

圣经时代以色列人的国家观念与国家形态

张倩红

内容提要 国家观念与国家形态的形成与演变是人类文明化进程的路径与标识之一，古以色列人在社会经济结构发生变化、民族危机加重的背景下，形成了以王权为中心的集权体制，建立了直接听命于国王的官僚机构。完备的君主制度的确立无疑树立了早期国家的典范。但是，古代以色列的国王不具备埃及法老的威权，在上帝与民众之间担任中介角色的不是国王，而是先知。国王虽然是高尚道德与优秀人格的象征，但同样具有人性的弱点。这一君主观对流散时期犹太人的社会生活以及精神记忆产生了深刻的影响。

关键词 以色列 国家观念 国家形态 希伯来王国 犹太人

国家观念与国家形态是社会发展到一定阶段的产物，恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中从两个方面界定了国家的特征：其一，“它按地区来划分它的国民”；其二，“公共权力的设立”，并指出“国家决不是从外部强加于社会的一种力量。国家也不象黑格尔所断言的是‘道德观念的现实’，‘理性的现象和现实’。毋宁说，国家是社会在一定发展阶段上的产物”^①。国家观念与国家形态的形成、发展与演变是一个社会、一个民族文明化进程的路径与标识之一。大约在公元前2000年左右，游牧于阿拉伯半岛上的犹太人在人类文明的视野中出现以来，便对世界文明史的发展做出了与自身人口不成比例的贡献，并引起了国内外学术界的广泛关注，但对于犹太人在社会组织结构方面的贡献，尤其是对国家观念的感悟、对国家形态的建构等问题的研究明显不足。本文重点探讨圣经时代^②以色列人对国家、君主的看法，对国家形态的选择，并兼顾国家观念对流散时期犹太人社会生活以及精神记忆的影响。

一、前国家社会形态

以色列人的早期历史被史学家划分为“族长时期”（公元前20世纪—公元前17世纪）与“散居埃

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第166—167页。

^② 以色列人称希伯来《圣经》为《塔纳赫》(Tanach)，《圣经》的主要篇章成书于公元前800年到公元前400年之间，本文所说的“圣经时代”是就广泛意义而言的，指的是约公元前2000年到公元前500年左右这样一个漫长时段中以色列人的历史，包括犹太民族的祖长时代、散居埃及、第一圣殿与“巴比伦之囚”时期、第二圣殿时期、《塔木德》时期，即以色列人进入大流散之前的整个历史。

及”(公元前 17 世纪—公元前 1230 年)两个阶段。在这一时期,以色列人经济结构上处于游牧时代,政治结构上处于原始氏族社会向奴隶制的过渡时期,社会结构上则表现出前国家形态的普遍性特征,即以家长制与血缘关系为基础的家族与部族统治是社会体制的核心。早期以色列人的历史就是一部家族的历史。在《圣经》的开卷之篇《创世纪》中,前 10 章描述了上帝的创造、人类犯罪与洪荒时代,后 40 章反映的就是这一家族的迁徙、繁衍、内政与纷争。在亚伯拉罕、以撒、雅各的时代,这一家族处于相对分散的组织状态,族长负责整个家族的财产,主宰一切重大事务,并捍卫全族的安全,如《创世纪》第 14 章中记载了亚伯拉罕率领 318 名男丁长途奔袭,追回家族财产与被掳掠之民的故事就说明了这一现象。雅各之后,随着人口的增长,希伯来家族的势力扩大,雅各有两房妻子、两个妾,共生子 12 人:流便、西缅、利未、犹大、以萨迦、西布伦、玛拿西、便雅悯、但、拿弗他利、迦得、亚设。这 12 人的后代发展成为以色列人的 12 个支派^①。12 个支派的形成标志着以色列人社会形态的变化,即由单一的家长制发展为较大规模的部族制,但划分社会结构的标准与原则仍然是血缘与家族关系。

在前国家形态中,以色列人表现出明显的夫权制色彩,对男性的张扬与对女性的贬抑同时贯穿于《圣经》之中。例如,上帝总是被称为“天上的父”,亚伯拉罕的名字含义就是“多国之父”,男性更多地被刻画为伟大形象与英雄主义的体现,而女性只不过是男性的财产与依附,以色列人很流行的格言有:“凡沉溺于跟女人闲聊者,必降灾于自己,荒疏对《托拉》的研习,并终将进入地狱”^②;“男人每天要为三件事情而感谢主:主使他成为以色列人,主没让他做女人,主没让他当乡下佬”。以色列人祈祷书的祝词有:“(感谢)主没让我成为异教徒、奴隶、女人。”^③

公元前 17 世纪,迦南发生了严重饥荒,很多迦南人开始逃亡埃及。尽管希伯来人极力适应当地的生活环境,还是很难融入埃及社会,埃及人古板而封闭的礼仪成为他们之间的障碍。特别是公元前 13 世纪,埃及法老拉美西斯二世(公元前 1290—公元前 1224 年)任意屠杀希伯来人,甚至制定一条极其残酷的法律:凡希伯来人的新生男婴必须溺死。在面临生存危机的非常时刻,摩西带领希伯来人逃出埃及,辗转西奈,颁布了“摩西十诫”,开始了重返迦南的艰苦历程。“摩西出埃及”成为人类摆脱奴役、走向光明的一种象征,后世的历史学家往往把它看作是民族和社会获得解放的标志,“不论是为了摆脱外来的压迫,还是为了从贫困和屈辱中解脱出来,人们总是用摩西出埃及的壮丽场景象征一种可能的变化,即‘从奴役到自由,从黑暗到光明’的变化。所以,迁出埃及——这一以色列历史上的决定性篇章,逐渐变成了推动社会前进的神话。”^④

