

走向“雅典与耶路撒冷”之耶路撒冷

——论犹太政治神学

张 旭*

【摘要】为了深入理解犹太政治神学的起源,本文从德国旧约神学家冯拉德的“传承史”的《旧约》神学范式入手,分析了摩西五经的第五经《申命记》中的犹太政治神学思想。申命派在约西亚时代最终确立了犹太教的“摩西传统”“独一神论”“申命派历史观”及《托拉圣经》,强化了犹太人在亚述统治下取宗教整合舍王国政治的族群认同方式,开启了犹太教的先知传统及其对上帝的应许的盼望的弥赛亚之维。冯拉德对《申命记》的历史神学分析打开了一个《希伯来圣经》的陌生的新世界,展示了犹太的独一神论信仰、先知精神和弥赛亚观念的政治神学在西方思想史上和世界历史中充满活力的根源。

【关键词】政治神学;传承史;上帝的应许;摩西传统;一神论

一、探究犹太政治神学的意义与途径

“雅典与耶路撒冷”是一个恒久长青的思想主题。^① 20 世纪最伟大的政治哲

* 张旭,中国人民大学哲学院教授。

① 关于“雅典与耶路撒冷”最有名的表述是帕斯卡 1654 年 11 月 23 日夜里的顿悟:“亚伯拉罕的上帝,以撒的上帝,雅各的上帝,不是哲学家和学者的上帝!”参见 Matthew Arnold 马修·阿诺德,《文化与无政府状态》[Culture and Anarchy],韩敏中 Han Minzhong 译(北京[Beijing]:生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Company],2008);Lev Shestov 舍斯托夫,《雅典与耶路撒冷》[Athens and Jerusalem],徐凤林 Xu Fenglin 译(杭州[Hangzhou]:浙江人民出版社[Zhejiang People's Publishing House],1998);Lev Shestov 舍斯托夫,《雅典与耶路撒冷》[Athens and Jerusalem],张冰 Zhang Bing 译(北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press],2020);Jaroslav Pelikan, *What Has Athens to Do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

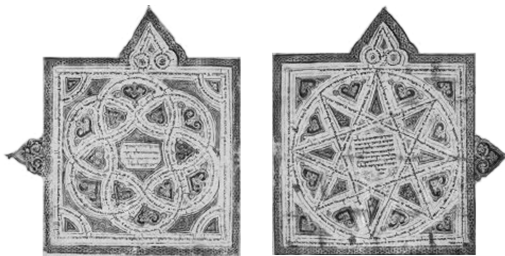
第22辑

学家之一犹太人施特劳斯(Leo Strauss)的“雅典与耶路撒冷”命题在其哲学中占有不下于他的“古今之争”“哲学与诗之争”等命题的重要性。然而,虽然施特劳素有《为什么我们仍然是犹太人?》(1962)这样的讲演足以表明其作为犹太人的坚定立场,但在他的“柏拉图式政治哲学”(Platonic political philosophy)中,雅典及其哲学无可置疑地处于中心地位,而耶路撒冷看起来不过是雅典的陪衬。^①

施特劳斯在《耶路撒冷与雅典》(1967)的讲座中认为,在抵挡现代进步主义文化、历史主义、实证主义上雅典与耶路撒冷是一对盟友,但在古典思想内部顺从启示的生活方式与追求智慧的生活方式之间相互冲突。^② 迈尔(Heinrich Meier)对施特劳斯的“雅典与耶路撒冷”命题进一步的解释是,政治神学在生活方式和文明(何为正义、何为正当的生活方式、何为善好的政制)上对政治哲学构成了的真正挑战,即生活方式遵循神的权威与人的自然的权威之间的冲突。他所说的政治神学指的是施米特(Carl Schmitt)的政治神学,而施米特的政治神学只不过是批判“去主权政治化”(包括神学的去政治化)的一种分析工具,并不是

① 参见 Leo Strauss, “Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?” in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought* (Albany: State University of New York Press, 1997), 311-356; Leo Strauss: *Political Philosopher and Jewish Thinker*, eds. Kenneth L. Deutsch and Walter Nicgorski (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1994); Eugene Sheppard, *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher* (Waltham, MA: Brandeis University Press, 2006); Steven B. Smith, *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism* (Chicago: University of Chicago Press, 2007); George Anastaplo, “Leo Strauss and Judaism Revisited,” in *The Bible: Respectful Readings* (Lanham: Lexington Books, 2008), 225-232。

② 参见 Leo Strauss, “Jerusalem and Athens: Some Introductory Reflections,” in *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 147-173; Leo Strauss, “Progress or Return?” in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. Thomas Pangle (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 227-270; Leo Strauss and the *Theologico-Political Problem*, ed. Heinrich Meier, trans. Marcus Brainard (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Leo Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. Kenneth Hart Green (Albany: State University of New York, 1997); Kenneth Hart Green, *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2013); Susan Orr, *Jerusalem and Athens: Reason and Revelation in the Work of Leo Strauss* (Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 1995); Leo Strauss and *Judaism: Jerusalem and Athens Critically Revisited*, ed. David Novak (Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 1996)。



真正的生活方式和文明上的政治神学,即耶路撒冷之名所代表的传统犹太教。^①真正的“政治神学”不应奉施米特的现代定义为圭臬,也不该以施米特的政治神学概念来阐释犹太政治神学——要么将犹太教的独一神论视为世俗的君主或主权原则的对等物,要么将犹太教的独一神论视为表达以色列真实的政治生存意识的虚假神学外衣。^②与此相反,我们尝试将犹太教定义为在生活方式和文明上与希腊政治哲学相对应的真正意义上的“政治神学”。摩西第五经《申命记》首创了上帝与以色列立约的神学话语:“以色列信仰独一的神雅威,上帝出于爱而独一拣选了以色列。”从此,以色列各支派在观念上(而非历史事实上)统一为犹太人,而以色列各族群的先祖信仰和多神信仰统一为对独一神雅威的信仰。这种《希伯来圣经》中的犹太教独一神论信仰,即以色列当敬拜独一的神雅威且以色列是被独一的神雅威所独一拣选的民族,深刻地表达了对上帝的信仰与对以色列共同体的认同二者之间不可分割的同一性,这才是原初意义上的“政治神学”。^③在古代对神的信仰与对政治共同体的认同之间的象征性关系十分常见,但以独一神论和以色列救赎史的明确形式在民族的神圣经典中表达得如此深刻的绝无仅有。这就是犹太政治神学在西方思想史上和世界历史中的影响和地位

^① 参见 Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie* (Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 1994); Thomas L. Pangle, *Political Philosophy and the God of Abraham* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003); Marc D. Guerra, “Leo Strauss and the Recovery of the Theologico-Political Problem,” *The Political Science Reviewer* 36 (2007): 47-80; Leora Batnitzky, “Leo Strauss and the ‘Theologico-Political Predicament,’” in *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. Steven B. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 41-62。

^② 参见 Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922) (Berlin: Duncker & Humblot, 2015); Carl Schmitt, *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (Berlin: Duncker & Humblot, 1970); Miguel Vatter, “The Political Theology of Carl Schmitt,” in *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, eds. Jens Meierhenrich and Oliver Simons (Oxford: Oxford University Press, 2016), 245-268。

^③ 参见 Rudolf Smend, *Die Mitte des Alten Testaments: Exegetische Aufsätze* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

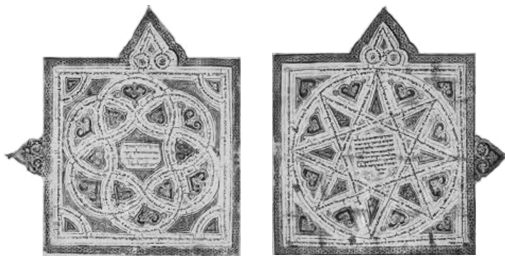
足以与希腊的政治哲学相抗衡的特殊性之所在。^①

施特劳斯的“雅典与耶路撒冷”命题无疑是对上述观念的充分肯定。在施特劳斯的政治哲学中,重新发现以哲学方式重述犹太律法与神学的犹太哲人迈蒙尼德(Moses Maimonides)是其思想发展的一个重要路标。但令人困惑的是,施特劳斯所发现的迈蒙尼德及其中世纪理性主义恰恰是犹太教与柏拉图的政治哲学以及亚里士多德的认识论的调和,就像是黑格尔调和古今一样,迈蒙尼德调和了两种难以相容的思想方式和生活方式。施特劳斯所发现的迈蒙尼德的先知论很难说是犹太教的,毋宁说是柏拉图的政治哲学式的;施特劳斯发现迈蒙尼德的目的也不是复兴犹太教的政治神学传统,而是复兴柏拉图的政治哲学。^② 如果不是隔着一层隐微的写作艺术的保护,迈蒙尼德的理性主义与斯宾诺莎的现代理性主义之间的连续性问题看起来难以回避,尽管施特劳斯认为他们二人的著作都是以各自的方式在为犹太人辩护。

施特劳斯早年所做的讲座《理性与启示》(1948)表明,不仅论迈蒙尼德与斯

① 这种原初意义上的政治神学超出了阿斯曼(Jan Assmann)所说的出埃及神话中的“摩西区分”(Die Mosaische Unterscheidung),亦即独一神论的真假宗教、一神论信仰与多神论的偶像崇拜、正统与异端之间的排斥性区分。看起来阿斯曼是将施米特的“敌友之分”的政治概念挪用于一神论之上,其不可避免的结论竟然是,不宽容的独一神论是基督教仇恨犹太教以及现代反犹太主义的起源!他的后现代多元主义立场错误地预设多神教一定具有宽容与和平的性质。参见 Jan Assmann, *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München: Carl Hanser, 1998); Jan Assmann, *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa* (München: Carl Hanser, 2000); Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (München: Carl Hanser, 2003); Jan Assmann, *Exodus: Die Revolution der Alten Welt* (München: C. H. Beck Verlag, 2019); Jan Assmann, “Political Theology: Religion as Legitimizing Fiction in Antique and Early Modern Critique,” in *Religion and Politics: Cultural Perspectives*, eds. Bernhard Giesen and Daniel Šuber (London: Leiden), 193-203。要理解原初意义上的“政治神学”,亦即传统的犹太教,毋宁是在它与现代犹太民族主义和犹太复国主义(Zionism)(以及犹太社会主义)的对立和张力中,也就是在“犹太教的古今之争”或“犹太教的宗教性与民族性之争”(The Classical Tension Between the Ethnic and the Religious in Judaism)中。参见 Jacob Neusner 纽斯纳,《犹太教》[Judaism],周伟驰 Zhou Weichi 译(上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai Classics Publishing House],2008),15—24。

② 参见 Leo Strauss, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, trans. Eve Adler (Albany, NY: State University of New York Press, 1995); Leo Strauss 施特劳斯,《哲学与律法:论迈蒙尼德及其先驱》[Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors],黄瑞成 Huang Ruicheng 译(北京[Beijing]:华夏出版社[Huaxia Press],2012);林志猛 Lin Zhimeng,《柏拉图〈法义〉研究翻译和笺注》[A Commentary to Plato's Law] (上海[Shanghai]:华东师范大学出版社[East China Normal University Press],2019);刘振 Liu Zhen,《哲人与历史:现代政治思想中的历史意识》[Philosopher and History: Essays on the Modern Intellectual History] (上海[Shanghai]:华东师范大学出版社[East China Normal University Press],2021)。



宾诺莎都处于他的“理性与启示”的问题域中,这个问题域一度也涵盖了“雅典与耶路撒冷”的命题。施特劳斯的问题意识非常不同于马丁·布伯(Martin Buber)对犹太教和哈西德主义的研究、肖勒姆(Gershom Scholem)对犹太神秘主义卡巴拉的研究或者赫舍尔(Abraham Joshua Heschel)对先知神学的研究,也不同于布洛赫(Ernst Bloch)的乌托邦精神和本雅明(Walter Benjamin)的弥赛亚主义,不同于约纳斯(Hans Jonas)、鲁本斯坦(Richard Rubenstein)、法肯海姆(Emil Fackenheim)对奥斯维辛的反思,也不同于列维纳斯(Emmanuel Levinas)对《塔木德》的解释。^① 施特劳斯更倾向于在“理性与启示”的思辨论证上回应斯宾诺莎的《圣经》批判、宗教批判和犹太人同化问题以及韦伯的诸神之争等问题的挑战,并经由“中世纪理性主义”返回“柏拉图的理性主义”以回应“理性主义危机”,但他并没有在生活方式(ways of life)和文明上充分显明或论证“雅典与耶路撒冷之争”中“启示”或“耶路撒冷”所面临的困境以及复兴或回归犹太教的可能性。^②

施特劳斯声明自己并非一个正统犹太教徒,亦非犹太复国主义者,他“仍然是一个犹太人”,但他在“雅典与耶路撒冷”之间表现出极度倾向于雅典的政治哲学立场的确令人有些困惑。为什么施特劳斯从没有建立一条“经过雅典回归耶

