜克,并宣称是耶和華兴起了居鲁士。从居鲁士的角度而言,重建耶路撒冷圣殿的建议与他宣布的政策本来就是一致的。犹太人不可见的上帝授予他的崇高头衔也令他受用。如果居鲁士接受这个神祇的指示,神祇可能会继续保佑他;如果他拒绝接受,则有可能受到阻碍或伤害。^③因此居鲁士愉快地接受了祝福,并下诏支持了第二圣殿的建设。

史密斯的对比分析似乎有些道理,但忽略了圆柱铭文后半部分的 28—30 行和《以赛亚书》45:14 之间的对应关系,这使得他对第二以赛亚成书时间的推测依据产生怀疑^④;而把第二以赛亚、居鲁士圆柱铭文和拿波尼度的宫廷文献所做的联系,也不免有些牵强。^⑤德尔比则是全盘接受了《以斯拉记》所记录的波斯诏命的真实性,把第二以赛亚的书写看作先知的一次赌博,目的在于救赎其同胞,让被流放者回到耶路撒冷,在他们的历史家园恢复他们的民族存在,并最终获得了成功。^⑥这两种看法共同的问题在于,过于依赖经文中的记录和铭文中的自我宣传,同时也多少高估了犹太人在居鲁士心目中的地位。公元前 6 世纪中期的犹太人作为巴比伦的阶下囚,连同被毁灭的耶路撒冷,恐怕很难引起波斯的关注。铭文在谈及多个城市、民族和政权的同时,对犹太人和耶路撒冷只字未提。

史密斯和德尔比把第二以赛亚的成书地点定为巴比伦,认为其反映了公元前 539 年居鲁士征服新巴比伦帝国的历史背景,这一假设在学术界是比较流行的。不过,和《希伯来圣经》的大多数篇章一样,把第二以赛亚的 16 章经文归于

① 参见 Morton Smith, "II Isaiah and the Persians," 417。

② 同上,418。

③ 参见 Josiah Derby, "Isaiah and Cyrus," *Jewish Bible Quarterly* 24 (1996):174-175。

④ 铭文 28—30 行的译文为:“所有住在从波斯湾到地中海、大地四方的宫殿里的君王……所有住在帐篷里的西土的君王,向我献上丰富的贡品,在巴比伦城亲吻我的双脚。”参见 Philip Davies, "God of Cyrus, God of Israel," in *Words Remembered, Texts Renewed: Essays in Honour of John F. A. Sawyer*, eds. Jon Davies, Graham Harvey and Wilfred G. E. Watsonp (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 210。

⑤ 参见 Joseph Blekinsopp, *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 2002), 250-267。

⑥ 参见 Josiah Derby, "Isaiah and Cyrus," 174, 177。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第21辑

同一位作者的假设受到了挑战。而布雷肯索普(Joseph Blenkinsopp)在把第二以赛亚的写作时间定为巴比伦统治期最后十年的同时,指出 45:1—7 涉及居鲁士的情节可能完成于公元前 6 世纪末 5 世纪初的大流士一世时期。^①与此相关的质疑是,为何先知兼诗人一定是实际上在巴比伦生活的?为什么必须亲身经历了被掳?^②

塞茨(Christopher R. Seitz)基于第二以赛亚的经文总结了这些质疑的要点:(1)对被掳的描述并非站在巴比伦的立场上,而是有北方、南方、东方和西方(《以赛亚书》43:5—6; 49:12);(2)居鲁士被描述为从东方/北方兴起(《以赛亚书》41:2, 25),“从远方来”(《以赛亚书》46:11);(3)对雅各/以色列未能献燔祭的批判(《以赛亚书》43:22—24)在被掳期间并不适用;(4)对锡安/耶路撒冷和犹大(《以赛亚书》40:9; 44:26)以及重建圣殿(《以赛亚书》44:28)的高度关注;(5)对巴比伦的描述是“到巴比伦去”(בבלה שלחתי)(《以赛亚书》43:14),另有“向列国举手,向万民竖立大旗”(נסי ארים, עמים-ואל, ידי גוים-אל אשא)(《以赛亚书》49:22);(6)“这百姓是被抢被夺的,都牢笼在坑中,隐藏在狱里”(《以赛亚书》42:22)与被掳无关。^③戴维斯(Phillip Davies)进一步提出,第二以赛亚的开场宣告(《以赛亚书》40:1—2)即是针对耶路撒冷而非被掳民众的^④,认为第二以赛亚产生于被掳巴比伦的看法忽略了文本的耶路撒冷源头,同时把第一和第二以赛亚的结合看作是偶然或外部强加的,忽略了两者的有机联系。^⑤至于《以赛亚书》对巴比伦神祇的提及(《以赛亚书》46:1)和对巴比伦被血腥占领的预言(《以赛亚书》46—47),戴维斯指出,无论是被掳者还是留居者,都曾被巴比伦人管制数十年,犹太人熟悉其文化,用巴比伦神名来称呼外邦神合情合理。如果说预言可能出错,记忆和记录也有可能不准确。摧毁巴比伦的行为被第二以赛亚安排在了居