“摩西出埃及”也促成了希伯来民族的形成与社会结构的演变。摩西不仅颁布了律法,对人身、财物、节日、献祭、个人行为等作了规定,而且在此之前还听从其岳父叶忒罗的建议,“选立百姓的官长”。叶忒罗说:“要从百姓中拣选有才能的人,就是敬畏神、诚实无妄、恨不义之财的人,派他们作千夫长、百夫长、五十夫长、十夫长,管理百姓。叫他们随时审判百姓,大事都呈到你那里,小事他们自己可以

① 犹太历史上的 12 支派并不完全与雅各的 12 个儿子的名字相吻合,因为利未的后人成为祭祀阶层,不参与土地分封,不作为一个独立的支派而存在,但是约瑟的两个儿子玛拿西与以法莲独立存在,各自成为以色列支派的始祖,所以总数仍为 12 个支派。

② 亚伯拉罕·科恩:《大众塔木德》,山东大学出版社 1998 年版,第 143 页。

③ 关于希伯来《圣经》中对妇女的歧视态度基本上没有争议,但对《塔木德》中妇女的地位问题,犹太学者中存有歧义。亚伯拉罕·科恩认为,《塔木德》中对于妇女的作用给予了充分的肯定,“尤其当我们考虑到同一时代其他民族妇女的命运时,《塔木德》给予妇女的崇敬便产生了强烈的反差”。参见亚伯拉罕·科恩:《大众塔木德》,第 180 页。

④ 阿巴·埃班:《我的民族:犹太人的故事》(Abba Eban, *My People: The Story of the Jews*),伦敦 1969 年版,第 15 页。

审判。”^①于是,摩西就听从了岳父的建议。可见,摩西的历史贡献不仅局限于创立了一神教,而且是杰出的民族领袖,在他之后以色列人才有了独特的精神品质与生活理念,他们坚信自身是负有特殊使命并致力于服务上帝的神圣民族,从而为后来建立民族国家奠定了必不可少的宗教、政治、文化与社会基础。

入主迦南之后,以色列的12个部落中出现了被尊称为“士师”的部落首领,历史进入了“士师时代”(公元前1250—公元前1030年)。“士师”一词的希伯来文含义为“审判者”或“拯救者”。士师有双重责任:平时管理民事,战时率兵疆场。《圣经·士师记》中记载了12位士师的事迹,其中最著名的是底波拉、耶弗他和参孙。他们被看作是上帝所选定的融先知、统帅与救世主为一体的角色。从士师出现到11世纪王国建立,前后相隔两个世纪,《圣经》称之为“士师时代”。士师统治被认为是犹太历史上的军事民主制时期,用《士师记》上的话来说:“那时以色列中没有王,各人任意而行”^②。士师时代犹太社会的领袖还包括长老,长老由部族中受人尊敬的老者担任,《申命记》以神的语气说道:“你们按着各支派选举有智慧、有见识、为众人所认识的,我立他们为你们的首领。”士师时代实际上是以色列社会向王国时代的过渡时期,为君主制的产生奠定了基础。

二、选择君主制

《撒母耳记》反映了以色列人立王、建国的情景。以色列长老与民众聚集起来,要求撒母耳说:“你年纪老迈了,你儿子不行你的道。现在求你为我们立一个王治理我们,像列国一样。”^③根据《圣经》的记载,撒母耳得知民众的要求之后,立即祈祷上帝,听取了神的意见,然后试图劝解民众不要立王,但百姓并不听他的话,继续要求说:“我们定要一个王治理我们,使我们像列国一样,有王治理我们,统领我们,为我们争战。”^④在此情况下,撒母耳先知从便雅悯支派中挑选出青年扫罗,为他行膏油浇头的仪式,立他为全以色列的领袖,扫罗成为第一代君王,希伯来王国(公元前1030—公元前586年)宣告建立。从上述记载中我们可以看出民众对统一王权的呼求,也就是说以色列人的王不是通过武力征战产生的,而是长老们和平协商的结果。那么当时的以色列人为什么要选择君主制?充满神话色彩的《圣经》对此并没有给予理性的解释,但是,这一现象的背后肯定蕴藏着深刻的社会与文化背景。

第一,社会经济结构的变化。进入士师时代以后,单一的游牧生活方式已逐渐被多元化的定居生活方式所取代,社会分工越来越细化,畜牧业、农耕业、商业、手工业获得了同样的认可。随着战争与贸易的发展,社会交往也越来越频繁,氏族血缘关系趋于松散,人与人之间由生产与分工所维系的地域纽带日益重要,成为社会结构中重要的单元因子,并为个人能力的彰显与发挥提供了前所未有的舞台。在这个充满变数的年代里,一些部落长老与氏族首领,尤其是那些士师们集中了财富与权力,并出现了立王的动向。《士师记》第7章第22节记载说,以色列民众曾对士师基甸说:“你既救我们脱离了米甸人的手,愿你和你的子孙管理我们。”虽然基甸拒绝了百姓欲立他为王的建议,在他死后其庶子亚比米勒却以武力夺权,宣称为王,因多行不义,3年之后被民众推翻。许多社会历史学家也都关注

