

《诗篇》44、74、80、89 中的申命神学*

——从创伤研究的视角看

李 曦**

【摘要】过去的几十年间,关于《诗篇》44、74、80、89 是否体现申命神学的问题,圣经学者们争论不休。鉴于这些诗篇的创伤背景,本文尝试从创伤研究的角度重新考察这个问题,提出两个论点。首先,《诗篇》44、74、80、89 并没有如一些学者认为的那样拒斥申命神学,因为从创伤研究的视角看,这些《诗篇》里对神的指责并不等于把责任归于神,而是提示创伤性事件受害者的负面认知和情感。其次,创伤后成长的概念帮助我们看清楚两个重要的申命神学要素——神的赏罚与神的许诺;《诗篇》44、74 预设了第一个要素,而《诗篇》80、89 假定了第二个要素。相应地,本文依照四个主要部分展开。第一部分简述为什么把四首诗歌单独讨论,又为什么从创伤研究的角度考察这四首诗歌。第二部分澄清申命神学中与创伤后成长相关的两个要素。第三部分致力于反驳认为《诗篇》44、74、80、89 的歌者在把苦难的责任归于神的观点。第四部分论证表明,《诗篇》44、74、80、89 在不同程度上接受了与创伤后成长相关的两个申命神学要素。

【关键词】申命神学;群体哀歌;创伤研究;创伤后成长

在过去的几十年间,关于《希伯来圣经》里的群体性哀歌《诗篇》(*Psalms*) 44、74、80、89 是接受还是拒斥申命神学(Deuteronomistic theology)的问题,学者们争论不休。比如,索菲·拉蒙德(Sophie Ramond)在达利特·罗姆-斯洛尼

* 本文的英文原文发表于 *HTS Theologiese Studies/Theological Studies* 79 (2023), <https://doi.org/10.4102/hts.v79i2.8506>。中文由作者翻译并作适当修订。本文受教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“犹太教和早期基督教‘文本、思想和社群’的分离研究”(22JJD730001)资助。

** 李曦,山东大学犹太教与跨宗教研究中心暨哲学与社会发展学院研究员。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

(Dalit Rom-Siloni)关于《诗篇》44 的研究的基础上^①,提出《诗篇》74、80、89 指责神为导致以色列痛苦的原因,因此是在拒斥申命神学,因为后者主要立场认为,以色列人的罪导致神的惩罚,即认为以色列人自己才是痛苦的原因。另一位学者马科·马提拉(Marko Marttila)则从米歇尔·埃蒙多弗(Michael Emmendorffer)关于《诗篇》89 的研究出发,指出《诗篇》44 是反申命神学的。^②不过与拉蒙德不同,马提拉认为《诗篇》74、89 支持申命神学。意外的是,这些讨论都没有充分考虑《诗篇》44、74、80、89 作为哀歌体裁的背景,即这些诗歌背后的创伤性事件,因而忽略了一点:这些诗歌里充满创伤性事件受害者对这些事件的回应,而这些回应实际上有助于我们理解诗歌中歌者的情感。比如,学者们没有注意到一种可能性:创伤性事件的受害者常常指责他人为导致其痛苦的原因,但是这种指责是对创伤的一种自然反应,并不必然表明受害者确实认为被指责的人应该为这个事件负责。

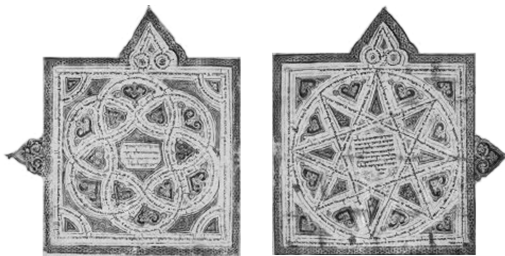
鉴于上述争论及其背后的问题,本文尝试从创伤研究角度澄清申命神学与《诗篇》44、74、80、89 的关系。本文将首先讨论当前学者关于《希伯来诗篇》的成书原则的讨论,解释为什么本文把该诗篇里的 4 首诗歌作为单独研究的对象,又为什么从创伤研究的角度解读这些诗歌。其次,本文将从创伤受害者对创伤性事件的正面回应的角度解读申命神学的两个要素:神对以色列的惩罚以及神对大卫的应许。再次,本文将论证表明:《诗篇》44、74、80、89 并没有拒斥申命神学,因为这些诗歌里对神的指责并不等同于对神的归责,而是创伤后沮丧情绪的典型反应。最后本文指出,从《诗篇》44、74、80、89 里,我们可以在不同程度上分别读出之前谈到的申命神学的两个要素:《诗篇》44、74 假定了对神的惩罚的接受,而《诗篇》80、89 接纳神对大卫的应许。

一、《诗篇》44、74、80、89 与《希伯来诗篇》

由于《希伯来诗篇》单独成书,因此对于本文来说首先需要处理的一个问题是:本文是否有理由把该诗篇里的 4 首诗歌作为独立对象来解读。

^① 参见 Dalit Rom-Shiloni, "Psalm 44: The Powers of Protest," *Catholic Biblical Quarterly* 70 (2008): 683-698; Sophie Ramond, "La voix discordante du troisième livre du Psautier (Psaumes 74, 80, 89)," *Biblica* 96 (2015): 39-66.

^② 参见 Michael Emmendorffer, *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentliche Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur*, FAT 21 (Tübingen: Mohr, 1998); Marko Marttila, "The Deuteronomistic Heritage in the Psalms," *Journal for the Study of the Old Testament* 37 (2012): 67-91.



自从杰拉德·亨利·威尔逊(Gerald Henry Wilson)关于《希伯来诗篇》的开创性工作以来^①,学界几乎达成共识:《希伯来诗篇》最终编者的编纂目的和希望传达的信息决定了该书的整体结构。依照威尔逊的理论,《希伯来诗篇》的编者并非把残存的古代以色列诗歌松散地排列在一起,而是依照编纂计划和目的将其编成有机整体,而这些计划和目的典型地体现于《希伯来诗篇》5卷的连接处。在这些编纂目的中有一个尤其重要,也与本文的写作密切相关,即《希伯来诗篇》第1—3卷主要关注《诗篇》89所提出的问题,也就是神与大卫的约定(Davidic covenant)的失败。而这一问题在《希伯来诗篇》第4卷,也就是整部《希伯来诗篇》的核心中得到回答,其要点是强调王国不在时耶和華作为以色列的王和避风港的地位。^②简言之,威尔逊指出的这个编纂目的的核心要点是:《希伯来诗篇》对以色列王国的沦陷给出了某种回应,这种回应强调耶和華取代大卫成为以色列的王和庇护所。依照威尔逊的这种解读,《诗篇》第2卷44与《诗篇》第3卷74、80、89之间具有一定联系,因为它们都涉及神与大卫的约定的失败。

威尔逊关于《希伯来诗篇》如何成形的理论带来了两种不同的回应。一方面,有些学者对威尔逊的一些主要观点提出了挑战。比如,大卫·维尔格林(David Willgren)认为,我们应该把《希伯来诗篇》看作一部呈现不同立场的文集,而不是具有统一主题的书。^③钱伯·朗格曼(Tremper Longman III)则简要地指出,《希伯来诗篇》最后两卷看起来不像是放弃了对人类国王(human king)的兴趣而完全转向关注神性国王(divine king);他还指出,《诗篇》89也不像是在论述大卫王朝的覆灭。^④类似地,伊恩·瓦尔兰科特(Ian J. Vaillancourt)也质疑了威尔逊认为《希伯来诗篇》的编者从对人类国王的关注转向对神性国王的关注的论点;在瓦尔兰科特看来,《希伯来诗篇》第5卷,尤其是关键的《诗篇》110