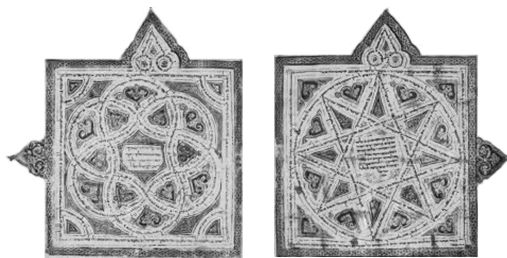
① 参见 Joseph Blenkinsopp, “The Theological Politics of Deutero-Isaiah,” in *Divination, Politics and Ancient Near Eastern Texts*, 136, 及该页 note 13 所列有关编修层次讨论的更多文献。

② 参见 Philip Davies, “God of Cyrus, God of Israel,” 213; Christopher R. Seitz, *Zion’s Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah. A Reassessment of Isaiah 36-39* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 205。

③ 参见 Christopher R. Seitz, *Zion’s Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah. A Reassessment of Isaiah 36-39*, 205。

④ 参见 Philip Davies, “God of Cyrus, God of Israel,” 213。

⑤ 参见 Christopher R. Seitz, *Zion’s Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah. A Reassessment of Isaiah 36-39*, 206-207。



鲁士身上。^①戴维斯进而断言,《以赛亚书》40—55章产生于巴比伦的可能性微乎其微。^②

第二以赛亚谈及耶路撒冷和犹大城市时,承诺这位母亲会拯救其失去的子女(《以赛亚书》49:20—25; 54:1),从“列国”(דִּלְגֵי)、“万民”(עַמִּים)中带来(《以赛亚书》49:22)。这或许可以联系到波斯允许犹太人回归的政策,但更有可能和公元前5世纪波斯对犹大省的日益重视和经济复兴的目标有关。^③对人口不足的焦虑固然贯穿了几乎整部《希伯来圣经》的主题;而在波斯时期的犹大省,这个问题又尤其突出。人丁不旺是犹大省的现实危机,增加人口则是犹大省的当务之急。第二以赛亚对此的关注或许就是对这一状况的反应。

克拉茨(Reinhard G. Kratz)提出了更为复杂和系统的编辑过程假设,他将第二以赛亚分为五个不同的编辑层面,将第三层称为“居鲁士补编”,追溯到 大流士一世统治时期(公元前520—515年)。在分析第45章第1—7节时,他将第1节和第3节的一部分,以及第2、4、6、7节归为“基本层”,居鲁士被称为耶和华的受膏者,其任务是征服巴比伦,并解放耶和华的仆人雅各/以色列。而在“居鲁士补编”(包括第1节一部分、3b和第5节)中,居鲁士被认定为耶和华的仆人,他对雅各/以色列的拯救成为外邦人的光。^④不过,这样的重构同样存在问题。克拉茨在批评过往学者将第二以赛亚的居鲁士与圆柱铭文的居鲁士生硬联系的同时,自己不免也将前者和阿契美尼德王室铭文简单结合起来,作为重构编辑过程的依据,但忽略了希伯来、亚述、巴比伦等传统中创造的主题和更深厚的文化背景,同样显得简单化和牵强。^⑤

总的来说,第二以赛亚的成书背景仍在存在很大的争议,难以定论。当代学者一般认为,其中的经文可能经历了不同时期、不同群体的编修。要想将每节经

^① 参见 Philip Davies, “God of Cyrus, God of Israel,” 214-215。另有看法认为,第二以赛亚中无论是直接点名提及,还是通常被认为指称居鲁士的经文(42:5—7; 45:11—13; 48:12—15),实际所指的是大流士一世。参见 Rainer Albertz, “Darius in Place of Cyrus: The First Edition of Deutero-Isaiah (Isaiah 40.1-52.12) in 521 BCE,” *Journal for the Study of the Old Testament* 273 (2003), 371-383。关于反对意见,参见 Reinhard G. Kratz, “Isaiah and the Persians,” in *Imperial Visions: The Prophet and the Book of Isaiah in an Age of Empires*, eds. Reinhard Gregor Kratz and Joachim Schaper (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020), 158-159。

^② 参见 Philip Davies, “God of Cyrus, God of Israel,” 215。

^③ 同上,221。

^④ 参见 Reinhard G. Kratz, *Kyros im Deuterjesaja-Buch: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 175-191; Joachimsen, “The Book of Isaiah: Persian/Hellenistic Background,” 188, n. 56; Kratz, “Isaiah and the Persians,” 155-161。