① 《圣经·出埃及记》第19章,第21—22节,中国基督教协会1996年南京版。本文所引《圣经》内容均出自此书。

② 《圣经·士师记》第21章,第25节。

③ 《圣经·撒母耳记上》第8章,第6节。

④ 《圣经·撒母耳记上》第8章,第19—20节。

到了士师时代公众人物的出现与公共权力的变化。马克斯·韦伯曾指出：“士师统治是以个人的超凡魅力为基础确立的领导阶层，它即不同于传统的家长与部族首领，也不同于后来形成的君主政体那种制度化的威权。”^①

第二，与异族争战中的不利地位，民族危机感的加重，促进了王权的产生。公元前 11 世纪前后，来自爱琴海诸岛的腓力斯人定居到了地中海沿岸地区，控制了从加沙到雅法的海岸线，并不断进攻希伯来人，夺走他们的土地。腓力斯人是西亚地区最先使用铁制武器的民族，具有很强的战斗力，被称作“海上民族”(People of the sea)^②。希伯来人在与腓力斯人的战斗中屡战屡败，特别是公元前 1050 年的亚弗一战，甚至连神圣的“约柜”^③也一度被腓力斯人缴获。在士师时代，虽然有士师与长老为政，但希伯来人并没有形成一个紧密团结的群体，各支派往往独自为政，且常常发生冲突。为了抵御腓力斯人的侵扰，摆脱民族危机，希伯来人必须联合起来，这一客观要求促进了统一王权的出现与国家的形成，正如大卫·托马斯所分析的那样：“以色列人要求由国王统治主要就是出于对外战争的需要，所以他们对国王的首要要求，就是他必须勇猛善战，具有超人的军事才能。”^④

第三，以色列君主制的产生不能排除受埃及等邻近国家的影响。根据《圣经》的描述，以一神教为核心的犹太思想纯粹是上帝启示与以色列人智慧的结晶，从而否认外来传统。事实上，对于频繁迁徙、广泛交往的希伯来人来说，其思想与文化肯定无法排除外来因素的影响。犹太人一直生活在欧洲、亚洲和非洲的交界处，这一地区自古以来就是东西交通的枢纽和世界贸易的桥梁，也是不同文化碰撞与沟通的地方。地缘环境是人类文明起源与发展的决定性条件，所以与其他文化的相互影响是不可避免的。因此，历史学家提出了“迦南传统”的可能性影响，但由于后人对迦南文化的了解十分有限而无法得以明证；也有人极力主张“埃及传统”，认为以色列人在埃及生活了 400 年时间，埃及人的信仰与生活方式肯定影响到他们，更有学者大胆指出摩西本来就是一位埃及人，犹太教也起源于古埃及的一神教改革^⑤。埃及传统的有力佐证是《圣经》多次提到埃及及其法老，如《列王记上》上说：“所罗门与埃及王法老结亲，娶了法老的女儿为妻，接她进入大卫城”；“所罗门又为所娶法老的女儿建造一宫”；“所罗门的马是从埃及带来的，是王的商人一群一群按着定价买来的。从埃及买来的车，每辆价银六百舍客勒^⑥，马每匹一百五十舍客勒。”^⑦《圣经》编撰者在描述所罗门的智慧时，特别强调说：“超过东方人和埃及人的一切智慧。”因此，一些历史学家认为，尽管除《圣经》以外没有任何实证材料，但王国时期受埃及政治与文化的影响是不可否认的，有人甚至认为所罗门王的行政区划就是对埃及

① 转引 H. H. 本一萨松：《犹太民族史》(H. H. Ben-Sasson, *A History of the Jewish People*)，哈佛大学 1985 年版，第 67 页。

② “海上民族”除了腓力斯人之外，还包括许多部落，如杰卡尔(Tjekkar)、谢克莱什(Sheklesh)、达努纳(Danuna)、韦舍什(Weshesh)等。自公元前 12 世纪以来，他们发动了一系列的陆地与海上战争，并试图征服埃及，他们居住在迦南地区，破坏了许多城市。参见 T. 多坦、摩西·多坦：《水上民族：探索腓力斯人》(T. Dothan and Moshe Dothan, *People of the sea: The Search for Philistines*)，麦克米伦 1992 年版，第 26—35 页。

③ 根据《圣经》记载，约柜是一个装饰华丽的镀金木柜，内存上帝与摩西在西奈山立约时的两块法板，上面刻着摩西十诫。它是希伯来人与上帝特殊关系的象征。希伯来人在逃出埃及、辗转西奈、征服迦南的过程中，约柜都被利未人随身携带。

④ 大卫·托马斯：《犹太人历史》，大众文艺出版社 2004 年版，第 17 页。

⑤ 这一观点的代表作有：弗洛伊德：《摩西与一神教》，三联书店 1988 年版；加利·格林伯格：《圣经：摩西出埃及与犹太人的起源》，光明日报出版社 2001 年版。

⑥ 舍客勒为古希伯来人的重量与货币单位，1 舍客勒折合现代计量约 11.5 克。

⑦ 《圣经·列王记上》第 3 章，第 1—2 节；第 7 章，第 8 节；第 10 章，第 28—29 节。

的仿效^①。《圣经》在描述以色列人的重大事件时,多次提到“要像列国那样”,可见,以色列人并没有隔绝于周围的世界,而是对“列国”情况有一定的认知,并借鉴了周围国家的经验^②。