^① 参见 Leo Strauss, “Reason and Revelation,” in *Leo Strauss and the Theological-Political Problem*, ed. Heinrich Meier (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 141-180; Martin Buber 马丁·布伯,《论犹太教》[On Judaism], 刘杰 Liu Jie 译(济南[Jinan]: 山东大学出版社[Shandong University Press], 2002); Scholem 索伦,《犹太教神秘主义主流》[The Mainstreams of Jewish Mysticism], 涂笑非 Tu Xiaofei 译(成都[Chengdu]: 四川人民出版社[Sichuan People's Press], 2000); Heschel 赫舍尔,《先知神学:赫舍尔论旧约中上帝的悲悯》[The Prophets], 邓元尉 Deng Yuanwei、邱其玉 Qiu Qiyu、徐成德 Xu Chengde 等译(台北[Taipei]: 校园书房[Campus Bookstores], 2020); Bloch 布洛赫,《希望的原理》[Das Prinzip der Hoffnung], 梦海 Menghai 译(上海[Shanghai]: 上海译文出版社[Shanghai Translation Publishing House], 2013, 2020); Walter Benjamin 本雅明,《历史哲学论纲》[On the Concept of History], 收录于《启迪:本雅明文选》[Selected Writings of Benjamin], 张旭东 Zhang Xudong、王斑 Wang Ban 译(北京[Beijing]: 生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Company], 2008); Hans Jonas 约纳斯,《奥斯威辛之后的上帝观念》[Der Gottesbegriff nach Auschwitz], 张荣 Zhang Rong 译(北京[Beijing]: 华夏出版社[Huaxia Press], 2003); Leo Baeck, *Dieses Volk: Jüdische Existenz* (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1955/1957); Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966); Emil L. Fackenheim, *The Jewish Return Into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem* (New York: Schocken Books, 1978); *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought* (Bloomington: Indiana University Press, 1994); Levinas 勒维纳斯,《塔木德四讲》[Quatre Lectures Talmudiques], 关宝艳 Guan Baoyan 译(北京[Beijing]: 商务印书馆[The Commercial Press], 2002)。

^② 参见 Philipp Von Wussow, *Leo Strauss and the Theopolitics of Culture* (Albany, NY: SUNY Press, 2020), 255-283。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

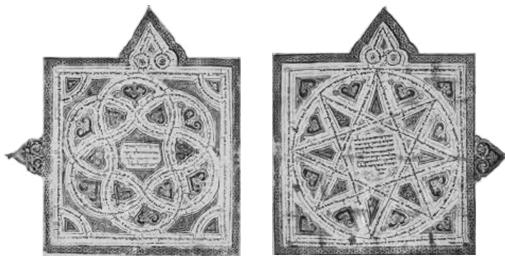
路撒冷”之路？为什么他很少有“复兴或回归摩西犹太教”的姿态？如果要像施特劳所说的那样深入理解西方文明的内在张力（尤其是“希腊政治哲学与犹太政治神学”）所带来的文明活力，难道最有必要的不是走向“雅典与耶路撒冷”中的耶路撒冷吗？

在西方文明源头上，犹太政治神学当然要比希腊政治哲学要古老一些。我们经常忽视了一件事情，那就是，柏拉图和亚里士多德的政治哲学建立在其他文明不可复制的希腊城邦的政治经验以及希腊哲学的独特思想之上。^①或许，我们儒家传统及其所身处的现代困境在很多方面更接近于犹太政治神学而非柏拉图和亚里士多德的政治哲学。这也是有必要深入探讨犹太政治神学的另一个重要原因。

从生活方式和文明的层面上探究“摩西五经的犹太教”及其犹太政治神学的源流的任务，也在很大程度上设定了解释《希伯来圣经》的“经学研究”的方式。^②这种研究方式在犹太教那里是延续双重《托拉》（摩西五经和包括《密释纳》、以色列《塔木德》和巴比伦《塔木德》在内的口传《托拉》）的研究，在基督教那里则是

① 按马南在《城邦变形记》(2010)中的讲法，城邦、帝国、教会和民族这四种政治体形式实际上都是西方所特有的，是其他文明或国家的政治形式难以类比的。参见 Pierre Manent 马南，《城邦变形记》[Les Métamorphoses de la Cité]，曹明 Cao Ming、苏婉儿 Su Waner 译（桂林 [Guilin]：广西师范大学出版社 [Guangxi Normal University Press]，2019）；Pierre Manent, *Les métamorphoses de la cité: Essai sur la dynamique de l'Occident* (Paris: Flammarion, 2010)。

② 现代学者称之为《希伯来圣经》的，基督教称之为《旧约》，但这是一个带有歧视性色彩的名称，而犹太教传统自己则将其称为《塔纳赫》(Tanakh，包括律法书、先知书和圣卷三部分)，其核心部分即被称作律法书(《托拉》，Torah)的摩西五经。从犹太教的摩西五经传统中产生了先知传统，先知传统中有个重要的概念“弥赛亚”（“受膏的救世主”之义），即基督教的“基督”的起源：基督(Christ)就是弥赛亚(Messiah)。国内《希伯来圣经》研究参见游斌 You Bin,《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》[The Literary, Historical and Thought World of the Hebrew Bible] (北京 [Beijing]: 宗教文化出版社 [Religion and Culture Publishing House], 2016); 游斌 You Bin,《希伯来圣经导论》[An Introduction to the Hebrew Bible] (上海 [Shanghai]: 上海三联书店 [Shanghai SDX Joint Publishing Company], 2015); 陈贻绎 Chen Yiyi,《希伯来语圣经》[The Hebrew Bible] (北京 [Beijing]: 昆仑出版社 [Kunlun Press], 2006); 陈贻绎 Chen Yiyi,《希伯来语〈圣经〉导论》[Introduction to the Hebrew Bible] (北京 [Beijing]: 北京大学出版社 [Peking University Press], 2011); 钟志清 Zhong Zhiqing,《希伯来经典学术史研究》[The History of Studies of Hebrew Classics] (南京 [Nanjing]: 译林出版社 [Yilin Press], 2019)。比较文明史视角的犹太研究，参见 Eisenstadt 艾森斯塔特,《犹太文明: 比较视野下的犹太历史》[Jewish Civilization], 胡浩 Hu Hao、刘丽娟 Liu Lijuan、张瑞 Zhang Rui 译 (北京 [Beijing]: 中信出版社 [CITIC Press], 2019)。另参见 Max Weber 马克斯·韦伯,《古犹太教》[Das antike Judentum], 康乐 Kang Le、简惠美 Jian Huimei 译 (上海 [Shanghai]: 上海三联书店 [Shanghai SDX Joint Publishing Company], 2022)。



态度有深度的旧约神学研究。^① 犹太教的双重《托拉》研究在国内目前尚缺乏学术积累和深入研究的条件,犹太教的经学研究目前只能多求助于所谓的“旧约神学”,尤其是 20 世纪最伟大的旧约神学家冯拉德(Gerhard von Rad)的旧约神学。^②

当年笔者在莫尔特曼(Jürgen Moltmann)的指导下研究巴特(Karl Barth)

① 所谓《希伯来圣经》的“经学研究”仍然坚持它首先是作为神经典被犹太教和基督教传承下来的“经”,而不是一般意义上的“文本”。后现代主义的“去经典化”(decanonization)实际上从三四百年前斯宾诺莎的《圣经》批判和宗教批判就开始了,斯宾诺莎之后的基督教的《圣经》历史批判直到今天各种形式的解构主义研究,在其研究的问题意识和学科限定上就已或明或暗地拒斥了任何政治神学以及文明论的学术话语形式。通过窄化问题域和思想视野,古以色列史、比较宗教学以及文化研究等学科在阐释《希伯来圣经》上获得了稳固而实证的基础。然而,作为一部写给以色列人并被犹太教世代传承的经书,它的写作对象、成书意图、解释方式、接受与传承的受众,首先并不是“普通读者”或一般学者,因而在如何定位这部“经”的性质时,这些也是必须予以首先考虑的事项。研究《希伯来圣经》及其犹太政治神学从一开始就需要有一个切合犹太教自己的经典解释传统的政治哲学立场和视角。比如,门登霍尔(George E. Mendenhall)和哥特瓦尔德(Norman Gottwald)的社会学批判,或者沃尔泽(Michael Walzer)对“出埃及”的社会政治解释,侧重于揭示古以色列社会的经济不平等、阶级斗争和对政治解放的追求,这种做法更像是嫌人们“过于天真朴素地阅读《圣经》”而将某种现代政治理念强加于古以色列史。参见 George E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1973); George E. Mendenhall, *Ancient Israel's Faith and History: An Introduction to the Bible in Context* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001); Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979); Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1985); Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985); Michael Walzer, *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible* (New Haven: Yale University Press, 2012); Mark G. Brett, *Locations of God: Political Theology in the Hebrew Bible* (New York: Oxford University Press, 2019)。另外,像阿斯曼将犹太的神学观念视为以色列在近东各国的敌意中保持民族自我同一性的“政治的神学化”,追随了陶伯斯(Jacob Taubes)翻转施米特的政治神学的论题。阿斯曼将犹太教摩西传统一直追溯到公元前 14 世纪埃及阿肯那顿的一神教宗教革命,摩西将埃及一神教引入以色列是出自区隔宗教敌人对抗近东各国的多神教的深谋远虑。参见 Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* (München: Wilhelm Fink, 1993); Jacob Taubes, “Seminar Notes on Walter Benjamin's ‘Theses on the Philosophy of History,’” in *Walter Benjamin and Theology*, ed. Colby Dickinson (New York: Fordham University Press, 2016), 179-216。

② 参见 Jacob Neusner, *The Theology of the Oral Torah: Revealing the Justice of God* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999)。口传《托拉》文献的汉译版,参见《密释纳·第一部:种子;第二部:节期》[Mishnah (1-2)],张平 Zhang Ping 译(北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press], 2022); Adin Steinsaltz 阿丁·施坦泽兹,《阿伯特:犹太智慧书》[Commentary to Avot],张平 Zhang Ping 译(北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press], 1996); Adin Steinsaltz 亚丁·史坦萨兹,《塔木德精要》[The Essence of Talmud],朱怡康 Zhu Yikang 译(台北[Taipei]:启示出版社[Apocalypse Press], 2015); A. Cohen 亚伯拉罕·柯恩,《大众塔木德》[Everyman's Talmud],盖逊 Gai Xun 译(济南[jinan]:山东大学出版社[Shandong University Press], 2004)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

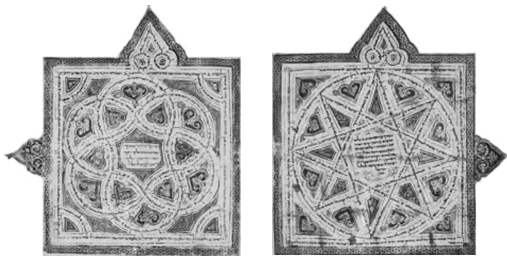
和朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)神学时他曾谈到,德国二战后一代神学家与巴特和布尔特曼(Rudolf Bultmann)那一代之之间的一个重要区别就在于,他与潘能伯格(Wolfhart Pannenberg)等人都深受冯拉德的历史神学的影响。^①莫尔特曼建议笔者研究一下冯拉德,笔者发现他的以色列“传承史”[die Überlieferungsgeschichte,有时他也写作“传统史”(die Traditionsgeschichte)]神学范式既突破了盛行欧洲300多年的《圣经》历史批判的现代教条,又将《圣经》历史批判法的文史考据成果重新融汇于“传承史”的神学观念之中,最大限度地《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出来,对于把握《希伯来圣经》及其犹太政治神学具有无可替代的价值。

本文尝试以冯拉德的旧约神学范式来阐释犹太政治神学的含义,因此,介绍冯拉德的旧约神学(尽管他无疑是20世纪最伟大的旧约神学家)并非本文的目标,本文旨在通过冯拉德的历史神学观念和旧约神学的研究范式,探究《希伯来圣经》(集中于《旧约》中最具神学性的摩西五经第五经《申命记》)所表达的犹太政治神学的基本要义。

二、冯拉德的以色列传承史神学

冯拉德在20世纪旧约神学领域中的地位堪与布尔特曼在新约神学领域的

^① 莫尔特曼的《盼望神学:基督教终末论的基础与意涵》(1964)中的“复活的基督”的末世论范式,就建立在冯拉德的“上帝的应许”概念之上。参见 Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (München: Chr. Kaiser, 1964), 85-124; Jürgen Moltmann 莫尔特曼,《盼望神学:基督教终末论的基础与意涵》[*Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*], 曾念粤 Zeng Nianyue 译(香港[Hongkong]:道风书社[Logos and Pneuma Press], 2007), 97-140。在旧约神学中“应许”(die Verheißung)概念的核心地位相当于新约神学中“启示”(die Offenbarung)概念。冯拉德认为,上帝的应许最初是对以色列的应许,对弥赛亚的盼望并未被对耶稣基督的唯一盼望所终结;而巴特的“上帝的自我启示”的概念首先奠基于上帝在耶稣基督中的自我启示,其次才是在《圣经》和教会中的自我启示,这一启示既包括旧约《圣经》和以色列,也包括新约《圣经》和基督教会。



