

東方

文化集成

季羨林 主编

古代东方
文化编



希伯来语圣经

——来自考古和文本资料的信息

(至公元前586年)

陈贻绎 著

昆仑出版社





ISBN 7-80040-856-6/1.638

定价:48元

东方文化集成

古代东方文化编

希伯来语圣经

——来自考古和文本资料的信息（至公元前586年）

陈貽绛 著

昆仑出版社



图书在版编目(CIP)数据

希伯来语圣经:来自考古和文本资料的信息(至公元前586年)/陈贻绎著.

—北京:昆仑出版社,2006

(东方文化集成·古代东方文化编)

ISBN 7-80040-856-6

I. 希… II. 陈… III. 希伯来语—圣经—简介 IV. B985

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第118586号

《东方文化集成》

古代东方文化编

希伯来语圣经

——来自考古和文本资料的信息(至公元前586年)

陈贻绎 著

责任编辑:张良村

责任校对:吕红英

出版发行:昆仑出版社

社址:北京市地安门西大街40号

邮政编码:100035

电话:66531659

<http://www.jfjwyph.com>

E-mail: jfjwycbs@public.bta.net.cn

经销:全国新华书店

印刷:北京凌奇印刷有限责任公司

开本:850×1168 1/32

字数:230千字

印张:14.875

版次:2006年10月第1版

印次:2006年10月北京第1次印刷

ISBN 7-80040-856-6/I·638

定价:48.00元

(如有印刷、装订错误,请寄本社发行部调换)



作者简介

陈贻绎,北京大学东方学系希伯来语专业学士、美国康奈尔大学近东研究硕士和圣经研究博士,现任北京大学外国语学院古代东方文明研究所副教授,主要教学和科研方向是希伯来语圣经和犹太学。陈贻绎是美国东方学学会(American Schools of Oriental Research)和圣经学会(Society of Biblical Literature)会员,参加过在以色列 Tel Dor 等遗址的考古发掘工作,对以色列、埃及、约旦多国古代考古遗址进行过多次勘测考察。

Author's Brief Bio

Dr. Yiyi Chen is now an associate professor in the Department of Oriental Languages and Civilizations in Peking University. He received his BA in Hebrew Language and Literature from Peking University, MA in Near Eastern Studies and Ph. D. in Biblical Studies from Cornell University. Dr. Chen has been a member of the Society of Biblical Literature and American Schools of Oriental Research for over 10 years. He was an active participant in the Tel Dor 1998 excavation season in Israel, and has done numerous field trips to archaeological sites in Israel, Jordan and Egypt. His main fields of teaching and research are the Hebrew Bible, Northwest Semitics, and Jewish Studies.

本书对希伯来语圣经中和以色列历史相关的部分进行了比较全面和综合性的介绍,着重点落在希伯来语圣经文本和巴勒斯坦地区文字和实物考古发现。本书引用的相关参考书目是希伯来语圣经研究界截止到最近5—10年的学术性比较强的关于文本语言、历史、考古相关的西文文献;这些文献的作者绝大部分都能够对第一手考古资料或文字资料进行科学分析和解读;对希伯来语圣经的研究较少受各自宗教背景的影响。

本书首次用中文对巴勒斯坦地区希伯来语圣经时期考古资料进行系统梳理,试图为中文读者搭建一个可以依据原始资料从考古和文本方面了解希伯来语圣经的平台。本书对希伯来语圣经原文的讨论均建筑在古希伯来语原文基础上,对希伯来语圣经产生的古代近东语言文化背景也有比较充分的例证。

A Brief Summary of the Book

The book is the first attempt to give an introduction to the Hebrew Bible in Chinese from the following unique perspectives:

1. The introduction is based on the latest academic research development of the Hebrew Bible in the world.

2. Whenever possible and wherever possible, the discussions handle Hebrew and other Ancient Near East Texts based on their original languages and scripts.

3. This book is the first attempt to introduce the archaeological material in a systematic way to the Chinese reader. Although the author has excavation experience in Israel, he realized that presenting the material in the dynamic field of Biblical Archaeology is a challenging task to be accomplished by one person. However, the goal is that more readers will be able to use the material as a lead to further pursue their research interest in the study of the Hebrew Bible.

4. The author tries to draw upon his years of training and endeavor in the field to cite works based on first hand knowledge of the material being discussed only, and for places where this standard is irrelevant, scholarly works only. Therefore, from this perspective, the author hopes this book provides a glimpse of the academic bibliography of the Hebrew Bible studies, without bewildering the readers with the plethora of publications on the topic by authors writing from various religious and theological perspectives.

5. In contrast to most books written in Chinese on the Bible, illustrations in this book are all photographs or drawings of archaeological sites or artifacts. No oil paintings of all types on biblical stories and themes are included in this book



《东方文化集成》编辑委员会

总主编 季羨林

名誉总顾问 谢慧如 泰国泰华文化教育基金会主席
北京大学东方文化研究所名誉所长

名誉顾问

纳吉布·迈哈福兹 埃及著名作家 诺贝尔文学奖获得者

柳存仁 澳大利亚国立大学 教授

杜德桥 英国牛津大学汉语研究所所长 教授

韩素音 英籍著名华人女作家

冉云华 加拿大麦克马思特大学 教授

谢和耐 法国法兰西学院 院士 法国著名汉学家 教授

马汉茂 德国波鸿大学东亚研究系主任 教授

饶宗颐 香港中文大学 教授

郑子瑜 香港中文大学中国文化研究所 高级研究员 北京大学客座教授

夏希迪 伊朗德黑兰大学 教授 伊朗德胡达大百科全书编纂委员会主席

谭中 印度尼赫鲁大学原汉语系主任 教授

池田大作 日本创价学会名誉会长 北京大学名誉教授

平山郁夫 日本东京艺术大学校长 教授 日中友好协会会长

中村元 日本东京大学名誉教授 日本比较思想学会名誉会长

梁披云 澳门归侨总会会长 福州华侨大学董事长

捷达连科 俄罗斯科学院远东研究所所长 教授

王赓武 新加坡东亚政治经济研究所所长 教授 前香港大学校长





金俊烨 韩国社会科学院院长
吴亨根 韩国东国大学佛学研究院院长
马悦然 瑞典皇家科学院院士 教授 诺贝尔奖瑞典文学院评审委员会委员
杜维明 美国哈佛大学 教授 哈佛燕京学社主任

特别顾问 韩天石 张学书 麻子英

顾问 (按姓氏笔画为序)

王元化 马 曜(白族) 邓广铭 任继愈 朱维之
汤一介 纳 忠(回族) 启 功(满族) 林志纯 周一良
张广达 张岱年 张岂之 侯仁之 钟敬文
清格尔泰(蒙族) 袁行霈

《东方文化集成》总编委会

主 编 季羨林

副主编 陈嘉厚 叶奕良 张殿英 王邦维

《东方文化集成》分编委会

《东方文化综合研究编》

主 编 季羨林 **编委** 陈嘉厚 孟昭毅

《中华文化编》

主 编 吴同瑞 刘 烜 王守常 **编委** 王邦维

《日本文化编》

主 编 叶涓渠 **编委** 潘金生 王家骅 卞崇道 王新生





《朝鲜、韩国、蒙古文化编》

主编 陶炳蔚 编委 金柄珉 金景一 史习成 陈岗龙

《东南亚文化编》

主编 梁立基 编委 梁英明 梁志明 李谋 裴晓睿

《南亚文化编》

主编 黄宝生 编委 王邦维 王镛 刘曙雄 葛维钧

《伊朗、阿富汗文化编》

主编 叶奕良 编委 张鸿年 张敏

《西亚、北非文化编》

主编 郭应德 赵国忠 编委 杨灏城 孙承熙

《中亚文化编》

主编 赵常庆 编委 余太山 王小甫

《古代东方文化编》

主编 林志纯 编委 拱玉书

《东方文化集成》编辑部

主任 张殿英 副主任 卢蔚秋 张玉安 马克承 张光璘

编辑 李强 姚秉彦 唐孟生 傅增有

昆仑出版社《东方文化集成》编辑部

主任 魏继光 副主任 董保存 编辑 张良村
 施雷 郭米克

《东方文化集成》书籍设计 朱虹

丛书编辑出版监制 张良村





《东方文化集成》总序

季美林

我们正处在一个新的“世纪末”中。所谓“世纪”和“世纪末”，本来是人为地创造出来的。非若大自然中的春、夏、秋、冬，秩序井然，不可更易，而且每岁皆然，决不失信。“世纪”则不同，没有耶稣，何来“世纪”？没有“世纪”，何来“世纪末”？道理极明白易懂。然而一旦创造了出来，它就产生了影响，就有了威力。上一个“世纪末”，19世纪的“世纪末”，在西方文学艺术等意识形态领域中就出现过许多怪异现象，甚至有了“世纪末病”这样的名词，这是众所周知的事实，无待辩论与争论。

当前这一个“世纪末”怎样呢？

我看也不例外。世界上许多国家和地区都出现了政治方面天翻地覆的变化，不能不令人感到吃惊。就是在意识形态领域内，也不平静。文化或文明的辩论或争论就很突出。平常时候，人们非不关心文化问题，只是时机似乎没到，争论不算激烈。而今一到世纪之末，人们非常敏感起来，似乎是憬然醒悟，于是东西各国的文人学士讨论文化的兴趣突然浓烈起来，写的文章和开的会议突然多了起来。许多不同的意见，如悬河泄水，滔滔不绝，五光十色，纷然杂陈。这样就形成了所谓“文化热”。



在这一股难以抗御的“文化热”中，我以孤陋寡闻的“野狐”之身，虽无意随喜，却实已被卷入其中。我是一个有话不说辄如骨鲠在喉的人，在许多会议上，在许多文章中，大放厥词，多次谈到我对文化，特别是东方文化与西方文化的联系，以及东方文化在未来的新世纪中所起的作用和所占的地位等等的看法。颇引起了一些不同的反响。

为说明问题计，现无妨把我个人对文化和与文化有关的一些问题的看法简要加以阐述。我认为，在过去若干千年的人类历史上，民族和国家，不论大小久暂，几乎都在广义的文化方面做出了自己的贡献。这些贡献大小不同，性质不同，内容不同，影响不同，深浅不同，长短不同；但其为贡献则一也。人类的文化宝库是众多的民族或国家共同建造成的。使用一个文绉绉的术语，就是“文化多元主义”。主张世界上只有一个民族创造了文化，是法西斯分子的话，为我们所不能取。

文化有一个很突出的特点，就是，文化一旦产生，立即向外扩散，也就是我们常说的“文化交流”。文化决不独占山头，进行割据，从而称王称霸，自以为“老子天下第一”，世袭珍藏，把自己孤立起来。文化是“天下为公”的。不管肤色，不择远近，传播扩散。人类到了今天，之所以能随时进步，对大自然，对社会，对自己内心认识得越来越深入细致，为自己谋的福利越来越大，重要原因之一就是文化交流。

文化虽然千差万殊，各有各的特点；但却又能形成体系。特点相同、相似或相近的文化，组成了一个体系。据我个人的分法，纷纭复杂的文化，根据其共同之点，共可分为四个体系：中国文化体系，印度文化体系，阿拉伯伊斯兰文化体系，自古希腊、罗马一直到今天欧美的文化体系。再扩而大之，全人类文化又可



以分为两大文化体系：前三者共同组成东方文化体系，后一者为西方文化体系。人类并没有创造出第三个大文化体系。

东西两大文化体系有其共同点，也有不同之处。既然同为文化，当然有其共同点，兹不具论。其不同之处则亦颇显著。其最基本的差异的根源，我认为就在于思维方式之不同。东方主综合，西方主分析，倘若仔细推究，这种差异在有所表现，不论是在人文社会科学中，还是在理工学科中。我这个观点曾招致不少的争论。赞成者有之，否定者有之，想同我商榷者有之，持保留意见者亦有之。我总觉得，许多人（包括我自己在内）对东西方文化了解研究得都还不够深透，有的人连我的想法了解得也还不够全面，不够实事求是，却惟争论是尚，所以我一概置之不答。

有人也许认为，我和我们这种对文化和东西文化差异的看法，是当代或近代的产物。我自己过去就有过这种看法。实则不然。法国伊朗学者阿里·玛扎海里所著《丝绸之路》这一部巨著中有许多关于中国古代发明创造的论述，大多数为我们所不知。我在这里不详细介绍。我只引几段古代波斯人和阿拉伯人论述中国文化和希腊文化的话：

由扎希兹转载的一种萨珊王朝（226—Ca. 640年）的说法是：“希腊人除了理论之外从未创造过任何东西。他们未传授过任何艺术。中国人则相反。他们确实传授了所有的工艺，但他们确实没有任何科学理论。”（329页）

姜林按：最后一句话不符合事实，中国也是有理论的。这就等于黑格尔说：中国没有哲学。完全是隔膜的外行话。书中还说：

在萨珊王朝之后，费尔多西、赛利比和比鲁尼等人都把丝绸织物、钢、砂浆、泥浆的发现一股脑儿地归于耶摩和耶摩赛德。但我们对于丝织物和钢刀的中国起

源论坚信不疑。对于诸如泥浆——水泥等其余问题，它们有 99% 的可能性也是起源于中国。我们这样一来就可以理解安息——萨珊——阿拉伯——土库曼语中一句话的重大意义：“希腊人只有一只眼睛，惟有中国人才有两只眼睛。”约萨法·巴尔巴罗于 1471 年和 1474 年在波斯就曾听到过这样的说法。他同时还听说过这样一句学问深奥的表达形式：“希腊人仅懂得理论，惟有中国人才拥有技术。”（376 页）

关于一只眼睛和两只眼睛的说法，我还要补充一点：其他人同样也介绍了另一种说法，它无疑是起源于摩尼教：

“除了以他们的两只眼睛观察一切的中国人和仅以一只眼睛观察的希腊人之外，其他的所有民族都是瞎子。”（329 页）

我之所以这样不厌其烦地引这许多话，绝不是因为外国人夸中国人有两只眼睛而沾沾自喜，睥睨一切。令我感兴趣的是，在这样漫长的时间以前，在波斯和阿拉伯地区就有了这样的说法。我们今天不能不佩服他们观察的细致与深刻，一下子就说到点子上。除了说中国没有理论我不能同意之外，别的意见我是完全同意的。在当时的世界上，确实只是中国和希腊有显著、突出、辉煌的文化。现在中国那一小撮言必称希腊的学者们或什么“者们”，可以憬然醒悟了。

但是这也还不是令我最感兴趣的问题。我最浓烈的兴奋点在于，正如我在上面所说的那样，畅谈东西文化之分，极富于近现代的摩登色彩。波斯和阿拉伯传说都证明：东西文化之分的说法，古已有之，于今为烈而已。其次，令我感到欣慰的是，文化的东西二分法，我并非始作俑者，古代的“老外”已先我言之矣。令我更感到欣慰的是我讲的东西方思维方式是东西文化的基础。波斯和阿拉伯古代的说法，我认为完全证实了我的看法。分析出理论，综合出技术，难道不是这



样子吗？

时至今日，古希腊连那一只眼睛也早已闭上，欧洲国家继承并发扬了古希腊辉煌的文化，使欧洲文化光照寰宇。工业革命以后，技术也跟了上来，普天之下，莫非欧风。欧美人昏昏然陶醉于自己的胜利之中，以“天之骄子”自命，好像有了两只眼睛。但他们完全忘记了历史，忽视了当前的危机。而中国呢，则在长时期内，由于内因和外因的缘故，似乎把两只眼睛都已闭上。古代灿烂文化不绝如缕。初则骄横自大，如清初诸帝那样，继则震于西方的船坚炮利，同样昏昏然拜倒在西方的什么裙下，一直到了今天，微有苏醒之意，正在奋发图强中。

从上面谈到的历史事实中，我得出了一个结论：上下五千年，纵横十万里，东西文化的变迁是“三十年河东，三十年河西”。这本来是两句老生常谈，是老百姓的话，并不是我的发明创造。我提出来说明东西文化的关系，国内外都有赞成者，国内外也有反对者，甚至激烈反对者。我窃以为这两句话只说明了一个事实。中国古代哲学讲变易，佛家讲无常，连辩证法也讲事物时时都在变化中。大自然、人类社会和人类内心，无不证明这两句话的正确。我不过捡来利用而已。《三国演义》开宗明义就说：“话说天下大势，分久必合，合久必分。”说的不也就是这个浅显的道理吗？

可是东西方都有人昧于这个浅显的道理。特别是在西方，颇有人在有意识或无意识中，觉得自己的辉煌文化会万岁千秋地辉煌下去的。中国追随者也大有人在。他们根本没有意识到，文化也像世间的万事万物一样，不会永驻的，也是有一个诞生、发展、成长、衰竭、消逝的过程的。

但是，中国有一句俗语：是非自在人心。人是能够辨是非，明事理的。以自己的文化自傲的西方人也不例外。在第一次世界大战以前，西方这种人简直如凤



毛麟角。一战爆发，惊醒了某一些有识之士。事实上在一战爆发前，就有人有了预感。德国学者奥斯瓦尔德·斯宾格勒（Oswald Spengler）在 1911 年就预感到世界大战迫在眉睫。后来大战果然爆发。从 1917 年起，斯宾格勒就开始写《西方的没落》。书一出版，立即洛阳纸贵。他的基本想法是：文化都可以分为四个阶段：一，青春；二，生长；三，成熟；四，衰败。尽管他的推论方法，收集资料，还难免有主观唯心的色彩。但是，他毕竟有这一份勇气，有这一份睿智，敢预言当时如日中天的，他认为在世界历史上八个文化中惟一还有活力的文化也会“没落”。我们不能不对他表示敬意。美中不足的是，他还没有认识到东方文化和西方文化的存在和交流关系。（参阅齐世荣等译《西方的没落》上下册，商务印书馆，1995 年）

在西方，继斯宾格勒而起的是英国历史学家汤因比（Arnold J. Toynbee，1889—1975 年）。他自称是受到了前者的影响。二人同样反对“欧洲中心主义”，是他们有先见卓识之处。汤因比继承了斯宾格勒的意见，认为文化——他称之为“文明”——都有生长一直到灭亡的过程。他把人类历史上的文明分为 21 种，有时又分为 26 种。这些意见都表述在他的巨著《历史研究》中（1934—1961 年），共 12 卷。他比斯宾格勒高明之处，是引入东方文化的讨论。到了 70 年代，他同日本社会活动家池田大作对话时，更进一步加以发挥，寄希望于东方文化。（参阅《展望二十一世纪》，国际文化出版公司，1985 年）

我并不认为，斯宾格勒和汤因比——继他们之后欧美一些国家还有一批哲学家和历史学家、社会学家，赞成他们的意见，我在这里不具引——等的看法都百分之百正确。但在举世昏昏，特别是欧美人昏昏的情况下，惟独他们闪耀出一点灵光，是十分难能可贵的。他们的看法从大体上来看，我认为是正确的。如果借



用上面提到的古代波斯和阿拉伯人的说法，我就想说：希腊人及其后代的那一只眼睛，后来逐渐变成了两只眼睛；可物极必反，现在快要闭上了。中国人的两只眼睛，闭上了一阵，现在又要睁开了。

闭上眼睛的欧美人士，绝大多数一点也不了解东方，而且压根儿也没有了解的愿望。我最近多次听人说到，西方至今还有人认为中国人还缠小脚，拖辫子，抽大烟，养小老婆。甚至连文人学士还有不知道鲁迅为何许人者。在这样地球越来越小，信息爆炸的时代，西方之“文明人”竟还如此昏聩，真不能不令人大为惊异。反观我们中国，情况恰恰相反。欧美的一切，我们几乎都加以崇拜。汉堡包、肯德基、比萨饼，甚至莫须有的加州牛肉面，只要加一个洋字，立即产生大魅力，群众趋之若鹜。连起名字，有的都带有点洋味。个人名字与店铺名字，莫不皆然。至于化妆品，外国进口的本来就多。中国自造的也多冠以洋名，以广招徕。爱国之士，无不痛心疾首，谴责这种崇洋媚外的风气和行为。然而，从一分为二的观点上来看，也有其有利的一面。孙子说：“知己知彼，百战不殆。”专就东西而论，现在的情况是，我们对西方几乎是了若指掌，而西方对东方则如上面所说的那样，是一团漆黑。将来一旦有事，哪一方面占有利条件和地位，昭如日月矣。

对西方的文化，鲁迅先生曾主张“拿来主义”。这个主义至今也没有过时。过去我们拿来，今天我们仍然拿来，只要拿得不过头，不把西方文化的糟粕和垃圾一并拿来，就是好事，就会对我们国家的建设有利。但是，根据我上面讲的情况，我觉得，今天，在拿来主义的同时，我们应该提倡“送去主义”，而且应该定为重点。为了全体人类的福利，为了全体人类的未来，我们有义务要送去的，但我们决不会把糟粕和垃圾送给西方。不管他们接受，还是不接受，我们总是要送的。



《诗经·大雅》说：“投我以桃，报之以李。”西方文化给人类带来了一些好处。我们中国人，我们东方人，是懂得感恩图报的民族。我们决不会白吃白拿。

那么，报些什么东西呢？送去些什么东西呢？送去的一定是我们东方文化中的精华。送去要有针对性，针对的就是我在上面提到的那一个西方文化产生的“危机”。光说“危机”，过于抽象。具体地说，应该说是“弊端”。近几百年以来，西方文化产生的弊端颇多，举其大者，如环境污染、大气污染、臭氧层破坏、生态平衡破坏、物种灭绝、人口爆炸、新疾病丛生、淡水资源匮乏，等等。此等弊端，如不纠正，则人类前途岌岌可危。弊端产生的根源，与西方文化的分析的思维方式有紧密联系。西方对为人类提供生存所需的大自然分析不息，穷追不息，提出了“征服自然”的口号。“天何言哉！”然而“天”——大自然却是能惩罚的，惩罚的结果就产生了上述诸种弊端。

拯救之方，我认为是有；这就是“改弦更张”、“改恶向善”，而这一点只有东方文化能做到。东方文化的基本思维方式是综合，表现在哲学上就是“天人合一”，张载的《西铭》是一篇表现“天人合一”思想最精辟的文章：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也。”（下略）印度哲学中的“梵我一如”，也表达了同样的思想。总之，东方文化主张人与大自然是朋友，不是敌人，不能讲什么“征服”。只有在了解大自然，热爱大自然的条件下，才能伸手向大自然索取人类衣、食、住、行所需要的一切。也只有这样，人类的前途才有保障。

我们要送给西方的就是这种我们文化中的精华。这就是我们“送去主义”的重要内容。

我们的“李”送了出去，接受不接受呢？实际上，我们还没有正式地送，大

规模地送。连我们东方人自己，其中当然包括中国人，还不知道，还不承认自己的这种宝贝，我们盲目追随西方，也同样向自然界开过战，我们也同样有那一些弊端，立即要求西方接受，不也太过了吗？不过，倘若稍稍留意，人们就会发现，现在世界各国，不管出于什么动机，也不管是根据什么哲学，注意到上述弊端而又力求改变的人越来越多了。今年《日本经济新闻》刊载了高木初生的文章，说21世纪科研重点将是“人类生存战略”。这的确是见道之言。我体会，这里所说的“科研”包括文理两个方面。作者把科研提高到“人类生存”这个高度来看，不能不谓之为先见之明，应该受到我们大家的最高的赞扬。至于惊呼人口爆炸的文章，慨叹新疾病产生的议论，让人警惕环境污染、臭氧层破坏、生态平衡的破坏、淡水资源的匮乏等等的号召，几乎天天可见。人类变得聪明起来了，人类前途不是漆黑一片了。我想，世界各国每一个有心人，无不为之欢欣鼓舞。我这一个望九之年的耄耋老人，也为之手舞足蹈了。

我在上面刺刺不休说了那么多话，画龙点睛，不出一言：我曾在一次国际学术讨论会上说过一篇短话，题目叫做“只有东方文化能够拯救人类”。我在上面说的千言万语，其核心就是这一句短短的话。至于已经来到我们门前的21世纪究竟是什么样子？西方文化究竟如何演变？东方文化究竟能起什么具体的不是空洞的作用？人类的前途究竟何去何从？所有这一切问题，都有待于历史发展的进程来加以证明。从前我读过一个近视眼猜匾的笑话。现在新的一个世纪还没有来临，匾还没有挂出来，上面有什么字，我们还不能知道。不管自嘲眼睛多么好，看得多么远，在这一块尚未挂出来的匾前，我们都是近视眼。

在这样的情况下，我认为，我们最重要的任务就是学习，就是了解。我们责怪西方不了解东方文化，不了解东方，不了解中国，难道我们自己就了解吗？如

果是一个诚实的人，他就应该坦率地承认，我们中国人自己也并不全了解中国，并不全了解东方，并不全了解东方文化。实在说，这是一出无声的悲剧。

了解的惟一途径就是学习，而学习首先必须有资料。对我们知识分子来说，学习资料首先是文字，也就是书籍。环顾当今世界，在“欧洲中心论”还有市场的情况下，在西方某一些人还昏昏然没有睁开眼睛的时候，有关东方的书籍，极少极少。有之，亦多有偏见，不能客观。西方如此，东方也不例外。即使我们有学习的愿望，也是欲学无书。当然，东方各国的情况不尽相同，各国刊出书籍的多寡也不尽相同。但总之是很少的。有的小一点的国家，简直形同空白。有个别东方国家几乎毫无人知，它们的存在在一团迷雾中，若明若暗，似有似无。这也是一出无声的悲剧。

就是为了这个缘故，我们这一批人不自量力——或者更明确地说是认真“量”过了自己的“力”，倡议编纂这一套巨大空前的《东方文化集成》。虽然，我们目前的队伍，由于历史造成的原因，还不是太大；我们的基础还不是太雄厚；但是，我们相信主观能动性。我们想“挽狂澜于既倒”，我们决非徒托空言。世界人民、东方人民、中国人民的需要，是我们的动力。东方人民和西方人民的相互了解，是我们的愿望。东方人民和西方人民越来越变得聪明，是我们的追求。我们老、中、青三结合，而对著作的要求则是高水平的。我们希望，能通过这个活动，既提高了中国对东方文化的研究水平，又能培养出一批学有专长的人才，收得一举两得之效。

我们既反对“欧洲中心主义”，我们反对民族歧视。但我们也并不张扬“东方中心主义”。如果说或者想到，在 21 世纪东方文化将首领风骚的话，那也是出于我们对历史发展的观察与预见，并不出于什么“主义”。本着这种精神，我们对



东方几十个国家一视同仁。国家不论大小，人口不论多寡，历史不论久暂，地位不论轻重，我们都平等对待，决不抬高与贬低，拜倒与歧视。每一个东方国家都在我们丛书中占有地位。但国家毕竟不同，资料毕竟多寡悬殊。我们也无法强求统一。有的国家占的篇幅多一点，有的少一点。这是实事求是，与歧视毫无关联。我们虔诚希望，在即将来临的 21 世纪中，中国的两只眼睛都能睁开，而且睁得大大的，明亮而睿智。西方的一只眼睛能变成两只，也同样睁开，而且睁得大大的，明亮而且睿智。世界上各个民族也都有了两只眼睛，都要睁得大大的，明亮而且睿智。我们共同学习，努力互相了解。我们坚决相信，只要能做到这一步，人类会越来越能相互了解，世界和平越来越成为可能，人类的日子会越来越过好，不管还需要多么长的时间，人类有朝一日总会共同进入太平盛世，共同进入大同之域。

1996 年 3 月 20 日



Foreword to The Selected Books of Oriental Cultures

Ji Xianlin

We are now at a new *fin de siècle*. The so-called “*siècle*” and “*fin de siècle*” are human inventions. Unlike the vicissitudes of the four seasons of nature, which are perennially alternating, and yet unalterable, a “*siècle*” turns out different; for whence would it have come had there been no “Jesus”? And whence the “*fin de siècle*” if no “*siècle*”? How we have come to acquiring this term is, therefore, self-evident. Nevertheless, since the time it was invented, this term has been exerting its potent influence. At the previous “*fin de siècle*”, namely, at the end of the nineteenth century, there appeared a number of weird phenomena in such ideological fields as literature and art, and even a term like “*fin de siècle malaise*” was created, a fact that is too well-known to incur any debate or argument about it.

What, then, is the current “*fin de siècle*” like?

This “*fin de siècle*” seems no exception to me. There have been political changes in many countries and regions of the globe, too enormous not to be marveled at. And even in the field of ideology there has been no peace. The debates and argu-



ments centering around issues of cultures and civilizations stand out as a major phenomenon. It is not that people care little about cultural issues at usual times, but that sensitivity tends to flare up whenever the *fin de siècle* approaches. As the present *fin de siècle* shows, people are suddenly awakened to an awareness of cultural problems, and scholars and men of letters from the East and the West alike begin to take to talking more keenly about cultural issues. Articles thrive and conferences multiply. There is a heterogeneous display of opinions eloquently pronounced and glibly maneuvered, each differing from the other. And, thus, has come into being the so-called "culture heat".

In the midst of such an irresistible "culture heat", I, a somewhat ill-informed "wild fox" who, though not having the deliberate mind to share the same fervor, have got invariably embroiled in it. I am of the sort of people who feel choked as if by fish-bones in the throat if their thoughts are impeded from enunciation. I have talked about culture at various conferences and in many an article, especially about the association between oriental and occidental cultures and the role that oriental culture will play in the upcoming century and its status, much of which has evoked quite a few strong responses.