从政权结构上看,希伯来王国形成了以王权为中心的集权体制,王权的强大集中体现在两个方面:第一,国王拥有庞大的产业。扫罗执政以后,在与异族的征战中屡立战功并聚敛了财富。特别是大卫王在位期间(约公元前1009年—公元前973年)抓住了中东大国埃及与亚术走向衰落的国际机遇,充分发挥自己的才能,把以色列各部落真正统一起来,他“迁都耶路撒冷、强化对雅卫的敬仰、树立国际地位,这一切使大卫王国成为近东地区不可忽视的力量,也成为以色列人的记忆中最辉煌与壮丽的历史时期”^③。大卫王通过征战与和平贸易获得了大量财富,他从战败者那里得到的战利品与贡品用于皇室的主要支出,同时也从百姓身上征收捐税。《历代志上》第27章详细罗列了管理王产的官员,从中可以看出大卫王的王产包括王府库、田野城邑村庄保障之仓库、耕田、葡萄园、高原橄榄树和桑树、油库、牛群、驼群、驴群、羊群等。以色列的国王妻妾成群,也是王权强盛的象征,所罗门王拥有妻妾700,妃子300,他用象牙为自己制作宝座,“银子多如石头,香柏木多如高原的桑树”。罗波安王有妻妾78人,雇佣大批文人武将与民间艺人服务于王室。第二,国王拥有无上的权力,位于世俗权力之颠,掌握着国家的一切大权,“国王在军事和民事方面都是最终统治者,可以废立元帅这样的高级将领,也审断各种民事纠纷,所罗门王就因为断案而被称为智慧之王”^④。以色列国王严格控制军权,大卫王曾建立了一支国王卫队“基伯尔”作为常备军,直属国王指挥,也是王权的基础,并任命自己的侄子押尼珥为军队总指挥。

希伯来王国还形成了一定规模的官僚机构,并直接由国王任命与控制。据记载所罗门王严格控制着12个地方税务官。《撒母耳记下》中有大卫任命官员的记载:“大卫作以色列众人的王,又向民众秉公行义。洗鲁雅的儿子约押作元帅;亚希律的儿子约沙法作史官;亚希突的儿子撒督和亚比亚他的儿子亚希米勒作祭司;西莱雅作书记;耶何耶大的儿子比那雅统辖基利提人和比利提人。大卫的众子都作领袖。”^⑤所罗门上台后,继承了大卫王创建的官僚体制,任命了一些臣子官吏,听命于国王:“所罗门作以色列众人的王。他的臣子记在下面:撒督的儿子亚撒利雅作祭司;示沙的两个儿子以利何烈、亚希亚作书记;亚希律的儿子约沙法作史官;耶何耶大的儿子比那雅作元帅;撒督和亚比亚他作祭司;王的朋友拿单的儿子撒布得作领袖;亚希煞作家宰;亚比大的儿子亚多尼兰掌管服苦(役)的人。所罗门在以色列全地立了12个官吏,使他们供给王和王家的食物,每年各人供给一月。”^⑥从所罗门的任命来看,他一方面延续了他父亲统治时期一些显赫家族的利益,使他们拥有世袭权,另一方面,也注意回报对自己登基有功的人,如拿单等。除了延续旧制外,所罗门还设立了新的官职如专门

① 唐纳德·B. 雷德福:《古代的埃及、迦南与以色列》(Donald B. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*),普林斯顿大学出版社1992年版,第308—310页;安森·F. 雷尼:《圣经之地》(Anson F. Rainey, *The Land of the Bible*),威斯敏斯特1979年版,第323—328页。

② 伊利·凯杜里:《犹太的世界:启示、预言与历史》(Elie Kedourie, *The Jewish World: Revelation, Prophecy and History*),泰晤士—赫德森2003年版,第42—43页。

③ 赫尔舍尔·尚克斯:《古以色列:从亚伯拉罕到罗马毁灭圣殿》(Hershel Shanks, *Ancient Israel: From Abraham to the Roman Destruction of the Temple*),华盛顿1999年版,第108页。

④ 梁工:《圣经时代的犹太社会与民俗》,宗教文化出版社2002年版,第156页。

⑤ 《圣经·撒母耳记下》第7章,第15—18节。

⑥ 《圣经·列王记上》第4章,第1—7节。

负责王宫事务的家宰以及专门管理苦役的官员。为了加强对地方的控制,所罗门王把全国划分为 12 个行政区(或称行省),对每省的管理区域作了明确的规定,每省设立行政官吏一人,直接对国王负责,每年要供奉王室一个月。“所罗门通过增设三种官职使官僚机构复杂化,主要目的是为了增加王国收入,并强化管理。”^①国王直接任命官员对于稳定君主统治具有十分重大的意义,这一现象说明直接听命于国王的各级官吏开始取代氏族部落的首领,以色列人在建立民族国家的道路上迈开了关键性的一步。

统一王国时期,是希伯来民族发展史上的重要阶段,希伯来人不仅成功地入主迦南,而且建立了一个从美索不达米亚平原到埃及边境的小型帝国,国内政治稳定、商贸繁荣,一度成为西亚北非地区最有实力的奴隶制王国。“统一王国时期也是犹太教历史上最为重要的时期,以色列第一次以中央集权的、具有强烈的团结意识的民族国家而出现,尽管所罗门统治下曾滥用权力,但仍然被认为是‘黄金时代’。在后来经历的王国分裂、放逐与流散的整个过程中,统一王国时期一直是犹太教的理想之所在。”^②古代以色列社会虽然没有像中国那样经历了邦国形态——王国形态——帝国形态的非常典型的国家形态的演变与递进过程,但完备的君主制度的确立无疑树立了早期国家的典范,为我们研究上古时期的国家形态提供了典型的个案。