^① 参见 Gerald Henry Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* (Chico, CA: Scholars Press, 1985)。

^② 参见 Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, 215。

^③ 参见 David Willgren, *The Formation of the "Book" of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies*, FAT 2/88 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016); "Why Psalms 1-2 Are Not to Be Considered a Preface to the "Book" of Psalms," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 130 (2018): 384-397。

^④ 参见 Tremper Longman III, *Psalms: An Introduction and Commentary*, TOTC 15-16 (Nottingham: Inter-Varsity Press, 2014), 34。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

和《诗篇》118 描述了一个多面的救世主,而不是单一形象的救世主。^①

另一方面,有些学者倾向于发展而不是挑战威尔逊的观点,其中三个趋向对于本文的论述来说值得注意。首先,尽管学者们大多同意《希伯来诗篇》的宏大构架,他们也不介意对该书的特定单元进行单独研究,尤其是接纳龚克尔(Gunkel)的形式鉴别学来单独讨论某些篇章。^②其次,有学者指出,《希伯来诗篇》的整体性并不排斥其中的不同诗歌具有相互不同的,甚至可能相互排斥的主题。^③最后,也有学者提倡对《希伯来诗篇》进行跨学科研究,把不同学科的精华融合起来。^④

在笔者看来,威尔逊之后研究《希伯来诗篇》的两个倾向具有某种一致性。比如维尔格林的“文集说”仍旧承认《希伯来诗篇》是一个整体,而朗格曼在反对威尔逊的同时,也同意《希伯来诗篇》中一些篇章的排列次序是有目的编纂的结果。^⑤更重要的是,两个倾向都提到《希伯来诗篇》在内容和研究方法上的多样性。以这种多样性为背景,本文将单独解读《诗篇》44、74、80、89,因为这几首诗歌具有类似的体裁和神学:它们都是群体哀歌,也都受到申命神学的影响,尽管它们分布在《希伯来诗篇》的不同卷本之中。由于群体哀歌的背景是国家创伤,而对创伤性事件的回应是普遍的人类现象,因此从创伤角度考察关于这些诗歌的一些争论具有可行性。^⑥这个考察也是跨学科的,因为它的出发点是创伤性事件与申命神学的关系。下面,首先简单说明一下这个关系。

① 参见 Ian J. Vailancourt, *The Multifaceted Saviour of Psalms 110 and 118: A Canonical Exegesis*, HBM 86 (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2020)。

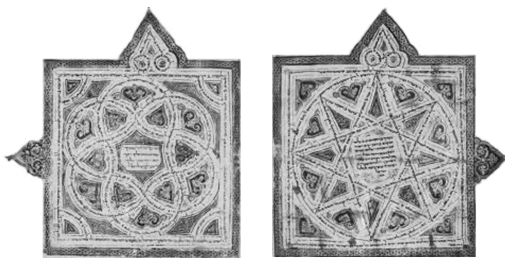
② 参见 Nancy L. deClaisse-Walford, “The Canonical Approach to Scripture and The Editing of the Hebrew Psalter,” in *The Shape and Shaping of the Book of Psalms: The Current State of Scholarship*, ed. Nancy L. deClaisse-Walford (Atlanta: SBL Press, 2014), 1-12 (9)。

③ 参见 Jaco Gericke, “Philosophical Perspectives on Religious Diversity as Emergent Property in the Redaction/Composition of the Psalter,” in *The Shape and Shaping of the Book of Psalms: The Current State of Scholarship*, ed. Nancy L. deClaisse-Walford (Atlanta: SBL Press, 2014), 41-52。

④ 参见 Rolf A. Jacobson, “Imagining the Future of Psalms Studies,” in *The Shape and Shaping of the Book of Psalms: The Current State of Scholarship*, ed. Nancy L. deClaisse-Walford (Atlanta: SBL Press, 2014), 231-246。

⑤ 参见 Longman III, *Psalms: An Introduction and Commentary*, 35。

⑥ 关于把创伤研究应用于《希伯来圣经》的可行性问题,笔者另有论述,参见 Li Xi, “Applicability of Post-traumatic Stress Disorder and Post-traumatic Growth to the Hebrew Bible,” *Journal of Religion and Health*, forthcoming。



二、申命神学的两个要素：古代以色列人从民族创伤中学到的

申命神学是马丁·诺特(Martin Noth)在其1943年的开创性作品《历史传承研究》(*Überlieferungsgeschichtliche Studien*)第一部中用来证明其“申命历史”理论的主要证据之一。^① 依照诺特的论证,《申命记》《约书亚记》《士师记》《撒母耳记》《列王纪》最初是一本独立的作品,用来记叙以色列的历史,即“申命历史”(Deuteronomistic History, DH),而这部作品是由某位编者(Deuteronomist, Dtr)在公元前587—前586年耶路撒冷陷落后以色列放逐期间独自编纂而成的。诺特提出几个证据来证明这个立场,其中之一是:这些作品具有统一的神学思想,即申命神学。在诺特看来,申命神学的主要内容涉及该编者编纂“申命历史”的动机,并指出:“他(Dtr)传达了一个没有希望的未来,他根本不期望被放逐的以色列人会重新团聚。”^②在诺特看来,这位编者想要表达的全部内容就是:放逐是神对以色列人的悖逆的最终惩罚。

诺特之后的绝大多数学者接受了“申命历史”的概念,但是很多人认为“申命历史”的编者可能并不像诺特认为的那样悲观。^③ 在这一点上,美国学者弗兰克·莫尔·克洛斯(Frank Moore Cross)很好地总结了诺特的主要反对者之一汉斯·瓦尔特·沃尔夫(Hans Walter Wolff)的看法:“他(沃尔夫)无法想象,Dtr 花费巨大时间和精力编写了一部伟大的史书,而其目的仅仅是表明以色列的国家灾难就是以色列的终点。”^④克洛斯进一步指出,DH 的编纂实际上经历了两个历史时期,因此我们可以分辨出两个层次的DH:放逐前的DH1和放逐期间的DH2。从这两层的DH中,我们都可以读出积极的神学思想:DH1中有神对大卫的永恒承诺,而DH2包含了认为忏悔可以带来希望的观点。^⑤

关于申命神学的主要要素的争论还在继续,因此对于本文来说,在讨论《诗

^① 本文采用1957年第二版第一部分的英译本,参见Martin Noth, *The Deuteronomistic History* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1981)。

^② Noth, *The Deuteronomistic History*, 97。

^③ 比如Hans Walter Wolff, “Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks,” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 73 (1961): 171-186; Timo Veijola, “Martin Noth’s *Überlieferungsgeschichtliche Studien* and Old Testament Theology,” in *The History of Israel’s Traditions: The Heritage of Martin Noth*, eds. Steven L. McKenzie and Matt Patrick Graham, JSOTSupp 182 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 101-127。

^④ Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 277。

^⑤ 参见Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 287-289。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

篇》44、74、80、89 是否传达了申命神学之前,首先需要明确申命神学的主要内容。在这一点上,有必要指出,放逐毫无疑问是“申命历史”的背景:对于克洛斯来说,放逐是 DH2 的背景;对于哥廷根学派来说,“申命历史”的第一次编纂完成于放逐期间,而之后的编纂(DtrN,DtrP)完成于后放逐期间。^① 依照当前的创伤研究,耶路撒冷陷落和随后的放逐都属于创伤性事件,属于“亲历战争”(exposure to war)和“作为战争囚徒而拘禁”(incarceration as a prisoner of war)的范畴^②;而在古代以色列,这类事件同样具有创伤性,因为它们同样给古代以色列人带来无言的痛苦^③。因此,从创伤研究角度分析申命神学的特征具有一定可行性。