For better illustration, it is not inadvisable to provide a sketchy synopsis of my own attitude toward culture and culture-



related issues. In my opinion, over the past few millennia in human history, nations and peoples, big or small, lasting or temporary, have all undeniably made their contributions to culture in the broad sense, though these contributions vary in capacity, nature, content, impact, profundity and endurance. The treasure house of human cultures is built by all the different peoples and nations together, which can be expressed through use of a more literary term, "multiculturalism". It is a fascist announcement that culture is created by only one single people in the world and, therefore, we should never take that stance.

A most salient feature of culture is that once it is born it spreads itself out in all directions and thus is what we mean by "cultural exchange". Culture never claims a single fortress or cuts up the territory and inflicts an insular autarchy, posing itself as a supreme No. 1 monarch hereditarily entitled to all treasures and jewelry. Culture is there for all, and it spreads everywhere regardless of skin color and distance. One of the reasons why man has been able to progress with time and acquire an elaborate knowledge of nature, society and his own heart and thus has secured for himself a good life lies with cultural exchanges.

Despite the myriad of differences and distinctive features, cultures appear as systems. Those with similar or close charac-



teristics form a system. In my own taxonomy, cultures, despite their complications, fall into four systems based on their common features, namely, the Chinese, the Indian, the Arabic-Islamic cultural systems, and the Euro-American cultural system that dates from ancient Greece and Rome. And in a broader dichotomy, all human cultures can be divided into two main bodies, with the former three forming the oriental cultural system and the fourth one standing opposite, which we call the occidental cultural system. No third cultural system has ever been created by mankind.

The oriental and occidental cultural systems share common features but also differ from each other in many respects. As both are cultures, so are there similarities, which I will not dwell upon herewith. The distinctive differences between them have their deep roots, I think, in the different modes of thinking. The East is more inductive while the West is more deductive. The existence of such a difference is manifest where analysis is being performed either in social sciences and humanities or in natural sciences. This view of mine has incurred quite a bit of controversy. Some agree with me, some deny my view, some want to discuss with me about it, and still others claim that they will reserve their opinions. In fact, many (including myself as well) have not yet done a thorough study of the oriental and oc-



cidental cultures. And there are still some people, who have not fully understood my ideas before they proceeded to debates and arguments heedless of the facts. And therefore, I shall not respond to these people.

Perhaps some would say that I, together with my view with regard to the cultural differences between the East and the West, am a product of the contemporary or modern times. I used to have the same thought; however, it is not the case. The French scholar Aly Mazahéri who does Iranian studies dealt a lot with the ancient inventions of China in his monumental work *La Route de la Soie*, many of which are still unknown to us. I will not deliberate on details here, but I will only quote some pieces of talk between ancient Persians and Arabs about Chinese culture and Greek culture:

Jahez quoted a theory of the Sassanian Dynasty (226—Ca. 640), which says: “The Greeks never invented anything except some theories. They never taught any art. But the Chinese were different. They did teach all their arts, but they indeed had no scientific theories whatever.”

Here is a note by the present author Ji Xianlin: The last statement is not true. China did have theories. What this statement says is similar to Hegel’s idea that there was no philosophy in China, which is a rather lay comment. In the same book,



there are statements saying:

After the Sassanian Dynasty, Ferdowsi, Salibee, Al-beruni, and others all attributed the discovery of silk fabrics, steel, mortar, and slurry to Yama and Jamashed. However, we have a firm belief in the origin of silk fabrics and steel knives in China. As to the rest of these discoveries such as slurry — cement and so on, there is a 99% probability that they also originated in China. Seeing things in this way we can appreciate the significance of a Parthian — Sassanian — Arabian — Turkman saying: “The Greeks have only one eye and only the Chinese have two eyes.” Josafa Barbaro had learned such a saying earlier in Persia, in 1471 and 1474. Around that time he also heard the same idea expressed in an abstruse manner: “The Greeks only understand theories, but the Chinese are the people who own the technologies.”

I would like to add more to the theory of one eye or two eyes, that is, I want to point out there are others who introduced the same idea, which must have originated in Manichaeism:

“Except the Chinese who observe with both eyes and the Greeks who observe with only one eye, all the other peoples are blind.”

I quote such sayings repeatedly not to feel the complacency



and smugness about the flattery those foreigners heap upon the Chinese and then assume an air of self-importance. To my curiosity, such sayings existed in Persia and Arabia so long a time ago. And we cannot help today but wonder at the acumen and elaborate insight with which they observed. Indeed, at that time in the world, only China and Greece enjoyed a most prominent and magnificent culture. And it is high time that those handfuls of scholars or learners or whatever “-ers” in China who inevitably talk about nothing else but the Greek tradition come to an awakening.

But this is not where my very curiosity lies. What I am most excited about is, as I have stated above, that there is a modern characteristic of recent times to talk freely about the East-West dichotomy. Persian and Arabian legends have all attested to this long-existing division of oriental and occidental cultures. This split is not new, but only grows more distinct in modern times. Secondly, to my relief, I am not the originator of this East-West dichotomy of cultures. Those ancient “foreigners” went before me in thinking so. And to my greater relief, the modes of thinking of the East and the West that I talk about are the basis of this dichotomy. The Persian and Arabian sayings, I believe, have proved my view on this. Theories come out of induction and technologies out of deduction. And isn't that the truth?



Up till today, even the one eye of the Greeks is already shut. European countries inherited and promoted the magnificent culture of ancient Greece, which in turn made European culture luminous in the world. After the Industrial Revolution, technologies in Europe developed very fast. Accordingly in every nooks and crannies of the globe, there has, ever since, blown a European gust. Therefore the Europeans and the Americans, narcissistically intoxicated, flatter themselves of being "the most favored son of Heaven", feeling as if they were blessed with a third eye, while ignorantly oblivious of history and their current crises. The Chinese, however, seem to have shut both their eyes over a long period due to both internal and external reasons. Even so, their brilliant ancient cultures have never ceased to shine dazzlingly. There were times when the Chinese felt big about themselves, such as the Qing Empire at its heyday, an empire which, succumbing itself later to the prowess of the fleets and the cannons of the West, fell invariably prostrate at the feet of the West. But, today the Chinese nation, having been jolted awake, is striving to reassert itself among the nations of the world.

Based on the historical review above, I can now draw the conclusion that in the long history of five thousand years and in the boundless global space, the eastern and western cultures



have taken alternate turns to prevail upon each other, which fact, expressed in an ancient Chinese saying, would be: "Thirty years east of the River and thirty years west of it." This hackneyed cliché has always been used in the common talk and is not at all my invention. I now make use of this phrase to illustrate the east-west relationship and my view has been echoed both at home and abroad. There is, of course, opposition, sometimes bitterly antagonistic, from my home colleagues. However I still humbly hold onto the verity of this saying, for not only the ancient Chinese philosophy speaks of metamorphoses and Buddhism preaches impermanence, but the Western dialectic also advocates constant changes. I only took this saying to prove my point. At its opening, *The Tale of the Three Kingdoms* announces: "It is said that universal order comes after long chaos and vice versa and that is how it generally goes." Isn't this statement speaking the same evident truth?

But there are both Easterners and Westerners who remain ignorant of this apparent truth, especially people in the West, where a number of them consciously or unconsciously indulge themselves with the idea that their once glorious culture is going to last for aeons. Followers in this belief abound in China. However, they have never come to understand that culture, like everything else in the world, is not long-lasting and must go



through the whole process of birth, development, growth, debilitation, and extinction.

But, as a Chinese saying goes: "Truth lies in one's heart." One can always tell the right from the wrong and so can the Westerners who take pride in their own culture. Such people were scarce prior to the First World War. But the outburst of World War One awakened many liberal minds. There had even been pre-apprehensions of a world war. The German scholar Oswald Spengler sensed the approach of a world war, which soon truly broke out. From 1917 on, Spengler was writing *The Decline of the West*, the publication of which caused quite a stir. His basic contention was that culture could be classified into four stages: youth, growth, maturation and decline. Despite that there were still signs of subjective idealism in his inductive method and data collection, he had the acumen and courage to pronounce his foresight of a "decline" of the then blossoming culture, the only one of the eight cultures in world history that still showed vitality. We feel obliged to pay him our homage. However, a tiny maculate spot that spoils his theory is that he did not perceive the existential and communicative relationship between oriental and occidental cultures. (For reference, see *The Decline of the West*, 2 vols. Trans. Qi Shirong, Commercial Press, 1995.)



In the west, in the wake of Spengler, the English historian Arnold J. Toynbee (1889—1975) claimed to have been influenced by the former. Both were against “Eurocentrism”, which is where their magnitude lies. Toynbee inherited Spengler’s theory, holding that cultures — “civilizations”, that is, in his terms — must all go through birth and death. And he divided the civilizations in human history into 21 categories, or 26 sometimes. And this is to be seen in his 12-volume work *A study of History* (1934—1961), in which he excels Spengler in the discussion of the oriental culture. In the 1970s, when he had dialogues with the Japanese social activist Ikeda Daisaku, he gave a full play to this theory of his, placing great hopes on the oriental culture. (See *Prospects for the 21st Century*, International Culture Publishing Corporation, 1985.)

I am not of the opinion that Spengler and Toynbee – and a number of later philosophers and historians from Europe and America who agreed with them and whom I will not quote in detail hereby — are one hundred percent correct. Nevertheless, it indeed is a rare feat, for they have been able to scintillate a few sparkles through the all-pervading murky aura which particularly bleared the minds of the Europeans and Americans. Their opinions, I think, are true in the main. To use the terms of the ancient Persians and Arabs above-mentioned, I am inclined to say



that the one eye of the Greeks and their descendents later on gradually turned into two eyes; however, these two eyes, as extremity always results in antithesis, are now about to close. The Chinese eyes, after closing for a while, are now about to open up.

Most of the Europeans and Americans who have closed their eyes know nothing about the East and they do not even have an iota of wish to know about it. I have heard say of late that there are still some in the West who believe the Chinese still bind their feet, wear pigtails, smoke opium pipes, and take concubines. And to top it all, some scholars and men of letters even do not have the slightest idea who Lu Xun is. Isn't it shocking that in a world that is becoming smaller every day and in this era of information explosion those "civilized" Westerners should be so ill-informed and muddleheaded! Reverting to the Chinese, and we find things are completely the opposite. We virtually worship all that is Euro-American. Hamburgers, KFC, Pizzas, and the fabricated California Beef Noodles. Anything, if labeled with foreign words, turns glamorous and shines; and multitudes of people fall over each other to get it. Even some names take on a foreign savor, individual as well as business names. As to cosmetic products, import goods have established their authority, while goods made in China have also crowned themselves with foreign appellations, to add to them a massive consumptive lus-



ter. Not strange that very patriotic mind is stricken with pangs and shame , condemning such an adulatory fad and behavior of fawning upon things foreign. However, in a dialectic dichotomy, there is also a positive side to such practice. Sunzi(Sun-tzu) said: “Knowing both oneself and the enemy keeps one victorious in a hundred battles.” As far as the East-West issues are concerned, we practically know the West like the palm of our hand, but the West vision about the East, as I have pointed out above, is a murky confusion. It is then self-evident who would hold an advantageous position should there be any conflict in the future between the two.

Lu Xun once upheld a “take-in” attitude toward the western culture. This principle is by no means out of fashion today. We took in in the past and today we still take in. As long as we do not take in scum and dregs of the Western culture, it is a good thing to do, and good will it be to the construction of our nation. However, according to what I have talked about earlier, we should as well promote the “give-out” practice alongside the take in and further, we should focus on the give out. For the well-being of the entire mankind and their future, we have the obligation to do so, but by no means shall we export scum and dregs to the West. We should introduce our culture to other nations even if they are still not ready to accept it. A verse in



“Great Verses of the Kingdom” in *The Book of Odes* says: “When one throws to me a peach, I return him with a plum.” Western culture has benefited mankind a lot. We Chinese, and we easterners, are grateful peoples and we shall never take in anything for nothing.

What, then, shall we return them with? What shall we give out to them? That which is to be given out must be the quintessence of our oriental cultures. There should be a clear aim in our giving out. Our aim is to help solve the “crises” born by the occidental culture, as I mentioned above. It is too abstract if I just say the word “crises”. To be concrete, we should use the word “malpractices”. Over the past centuries, a lot of malpractices have appeared in the Western culture, which have brought about serious problems, the most prominent of them being environmental pollution, air pollution, ruin of the ozone layer, ecological imbalance, extinction of species, population explosion, thriving of new diseases, shortage of fresh water, and so forth. Such problems, if not redressed, will jeopardize the future of human beings. The rise of these problems is intimately connected with the analytical mode of thinking of the Western culture. The Westerners have been ceaselessly and unyieldingly conducting analyses of Nature that provides the necessities for human survival, and hence their call to “conquer nature”. “What can



heaven say about this?" However, "heaven" — great Nature, is capacitated with a punitive spirit. The punishment we receive is seen in the form of the above-mentioned serious problems.

There is a remedy, I believe, for all these. Namely, we must change over to new ways, or rid the evil and embrace the good. And only the Easterners can fulfil this task. The fundamental mode of thinking of oriental cultures is deduction, whose philosophical version is the synthetic idea of the "oneness of Man and Heaven", best illustrated in Zhang Zai's *West Inscription* (Xi Ming), which says: "*Chien* (Heaven) is the father and *Kun* (Earth) is the mother; and I am the miniscule infant who dwells whole in the middle. Therefore I am that which infuses Heaven and Earth with my body and that which follows Heaven and Earth with my spirit. And all people are my siblings and all things my counterparts." In Indian philosophy, The idea "Seva-nagri" (the universe and I are one and the same) utters the same truth. In general, oriental cultures hold man as the friend, not enemy, of nature and hence there is no "conquest" whatsoever. We can ask nature for what we need for food, clothing and housing solely on the basis of our knowledge of nature and our love of it. And only in this way can we guarantee a sure future for mankind.

What we will present to the West is such essence of our cul-



ture, the principal substance of what we give out.

Will they accept the "plum" we send them? In fact, we haven't ever given away our presents on a large scale. Even we Orientals ourselves, Chinese included, do not know we have such treasures, and never admit these treasures as ours. We have held the West in blind worship and followed them to wage wars against nature, and we also have similar malpractices. If we demand immediate acceptance of our ideas by the West, isn't that too hasty? Nevertheless, if man ever pays a little heed, he will discover that in every country in the present world, more and more people are growing aware of and devoting more energy to redressing the above — mentioned malpractices, whatever their motives or philosophical grounds. *Japan Economic Newswire* (Nihon Kezai Shinbon) this year published an article by Takaki Yukyo, saying that the focus of scientific research of the 21st century will be on "the strategies of human survival." This is indeed an honest utterance. As far as I am concerned, what it says about scientific research covers two respects, namely, the liberal arts and the sciences. The author elevates the importance of scientific research to the high plane of "human survival", which is irrefutably a sagacious remark and is thus worthy of our most effusive accolade. As for those commonplace articles that send out alarms at the population explosion and deplore the birth



of new diseases, as well as those admonitory calls for people to beware of environmental pollution, destruction of the ozone layer, ecological imbalance, shortage of fresh water, etc., there are so many of them that they are seen almost every day. Mankind has become wiser and the future for mankind is no longer dark. Every liberal-minded person in the world, I believe, will feel relieved and inspired by this. And I, as a doddering man well-nigh in his nonagenarian years, cannot help but rejoice over this new human awareness, as well.

I have been rattling on so much above and let me add a word or two of completion to clinch my point. At an international conference, I made a speech entitled "Only Oriental Cultures Can Save Mankind". What I have been talking about above boils down simply to such a brief statement. As to what the 21st century will bring us, a century that is now at our threshold, in what way the occidental culture is to evolve, what concrete, rather than empty roles, oriental cultures will play, and whither goes the future of mankind — all such questions still await historical evidence to present answers. I once read a joke about a nearsighted man guessing at the words on a plaque. And for now, the new century has not yet arrived and the plaque has not been hung up and we do not know for sure what words are inscribed on it. And no matter how sharp we brag our eyes are and



how far we can see, we are all myopic before the plaque is hung up.

In such circumstances, the most important task for us, I believe, is to study, to know. We have been accusing the West of not knowing oriental cultures, not knowing the East, and not knowing China; nevertheless, do we ourselves know China? An honest man would frankly acknowledge that we Chinese do not know China so well, nor the East, nor oriental cultures. To be frank, this is a voiceless tragedy.

The only way to know is to study, and to study there first has to be materials. As far as we intelligentsia are concerned, to study materials is primarily to study writings, or books. Looking around the world, in such a time when there is still a market for "Eurocentrism" and when some people in the West have not yet opened their lethargic eyes, we find a scarcity of books about the East. Those books, if any, many of them have prejudice and are not in the least objective. This shortage of books applies to the West and the East alike. Even if we have the yearning to study, there are no books. Of course, circumstances vary with different countries in the East and the number of books published in each country also varies. But generally speaking, books have been scanty. Books about some smaller-sized countries are practically non-existent. And a few eastern countries almost hardly arrest any international attention. They are surrounded



by a hazy and nebulous mist, with a fickle glow that suggests their mystic existence. And this is another voiceless tragedy.

For this very reason, we who do not take proper measures of ourselves, or rather, we who have seriously measured our own capacity, offer to compile this unprecedented voluminous set of books *The Selected Books of Oriental Cultures*. Although our current team is not big enough because of historical reasons, although we are still insufficient where the academic foundation is concerned, we have confidence in our subjective initiative. We will “brace ourselves up in face of the overwhelming waves” and we mean to fulfill this task in earnest. What people in the world, the eastern people, and the Chinese people need is what propels us forward. We cherish a sincere hope that a mutual understanding can be reached between the eastern and the western peoples. And it is our pursuit also in publishing this set of books to make both the eastern and western peoples grow wiser. Our team consists of different ages but our requirements on the work done by each member are of a universal high level. We hope to promote the level of oriental cultural studies in China through this project and cultivate a group of committed minds, which is a double target of this project.

We are against “Eurocentrism” and racial discrimination. However, we do not advocate a “Centrism of the East” either.



If by chance we say or think that in the 21st century the East will take the lead, that is based on our observation and prediction of historical development, but not on any "ism". In this spirit, we hold the dozens of eastern countries all as equals. We treat every country on an equal footing, regardless of size, history, status and population. And we neither elevate nor belittle any one country; nor do we hold any one of them in contempt or in worship. Every eastern nation is granted an equal status in our series. However, as a matter of fact, countries differ from one another and availability of source materials varies. Therefore, some countries take up more space and some less. And this is purely the way things are and has nothing to do with discrimination whatsoever. We sincerely hope that in the arriving 21st century, China will open both her eyes, and the West will also acquire one more eye. With wide and bright eyes, we will study together, trying to achieve mutual understanding. It is our firm belief that as long as we make such efforts, nations will understand one another more and there will be a better prospect of peace and welfare for all human beings. We firmly believe, no matter how long it requires, the day will be with us when universal peace and the world of oneness will finally come true.



前 言

按照基督教的说法,基督教的圣经包括新约全书和旧约全书。^①对于基督教圣经的研究和教学,在西方国家,特别是基督教在社会中有一定的宗教地位和固定信仰人群的国家,一直是一个比较重要的学科,在正规的大学中都会设置相关专业、系、甚至学院。许多这样的大学对于这方面的研究和教学是出于普及知识的需要,如同在我国,对中国传统哲学以及马克思主义哲学的教学,在几乎每所正规的大学都有相关设置和要求。西方综合学术排名比较靠前的一些大学,对于圣经的研究除了教学的需要外,还隶属于一个科研编制,一般有比较长的历史和比较细致的学科内部分类。

在这个研究领域,比较常见的学科分类是按照经文的写定语言进行的,一类是研究希腊语基督教新约的学科,一类是研究希伯来语旧约的学科。当然,“旧约”是相对于基督教的“新约”这个概念而衍生出来的,在只

^① “圣经”这个中文翻译起源于何时不详。关于希伯来语圣经的中译历史,参考 Chen 2005:1—9 页。





尊崇希伯来语圣经为宗教经典的犹太教信徒中，旧约这个概念自然是不妥的。^① 所以，最近的半个多世纪里，在西方许多发达国家的学术界，无论是基督教、犹太教、还是世俗的学者，都称呼希伯来语写定的部分为“希伯来语圣经”。这也是我们这本书所遵循的称呼。

关于研究希伯来语圣经的意义，在中国改革开发的二十多年里，尤其是在最近的十年里面，已经有一批中文的著作触及到，有的甚至比较深入地阐述过了。^② 这里不再赘述。

对于希伯来语圣经的研究，在西方的学术界，大多是从下面的几个角度入手的：

1. 文学角度——寻找文学风格、手法、反复、不同部分之间的相互徵引、铺垫和暗示；
2. 语言学角度——据此来解释称呼和名词的含义，外来文化的影响等等；
3. 比较文学、文化角度——运用可资比较的古代近东文字材料和文学作品进行相关研究；
4. 考古学角度——运用文物、发掘遗址时搜集的信息来阐释希伯来语圣经的文化背景和文字背景；
5. 历史学角度——将圣经中记载的事件放置在更为广阔的历史框架

① 关于希伯来语圣经在基督教(包括天主教)传统中的内容和顺序，请参照附录一“希伯来语圣经和旧约圣经在不同教派之间的内容和排列顺序的区别”。

② 这方面的著作包括：朱维之 1989；朱维之，韩可胜 1997；以及梁工 2003 等著作。



中,从文字材料中探索以色列的历史,并由此来理解以色列人对自己历史的记载和阐释;

6. 宗教学角度——尤其是犹太教的产生、发展和衍化,以及犹太教与希伯来语圣经和此前其他宗教的关系和比较研究。

从方法论上来讲,主要有下面三个相辅相成的流派,形成了当今希伯来语圣经研究的主流方法。

1. 文学分析

圣经的作者是文学的高手。圣经是西方文明最早的文学作品之一,这并不意味着这部作品运用的文学手法原始和单调、技巧不复杂和内涵不够深刻。恰恰相反,圣经的作者是运用诸如夸张、比喻、象征、类比、拟人、讽刺、对仗、双关、铺陈、暗示等文学技巧的大师。

另外,圣经文学包括叙事、预言、律法、颂歌、箴言、史记、族谱等多种多样的文学体裁,每种文体所使用的文学技巧、所反映的文学风格都是迥然不同的。作为圣经研究的学者,要逐步将自己训练成对这些文学风格和技巧比较了解、比较敏感甚至精通的程度,才能够比较充分地认识和理解圣经这部文学作品。

2. 历史分析

圣经所反映的历史时期距离现在比较久远。为了理解它所记载的历史,学者就要用科学的历史研究方法和手段,将那个历史时期和当时的地理环境复原出来。通过一代代的历史学家、考古学家和圣经学者的不懈努力,使得今天的圣经读者可以拥有足够的信息来用圣经人物如大卫、以





赛亚、以斯拉等人的视角来看待圣经中发生的事件。

以色列的历史和许多古老民族的历史相互交错。在美索不达米亚,苏美尔文明是先锋,接踵而来的有巴比伦文明、亚述文明、胡里特文明、阿摩利特文明、阿拉米文明。另外,埃及文明、赫梯文明、腓尼基文明和非利士文明都和以色列的文化历史传承有过广泛的接触,对以色列的发展史也产生了深远的影响。历史学家和考古学家通过对考古资料、尤其是文字资料的研究,成功地将这些民族的历史复原。这些周边民族的历史对以色列的历史、以及希伯来语圣经的成书都起到了举足轻重的作用。而了解这些民族的历史也为希伯来语圣经的科学研究奠定了坚实的基础。

许多重大的发现都有文字记载。1801年发现的罗塞塔碑石为破解古埃及象形文字提供了至关重要的资料,为我们理解从埃及出土的大量碑文、书信和其他的文字资料打开了大门。叙利亚出土的埃布拉泥版资料,最早的距今已有四千多年的历史。^① 这些文献资料现在仍然处于考古学家和古文字学家的整理和破译过程中,为我们了解古代美索不达米亚西部和叙利亚提供了不可替代的资料。其他的文字资料和考古发现,如从乌伽里特、马里、努兹和尼普尔等多个考古地点出土的泥版资料,都使得我们能够将希伯来语圣经所反映的那个时代进行多方面的有限复原。这些重要资料会适时披露在本书的相关章节。

最后我们不能忘记的是,希伯来语圣经本身就是关于以色列历史最



^① 关于埃布拉的综合介绍,参看其挖掘者的专著:Matthiae 1981。

丰富的文字记载。圣经中包含了关于以色列祖先的惟一记载。但是,我们应该时刻提醒自己,不能将希伯来语圣经当作现代意义上的历史记载来阅读。希伯来语圣经首先是一部文学和宗教作品,它的著作者所信奉的宗教信仰和所生活的社会环境对希伯来语圣经的写作和成书起着至关重要的作用。希伯来语圣经中虽然含有相关历史事件的丰富记载,但是我们对待这些记载不能像对待近现代的历史著作一样——这毕竟不是一部现代意义上的比较客观的史书。

3. 传统分析

希伯来语圣经包含着以色列人与其神灵之间的关系的历程。希伯来语圣经中几乎每一部作品都是敬畏神灵的以色列人的作品。他们之所以写成这些作品,是因为他们认为阅读这些作品会在他们遇到困难时赋予他们勇气,并增强他们对自己神灵的理解,坚定他们对神灵的信仰。

晚些时候的以色列人在历史转折面前,往往会追溯到早期以色列人的作品来发掘神的启迪。早期作品的权威性维系了以色列人在千变万化的社会政治风云中自身信仰的稳定性。而为了适应社会政治的变迁,以色列人又要对前辈的传统进行新一轮的理解和分析。正是这种对神和以色列人之间关系的不断理解、分析、再理解,形成了希伯来语圣经一脉相承却又不断演变的传统——以色列人与其神灵之间关系的传统。

希伯来语圣经研究者的任务,就是扮演一个钻研这个传统的“考古学家”,去解开希伯来语圣经中传统和现实的纠葛,去分析以色列人对自己民族历史和命运的回顾,对民族未来的一次次对话和对自身命运的分析。



只有对这个传统的不同脉路和结构有了比较清楚的了解之后,我们才能比较有信心地理解圣经这部书的全貌。

国内的研究状况:

目前中国国内对希伯来语圣经研究的专著并不多,这些著作的一个共同遗憾是没有从第一手资料入手进行研究,而是全部依赖于第二手资料——甚至大量依赖第三手材料进行研究和写作,而且这些材料多数在很大程度上已经过时。

那么,什么是研究希伯来语圣经的第一手材料呢?第一点,就是对希伯来语圣经原文的语言、也就是圣经时代的希伯来语的了解。只有能够比较从容地查阅希伯来语圣经的原文,考察研究对象的原始文字资料,才能够在许多问题上比较深入的自主观点,从而避免人云亦云。第二点,是对在巴勒斯坦以及周边地区的考古挖掘中所获文物和文字材料的把握。第三点,就是对与希伯来语圣经关系密切的周边文化的第一手语言文字和考古历史资料的掌握,尤其是要掌握古代西北部闪米特语言和文化的的第一手资料。

本书试图做到的突破:

下面的几段文字,列出了在本书的写作和研究过程中试图努力做到、而与现有相关中文出版物不同的几个方面。由于本人精力和能力的局限,有的目标可能完成得并不理想,但是希望能够在这些方面开一个先例,起到抛砖引玉的作用。我也希望今后的其他中国学者,包括本人在内,能够补充进更多的细节,建立更加完善的希伯来语圣经中国研究



体系。

一、在引用希伯来语圣经经文的翻译时，一律对希伯来语原文进行查阅，尽可能地去除和原文不符的翻译、与现代汉语习惯不符的翻译以及可能会引起误解的翻译。^①

二、基于对西方这个学科最新研究成果的了解，避免引用带有明显宗教派别倾向的非中立学者的立场和著述；如果出于讨论的需要而有引用的，一般都尽量客观地注明其局限性。

三、插图杜绝使用中世纪和文艺复兴时期欧洲画家对希伯来语圣经的油画阐释作品；这类宗教题材的艺术作品本身是另外一个学科的研究对象，用来作为学术研究的插图从多个方面来讲都是不适合的。由于全书的最后统稿在国内进行，书中需要使用的一些插图由于国内文献的不足，不得不使用来自互联网的图片，这些情况在相应的地方都一一标出引用当时的互联网址；但是由于互联网文件地址的不稳定性，可能有些图片在读者读到时已经更换了地址。

四、本书大量的篇幅放在了对第一手巴勒斯坦考古资料的叙述和总结之上；这在中文的相关论著中是一个新的尝试，希望能给中国学者提供一批比较原始的材料进行自己的分析和推论；由于时间和精力关系，没有和国内的考古界专家进行方法论的讨论和推敲，希望本书再版时能够弥补这个缺憾。