三、神权与王权之间

众所周知,古代希腊、罗马的史学家们奠定了以人本主义为主要特征的西方古典历史观念的基础,而圣经时代的以色列人却形成了典型的神学历史观,上帝不仅是人类的创造者,而且是掌管者、指引者与拯救者,在他们看来,历史的演变过程就是上帝实现对人类救赎的全过程^③。以色列人神权历史观的形成具有其历史的必然性,即上古时期西亚北非地区诸民族思想观念的影响,例如,在两河流域,国王被描述成“神之骄子”;亚述的国王被说成是神的赐物;埃及的法老被称作神在人间的代言人,具有常人不可企及的神性。不仅如此,“希伯来民族的特定历史生活为其神学史观的产生提供了现实的政治依据。希伯来人是一个弱小而顽强的民族。惟其弱小,千余年间他们无力抗拒四邻大国的欺压;而惟其顽强,他们又从不甘心任人宰割。正是这种命运与性格的尖锐冲突,促使一个关于雅卫^④神拣选、救赎、福佑希伯来民族的神话应运而生。这个神话寄寓了希伯来人苦难中的幻想与追求,表

① 诺曼·K. 哥特瓦尔德:《古以色列政治》(Norman K. Gottwald, *The Politics of Ancient Israel*),威斯敏斯特约翰·诺克斯出版社 2001 年版,第 50—51 页。

② 梅纳赫姆·曼苏尔:《犹太历史与犹太思想》(Menahem Mansoor, *Jewish History and Thought*),纽约 1991 年版,第 7 页。

③ 对于这一问题的研究国内外学者取得了一系列有见地的研究成果,特别值得注意的是俄国学者索洛维约夫所著的《神权政治的历史与未来》(钱一鹏等译,华夏出版社 2001 年版)与中国学者王立新所著的《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》(北京大出版社 2004 年版)。

④ 在希伯来《圣经》中上帝的名字以 4 个辅音字母 YHVH 来表示,读音为“雅(亚)卫”,含义为“我是”(I Am 或 I Will Be)。由于“不可妄称上帝的名”,古希伯来人遇到上帝的名字时读作“阿东乃”(Adonai),意为“吾主”(My Lord)。公元六七世纪以后,犹太学者创造出希伯来文元音字母,因此,便把 Y、H、V、H4 个辅音字母后标注上元音字母 e、o、a,于是出现了 Yahweh、Yahve 等新名词,该词若不避讳地读出,仍为“雅(亚)卫”。基督教继承了希伯来《圣经》作为《旧约》之后,把上帝的名字误读为“耶和華”(Jehovah),犹太人根本就不认同“耶和華”的称呼。参见托马斯·卡希尔:《上帝选择了犹太人》,世界知识出版社 2001 年版,第 108—110 页;徐新、凌继尧:《犹太百科全书》,上海人民出版社 1998 年版,第 456—457 页。

现出他们坚韧不屈的民族精神”^①。正是在神权历史观的支配之下,王权对神权的从属贯穿于古以色列人的文献之中。

从《撒母耳记》中关于立王过程的记载可以看出:上帝起初并不乐意百姓立王的呼声,所以对撒母耳说:“他们不是厌弃你,乃是厌弃我,不要我作他们的王。”当百姓执意要求时,他才不得不妥协,令撒母耳“只管依从他们的话,为他们立王”。撒母耳先膏立扫罗为王,后来由于他“没有遵守雅卫的吩咐”,注定了“王位不能长久”。后来“大卫被膏为以色列与犹大的王”。从《撒母耳记》与《圣经》的其他篇目中我们很容易解读出这样的信息:第一,神的旨意决定了国王的任免,所立之王必须符合神的旨意,如果国王违背了上帝的意愿,就会被上帝废弃,并以新的国王来代之;第二,国王的力量与权能都来自神,一切战功都是“靠着万军之神雅卫的名”,国王的能力是有限的,而上帝的能力是无限的。一则以色列人的寓言说:有位国王驾临一座城池,全城的人都出来向他欢呼,国王得意地对百姓说:明天我要为你们建造各种浴池,为你们装配通水管道。国王许诺后便去就寝,可惜就再也没能起来。以色列智者对此事的评论是:“他(国王)以及他许下的诺言又何在呢?上帝的情形就不一样了,因为上帝永生,其宰主长存。”^②第三,“雅卫即王”,如《圣经·诗篇》第93篇写道:“雅卫作王……雅卫以能力为衣,以能力束腰,世界就坚定,不得动摇。你的宝座从太初立定,你从亘古就有。”第98篇写道:“全地都要向雅卫欢呼,要发起大声,高歌颂扬。要用琴歌颂雅卫,用琴和诗歌的声音歌颂他。用号和角声,在大君王雅卫面前欢呼……他要按公义审判世界,按公正审判万民。”正是在君权神授、神权至上等观念的支配之下,以色列人的王权受到了种种限制,没有形成绝对君权。