地位相当。^① 冯拉德的《旧约神学》(1957—1960)上卷“以色列历史传承的神学”(die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels)、下卷“以色列先知传统的神学”(die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels)及其传承史范式是 20 世纪下半叶旧约神学研究的基石。冯拉德与诺特(Martin Noth)同为古以色列史学大师阿尔特(Albrecht Alt)最出色的弟子,他们都以解释摩西五经(der Pentateuch)的起源见长,都使用“传承史”的研究范式;而阿尔特的老师正是宗教史学派的圣经批判大师袞克尔(Hermann Gunkel),冯拉德从袞克尔那里继承了形式批判法。冯拉德同时还深受 20 世纪最伟大的新教神学家卡尔·巴特的影响,在德国纳粹统治期间他加入巴特领导的认信教会(die Bekennende Kirche)并积极反抗德意志基督徒(die Deutschen Christen)的神学主张。甚至可以说,冯拉德在旧约神学名目下从事的《希伯来圣经》研究也属于巴特的《圣经的陌生的新世界》(1917)所开创的“回到圣经”运动的一部分。^② 不过,冯拉德的旧约神学的“上帝的应许与实现”的主题在很大程度上避免了巴特式的基督中心论及其《圣经》神学框架,也避免了将《圣经》的普世救赎盼望收敛于耶稣基督的中心并以基督教会取代以色列信仰共同体的危险倾向。这种切断《圣经》传承史甚至废弃整个以色列的信仰共同体的危险倾向,在支持纳粹德国

^① 参见 Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1948, 1953)。布尔特曼的《新约神学》以及围绕“历史的耶稣”问题与他的弟子们 Ernst Käsemann, Ernst Fuchs, Günther Bornkamm, Herbert Braun, Hans Conzelmann, Willi Marxsen, Gerhard Ebeling, Walter Schmithals, Heinrich Schlier, Uta Ranke-Heinemann, Eta Linnemann, Manfred Mezger, Günter Klein, Helmut Koester 等旷日持久的论战推动了 20 世纪新约神学研究。冯拉德二战后在海德堡大学执教近 20 年(1949—1967),也有 Hans Walter Wolff, Odil Hannes Steck, Hans-Joachim Kraus, Rolf Rendtorff, Klaus Koch, Hans-Jürgen Hermisson 等一众出色的弟子,而且对盖瑟(Hartmut Gese)和美国的柴尔兹(Brevard Childs)以及布鲁格曼(Walter Brueggemann)产生了深刻的影响。参见 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (München: Chr. Kaiser, 1957, 1960); Hans Walter Wolff, Rolf Rendtorff, and Wolfhart Pannenberg, *Gerhard von Rad: seine Bedeutung für die Theologie. Drei Reden* (München: Chr. Kaiser, 1973); James L. Crenshaw, *Gerhard von Rad* (Waco, Texas: Word Books, 1978); Brevard Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Philadelphia: Fortress Press, 1985); Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 31-49; Rudolf Smend, “Der Theologe des Alten Testaments: Gerhard von Rad,” in *Bibel und Wissenschaft. Historische Aufsätze* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 187-198。

^② 巴特说:“《圣经》里有一个陌生的新世界,那是上帝的世界。”[Karl Barth, “Die neue Welt Gottes in der Bibel,” in *Das Wort Gottes und die Theologie* (München: Chr. Kaiser, 1929), 32]巴特的反纳粹檄文《(摩西十诫中的)第一诫是神学的公理》(1933),参见 Karl Barth, “Das erste Gebot als theologisches Axiom,” in *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge, III* (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1957), 127-143;张旭 Zhang Xu,《卡尔·巴特神学研究》[A Study of Karl Barth's Theology](上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai Renmin Chubanshe],2005)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

的日耳曼宗教运动、反犹主义和犹太人大屠杀中达到了灾难性的顶峰。作为路德宗的基督教神学家,冯拉德在纳粹德国期间从事旧约神学研究并坚持传承史的观念,在残酷的教会斗争与大屠杀时代站在了支持纳粹的日耳曼宗教的对立面,为二战后深刻反思基督教与犹太教之间漫长的悲剧性历史的神学观念之根开路,也为基督教的圣经神学研究赢得了道义上的权利。^①

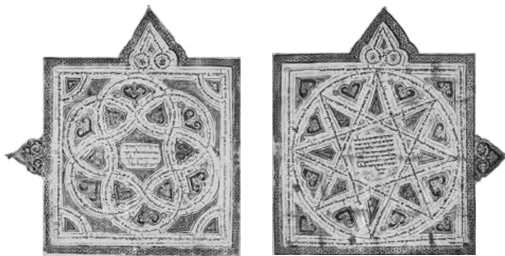
冯拉德的传承史观念坚决抵制割裂《旧约》与《新约》、犹太教与基督教、以色列与基督教会之间传承关系,这样基督教旧约神学对《希伯来圣经》的研究才具有学术道德上的合法性,其神学研究对于传承《希伯来圣经》的信仰共同体(无论是犹太人还是基督徒)才具有意义。^② 根据《新约》以来的基督教神学观念,《旧约》与《新约》之间的关系是一种预表与见证的关系。冯拉德在《旧约中的预表解释》(1952)一文中认为,对新旧两约的预表解释是基于上帝的“应许与实现”(Verheißung und Erfüllung)的观念之上的,而割裂《旧约》与《新约》、以色列与基督教会则是对犹太教—基督教对上帝的应许的共同信仰的否定和拒斥。^③ 《旧约》对《新约》的预表并不是一个事实应验了预言的历史现实的证实问题,而是对上帝的应许必将实现的信仰和信念的问题。冯拉德在《旧约神学》中说:“类比问题或预表问题在世俗的历史学家中间也很流行。在此当然不是去追问外在进程的类比,而是信仰之事(die Credenda)的类比,它肯定是外在事件完全无法与之相比的。”^④ 因此,犹太教与基督教之间的连续性乃是对上帝的应许的坚定信仰一脉相承的连续性,而非一般意义上的历史连续性。信仰、观念和生活方式

① 路德当初为了抗议罗马天主教突出强调“律法与福音”(Gesetz und Evangelium)之分,这一教义最终导致像哈纳克(Adolf Harnack)和布尔特曼这样的现代新教神学巨擘都不能摆脱某种程度上取缔旧约的马克安主义倾向。路德的“律法与福音”的二分可追溯到奥古斯丁驳贝拉纠派时“律法与恩典”的二分,还可进一步追溯到保罗在《新约·罗马书》10:5—9中“信仰与律法”的二分,最终可追溯到耶稣登山训道的语式“你们听过……但是我对你说……”。近半个世纪持有“保罗新观”的学者们认为,路德从更为原始的立约关系(covenantal relation)中分离出律法与福音的对立,是对保罗的严重误读;而陶伯斯也以一己之力重新恢复了“犹太人保罗”的形象。参见 Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays* (Philadelphia: Fortress, 1976); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977); James D. G. Dunn, “The New Perspective on Paul,” in *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1990), 183-214; James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005); N. T. Wright, *Pauline Perspectives: Essays on Paul 1978-2013* (Minneapolis: Fortress, 2013); Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* (München: Wilhelm Fink, 1993)。

② 关于新约与旧约的关系,参见 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, 339-412。

③ 参见 Gerhard von Rad, “Typologische Auslegung des Alten Testaments,” in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, II (München: Chr. Kaiser, 1973), 272-288。

④ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, 392。



的可传承性在广度、深度和力度上都远远超越了物质的、社会制度的、种族人口的或土地的继承性和延续性的限度，也是传承史所要传承的首要之事。被剥去了所承载的生活方式的信念和文明意义的纯粹历史事实是很少被古代人世代传承下来的。^①

对上帝的应许的信仰奠定了犹太教与基督教之间的传承关系，它先是塑造了以色列的生活方式与宗教信念的母体，对上帝的应许的盼望的历史性与末世论之维后来孕育了对“作为弥赛亚的耶稣”的信仰。^②然而从一开始，基督教坚持“旧约应许并见证了耶稣基督”的“预表解释学”就不免带着贬低和否定以色列对“上帝的应许”的信仰的危险倾向，即使是盼望上帝的应许的弥赛亚主义也可以被转换成“得胜的基督”的基督教末世论。潘能伯格的“历史神学”和莫尔特曼的“盼望神学”以及旧约神学家齐默利(Walther Zimmerli)和魏斯特曼(Claus Westermann)等人通过强调弥赛亚主义越来越强烈的普世化、宇宙化和末日启示化的趋势，将上帝的应许的重心从解救以色列转移到耶稣基督身上——耶稣基督是“上帝的应许”的一次决定性的、普世性的甚至是一劳永逸的“实现”。按照犹太教的救赎史观念，以色列民族不断背叛上帝与以色列之间的立约导致上帝对以色列人民的愤怒与审判，先知们对以色列背叛上帝诫命不时会发出严厉的谴责；而在基督教的救赎史中，犹太先知谴责以色列被挪用为耶稣和保罗对革新以色列信仰方式的支持，而耶稣代替了包括以色列在内的整个人类受罪得到上帝悦纳而更新并救赎了以色列。

可以说，耶稣本人以及保罗借用先知神学和弥赛亚主义对犹太教的激进解释和激进批判，奠定了整个圣经神学的“预表解释学”的叙事逻辑，在神学上审判以色列以及现实中歧视迫害犹太人的反犹主义倾向，就早已包含于基督教从犹

^① 实际上，从1世纪犹太史学家约瑟夫斯(Flavius Josephus)的《犹太战争》和《犹太古史》到18世纪神学家巴斯纳热(Jacques Basnage)的《从耶稣基督到现时代的犹太史》(1699)这长达16个世纪的时间里，犹太人并没有写过一部民族通史或像《史记》与《资治通鉴》那样的纪传体和编年体的历史。格拉茨(Heinrich Graetz)的里程碑的十一卷本《从古至今的犹太人的历史》(*Geschichte der Juden von den Anfängen bis auf die Gegenwart*, 1853-1875)并非基于传统犹太教的历史神学信念，而是现代欧洲实证史学、历史主义、民族主义的产物，它极大地推动了19、20世纪犹太复国主义运动。

^② 参见 Gershom Scholem, “Toward an Understanding of the Messianic Idea,” in *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, trans. Michael A. Meyer (New York: Schocken Books, 1995), 1-36; William Scott Green and Jacob Neusner, *The Messiah in Ancient Judaism* (Atlanta, 1999)。

JEWISH STUDIES

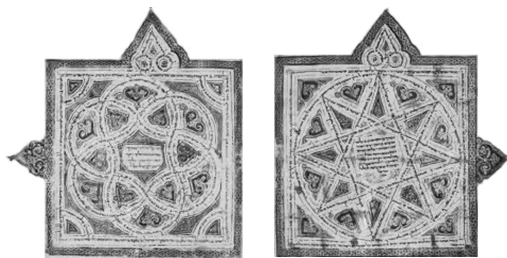
犹太研究

第22辑

太教中分离出来的那场犹太宗教革命之中。^① 作为犹太教信仰和盼望上帝对以色列人民的应许的产物,早期基督教会与同时代的“拉比犹太教”处于某种兄弟宗教争夺“摩西犹太教”传统以及上帝信仰的解释权的竞争性关系之中。^② 直到基督教成为罗马帝国的国教,基督教在与犹太教的竞争性关系中彻底占据了上风,犹太教遭到基督教的抵制开始了被驱逐流散到全世界的命运(或许更甚于被掳埃及和巴比伦以及罗马的镇压)。在以基督教为中心的世俗化现代社会中,犹太教除了继续承受基督教圣经神学以基督中心论排斥犹太教解释《希伯来圣经》的压力,还要经受宗教改革和启蒙运动以来的《圣经》历史批判法对犹太教有神论信仰的巨大冲击。显然,新的圣经神学不仅要肯定犹太教与基督教之间的传承史,承认犹太教与基督教这对兄弟宗教在上帝信仰和神学叙事上各自相对独立的地位,而且更要与基督教一起回应历史批判法、解构主义和宗教多元论的挑战。

① 耶稣说:“摩西的律法,先知的书,和诗篇上所记的,凡指着我的话,都必应验。”(《路加福音》24:44)。耶稣这句话是对《旧约》中“上帝的应许与实现”的盼望的激进解释,因为他将他“自身”视为上帝之子、以色列人盼望的弥赛亚、上帝与世界和解的中保、上帝的应许的实现。这是犹太教一直不能接受的。新约中经常说:“……是要应验主借先知所说的话”(《马太福音》1:22, 2:15, 2:17, 2:23, 4:14, 12:17, 13:35, 21:4, 27:9),这是在摩西传统与耶稣基督的新传统之间通过弥赛亚主义建立起一个清晰的“传承史”:耶稣模仿伟大的先知摩西,登山训众并在山上立下新的律法;他是至高的祭司,他在耶路撒冷清洁了圣殿(《马太福音》12:6,《约翰福音》2:13—15);他是比所罗门更有智慧的君王,能轻松决疑(《马太福音》12:24);他是“大卫的子孙”,是以色列王朝的合法继承人(《马可福音》12:35—37, 15:2)、“得胜的人子”(《但以理书》7:13—15,《马可福音》13:26)和“受难的仆人”(《以赛亚书》53,《马可福音》10:45)。但耶稣激烈批判摩西传统(《马太福音》5—7,《约翰福音》1:17, 3:14, 5:45—47, 6:32, 7:19)却也是继承了先知传统激进批判摩西传统的做法,只不过他激进地解释了先知传统中弥赛亚盼望的对象与含义。