^① 由于中文和合本翻译在大陆的普遍流行，已经成为圣经阅读者的基本版本，所以在校对过程中如果没有上述问题的，本书尽量沿用和合本的翻译；在其他各处不再一一注出。





五、本书对希伯来语圣经研究的一些重大理论有所引用和阐释,但是本身并没有在方方面面下结论性的理论阐释。这是出于下面的原因——

西方在人文社会科学研究中,经常使用的一对术语是 statistically significant(统计学上有意义的)和 statistically insignificant(统计学上无意义的)。在对一个事件或者现象进行规律性总结时,这对术语常常被用于对数据的质和量的定性,也就是说,当数据的质和量都达到一定的要求和标准时,才可以下一个肯定或者否定的结论;而当数据的力度不够时,是无法轻易下结论的。这似乎是个再简单不过的道理,也就是胡适先生所说的“大胆假设,小心求证”的“小心求证”部分。由于对希伯来语圣经的研究牵扯到历史学和考古学,两个都是人文科学范畴,这两个理论都有效。遗憾的是,在希伯来语圣经研究的许多文献里面,存在着对这个简单标准不够尊重的不少问题。这样,一些在质和量上并不达标的数据和信息就被过早地派上了用场,帮助下一些结论;这些结论继而被用作产生理论的基础。这样就衍生出上面所说的问题来了。

和许多人文和社会科学的其他学科相比较,希伯来语圣经研究的数据和信息并非那么充足,所以在许多方面还不宜过早地下结论。如果在许多细节的方面无法下结论,那么完善的理论就无从谈起。这样的现状本书作者是有所认识的。所以,本书中自成一体的“理论”几乎没有,笔者也认为还不该有,自己也不敢有。

如果把建立起希伯来语圣经中国学者研究学科体系比喻成建造一个大楼,这本书在这个建造大楼的努力中希望作出什么贡献呢?首先,这部





书不是作整座楼盘的规划设计——这一点本书作者自忖目前还没有这个能力；其次，这部书更不是希望在没有规划设计的前提下就要大刀阔斧地用各种材料堆积起这座楼盘——没有哪个学者真正有能力包揽一个学科的全部，即使是学科中的一个小小分支，也多是由很多学者的共同努力来完成的；这部书是试图从国际上这种楼盘建得比较好的国家借鉴些规划设计的经验；试图从这些国家收集些已经造好的高质量砖头瓦块以资利用；试图将采集这些原材料的经验告诉更多的国内采集者；试图敞开几扇窗户，撩开一些挡住了阳光的纬帐，让两边各自的空气得以对流，以利于建筑者的健康。至于如何建造这样一幢大楼，还需要更多的学者，甚至几代的学者不懈的辛勤耕耘。





目 录

《东方文化集成》编辑委员会	1
《东方文化集成》总序	季羨林 4
前 言	35
第一章 从史前传说到以色列先祖时代	1
关于对待圣经历史的态度	1
摩西五经成书文本研究	4
(一) 摩西说	4
(二) 原始资料的种类和多源说	6
1. 亚卫派叙事(J)	8
2. 神派作品(E)	11
3. 亚卫派和神派融合之后的作品(JE)	13
4. 申命记派(D)	13
5. 祭司派(P)	13
(三) 非四源说	16
(四) 五经的完整性	18
1. 祭司派的契约	18





(1) 创世契约	19
(2) 先祖契约	19
(3) 西奈契约	19
(4) 契约和流放	20
2. 神的承诺	20
摩西五经与史前传说和先祖历史的关系	21
希伯来语圣经产生的地理环境	24
考古发现概述	27
巴勒斯坦地区考古分期	27
史前传说时代	28
新石器时代(公元前 6000—4300 年)	28
铜石并用时代(公元前 4300—3300)	29
青铜器时代早期(公元前 3200—2300)	35
中间时期: 早期青铜器 IV/中期青铜器 I 时期 (公元前 2300/2250—2000 年)	50
先祖时代(2000—1550 B. C. E.)	58
伟大的迦南城邦时期: 青铜器时期中期 (公元前 2000—1550 年)	58
青铜器中期 IIA(公元前 2000—1800/1750 年)	59
青铜器中期 IIB—C(公元前 1800/1750—1550 年)	64
希伯来语圣经文本	80
史前传说时代——创世神话	80
(一) 从创世到大洪水(创世记 1—7)	81
(二) 第二次创世和亚伯拉罕(8—11)	82
关于创世记 1—11 的若干问题	84
(一) 两个经典的四源论论据	84
(二) 希伯来语圣经的语言和修辞	85





(三) 古代近东的文学作品背景	86
(四) 创世记 1—11 所反映的希伯来人	
宗教观等若干问题	89
先祖时代(2000—1550B. C. E.)	95
(一) 亚伯拉罕故事系列(11: 27—25: 11)	95
(二) 雅各故事系列(25: 19—35: 29)	101
(三) 约瑟故事系列(37: 1—50: 26)	103
希伯来语圣经文本和考古资料的联系	107
第二章 以色列民族的形成	109
考古资料: 青铜器晚期(公元前 1550—1200 年)在埃及	
的阴影中	110
迦南的城市规划和建筑特色	115
神庙	117
陶器和国际贸易	120
冶金业	122
艺术	123
文字	129
葬俗	130
埃及的影响	131
青铜器晚期的结束	134
希伯来语圣经文本和古代近东背景	135
出埃及记: 犹太人自己传给后人的犹太民族产生史	135
相关历史时期	138
希伯来语圣经文本中的若干问题	145
利未记、民数记和申命记——律法和教规	161
律法的古代近东背景	167





教规: 传统农业节日的宗教意义升华	184
契约的古代近东背景	191
申命记的整体结构	193
第三章 以色列民族成长	195
希伯来语圣经中的记载	196
约书亚记——占领迦南	196
约书亚记的若干文本问题	198
士师记——从占领迦南到守卫疆土	204
士师记的一些文本问题	207
考古学中的铁器时代 I (约公元前 1200—1000 年)	211
非利士人和其他海洋民族的定居点	212
建筑和城市部局	217
祭祀用品	217
士师时代以色列部族的物质文明	220
以色列人的定居点和建筑特色	222
以色列的陶器	224
巴勒斯坦的宗教活动	225
冶金技术	228
文字	229
第四章 王国兴衰	231
希伯来语圣经文本	232
撒母耳记	232
撒母耳记中的若干文本问题	236
列王纪	244
列王纪文本的若干问题	255





铁器时代 IIA(约公元前 1000—925 年)的考古资料	265
王国形成的考古证据	265
王国南部内盖夫地区的定居点情况	270
铁器时代 IIA 的结束	272
铁器时期 IIB—C(公元前 925—586 年)的考古资料	272
北部以色列王国	272
撒玛利亚	272
以色列王国的其他主要城市	275
南部犹大王国	278
犹大王国定居点特色	279
耶路撒冷	279
拉吉	282
犹大地区的城镇	285
北部内盖夫	286
内盖夫中部和南部	289
犹大沙漠	292
犹大地区的其他城堡	293
拉梅勒赫图章印记	293
犹大的没落	295
第五章 以色列物质文明的主要特征	297
以色列城镇建筑和规划	298
城市的分类	298
城门系统	299
王室建筑	302
马厩和储藏建筑	305
城市的饮用水供应系统	307



以色列居住建筑的统一风格	310
手工业装置	312
以色列的宗教崇拜遗迹和特征	313
以色列和犹太的艺术	319
以色列的陶器	321
冶金业	321
称重砝码体系	323
文字和文化程度	325
葬俗	330
参考书目	333

附录

附录一：希伯来语圣经和旧约圣经在不同教派之间内容和排列顺序的区别	376
附录二：重要名词解释	379
附录三：巴勒斯坦地区的考古时期 (从新石器时代到铁器时代)	381
附录四：名词对译表	382
附录五：名词索引	395
跋	409



Table of Content

Preface	1	
Introduction	35	
 Chapter One: From Pre-Israelite History to		
Ancestral Period	1	
On the Methodology toward Biblical History	1	
The Writing of Torah	4	
Relationship Between the Torah and		
Pre-Israelite and Israelite History	21	
Geographical Setting for the Hebrew Bible	24	
Archaeological Discoveries in Palestine	27	
Hebrew Bible Text	80	
Relationship between Hebrew Bible Text and		
Archaeological Material	107	
 Chapter Two: The Birth of the Israelite People		109
Archaeological Material; Later Bronze		
Age(1550 – 1200 B. C. E.)	110	
Hebrew Bible Text and Ancient Near East		
Background	135	



Chapter Three: The Development of the	
Israelite People	195
Textual Information from the	
Hebrew Bible	196
Archaeological Material:	
Iron Age I (1200 – 1000 B. C. E.)	211

Chapter Four: The Rise and Fall of the	
Israelite Kingdom	231
Textual Information from the Hebrew Bible	232
Archaeological Material: Iron	
Age IIA (1000 – 925 B. C. E.)	265
Archaeological Material: Iron	
Age IIB—C (925 – 586 B. C. E.)	272

Chapter Five: Characteristics of Israelite	
Material Culture	297
Town and City Architecture and Planning	298
Religious Worship Building and	
Characteristics	312
Art of Israel and Judah	319
Pottery	321
Metallurgy	321
Weights	323
Language and Literacy	325
Burial Customs	330



Bibliography	333
Appendix I: The Books of the Hebrew Bible Among Different Religions	376
Appendix II: Key Terms and Explanations	379
Appendix III: Palestine Archaeology Periods (From Neolithic to Iron Age)	381
Appendix IV: Glossary of Geographic and Personal Names	382
Index	395
Postscript	409





第一章

从史前传说到以色列先祖时代





关于对待圣经历史的态度

了解圣经,先要对圣经所处的历史时期有一个轮廓性的了解。历史事件的复原是一个十分复杂和繁琐的过程,这本身是一门单独的学科所关心的内容。在这里,我们应该了解的是,关于这段历史,我们所掌握的资料除了圣经以外并不丰富。这样我们所复原的历史就难免要过多地依赖圣经里面的记载。我们知道,这种依赖本身是不科学的,但是,如果假设我们没有圣经里的记载,我们所能复原的以色列历史就会空得连个架子都很难凑全。圣经史学派别中的一个极端派别就不赞同使用圣经里的任何材料;而另一个极端派别则认为圣经中的每句记载都是史实。这两个极端都不是我们所要采用的。

历史研究证明,随着文字和其他考古资料的不断面世,圣经中记载的非传说性细节越来越多地证明是基本上尊重史实的。而我们对希伯来语圣经世界的了解,就好像我们关在一个只有一个小窗户的屋子里时能够看到外面世界的一角——





希伯来语圣经写作时的真实世界；但是，仅仅从这一个小窗口看到的世界是有局限性的。我们承认有许多我们看不到的地方，唯物主义告诉我们，看不到的就不能断言是存在的，即使是希伯来语圣经对此有所记载。我们肉眼视力的增长就好像考古学家和历史学家工作的拓展。随着这些工作一天天的发展，我们的视力也就变得更为敏锐了，而那个限制我们视野的窗口也仿佛渐渐大了些。这时我们发现，原来我们不能肯定发生的事件或存在的事物，现在可以得到肯定性的证实了。这样的肯定性证实逐渐丰富，而且很少有致命性的否定性证据能够反驳，这时我们就开始采取了一种积极的态度：在无法完全下结论之前，采取半信半疑的态度，相对采取只疑不信的态度而言，这对我们继续我们的考古和历史研究工作更富有建设性。我们应该经常提醒自己的是，我们不知道外面的世界有多大，也不知道窗口开到多大才能够看得全面。但是在没有看全之前，对于希伯来语圣经中的非传说性历史事件，我们只要是觉得可信可疑，就还是采取宁信其有的态度。

所以，到目前为止，几乎所有研究以色列历史的著作都是以希伯来语圣经的记载为基础和主线，同时尽量使用了圣经以外的材料来加以补充的。根据这个原则，希伯来语圣经中可以被用来进行历史研究的作品主要有创世记（反映传说和先祖时代）、出埃及记（反映出埃及的历史）、约书亚和士师记（反映征服和进驻迦南的历史）、撒母耳记和列王纪（反映王国的建立、分裂和各自被征服）、以斯拉记和尼希米记（反映被流放和回归巴勒斯坦的历史），和次经的马卡比书（反映泛希腊文化时期）。如果我们将这些历史阶段进行更加粗线条地总结成犹太民族的成长阶段，则可以分成以色列民族形成前的历史（对应巴勒斯坦地区考古分期的青铜器中期以前），





早期以色列民族的形成和王国时期(对应青铜器晚期到巴勒斯坦的铁器时代结束),和早期犹太教形成的时期(对应波斯、希腊和罗马时期)。^① 本书关注的部分截至铁器时代的结束。

摩西五经成书文本研究

摩西五经(希伯来语 תורה,中文直译“教诲”)是圣经的第一部分,包括创世记、出埃及记、利未记、民数记和申命记五部经文。根据圣经记载,摩西是在西奈山上直接从上帝那儿接到这五部经书的。圣经学者的研究证明,五经的最终成书涉及更多的作者。摩西五经是圣经中研究得最为细致的部分。这部分圣经到底是谁写就的,圣经中没有明确点明,学者只能从文字的线索中寻找答案。目前学术界对此尚无明确的结论,学者们意见纷纭。下面介绍几种有代表性的看法。

(一) 摩西说

犹太教和基督教传统都认为摩西是五经的作者。摩西是带领以色列人出埃及、来到神许之地迦南的宗教领袖和民族英雄,这也是圣经的前五部书通常被称为摩西五经的根本原因。

圣经中有几处记载支持这一说法。约书亚根据“摩西的经书(תורת משה)”的规格建立了一个祭坛(约书亚记 8:31);

^① 具体的考古分期和年代,请参看附录三。





大卫要求所罗门遵守十诫，如“摩西的经书”所记载（列王纪上 2:3）；先知以斯拉从神授予“摩西的经书”中选择文句进行朗诵（尼希米记 8:1）；在和先知以斯拉大约同时的历代志中也提及申命记中的篇章出自“摩西的经书”（历代志下 25:4）。犹太哲学家费罗和犹太史学家约瑟夫斯、以及新约的作者（马太福音 19:7—8；使徒行传 15:1），这些公元一世纪的撰述者都认为五部经书乃摩西所作；巴比伦塔木德（巴巴·巴特拉 14b）也如是认为。

仔细读一下五经就会发现，它的作者问题不是这么简单就可以定下来的。中世纪就有学者指出，摩西不可能自己写自己的死（申命记 34:5—12）。于是有些人提出了摩西的继承人约书亚记录了摩西的死亡，然后附到摩西五经上。但这个说法只是回答了这一点疑问，远远没有解决所有的问题。比如，五经中有许多地方以第三人称称呼摩西，这个现象也提示五经不是摩西本人写的。在五经中三处不同的位置有一个同样的主题出现，就是丈夫针对自己和妻子的婚姻关系说谎，以求保全自己的性命——其中有两次是关于亚伯拉罕和妻子撒拉的婚姻（12:10—20；20:1—18），一次是关于以撒和妻子利百加的婚姻（26:6—11）。根据这类现象，我们推测可能一个基本的故事主题和框架由不同的作者用在了不同的主人公身上，而最后这三个版本都收录进了五经的最终定本中。

有些人直到今天仍然认为摩西是五经的作者，主要是出于宗教的考虑；只有这样，才能够保持五经的神启性——摩西作为一个先知被神的言语所启发而记录下了摩西五经中的内容。但是学术界的主流同意五经的成书晚于摩西的死亡，虽然对于五经到底是何时成书、以及成书的具体过程各持己见。但是“四源论”目前是较多学者所赞同的观点，这一观点认





为,五经是由各色各样的材料在一段相当长的历史时期组合而成的。下面我们对这个学说进行概述和总结。

(二) 原始资料的种类和多源说^①

在文艺复兴时期,研究古代的语言和文学带来了^②对希伯来语圣经研究的进一步深入。我们上面提到的一个主题三次出现的现象,导致学者如理查德·赛盟(1638—1712)创建五经是由几批不同原始资料编纂而成的学说,其中有一些资料可能源自摩西。他认为五经的最后成书是由以斯拉负责的,时间是巴比伦之囚以后(公元前五世纪)。

摩西五经对神有两种不同的称呼,一种是 Elohim (意译为“神”),^③另一种是 YHWH(音译为“亚卫”或“雅赫维”),^④这就使得学者如让·阿斯土克(1684—1766)认为摩西利用了两种不同的材料加上其他一些零碎资料编纂成了五经。他的这一见解最终演化成了五经四源说。随着这一学说进一步发展,学者们甚至不再认为摩西是五经的作者或编纂者了。

其后的两个世纪,五经四源说发展成了关于摩西五经作者和成书的主要学说。概括地说,这一学说将五经解体成为

^① 这个学术观点已经有比较长的发展历程,这方面的专著和文章很多,参照:Cassuto 1961。最初版本是希伯来文,1941 出版。在这方面比较全面的中文阐述是梁工等 2003, 46—68 页。下面的总结中不再就具体观点的出处进行注释说明,有兴趣的读者请参阅 Cassuto 1961。

^② 希伯来语的 אֱלֹהִים,在语法上是阳性的复数形式。使用复数的原因可能是“royal plural”,相当于中文对皇室的尊称如“陛下”之类的说法。这个表达在本书中一律意译为“神”。

^③ 希伯来语的 יְהוָה,所注的发音是 יהוה (我的神或主人)。希伯来语圣经中这种注音(约完成于公元十世纪)的做法是后起的,其目的是为了^④避免希伯来语圣经的诵读者对以色列的神的名字进行直呼,从而表示崇敬。





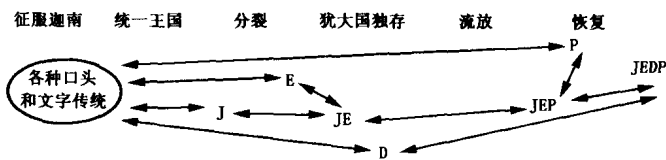
四个不同的部分,每个部分都有不同来源:一个是“亚卫派”的叙事文(Yahwist, 德文以 J 开头, 缩写成 J), 完稿于公元前十到九世纪;一个是“神派”的作品(Elohist, 缩写成 E), 完稿于公元前九世纪;一个是“申命派”的申命记(Deuteronomist, 缩写成 D), 成书于公元前七世纪;最后一个是“祭司派”的资料(Priestly document, 缩写成 P), 成书于公元前六到五世纪。根据四个源的缩写, 西方学术界又将四源说称为 JEDP 理论。

传统的五经四源说根据以下几个基本标准划分出四个不同的源:

- 相同材料的重复
- 对以色列神称谓的不同
- 不同的行文立场和视角
- 词汇的区别和文学手段的变化
- 编辑行为所留下的痕迹

这四个不同的资料来源编纂于不同的历史阶段, 负责将亚卫派和神派资料进行整合的编辑者则是在稍迟于公元前 721 年完成这一工作的。另一个不同的编辑者是在公元前 500 年左右将祭司派内容附加到第一部分已经合成好的内容之上的。公元前 400 年左右申命记的内容被编入五经之后, 我们现在的摩西五经才算成书定稿。我们无法知道四个资料来源的具体作者是谁, 但是根据希伯来语圣经提供的信息, 我们能够拼凑出这些作者或作者群的一个大概特征。四个不同的源有各自不同的文风、词汇和宗教理念; 四个源的作者出自以色列历史上不同的四个历史时期; 他们各自代表以色列中四个不同的群体及其相应观点。每个源也可以定位到各自的地理位置和群体之中去。了解各个源的来龙去脉可以帮助我们理解各个群体的视角和他们所关心的问题。





四源说成书时期

1. 亚卫派叙事(J)

四源中最早的是亚卫派叙事。如此命名是因为这部分将以色列的神称为亚卫。这派的故事内容构成了五经叙事故事的主要框架。其他源的内容依托在这个亚卫派的框架之上才得以建立。这部分有时被认为是一部史诗,因为它从世界的存在、到人类从无到有、之后其中一支又如何成了上帝的选民,娓娓道来,一气呵成。它经常反映出神人同形同性的观点,比如,神和亚当、夏娃同在伊甸园中行走,等等。这部分五经包含了希伯来语圣经中第一个讲述以色列的由来和它如何成为上帝选民的故事。这个民族来由的故事使得以色列民众对自己的出处有了认同感,也为大卫王朝的政治统治提供了正统的历史基础。亚卫派的作品是在所罗门王时期(公元前961—922年)写成的,也有学者认为或许还要晚些。

亚卫派的作品充满了对大卫王朝的热爱,为大卫的新王朝提供了一个正统的历史和对美好未来的憧憬。所罗门时期对于这样一部记史文学而言是再合适不过的了,鼎盛的王朝一统时期,拥有足够的资源来支持这样一个民族史诗课题的立项。御用文人由宫廷负责教育培训和工资报酬。随着以色列日益提高的国际地位,国际交流的机会也日益增多,随之引发了以色列对自己民族和国家历史更为深刻的反思。以色列民族无论是从内部统治的需要还是从外交的角度考虑,都需





要一部自己的民族史诗。

亚卫派对能够支持大卫王朝统治正统性的传统记载情有独钟。亚卫派出自犹大部族,受命于大卫王朝,自然认为以色列的神所选的王就是出自犹大部族的大卫王。希伯来语圣经中关于亚伯拉罕的几则故事都被安排发生在希伯伦地区,这是因为希伯伦地区是犹大部族的主要聚居区(创世记 13: 18, 23: 2)。以色列人的史祖亚伯拉罕和大卫王朝的联系还不止于此。以色列的神和亚伯拉罕所建立的契约承诺,亚伯拉罕的子孙将占有从埃及的河(尼罗河)到幼发拉底河之间的土地(创世记 15: 18—21);无独有偶,希伯来语圣经中所记载的大卫王国,其疆域和这个承诺正相吻合。

这样,亚卫派的“记史”为大卫王的新王朝提供了历史支持和宗教基础。在最原始的故事里,为了证实一个开明帝国存在的必要性,它先勾画了一幅人类犯罪和天灾不断的图景。然后,通过对亚卫给亚伯拉罕承诺的描述,将大卫王朝的雏形让读者尽览无遗。这样,大卫王朝就秉承了以色列神的旨意,大卫称王也就是以色列神所要求的最高境界。亚卫派在勾画以色列的早期历史时大胆而且诚实;不过多地美化神的选民,对人性的恶也并不讳言。但是,它的写作中心总是放在亚卫的承诺,强调这些承诺在人类历史的曲折发展历程中终究会兑现。下面是五经中亚卫派作品的特色:

- 神的承诺,对神不敬的诅咒
- 人类的犯罪源自对神的模仿或者企图过神的生活
- 核心故事发生的地理位置在犹大部族的区域内
- 使用神人同形同性的手法
- 使用的神的名字是亚卫





亚卫派叙事的主要片段^①

故事	段落	希伯来语圣经位置
创世故事	创世	创世记 2: 4b—25
	伊甸园	创世记 3: 1—24
	该隐和亚伯	创世记 4: 1—16
	神的子孙	创世记 6: 1—14
	大洪水	创世记 6—9(共祭司派)
	巴别塔	创世记 11: 1—9
	祖先故事	亚伯拉罕:从乌尔到迦南
夏甲和以实玛利		创世记 16
所多玛和蛾摩拉		创世记 18—19
以撒寻妻		创世记 24
撒拉成妹妹		创世记 26
雅各、利亚和拉结		创世记 29
底拿和示剑		创世记 34
约瑟的故事		创世记 37—50(共神派和祭司派)
出埃及记和西奈		灾难和出埃及记
	摩西十诫	出埃及记 34(共神派)
	荒野历程	
荒野历程	间谍	民数记 13—14
	可拉的反叛	民数记 16(共祭司派)

^① 关于希伯来语圣经中的各种文本分析的总结、梳理和对比性图表在许多综合性介绍这部书的著作中可以看到,这些图表中的内容基本大同小异。本书中使用的图表多是根据一本九十年代末出版的希伯来语圣经教科书(Bandstra 1999)中的图表为蓝本,再结合其他书籍中的相关主题图表进行整理后,总结出现在的中文版本的图表。书中后面的图表如果不作特殊注解,情形和此处相同。





2. 神派作品(E)

神派资料写定的时间晚于亚卫派的作品,出自公元前九到八世纪的北部王国。神(希伯来语中使用的为其复数形式 אלהים)是神派对以色列神的称呼,神派也因此而得名。神派作品在五经中的体现比较零碎,穿插于以亚卫派为主体的五经叙事中,我们能够明确断定的神派作品是四源中篇幅最小的。神派作品的片断在创世记、出埃及记和民数记中能够辨别得出,而在约书亚记和士师记中或许也有所体现。神派作品在创世记20中第一次出现。在这个片断中神在梦中显现,神派作品喜欢让与人类有相当距离的一尊神在梦中显灵或以天使的形貌出现。这和亚卫派作品中的表现手法形成鲜明对比——那里以色列的神亚卫总是直接和人接触的。亚卫派作品中的西奈山在神派作品中成了何烈山,亚卫派的迦南人在神派中成了亚摩利特人。

神派的作者居住在公元前九世纪左右南北分离后的北部王国。那时的北部王国改朝换代频繁,最大的北部部族叫以法莲。由于以法莲地域广阔,政治地位显赫,所以有时整个北部领土就干脆叫以法莲。

神派的作者是个思想家,神学家,可能是个利未族人。根据他的态度判断,他可能没有宫廷官职,关于神派作者的更多信息就不得而知了。但是他具有公元前九世纪时期的宗教和政治视角是毋庸置疑的。亚卫派认为以色列的神可以原谅人类的罪,并且可以通过对大卫王朝的保佑来赐福全人类。神派则生活在一个民族自觉更加突出和清醒的时代。以色列正在为自己的民族自我认同而挣扎,以色列的神似乎很遥远。民众的信仰开始飘忽不定,被迦南人的巴力(BAAL)崇拜所





吸引。利未派对此有自己的看法,并引证以色列和神具有特殊关系的故事来坚定民众的信念。五经中的神派作品有以下特征:

- 对道德和种族问题的关注
- “畏惧神”的文学主题
- 神在梦中现身
- 信仰坚定的英雄被描写成为先知
- 北部地理位置的重要性
- 使用“神”的称呼来称呼以色列的上帝

神派资料的主要片段

故事	段落	希伯来语圣经位置
先祖故事		
	撒拉成妹妹	创世记 20: 1—18
	祭献以撒	创世记 22: 1—10, 16b—19
	雅各和上帝摔跤	创世记 32: 22—32
	约瑟的插曲	创世记 37—50(共亚卫派和祭司派)
出埃及记和西奈		
	助产妇	出埃及记 1: 15—21
	燃烧的灌木	出埃及记 3: 1—15(共亚卫派)
	出埃及	出埃及记 13
	荒野事件	出埃及记 17—18
	神的显现	出埃及记 19: 1—9
	摩西十诫	出埃及记 20: 1—17(共祭司派)
	契约	出埃及记 20: 18—23: 33
	契约仪式	出埃及记 24: 1—18(共祭司派)
	金牛犊	出埃及记 32—33
荒野历程		
	抱怨和争吵	民数记 11—12
	巴勒和摩押人	民数记 22—24





3. 亚卫派和神派融合之后的作品(JE)

有的学者认为,公元前 721 年北方沦陷于亚述之手后不久,北方的利未族神派作者就带着作品逃到南方的犹大,在耶路撒冷得到国王希西家的支持,将这部分作品与亚卫派的故事合并,以便引领民族宗教的复兴。神派和亚卫派都崇拜同一个神,两个传统的合并使得希西家作为大卫正统传承的王位更加合法化。同时,神派的资料也得到了提升,获得了王室的认同,纳入了宫廷的官修史籍中。

4. 申命记派(D)

五经中的申命记成书晚于亚卫派和神派的作品。它自成体系,不和其他三源混合,但是故事的线索和另外四部书一脉相承,并交代了摩西的结局。申命记一般认为是申命派的作品,这一派别也由此而得名。申命派的另一个特色是它并不是叙事,而是摩西对以色列民众讲道的合集。从行文的角度上来讲,主要是针对以色列人的直接对话。申命记包含了以色列民族的历史,最早的历史事件可以追溯到各个部族的起源。利未族是创造和保存这个传统的群体。这一传统和神派资料来源有相似之处。

5. 祭司派(P)

祭司派的材料来源是五经中最晚的。它的贡献者是巴比伦之囚后的一批祭司。犹大已经在公元前六世纪被巴比伦人攻克,这次灾难的许多幸存者被流放到巴比伦。这个民族悲剧的发生被一些人解释成由于违背了和上帝的契约而招致的恶果。在流放中,以色列民族面临着社会、宗教认同性的丧失。祭司们为维系流亡民族的信仰和民族性的重建作出了努力。在没有圣殿的条件下,这些祭司开始给传统的宗教行为赋予新的意义,尤其是需要恪守的安息日和割礼。





祭司派的作品成书于巴比伦之囚(公元前 587—539 年)或晚些时候。他们恢复和保留了宗教传统,并力图通过加强宗教活动来补偿以前的不足,以避免今后更大的灾难。祭司派还设法解释巴比伦的宗教和犹太教的差异,以及其他民族和帝国在以色列的神的规划中所处的地位。犹太人生活在一个巴比伦统治至高无上的社会中,巴比伦的马尔都克神被巴比伦人崇拜,犹太人又如何证实自己神的力量是无限的呢?为什么犹太人的神看来像是无视自己的选民正在承受苦难?祭司派的神学观点试图将以色列的信仰和当时公元前六世纪的现实进行协调和融合。