如果说君主制的确立是神权与王权妥协的产物,而二者之间的冲突与纷争一直贯穿于王国历史的始终。随着君主专制的加强,国家权力日益集中到国王手中。以国王为首的统治集团,要求民众听从君主的命令、服从国王的意志,并在很多方面需要宗教依附政权并为政权服务。而传统以色列人的宗教观念则视上帝为其生命的主宰,抵制其他任何精神控制,他们甚至认为“国王不是众民崇拜的对象”。在许多人的心目中一直潜伏着以上帝否认国王权威的心理因子,“国王既不是上帝之子,也不是上帝的化身,更不是上帝的代理人。他只是受上帝委派遵照上帝旨意和启示来进行治理的统领者。社会的核心不是国王或祭司,而是上帝与犹太民族所立的契约”^③,一旦国王背离“上帝的约”,这种心理因子就要张扬,从而构成了对世俗权威的严重威胁。但是,王国政权的政治属性决定其只能反映王权意志,维护国王、军事将领等上层集团的利益,实现他们对众民的统治。因此,世俗政权和宗教权力的斗争从王国建立之初就一直存在。然而,世俗政权的建立和巩固是希伯来民族发展的不可跨越的历史阶段,对外征战捍卫民族独立、掌管内政谋求社会发展,都必然要求形成一个强有力的政治核心,要求中央集权的不断加强。所以,犹太教的宗教权力与国王的世俗政治权力斗争的结果只能是神权服从于王权。而是在这种教权与政权的矛盾与斗争中,先知们挺身而出,以传递“上帝之语”、维护上帝权威为己任,留给后世的先知书就是这种呼声的体现。由此可见,“权力和权威在宗教信仰和社会秩序之间的分离,王权、预言权和祭司权的分离是理解犹太教最具重要性的事实”^④。

① 朱维之:《希伯来文化史》,上海社会科学院出版社2004年版,第142页。

② 亚伯拉罕·科恩:《大众塔木德》,第18—19页。

③ 亚伯拉罕·J. 埃奥谢尔:《先知》(Abraham J. Heoschel, *The Prophets*),纽约1962年版,第474页。

④ 亚伯拉罕·J. 埃奥谢尔:《先知》,第477页。

四、以色列人的君主观

探讨以色列人的君主观是理解君主制的关键所在,这一观念不仅仅反映了古以色列人对民族遭际、社会浮沉及历史命运等具体问题的思索与理解,而且体现了一个古老民族富有文化底蕴与思辨智慧的世界观与认识论。在此,笔者以古埃及人的国家观念为参照,从三个方面来概括以色列人的君主观:

第一,“上帝——先知——国王”的观念模式。上帝、国王与民众之间的关系是古代国家观念的核心命题。古代埃及人曾建立高度集权的国家,也形成了独特的王权观念:国王不仅仅是神在世间的代理者,而且国王本身具有常人不可企及的神圣性。在他们看来,“君主也是与世界一样古老的,因为造物主本人自造物之日始就已承担了国王的职能。法老是他的后代和继承者。‘国家’这个词是缺乏语言环境的,因为国家所有的方面都是以国王为中心的。他是所有权威、力量与财富的源泉。”^①因此路易十四所讲出的著名谚语“我就是国家”其实对埃及人来说早就是历史的真实。在上述理念的支配下,古埃及留下的文献中往往把国王与神相提并论,如一位国王代理人(维西尔)的墓志铭中写道:“上下埃及的国王是什么?他是一位一个人依靠他的分配得以生存的神,所有人的父母,无人能与之匹敌。”^②埃及人曾保留了不少歌颂太阳神的文献,太阳神有时也被比作埃及国王。认识了古埃及人的王权观念之后,就不难理解不记其数的老百姓为什么甘心终身为奴,为他们的国王建造巨大无比的金字塔。

与古埃及形成鲜明对照的是,古代以色列的国王远远不具备埃及法老的威权,上帝与民众之间虽然需要中介,但中介的承担者不是国王,而是先知。在希伯来语中,把先知称为 navi,意为“代言人”;在希腊语的《旧约》版本中,先知一词被译为 prophetes,意为“以上帝的名义说话的人”,英语中的 prophet 来自希腊语,其涵义也延续了希腊语。就《圣经》的本意而言,“先知”一般是指接受上帝委派、具有神圣的启示天赋和超凡魅力的智者^③。统一王国时期曾有两位著名的先知撒母尔与拿单作为神权的代言人与王权的监督者而活跃于历史舞台上。先知的存在势必制约了王权,国王尽管是一国之君,万民之首,但自身不具有神性,只具有人的品质与德能,国王所创立的一切业绩也都是以神的旨意与先知的教诲为前提,在上帝的律法面前,国王不具有高于庶民的特权,用一位拉比的话来表述:“律法面前一律平等,遵守律法人人有责……谁也不可凌驾律法之上——不管他堪配托拉之冠、祭司之冠或国王之冠,因为所有的人都是平等的,都平等地受制于律法,上帝是以律法《托拉》缔造了世界,上帝本身不也受到律法制约吗?”^④由此可见,以色列人的上述观念孕育了可贵的现代意识,即否定国王权威,主张人格平等。这一古老观念也深刻影响了后人。1931年,爱因斯坦在接受《纽约时报》采访时说出了这样的名言:“国家是为人而设立的,而人不是为国家而生存。”在爱因斯坦去世50年之后的2005年,德国政府纪念这位伟人的方式是把爱因斯坦的国家观念刻在政府大楼上,以警示世人。