② 按照纽斯纳(Jacob Neusner)的讲法,随着70年耶路撒冷沦陷、圣殿被毁以及基督教兴起,犹太教在90年开始了正典集结工作,犹太的拉比确定了三十九卷旧约正典。到了2世纪《密释纳》和《塔木德》开始集结成典,拉比阿基巴(Rabbi Akiba)大力推动犹太统一经文运动。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。《新约》作为第二圣殿时期晚期兴起的以耶稣基督来重新定义以色列身份的犹太教新派别的正统经典,为了标明其独特的以色列社群身份,基督教会将犹太教贬低为律法主义,并将希伯来圣经用作预示和见证耶稣基督到来的“旧典”,以此对抗犹太教的大传统。参见 Jacob Neusner, *Jews and Christians: The Myth of a Common Tradition* (London and Philadelphia: SCM Press and Trinity Press International, 1991); Jacob Neusner, *Judaism When Christianity Began: A Survey of Belief and Practice* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002)。图宾根大学的亨格尔对犹太教、希腊化与基督教之间相互影响的经典参见 Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1988)。尼伦伯格深入探究了中世纪的犹太教、基督教和伊斯兰教之间的互动,参见 David Nirenberg, *Neighboring Faiths: Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today* (Chicago: The University of Chicago Press, 2014)。尼伦伯格对西方反犹主义传统研究参见 David Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition* (New York: W. W. Norton & Company, 2013)。



在现代《圣经》研究中,以历史事实为科学实证基础的历史批判法与以信仰宣道为共同体传承基础的圣经神学是学术上相互竞争、立场上难以兼容的两大研究范式和解释传统。当然,历史批判法与圣经神学之争归根结底乃是启蒙运动以来科学与神学之争的一部分。冯拉德在创建其“传承史”的旧约神学范式之时,他的老师的阿尔特学派[诺特(Martin Noth)、赫尔曼(Siegfried Herrmann)、唐纳(Herbert Donner)等]以及美国的奥尔布赖特(William Foxwell Albright)学派[怀特(G. Ernest Wright)、布莱特(John Bright)、格鲁伊克(Nelson Glueck)、斯贝瑟(E. A. Speiser)、高登(Cyrus Gordon)等]的《旧约》历史批判与以色列史考古方兴未艾,对圣经神学的信仰解释造成巨大的冲击。冯拉德仍然站在类似于儒家经学的圣经神学立场去理解整个《希伯来圣经》所记述和被编纂的以色列历史(而非基于以色列考古的古以色列史),将被编纂的以色列史视为世代重申对上帝的应许的信仰的传承史。他认定《希伯来圣经》的本质就是坚定信仰上帝对以色列的应许及其实现的“历史神学”而非其余别的什么。《希伯来圣经》所记载的是一部对上帝的应许的信仰和盼望的传承史,而不是纯粹的古以色列政治事件编年史;圣经历史批判法对文学形式、历史事实和正典编纂和形成过程所做的考证,完全支持而非否定《希伯来圣经》所自我理解和自我宣叙的“历史神学”。所谓的“历史神学”,并非系统神学那样的一门神学分支学科,也不是以维科、柏克或黑格尔式的历史哲学解释犹太教或基督教教义,而是指《希伯来圣经》中犹太教对“上帝的作为启示于以色列历史之中”以及“上帝的应许必将在以色列历史中得以实现”的神学信念。这对理解犹太政治神学的内涵具有方向上的指引性。

冯拉德以“传承史神学”(Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung)阐释《希伯来圣经》的犹太教信仰及其形成过程,其基本范畴包括“应许与实现”(Verheißung und Erfüllung)、“预表”(die Typologie)、“重述”(die Nacherzählung)、“传承史”等。冯拉德以“传统/传承”(die Überlieferung)取代了19世纪旧约神学巨擘威尔豪森(Julius Wellhausen)的“底本”概念和圣经历史批判法的“历史”概念,以动态的“传承史”(die Überlieferungsgeschichte)突破了20世纪上半叶旧约神学大师艾希洛特(Walther Eichrodt)以“立约”(berith/Bund)的单一主题为中心的面面俱到的主题阐释,对后来的盖瑟(Hartmut Gese)的“传统形成”(der Traditionsprozess)和柴尔兹(Brevard Childs)的“经典批判”(Canon Criticism)的圣经神学研究范式产生了深刻的影响。冯拉德、盖瑟和柴尔兹的圣经神学都将《旧约》与《新约》作为基督教会共同体最终确认的“经”通为一统,将传承史中被犹太教或基督教会信仰共同体所承认的“最终形式”的经典视为“上帝之道”的权威,以此超越了历史批判法带来的“历史与信仰”的

JEWISH STUDIES

犹太研究

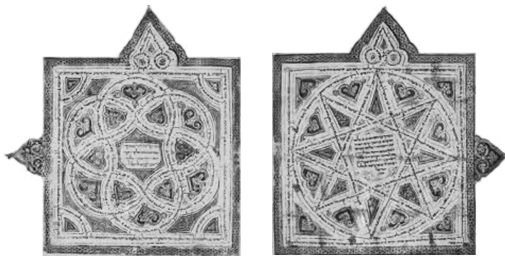
第22辑

对立,矫正了现代新教神学过于个人主义、过于自由主义、过于生存主义的神学模式。冯拉德 1971 年去世之后,20 世纪 70 年代兴起的一代旧约神学家,如深受其影响的柴尔兹和伦托尔夫(Rolf Rendtorff)等与巴尔(James Barr)、列文森(Jon D. Levenson)等人一起试图以“语言转向”去克服圣经研究中“历史与信仰”之间的对立,在珀度(Leo Perdue)所说的“历史之蚀”(the collapse of history)之后,重建新的旧约神学范式。在 20 世纪末布鲁格曼推出了他的“后现代旧约神学”,以利科(Paul Ricœur)的“见证”和“想象力”概念取代了传统的“信仰”概念,以“见证、争议、辩护”的多主题线索并进的纲领兼容柴尔兹的经典批判、哥特瓦尔德的社会批判与缪伦伯格(James Muilenburg)的修辞学分析,极大程度地拓展了旧约神学的时代相关性。^① 不过,后现代旧约神学范式所接受的社会批判和修辞批判及其后现代主义哲学的取向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;因而对于理解《希伯来圣经》来说,反而是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。

三、摩西第五经的历史传承

对于理解犹太政治神学来说最重要的一件事就是,犹太教是一个“经的宗教”(religion of the book)——《希伯来圣经》是一部有着明确的政治神学信念并负载着一个信仰共同体的生活方式和历史传承因而被尊为“经”的经书,它绝不

^① 参见 Rolf Rendtorff, *Canon and Theology* (Philadelphia: Fortress, 1993); Brevard S. Childs, *Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Philadelphia: Fortress Press, 1993); James Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1999); Jon D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies* (Louisville: Westminster John Knox, 1993); Leo Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1994); Leo Perdue, *Reconstructing Old Testament Theology: After the Collapse of History* (Minneapolis: Augsburg, Fortress, 2005); Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 49-60; Walter Brueggemann 布鲁格曼,《布氏旧约导论:正典与基督教的想象》[An Introduction to the Old Testament], 许子韵 Xu Ziyun 译(香港[Hongkong]:天道书楼[Tien Dao Publishing House], 2012); Walter Brueggemann 布鲁格曼,《先知式的想象》[The Prophetic Imagination: The Canon and Christian Imagination], 谢乐知 Xie Lezhi 译(新北[Xinbei]:台湾基督教文艺出版社[Taiwan Christian Literary Press], 2009)。关于利科的叙事神学,参见 André LaCocque and Paul Ricœur, *Penser la Bible* (Paris: Seuil, 1998)。



是一部以各种文学形式记载了古以色列的历史、法律和宗教习俗的类书。19 世纪以来的《旧约》历史批判范式已在极大的程度上解构了《希伯来圣经》的传承史的宣道与信仰。^① 简而言之,历史批判法从摩西五经以及从《约书亚记》到《列王纪》的前先知书中分析出来从创世(《创世记》1)到被掳巴比伦(《列王纪下》25)之间的“古以色列史”史实,余下的是堆砌在这些历史事实之上的各种文学(神话、传说、传奇、寓言、小故事等)、法律和宗教的素材,至于以色列人对他们所坚信的上帝的作为、上帝的应许、上帝的立约贯穿于整个以色列兴衰成败历史中的宣讲和叙述,在被启蒙了的历史批判法眼里都只不过是过时的神话而已。将《希伯来圣经》贬为一堆文学、历史、法律和宗教史的材料和形式,将《希伯来圣经》所见证和传承的犹太教的信念贬为缺乏历史证据的神话,对于犹太人和基督徒来说,不啻

^① 《旧约》的历史批判研究奠基于威尔豪森 (Julius Wellhausen) 在其经典之作《以色列史导论》 (*Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1878) 中提出的摩西五经的 JEDP 四底本说,即公元前 950—前 850 年出自南国犹大的以 Jahweh 之名的 J 典,公元前 850—前 750 年出自北国以色列的以 Elohist 之名的 E 典,公元前 721 年北国亡国后二者结合成 JE 典,是从《创世记》到《民数记》的底本;公元前 621 年,包括《申命记》《约书亚记》《耶利米书》以及被称为申命派历史的《列王纪》等在内的 D 典成书,公元前 6—前 5 世纪被掳后利未的祭司派的 P 典成书并将以色列各时代的底本集合起来合成 JEDP。本来先知传统完成的 D 典是摩西五经的顶峰,而威尔豪森的 JEDP 底本说却以 P 典作结,以此影射犹太教像天主教那样固守祭祀礼制与祭司体制,失去了先知精神而导致以色列堕落,这显然是一种新教神学的“意识形态”。参见 Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlin: de Gruyter, 2018)。半个世纪以来,伦托尔夫及其弟子布鲁姆 (Erhard Blum) 对摩西五经的传承史研究最终宣告了威尔豪森的 JEDP 四底本说的破产。参见 Hans Heinrich Schmid, *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (Zürich: Theologischer Verlag, 1976); Rolf Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (Berlin: de Gruyter, 1977); Erhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Berlin: de Gruyter, 1990)。另参见 Thomas Römer, “Der Pentateuch,” in Walter Dietrich, Hans-Peter Mathys, Thomas Römer, Rudolf Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments* (Stuttgart: Kohlhammer, 2014), 52-166; *The Oxford Handbook of the Pentateuch*, eds. Joel Baden and Jeffrey Stackert (Oxford: Oxford University Press, 2021); Konrad Schmid, “Textual, Historical, Sociological, and Ideological Cornerstones of the Formation of the Pentateuch,” in *The Social Groups behind the Pentateuch* (Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2021), 29-52。

JEWISH STUDIES

犹太研究

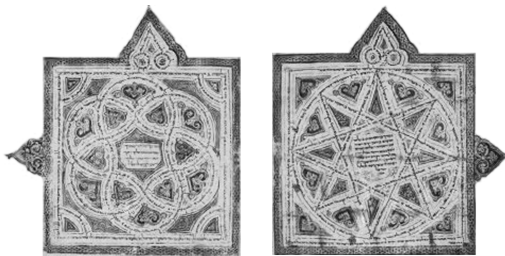
第22辑

在生活方式和世界观念上拔除他们的生存之根。^① 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,反对纯以史学、文学、哲学、宗教学的视角去解读或拆解犹太教的《圣经》叙事。^② 他不像历史批判法那样将所考证的《圣经》编纂和经典建构仅仅视为对传统的神话式圣经神学观念的祛魅与摧毁,而是将《圣经》编纂和经典建构视为《希伯来圣经》的传承史神学观念的一种具体体现。

冯拉德的传承史神学坚持《希伯来圣经》所记载的以色列史是以色列人信仰上帝的立约、应许与救赎的历史,而非一般意义上的历史;《希伯来圣经》的编纂和经典确立的历史也是以色列人的历史神学信念的一部分。以色列与上帝之间互动的历史本身就是《希伯来圣经》的思想主题,上帝的应许的以色列救赎史叙事本身就是犹太教信念体系的基础,因此,犹太人对摩西五经的叙事、编纂与传承以及对律法书、先知书的信仰和宣讲,不啻这种救赎史信念的核心:宗教之传承全赖于“经”的见证、记述、宣讲和世世代代的重申。以色列的历史本身就是上帝与以色列立约和对以色列的应许的见证、实现与盼望:从创世(《创世记》1—11)、先祖(《创世记》12—50)、出埃及(《出埃及记》1—15)、旷野(《出埃及记》16—18)到西奈立约(《出埃及记》19:1 至《民数记》10:10)、旷野(《民数记》10:11—36:13)和重申诫命(《申命记》),《希伯来圣经》所记载的以色列历史的每一段叙事都贯穿着犹太教世代传承的救赎史信念;而以摩西五经为中心信仰、传承与不断重述这种“上帝的应许与实现”的以色列救赎史,这就是犹太教的政治神学。在犹太教的政治神学中,摩西传统、先知神学和弥赛亚主义构成了各有侧重却又