^⑤ 有关介绍与批评,详见 Joachimsen, “The Book of Isaiah: Persian/Hellenistic Background,” 188-189。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第21辑

文都准确定位到某个确切年代似乎更是难以完成的任务。但无论如何,把所有的章节都归于居鲁士征服巴比伦之前(或之后很短的时间内)所作,显然是不明智的。其中相当一部分内容,包括对居鲁士的提及和记载,可能并非同时代作者的描述(或预言和期待),而是源于更晚年代的书写和编辑。作者关注的群体和设定的受众,或许不仅仅是身处巴比伦的被掳者及其后裔,已经回归到耶路撒冷和犹大省各地的犹太人同样是先知言说的重要对象。在这一背景下,第二以赛亚又是如何看待居鲁士和波斯的呢?

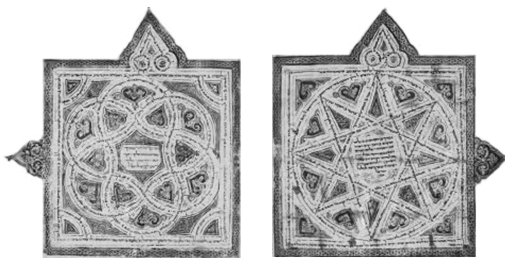
二、第二以赛亚对居鲁士和波斯的态度

古代以色列先知曾经多次对周边的一些政权宣告耶和华(或他们自己)声色俱厉的批判,但先知文学中并没有任何关于耶和华对波斯的惩罚或审判的文字。《以赛亚书》中对巴比伦的反对和对波斯的亲近似乎是一脉相承的,而居鲁士更被描绘成上帝的代理人、犹太人的解放者甚至世界的征服者^①,呈现出高大、完美的正面形象。

第二以赛亚和其他犹太知识分子一样,有充分的理由赞美和歌颂居鲁士。这位君主是一位伟大的领袖,他以和平的方式帮助犹太人战胜敌人。他承诺让被掳的犹太人重返家园,并资助他们重建圣殿,展现出无比的慷慨与仁慈。此外,他还是一位睿智的统治者,下达的命令总能得到快速而有效的实施。对于波斯委任的犹大省的领导人,以及与第二圣殿密切相关的祭司群体而言,居鲁士和他的波斯帝国是他们现实世界中权柄的来源,忠于波斯的统治者理所当然,甚至还倾向于将“上帝律法”和“王的命令”(《以斯拉记》7:26)相提并论。而第二以赛亚很可能也属于这样一个精英群体。^②哪怕是普通的巴比伦犹太囚虏(及其后裔),无论是否在波斯国王许可下返回故土,对居鲁士产生感激之情都是自然而然的。把这种感激书写在自己的宗教文本中表达出来,并向民众传颂,对于居鲁士和波斯当局来说也是喜闻乐见的现象。犹太的政治未来将在波斯国王的统治下,而作者并没有暗示未来会有一个本土的独立政权。就思想层面而言,“受膏者”的角色不仅传给了居鲁士,也传给了波斯人,因为耶路撒冷作为世界国王的中心这一角色意味着一个世界帝国,而这只能是波斯帝国。耶路撒冷的命运不是等待波斯帝国的毁灭,而是在它内部实现的:耶路撒冷将作为波斯帝国的一座

^① 关于居鲁士除了“解放者”“征服者”之外的形象,详见 Philip Davies, “God of Cyrus, God of Israel,” 216。

^② 参见 Goran Eidevall, “Propagandistic Constructions of Empires in the Book of Isaiah,” 124。



城市延续,也许会取代巴比伦成为一个宗教和文化中心。^①这得到了犹太人的广泛认可。当然,波斯君主似乎并没有排他性的一神宗教信仰,这从居鲁士圆柱铭文中把他本人打扮成马尔杜克的代言人就可以看出来。而在《圣经》中,居鲁士成了弥赛亚、受膏者,拥有上帝赋予的统治犹太的权威(《以赛亚书》44:24—28; 45:1—8),这种对政治现实的神学辩护也将犹太被殖民的状况加以合法化。^②简而言之,犹太人政治上接受了波斯的统治,思想上认可了波斯的统治,同时还为这样的现实进行了辩护。