祭司派的作者认为世界是由上帝管理和控制的。以色列的历史在按照上帝事先就定好的计划发展。上帝有绝对控制权,外表混乱的世界是稳稳地处在由以色列的神所把持的安定状态之中的。以色列和上帝的关系由契约而定。即使以色列离自己的神越来越远,这种距离是可以通过祭祀和宗教仪式缩短的。亚卫是个很苛刻的神,但是这些苛求都是为了以色列好。祭司派的观点和安慰给在流放中的以色列民族以希望和勇气。祭司派的作品有以下特色:

- 神的保佑的结果是子孙繁盛
- 建立以色列和神的契约标志着一个重要的历史时刻
- 通过族谱来建立人和事件的联系
- 祭司在社会和宗教中的作用得到强调
- 神的话具有推动社会历史的作用
- 祭司派在原始时期的作品中使用“神”作为对以色列

上帝的称呼,在先祖时期使用“全能的神”(אל שדי,但是我们
对 שדי 的希伯来语意思并不十分确定,尽管大多数英文译本



都翻译成 Almighty), 在摩西时代则使用“亚卫”这个称呼

祭司派资料的主要片段

故事	片段	希伯来语圣经章节
创世故事		
	创世	创世记 1: 1—24
	赛特的族谱	创世记 5: 1—28, 30—32
	大洪水	创世记 6—9(共亚卫派)
	民族列表	创世记 10
	闪的族谱	创世记 11: 10—27
先祖故事		
	割礼的契约	创世记 17
	亚伯拉罕购买麦比拉	创世记 23
	约瑟故事	创世记 37—50(共亚卫派和神派)
出埃及记和西奈		
	上帝召唤摩西	出埃及记 6—7(共亚卫派)
	出埃及记	出埃及记 12—14(共亚卫派、神派)
	圣所的设计	出埃及记 25—31
	圣所的建筑	出埃及记 35—40
	崇拜仪式的规定	利未记 1—27
	走出西奈	民数记 1—10
荒野经历		
	间谍	民数记 13—14(共亚卫派)
	可拉的反叛	民数记 16(共亚卫派)
	利未族	民数记 17—18
	红牛犊	民数记 19
	巴力毗珢犯罪	民数记 25
	附录	民数记 26—36





(三) 非四源说

关于摩西五经成书的理论在现代圣经研究的学术界中是一个百家争鸣的领域。有的学者认为四源说破坏了五经文学的整体性,有的认为将五经的来源定为不同的四种有损于五经作为摩西受神启而传之于以色列民众的神启性。下面我们介绍几种主要的不同学说。

(1) 马丁·诺的传统历史说:诺认为五经是由一块块的材料共同围绕着早期以色列历史的几段关键经历而发展完成的;这些经历中最关键的两段是出埃及的经历和占领神应许之地的经历,由这两个经历再衍生出亚伯拉罕和神的契约、荒野经历以及神在西奈山的显现。这些经历以最早的口头文学为核心,篇幅不长,但是后来随着历史发展的影响被不断改写,渐渐扩张、合并,成了大段成体系的传统篇幅。从这些传统历史篇幅中又衍生出了祭司派、亚卫派和神派。诺认为祭司派是架构五经的基础,在此之上才加入了亚卫派和神派的。^①

(2) 补充材料说:此说接受不同的文字资料来源存在的说法。但是,此说认为,在写作五经时,一种源是主要的框架构思和内容,其他的源只是用来补充这个主要的源所完成的故事。此说一般认为祭司源就是这个主要源和五经的整体基础。

(3) 多源片断说:此说是受到四源说在五经中识别四源时遇到的困难所启发的,认为五经的源不会只有四个,而是多



^① Noth 1948。



个。这些不同的源存在是可能的,但是并不是有几个源负责五经中最后片段的写作;五经是建筑在众多不同的文字和口头传统资料源的基础之上的,而且没有哪一种是主要的源。

(4)祭司编辑说:此说认为,不存在祭司派资料。弗兰克·克若斯认为亚卫派和神派的资料是五经的核心,从来就没有祭司派的独立资料,祭司的工作只是编纂上面两种资料,在必要时加入评论和其他资料。^①

(5)亚卫派资料晚期说:史密德认为,一般划定为公元前十世纪所罗门在位时期的亚卫派作品,其实应该是公元前六世纪巴比伦流放时期的作品,原因是流放前的先知作品——约公元前八到七世纪——几乎没有提到任何亚卫派的内容。^②凡·赛特斯解读了创世记的亚伯拉罕故事后认为,其中反映的人名、地名、风俗习惯和社会制度多为以色列流放时期的惯例,而不是所罗门王朝时期的。所以他也认为亚卫派的作品是出自流放时期。^③

(6)传统合成说:兰道夫对诺的“传统历史论”提出异议,认为并没有一组传统的核心故事。他认为,将五经结合在一起是申命记派为时很晚的传统所合成的努力,根本没有什么亚卫派和神派。^④

(7)文学创作过程论:外伯瑞认为传统资料的存在是不可否认的,但是,五经成书的过程主要是文学创作的过程。^⑤这个论点的根据是文学分析。^⑥外伯瑞提出,主题的重复、神

① Cross 1973。

② Schmid 1976。

③ Van Seters 1975。

④ Rendtorf 1977。

⑤ Whybray 1987。

⑥ 这方面的著作近年比较多,例如 Alter 1981。





的名字的变化、以及内容的不完全一致性都是文学创作的手段。这些现象不应该用来作四源说的依据。

无论各种学说的分歧如何,除了十分保守的学者以外,大部分学者都承认五经的原材料是多层面、多风格的。这些材料是口头传说还是文字资料、它们又是什么时候形成的,这些都没有定论。我们也不想证据并不充分的情况下就贸然下一个过于肯定的结论。多源说作为一种见解对我们阅读和理解希伯来语圣经是有益的。同时,因为多源说已经有很长的历史,并且已经进入了对五经进行学术讨论的方方面面,对这套学说体系的了解是我们自己也参与讨论和独立思考的必由之路。多源说理论和文学研读、语言学分析、对考古资料的考察等一起被我们当作工具,成为我们真正从客观的角度了解希伯来语圣经的有力武器。无论我们使用的是哪种工具,对希伯来语圣经本身文字的阅读都是必不可少的。

(四) 五经的完整性

将五经的成书用四源说或多源说来过度分析会导致我们对五经整体的完整性不够重视,使得我们只见树木不见森林。五经的完整统一性是毋庸置疑的,在缤纷复杂的表象之下有着惊人的统一性。整个故事从创世到先祖再到以色列建国,一直以线性方式发展。主宰这段历史发展的神一直有着同样的性格,恪守相同的诺言,即使是在不同的时期有着不同的称谓也不例外。

1. 祭司派的契约

祭司派的契约可能是亚卫派在写作创世记时所设定的主要故事线索:创造人类、人类的第一次反叛欲望、以及神对亚





伯拉罕的钟爱,等等。这条线索为神选择一个对自己服从的民族创造了前提条件。神派资料补充了这条线索,祭司派使用族谱将整个故事连贯起来。祭司派还利用一系列的契约来为以色列和神的关系增加宗教结构,并对历史进行有效组织。在希伯来语圣经中,契约是一个重要的法律比喻,订立契约的双方要恪守同盟。祭司派所勾画出的历史是用三份契约贯穿的,每份契约都有一个独特的象征标志。

契约和象征标志

时期	参与者	中间人	象征性标志	圣经章节
1. 原始	创世	诺亚	彩虹	创世记 9: 12
2. 先祖	以色列	亚伯拉罕	割礼	创世记 17: 11
3. 西奈	以色列	摩西	安息日	出埃及记 31: 13, 17

(1) 创世契约

神和人类通过诺亚在大洪水之后订立了第一份契约(创世记 9: 1—17)。契约中包括神的承诺,他将不再用洪水来毁灭人类。这份契约不要求有任何人类的回报,所有的生物直接受益,彩虹是这个契约的见证。

(2) 先祖契约

神和亚伯拉罕的契约的针对性就强多了,只适用于以色列民族。神承诺将庇护以色列族,作为以色列族对这个契约的认同,所有的男性要接受割礼(创世记 17)。

(3) 西奈契约

第三份祭司派契约是由摩西和神签订的,也是神人契约的最后一步。这份契约包含了一整套法律和规则,记载于出





埃及记、利未记、民数记和申命记中。作为以色列人,要坚持过安息日——这是这个契约的标志(出埃及记 31: 12—18),并遵守其他神给予的律法。

(4) 契约和流放

这三份契约各自标志着神和以色列关系的关键性进步和发展。每份契约都有一个标志,标志的存在就是契约的有效延续。巴比伦流放时期,以色列民众离开了原来的宗教圣地耶路撒冷,无法进行祭祀,安息日和割礼可以在任何地方举行,也就成了以色列民族维系民族特征的主要标志,这一点一直延续到今天。

2. 神的承诺

除了这一系列契约使历史的叙事有了结构性之外,五经也将以色列的经历看做实现神的承诺的历史,也就是神引领以色列人实现一个个目标的历史。作者主要关注的是以色列子孙的繁荣、最终建立国家、拥有自己的国土并得到神的永远关照。克兰斯认为五经的主题就是承诺和对承诺得以实现的期望。^①

公元前五世纪结束之前,有两套作品的集合,一套是从创世记到民数记,记述了从创世到占领迦南的历史;第二套从申命记到列王纪,记述了从占领迦南到以色列王国的败落。申命记作为五经的最后一部书,书的结尾摩西死亡,以色列人并没有进入神所承诺的迦南。这样的安排可能和五经成书的历史时期以及以色列民族所处的社会环境相关。当时的以色列民众被流放到巴比伦,五经的成书也要反映一个尚在等待实现神的承诺这一过程中的以色列民族。五经中,以色列一次次在神的带领下从困境中走出,神的承诺一次次兑现。这次也



^① Clines 1997。

不例外,最终以色列民众是会有神所承诺的归宿的;正如摩西虽然自己没有到达迦南,但是以色列民族最终到达了迦南一样,目前的流放只是以色列民众必须经历的一个中间过程而已。

摩西五经与史前传说和先祖历史的关系

五经由创世开始,上帝创世的日子乍一看来似乎可以从希伯来人的族谱中推算出来。大主教詹姆斯·阿歇尔就恰恰做了这样的工作,并且算出宇宙于公元前4004年诞生。^①根据创世记1—11章的族谱,从创世到大洪水经历了1656年,从大洪水到亚伯拉罕经历了290年。由于这些族谱里有明显不切实际的人寿,如玛土撒拉活了969年,所以用族谱来推测年代是根本不可靠的。可惜阿歇尔的纪年法直到20世纪还被许多圣经印在页眉和页边上,许多读者都还将其认定为权威。

当然,要将圣经中的年代搞清并不是那么简单的。现代科学告诉我们宇宙至少有一百五十亿年的历史。我们只能说五经中的事件是按照时间的线性顺序发展的,但是五经内部并不存在能够帮助学者将其中的事件所发生时间的绝对时间加以确定的充足线索。

在希伯来语圣经中,出埃及记似乎是最好的历史转折点,其他的事件以它作为参照点来断代。例如,亚伦的死(民数记33:38)和圣殿的建筑(列王纪上6:1)都是相对出埃及记来定位的。从亚伯拉罕到迦南再到雅各的家族迁居埃及相距215年。希伯来人在埃及的时间是430年(出埃及记12:40)。

^① Ussher 1650;詹姆斯·乌舍尔(James Ussher, 1581—1656)曾是爱尔兰的大主教。



出埃及之后以色列人在荒野中又呆了 40 年。

圣经中记载,从出埃及到所罗门四年圣殿的建成之间相距 480 年(列王纪上 6:1),而所罗门在位的第四年可以断定为公元前 964 年,这就将出埃及记放在了公元前 1444 年。但是这就和出埃及记 1:11 的记载——希伯来人被征用为建筑比东和兰塞的奴隶——产生了矛盾。这个工程发生在法老拉美西斯二世(公元前 1290—1224 年)在位期间。这就造成了圣经记载和埃及历史之间大约两个世纪的差距。根据考古、历史和文献材料的线索,多数学者认可的出埃及的时间是公元前 1280 年左右。^①

先祖存在的年限已经无法确知。埃及和美索不达米亚的记载甚至无法证明这些人是否存在过。所以学者只能从不太确凿的文字材料和线索中推断亚伯拉罕、撒拉等先祖生活的时代。其中一派认为先祖生活的年代应该是在青铜器时代中期 IIA(公元前 2000—1800 年),这一学说的主要证据是希伯来语圣经将先祖的生活描述成半游牧部落的形式,这很像马里出土的文字资料中描述的在古巴比伦王国游牧的阿摩利特人。另外一派把他们所处的时代定位在青铜器时代晚期(公元前 1550—1200 年),其根据是在努兹城出土的文字资料中发现的社会行为方式和先祖的经历颇具相似之处。

有一批学者认为希伯来语圣经中的先祖故事成文很晚,我们不应该认为这些事情真正发生过,或这些人也曾经存在

^① 持这个观点的主要学者包括奥尔布赖特,亚丁; R. de Vaux; 关于这些学者观点的综合性详细论述参看 de Vaux 1971:365—8 页;此书的英译本是 *The Early History of Israel*, London and Philadelphia: Darton, Longman and Todd, 1978, 388—92 页。



过。^① 另外一批学者则认为,虽然这些故事是在很久以后写定的古老故事,但是故事中的历史人物确有其人,故事发生的社会经济环境也切合于我们从其他资料所知晓的公元前二十到十世纪的社会经济环境。^② 认为摩西和早期以色列的故事或为虚构的学者也为数不少,迄今摩西也尚未在希伯来语圣经以外的任何文字资料中发现过,不过出埃及记中的一些线索倒是可以将这个故事和人物与埃及以及巴勒斯坦的历史联系到一起。^③

希伯来语圣经中的事件无法获得确切的历史定位,其中的人物也无法证实是否真正存在过,这都使得读者对希伯来语圣经的历史真实性产生了怀疑。读者希望知道希伯来语圣经中记载的事件是史实还是虚构。如果其中的事件确实发生过,事件的细节是像希伯来语圣经中所记载的那样吗? 圣经的记载并非游记,也不可能像个完全忠于史实的报道,圣经的内容肯定经历过有意的修订和更改,以便适应和回答写作当时所需要关心的问题。

这不是说恶意篡改和故意歪曲充斥着写作的过程。用现代的眼光润色过去的经历是不可避免的,所有的历史作品都具有选择性,都含有对过去的修正;所有的历史都从一个角度出发,会将作者个人的性格和当时的社会文化环境反映出来。四源或多源说就是要试图分析出这种变更背后的因素。

虽然任何历史都带有主观性,但并不是所有得以记载的事件都具有同等的主观性。有的记载可能在相当程度上确是

① Thompson 1974; 1992; Van Seters 1975。这些著作的通篇都是围绕这一个主题进行讨论,故此处引用未标出具体页数。

② Millard and Wiseman 1980, reprinted 1983. Bright 1981。

③ Redford 1992。





历史的真实记载,有的就带入了作者的个人或政治目的,史实可能就因此而被歪曲了。这就是为什么要认真读希伯来语圣经中的每段文字的原因了。理解一段文字不仅仅是理解其表面的意思,也包括理解这段文字为什么要被写下来、是由谁写的、那又是什么时候。这不是纯科学,完全理解这些也几乎不可能,但是朝这个方向努力却是必须的。

这也是一个引人入胜的任务,希伯来语圣经给我们一段有关以色列历史和祖先的记载,我们通过对该记载字里行间的精读,就能够揣摩出当时以色列的思想者是如何看待这些事件的重要性的,他们又是如何将这些事件同自己所认定的神的定义相联系的。通过我们的历史和文学研究,我们能够推测他们的世界观以及他们的人生经历。

真正的历史研究离不开第一手考古资料的帮助。我们下面用比较大的篇幅来考查一下考古资料为以色列这段最初的历史提供了什么样的信息。

希伯来语圣经产生的地理环境

圣经中的大部分故事发生在我们今天叫做巴勒斯坦的这块土地上。巴勒斯坦包括现在的以色列国和巴勒斯坦国,这片土地的面积并不大,从南到北只有 410 公里,适宜人居住的地方从北边的但城到南边的别是巴也只有 220 公里;这块土地的西部是地中海的东岸,东部到约旦河和死海沿岸,东西跨度是 80 公里。

巴勒斯坦地区虽然面积并不大,但是地处交通要道,南边





有埃及,北边有黎巴嫩和叙利亚,途径叙利亚向东偏南有美索不达米亚,西边是地中海,东边是约旦河谷。所以巴勒斯坦是连接埃及和叙利亚以及美索不达米亚的必经之道。圣经中所指的迦南地,包括的范围更加宽广一些,是指巴勒斯坦这块地方以及北边的黎巴嫩和叙利亚西南部这三块地方的总和。

巴勒斯坦的地形包括西部沿海以平原为主的地形、中部的丘陵地形、往东靠近约旦河岸沿河平原地带以及全世界的最低点——位于海平面以下 400 米的死海。总的说来北部的地形比较适宜居住,南部是人迹罕至的沙漠地带。

巴勒斯坦地区以地中海式气候为主,一年分为雨季和旱季。雨季大致在中国秋冬季的月份,旱季则相当于中国春夏季的月份。旱季炎热,沿海地区比较湿润,中东部地带比较干燥;而雨季则雨水充沛,气候怡人。北部地区的植被比较茂盛,南部以沙漠地貌为主。

依据巴勒斯坦各种各样的地形地貌造成了一些天然的区域,这些天然的区域也是这块土地历史上各种政治实体的自然地理范畴。因为巴勒斯坦处在美索不达米亚和埃及交流的必经之地,来自埃及和美索不达米亚这两个古老文明地带的文化影响都十分显著。

对于希伯来语圣经学者而言,我们在许多西文研究著作中会读到 Tell 这个词,作为一个遗址名称的前缀。这个词源于阿拉伯语,是指在空阔地中的山丘,考古学上用来专指古代城市遗址。在有的中文著作中被音译为“泰勒”或“泰尔”;但是这样的音译无法表达这个词的真正含义;比较合适的翻译





是“遗址丘”。^①下面我们讲一下这个词在考古学中的具体含义。

一个良好的古代居住区域应该包括几个条件：

1. 足够的耕地
2. 足够的水源
3. 便利的交通
4. 一个能够比较容易防守的地带，不太容易被攻克的地势

这四点都具备的地方在巴勒斯坦并不多见，它们主要分布在长年有水的泉眼边上或者是河边。这样，如果一个地方一旦被选定为一个居住地，这个地方不仅适合这一代人居住，在很大程度上无疑也适合下一代人居住，其原因多半是水源就在这里且暂时也不会枯竭。这样，同一个地点的一个城市因为战火、征服或者其他原因毁灭之后，后来的人还会在同样的地方再建造一个新的城市，历经多个世代之后，一系列城池的毁灭以及在这些废墟上面重建的城市遂造就了一个自然的山丘状地理风貌。这样的山丘阿拉伯人就称之为 Tell。

对 Tell 这种地形的了解，是了解古代近东考古的一个基本前提。在巴勒斯坦，这样的 Tell 一般有 7 到 20 英亩的大小，最小的不到半英亩，最大的则超过了 200 英亩，许多 Tell 在一两千年的时间内多次有城邑重建、有人群居住，有的包括多达二十几层的人类城市遗址。

^① 拱玉书 2002, 17—19 页有对 Tell 这个名词在整个西亚考古领域的详细解释，其中 18 页有一个详细的关于 Tell 形成的图解（转自 Lloyd 1963, 19 页）。巴勒斯坦地区的 Tell 的演变过程略有不同，主要是人口的增长并不明显，从而没有明显的 Tell 中心的转移。本书中 Tell 这个词出现在地名中作为前缀时，翻译成“台尔”。



考古发现概述

创世记的前 11 章展示了人类发展的最初阶段。尽管这些章节并未从科学的角度记载历史,但是它们印证了考古学和人类学所总结的人类文明走向的几个历史阶段,如第一座城市的建造、家畜的培养、农业和畜牧业的关系、青铜和铁器的制造、乐器和艺术品的制造等等。

巴勒斯坦地区考古分期

巴勒斯坦地区考古分期

(从有陶新石器时期到铁器时期)^①

有陶新石器时代	6000—4300 B. C. E.
铜石并用时代	4300—3300 B. C. E.
青铜器时代早期	3300—2300 B. C. E.
青铜器时代早期 IV/青铜器时代中期 I	2300/2250—2000 B. C. E.
青铜器时代中期 IIA	2000—1800/1750 B. C. E.
青铜器时代中期 IIB—C	1800/1750—1550 B. C. E.
青铜器时代晚期	1550—1200 B. C. E.
铁器时代 I	1200—1000 B. C. E.
铁器时代 IIA	1000—925 B. C. E.
铁器时代 IIB—C	925—586 B. C. E.

^① 这个表主要参考了 Mazar 1992, 30 页;为了控制行文的篇幅,一些二级时期的分隔被合并。



史前传说时代

中海海边的卡尔麦山洞中发现了旧石器时代的巴勒斯坦早期人类遗迹,类似欧洲的穴居人(又称尼安德特人)。这以后的中石器时代,又在耶利哥和艾马拉哈发现了纳图夫人类遗迹。^①

新石器时代(公元前 6000—4300 年)

新石器时代标志着从食物采集到食物种植的过渡。在这个时期,人类渐渐将动物家畜化,培育了谷物,烧制陶器,建筑城镇。这个时期被考古学家分为无陶器时期和有陶器时期。耶利哥就是在这—时期建成一个具有相当规模并带有防御工事的定居点。这里出土了无陶器时期第一阶段的一些建筑遗址,其中最著名的是一段城墙和一个直径 8.5 米、高达 7.7 米、用石头砌成的塔状建筑物。这个规模巨大的石塔位于城墙内部。这样规模的石塔反映了当时的耶利哥已有比较成熟的社会管理体系和规模比较大的人群聚居(据估计可能有一千多人)。同时还出土了一些简单的打磨石器。这里的农业也得到发展,和安纳托利亚地区也产生了交换关系,即以当地附近的死海沥青来换取小亚地区的火山岩宝石。^②

无陶器时期第二阶段的特色是人类定居点的扩张和人口的增加。农业和畜牧业为人口的增长提供了物质基础,手工

^① 这个时期由于和希伯来语圣经的关系十分遥远,在此不做详细论述。更多的资料请参阅 Bar-Yosef 1980, 101—33 页; Bar-Yosef and Valla 1991。

^② 参看: Mazar 1990, 35—44 页。



业的长足发展则为日常生活、艺术、宗教和礼俗的需要提供了更多的物品选择。这个时期出土的文物包括用灰泥填充并彩绘的人头骨、做工相对更为精细的石器、石制的面具、①泥土捏制的兽像和人像，以及制作十分粗糙的原始陶器。这个居址后来由于某种原因没落了，具体原因尚无科学的定论，一种可能是干旱和土地的沙漠化。

陶器的发明可能是偶然；但是无论如何，陶器不仅使得便利了生活，也为现在考古学家提供了断代和确定相对年代的最理想工具——这些陶器的类型比较研究及其各自代表的地区文化和时代差异给考古学家提供了最好的研究数据。②新石器有陶器时代早期的代表遗迹是北部的亚尔木文化遗址群③和南部的耶利哥④地区，一直延续到公元前6000年晚期到公元前5000年早期；后期的代表遗址则是南部的耶利哥和北部的瓦迪·拉巴赫文化遗址。除了大量低温烧制的原始陶器外，还有一种出自亚尔木文化遗迹的陶制生育女神像。一个完整的神像就是在胡尔瓦特·闵哈赫出土的。⑤

铜石并用时代（公元前4300—3300）

这个时期最主要的出土遗迹是位于死海东北部岸边的特

① 在希伯伦地区的纳哈尔·赫玛尔出土的无陶器新石器时代早期的祭祀用石制面具是保存最为完好的物品，参看 Bar-Yosef 1985。

② 最近的比较完善的综述是 Herr 2002。

③ Stekelis 1973。

④ 凯尼思是对耶利哥挖掘最广泛和深入的考古学家，她的大量著作和挖掘报告提供了关于耶利哥的各个地层的考古信息，她的最后一部著作中我们可以看到她本人对这些出版物的总结；Kenyon 1987。

⑤ 这是一个泥土捏制的坐姿女性像，头部是带尖的长形，两眼形状是谷物，双手托乳，臀部很大，可能代表一种生育女神；参看 Mazar, 1990, 52 页。





里拉加苏文化遗址。在南部沙漠地带、死海西岸、北部的戈兰高地也还有其他的遗址。在这个时期出土的建筑物遗迹最有特色的是长方形的房间和长方形的庭院。从建筑的结构和布局来看,这样的形状包含了一定的规划努力。在戈兰高地上分布着这个特征最为明显的一些遗址。

在恩·盖迪,考古学家发现了一个神庙性质的建筑群。这个区域是由一圈石头砌成的墙圈围起来的,在一面墙上又设计了一个形状相当完善的双层(城)门,双门之间的两侧还有靠墙的座凳,院子里也还有一个简单的小门。院子里面有一个长方形的屋子,屋子里面有祭祀的案台,在祭台附近也发现了动物的骨骼和灰烬。院子里还有一个辅助性的小房子和一个被认为是祭祀洁身专用的圆形石制水盆。这个神庙性质的遗址后来被遗弃了,院子的大门被堵了起来。^①

在距离恩·盖迪南边不远的的一个遗址纳哈尔·米什玛尔里,出土了一批铜制和象牙雕的艺术品;这些艺术品很可能和恩·盖迪的神庙有关系。在这里出土的铜制品多达436件。由于出土地区的岩洞空气干燥,这里能够完好地保存在其他地方会腐蚀掉的许多文物。^②

在纳哈尔·米什玛尔出土的铜器是世界上最早使用“失蜡法”制造的铜器制品。这些金属的组成是在铜中添加了4—12%的砷,使得这种以铜为主的铜合金的硬度增加,铸造时更加易于操作。这些金属的来源地可能位于今天俄国和土耳其之间的亚美尼亚地区。



① Ussishkin 1980, 1—44 页。

② Bar-Adon 1980。



纳哈尔·米什玛尔出土的铜制品^①

陶器制品在这个时期得到长足发展。我们出土的最典型的陶器是储存使用的大陶罐。固体(谷物)和液体(水、油和葡萄酒等)的储存都使用这种陶罐。小的陶器包括小口的罐子、带把儿的陶杯以及数量巨大的直边和斜边平底碗。用来搅奶以提取黄油和炼乳的搅乳器在南方的游牧部族聚居区也比较普遍,但在北部的农业部族中很少见。这些陶器的装饰都十分简单。^②

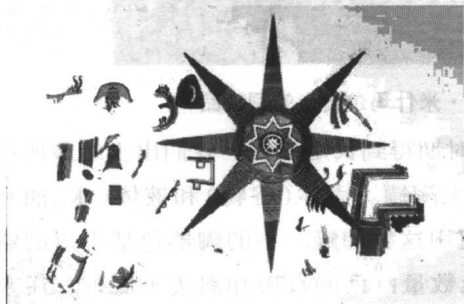
^① 图片来源: http://courses.drew.edu/BIBST-101-002/Cult_objects/pages/Chalcolithic%20cult%20objects,%20Nahal%20Mishmar.htm。

^② 在巴勒斯坦的考古中,陶器是最主要的出土文物,也是最好的用来断代的工具。陶器也是用来确定不同区域不同种族变迁线索、一个地区与其他地区文化交流线索的工具。在圣经考古史上,学者们投入了大量的时间和精力对古代陶器进行研究。陶器专家们研究制作陶器的方方面面,并对陶器的极薄的切片进行显微镜下的仔细观察和研究,能够为陶土的组成提供细微的线索。原子放射分析可以对陶土的化学成份进行细微精确的组成分析,为准确辨认出陶土的来源地提供了基础。陶器的外形、种类、以及彼此之间的比较学研究使得我们能够对不同地区不同时间的遗迹,有一个相对的了解。具体的量化分析使得学者能够对初步分析得出的结论进行进一步的精确化分析并得出更加准确的结论。陶器制作的不同流程也可以作为判定不同区域和文化的标准之一。进口的陶器和瓷器是巴勒斯坦地区和周边邻居进行贸易交往的证明。对陶器的重视从奥尔布赖特开始就十分突出了,所有的遗址挖掘报告都对这个遗址和地层的陶器类型花大量篇幅进行详细的记载和分析。所以,关于各个遗址的最初的陶器出版物往往是这个遗址的挖掘报告,本书不再一一标注;有兴趣的读者可以到 EAEHL 检索各个遗址的原始挖掘报告。

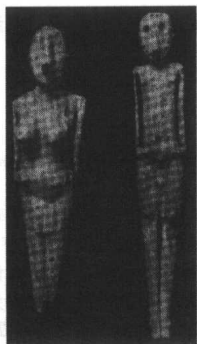


石器的使用十分普遍。通过对石器集中的地区的研究，我们可以发现一些比较重要的生产基地。

祭祀的需要导致了艺术品的产生，尤其是铜制品和象牙制品制造业的发展。这点我们上面已经提到。在特里拉加苏出土的壁画十分丰富，有的墙上被一层层的壁画覆盖，最多的多达 20 层。