通常,创伤性事件会给亲历者的精神健康带来伤害,造成创伤后应激障碍(Posttraumatic Stress Disorder, PTSD)的症状。但是有时候,创伤性事件也给亲历者带来正面影响,比如促成他们的成长或者成熟。创伤催人成长的理念其实具有很长的历史,但是直到 30 多年前,心理学家才发展出不同的概念来描述和解释这个现象。^④ 在这些概念中,最著名的当属创伤后成长(Posttraumatic Growth, PTG),它由理查德·特德斯奇(Richard G. Tedeschi)和劳伦斯·卡尔宏(Lawrence G. Calhoun)于 1996 年提出,用来描述与生活危机抗争而带来的正面心理变化。^⑤

与创伤后成长概念相对应,特德斯奇和卡尔宏还设计了创伤后成长量表(Posttraumatic Growth Inventory, PTGI)来分析个体在经历创伤性事件后的成长程度。^⑥ 这一量表描述了 5 个方面的成长:与他们的关系、新的可能性、个人

① 参见 Thomas C. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological Historical and Literary Introduction* (London: T & T Clark, 2007), 21-43。

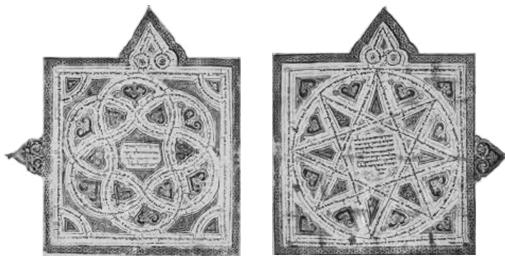
② 参见 DSM-5, 274。关于创伤性事件的定义,以及本文谈到的创伤后负面情感,均来自美国精神病协会关于创伤后应激障碍的最新诊断标准,参见 American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (Washington, D. C.: American Psychiatric Publishing, 2013)。本文依惯例将该标准简称为 DSM-5。但是,笔者引用 DSM-5 的目的不是要表明耶利米患有创伤后应激障碍,而是参照这个诊断标准来界定耶利米经历创伤后的负面心理回应。

③ 参见 Li Xi, “Posttraumatic Growth, Belief in a Just World, and Ps 137, 9,” *Biblical Theology Bulletin* 51 (2021): 175-184。

④ 参见 Lawrence G. Calhoun and Richard G. Tedeschi, “The Foundations of Post-Traumatic Growth: An Expanded Framework,” in *Handbook of Post-Traumatic Growth: Research and Practice*, eds. Lawrence G. Calhoun and Richard G. Tedeschi (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2006), 3-23 (6)。

⑤ 参见 Richard G. Tedeschi and Lawrence G. Calhoun, “The Post-Traumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma,” *Journal of Traumatic Stress* 9 (1996): 455-471。

⑥ 同上。



能力、精神变化以及珍视生命。虽然我们无法跨越时空去定量检测“申命历史”的编者创伤后成长的程度(如果有成长的话),但是这个量表可以帮助我们定性判断编者是否呈现出某维度的创伤后成长。鉴于此,有学者已经开始探究创伤后成长与《希伯来诗篇》的疗愈功能的关系^①,也有人提出整部《希伯来圣经》的成书都与创伤后成长有关^②。回到诺特,本文想强调他的一个论点,即“申命历史”的编者在以色列的历史中感受到了神对以色列的正义审判。对于诺特的这个观点,学者们几乎没有异议。而本文认为,“申命历史”的编者的这个感受,其实体现了创伤后成长中的“精神变化”,理由如下。

首先,正如有学者已经指出的,认为耶路撒冷的陷落是神的惩罚相当于认为这一陷落不是神的错。^③从信仰的角度看,对历史的这种理解好于把民族灾难看作神的错,因此体现了“对精神性事物(spiritual matters)的更好的理解”——创伤后成长量表中“精神变化”的指标之一。^④其次,强调神的正义审判意味着否认耶路撒冷陷落时神被打败了。耶路撒冷陷落之后,有些以色列人认为这是耶和华的失败,因而转投巴比伦,决定成为巴比伦人。^⑤与这些在身份上成为巴比伦人的以色列人相比,“申命历史”的编者体现了“更强的宗教信仰”——创伤后成长量表里“精神变化”的另一个指标。

因此,创伤研究帮助我们看到,“申命历史”的编者看起来并不像诺特所理解的那么悲观。这位编者并非如诺特认为的那样,仅仅是出于对历史事件的意义的好奇而写作。^⑥这位编者的写作动机里,应该含有经历创伤后的某种精神变化,这种变化是耶路撒冷陷落带来的精神成长。

对“申命历史”编者的写作目的的如上澄清,也帮助我们重新考察《撒母耳记上》7:1—14中先知拿单关于神许诺大卫以永恒国度的预言。通常认为,这个预言属于“申命历史”的一部分^⑦,但是诺特对这一预言保持了沉默,而关注预言中

^① 参见 Brent A. Strawn, “Trauma, Psalmic Disclosure, and Authentic Happiness,” in *Bible through the Lens of Trauma*, eds. Elizabeth Boase and Christopher G. Frechette, Semeia Studies 86 (Atlanta: SBL, 2016), 145-158。

^② 参见 David M. Carr, *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins* (New Haven: Yale University Press, 2014), 5。

^③ 参见 Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, I, trans. D. M. G. Stalker (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1973), 342-344; Römer, *The So-Called Deuteronomistic History*, 24。

^④ 参见 Tedeschi and Calhoun, “The Post-Traumatic Growth Inventory,” 460。

^⑤ 参见 R. B. Salters, *A Critical and Exegetical Commentary on Lamentations*, ICC (New York: T & T Clark, 2010), 27; Carr, *Holy resilience*, 8。

^⑥ 参见 Noth, *The Deuteronomistic History*, 99。

^⑦ 参见 Römer, *The So-Called Deuteronomistic History*, 27。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

涉及圣殿建造的部分,认为经节 13a 关于大卫的后裔而非大卫将建造圣殿的预言是后世插入的。^① 在笔者看来,之所以诺特对永恒国度的许诺保持沉默,应该是因为他把“申命历史”编者的情感理解得过于悲观。依照托马斯·罗摩(Thomas Römer)的洞见,只要是和“申命历史”编者的悲观形象冲突的文本,诺特都选择性地忽略了。^② 然而,正如笔者前面已经讨论过的,诺特赋予申命神学的悲观色彩多少有些问题,因为该神学其实包含了创伤后成长中的精神变化。因此,从创伤研究的角度看,《撒母耳记下》7:1—14 中神对大卫的许诺与神对以色列的惩罚并不冲突,二者都属于申命神学的一部分。

因此,本文倾向于确立与创伤后成长相关的两个申命神学要素:一是诺特所强调的神对以色列的惩罚,二是克洛斯和冯拉德(Gerhard von Rad)提醒我们注意的《撒母耳记下》7:1—14 中神对大卫的许诺。^③ 诚然,哥廷根学派还发现了申命神学的其他要素,比如 DtrN 强调的对律法的遵从^④,以及 DtrP 所关注的对先知预言的实现。^⑤ 但是,申命神学的这些其他要素与本文强调的申命神学的两个要素并不矛盾,而且本文也没有认为申命神学只含有两个要素,而是认为申命神学含有两个与创伤后成长相关的要素。更重要的是,讨论《诗篇》44、74、80、89 中的申命神学的学者,也都没有从哥廷根学派的立场理解申命神学。^⑥ 因此,本文随后的讨论基于这两个确定的申命神学要素。