① 亨利·富兰克福特:《古代埃及宗教》,上海三联书店2005年版,第23页。

② 亨利·富兰克福特:《古代埃及宗教》,第30页。

③ R. J. 兹维·韦尔布洛威斯、杰弗里·威格德:《牛津犹太教词典》(R. J. Zwi Werblowsky and Geoffrey Wigoder, *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*),伦敦1997年版,第547—548页。

④ 路易斯·芬克尔斯坦:《犹太人——他们的历史文化与宗教》(Louis Finkelstein, *The Jews-Their History, Culture, and Religion*),纽约1960年版,第144页。

第二,国王是高尚道德与优秀人格的象征。以色列人认为,君王虽然不具有神性,但他必须是“与神同行”的义人,以播撒公平与正义为己任。《塔木德》中以上帝的口气说:“比起圣殿来我更喜欢你们所遵行的公理与正义”,“世界立于称之为义的柱子上”。撒母耳训导说,有幸成为国王的人,不可凌驾他人之上,要向人间播撒爱心与公义,聆听万民的呼声,不渴求腐化之坛,不鄙视贫乏之人。正如《圣经·诗篇》第72篇第1——14节所表达的那样:

神啊,求你将判断的权柄赐给王,
将公义赐王的儿子。
他要按公义审判你的民,
按公平审判你的困苦人。
大山小山都要因公义使民得享平安。
他必为民中的困苦人伸冤,
拯救贫乏之辈,
压碎那欺压人。
太阳还存,月亮还在,
人们敬畏你,直到万代。

……

因为穷乏人呼求的时候,他要搭救;
没有人帮助的困苦人,他也要搭救。
他要怜恤贫寒和穷乏的人,
拯救穷苦人的性命。
他要救赎他们脱离欺压和强暴,
他们的血在他眼中看为宝贵。

在古代以色列的历史文献中,赋予国王一系列高尚的品质与个性,如《圣经》中对扫罗王的记载是:“又健壮,又俊美,在以色列人中没有一个能比上他的;身体比众人高过一头”;《列王记上》把所罗门王描述为各种智慧的化身,不仅会判案断狱,明察是非,而且熟悉花草树木、飞禽走兽。国王和常人一样有个性,有喜怒哀乐。以色列人的历史书中对国王个性的肯定与张扬与古代埃及形成了鲜明对照,“埃及纪念物和文献已是令历史学家们失望的材料,因为他们一贯地把国王的个性隐藏在共性之下。政府的所有举措都是以统治者的名义实行的,这些统治者造就了巨大的纪念物,并为这些伟大的事迹而沾沾自喜,但对我们来说这些统治者是完全缺乏个性的……文献提供给我们的完全是传统的国王观念,相似的,雕像提供给我们的是理想,而非肖像”^①。

第三,国王是人性弱点的体现者。在希伯来历史上,有作为的国王常常被作为民族英雄而载入史册,难能可贵的是以色列人能以一种平常心去看待他们的功过是非,在充分肯定其作用、歌颂其美德的同时,并不刻意掩饰他们的弱点甚至罪过。他们推崇英雄但并不迷信英雄,这一点在《圣经》中体现得极为明显。《圣经》编纂者对参孙的胆识赞不绝口,但又指出,参孙并未脱俗,且常常违约,有很多远离神道的行为。《圣经》中所描述的扫罗王,统一各部落,制服强敌,并捐躯疆场,洒然而去,表现出一

^① 亨利·富兰克弗特:《古代埃及宗教》,第32页。

代君王的威力与勇敢；但另一方面，他又妒贤嫉能，狭隘偏执，甚至不惜陷害忠良。《圣经》中的大卫王智能超人，才华横溢，作为国家的真正缔造者而名垂史册；但他又表现出许许多多的人性弱点，他曾卑劣地违背自己的诺言，并有过夺人之妻、残害无辜的可耻行为^①。可见，在《圣经》编纂者的笔下，国王也是普普通通的人，他有自己的过人之处，也有常人的弱点与过错。在古希伯来人留下的文献资料中有许多揭露王公罪恶的内容，这并不是说古以色列人的王就恶于其他民族的王，只不过是古以色列人特别强调国王的过失与“民族之弱点的表现”而已，并且较多地把这些内容载入了他们的编年史。

五、国家观念对散居犹太人^②的影响

公元前 586 年，巴比伦王攻陷耶路撒冷，犹大王国灭亡，当巴勒斯坦犹太教公会权威丧失之后，巴比伦已经成为犹太文化的中心。从公元前 200 年到公元 500 年前后这大约 700 年的历史时段里，以色列人继《圣经》正典之后又编撰出犹太教的“第二经典”——《塔木德》(Talmud, 意为“教导”teaching)。《塔木德》是巴勒斯坦地区和巴比伦犹太人的口传律法总集以及解释的权威文献总汇，既继承了巴勒斯坦的传统，又兼顾了流亡巴比伦的实际生活。《塔木德》不只是一部束之高阁的神圣经典，而更是一部贴近生活的行为指导书。在国家观念的问题上，《塔木德》的教诲是：“尊重其他民族的国王”，“地域之法便是法”，“要为政府的利益祈祷”。《塔木德》要求犹太人敬重所有的国王，当见到异族的王时应该吟颂祝福：“赞美你，主，我的上帝，宇宙的王，你把荣耀赐于众生”，同时还要起身到外边去向路过的国王致意^③。在这一国家观念的影响下，犹太人在长期的流散过程中，从主流上看，总是不断地调适自我，遵守居住国的立法，忠诚于居住国统治者。在整个前解放时代^④，他们虽然没有获得公民权，但却乐意做寄居国的好公民，表现出明显的务实主义立场。也只有在了解了犹太人的这一古老观念之后，我们就不难理解犹太诗人海涅为什么能写出如此热烈感人的歌颂德意志祖国的诗篇：