然而,这是不是《圣经》作者尤其是第二以赛亚对待居鲁士和波斯的真实态度呢?学者注意到,居鲁士在《以赛亚书》44:24至45:13中并没有被称为波斯国王或统帅,第二以赛亚也并没有直接提及波斯。^③爱德瓦尔(Goran Eidevall)据此推测,居鲁士的波斯身份头衔以及波斯帝国在先知语言中的缺失,表现出作者对这个政权的矛盾心理。犹太知识分子(包括先知和文士)不敢公然反对他们那个时代的外国压迫者,因为他们恐惧报复。^④爱德瓦尔把尼希米祷告中的怨言(《尼西米记》9:36—37a)看作对波斯的批评,认为其中提到的苦难是犹太人在波斯统治下所遭受的。而先知的预言往往就是在危机中产生的。在这种情况下,很可能有一部分人会通过斯科特所说的“隐藏文本”(hidden transcripts)来表达自己的观点,也就是“变相的公众异议”(disguised forms of public dissent)。持不同政见者采取的策略之一是匿名(包括使用假名),而第二以赛亚选择了匿名,这可能就是针对波斯的。居鲁士因为对犹太人作出了一些贡献而被授予了“弥赛亚”的称号。但这只是对他个人的,没有理由将耶和華拣选的观念延伸到他的王位继承人即波斯统治者身上。第二以赛亚在此故意不提他们和他们的帝国,属于“被压制的反对”(suppressed opposition)^⑤。除此之外,爱德瓦尔把《以赛亚书》33:1也看作对波斯的谴责,认为一些针对亚述或巴比伦的神谕对于波斯同样适用;《以赛亚书》30:27—33的“反亚述”预言可能起源于波斯时代,使用“亚述”作为实际压迫者波斯的代号。因此,波斯和亚述、巴比伦的命运一样,帝国崛起后,最终注定衰落,被人遗忘。当历史实现它的最终目标时,耶和華将创

① 参见 Philip Davies, “God of Cyrus, God of Israel,” 218。

② 参见 Jon L. Berquist, “Postcolonialism and Imperial Motives for Canonization,” *Semeia* 75 (1996): 22。

③ 事实上,《以赛亚书》40—48章除居鲁士外,并未提其他君主,也未提其他的帝国、总督、高官的名字,或军队、税收等信息。参见 Joachimsen, “The Book of Isaiah: Persian/Hellenistic Background,” 177。

④ 参见 Goran Eidevall, “Propagandistic Constructions of Empires in the Book of Isaiah,” 125。

⑤ 同上。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第21辑

造一个“新天新地”(《以赛亚书》66:22)^①。换言之,第二以赛亚用刻意的沉默和对重要信息的忽略,表达了对波斯的不满。

然而,居鲁士作为波斯的君主,在公元前6世纪中期以后的巴勒斯坦、巴比伦乃至整个古代近东社会,都是广为人知的。当人们谈论居鲁士时,首先想到的便是他建立强大帝国的丰功伟绩。他甚至被视为“波斯的化身”^②。居鲁士和波斯帝国之间很难真正分离开来。约西姆森(Kristin Joachimsen)则从另一个角度理解这一现象,指出居鲁士未被称为波斯人的国王,而这个外邦人被纳入了耶和華的计划:波斯国王征服巴比伦拯救了耶和華人民。在《以赛亚书》未来的愿景(《以赛亚书》66:22)中,当所有人都承认耶和華的时候,外来的民族和锡安、耶路撒冷和以色列一样都是被包括的。^③不过,约西姆森并不认为居鲁士就得到了真正的尊宠。他进一步指出,当第二以赛亚将居鲁士描绘为救世主,并嘲弄其他神祇及其崇拜者时,居鲁士其实和拜别神者一样,在这些预言中的任务不过是揭示耶和華与以色列的身份。更确切地说,这些文本既不是反巴比伦,也不是亲波斯,而是亲耶和華。^④按照这样的分析,不管居鲁士在这里被授予什么样的头衔,不过是个工具人而已。

应当承认,爱德瓦尔等学者对主流观点的质疑和约西姆森等人的回应与分析都有一定根据,除了第二以赛亚中“波斯”的缺失和居鲁士“波斯头衔”的缺失之外,历史上波斯对统治下的各个民族确实可能并没有想象中那么宽容。不过,如果据此便断言第二以赛亚乃至《圣经》其他的作者反对波斯又慑于其淫威而不敢公开批评波斯,未免失之偏颇。毕竟,犹太回归者是得到波斯的允准回到故土的,耶路撒冷上层人士的权柄也是由波斯当局赋予的,这对包括第二以赛亚之内的《圣经》经卷写作和编纂产生了不小的影响。

显而易见的是,后流放时期的经卷中,波斯帝国和历史上其他强大政权(如亚述和巴比伦)往往是被区别对待的,波斯的形象得到了美化。这样的话语逻辑能间接地增强回归者的合法性,同时也可以提升耶路撒冷在犹太人中的中心地位,凸显圣殿的作用。^⑤居鲁士在第二以赛亚中和其他先知作品中被提及的次数不多,主要原因可能在于先知书将大量注意力集中于国破家亡的惨剧以及犹太