三、《诗篇》44、74、80、89 中对神的指责

对于本节的论点,罗姆斯洛尼于 2008 年讨论《诗篇》44 中对神的抗议的文章非常重要^⑦,因为该文承上启下,不仅进一步阐明了厄哈德·戈斯滕伯格

① 参见 Noth, *The Deuteronomistic History*, 55。

② 参见 Römer, *The So-Called Deuteronomistic History*, 27。

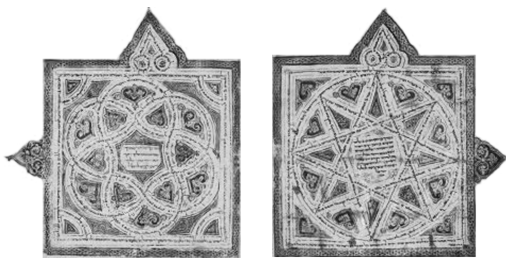
③ 参见 Van Rad, *Old Testament Theology*, 342-344; Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 279-289。

④ 参见 Rudolf Smend, “The Law and the Nations: A Contribution to Deuteronomistic Tradition History,” in *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History*, eds. G.N. Knopper and H. G. McConville, trans. Peter T. Daniels, SBTS 8 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2000), 95-110。

⑤ 参见 Walter Dietrich, *Prophetie und Geschichte: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, FRLANT 108 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972), 107-109。

⑥ 感谢一位匿名评审提出关于哥廷根学派的问题。

⑦ 参见 Rom-Shiloni, “Psalm 44: The Powers of Protest”。



(Erhard Gerstenberger)于1988年提出的《诗篇》44的神学背离了申命神学的立场^①,而且启发了拉蒙德于2015年发表认为《诗篇》74、80、89是在拒斥申命神学的文章。^②在这篇文章里,罗姆斯洛尼区分了关于神义论的“正统”(orthodox)思想和“非正统”(non-orthodox)思想:正统思想为神的一切行为辩护,认为以色列人所遭受的困境是他们自己的行为所致,因此以色列人自己应该受到谴责。^③笔者在上一节对申命神学的讨论表明,申命神学的第一个要素就属于这个“正统”思想。而在罗姆斯洛尼看来,《诗篇》44表达了“非正统”思想,因为该诗篇拒斥如下申命神学要点:以色列人遗忘了神,因此被神审判。^④

罗姆斯洛尼的论证基于《诗篇》44:18—23与《耶利米书》18:13—17之间的比较,而这个比较强调三个要点。^⑤第一,《诗篇》44:18b中“虽然我们没有遗忘你”^⑥的说法恰恰与《耶利米书》18:15的说法相反,后者指责以色列人遗忘了神因此违背约定。第二,《诗篇》44:19中“我们没有变心”的说法也与《耶利米书》18:15中的变心之罪对立。第三,先知耶利米预见到神的审判会导致以色列的军事失败和耶路撒冷陷落(《耶利米书》18:16—17),而《诗篇》44:11—17则表达了对神的抗议。基于这三个论点,罗姆斯洛尼总结道:“《诗篇》44显然违背了申命传统和先知传统,反对把以色列的境况归结为以色列人自己对约定的违反。”^⑦

罗姆斯洛尼的以上三个要点的前两个可以被归为一类,因为二者都强调以色列人无辜,而这一点得到了马提拉的呼应。马提拉也认为《诗篇》44是在反对申命神学,他指出:“在经节44:18,作者抱怨:虽然以色列人从来没有忘记耶和華也没有对耶和華的约定不忠,但苦难还是降临了。”^⑧因此,马提拉总结说,《诗篇》44是在用申命学派的用语来反对申命学派的立场。^⑨

然而,罗姆斯洛尼和马提拉所犯下的一个错误是:我们其实并不确定,《诗篇》44:18—19是否在强调以色列人被放逐即被神惩罚之前的无辜。在这个问题上,阿德勒·伯林(Adele Berlin)的讨论非常有帮助,她认为,《诗篇》44:18b

① 参见 Erhard S. Gerstenberger, *Psalms*, II, FOTL 14, 15 (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 186。

② 参见 Ramond, “La voix discordante du troisième livre du Psautier (Psaumes 74, 80, 89)”。

③ 参见 Rom-Shiloni, “Psalm 44: The Powers of Protest,” 684。

④ 同上, 691。

⑤ 同上, 692—693。

⑥ 本文中的《希伯来诗篇》由笔者翻译,经节排序以希伯来文本 MT 为准。

⑦ Rom-Shiloni, “Psalm 44: The Powers of Protest,” 693。

⑧ Marttila, “The Deuteronomistic Heritage in the Psalms,” 76。

⑨ 同上。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

的语法结构其实可以有两种不同解读,即“我们没有遗忘你”可以发生在放逐之前也可以发生在放逐之中。^①为了看清柏林的要点,下面完整引用《诗篇》44:18—19,并标注出柏林提示的两种可能解读:

44:18 这一切发生在我们身上,
 然而/尽管我们没有遗忘你
 也没有违背你的约定

44:19 我们没有变心
 也没背你的道

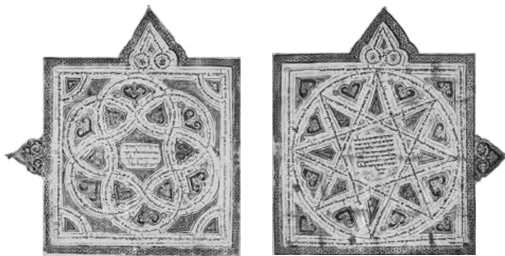
可以看到,柏林的要点是,我们既可以把 44:18b 读成“然而我们没有遗忘你”,也可以读成“尽管我们没有遗忘你”。从语法看,两个读法都成立,因此上下文和文本背景决定了哪个读法更合适。罗姆斯洛尼和马提拉把这个句子读为“尽管我们没有遗忘你”;依照这个解读,“没有遗忘你”发生在放逐之前,因此表达了以色列人的无辜:他们没有遗忘神,但神还是惩罚他们了。因此这种解读支持《诗篇》44 的反申命神学立场,认为该诗不认为是以色列人的罪导致放逐。但是,柏林本人支持“然而我们没有遗忘你”的解读,认为“没有遗忘你”发生在放逐之时,她指出:“这里的意思并不是,以色列人尽管没有忘记神但还是被神惩罚,而是,尽管他们被放逐,他们还是没有忘记神。”^②而柏林支持该解读的理由是:忘记耶和華转而崇拜其他神是在异邦的放逐期间才会遇到的诱惑。^③

笔者认为,我们有理由接受柏林的解读。除了柏林自己谈到的理由之外,还有另一个柏林没有提到的重要理由:“起来! 不要永远(לְנֶצַח)拒斥我们。”(《诗篇》44:23b)该经节使用的“永远”一词提示,经节 18—23b 中抱怨的可能并不是神的惩罚即耶路撒冷陷落和此后的放逐,而是无尽的苦难。换言之,这一段经节里的歌者所抱怨的不是,尽管以色列人没有遗忘神但放逐还是发生了,而是,尽管以色列人在经历放逐之苦时仍旧记着神,但放逐却遥遥无期。因此,罗姆斯洛尼认为《诗篇》44 反对申命神学的前两个理由,即以色列人认为自己无辜的论点,其实并不成立。

① 参见 Adele Berlin, “Psalms and the Literature of Exile: Psalms 137, 44, 69 and 78,” in *The Book of Psalms: Composition and Reception*, eds. Peter W. Flint and Patrick D. Miller, SuppVT (Leiden: Brill, 2008), 65-86。