这幅保存最为完好的特里拉加苏壁画，包括一个可能代表太阳的八角标志物和一些难以判断其用途和价值的其他物品。考古学家还发现了多幅这样画工精湛的壁画①



别是巴文化出土的象牙雕刻人像②



别是巴的维纳斯，表现一个怀孕的妇女形象，很可能是个女神像③

① 图片出处：<http://www.jesusinkashmir.com/amedia/control5.htm>。

② 图片出处：Mazar 1990，77 页。

③ 图片出处：Mazar 1990，78 页。



在别是巴出土的男女小雕像用象牙(实际有可能是河马牙)制成。而戈兰高地出土的怀孕妇女像,以及在别是巴北部的吉拉特出土的陶制人像,在对女性的描述上都格外突出生殖器部位,它们很可能代表生育女神。^①

葬 俗



从阿佐尔出土的一组存放人尸骨的陶罐^②

巴勒斯坦的这个时期,各地埋葬习惯多有不同。^③最早的是将墓地安置在居住区以外的地方,这正出现于这一时期。但是也仍然有将死人埋在活人居住区域内的情况。最著名的出土文物是出自阿佐尔的一批存放尸骨的陶罐。这些罐子可能模仿活人居住的场所,只是在形制上缩小了。罐子下面的支脚可能反映出沿海地区的建筑为了避免水患而修造的支撑点;罐子的侧面有时模仿人的面部器官。这些罐子可能是用来施行二次埋葬的——第一次埋葬之后,待人的皮肉腐烂掉,再将收拾出来的骨头进行第二次埋葬。通过埋葬的习俗,我们能够推断出当时人们是相信死后会有余生的。

经济状况

铜器时代的巴勒斯坦地区,气候可能比现在略微湿润,这

① Kesich and Kesich 1986, 59—84 页。

② 图片出处: Mazar 1990, 84 页。

③ 关于这个时期的巴勒斯坦葬俗的总体介绍,请参考 Perrot and Ladiray 1980。



使得现在已成为半干旱地区的许多历史上的居住地在当时也可以进行农业生产。北部的农业条件要优于南部沙漠地带。这里常见的农作物有小麦、大麦、橄榄、椰枣、棕榈、蒜、葱、石榴、扁豆、坚果等。棕榈和橄榄是这个地区的特色外销农作物,可能最早的大规模种植就是在这个时期。畜牧业也发展迅速,有绵羊、山羊、牛和猪等牲畜。^①

特里拉加苏文化的起源、发展和衰落

上面提到的特里拉加苏文化,在各个方面的特征此前是没有的,而且此后的传承也有限。这个特色使得一些学者开始怀疑这个文化的本土性。美索不达米亚的欧贝德文化和乌鲁克文化在发端之时与其在的时间上有很大的重合,^②从而使得有的学者认为特里拉加苏文化是来自美索不达米亚的人侵者;而该文化和埃及同时期文化的一些共性及其与埃及的贸易关系,又使得另一批学者认为特里拉加苏文化受到很大埃及文化的影响。另外还有学者认为特里拉加苏是自身发展起来的本地文化。上述两个学派的解释综合起来可能就最能站住脚了——特里拉加苏是个本地产生的文化,但是在公元前 4000 年左右受到经叙利亚从美索不达米亚所传欧贝德文化的影响,从而滋生出独有的特色来。但是,这些都还处在假说阶段,因为我们对叙利亚和巴勒斯坦北部的考古文化研究尚不足以提供充分的数据证明这两个文化之间的确凿联系。^③

特里拉加苏文化在公元前 3300 左右神秘地消逝了。特

① Levy 1983。

② 乌鲁克文化时期,苏美尔文明的特征基本确定,在晚期,出现了文字。

③ Moore 1973。





里拉加苏、别是巴、戈兰高地的文化中心突然遭到遗弃；恩·盖迪的庙门也被堵上了。这种突然的消失是出于什么原因不得而知；大规模的毁灭性行为已被考古学家排除在外，外族的人侵，尤其是埃及从南部的人侵是一种可能性，而北部新的外来文明也有可能适时占领了北部和中部巴勒斯坦。^①

青铜器时代早期(公元前 3200—2300)

青铜器时代(早、中、晚期)在古代近东是人类社会生产力水平突飞猛进的时期。巴勒斯坦北部的美索不达米亚和南部的埃及，各自的伟大文明都藉此得到了高速发展。这两个地域的文明都对巴勒斯坦的政治和文化产生了深远的影响。美索不达米亚和埃及都在这个时期开始使用复杂的文字系统并涌现出大量文学作品，开始建立起庞大的政治机构和社会阶层，宗教、政治等方面的发展也颇为迅速；最为我们后人注意的是，这个时期上述两个伟大的文明给我们留下了巨大的建筑物——埃及的金字塔和两河流域苏美尔人的庞大宗教建筑。希伯来语圣经中保留着和美索不达米亚和埃及相关联的大量事件。苏美尔人被认为源自伊朗山区，在两河流域的生存发展中创造了许多世界之最：他们最早建筑城市并进行农业灌溉，他们最早发明了文字——其文学作品包括箴言、智训、宗教传说、英雄史诗、颂歌和法典。苏美尔政府采用城市联盟的形式，实行原始的民主制度；每个城市相对独立并控制自己周围的农村地带，每座城市由一个长老会领导，每个地主在决策时都可以发表意见。但是，由于这种民主在军事危机

^① Mazar, 1990, 88—9 页。





时无法有效解决争端,最终还是被王朝制度所取代。

在美索不达米亚,最早的城市文明可以追溯到公元前4000—3000年间的欧贝德文化时期。在公元前3500—3000年,苏美尔文明的基本特征已经得以定型并更加完善。公元前三千年代初期,吉尔伽美什所在的城市乌鲁克,在当时就已经是一个巨大的城市,占地达400英亩。这个时期的苏美尔文明达到了巅峰状态。^①苏美尔文化开始向西、向北拓展其影响,从而逐渐影响到了北部叙利亚地区。叙利亚埃布拉旧址出土的文物,为我们展示了一个平行发展的有文字的文化。在公元前2370年左右,闪族萨尔贡王朝统治了整个美索不达米亚和北部叙利亚地区。萨尔贡的孙子纳拉姆辛毁灭了埃布拉的宫殿。

法老治下的埃及在公元前3100年开始初见端倪。古王朝时期,从第一王朝到第六王朝经历了几乎整整一千年。到公元前2160年,当埃及进入了第一个中间期之时,埃及文明进入了发展的下滑状态。不过,埃及文明的标志性建筑,在公元前三千年代已经都基本成型了——譬如金字塔、壁画、栩栩如生的石雕像等等。埃及人由于本土缺少资源,他们从一开始就很注重和外部的交往,以获取木材和农产品;地中海的东岸各个地区是埃及瞩目的地区之一。^②

巴勒斯坦定居点特征

许多早期青铜器I时期的遗址的位置并非处在原来铜石并用时期的遗址之上,70%以上的早期青铜器I时期的遗址

① 目前关于苏美尔文明最全面的中文著作是拱玉书2001。

② 目前关于古埃及文明比较全面的中文著作是颜海英1999。本文中关于美索不达米亚和古埃及的历史时期的纪年转引自Mazar 1990, 145页,他引用的体系是Kantor and Porada 176—79页。另外请参考Hallo and Simpson 1971注16。



相对于铜石并用时期的遗址都有比较大的移动。许多早期青铜器 I 时期的定居点后来成了早期青铜器 II 时期的大城市（如麦吉多、贝司·舍安、贝司·耶拉赫、台尔·埃法拉（圣经中的得撒）、阿伊，亚尔木司、台尔·哈利夫、阿拉德和巴布·埃兹拉；但是也有一些到了早期青铜器 II 时期就遭到了遗弃——一种原因可能是由于这些定居点的人口都移居到了大城市里。

农业和畜牧业共存，但是许多证据证明定居点的农业要比畜牧业重要。这个时期开始了在丘陵地带种植葡萄和无花果树。畜牧业人群主要游牧在半干旱地区。

出土遗址状况和建筑状况

早期青铜器 I 时期的遗址大部分没有被挖掘得十分充分，所以学者能够根据挖掘情况系统研究建筑特色和部局状况的遗址并不多。在北部的遗址中，比较普遍的是建造地基呈曲线形、圆形或者椭圆形的房子。在麦吉多等地的拱形建筑和黎巴嫩地区的建筑风格很像，这种建筑在铜石并用时代是没有的；这和这个时期的灰色磨光面陶器（见后文）都很可能是受外来文化影响而产生的。

这个时期惟一的一种公共建筑就是祭祀用的神庙。以在麦吉多出土的一个双体结构神庙建筑最为著名——这个神庙有两个大厅，每个厅中有一个高出地面的基座，可能是用来放置面向入口的神像。两个厅的前面是一个圈围起来的院子，院子的地面平铺着石板，石板上面有各种动物和弹奏竖琴的人的浮雕。这是整个早期青铜器第一阶段惟一的艺术文物，甚至在整个早期青铜器时代，也属于几件罕见物品之一。这个神庙的建筑方案颇类似铜石并用时期在恩·盖迪出土的神庙，说明这两个宗教场所在文化上可能存在连贯性。



在哈尔图夫出土的一个 5.10×15 米见方的神庙大厅中有一排粗大的石头柱子,可能代表一批神像。这类石柱更早些在内盖夫沙漠中以及西奈半岛东部地区的遗迹中也时有发现,只不过是露天架设的。只是在这个早期青铜器 I 时期,这些柱子才进入了神庙的大厅——这是游牧生活渐向定居生活过渡的迹象。^①

葬 俗

这个时期葬俗上最明显的特色是多代共埋,也就是几代人被埋在一个挖掘出来的洞穴或者天然洞窟中。陶器、首饰和金属物品是常见的陪葬品。死人身体的各部位经常被肢解,如在耶利哥,人的头颅肢解之后还摆放在一起。有的遗址也发现了火化的痕迹。^②

在巴布·埃兹拉,早期青铜器 I 时期的埋葬墓地可以清晰地分为两个阶段。第一个阶段包括数以千计的隧道式墓穴——一个直上直下的隧道由地面通到地下的一个或多个洞穴内,洞穴中埋存尸骨。这个时期的尸骨都是被肢解的。人肢体的比较长的四肢的骨头堆放在一起;头颅也码放在一起;人的骨头和肉的分离似乎是通过煮炖实现的。对于这种奇怪的埋葬方法,有的学者认为是符合游牧民族特性的——他们需要临时埋葬亲人,等到找到固定的永久性墓地,再将骨殖挖出埋葬到固定的地方。第二个阶段是由建造在地面的圆形土砖砌成的墓穴。这些墓穴中埋葬的可能是同一个家族的成员;并且他们不再经历第二次埋葬,而就这样一步到位了。这些墓穴的建造者很可能是这个地区后来的居民。无需进行二



^① 关于麦吉多和哈尔图夫的这个时期的挖掘,参看 Mazar, 1990, 98 页。

^② Ben-Tor 1975, 1—54 页。



次埋葬显示出这时的人们由游牧的生活方式开始转向定居的农业生活了。^①

陶器

巴勒斯坦的陶器在早期青铜器 I 时期主要有两个差异：一个是南北的地域差异，一个是时代的早晚差异。

北部的大型陶器以粗糙的刷子草草刷上的棕红色装饰条纹为特色；小型的陶器则以十分光洁的红色装饰条为特色。南部的陶器少有这种装饰花纹。南部的特色是在白色釉底上饰以橘红色平行条状装饰。这个时期有许多制作出来专门用于陪葬的小型陶器。

北部的一种重要陶型是光滑的灰色陶器。这种陶器都是敞口的，由灰色陶泥烧制而成，而且有灰色的光滑泥釉。这些陶器饰以绳状的装饰花纹，在北部地区本地生产制造。学者们根据这些陶器的制作工艺和特色判断，这些陶器来自安纳托利亚，途经叙利亚北部再传到巴勒斯坦北部的。^②

其他出土文物

其他的主要出土文物是铜制的兵器和工具。另外还有滚印。这些在美索不达米亚地区于公元前 5—4 千年发明的图章，很快就在整个古代近东都得到了传播。巴勒斯坦独特的发明是将这些印章在陶器烧制之前印在潮湿的器皿坯子上，然后进行烧制。这种习俗在美索不达米亚是没有的。大部分的印章是由木头刻制的，并且大都是一些几何形状的花纹，或者一行行的动物图像。从印章上的图像来看，受到的影响来

^① Lapp 1968。

^② Hennessy 1967, 35—40 页。





自北部的黎巴嫩地区、东北部的美索不达米亚以及南部的埃及。^①

青铜器早期第一阶段文明的来源

从多种迹象来看,早期青铜器 I 文明的来源可能是铜石并用时代的土著居民,是后来来自安纳托利亚、叙利亚和美索不达米亚文明混合的结果。^②

埃及和巴勒斯坦之间有 200 公里的沙漠。在这个沙漠地带的勘测发现了十四个早期青铜器 I 时期的遗址,每个遗址都有一批陶器,反映的是短期宿营式的居住状况。这些陶器 80% 来源于埃及,另外的 20% 则来源于巴勒斯坦。由此可以看出,埃及人在早期青铜器 I 时期在南部巴勒斯坦居住过,并且和巴勒斯坦人有着密切的接触。而在南部巴勒斯坦的台尔·埃拉尼地区出土的文物中,埃及古王朝和第一王朝时期的陶器和石头器皿也普遍出现。一个陶器碎片上甚至有第一个埃及法老纳尔迈的名字。而在台尔·埃拉尼以南和周边地区的遗址中也发现许多和埃及相关的其他文物。但是,在这个地方以北,这类文物出土极少。另外,在埃及法老纳尔迈的壁画上,有他打击西亚敌人的形象并描绘有他征服带城墙城堡的情形。这些线索综合起来就可以说明,埃及很有可能曾经在台尔·埃拉尼周边拥有军事中心。埃及对巴勒斯坦的这段关注持续了 100 年左右,介于法老纳尔迈和荷尔·阿哈之间。这种关注应该和自然资源的占有相关,最有可能的直接原因是铜矿石(由阿拉伯半岛经巴勒斯坦的死海和红海之间的通



① Ben-Tor 1978。

② Hennessy, 1967, 35—36 页。



道运送)和死海中的沥青等原材料。^①

上面提到的文物使得埃及的纪年和巴勒斯坦的纪年产生了可以相互校对的关系。也就是说,早期青铜器 I 在巴勒斯坦相当于埃及的早王朝时期,一直到第一王朝。学者共识比较集中的纳尔迈登基时间是在公元前 3100 左右,那么,早期青铜器 I 的结束可以大致定在公元前 3050 年。早期青铜器 I 的开端大概是在这之前的 200—300 年左右。这样的推测也为碳 14 检测所证实。^②

早期青铜器时代 II—III 阶段,城市文明(约公元前 3050—2300 年)

早青铜器时期 II 这段时期的开始和古埃及第一王朝的第三个法老乔赛尔重合(约公元前 3050 年);早期青铜器时代 III 开始的时间对应的是埃及第二王朝的结束,并且一直延续到了第六王朝的早期。和美索不达米亚的纪年相对应的时期大约是苏美尔的早王朝时期,以及阿卡德的出现时期。早青铜器时期 II 这段时期共有七八百年时间,在这七八百年中,巴勒斯坦经历了大规模的人口增加和城市化进程,这些从出土于早期青铜器 I—III 的遗址数量和质量中就可以看得出来。^③

农业在这个时期得到了长足的发展。阿拉德出土的证据证明,大小麦和豆类的种植已经开始,亚麻制品已用来炼油和纺织。在其他的地区,橄榄、无花果、葡萄和石榴以及椰枣的

① 参照 Mazar 1990, 105—8 页; Mazar 引用的比较重要的第一手资料包括 de Miroschedji 1989 中的多篇文章,如: E. Oren, “Early Bronze Age Settlement in Northern Sinai: A Model for Egypto-Canaanite Interconnections”。

② Callaway and Weinstein 1977。

③ 最新的关于这个时期的总结性文章是: Richard 1987。





遗迹证明当时的种植业已十分发达。葡萄和橄榄是丘陵地带种植的主要农作物。不同地区的气候条件使得各地的农作物不同,彼此之间的交易也在进行,甚至有的农作物还卖到了埃及。另外一个农业上的重要发明是牲畜拉的犁。古气象学告知我们,当时的降雨量比现在大,所以灌溉在当时要比现在容易,农业生产也就相对简单;这样的农业生产环境是剩余农产品产生的基础,也是产生城市居民的前提条件。

由于早期青铜器时代在各个遗址丘中几乎是最低的地层,所以大面积挖掘出来的并不多,因而考古学家也很难掌握城市整体建筑规划。两个早期青铜器时代的地层已经得到比较充分发掘的遗址是麦吉多和台尔·埃法拉。另外已有大面积挖掘的遗址是因为早期青铜器时代之后的时期这个遗址已经被遗弃了。这样的遗址包括阿伊·亚尔木司、贝司·耶拉赫、台尔·埃拉尼、台尔·埃赫西以及巴布·埃兹拉。在这些遗址中,挖掘阿拉德、阿伊和亚尔木司所得到的信息最为丰富。^①

这个时期一个最主要的建筑特色是围绕着这些城市砌成的三米四米厚的石头城墙。另外一个特色是由一个后门进入的马蹄形的城堡,这种建筑形式在埃及、希腊和美索不达米亚的同一个时期也比较盛行。但是巴勒斯坦地区这种城堡的形成可能是独立的,因为没有足够的证据证明它们受到了外来的影响。甚至,修建这些城堡的时期要比上面提到的这些周边文化的城堡还要早。在许多遗址也有方形的城堡。这些城市的城墙越往青铜器的晚期发展就越显得厚实坚固。15—20



^① 关于 Arad, 参见: Amiran 1976 以及 ABD 词条“ARAD”; 关于 Ai, 参见: Callaway 1980; 关于 Yamuth, 参看最新的挖掘报告: de Miroshedji et al. 1988.



米长、6—8米宽的加长型城堡把守着城墙最为薄弱的部位。这个时期的许多城墙用人工建造的斜堤加以巩固。这个时期的城门也并不复杂，往往就是城墙上的一个豁口，两边由两个城堡保护。这样坚固的城防系统必然是城中一个强有力中央政府、政府的组织指挥所建造的产物。这种强度的城防可能是各个城邦国家彼此斗争的需要，另外的作用可能就是抵御外族的入侵——例如埃及的入侵——但是这方面的证据并不充分。^①

从城市规划上来讲，可以从挖掘出的数据总结出当时的城市规划的最完整遗址是阿拉德。这个遗址由早期青铜器 I 时期的开阔地演变而成，有一圈 2.4 米厚，1200 米长的方形城墙围绕而成。城的中心是水源，城中的道路和城墙或者平行或者垂直。居住区沿着道路而建。当时典型的居住区是一个个长方形的房子，一个陶制模型告诉我们当时的房子是平顶的，并且在一个长边上开门。房屋中间有一个木头柱子，是垫在石头上的。屋内的地面比屋外的街面低，而且屋内沿墙还建有条凳。屋内有分隔出的储存空间，在院子里往往有一个圆形或者方形的院子，地面有基层处理，可能是存放粮食的筒仓。阿拉德的这种居民建筑在整个巴勒斯坦地区具有普遍性。有的房子，比如在亚尔木司所出土的，其中房间的划分及其复杂程度还有明显的增加，这可能是社会等级分化的结果。

贝司·耶拉赫的谷仓群

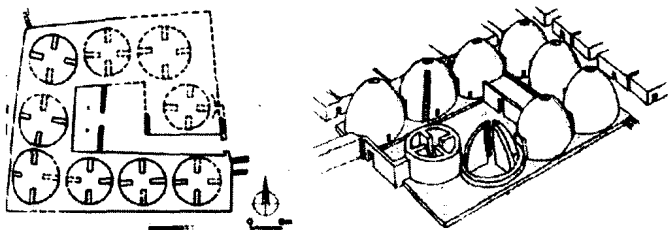
早期青铜器时代的第三阶段，有一个独特的公共建筑物出土，这就是贝司·耶拉赫发现的谷仓群。这个谷仓群由铺设平整的街道围绕，是 30×40 米见方的一块土地。这个谷仓

^① Mazar 1990, 118—123 页。





群有九个圆形的谷仓,每个直径大约有8米,高度在7米左右,这个高度是由考古学家推断出来的。这样的话,每个谷仓就能够容纳200—250立方米的谷物,从而可以计算出整个谷仓群的总体容积是1800—2250立方米,也就相当于大约1400—1700吨谷物。①



贝司·耶拉赫谷仓的平面图和复原图②

这样一个谷仓群不仅能够给我们提供关于这个时期的很多建筑学信息,也给我们提供了当时早期青铜器时代城市人口学和社会经济学结构层面上的丰富信息。一个谷仓群肯定是由一个权力比较集中的中央政府来建立的,政府的职责一方面是收获和储存谷物,另一方面是发放谷物。一块阿拉伯地区的典型农田,现代每英亩的产量大概是250公斤左右。公元前3000年左右时候的产量自然会更低一些。所以根据谷仓群的容量来讲,至少有5600—6800英亩的土地耕种,所收获的谷物收购进来才能填满这个谷仓群的容量。一个阿拉伯的普通家庭能够种植20—50英亩的土地,所以大概需要350个家庭共同工作才能填满这个谷仓。一个家庭假如有5个人,那么为了填满这个谷仓群所需要参加农耕工作的人大



① 关于这个谷仓的数字和推算,出自 Rosen 1986。

② 图片出处: Mazar 1990, 129 页。



概有 1750 个。

在古代近东考古研习中，专家们发现城市生活中每英亩土地可以融入 80—100 个居民，而贝司·耶拉赫的整个城市面积大概是 50 英亩，所以人口估计是在 4000—5000 人左右，上面提到 1750 人进行耕作才能把这样一个谷仓群填满，而这个城市的人口是 4000—5000 人左右，这样几乎一半的人要参加劳动才能够填满这个谷仓群。专家计算出来在利凡特地区人均农作物产品消耗量大约是一年 140 公斤，如果只有 70% 的谷物被吃掉，剩下的留做以后的种子，或者遭到意外的毁掉，如被虫害吃掉，这样的—一个谷仓群足可以容纳 9000—11250 人的粮食消耗。而城市中只有 4000—5000 人居住，那么多余的产品很可能是用作贸易或者是长期的储存。

在贝司·耶拉赫谷仓群的中间有一个小院子，这个院子中间有一个很大的长方形房间，房间的屋顶用两根柱子支撑着。这样的—一个结构很像在阿伊和亚尔木司两个地区发现的神庙。有的学者估计这个地方是一个圣所，当然—一个普通的世俗性管理机构在这里办公也是有可能的。这个建筑物的所有者，或者是宗教机构，或者是政府机构。这个机构可能掌控这个城市所拥有耕地的绝大部分，很有可能就是—一个土地主。这样的土地主—般统治着许多雇农。这样的—一个社会结构使我们想起同时期苏美尔社会的城邦制度。在这样—一个苏美尔的典型城邦社会结构中，城邦的神庙拥有城市周围以及城市中的大量土地，由祭司来主持整个城邦的经济生活。

阿伊的水库

城市阿伊位于离任何水源都很远的地方，即使距离城市最近的水源也有相当距离，城市的居民需要建造—一个水库来解决饮水的问题。这又—是一个早期青铜器时代大规模市政建





设工程的例证。这个水库位于整个城市比较低的部分，整个水库有 25 米长，水库底部使用特别细腻的泥砌合石头来进行防渗水处理。整个水库是由建在一个更早时期城门处的水坝来保持水源。这个水库可以容纳 1800 多立方米的水。

通过阿伊的这个水库和贝司·耶拉赫谷仓来看，早期青铜器时代第三阶段的物质文明已经明显揭示出中央政府的集权控制和经济生产的过剩；另外，水平比较高的工程技术经验和大工程的管理能力在当时是存在的。这些都证明当时的城市生活已经十分成熟了。

陶 器

当时的很多陶器仍然是以手工制作为主，有些陶器的某些部分开始使用了陶轮来制作。一个烧制陶器的窑在台尔·埃及拉出土，这个窑是一个两层的圆形建筑物，很像现在中东地区的传统陶窑。

这些陶器具有整个早期青铜器时代的典型特色。典型的陶器是平底陶罐，外沿撇出来，有一个流线型的把手；另外一种典型的容器是带一个洞口的煮东西用的罐子。根据陶器的时期和地点，可以划分出两个典型的时期：早期青铜器的第二阶段和第三阶段，地点上则可以分出南部和北部来。阿拉德这个城市出土的陶器是早期青铜器第二阶段南部城市的典型。这里出土的东西包括储存用的大罐子、小罐子和半圆形罐子；煮东西用的罐子或者是圆底或者是平底的。

早期青铜器 III 时期最为著名的一种陶器是叫做“基尔贝特·凯拉赫”陶器类型的陶器，这种陶器最早是在基尔贝特·凯拉赫的挖掘中出土并被定义的。它是手工制作的，没有使用陶轮。有比较厚的壁，烧制时的温度比较低，带有很厚的陶釉，光泽明显。陶器的外面通常是黑色的，有时有红色的



边沿,内面是红色的。这种陶器的主要出土地点是北部地区,包括贝司·耶拉赫、麦吉多、贝司·舍安、夏琐等地。这种陶器是在巴勒斯坦地区和其他类型的陶器一起生产的。但是这种生产工艺和北部安纳托利亚地区的工艺相似。叙利亚地区也有类似陶器被发现,这些现象说明这种工艺可能来自安纳托利亚的移民。他们和当地的本地居民和睦相处,没有产生文化上的冲击,移入过程是和平友好的。^①

冶金术仍然以铜器制作为主。但是由于铜的珍贵,大部分铜器经使用后可能被再回收利用,这样我们就很难挖掘到出土的铜器遗迹。但是各种各样的铜器冶炼遗迹证明在南部西奈地区冶铜术的发达。这个时期出土的最有名的铜器遗址是在克法尔·摩纳什发掘的一个储藏室,这里面出土的铜器包括安装了柄的斧子,中部有凸楞的匕首和矛头,以及月牙状的斧头。由于几乎所有的武器都有四把,学者认为它们属于四个战士持有。另外还发现了一批砍伐树木的工具,包括扁斧、凿子、定栓和锯。这些铜器和古代近东其他地区出土的工具十分相似,说明手工艺在古代近东的流动和技术的传播也是比较频繁的。^②

在国际关系上,巴勒斯坦和埃及的交往比较活跃。在埃及第一王朝和第二王朝时期的阿比多斯和撒哈拉地区出土了巴勒斯坦地区生产的陶器。这些陶器在利用埃及的纪年帮助确定巴勒斯坦的绝对纪年上有着十分重要的意义。另外,巴勒斯坦的铜、死海中出产的沥青、盐等原材料以及农产品如橄榄油和葡萄酒,都在埃及找到了市场。埃及的物品尽管可以

① Mazar 1990, 134 页。

② Mazar 1990, 135 页。



在巴勒斯坦找到,但是和早期青铜器 I 时期比较,埃及和巴勒斯坦的交往在早期青铜器 II 明显减少,到了早期青铜器 III 时期就更加稀罕了。^①

前面的论述已经证明,这个时期的政治版图虽然有着许多比较发达的城邦,但是并无迹象表明巴勒斯坦地区存在着一个中央集权的政权。并且,在这样一个经济发达的时期,至今为止,考古学家一直没有能够发现这个时期带有文字的任何文物,这一直是个令人费解的现象。如果真的如此,那么巴勒斯坦地区的文明发展毫无疑问是落后于美索不达米亚和埃及的。埃及和巴勒斯坦地区的贸易交往可能在早期青铜器时代刺激了巴勒斯坦地区城市建设的开始,然而在这个时期的晚期,从出土的遗物的数量上看,埃及不再显得那么重要了。这可能也和此时巴勒斯坦地区的城市建设已经相当成熟有关系。

早期青铜器时代的城邦生活的衰落

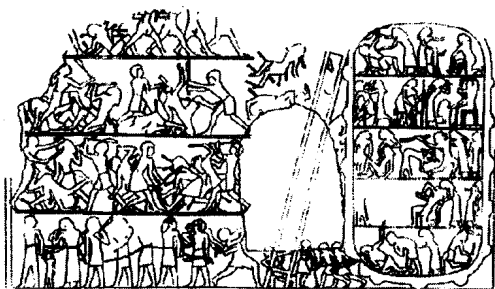
这个时期的结束从考古的角度来看是十分仓促的。在麦吉多、贝司·耶拉赫、阿伊、亚尔木司等地的挖掘证明,这些城市的结束是在它们最鼎盛的时期。学者们提供了各种各样的理论来解释这种现象。其中一个理论认为是自然灾害和干旱,由于当时的人类无法应对这样的灾难,导致了人口的骤减和文明的突然中断。^② 另外一个理论则认为是埃及的进攻和征服。在埃及法老倍比一世(第六王朝的第三个法老)手下的将军欧尼的墓内(公元前 2300 年)发现的一首赞歌中,提到了攻打“沙漠居者之地”。赞歌中提到了攻城略地、砍倒无



^① Stager 1992, 22—42 页。

^② Dever 1980。

花果树和毁灭葡萄园,以及杀死数以千计的敌人并俘获更多。在上埃及的达沙舍出土的壁画描绘了埃及军队攻打亚洲地区城堡的情景。这幅壁画应该是第五王朝晚期的。在作战中敌人是典型的亚洲人穿戴,并且攻城的云梯也被使用,敌人的城堡是圆形的。^①