① 公元前 587 年以色列人被掳至巴比伦,失去了自己的土地、王国、圣殿(《列王纪下》25)。此后,“出埃及”以及“流亡与回归”就成了犹太教历史叙事的基本主题。现代历史学家会说,“被掳”(Captivity)、“被逐”(Exile)或“大流散”或许并没有旧约中所说的那么残酷,它们可能是一种想象性的叙事模式;但是,以色列人圣殿被毁、失去应许之地和流亡离散却是不争的历史事实,而这正是犹太救赎史神学的基础。参见 Rainer Albertz, *Die Exilszeit 6. Jahrhundert v. Chr.* (Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 2001); Ernest Nicholson, *Deuteronomy and the Judaean Diaspora* (Oxford: Oxford University Press, 2014); Shlomo Sand 施罗默·桑德,《虚构的犹太民族》[The Invention of the Jewish People],王崇兴 Wang Dongxing、张蓉 Zhang Rong 译(上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai SDX Joint Publishing Company],2012); Shlomo Sand 施罗默·桑德,《虚构的以色列地:从圣地到祖国》[The Invention of the Land of Israel: From Holy Land to Homeland],杨军 Yang Jun 译(南京[Nanjing]:南京大学出版社[Nanjing University Press],2019); Shlomo Sand 施罗默·桑德,《我为何放弃做犹太人》[Comment j'ai cessé d'être juif],喇卫国 La Weiguo 译(北京[Beijing]:中信出版社[CITIC Press],2017)。另参见 Leora Batnitzky, *How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought* (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2011)。

② 参见 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 117-128。



一脉相承的信念集合。

可以说,摩西五经的编纂和形成,标志着犹太教的历史神学达到了自我意识的顶峰。自威尔豪森(Julius Wellhausen)以来,摩西五经的底本起源、编纂修订、经典形成和传承史,就成了旧约神学研究的核心主题。在这个历史批判法与圣经神学交战的主战场,冯拉德的传承史神学范式以重新阐释的犹太历史神学范式吸纳并完美解释了历史批判和形式批判的考证成果,并抵制了历史批判法的无神论或反神学前提对继续传承《希伯来圣经》的侵蚀。^① 冯拉德的传承史神学认为,摩西五经并不是一般的历史和文化意义上的集体记忆(Gedächtnis des Kollektivs)和“文化记忆”(kulturelles Gedächtnis),摩西五经在本质上是具有强烈的诫命性质、要求以色列人世世代代信仰、顺从、践行并传承下去的独特生活方式和文明信念的“圣经”。^② 犹太教对以色列历史的救赎性质的认信,是他们的“历史神学”的根本信念。犹太人坚信自己是被上帝拣选并与其立约的民族,他们世世代代见证了上帝的应许、救赎和审判的作为发生在以色列的历史之中,以色列的兴衰成败就是这个信仰生活共同体不断更新见证上帝的应许、上帝的救赎与上帝的审判的历史,一代又一代的年轻人将会重申、重述、重新见证上帝在以色列中的作为、应许和救赎。正是在这种对上帝的应许和救赎从不间断的追忆和重述之中,产生出了先知批判当下社会的正义诉求以及在苦难和绝望中盼望救赎的弥赛亚主义。也正是作为承载着希伯来文明与犹太人生活方式的根本信念的神圣经典,因此,《希伯来圣经》那些“充满想象力的记忆”和“充满苦难的盼望”才会世代传承,历久弥新,成为犹太人维系自身宗教、民族和文化认同的纽带。

在整个《希伯来圣经》中,摩西五经第五经《申命记》通过重申摩西所重申的上帝的诫命以及上帝与以色列立约(它明确将其称为《托拉》),最深刻地表达了

^① 冯拉德最早的两本著作《申命记中上帝的子民》(博士学位论文,1929)与《摩西六经的形式史问题》(六经即摩西五经加上约书亚记,1938)都是以宗教史学派的袞克尔的形式批判法研究《申命记》之作。他后来还有两本《申命记》的研究著作,即《申命记研究》(*Die Deuteronomium-Studien*, 1948)和《摩西第五经申命记》(*Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium*, 1964),后者是附有导读的德文重译《申命记》。参见 Gerhard von Rad, “Das Gottesvolk im Deuteronomium,” in *Gesammelte Studien zum Alten Testament II* (München: Kaiser, 1973), 9-108; Gerhard von Rad, “Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs,” in *Gesammelte Studien zum Alten Testament I* (München: Chr. Kaiser, 1958), 9-86; Gerhard von Rad, *Deuteronomium-Studien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1948); Gerhard von Rad, *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964)。

^② 参见 Jan Assmann 扬·阿斯曼,《文化记忆:早期高级文化中的文字、回忆和政治身份》[*Das kulturelle Gedächtnis*],金寿福 Jin Shoufu、黄晓晨 Huang Xiaochen 译(北京[Beijing]:北京大学出版社[Peking University Press],2015)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

上述犹太教对上帝的应许的信仰以及将这种信仰的生活方式接续下来并传承下去的信念。冯拉德说：“凭借超强的内在一性，《申命记》这部对《托拉》的总结性宣道实际上是《旧约》中唯一一部需要系统展示其内容的神学著作。”^①《申命记》带着这种鲜明而坚定的神学意图贯穿于整个记载上帝之意志与作为的摩西五经与记载上帝之言的先知书之中，冯拉德将《申命记》表达的这种神学信念称为“申命派历史神学”(die dtrGeschichtestheologie)。^②冯拉德说：“申命派的历史神学第一个清楚地表述了救赎史(Heilsgeschichte)现象，这一救赎史是一个通过审判与救赎的上帝之道(Gottswort)持续注入历史而形成并得以实现的历史过程。”^③可以说，《申命记》因其“申命派的历史神学”而成为摩西传统的总结和先知传统的开端，因而它是整个旧约神学的中心(Mitte biblischer Theologie)。^④

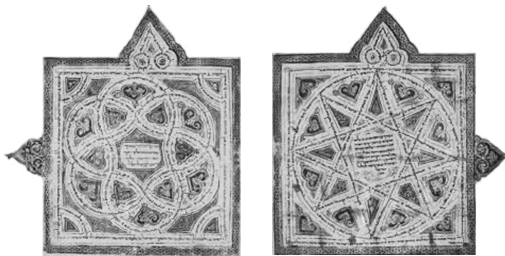
将《申命记》及其历史神学作为旧约神学的中心，这意味着从祭司派传统侧重于摩西五经前四经的创世主题转向申命派传统强调摩西五经第五经“以历史

① Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 235.

② 关于律法书与先知书之间的关系，参见 Walther Zimmerli, *Das Gesetz und die Propheten: Zum Verständnis des Alten Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963)。

③ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 356.冯拉德晚年对智慧书的研究对其《旧约神学》偏重申命派历史神学和先知传统亦有所修正，参见 Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1970)。

④ 参见 Siegfried Herrmann, “Die konstruktive Restauration: Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie,” in *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, Hg. Hans Walter Wolff (München: Chr. Kaiser, 1971), 155-170; Konrad Schmid, “Der Pentateuch und seine Theologiegeschichte,” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 111 (2014): 239-271.关于《申命记》的研究文献，参见 Jeffrey Stackert, *Deuteronomy and the Pentateuch* (New Haven, CT: Yale University Press, 2022), 211-239。



为启示”的主题,从仪式性宗教和祭司神学转向启示性宗教和救赎史神学。^① 从这里能看出冯拉德深受巴特严厉批判天主教创世论自然神学的深刻影响。《创世记》的宇宙开端与人类开端的叙事并非对人性的肯定,《创世记》第1—11章实际上是上帝与以色列的立约以及对以色列的救赎的历史之“序曲”,是以色列人即将背弃上帝而被诅咒审判的一系列历史的预演;亚当夏娃背叛上帝(《创世记》1—3)、该隐杀兄(《创世记》4:1—16)、拉麦充满残忍仇恨的利剑之歌(《创世记》4:17—23)、诺亚方舟的大洪水惩罚(《创世记》6)、建造巴别塔的狂妄人类(《创世记》11)等。^② 当然,《创世纪》也记载了上帝对以色列先祖亚伯拉罕的一系列“应许”(12:1—3,18:1—15,28:13—15),更不用说上帝给以色列的“应许之地”(《约翰福音》21:43—45),这些也都昭示着上帝对以色列救赎的历史。可以说,上帝的救赎与上帝对以色列的背叛的审判是不可分割的。在先知神学中这个主题优先于上帝的创世。整个先知传统对上帝的救赎的末世论盼望都建立在坚信上帝对以色列的应许与审判的历史神学(而非上帝的创世)之上。^③ 所以说,申命派的历史神学是理解《希伯来圣经》的关键。

冯拉德在耶拿大学任教时,他在纳粹德国去犹太化和教会斗争的恶劣环境

^① 先秦儒家从周公创建的宗法制礼乐文明那里继承了祭祀性和仪式性的礼学观念与制度设想,又在春秋乱世叙事之上进一步提出了历史性和批判性的文明观念,这与犹太的历史神学有些相似之处,但先秦儒家本质上有别于犹太的历史神学:春秋公羊学的华夏夷狄之分是以周天子或君为中心的文明观念,而申命派历史神学则建立在与任何近东帝国迥然有别的犹太教独一神论之上;春秋史在微言的修辞中寓褒贬彰善恶崇仁义贬势利,而申命派历史神学则以上帝的诫命审判以色列人民、君主和各种偶像崇拜;春秋学褒贬政治的原则是文明的礼与非礼以及名分的正不正,而申命派和先知传统审判以色列的原则是对上帝的诫命的顺从与背叛;等等。参见顾颉刚 Gu Jiegang,《五德终始说下的政治和历史》[Politics and History in Light of the Five Virtues Theory],收录于《古史辨》(第5册)[Critical Studies of Ancient History (5)](上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai Classics Publishing House],1982),404—617;杨向奎 Yang Xiangkui,《宗周社会与礼乐文明》[The Society of the Zhou Dynasty and Rites and Music Civilization](北京[Beijing]:人民出版社[The People's Publishing House],1997);饶宗颐 Rao Zongyi,《中国史学上之正统论》[Legitimism in Chinese Historiography](北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],2015);蒋庆 Jiang Qing,《公羊学引论:儒家的政治智慧与历史信仰》[Introduction to Gongyang School](福州[Fuzhou]:福建教育出版社[Fujian Education Press],2014);曾亦 Zeng Yi、郭晓东 Gu Xiaodong,《春秋公羊学史》[History of Spring and Autumn Gongyang School](上海[Shanghai]:华东师范大学出版社[East China Normal University Press],2017)。

^② 参见 Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose: Genesis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), 1-26; Gerhard von Rad, "The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation," in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, trans. Rev. E. W. Trueman Dicken (New York: McGraw-Hill, 1966), 131-143.

^③ 参见 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, 192.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

中潜心研究《申命记》这部重申上帝之诫命的经书。^① 他不仅重译了这部希伯来律法书,而且毕生保持着对摩西第五经的浓厚兴趣,钻研精深。冯拉德的老师阿尔特在《以色列法的起源》(1934)中从法律的角度阐释《申命记》这部律法书,他区分了两种类型的以色列法律:一种是上帝直接训诫的诫命(apodiktische Recht),如十诫;另一种是以客观第三人称表达的决疑法(kasuistische Recht),如约书。^② 但冯拉德认为,《申命记》中那些具有法律条文形式的律法只是形式上与近东的宗主国和所属国签订的契约或条约有相似之处,它们实质上仍然是具有神学信仰性质的上帝诫命,而不是纯粹民事、刑事或宗教事务的法律。《申命记》(31:10—11)记述了摩西吩咐在以色列节日住棚节时将以第三人称决疑法形式写就的法律条文以宣道(die Predigt)的形式进行宣讲,这就实现了法律条文向宗教诫命(das Gebot)的转化。^③ 冯拉德认为,《申命记》的条文汇编(第12—26章)是对西奈山传统的古老“约书”(《出埃及记》20:22—23:19)的细致修订,在宣道仪式上宣讲它用以训诫以色列人遵守上帝的诫命,活出上帝的诫命所要求的生活方式(《申命记》4—11)。因此,《申命记》的法律条文形式的宣讲必须被理解为通过摩西之口被重申的上帝之诫命,也即对上帝在西奈山与以色列立约时所立下的诫命的重申,它要求犹太人将上帝的律法世代代宣讲下去,被世代代所聆听。^④

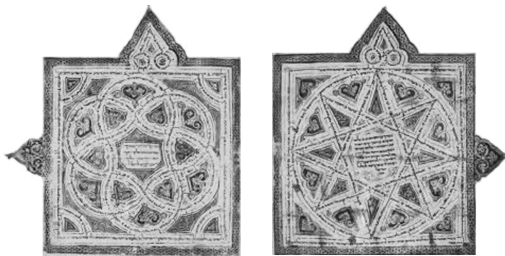
“申命记”的希腊文 deuteronomos 是“第二律法”的意思,据考证源自公元前二三世纪希腊文七十子译本(Septuagint)将申 17:18 中的“抄录”一词误译为“第二”;但引申为“重申”在语义上并不算全然失当,因为所谓“申命”就是对《出埃及记》中上帝在西奈山给以色列人的诫命(而非律法)的“重申”(《出埃及记》

① 参见 Bernard M. Levinson, “Reading the Bible in Nazi Germany: Gerhard von Rad’s Attempt to Reclaim the Old Testament for the Church,” *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* (2008): 238-254。