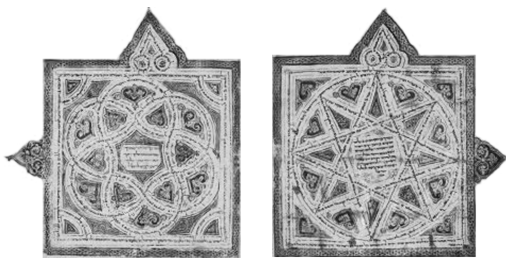
① 参见 Goran Eidevall, “Propagandistic Constructions of Empires in the Book of Isaiah,” 125-127。

② Ehud Ben Zvi, “The Yehudite Collection of Prophetic Books and Imperial Contexts: Some Observations,” in *Divination, Politics, and Ancient Near Eastern Empires*, 157。

③ 参见 Joachimsen, “The Book of Isaiah: Persian/Hellenistic Background,” 179。

④ 同上,186。

⑤ 参见 Ehud Ben Zvi, “The Yehudite Collection of Prophetic Books and Imperial Contexts: Some Observations,” 155。



人未来的乌托邦式设想。居鲁士时期正好处于这两个事件之间,因而未能受到更为广泛的关注。从更深的层次看,正如波斯时期的第二圣殿在宏观意义上并没有过去的第一圣殿和未来乌托邦式的圣殿重要,因此不值得被“记住”;居鲁士也没有未来乌托邦式的国王重要。将来取代波斯帝国的政权比波斯帝国本身更加重要,也更值得被铭记。^①先知书作者写作的目的并非为居鲁士个人树碑立传,其更为在意的还是犹太民族自身的命运。居鲁士和波斯或许并不是他们的核心关切。

不过,作者对居鲁士形象着墨不多,绝不意味着《以赛亚书》对居鲁士和波斯帝国的否定。至于“工具人”的推测,应当指出的是,居鲁士和其他的以色列人与外邦人一样,不但仍然在上帝拯救万民的计划之中,还扮演了重要的角色。即使经文未提他的外邦身份和头衔,考虑到外邦君主在《圣经》书卷中较为普遍的负面形象,他所受的荣宠也会给受众留下更为深刻的印象。若他只是一个普通的工具,作者则完全没有必要将各种溢美之词叠加在这个外族国王身上。

接下来的问题是,连耶和華都不认识的外邦君主居鲁士(《以赛亚书》45:4—5)又能否被如此高举呢?在第二以赛亚的论述逻辑中,即使是伟大的居鲁士,也不知道耶和華,不知道他成功的原因或他努力的“真正”目的。先知告诉大家,耶和華是世界的创造者和统治者,但在世俗世界中,这个神往往不为人知;耶路撒冷应该是处于世界中心的城市,但在现实中,它是一个“世界”的大多数居民都不知道的非常小的村庄,很难想象可以履行它的宇宙角色。因此,在波斯帝国的世界里,“真理”似乎是一个“秘密”,只有犹太人知道。他们能够通过阅读权威的宗教典籍,获得这样隐秘的知识。^②对这个“秘密”的掌握足以令多数犹太人在心理上接受波斯的统治和对居鲁士的溢美。

同时,在第二以赛亚乃至其他被掳后的先知中,有一股强大的潮流,它记住了一个未来的帝国,在这个帝国的中心,传统的国王和神的形象将会合二为一;在未来的帝国里,只有耶和華是国王。而居鲁士的成功,恰恰证明了这位独一神的大能。因此,波斯人居鲁士成为受膏者,并不会影响到耶和華信仰和先知对犹太人教导的权威性。^③毕竟,作者深信也试图让其受众相信的是,耶和華才是王。而居鲁士的成功,在《圣经》作者的描述中,就不知不觉变成了耶和華和以色列的成功。作者将波斯的传统化为己用,不但使犹太人能够更好地融入帝国之中,也

^① 参见 Ehud Ben Zvi, “The Yehudite Collection of Prophetic Books and Imperial Contexts: Some Observations,” 158。

^② 同上,159。

^③ 同上,161。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第21辑

有助于犹太社群自身的稳定和发展。

总的来说,犹太精英群体有充分的理由赞美和歌颂居鲁士,而第二以赛亚很可能也属于这样一个精英群体,也是既得利益者。返回故土的犹太人对居鲁士产生感激之情毫不意外。而当《圣经》作者通过宗教文本将居鲁士的作为解释为独一神的功绩之时,思想上对耶和华的虔敬和现实中对波斯政权的臣服与支持便能够较为和谐地统一起来。居鲁士的正面形象基本反映了以第二以赛亚为代表的犹太精英对波斯及其统治者的真实态度。