上埃及达沙舍出土的壁画描绘了埃及军队攻打亚洲地区城堡的情景^②

这两个解说可能都有道理,很有可能是两个方面的结合导致了早期青铜器时代的衰落。

早期青铜器时代和圣经

早期青铜器时代与圣经时期相隔似乎十分遥远,但是由于圣经的作者可能通过一代代口头传述的历史传统来构建希伯来语圣经中的一些故事,早期青铜器时代和希伯来语圣经的关系并不能完全排除。

最为学者关注的一个关联就是创世记 14 章中所提到的五座城市(所多玛、蛾摩拉、押玛、洗扁和琐珥)和在死海边上

① ANET, 227—8 页; ANEP, 311 页。

② 图片出处: ANEP, 311 页。



发现的五座城市遗迹。其中至少两座是有城防工事的,包括巴布·埃兹拉和努梅拉。有的学者认为这五座城堡的突然毁灭可能有口头传说记载下来,后来由希伯来语圣经的作者记载在了圣经中。^①

另外一种可能性是由现象而产生的原因说,也就是说,在希伯来语圣经作者生活的时代,他们看到死海东岸古代城市的遗址,就创作了关于这些遗址来源的故事。

除此之外,没有更多的考古证据可以将希伯来语圣经和早期青铜器时代联系到一起。

中间时期:早期青铜器 IV/中期青铜器 I 时期 (公元前 2300/2250—2000 年)

早期青铜器 III 结束后大约三百年中,巴勒斯坦地区的居民并不多,属于比较黯淡的时期。这个时期相对于埃及的第一个中间期(第七到第十一王朝)。这个时期的埃及四分五裂,与巴勒斯坦的传统联系也不再紧密。在叙利亚地区,各种不同文化的发展状况大相径庭,埃布拉在 2250 年被纳拉姆辛毁灭,但是城市生活很快就恢复了;在海边的拉斯·沙姆拉和比布罗斯,早期青铜器时代晚期一次严重的毁灭性打击导致这两个地方早期青铜器时代的结束。但是两个地方此后文化都得以延续下来。^②

针对这个时期巴勒斯坦的分析缺少数据,主要是由于这



^① Rast 1987。

^② Kenyon 1979, 119—47 页。

个时期的遗址发掘出来的很少。主要的信息来自墓地。只有几个遗址出土了这个时期的地层,包括夏琐、麦吉多、贝司·舍安、耶利哥几个地方。麦吉多的这个时期的地层以未设防的村庄为特色。这类粗糙的地层通过大面积的地表勘测,在加利利湖南端的约旦河谷,舍普勒拉内部以及中部山区地带都被发现。这些地带由于很多只居住了一次,所以相对难以发现。但是总体上讲,通过这个时期的墓地在整个巴勒斯坦地区的分布,我们可以比较轻易地区分这个时期与其前一个时期的分野。

这个时期最令学者瞩目的是在内盖夫沙漠和西奈干旱地区居住遗址的形式。该时期出土的遗迹包括几个大村庄和几百个小的定居点。最著名的一个是在贝尔·雷西辛的定居点。这里房子多是由一个面积 10 平方米左右的圆形屋子构成的,中间有一根立柱,顶部可能是有大的石块遮盖。这样的房子几间连成一串,可能由一个家族所占有。这个地方所居住的人口不多,大概只有 75 人左右。房子附近没有大的公共建筑,可能有一个祭祀用的高台。这里的社会结构可能是平等的部族生活。在巴勒斯坦地区,这种村庄的周边有许多比此处的自然地理环境更适宜人居住的地方,当时的人们为什么还对这块地方情有独钟,一直是学者无法解开的迷。在死海东岸和东北部地区,考古学家仍然发现在其他地区已经绝迹的红釉陶器。这个地区很可能是一批在主流地区无法生存的人们躲避毁灭的区域。^①

葬 俗

当时的埋葬习俗分为三种,第一种是井状坟墓,主要出现

^① Cohen and Dever 1978;Cohen and Dever 1979;Cohen and Dever 1981。



在巴勒斯坦的西部；第二种是墓穴中有巨石的墓碑覆盖的墓地，主要地点在戈兰高地和加利利北部；第三种是建造起来的坟墓，典型出土地点是内盖夫沙漠中部。每种里面都埋葬一个或几个人，或者是第一次埋葬，或者是二次埋葬。这就和早期多个家庭埋葬在一起的形制构成了鲜明的对比。这种埋葬方式比较适合游牧或者半游牧民族，而不适合城市居民——城市居民中家庭成员比较多，比较容易埋葬在一起。这个时期的埋葬方式在早期青铜器时代的第一阶段就已经有了，但是经过第二和第三阶段的消失，到了最后的阶段又重新出现了。

井状墓穴的形状和深度，以及挖掘的精细度也随着地点的不同而有不小的差异。里面一般有一具或多具肢解的（有的又合在一起了）的尸首；陪葬物品包括陶器，有的时候还有铜制武器。内盖夫高地的石冢是由圆形的墓室组成，有的选址在山崖突出的地方，所以直到今天仍然有明显的地表遗迹。有的石冢分布在居住区内，但是都没有尸骨。居住区以外临近地带的石冢有经历过二次埋葬的尸骨。也有陪葬品。^①

戈兰高地和加利利湖边的巨石坟墓由几根垂直的石柱和一块硕大的石头盖子横在上面，像个巨型的石头桌子。一堆比较碎的石头一般用来覆盖住这些大石块，形成一座坟墓。这种坟墓一般是用来进行二次埋葬的。^②

陶器

这个时期的陶器按照不同的区域特征可以分为三组，一组是约旦河东岸的陶器，一组是北部地区，一组是南部地区。

① Lapp 1966。

② 最新的这种墓葬的文章是 Stepansky 2005。



约旦河东岸的陶器延续了早期青铜器时代第三阶段的红色陶釉。北部陶器最主要的特征是球形的罐子；南部陶器最主要的特征是浅黄牛皮色的轻质陶泥，没有红色的釉，也没有任何装饰；南部最典型的形状是浅碗和茶壶状陶器。^①

另外在北部地区还发现了一批从叙利亚地区进口的陶器。这些陶器用陶轮制作，用黑色或者灰色的陶泥烧制，用白色的直纹或者波浪纹作为装饰。这种特征的陶器在北部叙利亚的遗址中就有发现；但是特征有些差异。所以学者认为这些陶器出自叙利亚南部。但是在南部还没有出土的证据，所以目前还无从断定。这些陶器的出现以前认为是来自叙利亚的移民到达巴勒斯坦的证据。但是后来的更多研究证明，这些陶器是通过贸易来到巴勒斯坦的。关于这段贸易的更多信息我们就不得而知了。^②



北部加利利湖喀叠什洞穴中出土的陶器，左边和中间的是陶轮制作的叙利亚进口瓶子和罐子，右边是本地制作的双耳陶罐^③

① Amiran 1960; Amiran 1974。

② Mazzoni 1985。

③ 图片出处: Mazar 1990, 164 页。



冶金业

这个时期的主要工具还是由铜合金来制作；最早的青铜器制品出现在北部加利利地区，有可能是受叙利亚地区的影响。典型的工具和武器是匕首、矛头、箭头和斧头，还有针。这些青铜器上面有用来穿过绳子进行固定木把手的榫眼。斧头的上面也有能够穿过木扶手的榫眼。

一些长形的铜锭在南部地区出土，这是冶金的原材料。这些铜锭和工具为我们展示了冶金术的发达。^① 这些工匠可能是一批游走四方的工匠。在埃及贝尼·哈桑出土的墓室壁画(公元前 1890 年)描绘了一批来自西部闪米特的家庭，这个家庭可能就是传统的冶金工艺家族，因为在他们携带的驴背上背着冶金烧火吹风用的风箱。



一组闪米特人到达埃及(在埃及的贝尼·哈桑出土的 12 王朝时期墓穴壁画)^②

^① Dever and Tadmor 1976。

^② 图片出处：<http://ot.re.kr/jboard/data/customs/binary/Beni-Hassan3.JPG>；另外见 Pritchard 1958，图 2。



在阿因·萨米亚的一个井状墓地出土了一个银质的高脚杯，上面有凸起的花纹。这是这个时期出土的惟一艺术品。^①在高脚杯的中间，有一圈神话情景的画面。画面分为两个部分：右面的两个人穿着苏美尔短裙，一同拿着个半月形的器具，上面托着一个有十二个瓣蕾的圆盘，盘上有人脸形状的装饰。一个蛇形龙在这两个人所持物品的下面。右面的情景和左面的情景中间有另外一条蛇形龙分隔。左面的情景是双体神话动物，有两头狮子的身体，一个人的上体和双人面，手中持有一种植物，似乎正在饲喂作为左右分隔物的那条蛇形龙。



阿因·萨米亚出土的银质高脚杯^②

① Shantur and Labadi 1971; Yadin 1971; Yeivin 1971; Grafman 1972; Carre-Gates 1986; Levine, and de Tarrsagon 1988。

② 图片出处: Mazar 1990, 167 页。



亚丁认为这个图片描绘的是《埃努玛·埃利什》这则美索不达米亚创世神话中的情景。左面的神是马尔都克,他有两个头;在故事中,马尔都克用一种植物将一个蛇形的怪物(由提阿玛特所生)的毒素中和掉。右面的景象说的是提阿玛特在被马尔都克杀死之后身体的一部分如何变为天空的;或者是描绘马尔都克的助手是如何用一个网抓住提阿玛特的。



高脚杯上面的画面复原①

尽管《埃努玛·埃利什》这个神话最早的文字记载要远远晚于这个高脚杯的出土日期,但是故事的原型很可能就是在公元前3000—2000年间产生的。其中主要的神还可能不是马尔都克,而马尔都克可能是后来的巴比伦文化增加进去的。这样,一方面,这个出土艺术品证明了《埃努玛·埃利什》原型产生于更早时间;另外一方面我们还可以看出美索不达米亚文化影响的广泛。这样的一件艺术品是在北部叙利亚制作出来的,而不是来自美索不达米亚;因为类似的高脚杯尽管没

① 图片出处:Mazar 1990, 167页。



有花纹,但也在北部叙利亚出土了。

早期青铜器的第二和第三阶段与第四阶段的过渡

在大部分巴勒斯坦地区,早期青铜器的第二和第三阶段与我们这部分探讨的第四阶段有着社会生产方式的巨大差异。早期青铜器的第二和第三阶段的阶级制度完善的城邦制城市中政治经济生活繁荣,生产力富足,产品剩余,国际贸易发达,但后来却被平等的游牧、农业社会制度所代替了;后来的社会制度没有明显的政治体系。虽然和埃及并没有多少联系,但是与叙利亚仍然有着贸易往来。从陶器和部分青铜器来看,这两个不同的阶段是有联系的,但是从政治经济生活方式上分析,早期的许多城市遭到遗弃、以前没有人居住的地区又新建起简陋的居所来、新的埋葬习俗也产生了等等,这些事实都比较难以用同一个文化的延续来解释。

基于这些因素,凯尼恩认为是来自叙利亚的阿木尔鲁人群入侵了巴勒斯坦,将原来的文化毁灭了。^① 奥尔布赖特认为,这些来自叙利亚的西闪米特人就是希伯来语圣经中亚伯拉罕的原型。^② 还有的学者甚至认为这个外来族群是印欧人种,最重要的证据是这个时期的埋葬习俗与印欧人的习俗颇具相似之处。^③ 现代的学者倾向于认为是旧有本地区民族的延续,但是证据只是来自死海东岸的文化。由于死海地区的闭塞性,经常出现与周边地区不大相同的文化状况,这种理论的证据就显得不够充分了。另外一种见解认为,新的种族原来就生活在如南方沙漠这样的一些边缘地带,后来征服了城

① Kenyon 1966, 1—52 页; Kenyon 1979, 145—47 页。

② Albright 1961, 36—54 页。

③ Lapp, 1966, 86—116 页。





邦,城邦中有的文化得到了保存,但是大部分得以延续发展的原来是原来在边缘地区的文化。^① 学者们目前还没有充足数据和信息可以用来进行分析以获得结论。

先祖时代(2000—1550 B. C. E.)

要确定以色列的先祖时代比较困难,学术界各持己见。有少数学者认为圣经中的早期人物是文学虚构,在历史上不存在。大多数学者认为这些人物或他们的雏形是有历史根据的,并且同意亚伯拉罕、以撒生活的时期应该是这个地带所处的青铜器时代中期(公元前 2000—1550 年)。这样,我们就来看一看,巴勒斯坦的考古记录能够为我们提供这个时代的哪些信息,然后再看看这些信息是如何和希伯来语圣经中的记载进行联系的。

伟大的迦南城邦时期:青铜器时期中期 (公元前 2000—1550 年)

这个时期开始是以城市生活的复苏作为起点的。西部闪米特文化在美索不达米亚地区地位的巩固发生在公元前 2000 年到 1900 年间。这个因素导致了美索不达米亚和叙利亚的交往日益增强。而埃及历史上的这段时期则横跨两个截然不同的时期:一个是中王朝时期(公元前 1991—1786 年)



^① Esse 1989。



和第二个中间期(公元前 1786—1576 年)。第一个时期是埃及历史上十分发达的时期,第二个时期埃及就开始衰落了,直至外族希克索斯人的入侵和统治。

这个时期埃及和美索不达米亚的文字材料在巴勒斯坦屡有出土,为我们第一次提供了最早的出土于该地区的文字材料。^①

青铜器中期 IIA(公元前 2000—1800/1750 年)

青铜器中期物质文明的方方面面和前面的时代截然不同。在巴勒斯坦地区,在北部沿海平原和北部约旦河谷,有许多青铜器中期的遗址出土;在南部约旦河谷和内盖夫地区,还没有发现这个时期的遗址。

城堡工事

这个时期的城堡遗址往往拥有坚实的城墙和规模庞大的墙外围坝。这样规模的围坝需要集权的中央政府管理和大量的劳动力参与修筑。在麦吉多和阿克雷两个城市有城门的遗址,通向城门都有一个长长的过道,通过这个过道到达城门内的核心地——城门中的一个大房间,这条过道就结束了,进城得在这个房间中间拐个 90 度的弯。这种结构虽然对守护城堡的人有一夫当关、万夫莫开的好处,但是却不利于马车等交通工具的通行。^②

城市建筑

青铜器中期 IIA 的城市化进程总体上讲是大大进化了,

① 关于这个时期的比较新的综合性总结,参照:Dever 1987;Mazar 1986, 1—34 页。

② Dothan and Raban 1980。





而且延续的时间也相对比较长。在阿普赫克,这个时期的地层表现出三个阶段:第一个阶段是城市生活的开始,此时还没有宏伟的建筑;在第二个阶段,一座巨大的公共建筑物在这个遗址的西北部出土,这个建筑物有个很大的院子,院子里面是由很厚的墙建成的巨大厅堂,厅堂地面是由质地优良的厚厚的石膏抹平的。这个宫殿后来被遗弃,这块地区就变成了墓地,城市的中心向东移动,在新的中心又有晚些时期的宫殿被发现。麦吉多的城市规划也有方可循,城市的东部是规划整齐的居民区,西部是宫殿。^①

青铜器中期 IIA 时代示剑也出土了大规模的城市居住区,这个居住区有很厚的墙壁围绕,中间有很大的房间和庭院。有的学者认为这是政府所在地,有的则认为是祭祀用的圣殿。

陶 器

高速陶轮的使用使得形状优美和做工精湛的陶器纷纷涌现。一个独特的现象是这个时期陶器的特征与它前面的早期青铜器时代 IV 和中期青铜器时代 I 并不相象,反而和早期青铜器时代 III 相似。这就使得有学者怀疑,中期青铜器时代 IIA 文化的来源可能是早期青铜器时代 III 的文化。这个时期陶器的最独到的特征是具有光洁度很高的红陶釉。学者们将这种陶器和周边许多其他区域的文化进行比较,但这种陶器到底是否是外来文化影响的产物,尚无定论。^②

^① Dunayevsky and Kempinski, 1973。

^② 参照下面著作以及其中提及的更多参考书目:Gerstenblith 1983, 59—64 页;Gerstenblith 1980。





冶金术

这个时期青铜才完全代替了铜而成为惟一使用的金属。青铜是铜和5—10%的锡的合金。锡矿在阿富汗和土耳其南部都有,但是学者普遍认为这是从阿富汗进口的,原因是出土于马里的公元前18世纪文库中记载了锡由此运往加利利北部的夏琐。所以,阿富汗的锡途经幼发拉底河中部的马里中转,到达巴勒斯坦,这是完全合情合理的。^①

和埃及的关系

在和埃及的关系上,和这段时期有关的最早、最主要的文献是埃及中王朝时期辛努海的故事。这个故事讲的是一个埃及的高级官员辛努海逃到叙利亚避难,得到很高的礼遇,后来回到埃及。他的故事包括了对他避难所在地的风土人情的形象描述,这些描述告知我们,此地生产大麦、橄榄、蜂蜜、草药和葡萄酒,并且牧放牛羊。但是当地的居民并未定居在城市中,而是扎营居住。这很可能是青铜器中期IIA早期巴勒斯坦的景象。

另外有一组埃及的咒语,是三段刻在陶碗和小人像上的短文,咒语的内容是对敌视埃及的人和地区进行诅咒。这些文字在考古学上十分重要,因为它们包含了关于巴勒斯坦和南部叙利亚地区城市、地名及其统治者的最早列表。一个早些时期的列表在公元前1900年左右,晚些的则在公元前1800年左右,这两份列表有明显的不同,晚些的比早些的内容更多。这说明青铜器中期IIA期间城市化进程的扩大。在早些的列表中只有几个城市被点出,包括耶路撒冷、阿什克隆、雷霍布,大部分的列表是部族的名称;第二份晚些的列表

^① Gerstenblith, 1983, 89—100页。





中,城市的数量明显增加,包括阿克雷、米沙尔、什沙夫、雷霍布、伊庸、莱什、夏琐和卡叠什,这些城市都分布在北部地区;中部地区的则有示剑和耶路撒冷,约旦河东部的阿什塔罗司、喀纳赫和玛阿哈。噶扎和麦吉多这样的大城市倒没有提及,可能是由于咒语的文本并不完整;另外的原因可能是这些城市本来就不敌视埃及。这些文字是反映当时埃及了解巴勒斯坦的第一手资料。

在塞努塞特三世法老时期的埃及官员胡·塞伯赫的坟墓中,有祭文提及一次对雷铁努(埃及对巴勒斯坦的称呼)和对示剑(skmm)的进攻。

在贝尼·哈桑的壁画大约是塞努塞特二世(公元前1890年)时期的作品,画中描绘了一批亚洲人由一个叫阿布—沙(典型的闪米特名字)的人率领而来到埃及。^①这批人有可能是游走的工匠,也有可能是商人。这个壁画给我们提供了关于当时闪米特人着装和容貌的许多信息。同时我们知道,当时的埃及是有闪米特人居住的。

这个时期的埃及文物在巴勒斯坦地区最集中的地方是比布罗斯,这是一个黎巴嫩的沿海港口,黎巴嫩的木材由此上船运送到埃及。由于这个贸易港口城市的重要性,埃及的商人、政客和使节多通过该口岸进入巴勒斯坦和叙利亚地区。他们带来的各种具有埃及特色的物品在这个时期的许多考古遗迹都有发现。这些文物包括一些小的塑像、甲虫形雕像、起誓用的小型斯芬克斯像等等。一个最有意思的发现是在麦吉多出土的图特荷泰普的像,在这个官员的墓中壁画的描绘中,他从雷铁努(亚洲)带回来了牲畜。我们从这两个信息可以推断



^① 见前面章节的插图。



可能这位官员生前的一个职责就是在麦吉多负责牲畜的征集和出口,再经过海港运送到埃及。

埃及尼罗河三角洲的台尔·埃达巴的考古挖掘,再次证明了埃及和巴勒斯坦地区在这个时期的密切联系。考古学家发掘出来自巴勒斯坦南部的青铜器中期 IIA 时期的陶器和武器。通过中子活化法探测,这些出土的陶器是用来装载和运输葡萄酒、橄榄油和其他农作物的。在埃及纪年上相对应的时期是 12 王朝晚期和 13 王朝时期(公元前 19—18 世纪)。

学者对于这些证据的解释是有分歧的,大部分认为这些证据只能说明当时的埃及和巴勒斯坦经济和外交交往比较密切,但是当时的巴勒斯坦并没有处在埃及的直接统治之下。^①

青铜器中期 IIA 文化的来源

由于青铜器中期 IIA 的文化和青铜器早期 IV 青铜器中期 I 之间并没有自然的过渡和衔接,而是呈现出十分明显的变化,学者们认为这个文明并不起源于当地,而是外来的文明。最有可能的影响者是来自北部黎巴嫩和叙利亚沿海的城市文明,因为这里的文化还没有发现青铜器早期和中期的断层。在比布罗斯出土的文明又证明,这个时期的北部沿海城市文明和巴勒斯坦地区青铜器中期 IIA 的文化的颇具相似之处。如此说来,这个地区文明的高度发展和人口的增加导致人口的南移,就可能是巴勒斯坦地区青铜器中期文明的来源。^②

另外的一种可能是来自叙利亚北部的俄隆忒斯河谷的文明,包括埃布拉和哈玛的城市文明以及城防工事。这里出土

^① ANET, 328—29 页; Rainey 1972; Weinstein 1975。

^② Kenyon 1979, 148—49 页。





的该时期陶器,其类型与比布罗斯和巴勒斯坦的十分相似。这个地区的文明对巴勒斯坦也可能产生了影响,但是从考古发现和证据上并没发现相比黎巴嫩和叙利亚北部沿海文明的影响更为直接的成分来。在埃及文献中,我们看到了典型的西部闪米特人名;同时,我们在比布罗斯的墓地文物中和在马里(公元前十八世纪早期)的出土文献中也得知,这个时期叙利亚和巴勒斯坦地区的人群都是西部闪米特人。马里文献中第一次出现了“迦南人”这个名词,可能是指一支游弋在地中海东岸的人群。这样,青铜器中期 IIA 时期就可以看做是迦南文明在巴勒斯坦地区的开端了。^①

青铜器中期 IIB—C(公元前 1800/1750—1550 年)

从 IIA 到 IIB 的过渡平缓不惊,没有毁灭性的战争。城市建设继续扩大,人口也在不断增长。国际局势也有利于巴勒斯坦地区的这种和平发展。在埃及,中王朝时期的辉煌开始没落,埃及进入了一个被称作第二中间期的时期。希克索斯人当时统治包括尼罗河三角洲在内的下埃及,希克索斯这个名词来自古埃及语的 *hekau khasut*,意思是“外族统治者”。这些外族统治者是迦南人,占据了尼罗河三角洲的东部,建立了埃及的第十五王朝,定都在阿瓦里斯(圣经中的锁安城),现在的台尔·埃达巴。在这个遗址出土了一个巨大的城邦遗迹,其物质文明和巴勒斯坦以及叙利亚的青铜器中期 IIB 几乎一模一样。

叙利亚北部这个时期的信息主要来自马里的档案和阿拉



^① Dever 1976。

拉赫的档案。这个时期的整个叙利亚和巴勒斯坦北部地区以及美索不达米亚北部,都被西闪米特部族所控制。在美索不达米亚北部是亚述和马里,在北部叙利亚是亚姆哈德,在中部叙利亚是喀特纳,在北部加利利是夏琐。后来南部美索不达米亚古巴比伦王朝的汉谟拉比崛起,才征服了西闪米特人群的统一,直到赫梯人在公元前 1595 年左右摧毁古巴比伦的统治为止。

这个时期的出土遗址遍布整个巴勒斯坦地区。我们下面就从几个方面对这个时期的遗址进行一下总结和分析。^①

城防工事

城墙的防护壁垒和斜堤:城墙的防护壁垒和斜堤是一种围绕城墙的人造陡坡,这种斜坡会使城墙明显高于周边地区,从而使得进攻方的云梯等攻城工具无法施展优势。^②

这种围城壁垒的建造过程是先建设一圈有大量土堆砌的围坝,两面都有斜坡(如夏琐和但),然后在斜坡的顶部建设城墙。有时候斜坡有 8—10 米宽的底座和 10 米高。建筑斜坡所用的土方有时就来自挖掘围城的防护壕。有时候由于挖掘土方建造围坝,就会形成了一个坑,城市就干脆建造在这个坑里面。

这种围坝方式的城防工事来源于叙利亚北部,在幼发拉底河上游的卡赫美什、埃布拉、喀特纳等地,都有这类工事。在尼罗河三角洲东部的台尔·埃耶胡地耶和赫利俄波利斯有这种工事,是当时来源于迦南的希克索斯统治者所建造的。

① J. -R. Kupper in Cambridge Ancient History, vol. 2, part 1, 1—39 页。

② Yadin 1955。





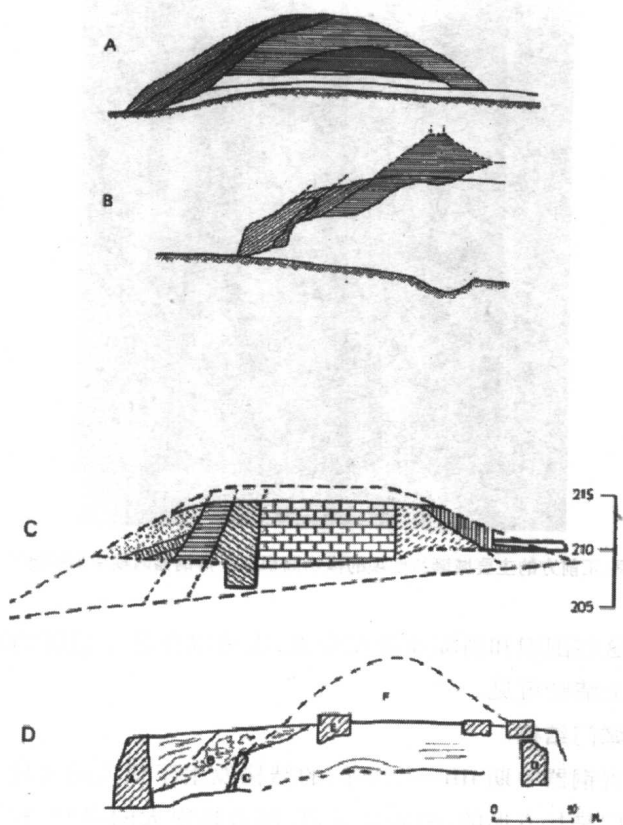
夏琐全景,环绕整个遗址的围城壁垒十分明显^①

另外一种围坝,是通过在已经成山的地形上再用土人为堆积成陡坡而产生的。我们称这种叫做人造斜堤。由于不需要挖掘大量的土方来制造这样一个斜坡,这种围坝中间的城市就不是建造在一个土坑里了。这样的斜坡要用各种方式加以固定,其中最为常用的一种方法,就是用一层石灰涂层覆盖整个斜坡。有时斜坡的脚下会有石头建造的围墙。这种依托山势而建的斜坡式围坝在叙利亚十分罕见。^②

① 图片出处: Mazar 1990, 199 页。

② Mazar 1990, 199—205 页。

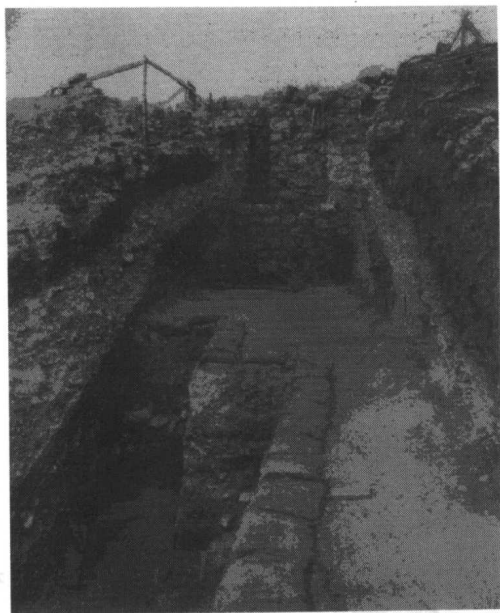




青铜器中期的围坝横切面：A 亚夫内·亚姆；B 耶利哥；C 夏班；D 示剑^①

^① 图片出处：Mazar 1990，203 页。





示罗：正前方的主要城墙和围坝的横切面都属于青铜器时期中期的地层^①

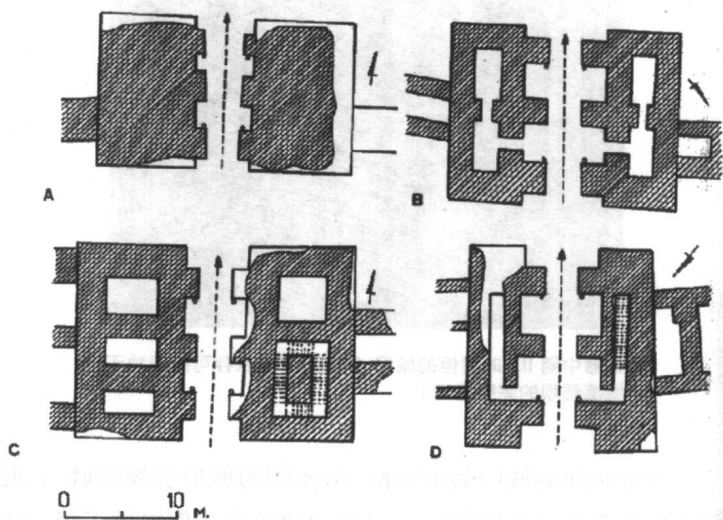
这些围坝和斜堤即使在今天，也可以在各个遗址的边缘陡坡上清晰可见。

城门结构

青铜器中期 IIB—C，城门的结构发生了很大的变化。这种城门是长方形的，中间是过道，两边是很大的房间，有三对半露，另外一半是砌在墙中的柱子，将两边各分隔成两个可以设置护卫的空间。这些城门往往有台阶延伸到第二层，第二层同时遮盖着第一层的过道。这样的城门结构在叙利亚十分普遍，而且做工，尤其是石料的精细度上，都显得比较细致。