② 同上,73。

③ 同上。



笔者所强调的“永远”一词,还出现在本文讨论的其他群体哀歌中。《诗篇》74:1 呼喊:“神哪,你为什么永远地拒绝了我們?”因此我們也有理由认为,这里的抱怨不是针对作为神的惩罚的苦难,而是无尽的苦难。这一点在《诗篇》74:10 体现得更清楚:“神哪,我们敌人还要羞辱我们多久(עדמתי)?”“多久”与“永远”呼应,表明歌者介意的是无尽的苦难,而非惩罚之苦。“永远”一词并没有出现在《诗篇》80 中,不过有无尽苦难的想法,因为歌者反问神:“万军之主神哪,你还要对你子民的祷告愤怒多久?”(《诗篇》80:4)。而在《诗篇》89 中,“永远”和“多久”两个词都出现了:“主呀,你还要永远隐藏你自己多久?”(《诗篇》89:46)。因此,《诗篇》80、89 看起来也不像是在强调以色列人遭受的无辜苦难,而是苦难之中耶和华的缺位。

罗姆斯洛尼认为《诗篇》44 反对申命神学的第三个理由涉及歌者在经节 11—17 里对神的抗议。在这些经节里,歌者抱怨神丢弃了以色列人(经节 10),把他们贱卖(经节 13),令他们如待宰的羔羊(经节 12),被邻居所嘲讽(经节 14)并被列国嗤笑(经节 15)。在罗姆斯洛尼看来,这些抱怨表示一种态度:歌者是在反对申命神学,因为后者认为以色列人应该为耶路撒冷的陷落负责。^①

考虑到《诗篇》44 的背景,即耶路撒冷陷落和放逐这些创伤性事件的发生,罗姆斯洛尼的上述论点并不牢靠。创伤性事件受害者一个常见的典型反应就是焦虑,想知道为什么苦难发生在自己身。对此,心理学家罗尼·贾诺弗-布尔曼(Ronnie Janoff-Bulman)有段重要的论述:“在对创伤幸存者的多年研究中,我最经常听到的一个说法就是,‘我从来没有想到这会发生在我身上’。”^②有时候,受害者甚至会非理性地对创伤性事件归责,比如“持续性地具有关于创伤性事件的原因或后果的负面认知”^③,而这种认识构成了创伤后应激障碍的指征之一。对于本文的讨论而言,《诗篇》44:11—17 中对神的指责听起来很像关于创伤性事件的原因的持续的负面认知,尽管这一指责并不一定暗示创伤后应激障碍的存在。换言之,考虑到《诗篇》44 背后的民族灾难,认为该诗对神的谴责意味着把责任归给神的说法是站不住脚的,这些指责听起来更像是“与创伤性事件相联系的负面认知和情感”^④。

① 参见 Rom-Shiloni, “Psalm 44: The Powers of Protest,” 693。

② Ronnie Janoff-Bulman, “Posttraumatic Growth: Three Explanatory Models,” *Psychological Inquiry* 15 (2004): 30-34 (32).

③ DSM-5, 272.

④ DSM-5, 271.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

在《诗篇》74、80、89中，我们看到了类似的谴责，这些诗歌里的歌者不时指出，神出于愤怒而把灾难降临在他的子民身上（《诗篇》74:1；80:5—7；89:39—46）。因为这些谴责，拉蒙德认为，《诗篇》74、80、89的最明显特征就是：它们从不谴责拒斥了耶和华或者崇拜其他神的以色列人；相反，这些诗“谴责神，因为他和以色列人作对，令他们被放逐，被毁灭（《诗篇》80），失去自己的圣殿（《诗篇》74），丢掉了自己的大卫王朝（《诗篇》80、89）”^①。因此拉蒙德总结认为，《诗篇》74、80、89拒绝承认无妄之罪，也表达了与申命神学对立的立场。^②

拉蒙德认为《诗篇》74、80、89反对申命神学的立场面临前面谈到的罗姆斯洛尼所面临的同样问题。当《诗篇》74、80、89里的歌者声称神造成了苦难的时候，这些抱怨更像是创伤性事件造成的负面情感，而不是真正在追溯创伤性事件的真实原因。值得注意的是，当这些诗歌里的歌者在谈到神的愤怒时，他们时常反问神“为什么”（《诗篇》44:23—24；74:1；80:12）。在龚克尔看来，作为群体哀歌标志的这种反问传达了关于苦难与神的愤怒的联系的想法，而这种看法更清楚地揭示了以色列人所遭受的苦难。^③也就是说，龚克尔也不认为这里的歌者是在抱怨神造成了苦难因此该为苦难负责，而是在把苦难本身表达出来。上文引用的心理学家贾诺弗布尔曼的论述也表明，问“为什么”是创伤性事件受害者经常会问的典型问题，因为他们迫切想知道苦难为什么发生。

因此，本文再次强调，《诗篇》44、74、80、89中所显露的对神的抱怨，反映了创伤性事件受害者的一种负面情感，而不是认为神该为这些事件负责。不过，本文并不否认这些诗歌里的歌者在谴责神。他们确实在谴责神，但是这些谴责不过是“关于创伤性事件的原因或后果的被扭曲的认知”^④，是创伤后应激障碍的指征之一。作为创伤性事件的亲历者（文本表明了这一点），这些歌者并不是真的认为神应该为以色列人的苦难负责而以色列人是无辜的；相反，他们是通过谴责神来宣泄自己的痛苦。早在40多年前，创伤心理学家就提出，研究者要更加仔细地区分因果性、责任以及谴责这些概念。^⑤而在最近的关于2016—2017年意大利中部地震的幸存者的研究中，研究者进一步定义了这个区分：“归因涉及

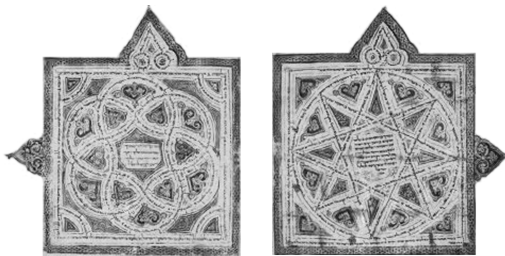
① Ramond, “La voix discordante du troisième livre du Psautier (Psaumes 74, 80, 89),” 61.

② 同上。

③ 参见 Hermann Gunkel, *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*, comp. Joachim Begrich, trans. James D. Nogalski, MLBS (Macon: Mercer University Press, 1998), 89.

④ DSM-5, 272.

⑤ 参见 Kelly G. Shaver and Debra Brown, “On Causality, Responsibility, and Self-Blame: A Theoretical Note,” *Journal of Personality and Social Psychology* 50 (1985): 697-702.



关于逻辑地导致特定后果的信念,而谴责涉及该后果的发生是否道德的问题。”^①该研究在总结中谈到这次地震的幸存者也在谴责神,但是这些谴责反映了心理学家贾诺弗-布尔曼关于创伤的本质的理论,即这些谴责体现了创伤性事件所造成的破碎的世界观^②;研究者没有在这些谴责和对神的归责之间看到联系。因此,本文同样认为,《诗篇》44、74、80、89 里的歌者虽然谴责神,但是并没有把造成苦难的责任归给神。

还需要注意的一点是,除了上述群体哀歌之外,《希伯来圣经》其实还有其他地方谈到神引发了某事件但没有把责任归给神。在出埃及的事件中,叙事者反复谈到,耶和华让法老的心刚硬(《出埃及记》7:3; 9:12; 10:20、27; 11:10; 14:8)。然而,这些叙事并不意味着叙事者认为耶和华应该为法老阻止以色列人出埃及的行为负责。如笔者在其他地方已经论证指出的,叙事者在这里表达的是认为神主宰一切的决定论,而这种决定论与人类的自由意志相容。^③当代关于自由意志问题的哲学争论让我们看清楚“耶和华让法老的心刚硬”这种说法的真正含义。同样,当代关于创伤的心理学研究让我们看清楚,谴责神为苦难的原因背后真正的情感。