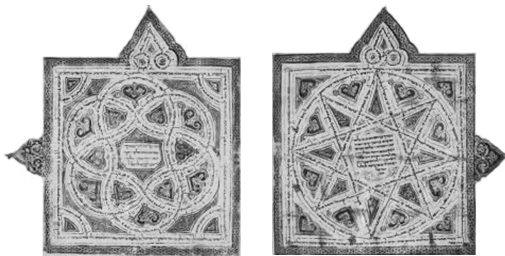
三、第二以赛亚居鲁士形象塑造对回归群体的作用

第二以赛亚所塑造的居鲁士的正面形象,并不违背《圣经》作者对他的态度和本意。不过,用以色列的方式和逻辑来谈论居鲁士,把它纳入《圣经》的话语体系,显然也会面临调和的困难。“‘他者’被部分地‘以色列化’的问题,必然会引发‘他者’是否会改变到足以加入未来帝国中心的问题。”^①不过,正如前文指出,先知关注的焦点,并非某位外族领袖或某个外邦政权。先知的预言并不只是为了表达情感,更不是单纯向波斯示好的阿谀奉承。预言的目的还是向特定的受众传递自己的思想,以解决现实中存在的问题。相比之下,以色列民族所面临的现实困难和思想困境,是先知乃至经文的受众更为在乎的问题。

在后流放时期的以色列社群中,存在争议的一个重要问题,是亚伯拉罕传统与摩西传统哪个才是以色列精神的正统。这种争论不仅关乎土地所有权,更关乎社区内部宗教和政治领导权的把握。《以赛亚书》的经文反映了社群身份归属问题和冲突,即权力社团自居为“亚伯拉罕”或“以色列”的正统,拒绝接纳继承摩西传统的边缘社团,认为他们不是社群成员;而后者则要求分享主流权力社团的应许、权力和社群身份。^②亚伯拉罕—大卫之约(无条件应许)和摩西之约(有条件应许)这两大传统的竞争和冲突贯穿了古代以色列宗教的发展历程,从被掳之前延续到了流放中回归的社群。在第二以赛亚和第三以赛亚的经文中,不但可以看到这种张力的呈现,也可以看到作者或编者进行改造的尝试。而对居鲁士形象的塑造,在某种程度上也可以为传统的继承和融合服务。

^① 参见 Ehud Ben Zvi, “The Yehudite Collection of Prophetic Books and Imperial Contexts: Some Observations,” 164。

^② 参见姜宗强 Jiang Zongqiang, 《〈以赛亚书〉研究》[A Study of the Book of Isaiah] (北京 [Beijing]: 民族出版社 [The Ethnic Publishing House], 2020), 224—225。关于《以赛亚书》所反映的后流放时期社群冲突的问题,可详见该书 100—121 页、199—227 页的分析,及所列更多参考文献。



第二以赛亚的经文里提到了三个“无条件应许”的约,包括上帝和亚伯拉罕的约(《以赛亚书》51:1—3)、和大卫的约(《以赛亚书》55:3—5)以及先前和挪亚的约(《以赛亚书》54:7—10)。关于居鲁士和亚伯拉罕的关系,琼斯(Gwilym H. Jones)从类型学的角度,通过对语言、词汇、情节设定等方面的分析,提出了具有创见的观点。^①琼斯选取了以往受关注较少的《创世记》第14章的情节,强调了亚伯拉罕的军事生涯和军事角色,并将其与居鲁士的军事征服联系起来。^②他指出,对于《以赛亚书》第41章(尤其是41:2—4, 25ff)的描述,单独用亚伯拉罕解释或将其与居鲁士联系起来都是不够的。而当把两种理解结合起来,沿着类型学线索解释作者的思维方式时,上述两种理解所产生的困难似乎就消失了。第二以赛亚故意选择了他的措辞,以便在主要描述居鲁士时能够回忆起过去历史的某些部分,特别是那些与居鲁士时代事件平行的亚伯拉罕历史部分。先知将亚伯拉罕作为原型,将居鲁士作为反原型/对型(anti-type)。这种类型学方法允许先知将亚伯拉罕和居鲁士的形象统一起来,将过去的历史与当前的事件加以联系。因为亚伯拉罕是以色列的代表,耶和华对亚伯拉罕的承诺,现在便通过居鲁士重复、更新和实现。和亚伯拉罕一样“从东方来”的居鲁士,为以色列人取得了胜利。这一特点似乎更牢固地连接了亚伯拉罕和居鲁士:通过这两个勇士,耶和华一直都在为以色列人考虑。^③布雷肯索普进一步指出,召唤居鲁士和支持他行动的神是从一开始就召唤几代人的同一位神,亚伯拉罕是他的代理人(《以赛亚书》41:4a);他也和那些后来的人,即居鲁士和他的军队同在(《以赛亚书》41:4b)。正因如此,先知提醒了同时代的犹太人,他们是上帝的朋友亚伯拉罕的后裔(《以赛亚书》41:8)。^④