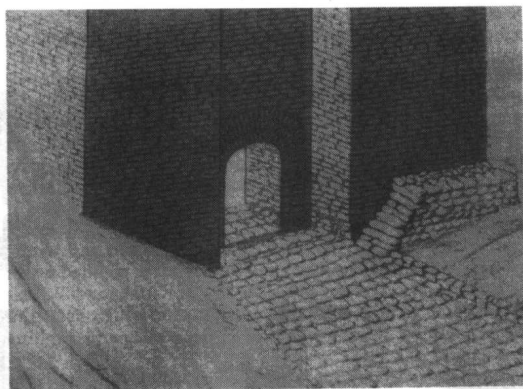
^① 图片出处：Mazar 1990，205 页。



青铜器中期城门示意图, A 基色, B 夏琐, C 亚夫内·亚姆, D 示剑^①

城门由两道厚重的木门封闭,安置在第一对柱子和第三对柱子之间。当两道木门都关闭之时,这个城门结构本身就变成了一个易守难攻的城堡。有些地方的城门是这种结构的简易版,只有两对柱子和一对防护空间。但的城门一直到城堡的顶部都被完好保存下来了,原因可能是由于城门在后期的建设中丧失了应有的用途,就被后期的围坝埋葬了,从而得以完美保存下来。但的城门是砖砌的拱形门,这是在地中海东岸青铜器时期惟一的拱形门。

^① 图片出处: Mazar 1990, 206 页。



青铜器中期 IIB 时期但的城门,结构的完美保存可能归功于晚期城墙围坝的完整掩埋^①

这个时期的城门通道宽阔,由宽阔的坡道引领到城门,便于马车等交通工具的通行。这样的建筑给我们提供了很多线索,证明当时的经济十分富足,城邦内部可以相对独立地自行统治,并且对其他城邦的防御也发展到了巅峰。这个时期的城邦之间相互征服可能也十分普遍。亚述国王征服了马里,汉谟拉比的多次出征等等都证明了当时战事的频繁。新的战争手段,如战车和攻城使用的大木槌,导致当时的人们建筑了这些牢固的城门。^②

城市建筑

我们对城市内部的建筑没有系统的了解,因为考古学家没有对哪个遗址进行大面积的系统挖掘。但是将不同遗址获得的信息加以综合考虑,我们对当时的整个城市建设仍然会



^① 图片出处: Mazar 1990, 207 页。

^② 最新的文章和参考资料参看: Gregori 1986。



有较多的认识。首先,城市的内部建设是经过细致规划的。公共建筑物的规模都十分庞大,并且建筑工艺也十分精湛,多是带有石柱并用灰泥砖砌成的大型建筑物。街道彼此的交叉都是直角,几条大的街道将城市居民区分成多个大型的区域,有的区域里还有规模豪华的房子;大型公共广场的存在说明统治者对城市建设规划得认真细致。在麦吉多和示剑都出土了大型的宫殿和宫殿附近的神庙。在北部叙利亚的埃布拉和阿拉拉赫也有类似的布局。在示剑,公共广场的位置在城墙和城门边上,在城门内有一个大的空旷场地,沿着城墙有一批屋子,可能是军营。

这个时期的城市中都有规模巨大的豪华宫殿,有的宫殿面积在1000平方米以上。在阿普赫克的宫殿里,有两根柱子的直径达到1.8米;墙的地基也有2米深。

这些宫殿和北部叙利亚的宫殿都有类似之处,马里的宫殿是其中最为辉煌的一个;这些宫殿证明了当时的城邦统治者曾经过着豪华奢侈的生活。

神 庙

青铜器中期 IIB—C 的神庙建筑是当时地中海东岸建筑风格统一、甚至可能是宗教统一的见证。这个时期出土的神庙建筑风格从埃布拉、阿拉拉赫、乌伽里特、夏琐、麦吉多、示剑、台尔·埃海亚,到约旦河谷的台尔·基坦和尼罗河三角洲东部的台尔·埃达巴,都在设计上如出一辙。所有的神庙都是长方形的,墙都很厚,说明高度不低,都有一个主要的大厅作为圣所。^①

这些城市的神庙结构,后来在很大程度上延续到了青铜

^① Wright 1985, 229—47 页总结了最新的书目。





器晚期的神庙建造之中。希伯来语圣经中所罗门神庙的结构和思路,和这些青铜器中期的神庙也有许多一脉相承的地方。遍布在巴勒斯坦地区规模甚小的其他神庙以及露天的崇拜场所,都和希伯来语圣经中的描述有着相互的呼应关系。^①

从这个时期城防建筑以及神庙的规模来看,当时的各个城邦势力还是比较大的,并且经济和政治宗教生活的繁荣也达到了相当的程度。相比之下,我们对这个时期的农业生产结构和技术就了解得十分有限了。

埋葬体系

这个时期的埋葬恢复了青铜器早期 II—III 的习俗,使用一个洞穴进行多次埋葬。这是一种比较适合城市生活的埋葬方式,可以满足一个家庭的几代成员埋在一个地点的愿望。在耶利哥出土了这个时期的几十个埋葬用洞穴。在这种洞穴中,中间放置着一张木制的床,新到的尸体被放置在这张床上,已有的尸体就被推到一边,以便腾出地方放置新到的尸体。一个洞中放置了几十具尸首,并且伴有十分丰厚的陪葬品。陪葬品包括许多陶罐——有的里面还有食物的遗迹、木制的器皿、武器和各种工具、首饰以及印章。耶利哥墓穴中的许多有机遗物都得到了保存,尤其重要的是木制的家具。^②

在麦吉多发现了另外一种埋葬习俗,这里,死人被埋葬在活人居住的房子下面。在夏琐,石头砌成的走道也在宫殿的下面被发现,这些走道通向巨大的地下屋室。虽然里面没有发现任何东西,但是这种结构与埃布拉宫殿下面发现的厅堂



^① M. Dothan in Biran ed. 1981, 74—81 页。

^② Kenyon 1965, 167—478 页。



内满是陪葬品的墓穴有许多相似之处。^①

在这个时期的埋葬习俗中,经常发现婴儿的尸体放置在打破了上半截的陶罐里面,然后再将其埋葬在居住的房子或院子下面。陶罐里面也放有首饰等陪葬品。这种普遍现象反映了当时比较高的婴儿死亡率。这种习俗在青铜器中期 II 以后就绝迹了。^②

陶器

这个时期的陶器质量得到了很大的提高,在形状和设计上也出现了许多创新,并且,由于陶轮的使用技巧日臻成熟,同时烧制时的温度也很高,烧制出来的陶器壁薄。青铜器中期 IIA 的陶器式样在 IIB—C 时期得到了传承。但是从公元前 18 世纪开始,以前的红色釉质逐渐消失,取而代之的是在许多小型陶器上面出现了白色或者乳色的釉质。在陶器上绘画的情况十分罕见,如果出现,往往是深褐色的图画画在白色的背景上,常见的主题是横纹和同心圆,极少的情況有鸟和羚羊的图案。^③

这个时期出土的容器中,用来盛放油膏的是最有特色的陶器制品。从形状上讲,由早期的梨形逐渐变成了这时的圆柱形,并且表面也没有了早期的红色陶釉。另外一种独特的陶器称作台尔·埃耶胡地耶陶器,这个名字来自此种陶器第一次出土的地址,该地址位于尼罗河三角洲东部。这种陶器主要的形制是陶罐,还有一些人头形、动物形和水果形的陶器。这些陶器最主要的特色是有许多装饰性小凹点儿,组成几何

① Kenyon 1969。

② Mazar, 1990, 214 页。

③ 关于这个时期的陶器的综合性介绍,见 Amiran 1969, 93—124 页。





形状来装饰黑色的陶器表面,并且这些凹点中涂有白色的石灰。这种陶器在埃及尼罗河三角洲东部、腓尼基海岸地带、塞浦路斯等地都有发现,证明了这个时期的地中海东岸整个地区的文化交融。^①



人头形状的台尔·埃耶胡地耶技术陶罐,出土自耶利哥^②

这个时期的晚期还出现了陶胎甚薄的有龙骨陶器,被称作“蛋壳陶器”。公元前 16 世纪开始出现了两种新型的陶器,一种白底上面有深褐色图画的陶器称为“白底巧克力”,另外一种是所谓的“双色”容器。“白底巧克力”容器上有几



^① Kaplan 1980。

^② 图片出处: Mazar 1990, 217 页。

何图形,个别情况下还有羚羊和鱼的装饰图纹。双色容器的出现是在这个时期的最后阶段,到后来的青铜器晚期也一直盛行。

武器

青铜制造的武器基本上延续了 IIA 时期的种类,但是鸭嘴形的斧头消失了。一种新的凿子形窄刃斧头十分流行。匕首上面有了一层层和叶子形状相似的多层刀楞,刀把的底端是个石头的圆球。矛的头变细长了,并且有了一个安装矛柄的深洞。在耶利哥和台尔·埃法拉出土了两个武士的墓地,墓中都发现了体现武士身份的全部行头:一把匕首、一柄斧头和一条宽宽的青铜腰带。^①

艺术品

在这个时期出土的艺术品有小型金属像、首饰、圆柱图章、圣甲虫形宝石、象牙和骨质镶嵌物。这些艺术形式在后来都得到了延续。各种神灵的金属小像是这个时期开始流行的艺术表现形式。这些像在公元前 2000 年开始就出现了,最早是在比布罗斯,叙利亚北部和安纳托利亚。之后流传到了巴勒斯坦和叙利亚内陆。出土最多的地方是纳哈里亚和麦吉多。^② 有的女性形象是由金、银或者青铜的金属片切割成大致的形状后再锤制而成的。^③

① Finkelstein and Brandel 1985。

② Negbi 1976。

③ Seger 1976。





在纳哈里亚神庙出土的石制金属像制作模子,右边是现在用这个模子制造出的神像(可能是阿斯塔特?)^①



基色出土的金片制作的女神像(公元前16世纪),右边的神像约16厘米高^②

青铜器中期 IIB—C 的巴勒斯坦图章有两种:一种是受埃及文化影响的圣甲虫形宝石图章,另外一种受美索不达米亚文化影响的滚印。其实受到埃及的影响这个说法并不准确,实际上是受到了居住在尼罗河三角洲东部地区希克索斯人的影响。这些人的圣甲虫形宝石章和埃及的圣甲虫形宝石章形状相同,其内容或者是几何图形,或者是没有意义的照猫

^① 图片出处: Mazar 1990, 220 页。

^② 同上。



画虎的埃及象形文字。这些图章反映了当时希克索斯文化的状况,他们吸收了埃及的文化,但是在很多情况下并未对所吸收的东西完全理解。只有少数的图章包含希克索斯国王和官员的名字。这些图章有的被在巴勒斯坦挖掘出来,这些出土文物证明了希克索斯人和他们在巴勒斯坦南部的迦南人老乡之间还是有着密切交往的。^①

在公元前 18 世纪的叙利亚,出现了雕刻精美的滚印。阿勒坡是这种图章的主要出产中心。图章的主题包含了美索不达米亚文化的传承、叙利亚当地文化的特色、甚至埃及文化的影响。这些图章是当时产生迦南文化最有说服力的证据。在这些图章中,我们第一次有了哈达德(巴力)这位迦南神的图像,生育女神阿斯塔特,以及斯芬克斯、鹰头狮身的动物、攻击猎物的狮子。这些主题在之后的迦南文化中得到了延续和发展。

另外一种艺术是用平整的小块骨头雕刻成的轮廓雕刻,用来装饰木制器皿。象牙雕刻当时还比较少见。大型雕塑性建筑在这个时期也十分少见,但是在出土的一些不完整遗迹中,我们发现当时的工艺还是相当精湛的。^②

文字体系

这个时期巴勒斯坦使用的文字是记录阿卡德语的楔形文字。阿卡德语当时已经成了整个近东地区的通用语言。叙利亚和巴勒斯坦(如夏琐)大型城邦的书隶都要学习阿卡德语,并且对阿卡德的文学也十分了解。在夏琐,有四件阿卡德语的文物出土:一件是法律文书;一件是刻有楔形文字的肝脏模

① Tufnell 1984; Weinstein 1981; Kempinski 1983。

② Liebowitz 1977。





型,由祭司用来占卜吉凶的礼仪用品;第三件是美索不达米亚教学泥版的残块,上面记录的是度量衡单位;第四件是一些本地的西部闪米特人名,是刻在一个陶罐上的。

在基色出土的一块泥版是个“名册”,在希伯伦出土的泥版还有祭品的列表。^① 这些文物的发现说明当时阿卡德语在整个巴勒斯坦地区是通用语言,而从上面讲到的圣甲虫形宝石图章上面胡乱刻画的埃及象形文字我们可以知道当地的书吏对古埃及语并不通晓。

有的学者认为,巴勒斯坦地区后来普遍使用的字母文字是在青铜器中期产生的,但是这个产生的日期目前学术界还有争论。

这个时期的结束

两个原因导致了这段伟大文明的结束,一个是北部赫梯人对叙利亚的进攻,一个是南部埃及人成功将希克索斯人赶出了尼罗河三角洲。赫梯人的猛烈进攻导致了以阿勒坡为中心的亚姆胡德文化的直接崩溃,同时胡里特人进入了叙利亚,其中的一小股还进入了巴勒斯坦。

埃及人将希克索斯人赶出了尼罗河三角洲,希克索斯的王子逃到了巴勒斯坦南部,埃及人追到巴勒斯坦,在沙鲁亨城对王子进行围攻,这个事件可能导致了后来巴勒斯坦城邦的一系列暴动和军事冲突。这个时期的许多城邦都毁灭掉了。只有几个城邦得以留存,如耶利哥、希伯伦、贝司·祖尔、耶路撒冷和示罗,以及北部的麦吉多和夏琐。这次毁灭和早期青铜器 III 的毁灭的不同在于,迦南文明没有因为这次毁灭而彻底消失,这一点从陶器的延续上就可以看出来,迦南文明还得



^① Anbar and Na'aman 1986—87。



以延续发展。^①

希伯来语圣经创世记中先祖时代和青铜器中期的关系

许多学者认为希伯来语圣经创世记中所描述的先祖故事恰恰适合青铜器中期。证据是：这些故事里面的迦南地区有经济发达的城邦以及城邦与城邦之间的游牧地带；圣经中提出先祖在埃及居留了400年（从雅各到摩西），而且1700年间是雅各生存的年代，约瑟统治埃及的故事可能反映希克索斯人在尼罗河三角洲东部的统治——此时，这个地区的确由西闪米特人统治。

另外，创世记中提到的城市在青铜器中期 IIB—C 时期都有人居住，如耶路撒冷、示剑、贝特勒，希伯伦。马里文献为我们提供了当时社会政治生活状况的细节；努兹出土的文献也为我们提供了许多创世记中细节的印证。

持上述观点的学者认为创世记中许多与此相矛盾的细节——如使用骆驼、提到阿拉米人和非利士人等——都是后来的编辑者带进创世记中的；从创世记的描述所获得的大的框架反映的是青铜器中期 IIB—A 时期的历史状况。^②

这种观点最近受到很大的冲击，本·马扎尔等学者认为创世记是在统一王朝时期写就的。有的学者认为甚至更晚，直到流放时期才写成。^③但是，创世记中许多细节和青铜器中期的考古发掘给我们提供的线索有太多的相似之处，这些相似之处让我们无法忽视。可能这些传统是由口头传说的形

① Weinstein 1981。

② 这是一个在希伯来语圣经史学界争论激烈的主题，对考古出土的证据持积极态度的典型学者之一是 Dever 1977。

③ 持这派观点的最典型学者包括：T. L. Thompson，他的最新的综合性论述是 Thompson 1992；以及 J. van Seters，他的比较新的综合论述著作是 van Seters 1983。





式一代代传下来的,在这个传承的过程中,许多被记录在创世记中的细节被增加和篡改也不是不可能的。

希伯来语圣经文本

史前传说时代——创世神话

埃亚在阿普苏中



在这个印纹中,美索不达米亚的神埃亚居住在阿普苏淡水海洋中,接见另一个神。美索不达米亚神话中,世界由两个海洋混合而成,阿普苏和提阿玛特(咸水)。希伯来语圣经中,是一个神控制所有的水,创造生命。^①

综 述

创世记可以粗分为前后两部分:第一部分由第一到第十一章组成,是关于上帝创世的故事;其余的是第二部分,到第五十章结束,是关于以色列先祖的故事。上帝创世的故事可以比较容易地定义为一个神话故事,它反映了以色列人的世



^① 图片出处:Bandstra 1999, 50 页。



界观和他们对神的理解。创世记 1—11 还立足于回答人类的许多最基本问题：为什么人类不像动物，知道以裸体为耻？为什么蛇是邪恶的并与人为敌？为什么人要劳作不息以为生？为什么女人要听从男人，并且要承受分娩之苦？为什么人类不能在自然环境良好的伊甸园中长生不老？游牧民族和农业生活孰优孰劣？各行各业的来源，希伯来民族和其他民族的关系，以及为什么人类之间有如此多的不同语言，等等。

根据四源说，创世传说是由亚卫派和祭司派两种资料组成。创世传说的主体部分成书于大卫王朝鼎盛时期，是亚卫派的作品。由于亚卫派所生活在统一王国时期，以色列王国与其他民族在政治和经济环境上有大量的接触，亚卫派自然也就产生对其他民族和宗教的兴趣。亚卫派对以色列民族在这个世界中的位置、自己的神和其他民族的神，自己和其他民族之间的关系等等也会产生兴趣。祭司派的资料也在创世神话中有所体现，它有自己的创世和洪水传说版本。祭司派尤其关注的是族谱，这些族谱也被有机地融合在以亚卫派资料为主体的创世传说中了。

（一）从创世到大洪水（创世记 1—7）

创世记的前半部分有两个创世的版本。第一个版本包含的层面比较全面，既描述了整个世界的创造，也描述了用神的形象作为蓝本来创造人。第二个版本只是粗略提到人周围环境的创造，而将重心放在了人类的起源之上。

神创造了亚当和夏娃之后，这两个最早的人类不顾神的明令禁止，去吃了智慧树上的果实，被神驱逐出了伊甸园。在生了该隐和亚伯之后，亚当和夏娃就组成了第一个人类的家





庭。在该隐杀了亚伯之后,这个家庭也就成了人类的第一个产生危机的家庭。

其余的章节包含两条线索,有时分开,有时又编织到一起。一条线索介绍了人类的发展成长和文明的进步。该隐的子孙最早建筑城市,饲养家畜,发展艺术。另一条线索则跟随人类的随心所欲造成了一系列的问题。该隐对亚伯第一次谋杀之后,人类的罪恶日益严重。拉麦任性杀人,神子与人女野合,生下了怪物。人类的罪恶深重,导致神发大洪水。创世记1—7章的主要线索是创造、毁灭、文明、进步与罪恶和堕落交织。

(二) 第二次创世和亚伯拉罕(8—11)

诺亚所经历的洪水是创世记1—11章中间的一个分水岭。以色列的神亲自创造的人类和万物在旦夕间毁灭,之后再又被“重新创造”出来。细心的读者是不会错过希伯来语圣经作者精心安排设计的前后两段之间的平行结构。创世故事的第二部分和第一部分在整体进展和许多细节上都有相似之处。诺亚在负责维护地球生命的延续之上和亚当平行。两个人都从神处得到指令要“多生养子女,充满地球。”两段故事中都有一個主人公在某种程度上被别人牵扯进错误的行为中来:亚当听了夏娃的谗言,含的轻率举动是诺亚醉酒所导致的。文本的两个部分中人类都繁衍增长,两个部分的族谱都记载了这些发展;但是两个部分中人类的罪恶也日益加重,从而导致神的反感。

从许多层面上看,两部分似乎在讲同一个故事:创造、违戒、危机。关键问题是,在第二部分中,神的造人工程会以何





种方式发展？第一部分中除了诺亚和一艘动物，所有的生命因为犯罪都被毁灭了，第二次神会作出同样反应吗？神没有，神选出了闪，保佑他的子孙，并由他的子孙衍生出了一个民族。

创世记 1—11 中的平行结构

创世到诺亚 (10 代人)	洪水到亚伯拉罕 (10 代人)
A. 创世 (1—2)	A. 再创世 (8:1—9:17)
1. 深渊 (1:2)	1. 深渊 (8:2)
2. 祝福 (1:22)	2. 祝福 (8:17)
3. 命令 (1:28)	3. 命令 (9:1—2,7)
4. 食物 (1:29—30)	4. 食物 (9:3)
5. 亚当种地 (2:15)	5. 诺亚种地 (9:20)
B. 亚当和夏娃吃树上的果子 (3)	B. 诺亚喝葡萄藤上果子酿的酒 (9:18—28)
1. 树上的果子 (1—7)	1. 葡萄酒 (20—21)
2. 裸露被发现 (3:7)	2. 裸露被看见 (9:21—23)
C. 该隐犯罪并被诅咒 (4)	C. 寒犯罪了, 迦南被诅咒 (9:25—27)
D. 族谱: 亚当到诺亚 (5)	D. 族谱: 诺亚的子孙 (10)
E. 神的众子 (6:1—4)	E. 巴别塔 (11:1—9)
1. 神人乱交 (6:1—2)	1. 想够到天 (11:4)
2. 有名的人 [希伯来语 <i>shem</i>] (6:4)	2. 传扬名 [希伯来语 <i>shem</i>] (11:4)
F. 洪水 (6:5—7:24)	F. 闪的族谱 (11:10—26)
结果: 将创世所作收回	结果: 神将侧重点放在亚伯拉罕身上, 让他的名流传 [希伯来语 <i>shem</i>] (12:2)





关于创世记 1—11 的若干问题

创世记应该是圣经中人们阅读得最多的一部书之一。我们有关创世的讨论所面临的主要问题不是怎样将这部书阐释得淋漓尽致；我们的主要挑战是如何将讨论控制在有限的范围内，既能反映对这部书研究的最新学术水平，不失对这部书应有的重视，又不陷入对众多细枝末节的推敲中去。

(一) 两个经典的四源论论据

我们来看看创世记的前两章。不论是读希伯来语原文，还是读几百种译文中的任何一种，细心的创世记读者都会发现创世记 1: 1—2: 4a 与创世记 2: 4b—24 关于创世的描述在几点上有矛盾和冲突。

根据第一个版本的描述，在神创造世界之前，世界是个由水充斥的黑暗混沌。神做的第一件事就是将光引入黑暗的世界。之后水再分为上下两部分，上面的部分负责下雨，下面的部分就是泉、江河与海了。下一步就是将海和陆地分开。之后就是陆地上组织有序的植被。然后是天上的光源：日、月、星，不仅要提供光线，还要用于记时和记年。之后是鱼类和飞禽走兽；最终神的杰作是用自己的形象造的人，来享受人出世之前的一切创造。第七日神决定休息，这第七日成了世界上所有工作者最喜爱的约定俗成的社会惯例。^① 也就是说，在这个版本中，人是最后才被创造出来的。

^① 为什么在第七日休息不是我们要讨论的问题。





第二个版本中人是首先被创造出来的。而且,在这个版本中除了最先创造了人以外,还比较专注人和社会的关系,以及为什么将女性创造出来,并且有婚姻这种社会制度——因为神认为男人孑身一人不是好事,便造了女人来作他的伴侣;而且男人背弃父母和女人黏在一起就是婚姻了。

这样,人被创造的顺序在创世记开篇的两章中就已经有了矛盾;类似的矛盾还存在于诺亚方舟内的动物种类和数量之上(创世记6)。正是遍布于希伯来语圣经各处的这些表面矛盾,导致了研究希伯来语圣经的学者推出了四源或多源说。

(二) 希伯来语圣经的语言和修辞

两个创世故事中都有一处微妙但很重要的不同,但这在圣经的很多译本中并没有得到忠实反映。在创世记 1:1 中“天地”和在 2:4 中的“地天”的区别,是用词一向简洁但从不随意的希伯来语圣经作者的一处有意暗示。因为第一版是以整个宇宙的创造为核心,所以“天”在“地”先;而第二版的核心是人的创造,“地”自然在“天”之前。这样的例子在希伯来语圣经中处处可见,我们对许多地方熟视无睹,却会有一代代学者和读者在此生发出接连不断的发现,从而证明了我们作为读者还没有达到和作者同等的文学水平,我们读者的无意多少有些辜负了作者的有心。

简单的直译并不能够充分地表达“天地”或“地天”的意思。在修辞学中这是一种叫“提喻”或者“相代”(merism)的修辞格,用两个相对或相反的部分来代替整体。其真正含义是使用“天地”,实指宇宙万物,也就是所有的事物。有些像我们中文讲的“东西”有时是指任何事物,或“好歹”并不只是





说好和坏,而是指善恶优劣等等。希伯来语圣经以致古希伯来语中这样的例子很多;另一个我们所关心的现成例子就是创世记 2:17 中的“善恶”,实际上是指有关所有事物的“智慧”,或所有的知识。^①

希伯来语圣经的作者在使用文字上是精益求精的,对文字的使用尽量经济,从不浪费。这一点在创世第二日的描述中就可见一斑。创世的每天,除了第二天,都有“神看着是好的”的话语。惟独第二天神没有说好,这是因为在第二日水充斥了所有的创造工作。水在古代的近东通常认为是邪恶的象征。洪水的泛滥不仅给社会造成许多的祸患和不便,有时会给一个文明带来灭顶之灾。所以,神在第二日没有说好。洪水作为自然灾害在以尼罗河为中心的埃及和两河流域的美索不达米亚是个不难理解的现实。但是在古代巴勒斯坦,洪水是从来就见不到的自然灾害。这里都是以泉水和地下水为主要水源的。尽管如此,受到南北两边强大文明深远影响的希伯来语圣经的作者,仍然念念不忘对大量水的忌讳。

(三) 古代近东的文学作品背景

美索不达米亚有两个主要的创世故事和希伯来语圣经的创世记有着明显的相似之处。

最早可能创作于公元前 19 世纪的阿特拉哈西斯的故事不仅包括创世的情节,也包括洪水的情节。故事是这样讲的:天是由神安努来统治,地是由神恩利尔来管理,淡水的海是由神恩基掌管。恩利尔指令更小的众神来维护灌溉系统、做农



^① 类似的希伯来语圣经中用法,参看创世记 24:50,西番记 1:2,和箴言 15:3。

活。四十年后这些小神拒绝再干这些活。恩基提议创造人来干这些活。女神玛弥用泥、唾液和杀死阎王魏后得到的血做成。人类劳作并繁衍生息,但是他们所制造的噪音也越来越大,这就搅扰了恩利尔的睡眠。恩利尔于是决定毁灭人类,他先是送去瘟疫,之后是饥荒、干旱,最后是洪水。每次恩利尔都警告了他的人类朋友,故事的主人公阿特拉哈西斯,每次都成功地躲过灾难。恩利尔提前七天给了阿特拉哈西斯洪水来临的警告,并且告诉他修建一艘船。阿特拉哈西斯将船装满了动物和鸟以及自己的财物。阿特拉哈西斯是惟一的幸存者。当众神发现毁灭人类之后无人给众神耕种上供所用的粮食时,已经为时已晚。考古学家所发现的文字资料到此就没有了,所以我们不知道故事的结局是什么。^①

《埃努玛·埃利什》是最有名的美索不达米亚创世故事。故事最早的版本不会晚于公元前1700年。在天地初创之前,世上是两个巨大的水体,一个是叫阿普苏的淡水之海,一个是叫提阿玛特的咸水之海。两个水体的融合造出了众神。比这第一批神更年轻的神就是通过首批男神和女神的性交来产生的。这些年轻的神所制造的噪音搅扰了阿普苏的安宁,所以阿普苏设计准备除掉这些神。最聪明的年轻神埃亚知道了这个计划,就抢先杀了阿普苏。为了替夫报仇,提阿玛特决定和自己的追随者金古一起来除掉这些年轻的神。当这些年轻的神闻此消息,选了他们中的佼佼者马尔都克,任命他为王来保护他们。在马尔都克和提阿玛特的战斗中,提阿玛特试图用水吞掉马尔都克,马尔都克反而用一股风将水膨胀鼓起,然后用箭射中提阿玛特的肚子,将她分为两份,用她的尸体造了

^① ANET, 104—6页; 更加详细的讨论在 Lambert and Millard 1969。



天,像半个海蚌壳一样圈住天上的水。马尔都克随后还造出日月星辰,定了日夜和四季。马尔都克又用金古的血造了人,作众神的奴仆。众神为马尔都克在巴比伦建设了一座宫殿,叫埃萨吉拉——“头冲天的房子”,马尔都克在这座宫殿里称王。^①