综上所述,认为《诗篇》44、74、80、89 是在反对申命神学的典型论证并不成立。在《诗篇》44 中,歌者声称以色列人没有忘记神,但这一说法并不是在提示以色列人的无辜。《诗篇》44、74、80、89 充满对神造成苦难的谴责,然而这些谴责并不是指神该为苦难负责,而是表达了创伤性事件受害者的负面情感。

四、《诗篇》44、74、80、89 里的申命神学

上一节的讨论表明,《诗篇》44、74、80、89 并没有拒斥申命神学。不过,没有拒斥申命神学并不必然意味着接受申命神学。因此,依照第三节所澄清的申命神学的两个要素,本节致力于表明:在《诗篇》44、74、80、89 中,可以看到申命神学中两个与创伤后成长相关的要素。

在《诗篇》44 中,可以看到申命神学第一个要素的痕迹。如前所述,《诗篇》44:18 谈到的“我们没有遗忘你”发生在放逐之时而非放逐之前。因此,《诗篇》

^① Massazza, Alessandro, Helene Joffe, and Chris R. Brewin, “Earthquake, Attributions, and Psychopathology: A Study in A Rural Community,” *European Journal of Psychotraumatology* 10 (2019): 2-3.

^② 同上,8。

^③ 参见 Li Xi, “Ben Sira on the Free Will Problem: A Comparison with Chrysippus,” *Harvard Theological Review* 114 (2021): 328-345。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

44:23 的请求“起来！不要永远拒斥我们”暗含这样一个立场：鉴于以色列人面对神的惩罚仍旧忠于神（没有遗忘神），神应该停止放逐这样无尽的苦难，不要“永远”抛弃以色列。而这个立场其实预设了一个与申命神学息息相关的逻辑，即以以色列人犯下的罪导致了作为惩罚的苦难，因此如果以色列人不再犯下罪，惩罚就该停止了。伯林就注意到《诗篇》44 与这一逻辑的关系，她指出：“《诗篇》44 声称在放逐期间不再犯下这个罪，因此，放逐应该结束，因为导致放逐的理由已经不复存在。”^①因此《诗篇》44:23 的请求预设了上面提到的申命神学的第一个要素，或者，正如伯林所总结的：“《诗篇》44 绝非在拒斥申命神学，它没有否认偶像崇拜的罪导致作为惩罚的放逐，而是在接受这个神学并建立在它的基础上。”^②

《诗篇》74 没有直接谈到申命神学，但是间接证据表明该诗接受这个神学。在这一点上，马提拉说道：“《诗篇》74 与申命学派的用语和神学也具有某种联系，最明显的是该诗与《诗篇》89 相似，而后者可能是最具申命学派特征的诗歌。”^③马提拉关于《诗篇》74 与《诗篇》89 相似的看法最初来自提莫·维乔拉 (Timo Veijola)^④，非常有见地。不过需要注意，并非两首诗之间的所有相似都有助于本文的讨论。比如，马提拉谈到《诗篇》74:1 和《诗篇》89:39 都使用“拒斥”(זנח) 一词^⑤，但是，这个词也出现在《诗篇》44:10、24。马提拉还指出，“敌人的嘲讽(חרפה)是《诗篇》74:22 和《诗篇》89:42 共有的主题”^⑥，但“嘲讽”一词也出现在《诗篇》44:14。前文已经谈到，马提拉实际上认为《诗篇》44 具有反申命神学的立场^⑦，因此上面几处相似的用词其实无法表明《诗篇》89 接受申命神学，我们还需要考察相似的用词究竟在文本中是如何使用的，尤其是具有神学含义的词。

在笔者看来，在群体哀歌里与神学密切相关的一个词是“约定”(ברית)，该词出现在《诗篇》44:18; 74:20a; 89:4、29、35、40。在《诗篇》44:18 中，歌者声称，以色列人没有遗忘神也没有违背神的约定。前文谈到，“没有遗忘神”涉及申命神学里关于罪与罚的关系，即该神学的第一个要素，因此，“没有遗忘神”与“没有

① Berlin, "Psalms and the Literature of Exile: Psalms 137, 44, 69 and 78," 73.

② 同上。

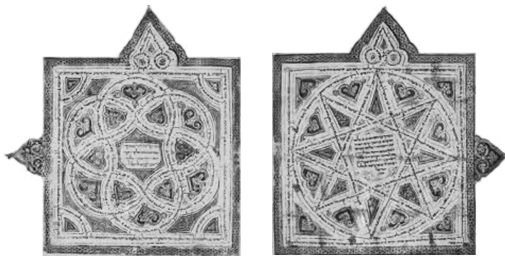
③ Marttila, "The Deuteronomistic Heritage in the Psalms," 79.

④ 参见 Timo Veijola, *Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms*, AASF B 220 (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1982), 55-57.

⑤ Marttila, "The Deuteronomistic Heritage in the Psalms," 79.

⑥ 同上。

⑦ 同上, 75—76。



违背约定”并列的用法体现了申命神学的影响。而下面笔者会澄清,《诗篇》89的“约定”指的是《撒母耳记下》7:1—14中神对大卫的许诺,也就是申命神的第二个要素。因此看起来,《诗篇》44和《诗篇》89中的“约定”具有不同的含义;这样的话,当《诗篇》74:20a 恳求神要谨记自己的约定时,其内容可能是希望神不要再惩罚以色列,也可能是希望神记得他与大卫的约定,也有学者认为可能是其他东西。^①

笔者认为,从上下文看,《诗篇》74:20a里的“约定”与罪和惩罚相关。在经节1—11中,歌者抱怨神抛弃了以色列,但是在经节12—17中,歌者转而赞美神的拯救之能,然后在经节18中请求神记住以色列的苦难,并在经节19中请求神不要永远忘记可怜的以色列人。而在经节74:20b中,歌者请求神注意“地上的黑暗之处布满暴力”,提示以色列人遭遇的悲惨境地。可以看到,《诗篇》74:20a前后都在谈论以色列人的苦难,因此当《诗篇》74:20a谈到约定时,其背后的动机很有可能是希望神结束这苦难。那么我们可以进一步发问:歌者心里究竟有什么理由请求神结束苦难呢?一个合理的回答是,苦难是神对以色列的罪的惩罚^②,而一旦惩罚够了,苦难也就该结束。因此,请求神谨记约定结束苦难就意味着请求神不再惩罚,这个逻辑与之前谈到的《诗篇》44请求神不要永远拒斥以色列的逻辑非常相似。因此,《诗篇》74:20a里的“约定”与《诗篇》44里的“约定”具有同样的指向,很有可能体现了申命神学的第一个要素。

《诗篇》80也没有直接谈到申命神学,不过,该诗与《诗篇》89的相似之处可以帮助我们看到《诗篇》80里隐藏的神命神学的第二要素。如拉蒙德和维乔拉已经详细讨论过的^③,两首诗具有诸多相似之处,包括用“坚固”(אָמִץ)一词来描述神在以色列身上施展的大能(《诗篇》89:22; 80:16、18),都出现“所有路过的人”(כָּל־עֹבְרֵי־דָרֶךְ,《诗篇》89:42; 80:13),以及神击破城墙的意向(《诗篇》89:41; 80:13)——这里的城墙很有可能指《撒母耳记下》5:20谈到的军事上的防御墙。^④

对本文的讨论来说,最重要的相似之处是“坚固”一词的使用。在《诗篇》80:

^① 参见 Frank-Lothar Hossfeld and Erich Zenger, *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*, ed. Klaus Baltzer, trans. Linda M. Maloney, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 250。

^② 参见 Robert L. Cole, *The Shape and Message of Book III (Psalms 73-89)*, JOSTSupp 307 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 29。