相比于亚伯拉罕式的无条件之约在经文中的多次出现,以及居鲁士和亚伯拉罕形象和事迹之间存在的联系,西奈之约在第二以赛亚中似乎并没有被直接提及。不过,第二以赛亚所包含的“第二次出埃及”的意象也得到了认可和接受。姜宗强指出:“在40—55章中虽然没有直接提到摩西的名字,但并不等于‘摩西’在‘第二以赛亚’的‘第二次出埃及’的传统中没有地位;恰恰相反,之所以不提摩西,可能是因为回归社群中‘受苦仆人’所代表的社团,已经取代摩西,视自己为

^① 参见 Gwilym H. Jones, “Abraham and Cyrus: Type or Anti-type?” *Vetus Testamentum* 22 (1972): 304-319。

^② 同上,309。

^③ 同上,315-316,319。

^④ 参见 Joseph Blenkinsopp, “Abraham and Cyrus in Isaiah 40-48,” in *New Perspectives on Old Testament Prophecy and History: Essays in Honour of Hans M. Barstad*, eds. Rannfrid I. Thelle, Terje Stordalen, and Mervyn E. J. Richardson (Leiden: Brill, 2015), 35。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第21辑

摩西自由解放传统的承担者,愿意为完成上帝交付使自己和通报获得自由解放的使命,而主动承担责任(53:12)。”^①而居鲁士和历史上的摩西之间同样存在诸多共同点。

通过对第二以赛亚中有关居鲁士的诗歌(《以赛亚书》44:24—28;45:1—13)与《出埃及记》中对摩西的呼召情节(《出埃及记》6:2—8)的比较分析,奥格登(Graham S. Ogden)揭示了这两个重要形象之间的联系。^②他指出,先知借鉴了以色列过去的另一种传统,即《出埃及记》对摩西的记载,特别是摩西的召唤,表明他将居鲁士的崛起置于以色列救世传统的背景下。^③“以赛亚之歌”是一个复合作品,包含了不同的文学类型,开头强调了耶和华作为造物主、以色列的圣者和救赎主的角色,而创造—救赎的主题被应用于一个具体的对象——以色列,并通过居鲁士这个具体的人物实现。^④

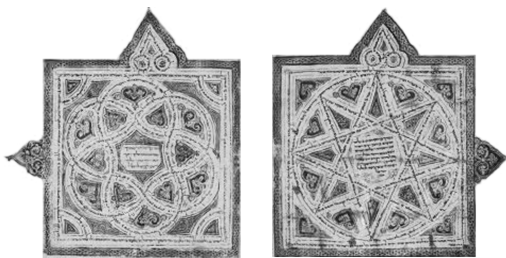
在文学层面上,先知刻意将居鲁士呈现在摩西传统内部。第一,对耶和华“救赎主”(גאלך יהוה)的称呼(《以赛亚书》44:24)是第二以赛亚的关键主题之一(《以赛亚书》41:14; 43:14; 44:6, 24; 48:17; 49:7—8, 26; 54:5),对这个词根的使用基本上与出埃及有关(《出埃及记》6:6; 15:13),被理解为上帝的行为,在异国他乡实现了对奴役的拯救。第二,“我(是)耶和华”(אני יהוה/אני יהוה)的表达(《以赛亚书》44:24; 45:3, 5, 6, 7)在第二以赛亚(如《以赛亚书》41:4; 42:6, 8等)和整个被掳回归时期比较常见,和对摩西的呼召也非常吻合:耶和华对摩西的神谕(《出埃及记》6:2, 6, 7, 8)反复出现 יהוה אני 的句式。这种处理不仅统领了居鲁士之歌和摩西神谕,为它们提供了神学基础,还是一种重要的修辞手段。《出埃及记》的6:2和6:8构成了该次对摩西所宣告的神谕的开场白和结束语;而在居鲁士的例子中,耶和华关于居鲁士的话语在44:24以 יהוה אני 形式开始,在45:7中以相同的方式结束。第三,耶和华“使说假话的兆头失效,使占卜的癫狂,使智慧人退后,使他的知识变为愚拙”(《以赛亚书》44:25)。这与《出埃及记》中摩西和法老及其手下的埃及法师斗法的情节遥相呼应,而埃及的法师术士如同诗句中的占说谎者、占卜者、“智慧人”一样,遭到了可耻的失败。第四,耶和华“论到犹太的城邑说:‘必被建造,其中的荒场我也必兴起’”(《以赛亚书》44:26),耶和华的救赎能力将在恢复中得到具体的体现,也是《出埃及记》