② 参见 Albrecht Alt, “Die Ursprünge des israelitischen Rechts,” in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I (München: Chr. Kaiser, 1953), 278-332; Martin Noth, *Die Gesetzzeit Pentateuch: Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn* [Halle (Saale): Niemeyer, 1940]; Gerhard von Rad, *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium*, 12; Hartmut Gese, “Das Gesetz,” in *Zur Biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge* (München: Chr. Kaiser, 1977), 55-84; Dale Patrick, *Old Testament Law* (Atlanta: John Knox, 1985)。一方面,《旧约》的“律法”被犹太人视为上帝的恩典,却被基督教贬作“律法主义”,成为新教反抗天主教的运动中的一个重要的靶子,为现代反犹主义提供了神学的支持;另一方面,历史批判法将其视为条文或契约的“法律”,这种解构又为反犹主义提供了实证主义的支持。

③ 关于诫命的意义,参见 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 203-216。

④ 关于律法在《希伯来圣经》中的核心地位和神学含义,参见 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 239-244; Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, 413-436。



19—24)。冯拉德认为,摩西重申的诫命来自上帝在西奈山通过摩西与以色列立约的“西奈山传统”,《申命记》的编纂将它与另一个相对独立的上帝通过摩西引领和解救以色列人的“出埃及传统”(当然还有先祖传统、旷野流浪等)合并在一起。显然,在申命派的历史神学中,“西奈山立约”绝非一个签订法律契约的事件,它是以色列救赎史的决定性时刻:“西奈山立约”开启了上帝在以色列历史中的作为与对以色列的应许,也开启了以色列人对上帝的回应和上帝对以色列的审判,因此,犹太人必须不断重申上帝与以色列在西奈山的立约。《申命记》重申西奈山立约以及上帝给以色列的诫命和应许,奠定了犹太教后来的先知传统(《申命记》18:15—18)和盼望救赎的弥赛亚主义的基础。

据摩西五经编纂史研究的共识,《申命记》的编纂最终在公元前 621 年约西亚的宗教改革运动中由从北国以色列流亡到南国犹大的利未派祭司们(《申命记》33:8—11)完成,其时距摩西重申诫命之事已有六七百年时间。这次摩西五经的编纂之举可以说是对摩西重申西奈山上帝给以色列的诫命的再一次重申。在公元前 722 年北国以色列灭亡到公元前 586 年南国犹大灭亡这段时间,申命派编纂摩西五经的活动极为活跃。他们试图通过编纂摩西五经表明犹太人在国破家亡的生存危机中仍然坚定地信仰上帝的应许和上帝的救赎。对摩西五经的传承史神学的信念回答了犹太人如何应对与宗主国统治权力和主流文化(尤其是多神论的宗教信仰)的冲突并在被掳、被统治、被逐和流散中生存下去的问题。正是靠着世代代传承摩西五经的信念以及对上帝的应许和救赎的信仰和盼望,犹太人这个弱小的族群失去了大卫王国、失去了耶路撒冷和圣殿、失去了应许之地的土地、失去了大量的人民,在埃及、亚述、巴比伦、波斯、希腊和罗马等帝国相继征服和严酷统治下顽强地生存下来,并一直保持了犹太教自身的强大凝聚力以及对其他部族的宗教文化的吸引力。正是申命派编纂摩西五经的传承史信念将犹太教塑造成了“经的宗教”,这种“经”所传承的犹太教信念成为犹太人在 4000 年历史中得以生存下来的根本。^①

《申命记》是《旧约》中少有的风格鲜明、内容完整、形式平衡、思想统一的篇章,它在整体上的内在统一性就建立在摩西十诫的简明的神学原理之上。申命派编纂摩西五经的传承史神学的基本观念可以归为一条诫命——“除我之外你不可有别的神”(《出埃及记》20:3),即以以色列人的上帝雅威(YHWH)是唯一的

^① 参见 Paul Johnson 保罗·约翰逊,《犹太人四千年》[A History of the Jews],管燕红 Guan Yanhong、邹云 Zou Yun 译(北京[Beijing]:世界图书出版公司[World Publishing Corporation],2021); Paul Johnson, *A History of the Jews* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1987)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

(《出埃及记》12:26—27, 13:8—9, 13:14—15;《申命记》6:20—21)。^① 这一犹太教独一神论可以说是犹太政治神学的核心,它意味着以色列是上帝出于爱唯一拣选并与之立约的子民(拣选论和立约论),上帝给以色列一部律法和诫命(摩西五经),上帝应许给以色列迦南的土地(应许之地),以及上帝的应许必要在以色列的历史中实现(上帝的作为与救赎)。当代《旧约》神学大师布鲁格曼(Walter Brueggemann)说:“肯定以色列的上帝雅威是以色列关键的政治角色,这种神学想象并不是对一份别有他用的历史报告的后来的补充,相反,在《旧约》及其政治神学的想象中,雅威一直位于政治进程的前面和中心,他是所有其他政治问题围绕着他的决定性因素和力量。”^②正是基于独一神论的强烈神学信念,申命派将摩西的宣讲、上帝的拣选与立约、上帝的诫命与律法、应许之地、以色列的统一、圣殿的中央化、祭祀仪礼的圣洁、上帝的公义等众多主题整合于摩西第五经《申命记》之中,使得记载着“摩西十诫”的《申命记》成为《希伯来圣经》的“心经”。^③

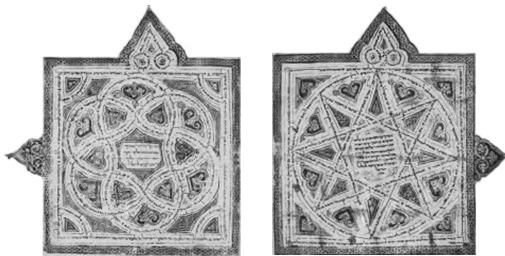
申命派以其传承史神学信念确立了摩西重申上帝的诫命的摩西传统,他们还凭借着强烈的历史神学信念编纂了包括《约书亚记》《士师记》《撒母耳记》《列王纪》在内的“申命派历史”(Deuteronomistisches Geschichtswerk)。^④ 所谓的“申命派历史”,为申命派的历史神学补足了上帝在以色列历史中的应许、审判、

① 关于摩西第一诫,参见 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 216-225。

② Walter Brueggemann, “Scripture: Old Testament,” in *The Blackwell Companion to Political Theology*, eds. William T. Cavanaugh and Peter Manley Scott (Oxford: John Wiley & Sons Ltd, 2019), 17.

③ 参见 Lothar Peritt, “Hebraismus-Deuteronomismus-Judaismus,” in *Deuteronomium-Studien*, FAT 8 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 247-260。在《路加福音》(10:27)中耶稣说“你要尽心、尽性、尽力、尽意爱主你的神;又要爱邻人如同自己”,这是引用了“以色列啊,你要听!雅威我们的神是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱雅威你的神”(《申命记》6:4—5)、“你要敬畏雅威你的神,侍奉他,指着他的名起誓”(《申命记》6:13)以及“以色列啊,现在雅威你神向你所要的是什么呢,只要你敬畏雅威你的神,遵行他的道,爱他,尽心尽性事奉他,遵守他的诫命、律例,就是我今日所吩咐你的,为要叫你得福”(《申命记》10:12—13)。耶稣对《申命记》的基本诫命(爱与敬畏独一的神雅威)的引用表明他深刻地领会了申命派神学乃至整个犹太政治神学的核心,即独一神论。由此可见,《申命记》在《旧约》中不容置疑的核心地位,它与《以赛亚书》是《新约》最多引用的经书。

④ 根据诺特(Martin Noth)的研究,申命派在约西亚宗教改革运动中编纂了《申命记》,还在被囚巴比伦期间(公元前586—538年)编纂了《约书亚》《士师记》《撒母耳记(上、下)》《列王纪(上、下)》等六部“前先知书”,被统称为“申命派历史”。参见 Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967); Martin Noth, *Geschichte Israels* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1950); Claus Westermann, *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments: Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk?* (Gütersloh: Chr. Kaiser, 1994); Thomas Römer, *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction* (London/New York: T & T Clark, 2007)。



救赎的具体作为,可以说,“申命派历史”与申命派的“历史神学”相辅相成,构成了整个犹太政治神学之根本。申命派历史的叙事深深体现了申命派的救赎史的神学信念,即以色列的命运就是上帝对以色列的应许与审判、恩典与愤怒、惩罚与救赎的历史,以色列在历史中的存亡兴衰皆系于他们是否遵从上帝的诫命,因此他们是原初意义上的救赎史神学的首创者。^① 在《士师记》(2:1—23)中以色列人民背叛了上帝,上帝在愤怒中将以色列交给仇敌,百姓呼告上帝,上帝兴起士师(如参孙)来拯救人民;士师死去后百姓又转向偶像崇拜,接着又希望有国王,于是列王兴起;等等。在这种申命派历史的叙事模式中所体现的政治神学观念是,以色列和犹大在公元前 722 至公元前 586 年间之所以相继失去应许之地、圣殿被毁、百姓被掳,就是因为以色列人不顺服上帝的诫命(甚至可以追溯到亚当夏娃背弃上帝的诫命),去崇拜多神论的偶像。^② 申命派历史编纂早就在《申命记》(31:18—21)中借着摩西之口预言以色列人对上帝的背弃:“那时,因他们偏向别神所行的一切恶,我必定掩面不顾他们。……那时,有许多祸患灾难临到他们,这歌必在他们面前作见证,他们后裔的口中必念诵不忘。我未领他们到我所起誓应许之地以先,他们所怀的意念我都知道了。”上帝出于他的爱而独一无二地拣选了以色列,与以色列立约,但是以色列人将会一再背叛上帝与以色列的立约,也就是背叛上帝的爱。这就必要遭受来自上帝的惩罚,上帝会在愤怒中将以色列交到它的仇敌手中。作为犹太人因背弃上帝诫命而承受被上帝惩罚的命运,是犹太教救赎史信仰中非常独特的部分。^③

在申命派的救赎史叙事中,以色列人民不断地背弃上帝的拣选、立约和诫命,并因此遭到上帝的愤怒和惩罚。上帝在以色列历史中的作为不仅体现在上帝对以色列的爱的拣选、与以色列的立约、对以色列的应许,也体现在上帝对以

^① 参见 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 135-142, 346-359; Gerhard von Rad, “Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern,” in *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München: Chr. Kaiser, 1958), 189-204。按照先知传统(即《申命记》7:12—24, 28:1—14)的救赎史叙事模式,“申命派历史”围绕以色列是否遵守上帝与以色列的立约和给以色列的诫命的主题,记述了亚伯拉罕、摩西、约书亚和大卫以来以色列国兴衰成败的历史。大卫王朝和所罗门王朝(《撒母耳王记下》8:1—10:19)作为坚守上帝的立约的榜样,分别形成了大卫和所罗门两大传统,他们也分别成为诗篇和智慧文学的代言人。在智慧书中,以色列的传承史从过去的历史转向了未来对大卫的子孙的盼望;而活跃于公元前三四世纪的祭司派编纂了历代志、以斯拉和尼希米等,祭司派神学重心在圣殿崇拜与祭祀礼仪之上,从期待以色列国的政治独立转向保持象征独立性的以色列宗教的圣洁。

^② 参见 Ernest Nicholson, *Deuteronomy and the Judaean Diaspora* (Oxford: Oxford University Press, 2014)。

^③ 参见 Bernd Janowski, *Ein Gott, der straft und tötet? : Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

色列的愤怒与审判。正是从这种观念中孕育出犹太教的先知传统：上帝的先知严厉批判以色列人民、君王和宗教背叛了上帝的诫命，要求以色列全地的人民幡然悔改，在承受上帝的惩罚中回到对独一的上帝的信仰与盼望之上。在这里有一个经典形成过程所特有的原始底本和最终形态之间的解释学循环：《申命记》和申命派历史的叙事孕育了先知传统，深受先知传统影响的申命派编纂了《申命记》和申命派历史。正是申命派编纂《申命记》与“申命派历史”的历史神学信念，将摩西传统和先知传统这两大传统紧密交织在一脉相承的传承史之中，它们构成了冯拉德的《旧约神学》的核心。

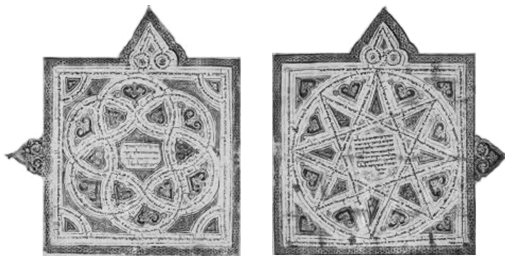
四、摩西传统、先知传统与犹太政治神学之根

据冯拉德与诺特的研究，申命派编纂摩西五经与“申命派历史”的编纂运动发生在先知耶利米时代，也就是公元前 587 年巴比伦摧毁耶路撒冷之前的半个世纪，北国以色列的利未祭司在南国犹大流亡的日子（《申命记》31:18—21）。^① 在约西亚宗教改革时期，那些被剥夺了祭司职能的利未祭司（《申命记》33:8—11）深感亚述统治下政治复国主义之路已无路可走，因而不冉谋求将复兴大卫王国作为解决当时的“以色列问题”的基本方案，而是转向将犹太人彻底确立为一个“宗教的民族”的路线，全心全力塑造族人领袖摩西忠于上帝的诫命与律法的信仰传统。在公元前 621 年约西亚的宗教改革运动（《列王纪下》22—23）中，这些申命派已完成了编纂摩西五经的事业，“摩西传统”最终成型。^② 根据“传承史”的观念，摩西五经的“传统”完成于摩西第五经《申命记》的编纂，它标志着摩西五经“经”的地位的最终确立，也意味着申命派的“历史神学”的成熟。

公元前 586 年犹太人被掳巴比伦，70 年后流亡的犹太人陆续回归故土。公元前 458 年第二批被掳的犹太人归回故土时，先知以斯拉重申摩西五经（《尼希米记》8:1—18），显然，此时摩西五经已成为凝聚犹太人的“圣经”，超越了西奈山、应许之地和耶路撒冷圣殿在犹太人心目中的崇高地位。犹太教从此成为“摩

^① 参见 Gerhard von Rad, *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium*, 7-21; Joseph Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible* (New York: Doubleday, 1992).