^③ 参见 Ramond, “La voix discordante du troisième livre du Psautier (Psaumes 74, 80, 89),” 51-52; Veijola, *Verheißung in der Krise*, 56。

^④ 参见 Marvin E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC 20 (Dallas: Word, 1990), 101; Hans-Joachim Kraus, *Psalms 60-150*, trans. Hilton C. Oswald (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1989), 4。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

15 中,歌者请求神从天上“垂看、光顾这葡萄藤”,在下一经节,歌者增加了“垂看光顾”的对象,也就是:

80:16 你右手所栽种的葡萄园,
 和你为自己坚固(אִמְצַתָּה)的枝条(בֵּן)。

“你为自己坚固的枝条”这一意象还出现在经节 18,在此歌者恳请神:

80:18 用你的手扶持你右手边的人,
 扶持你为自己坚固(אִמְצַתָּה)的人子(בֵּן)。

同样的意象出现在《诗篇》89,经节 20—38 有一长段论述,用来描述神通过异象对忠心之人所说的话,对于本文的讨论来说其中两句尤为重要:

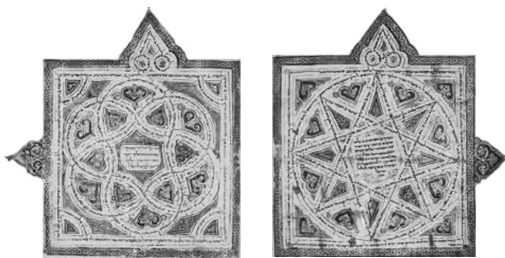
89:21 我已经找到大卫我的仆人,
 我用我的圣油膏了他。

89:22 我的手必扶持他,
 我的手也该坚固(תִּאֲמָצְנֶנּוּ)他。

鉴于这几个意象相似,我们有理由认为,《诗篇》80:16、18 里神为自己坚固的“枝条”和“人子”很有可能指的就是大卫,他是神在《诗篇》89:21—22 里通过异象许诺要坚固的。此外,在同样的异像里,神还承诺说:“我要永远保持对他的慈爱,我与他的约定永远都在”(《诗篇》89:29),“我不会毁约,也不会改口”(《诗篇》89:35)。如下面将会澄清的,《诗篇》89 的约定指的是神在《撒母耳记下》7:1—14 对大卫许下的那个约定。因此,《诗篇》80 谈到的约定似乎也具有同样的内容;对此,罗伯特·科勒(Robert L. Cole)明确指出:“《诗篇》80:16、18 里请神坚固人子的恳求,指的就是神对大卫的许诺,这一点在《诗篇》89:22 中得到证明。”^①综上所述,本文认为《诗篇》80 隐含地接纳了申命神学的第二个要素。

不同于《诗篇》44 和《诗篇》80,《诗篇》89 明确谈到神与大卫的约定。除了上面刚刚谈到的异像中的两处论述(《诗篇》89:29、35)涉及约定之外,歌者还强调:“我已同我拣选的人立了约,我已向我的仆人大卫发了誓。”(《诗篇》89:4)学者们都同意,这里的约定指的就是《撒母耳记下》7:1—14 里神对大卫的许诺,也就是申命神学的一个重要要素;但是学者们没有达成共识:《诗篇》89 谈到这个约定

^① Cole, *The Shape and Message of Book III*, 89.



的目的究竟是接受还是拒斥申命神学。比如埃蒙多弗就认为,《诗篇》89 的要点在于强调神对大卫的许诺失败了,因此该诗的精神不属于申命学派^①,而这个论点被马提拉接纳,用来证明《诗篇》44 的反申命神学立场^②。

其他学者也注意到《诗篇》89 是在强调神的许诺的失败,尽管他们没有把这个失败看作是反申命神学的证据。比如马尔文·塔特(Marvin Tate)认为,在《诗篇》89 里,“该诗最后部分表达的灾难所带来的苦难以及未被实现的期望,都给耶和华的承诺和赞美打上了巨大的问号”^③。类似地,就像本文第一节谈到《诗篇》的结构时简要指出的,虽然威尔逊同意^④,神与大卫的约定是《诗篇》89 的明确关注点,但是威尔逊认为,这个约定在该诗被看作是失败的、被违背了的,因此该诗提出了关于大卫约定的明显失败的问题。

是什么导致这些学者认为《诗篇》89 表达了神对大卫的许诺的失败呢?显然,从上下文和学者们引用的文本来,这个原因就是该诗从经节 39 开始对神的抱怨。比如,在经节 39,歌者抱怨神抛弃、放弃,并迁怒于受膏者;经节 40 声称神放弃了与自己仆人立的约定,把仆人的王冠打翻在地。然而,如我在前面第三节已经指出的,对神的抱怨或者抗议,不过是创伤亲历者呈现的一种典型的负面回应,并不意味着亲历者真的认为是神造成了这些创伤。因此,说《诗篇》89 中对神的抱怨表示抱怨者认为神的约定失败了,这多少有点问题。实际上,在该诗的最后,我们可以读出对神的信念。在经节 48,歌者请求神“记住,我的生命如此短暂”;在经节 51,歌者请求神“记住,你的仆人如何被羞辱”^⑤。如果不是对神还有信念,歌者怎么会在抱怨神(经节 39—46)之后又转而向神倾诉,恳请神的惦记呢?而在抱怨之前,歌者有一处对神的赞美(经节 6—19)和一段神谕(经节 20—38),这看起来与该诗最后表达的情感形成某种呼应,也表明这些情感可能传达出对神的信念。因此在笔者看来,我们有理由接受对《诗篇》89 的这样一种评论:“该诗的赞歌和神谕传达了对弥撒亚盼望的向往和对国家在神的眷顾下复兴的期待,因此该诗绝非表达大卫约定的失败的哀歌。认为《诗篇》89 传达的

① 参见 Emmendorffer, *Der ferne Gott*, 229。

② 参见 Marttila, “The Deuteronomistic Heritage in the Psalms,” 76。

③ Marvin E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC 20 (Dallas: Word, 1990), 416。

④ 参见 Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, 212-215。

⑤ 原文的“仆人”为复数,因此学者们争论是否这里指的是集体弥撒亚而不是单个弥赛亚,关于这个争论,参见 Marcel Krusche, “A Collective Anointed? David and the People in Psalms 89,” *Journal of Biblical Literature* 139 (2020):87-105。尽管有这个争论,我们仍旧可以得出结论:《诗篇》89 表达了符合申命神学的弥赛亚盼望。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

讯息是‘失败’，这完全忽视了支配着整首诗的弥赛亚盼望。”^①

综上所述,本节的讨论表明,《诗篇》44 假定了申命神学的第一个要素,也就是神对以色列的惩罚,而《诗篇》74 的内容暗示对这个要素的支持。《诗篇》89 接受了申命神学的第二个要素,也就是神对大卫的许诺,而《诗篇》80 与《诗篇》89 的多处相似点表明,《诗篇》80 接受了同样的神学。

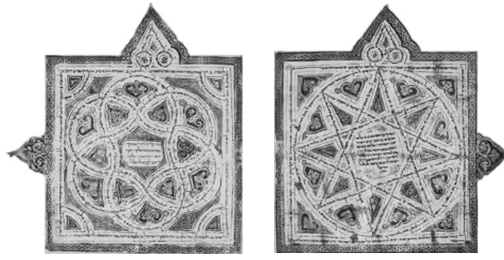
总 结

本文致力于表明,创伤研究提供了一个不同的视角来考察广受争议的问题,也就是群体哀歌《诗篇》44、74、80、89 与申命神学的关系。这个考察提示了两个要点:首先,创伤性事件亲历者的一个常见反应是在焦虑中急于知道为什么灾难会发生,因此对灾难的原因有种歪曲的认知,这种反应让我们看到,《诗篇》44、74、80、89 中对神的抱怨可能并不像一些学者认为的那样是在把创伤的原因归结于神;其次,创伤性事件亲历者有可能从创伤中获得成长成熟,这个特点帮助我们确认申命神学的两个要素,也就是神对以色列的惩罚和神与大卫的约定,而这两个要素以不同的方式、在不同的程度上呈现于《诗篇》44、74、80、89 中。