夜晚思念德意志^⑤，
辗转难入眠
德意志啊，我的远方恋人……

身在远方我彷彿听到
更夫柔和清彻的号角。
更夫歌儿般呼声亲切地在荡漾，

① 参见《撒母尔记下》第 11 章。

② “犹太人”(Jew)一词在希伯来文中为 Yehudi, 最初是指犹大部落的人，王国分裂以后，犹太人指犹大王国的人。“巴比伦之囚”结束之后，从巴比伦返回耶路撒冷的人被称作“Yehudi”，意思是“亚伯拉罕的子孙”。《圣经·以斯帖记》第 2 章第 5 节中提到：“书珊有一犹太人，名叫末底改，是便雅悯人基士的曾孙”。大流散时期，犹太人一词被广泛运用，成为“希伯来人”、“以色列人”的同意语。R. J. 兹维·韦尔布洛威斯、杰弗里·威格德：《牛津犹太教词典》，第 368—369 页。

③ 亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，第 18—19 页。

④ “Emancipation”(解放)一词来源于拉丁语中的“emancipatio”，原意指古罗马时代的儿子脱离父权而获得独立，后来被引申为个人或者团体从法律、政治、社会等限制中获得独立。在犹太历史上，Emancipation 特指“解放运动”，即 18 世纪以来犹太人从居住国获得公民权的历史进程。

⑤ 戈登·A. 克雷格：《德国人》，上海译文出版社 1998 年版，第 173 页。

还有远处的夜莺委婉地在歌唱。

在法国,1791年当国民议会最终在通过了给予犹太人公民权的决定时,犹太领袖贝尔·以萨·贝尔(Berr Isaac Berr,1744—1828年)在给其教友的信中激动不已地写道:“我们要为自己成为人、成为公民、尤其是成为法国公民而自豪。”^①犹太作家塞缪尔·莱维(Samuel Levy)写道:“法兰西啊!……您就是我们的以色列;这里的山峦,就是我们的锡安;这里的河流,就是我们的约旦河。让我们畅饮她的生命之水,这是自由之源。”^②1806年,法国犹太人曾组建了一个核心领导机构——“犹太名人会议”(The Assembly of Notables),并于7月29日于巴黎市政厅举行首次会议,当时有110名知名人士出席。会上,政府官员代表拿破仑提出了12个问题,要求犹太领袖作答。犹太代表们面对拿破仑皇帝的权威,自然不敢怠慢,他们对每一个问题都作了令对方满意的回答。然而值得注意的是在所有的提问中最令犹太人感到屈辱的问题是:是否把法兰西视为自己的祖国?犹太人觉得,在整个革命时期,他们一直为法兰西而自豪,许多人为法兰西、为拿破仑而战,可直到此时他们的忠诚还被怀疑与中伤^③。

当然,关于国家认同感一直是散居犹太人最困惑、最敏感的话题之一,也是犹太学研究最复杂的学理问题,因为信教犹太人与世俗犹太人、犹太教信仰者中的不同宗派在不同的历史时段与客观环境中对此都会递交出不同内容的答卷。但从整体上看,凡是没有失去民族身份(指没有同化于主流社会)的犹太人在流散过程中,虽然忠诚于寄居国,但向往以色列民族国家的情怀一直存在,这种情怀与恢复民族宗教、回归祖先故土的渴望交织在一起,构成了散居犹太人民族记忆与精神世界的主旋律。特别是周而复始的反犹主义,使作为客体民族的犹太人很少能以平等的身份加入主流社会,长期遭受的非平等待遇严重摧残了犹太人的思想感情,但也磨炼了他们的坚强意志,更强化了一些人心目中故土重返的观念。到19世纪末,犹太复国主义以锐不可挡之势在欧洲大陆兴起。犹太复国主义作为现代民族主义的一种表现,带有浓厚的宗教色彩,但它广泛地运用国家、主权、社会、文化等现代概念提出一套理论程式及行为规范,并通过多种方式而推广于犹太社会,从而成为一种现代意义上的意识形态。犹太复国主义运动激发了犹太人的民族主义意识,并促发了犹太人回归巴勒斯坦的移民潮,从而为现代以色列国家的诞生奠定了必不可少的思想基础、文化基础与社会基础。1948年以色列国的建立是犹太历史上现代民族国家构建的里程碑,也终于了却了一个古老民族长达1800年的复国之梦。

[本文作者张倩红,河南大学高等学校人文重点学科研究员,河南大学世界历史研究所教授。
开封 475001]

(责任编辑:马新民)

① 杰伊 R. 贝尔科维茨:《19世纪法国犹太认同的形成》(Jay R. Berkovitz, *The Shaping of Jewish Identity in Nineteenth-century France*),底特律1989年版,第72页。

② 大卫·鲁达夫斯基:《近代犹太宗教运动——解放与调整的历史》(David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment*),纽约1967年版,第82页。

③ 杰伊 R. 贝尔科维茨:《19世纪法国犹太认同的形成》,第78页。