^② 参见 Gerhard von Rad, *Moses*, trans. Stephen Neil (Eugene, OR: Cascade Books, 2011); Martin Buber, *Moses: The Revelation and the Covenant* (New York: Harper, 1958); Norman K. Gottwald, “Traditions about Moses: Exodus, Covenant, and Lawgiving,” in *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1985), 179-227; George W. Coats, *The Moses Tradition* (Sheffield, UK: JSOT Press, 1993); Walter Brueggemann, “The Alternative Community of Moses,” in *The Prophetic Imagination* (Minneapolis: Fortress, 2001), 1-19.



西五经的宗教”，“摩西传统”被确立为以色列的正统。在近东列国强权政治的残酷环境中，以色列主要将作为一个传承摩西传统的宗教共同体（即犹太教）而存在。摩西传统的神学信念为巴比伦之囚的犹太人提供了个体和共同体的生存信念，即无论在何等苦难不义的处境中，犹太人都要信靠上帝的应许与公义，上帝对以色列的应许是信实的，以色列的盼望必不至于落空。可见，“摩西传统”的历史神学信念就是以色列人在族群生存危机中维系其共同生存、共同的生活方式和文明的信念，因而也就是犹太的政治神学的信念。

摩西传统正典化的运动深受公元前七八世纪阿摩司、何西阿、耶利米等先知盛世的宗教复兴运动的影响，尤其是以斯拉领导的宗教改革运动。申命派重申摩西传统的传承史事件，是与先知传统（尤其是北国以色列的先知）密不可分的。^① 先知传统在继承摩西传统的同时又以一种激进的神赐的“卡里斯玛”方式将过去的历史转换成将来的新事物，正如冯拉德在《旧约神学》中所说：“先知预言是对古老的传统的整个当下化（*Vergegenwärtigung*），一方面与古老的过去的连接，把古老融入全新的传承；在另一方面却是与此相关的对那些十分老旧的东西以及在先知看来已经彻底没用的东西的不声不响的忽略，这从根本上只能被视为一种卡里斯玛的进程，更准确地说，一种卡里斯玛与折衷主义相叠加的进程（*ein charismatisch-eklektischer Vorgang*）。”^②先知神学与申命派历史神学之间传承中的新意就在于，对上帝的应许从对过去的传统的继承与召唤转向了对上

^① 关于这三位先知，参见 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, 137-153, 199-228。另参见 Walter Dietrich, *Prophetie und Geschichte: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972); *Jeremia und die deuteronomistische Bewegung*, Hg. Walter Groß (Weinheim: Beltz Athenäum, 1995); Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 1996); John Barton, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile* (London: Darton, Longman & Todd, 2007)。

^② Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, 345。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

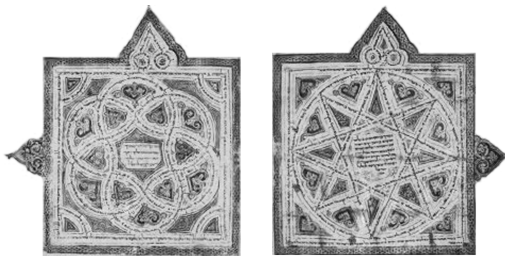
帝的应许在未来实现的救赎盼望,这是弥赛亚主义的先声。^①

申命派在创建“摩西传统”时赋予了摩西“所有先知中的先知”的角色。摩西作为上帝与以色列立约的中保在《旧约》中的地位如同耶稣基督在《新约》中的地位,他是整个“摩西传统”的承载者和最高象征,而不单纯是一个历史人物,一个“历史的摩西”。《申命记》中那些讲话极大可能不是摩西所说,却必定属于继承了西奈立约信念的“摩西传统”。^② 因为摩西所宣讲的并不是新立之法,而是对上帝救犹太人逃出埃及的回忆并重申上帝在西奈山上与以色列的立约(《申命记》1:6, 5:22)。摩西重申上帝在西奈山对以色列的应许、立约和诫命,是犹太人进入上帝应许的迦南之地开始新的历史的大宪章,也是以色列世世代代传承下去的大传统。因此,《申命记》的摩西重申的上帝诫命的讲话本身就是犹太教的“历史神学”。《申命记》通过摩西之口重申了上帝的诫命,摩西就是上帝的诫命的重申者,是上帝与以色列立约的中保,而不是梭伦和莱库古斯这种意义上的立法者。作为“上帝的人”,摩西高于以色列所有的立法者、君王、祭司、先知、诗人和智者。在摩西五经中,摩西引领以色列人逃出埃及,迈向迦南的应许之地,在西奈山代表以色列与上帝立约,又在进入迦南之前重申上帝的诫命训诫以色列人,他是以色列民族和犹太教无可置疑的创建者、领袖和导师,他集拯救者、立法者、先知、祭司、诗人、智者等各种职司于一身。^③ 摩西作为以色列的最高精神权威,与摩西五经作为以色列的最高律法与诫命相辅相成,共同构成了犹太政

① 关于先知的末世论,参见 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, 108-133。在《申命记》中上帝应许了一位像摩西一样的先知(《申命记》18:15),但最终他并没有出现(《申命记》34:10);而对这个上帝应许的先知的热切盼望,就成了众先知宣道中的弥赛亚的起源。实际上,耶稣出现后很快就被认为是上帝应许给以色列的那位先知(《约翰福音》1:21, 6:14, 7:40)终于到来了。而深受《申命记》影响的《耶利米书》(31:31—34)中的一段话开启了犹太人对“新约”(《路加福音》22:20,《哥林多前书》11:25,《希伯来书》8:8—13)的盼望:“雅威说:‘日子将到,我要与以色列家和犹太家另立新约。不像我拉着他们祖宗的手领他们出埃及地的时候与他们所立的约。我虽作他们的丈夫,他们却背了我的约。’这是雅威说的。雅威说:‘那些日子以后,我与以色列家所立的约乃是这样:我要将我的律法放在他们里面,写在他们心上。我要作他们的神,他们要作我的子民。他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说:你该认识耶和華。因为他们从最小的到至大的都必认识我。我要赦免他们的罪孽,不再记念他们的罪恶。’这是雅威说的。”这可能是基督教最喜欢的《旧约》段落了,但在这段话里,上帝想要与其立约的对象是“以色列家和犹太家”,也就是北国以色列与南国犹太的统一,而不是普世的人类。

② 申命派在《申命记》中精心编纂了摩西讲话,让摩西对以色列人宣讲出全面扩充修订了“西奈立约”的诫命纲目,使其成为以色列人进入迦南的应许之地后新一代人建国的“共同约法”。摩西五经不仅要被放在上帝的约柜旁边(《申命记》31:24—26),而且它的权威也远远高于以色列国王的权威(《申命记》17:18—20):“他登了国位,就要将祭司利未人面前的这律法书,为自己抄录一本,存在他那里,要平生诵读,好学习敬畏雅威他的神,谨守遵行这律法书上的一切言语和这些律例,免得他向弟兄心高气傲,偏左偏右,离了这诫命。这样,他和他的子孙,便可在以色列中,在国位上年长日久。”

③ 参见 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 302-308。



治神学的“摩西传统”。摩西是摩西五经的守护人,摩西的权威保障了摩西五经的权威。

摩西第五经《申命记》记述了摩西到了摩押准备进入应许之地迦南时对以色列人民所作的三次训诫,由于上帝对摩西说他不能与人民一同进入那应许之地,因此,这三次训诫就是摩西给以色列人民的遗言。冯拉德认为,《申命记》的三篇摩西训诫(Paränese)中第二篇是核心部分,在形式上它是一个“立约”:第一部分(《申命记》5:6—21)重申摩西十诫(《出埃及记》20:1—17),第二部分(《申命记》6—11),反复重申第一诫命“除了我以外,你不可有别的神”,两者构成立约的序言部分;第三部分(《申命记》12—25)是立约的具体条款,这些“申命记法典”可以视为十诫的扩充注释;第四部分(《申命记》26:16—19)是立约的盟誓部分,而其中的一段(《申命记》26:5—11)高度浓缩了出埃及、应许之地、上帝对先祖的应许、旷野流浪、西奈山立约等五大救赎史主题,被冯拉德称为“救赎史信经”;第五部分(《申命记》27—28)则是加强立约效力的祝福与诅咒。

《申命记》的神学核心无疑是第二篇摩西讲话中的摩西十诫(《申命记》5—11),摩西十诫也是整个《希伯来圣经》中最为世人所知的文字。其实,它是一个简明的犹太政治神学纲要。^① 摩西十诫第一块石板上的前四条都是关于敬拜雅威独一神的诫命,第一诫“除了我以外,你不可有别的神”的犹太独一神论,是犹太教区别于所有其他近东多神论宗教的标志性特征。是否敬拜独一的神雅威反偶像崇拜是以色列福祸兴衰的救赎史要件,因而对偶像崇拜的警告和惩罚也十分严厉。第二诫(“反偶像”或反形象)与第三诫(“上帝之名”)是两条具有本体论特征的禁令:上帝只启示给以色列他的名字雅威,是为了禁止妄称和亵渎的上帝圣洁的名字;而除了上帝之名之外,上帝没有任何可见的形象,任何可见的形象都是神人同形的人造偶像。^② 第二、三条诫命对独一神论的辩证如下:一方面,上帝是自我启示的上帝,他不是任何人所能想象的形象,所有有形的形象都不过是人造的偶像;另一方面,上帝的自我启示又是自我隐藏的(《以赛亚书》45:15),他只以其圣洁的名字雅威居住在以色列人民与在耶路撒冷圣殿之中。独一神

^① 关于摩西十诫的研究,参见 Frank Crüsemann, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, 3. Aufl. (Gütersloh: GütersloherVerlagshaus, 2005); Carl E. Braaten, *I Am the Lord Your God: Christian Reflections on the Ten Commandments* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005); Stanley Hauerwas and William H. Willimon, *The Truth about God: The Ten Commandments in Christian Life* (Nashville: Abingdon, 1999)。

^② 关于第二诫和第三诫,参见 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 193-200, 225-232; Christoph Dohmen, *Das Bilderverbot: Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (Frankfurt am Main: Athenäum, 1987)。

JEWISH STUDIES

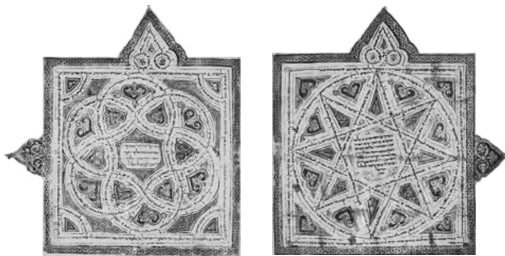
犹太研究

第22辑

论、反偶像论和上帝之名这三条诫命，既是本体论神学上的论证，也是犹太政治神学的宣示。

《申命记》中独一神论的犹太政治神学可以简要地概括为：独一的上帝（雅威），独一被拣选的人民（以色列），独一的先知（摩西），独一的启示（西奈立约），独一的律法（《托拉》），独一的应许之地（迦南），独一的圣殿（耶路撒冷）。独一神论的代表文字是《申命记》6:4—5 这段被冯拉德称为“以色列人的信经”的话：“以色列人阿，你要听，雅威我们的神是独一的主。你要尽心、尽性、尽力，爱雅威你的神”。它以这句话起头的“请听”（Shema）来命名。《申命记》一再重申认信“你是雅威”（《申命记》26）的信仰，比如：“所以，今日你要知道，也要记在心上，天上地下惟有雅威他是神，除他以外，再无别神。”（《申命记》4:39）“这是雅威你们的神试验你们，要知道你们是不是尽心尽性爱雅威你们的神。你们要顺从雅威你们的神，敬畏他，谨守他的诫命，听从他的话，侍奉他，专靠他。”（《申命记》13:3—4）这些是对《出埃及记》中“我是雅威，你们的主”和“除了我以外，你不可有别的神”（《出埃及记》20:2—3）的回应。而《路加福音》中的“你当全心、全灵、全力、全意爱主，你的上帝；并爱邻人如己”（《路加福音》10:27），则是对这个 Shema 信经的回应。这种一脉相承的传承史表明，摩西第一诫的独一神论不仅是旧约神学的顶峰，而且也是维系犹太教与基督教、《旧约》与《新约》、以色列与基督教会之间的核心信念。