参考文献

1. Adele Berlin, “Psalms and the Literature of Exile: Psalms 137, 44, 69 and 78,” in *The Book of Psalms: Composition and Reception*, eds. Peter W. Flint and Patrick D. Miller, SuppVT (Leiden: Brill, 2008).
2. American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (Washington DC: American Psychiatric Publishing, 2013).
3. Brent A. Strawn, “Trauma, Psalmic Disclosure, and Authentic Happiness,” in *Bible through the Lens of Trauma*, ed. Elizabeth Boase and Christopher G. Frechette, Semeia Studies 86 (Atlanta: SBL, 2016).
4. Christian Frevel, “Gott in der Krise: Die Komposition der Klagelieder als Modell kollektiver Krisenbewältigung,” in *Im Lesen Verstehen: Studien*

^① William C. Pohl, “A Messianic Reading of Psalm 89: A Canonical and Intertextual Study,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 58 (2015): 507-525 (509).类似立场参见 Hossfeld and Zenger, *Psalms* 2, 415.



Zu Theologie und Exegese, ed. Christian Frevel (Berlin: de Gruyter, 2017).

5. David M. Carr, *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins* (New Haven: Yale University Press, 2014).

6. Dalit Rom-Shiloni, "Psalm 44: The Powers of Protest," *Catholic Biblical Quarterly* 70 (2008).

7. David Willgren, *The Formation of the "Book" of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies*, FAT 2/88 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016).

8. David Willgren, "Why Psalms 1-2 Are Not to Be Considered a Preface to the Book of Psalms," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 130 (2018).

9. Erhard S. Gerstenberger, *Psalms*, 2 vols, FOTL 14, 15 (Grand Rapids: Eerdmans, 1988).

10. Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1997).

11. Frank-Lotter Hossfeld and Erich Zenger, *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*, ed. Klaus Balter, trans. Linda M. Maloney, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2005).

12. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, I, trans. D. M. G. Stalker (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1973).

13. Gerald Henry Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter* (Chico, CA: Scholars Press, 1985).

14. Hermann Gunkel, *Introduction to Psalms: The Genres of the Religious Lyric of Israel*, comp. Joachim Begrich, trans. James D. Nogalski, MLBS (Macon: Mercer University Press, 1998).

15. Hans-Joachim Kraus, *Psalms 60-150*, trans. Hilton C. Oswald (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1989).

16. Hans Walter Wolff, "Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 73 (1961).

17. Jaco Gericke, "Philosophical Perspectives on Religious Diversity as Emergent Property in the Redaction/Composition of the Psalter," in *The*

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

Shape and Shaping of the Book of Psalms: The Current State of Scholarship, ed. Nancy L. deClaisse-Walford (Atlanta: SBL Press, 2014).

18. Kelly G. Shaver and Debra Brown, "On Causality, Responsibility, and Self-Blame: A Theoretical Note," *Journal of Personality and Social Psychology* 50 (1985).

19. Lawrence G. Calhoun and Richard G. Tedeschi, "The Foundations of Post-Traumatic Growth: An Expanded Framework," in *Handbook of Post-Traumatic Growth: Research and Practice*, eds. Lawrence G. Calhoun and Richard G. Tedeschi (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2006).

20. Li Xi, "Applicability of Post-traumatic Stress Disorder and Post-traumatic Growth to the Hebrew Bible," *Journal of Religion and Health*, forthcoming.

21. Li Xi, "Ben Sira on the Free Will Problem: A Comparison with Chrysippus," *Harvard Theological Review* 114 (2021).

22. Li Xi, "Posttraumatic Growth, Belief in a Just World, and Ps 137,9," *Biblical Theology Bulletin* 51 (2021).

23. Lan J. Vailancourt, *The Multifaceted Saviour of Psalms 110 and 118: A Canonical Exegesis*, HBM 86 (Sheffield: Sheffield Phoenix, 2020).

24. Michael Emmendorffer, *Der ferne Gott. Eine Untersuchung der alttestamentliche Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur*, FAT 21 (Tübingen: Mohr, 1998).

25. Marcel Krusche, "A Collective Anointed? David and the People in Psalms 89," *Journal of Biblical Literature* 139 (2020).

26. Marko Marttila, "The Deuteronomistic Heritage in the Psalms," *Journal for the Study of the Old Testament* 37 (2012).

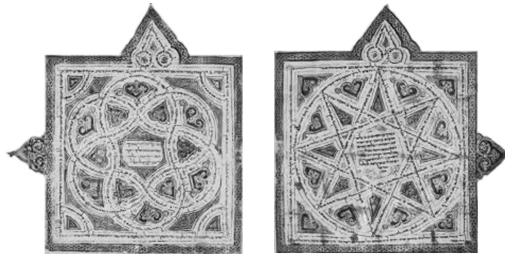
27. Massazza, Alessandro, Helene Joffe, and Chris R. Brewin, "Earthquake, Attributions, and Psychopathology: A Study in a Rural Community," *European Journal of Psychotraumatology* 10 (2019).

28. Martin Noth, *The Deuteronomistic History*, Eugene (OR: Wipf & Stock, 1981).

29. Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967).

30. Marvin E. Tate, *Psalms 51-100*, WBC 20 (Dallas: Word, 1990).

31. Nancy L. deClaisse-Walford, "The Canonical Approach to Scripture



and the Editing of the Hebrew Psalter,” in *The Shape and Shaping of the Book of Psalms: The Current State of Scholarship*, ed. Nancy L. deClaisse-Walford (Atlanta: SBL Press, 2014).

32. Robert L. Cole, *The Shape and Message of Book III (Psalms 73-89)*, JOSTSupp 307 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

33. Rolf A. Jacobson, “Imagining the Future of Psalms Studies,” in *The Shape and Shaping of the Book of Psalms: The Current State of Scholarship*, ed. Nancy L. deClaisse-Walford (Atlanta: SBL Press, 2014).

34. Ronnie Janoff-Bulman, “Posttraumatic Growth: Three Explanatory Models,” *Psychological Inquiry* 15 (2004).

35. R. B. Salters, *A Critical and Exegetical Commentary on Lamentations*, ICC (New York: T&T Clark, 2010).

36. Richard G. Tedeschi and Lawrence G. Calhoun, “The Post-Traumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma,” *Journal of Traumatic Stress* 9 (1996).

37. Sophie Ramond, “La voix discordante du troisième livre du Psautier (Psaumes 74, 80, 89),” *Biblica* 96 (2015).

38. Tremper Longman III, *Psalms: An Introduction and Commentary*, TOTC 15-16 (Nottingham: Inter-Varsity Press, 2014).

39. Thomas C. Römer, *The So-called Deuteronomistic History: A Sociological Historical and Literary Introduction* (London: T&T Clark, 2007).

40. Timo Veijola, *Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89. Psalms*, AASF B 220 (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1982).

41. Timo Veijola, “Martin Noth’s *Überlieferungsgeschichtliche Studien* and Old Testament Theology,” in *The History of Israel’s Traditions: The Heritage of Martin Noth*, eds. Steven L. McKenzie and Matt Patrick Graham, JSOTSupp 182 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994).

42. William C. Pohl, “A messianic Reading of Psalm 89: A Canonical and Intertextual Study,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 58 (2015).