① 姜宗强,《〈以赛亚书〉研究》,197。

② 参见 Graham S. Ogden, “Moses and Cyrus: Literary Affinities between the Priestly Presentation of Moses in Exodus vi-viii and the Cyrus Song in Isaiah xlv 24-xlv 13,” *Vetus Testamentum* 28 (1978): 195-203。

③ 同上,196。

④ 同上,197。



主题的重新应用,从赐予土地发展为耶路撒冷城的重建。第五,居鲁士被描述为并不认识耶和华(《以赛亚书》45:5),但这可以理解为先前的情况;因为“从日出之地到日落之处”,人们都将知道这位独一神(《以赛亚书》45:6)。这和摩西叙事的情节也是对应的:先祖们先前不知道耶和华的名(《出埃及记》6:3),但民众渐渐认识了他和他的大能,进入了新的理解和关系(《出埃及记》6:7)。第六,民众对神谕的反应同样有相似性。摩西向以色列人传达神言后,他们“因苦工愁烦,不肯听他的话”(《出埃及记》6:9)。而第二以赛亚同样记载了与造物主争论的言论(《以赛亚书》45:9—10)。听到神谕的人都曾不信和拒绝。这个主题似乎进一步巩固了摩西和居鲁士之间的纽带。^①

居鲁士形象和摩西之间联系的问题,还值得进一步讨论。但这些相似点很难说都只是巧合。《圣经》作者常常把具有代表性的重要人物或者记忆场所进行整合,建立过去的“伟大英雄”和当下的知名人物之间的联系。而第二以赛亚将居鲁士与亚伯拉罕和摩西这两位以色列历史上重要的人物都巧妙地联结起来,居鲁士这位既“政治正确”又得到犹太社团普遍认可和拥护的形象,同以色列民族的祖先和领袖的杰出品质与赫赫功绩交相辉映,这对于团结更多的受众,获得更多的共鸣,无疑会有积极的作用。

除此之外,古代以色列另一个重要的赐予无条件应许的约是大卫之约,被认为和亚伯拉罕之约一脉相承,在第二以赛亚中也有所提及(《以赛亚书》55:3—5)。居鲁士和大卫具有的相似点显而易见——他们都是伟大的君王,开疆拓土;大卫让古代以色列人真正获得了独立,走向强大;居鲁士让犹太人重获自由,走向复兴;大卫为第一圣殿的建设作了准备,居鲁士为第二圣殿的建设颁发了许可。作为受膏者的大卫获得了耶和华无条件的应许,而同为受膏者的居鲁士也同样获得了召唤和赏赐。弗莱德(Lisbeth S. Fried)表示,第二以赛亚使当代居鲁士合法化为“大卫的君主,大卫王位的继承人”,并用埃及和巴比伦的参照案例来说明这一说法:“像埃及的乌加特女神和巴比伦的马尔杜克的祭司一样,第二以赛亚把‘耶和华的受膏者’的犹太王室头衔以及与之相关的整个犹太王室神学交给了居鲁士。”^②本一兹维(Ehud Ben Zvi)也认为:“圣殿的重建者必须被解释为一个非常正面的人物。他不是以色列人,因为他只能是波斯人;但可以看出作者将他部分地大卫化的倾向。”^③然而,对于

^① 有关的详细分析与讨论,参见 Ogden, “Moses and Cyrus,” 198-202。

^② Lisbeth S. Fried, “Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1,” *Harvard Theological Review* 95 (2002): 390.

^③ Ehud Ben Zvi, “The Yehudite Collection of Prophetic Books and Imperial Contexts: Some Observations,” 156.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第21辑

第二以赛亚如何看待以大卫之约为代表的王室神学,仍然存在争议^①;在波斯前中期的语境中,《圣经》作者又是否敢于唤起和强调大卫传统,也是一个需要继续探讨的问题。因此,分析居鲁士和大卫之间的联系时,或许应当更加谨慎。

总的来说,《以赛亚书》中的居鲁士是一个正面形象。耶和华以公义兴起的这位外邦领袖在其指引下为以色列人乃至世界所作出的贡献,成为独一神大能的体现。而作者在刻画这一形象时,有意无意将其和古代以色列历史上的英雄人物联系起来,既有亚伯拉罕这位无条件应许的代表,又有摩西这样有条件应许的代表。不同传统的支持者,都可以在居鲁士身上找到自己认同的人物具有的特征。也就是说,在后流放时期犹太社群存在分歧、思想也难以统一之时,居鲁士成为沟通两种约传统的一座桥梁,第二以赛亚以此来丰富回归犹太社团的信仰体系,消弭潜在的冲突,使整个社群更加团结、更加和谐、更加有序。

^① 详见姜宗强,《〈以赛亚书〉研究》,152—159。