独一神论的政治神学要求以色列谨守上帝的诫命“尽心、尽性、尽力，爱雅威你的神”，另一方面要以对待仇敌的严厉性抵制外邦的崇拜信仰：“当主你的上帝将此地此前的居民交给你，打败他们时，你应该彻底消灭他们，不可与他们立约，也不可恩待他们。因为他们必要使你们的子女远离我，而去侍奉别的神。”（《申命记》7:2—4）摩西五经的独一神论意味着在与周边国家的多神教长期斗争之后最终被以色列信仰共同体作为自我身份认同确立下来，由此，犹太教也达到了其



政治神学的自觉的顶峰。^①

申命派的政治神学自觉意识尤其体现在《申命记》中那些诫命、警告、诅咒（《申命记》4:27—29, 18:15—18, 31:18—21），充满了对半个世纪后耶路撒冷沦陷、圣殿被毁以及巴比伦之囚等以色列灾难的“政治神学的想象力”。^② 申命派的“政治神学的想象力”之所以超越了特定的历史事件，不在于他们事后追问是什么让以色列在失去了国家、土地、圣城圣殿、君王以及自由之后还能存活于世，是什么让以色列在流散、逃亡、被掳和被异族统治之中能够生存下去，是什么能够拯救以色列人于灾难之中并再次兴起以色列，而在于他们事先就给出了坚定的回答，即信仰并重申上帝的拣选、立约、应许和救赎。“因为你是属于主你的上帝的圣洁子民，主你的上帝在地上所有的民族中，拣选了你作为他自己的子民。

^① 犹太一神教如何诞生于与周围民族多神教信仰的冲突之中，是最近 30 年西方学界的一个热门话题，比如阿斯曼的《埃及的摩西》（1998）和罗默（Thomas Römer）的《上帝的发明》（2014）等。参见 Jan Assmann, *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München: Carl Hanser, 1998); Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997); “Monotheismus als Politische Theologie,” in *Politische Theologie: Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Hg. Jürgen Brokoff and Jürgen Fohrmann (Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh, 2003), 13-27; Thomas Römer, *L'invention de Dieu* (Paris: Seuil, 2014); Bernhard Lang, “Die Jahwe-allein-Bewegung: Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus,” in *Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, Hg. Manfred Oeming, Konrad Schmid (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2003), 97-110; *Gott der einzige: zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, Hg. Ernst Haag (Freiburg: Herder, 1985); *Monotheismus: Jahrbuch Politische Theologie, Band 4*, Hg. Jürgen Manemann (Münster: LIT Verlag, 2002)。在现代宗教理论和犹太哲学中，犹太教的独一神论曾被视为道德宗教或启示宗教的顶峰。参见 Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Hg. Bruno Strauss (Wiesbaden: Marix, 2008); Rosenzweig 罗森茨维格,《救赎之星》[The Star of Redemption], 孙增霖 Sun Zenglin、傅有德 Fu Youde 译 (北京 [Beijing]: 商务印书馆 [The Commercial Press], 2021); Leo Baeck 利奥·拜克,《犹太教的本质》[The Essence of Judaism], 傅永军 Fu Yongjun、于健 Yu Jian 译 (北京 [Beijing]: 商务印书馆 [The Commercial Press], 2021)。但在当今宗教信仰多元化和世俗化的时代，独一神论成了最不受欢迎的不宽容宗教的典型。因此，对犹太独一神论的多神论起源的研究暗含着对一神论的批判，甚至按照施米特式政治神学的类比，它也包含了对极权主义的批判。参见 Erik Peterson, “Der Monotheismus als politisches Problem; Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum (1935),” in *Theologische Traktate*, Hg. Barbara Nichtweiß (Würzburg: Echter, 1994), 23-81。现代宗教理论对独一神论的污名化的一个例子是，将约瑟夫斯（Titus Josephus Flavius）《驳阿庇安》（第二卷第 164—167 节）的“神权政体”（Theokratia）概念泛化为宗教社会学术语，成为政教合一或推行宗教意识形态政权的代称，完全忽视犹太独一神论的反君权论、对上帝之国的盼望以及反犹太政治民族主义的丰富内涵。*Religionstheorie und Politische Theologie, Vol. 3: Theokratie*, Hg. Jacob Taubes (München: Wilhelm Fink, 1987)。

^② 参见 Walter Brueggemann 布鲁格曼,《先知式的想象》[The Prophetic Imagination], 谢乐知 Xie Lezhi 译 (台北 [Taipei]: 台湾基督教文艺出版社 [Taiwan Christian Literature Press], 2009)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

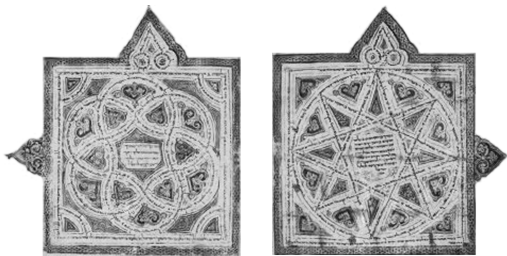
主喜爱你们,拣选你们,并不是你们比别的民族的人数多,其实你们在所有民族中是人数最少的一个,主喜爱你们是由于主对你们的爱。”(《申命记》7:6—8)坚守对独一上帝的拣选、立约和应许的信仰和盼望,才是犹太人自我认同、自我团结与自我救赎之道。这就是犹太人的政治神学的想象力之源泉。冯拉德说:“信仰雅威的历史的特征就是,它总有各种全新的转折性事件,总有全新的上帝的约定突然降临,总有在传承史观看来将进入新时段的新开端。但是,当以色列对此做好了准备之后,它就很难被新东西的暗示所吓到,并总能走出他们刚好已适应了观念。”^①

申命派的政治神学自觉意识渗透在所有的“申命记法典”之中。《申命记》中这些法典都可以视为摩西十诫的拓展,它们旨在将上帝的诫命日常化与生活化(类似于塔木德和密西拿对《托拉》的解释模式),从而强化对上帝的独一神的敬拜以及以色列人被拣选的独特身份的自我认同,以及对各种偶像崇拜的抵制,尤其是在被逐被囚状态下对帝国统治、对以色列君王统治或者对周遭国家流行宗教的归顺。申命派深刻地认识到,只有不断重申摩西传统的独一神论的上帝诫命,才能促成分裂的南国犹大与北国以色列统一成“全以色列”(《申命记》30:1—10)。为此,申命派设立律法摧毁各地祭坛(《申命记》12:1—32),将敬拜集中到中央圣殿(《申命记》12:2—14),以敬拜的制度化、公共场所集中化和巨型纪念碑化强化对上帝的独一神的敬拜,杜绝以色列各地多神崇拜的乱象(《申命记》13:1—14:2,16:21—17:7,18:9—14)。^②

申命派也以独一神论的政治神学观念改造了祭司派的仪礼文献(《申命记》12:1—16:17)。《申命记》中的祭祀礼仪和洁净法典,与其说是突出圣洁作为宗教禁忌(不洁不净是对上帝的背弃),不如说是用它来区分犹太人的独一神信仰与其他不洁净的多神论宗教,保持本族的独一神论在信仰上的纯洁、避免被其他国家(比如亚述)的强势文化和多神偶像崇拜所污染秽乱。《申命记》(14:3—21)关于洁净食物和饮食的禁令其神学意义则是以人的洁净配“上帝的圣洁”,让上

① Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, 340.

② 公元前587年耶路撒冷被毁之后,这种忠诚于圣殿的信念(源于约柜)演变成了对“新耶路撒冷”的盼望(《以赛亚书》65:17—25),为后来南国的以赛亚先知的锡安神学奠定了基础。但约西亚宗教改革时期的先知耶利米早就警告过这种锡安神学和大卫传统(《耶利米书》7:1—15),因为圣殿的存毁系于以色列人是否顺从上帝的立约和诫命,是否行上帝的公义和社会正义,圣殿自身并不具有护佑以色列的权能。圣殿作为上帝之名的居所是在天上而不在迦南之地。“申命派历史”中以所罗门之口讲出的一段话呼应了耶利米的“圣殿训道”：“神果真住在地上吗？看哪！天和天上的天，尚且不足你居住的，何况我所建的这殿呢？”(《列王纪上》8:27)在申命派看来，摩西五经的地位远远高于圣殿，圣殿被毁并不能摧毁犹太的“经的宗教”和“上帝的子民”。



帝的诫命充实在生命和日常生活的每一个空间,在世俗与神圣、生活习俗与宗教诫命之间没有隔阂。那些追忆传统的纪念性节庆的禁令(《申命记》16:1—17),比如在耶路撒冷举行庆典纪念出埃及(《申命记》16:1—3),显然是对摩西传统的仪式性确认。^① 独一神论的上帝诫命看起来是抽象的,实际上,通过申命派的立法它渗透到犹太人生活方式的方方面面,确保没有一个领域会留给多神论的偶像崇拜。

在申命派确立摩西传统的犹太政治神学中但先知传统对申命派的影响十分明显。出埃及记的“流亡与回归”的主题成为申命派历史编纂的基本模式,对埃及那段被奴役的历史和上帝派摩西引领犹太人出埃及的集体记忆是摩西传统的核心(《申命记》16:18—20, 17:8—13, 19:14—21, 25:1—19)。^② 先知传统强调上帝的公义体现于救济穷人的社会正义之中的观念正是从摩西传统中孕育出来的,比如《申命记》保存了古老的“十分之一奉献”(《申命记》14:22—29),豁免债务释放奴隶(《申命记》15:1—18),保护孤儿、寡妇和寄居者等三类人(《申命记》24:17—21)等律法。^③ 没有哪个古老文明的经典能像《希伯来圣经》那样,将上帝的公义、社会正义、弱势群体的保护、被压迫者的释放以及受苦难者的救赎等观念表述得那么紧迫、庄重、清晰明确,这些观念是现代人最为敬重的犹太文明遗产之一。与关注社会底层的社会正义密切相关的是,申命派也坚持上帝的公义体现在对社会统治阶层的约束,包括对君王(《申命记》17:14—20)、利未祭司(《申命记》18:1—8)和先知(18:9—22)等职分的限制。申命派这种来自北国以色列独有的反王权的立场为之前的西奈传统所未有。^④ 这也从一个侧面可以看出申命派已然决定将摩西传统而非大卫传统(《撒母耳记上》12:14—15, 12:24—25)作为犹太人在列国强权下生存、独立、统一和保存信仰生活方式等问题的解

^① 关于这些仪式与节庆的意义,参见 Jacob Neusner, *The Enchantments of Judaism: Rites of Transformation from Birth through Death* (New York: Basic Books, 1987);《密释纳·第二部:节期》。

^② 参见 Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1974)。

^③ 参见 Jeffries M. Hamilton, *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15* (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1992); Robert R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress, 1980)。

^④ 对王权的批判和对社会正义的主张,参见 Martin Buber, *Kingship of God*, trans. Richard Scheimann (New York: Harper, 1967); Martin Buber, *The Prophetic Faith*, trans. Carlyle Witton-Davies (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

决方案。^① 申命派编纂摩西五经、创立“摩西传统”、叙述“申命派历史”，最深刻地体现了犹太政治神学的内涵，也为犹太先知神学和弥赛亚主义观念奠定了基础。

在冯拉德的旧约神学研究范式的引导之下我们对《希伯来圣经》的摩西第五经《申命记》中的犹太政治神学进行了初步的探究，在冯拉德的研究之上作了进一步的阐释。冯拉德的一大贡献在我看来是充分显明了体现在《申命记》中的申命派的“上帝的应许与实现”的传承史神学与“申命派历史”的“上帝的审判与救赎”的叙事模式。重申申命派的传承史神学观念，足以抵挡住现代历史批判和形式批判对摩西五经的经典形成的怀疑与解构。冯拉德阐明了申命派所重申的摩西传统、摩西律法和摩西诫命是犹太教的先知精神和弥赛亚观念的起源，整个《希伯来圣经》中的摩西传统、先知传统和弥赛亚主义（以及基督教的新信仰体系）都贯穿着一个深刻的传承史神学信念。这些深刻的犹太政治神学思想及其丰富的文化内涵，使得犹太教成为西方文明的一个重要源头，既通过基督教在世界历史中产生了无可估量的影响，也通过犹太人自己的历史和命运显示了它特有的精神魅力。

^① 参见 Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (New York: Harper and Row, 1985)。列文森在《西奈与锡安》中指出，犹太政治神学传统中北国以色列的摩西传统或西奈传统与南国犹大的大卫传统或锡安传统之间实际上存在着巨大的张力，它是 20 世纪以来谨守摩西传统的犹太教 (Judaism) 与犹太复国主义或犹太民族主义 (Zionism, 锡安主义) 之间巨大张力的起源。上帝应许给犹太人的救赎既有以色列民族，也有以色列王国。当以色列人失去家园、土地和聚居时，统一的王国一度是犹太人的盼望；但当犹太人处于王朝的统治下，他们又只能诉诸摩西的权威反抗君王的统治；最后，在以色列王国被毁灭后，对锡安的末世论盼望已不再具有现实政治的意义，持守摩西传统或西奈传统才是犹太人立命的根本。不过，耶稣本人的弥赛亚的自我意识却是来自大卫传统的末世论化，而非来自出埃及的宣讲诫命的摩西传统，《新约》中提及大卫之名的次数要远多于摩西之名。