美索不达米亚文学中最著名的故事应该算吉尔伽美什史诗。这个篇幅宏大的史诗中有一段关于大洪水的故事。吉尔伽美什是乌鲁克的国王,在失去了他最好的朋友之后,为了寻求长生不老的秘诀,去找乌特纳皮什提姆这个大洪水的幸存者。乌特纳皮什提姆给吉尔伽美什讲述了他所经历的大洪水,以及众神是如何在洪水来临之前警告他的。吉尔伽美什史诗中洪水的片断和希伯来语圣经中的诺亚所经历的洪水有许多相同之处,例如建筑大船、送鸟去打探洪水状况等等。^②

希伯来语圣经的作者借鉴了美索不达米亚的文学传统是几乎所有的学者都公认的。一个强大文明对一个弱小文明的影响是不言而喻的;况且洪水作为一种自然灾害只有在两河流域这样的地区才有可能发生,在常年干旱的巴勒斯坦可以说是天方夜谭。吉尔伽美什是古代近东流传最广的文学作品,甚至在巴勒斯坦的麦吉多也出土过吉尔伽美什的泥板书。

但是,美索不达米亚的大洪水和希伯来语圣经中作者笔下的洪水有两个很大的区别。(1)道德在故事中的地位和(2)契约的建立。在吉尔伽美什中,众神随意间就决定毁灭人类,而且除了乌特纳皮什提姆是神埃亚的好朋友之外,我们也未获知他为什么被选为幸存者;而在希伯来语圣经中,人类的毁灭起

^① ANET, 60—68 页;更加详细的讨论在 Heide1 1963。

^② ANET, 93—95 页; Tigay 1982。





因于人类自身的堕落，诺亚被选作惟一的存活者是因为他的正义。在巴比伦的洪水神话中，神和人之间有着不可逾越的距离；而希伯来语圣经中神和人的亲密被彼此之间的契约所证实。我们在希伯来语圣经中会看到许多这样的情况，古代近东的传统被希伯来语圣经的作者所借鉴，但是许多借鉴之后的故事加上了当时作者对自己的神的意志的独特理解。

不仅在许多主导性的大事件上希伯来语圣经借鉴了美索不达米亚的传统，在许许多多小细节上，我们也看到美索不达米亚的传说和文学对希伯来语圣经作者的影响。创世记中该隐杀死兄弟亚伯的故事，反映了早期畜牧业和农业在使用珍贵的可耕地之间发生的冲突，这个冲突在美索不达米亚也有一个相似版本，只不过故事的主人公是畜牧业的神杜木兹和农业的神恩金都。冲突的目的是为了获得女神伊南娜的爱；获胜方也是代表畜牧业的一方。^①

另一个例子是美索不达米亚的苏美尔王表。这个王表用一场洪水来分期。洪水前的世系中国王的寿命都特别长，洪水后他们的寿命就大大缩短了。这和希伯来语圣经中诺亚前人类的长寿和诺亚后人类的相对短寿十分相似。^②

(四) 创世记 1—11 所反映的希伯来人宗教观 等若干问题

希伯来语中是有日、月这些词汇的。但是，在创世记中这些词汇没有直接使用——创世记中用“大的光”和“小的光”

① ANET, 41—42 页。

② ANET, 265—66 页。





来代指日月。在希伯来文化周边的文化中,日和月分别是两个很有威力的神的名字。二十世纪三十年代出土于今天叙利亚北部海边一座文明古城的遗址——古乌伽里特——所反映的文化是比希伯来文明早一些的迦南文化。乌伽里特是迄今我们所知道的迦南文化一个最具代表性的文化中心。在乌伽里特的神话中,和希伯来语同词根的单词,“日”和“月”又是两个乌伽里特神谱中主神的名字。^①创世记1的作者对他周围的迦南文化是极其了解的。他有意地回避了提及这两个神的名字,并巧妙地用“大的光”和“小的光”来代指日月。^②

在希伯来人的宗教观里,他们的神是历史的神,神的力量反映在他对历史发展的控制力之中。他迥异于以色列周边民族的神,那些神都是代表某个自然界现象的,如美索不达米亚的泉水之神,或乌伽里特的海神、死神等等。这是希伯来宗教给人类宗教文化的独特贡献。^③

以色列的神用来创世的手段是“言语”,当神说了什么,什么就发生了。拉丁语有一个专门的词语——*fiat*,“口头的指令”——用来专指这种话语的力量。创世记的作者所赋予神的这种言语的力量或许也不是偶然的突发奇想。比创世记的创造早许多的埃及创世神话中,创世之神阿吞的创世行为相比之下就显得没有这么轻而易举和温文尔雅了——一个版本说是他通过手淫射精先创造出比他小的众神,众神之后的彼此交合才又造出万物的;另一种说法是他是将自己身体的

① 在乌伽里特语和希伯来语中,这两个神的名字出于同样的词根:日;Shemesh,月;Yareh。

② 与这一点相关的是,创世记1:10中的“海”(Yam)是乌伽里特神谱中的另一位神。希伯来语圣经中使用的阳性名词复数形式(Yamim)也是有意强调这个名词并非专有名称,而是一个普通的名词。

③ 参照列王纪上19:11—12。



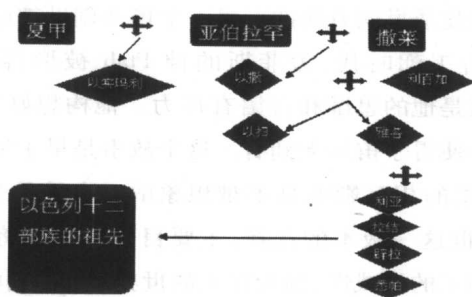


各个部位转化成世间万物的。另一个埃及创世神话大约创作于埃及的古王朝时代，孟非斯的神 Ptah 被形容成心和舌头——也就是他的思维和言语有神力。他构想好了宇宙，然后下达命令使得宇宙从无到有。这个故事是早于创世记创作的，神话传说的相互影响是不难想象的。古希伯来人对“言语”力量创世这一版本的选择，主要目的可能是将神有意刻画成具有国王的权威性，因为在人的世界里，只有国王的话语具有如此的威力——能够让事情由命令的发出而发生再变成现实。统一王朝的创作时间背景使得我们不难理解作出这种选择的原因。

用我们现代人的科学眼光来看，神先创造了光，之后才创造了日月，这似乎存在严重的逻辑问题；恰恰相反的顺序才符合逻辑。这是个再好不过的例子，说明我们不应用我们现在的科学来衡量希伯来语圣经的作者。希伯来语圣经的作者写作这部书的目的不是写一本自然科学的教科书。他有他自己的计划和写作目的；为了实现这个目的，神造物的顺序是不会因我们现代人的科学和逻辑而改变的。为了更好地理解这部作品，我们应该尽量将自己置于作者当时的语境和出发点来欣赏这部作品，并尽量避免用现代人的逻辑思维来评判其中的内容。

我们的现在有许多特征是由祖先的遗传决定的，了解自己的祖先是谁，如何发展到自己的父母，是了解自己的由来和去向的重要线索。希伯来语圣经的作者在写作圣经时对这一点是深有体会的，寻求这个问题的答案也是作者的计划之一。





以色列的先祖们和他们的妻子

以色列人祖先的故事是由三代祖先(亚伯拉罕、雅各和约瑟)的传奇故事组成的,分为明显的三个部分,分界线由族谱构成。三代先祖的故事每个部分我们暂且称为一个故事系列。从上面的图中我们看到,亚伯拉罕和儿子以撒这两代人可以归入一个故事系列。这三代先祖实际上是跨越了四代人。前两个故事系列由一个个小故事所组成,也并不都是按照时间的线性发展顺序来完成的。而第三个约瑟的故事则一气呵成,故事发展严谨,可能是世界上最早的小说了。

每个故事都有同样的主题群,例如征程的主题,也就是故事的主人公都开始了一个不小的征程;征程的主题又暗示着另一个主题,就是从无嗣和生育困难到有后和子孙繁衍的人生征程。另一个明显的,也是希伯来语圣经之所以为希伯来语圣经的主题,就是以色列神对他的选民进行护佑的主题。这些主题在每个故事中都出现,但表现的形式却有不同。

撒莱老年得子以撒,利百加得子雅各和以扫,以及拉结得子约瑟都是经过了一段时期的不育之后才受到神保佑的结果。生育困难的主题不是以色列文化独创的。除了在三代以色列先祖中得到体现外,古代乌伽里特出土的重要文学作品





但内尔就是以主人公无嗣的主题开篇的。^① 故事的主角在关键时候无嗣总是个不错的文学手段,将故事的悬念和戏剧性增加,并勾起读者的兴趣。在希伯来语圣经中,这些自然无法解决的困难也为以色列神的参与并解决这些困难做了铺垫,再一次达到希伯来语圣经作者的目的——充分显示神的力量。

另一个发生在两代先祖身上、三次将自己妻子说成自己妹妹的主题,也起着贯穿故事系列的作用。其中有两次是发生在亚伯拉罕身上(创世记 12: 10—20, 20: 2—13),一次是在以撒和利百加身上(创世记 26)。值得注意的是,一向在事件的开始就交代主人公的家室族谱背景的希伯来语圣经作者,在介绍亚伯拉罕离开故乡提到撒莱时,却没有告诉读者她是亚伯拉罕同父异母的妹妹。到了亚伯拉罕第一次将撒莱说成是妹妹时,作者也没有做这方面的交代。这样,读者被有意创造的悬念所吸引。直到第二次这类事件的结尾,作者才借亚伯拉罕的口说出这个事实——“况且他也实在是我的妹子,他与我是同父异母,后来作了我的妻子”(创世记 20: 12)。读者才意识到这个事实一直是在被有意隐瞒。这种将重要信息有意避而不提、直到关键时刻才说出的做法,也是希伯来语圣经作者惯用的文学手段之一。

长子失宠和幼子夺权的主题在三代人身上都有共同的反映。亚伯拉罕的妾夏甲所生的儿子以实玛利被以撒所取代,以撒的儿子雅各从哥哥以扫处骗得了长子权;雅各的儿子中约瑟和犹大算最年幼的之一,但是因和父亲的妾同寝而获罪的长子流便的长子权被剥夺,约瑟理所当然获得了长子权。

^① Gordon 1965, texts 121—124.





古代乌伽里特出土的重要文学作品克累特中，国王克累特的七个儿子未能继承王位，反而是名列老八的女儿获得了长子权。希伯来语圣经作者将这一主题在先祖故事中凸显的政治目的是明确的，就是为其写作时期的所罗门王朝进行合理的历史性铺垫——所罗门也几乎是大卫最小的儿子，通过不同的手段将他的几个哥哥淘汰出局后才继承王位的。

无嗣和幼子（弱子）夺权的主题还有一个附加的价值，就是强调以色列的神和以色列先祖的紧密关系，以及由此产生的神对以色列民族的扶持和保佑。以色列在古代近东的各个强大势力中，比起埃及和巴比伦来是个“幼小的”民族，生存在一个自然条件贫瘠（土地的荒芜以先祖妻子的不生育来影射）的地区，在强大民族的夹缝间挣扎求生。是以色列的神将她变成了一个繁衍昌盛的民族，并将这个弱小的“儿子”变成了神自己的“长子”。

另一个贯穿先祖故事系列的主题就是希伯来语圣经对先祖所犯错误并不避讳。不仅如此，每个人的错误都会在故事的发展中受到惩罚。描写这些惩罚的连贯性不得不让我们承认希伯来语圣经作者的高明和整个先祖故事的整体性。下面举两个例子。

雅各在欺骗他的父亲以撒时，所穿的是他哥哥以扫的衣服，用羊皮来覆盖自己比较细腻的皮肤，并给父亲准备了一只羊来吃。拉班骗雅各时让利亚蒙面来取代拉结，羊在整个拉班和雅各的故事中也起着举足轻重的作用。当雅各的儿子们谋划将约瑟卖到埃及时，他们骗雅各时用的就是约瑟的衣服和宰一只羊所流的血。犹大作为主谋者，也得到了惩罚——他的儿媳妇用妓女的服饰取代了孀妇的服饰，骗得了犹大的性交；而这个性买卖的交易物还是一只羊。这样，三代人所经





历的四个骗局都被两个十分重要的线索串联在了一起：服饰和羊。

高明的作者并不都用主动的言词来讲述事情的。有的时候，打破惯例的沉默可以起到“此时无声胜有声”的作用。雅各的母亲利百加帮助雅各共同欺骗以撒的惩罚，就是用这种文学手段达到的。一方面，希伯来语圣经的作者自从雅各逃离后，从未再提到利百加再见过雅各这个她所宠爱的儿子。另一方面，一向对如利百加这样有地位的角色会提及其死亡时间的希伯来语圣经作者，对利百加的死亡却没有作任何记录，而是用对她的死只字不提来暗示对她的另一个惩罚。

先祖时代 (2000—1550 B. C. E.)

(一) 亚伯拉罕故事系列 (11:27—25:11)

故事情节：在神许诺了一块土地和一个子孙昌盛的前途后，亚伯拉罕由吾珥迁徙到迦南(12)。由于饥荒，他和妻子撒莱逃荒到埃及；亚伯拉罕和罗得在迦南的冲突使得他们最终分离(13)。神再次承诺亚伯拉罕会有很多子孙，并为此立约(15)。多年过后，亚伯拉罕仍然无子，就和撒莱的女仆夏甲同房得子以实玛利(16)。神再次重申承诺，建立了割礼的制度，并给亚伯拉罕和撒莱起了新名字(17)。在亚伯拉罕快100岁、撒莱快90岁的时候，神终于宣布他们将要有亲生的儿子了(18—19)。亲生儿子以撒出生后，夏甲和以实玛利同撒莱的冲突就不可避免，然后就是夏甲和以实玛利被逐出门(21)。神用要求亚伯拉罕祭献以撒来测试他对神的信仰，最





终是亚伯拉罕通过了测试，虚惊一场(22)。撒莱不久死去，埋在亚伯拉罕购买的一块土地上(23)。亚伯拉罕给以撒娶了个媳妇——亚兰老家的同族女利百加(24)。亚伯拉罕知道了自己的家族会继续繁衍，就死而瞑目了(25)。

亚伯拉罕的故事一方面延续了原始神话，另一方面开始了以色列的历史。故事的开始从主人公亚伯拉罕离开自己舒适的家乡，怀着简单而强烈的信仰，经历了许多危险和神的考验。通过这些考验，亚伯拉罕和神的关系加深，他的信仰也日渐成熟。当神要求亚伯拉罕用自己的儿子作为祭祀的献礼时，亚伯拉罕面临着一生最大的挑战，他的一生从此也彻底改变。

亚伯拉罕的出生在迦勒底的吾珥(创世记 11: 28, 31)，之后又在哈兰住过。哈兰在今天的美索不达米亚北部，没有什么疑问。迦勒底的吾珥长期以来一直受吴雷的挖掘报告的影响，^①被定位在美索不达米亚南部著名的乌尔城这个苏美尔文明的中心之一。但是这个定位是错误的。亚伯拉罕出生的这个迦勒底的吾珥，很可能是现在美索不达米亚北部距哈兰不远的吾珥法。有几点可以证明这个假设：(1) 希伯来语圣经中讲到亚伯拉罕的老家“住在大河那边”(约书亚记 24: 2)，这就使得美索不达米亚南部的乌尔位置不太适合；(2) 亚伯拉罕的吾珥如果是在美索不达米亚北部的乌尔，亚伯拉罕的迁徙路径就更加合情合理，由吾珥南下一点到哈兰，再南下到迦南；(3) 直到今天，在美索不达米亚北部的吾珥法，当地



^① Woolley 1934。

百姓仍然保留的传统一直认为这里就是亚伯拉罕的故乡。^①

亚伯拉罕的故事从他拉的族谱开始，族谱提到了两个关键的细节：一个是亚伯拉罕娶了撒拉，撒拉不能生子；另一个是亚伯拉罕的家族离开吾珥奔向迦南，但在中途停留在了哈兰。这两个细节引领了亚伯拉罕故事系列的两个线索，一个是从象征性的无子女到子孙成群，寻求儿子的线索贯穿了整个故事；另一个是从吾珥到神承诺之地的线索，亚伯拉罕的行程被详细记载，亚伯拉罕和迦南的相对位置是其信仰的坚定里程表，也是神实现其承诺的进度表。

亚伯拉罕的故事从一开始就由作者铺垫了紧张的气氛，引起了读者心目中的悬念——撒莱明明不能生育，而神却许诺亚伯拉罕子孙成群。亚伯拉罕自然会对此提出质疑：“我既无子、你还赐我什么呢。并且要承受我家业的是大马色人以利以谢”（创世记 15:2）。这个疑问所包含的古代近东法律背景在努兹出土的若干泥版书中得到证实，^②下面就举一个例子：

收养艾海勒台疏布，【 】^③的儿子的契约：兹吉是阿库亚收养的养子。我所有的土地、房屋、收入和我的个人物品，我都给兹吉继承权。如果艾海勒台疏布有了亲生的儿子，此儿子继承 2/3，兹吉随其后。如果艾海勒台

^① 具体论证参考 Gordon 1958。亚伯拉罕出生的吾珥很有可能是美索不达米亚南部著名的乌尔在北部建立的商业殖民地。

^② 这些泥版书所反映的是美索不达米亚东北部的公元前 14 世纪（阿马尔纳时期）的胡里特文化，泥版书均由阿卡德语写成，但是书隶的母语是胡里特语，所以有许多胡里特外来语的特征。关于努兹和先祖的系统联系，参看 Gordon 1940。

^③ 【 】代表中间的文字缺失。在许多情况下，由于行文风格的统一性，缺失的内容不难推断出来。





疏布没有生子，兹吉是惟一的继承人。艾海勒台疏布不能在兹吉之后再收养别人为子。只要艾海勒台疏布活着，兹吉就要侍奉他。违约者必须交纳一明纳银子和一明纳金子。^①

从上面的文字我们可以看出，无子的人收养的儿子是有继承权的。继承权的多少取决于收养人后来是否有自己的亲生儿子。亚伯拉罕的第二个疑问是针对以后撒莱将侍女夏甲给他为妾后又生以实玛利的事实而提出来的——“亚伯拉罕又说，你没有给我儿子，那生在我家中的人，就是我的后嗣”（创世记 15:3）。后来撒莱对夏甲的一些行为也在努兹的泥版书中露出了侧面的线索。

兹吉儿子舍尼玛和【 】女儿吉利姆尼努的婚约：
他和……结婚了。如果吉利姆尼努不能生子，吉利姆尼努应让一个侍女给舍尼玛作妻子。如果这个侍女生子，吉利姆尼努不能将此侍女的孩子送走……在吉利姆尼努和舍尼玛结婚时，吉利姆尼努的父亲给他的女儿一个侍女。违约者必须交纳一明纳银子和一明纳金子。

我们可以看到，依据努兹的泥版书所提供的线索，撒莱的行为明显违背了当时社会中约定俗成的惯例，是受到禁止的。这一点亚伯拉罕也深知：“（撒莱）就对亚伯拉罕说，你把这使女和他儿子赶出去，因为这使女的儿子不可与我的儿子以撒一同承受产业。亚伯拉罕因他儿子的缘故很忧愁”（21:



^① 在 ANET, 219—220 页中有从努兹出土泥版书的一部分英语译文汇集。



10—11)。希伯来语圣经中动用了神的首肯和补偿来圆了场：“神对亚伯拉罕说：你不必为这童子和你的使女忧愁，凡撒拉对你说的话你都该听从。因为以撒的后代才是你的后裔。至于使女的儿子，我也必使他的后裔成立一国，因为他是你所生的”（21：12—13）。

在先祖故事中所反映的社会生活和努兹的泥版书所描述的社会有着数不胜数的相似处，这个事实也导致一些学者认为，先祖故事所描述的就是真正的社会生活，而不是后人对前人生活的传奇杜撰。

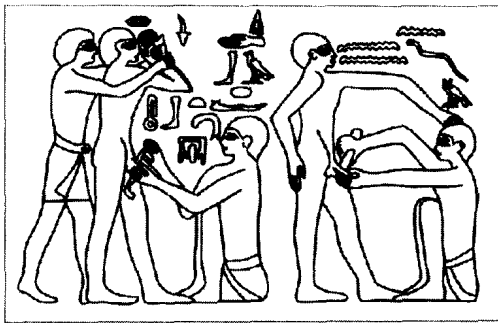
刚到迦南的亚伯拉罕就遇到了饥荒，南下到埃及，向埃及的法老撒了个谎，称撒莱是他的妹子，隐瞒了他们是夫妻的事实。之后以色列的神知道法老对撒莱心怀不轨后发威降灾。这段描述是五经中后来以色列大规模移民埃及、之后又有出埃及记的历史大事件的小小提前预示性版本。亚伯拉罕和撒莱在遇到亚比米勒时，亚伯拉罕再次就他和撒莱的关系撒了谎，因为亚伯拉罕怕亚比米勒会对撒莱起色心。奇怪的是，根据希伯来语圣经前面的记载，此时的撒莱已经有九十多岁的高龄了。这说明希伯来语圣经中对早期先祖年龄记载的准确性我们作为读者大可不必追究。今天中东当地的风俗证实，尽管一个不识字的村民可以轻而易举地背诵他的十几代祖先的名字，但是没有人能够记得每个祖先所生活的时限和他们的生日。希伯来语圣经的作者记载先祖的传奇时面临着类似的问题。

神和亚伯拉罕还专门订立了一个契约来证明他们之间的关系。这个契约的标志就是割礼。割礼是将男性生殖器阴茎前端包皮割去的小手术。这个仪式在古近东、以及今天的许多民族和社会群体中都在实行。只有以色列人在希伯来语圣





经中将这个习俗上升到了宗教契约象征的高度。



公元前 2350—2000 年的埃及墓穴壁画草图①

我们没有理由对亚伯拉罕说的话——撒莱是他同父异母的妹妹——提出质疑。然而，希伯来语圣经中的律法中却有明确的律法规定不准这样的近亲结婚：“你的姐妹，不拘是异母同父的，是异父同母的，无论是生在家，生在外的，都不可看她们的裸体(利未记 18:9)”；“与异母同父、或异父同母的姐妹同床的，必受咒诅(申命记 27:22)”。从希伯来语圣经中对先祖的所作所为不予掩过饰非可以看出，希伯来语圣经创世记作者并不是在有的时候都用后代的律法来改造以前故事的，也从不忌讳提及先祖的过失，并且从来没有忘记记载他们得到的惩罚。

亚伯拉罕被神命令用自己的亲生儿子以撒祭祀的故事，可能是整个希伯来语圣经中最令人难忘的情景描写之一。希伯来语圣经作者一改用词极端经济节省的惯例，在这几节的



① 图片出处: Bandstra 1999, 100 页。



描写中将一个父亲即将亲手杀死自己的亲生儿子进行祭祀的景象描写得淋漓尽致。在短短的 13 节文字里,亚伯拉罕三次回答“我在这里”,两次是回答神的召唤,一次是回答自己儿子的呼唤。在 22:7 中,“以撒对他父亲亚伯拉罕说,父亲哪。亚伯拉罕说,我儿,我在这里”,作者将“父亲”和“儿子”的彼此称呼通过两个人物各自的口中说出,再次提醒读者这是一个父亲在准备杀他的儿子来献祭。“儿子”这个名词在这段中十分频繁地出现也起了同样的作用。在 22:9—10 中,作者用了一组连贯紧密的八个动词将整个故事的进展舒缓下来,使得紧张的气氛越发凝固起来——“他们到了神所指示的地方,亚伯拉罕在那里筑坛,把柴摆好,捆绑他的儿子以撒,放在坛的柴上。亚伯拉罕就伸手拿刀,要杀他的儿子。”在整个故事中,亚伯拉罕的妻子、孩子的母亲撒莱却没有半个字提及。虽然任何读者都可以想象得到,此时如果母亲知道此事会如何,但是具体怎样,甚至撒莱是否知道,希伯来语圣经的作者都留给了读者去想象。作者并不关心这些——这是一个神和亚伯拉罕之间的故事,撒莱在这里没有出演角色的必要。在这一点上,作者再次恢复了用语的经济。

(二) 雅各故事系列(25:19—35:29)

故事情节: 孪生兄弟雅各和以扫由以撒和利百加所生。老大以扫将他的长子权卖给了雅各(25)。在 Gerar, 以撒骗亚比米勒说利百加是他的妹子(26)。雅各和利百加一同骗了以撒,从而骗得了家族的保佑(28),雅各逃到哈兰他叔叔拉班那里住了很多年。雅各最终娶了拉结和利亚,拉班的两个女儿,生了许多孩子(29—31)。拉结是两个妻子中受宠的





一个。雅各的羊群越来越多,决定携财物回到迦南,在回去的路上和神摔了一跤(32),之后和以扫见面(33)。示剑的故事说明他们尽管在迦南居住,但和当地的迦南人保持相当的距离(34)。雅各到了 Bethel,并定居(35)。

雅各的故事继续亚伯拉罕故事的主题,包括神的保佑,子孙和土地。但是每个主题都起了一个变化。亚伯拉罕故事关注的是父子的生育和子孙繁荣问题,而雅各故事关注的是兄弟之间的问题——如果儿子不只一个,谁是家族的继承人呢?是不是长子就一定拥有继承权呢?这些故事的推动力是兄弟之间的争端。

雅各(有时在自己母亲的鼓动下)取得了三个斗争的胜利:一个是战胜了自己的孪生兄弟获得了家庭的继承权;第二个是雅各在被叔叔拉班欺骗的同时,也在财产上玩弄了自己的叔叔拉班,获得了一大笔财产;第三个是雅各在和神的摔跤比赛中战胜了神,注定会获得神的祝福。

雅各的故事系列有一个不可质疑的内在主题架构,同时在文学构造上显示出对称性来,下面的表格展示了这一点:

A—雅各和以扫的出生,雅各获得长子权(25)

B—以撒和亚比米勒:土地纠纷(26)

C—雅各得到保佑,逃离以扫(27)

D—雅各在 Bethel:“神的房子”(28)

E—雅各在拉班处居住(29—31)

D'—雅各在 Penuel:“神的脸面”(32)

C'—雅各和以扫和好(33)

B'—雅各和示剑:婚姻纠纷(34)





A'一回到迦南和以撒的死(35)①

(三) 约瑟故事系列(37:1—50:26)

故事情节:约瑟是雅各的最爱,因此约瑟就被怀有不公平感的哥哥们卖到了埃及。约瑟成了一个埃及官员波提乏的仆人(37)。然后是关于犹大和她玛尔的一段插曲(38)。约瑟因受波提乏妻子的勾引未遂而被诬陷入狱,狱中约瑟以释梦的能力成名(39)。约瑟也以此进入了法老的殿堂为官(41)。他的哥哥们到埃及逃荒时约瑟先擒后纵,最终兄弟相认(42—45)。雅各的家族都搬到了尼罗河三角洲的富足地带;雅各死后被葬回迦南(48—50)。

约瑟故事(创世记37—50)是希伯来语圣经文学中最具代表性的文学作品。不同于希伯来语圣经中的其他许多故事,这个故事不是几段长,而是纵跨几个章节。整个故事一气呵成,将兄弟争端和阴差阳错写得淋漓尽致。

约瑟故事继续围绕着在亚伯拉罕故事和雅各故事中起主导地位的兄弟长幼和继承权的主题而展开。约瑟是得到多种关爱的儿子,虽是拉结的头生,兄弟共同排名,他却很小。约瑟的长兄、长子流便因为和雅各的一个老婆私通而被剥夺了继承权。犹大是雅各和利亚最小的儿子之一,但他的部族却成了以色列最大的部族。这个主题在雅各对调他对玛拿谢和以法莲进行祝福时也显现出来。

许多学者认为希伯来语圣经作者对继承权问题的关切是为了解释以色列历史上后来的地理和社会现实。虽然他们的

① Bandstra 1999, 119页。





祖先都不是长子，犹大部族和以法莲部族后来政治经济地位显赫。关注兄弟长幼次序也是为了给以色列王国的大卫称王作铺垫。大卫是杰西最小的儿子，不是长子；无独有偶，所罗门按照年龄排序也不该是王位的继承人。这些我们在前面的文中已经提及。

约瑟和波提乏妻子的故事在古代近东并不是希伯来语圣经作者的独创。埃及的“两兄弟故事”和荷马史诗《伊利亚特》中都有同样的主题：

埃及两兄弟故事：^①

之后年轻人进了马厩拿了个大容器，因为他想取出许多的种子。他将容器装满了麦谷，扛着容器出来。她对他说：你的肩膀上扛了多少东西？他说，有三袋子大麦，两袋子小麦，共五袋子。她说，你好有阳刚之气啊，我观察你很久了。她的目的是和他做爱。她站起来，抓住他，说，来，我们一起睡一个小时吧。这对你好，我会给你做好衣服。

年轻人对这个建议十分气愤，她就很害怕。他说，我一直把你看做母亲一样，你的丈夫我一直看做父亲一样，虽然他是我的哥哥，但是是他把我带大的。你所做的提议对我是极大的不公！别再这么说了！我不会告诉任何人的。他就扛起担子到地里和他哥哥一起干活了。

傍晚，哥哥回家来，弟弟仍然在照顾牲口，挑担子。哥哥的老婆怕她的提议被揭穿，就用油脂装扮一番成被人强暴过的样子，准备告诉她丈夫。丈夫从地里回来，见



^① 参照 ANET, 23—25 页。



老婆躺在地上，一个人很难受，在呕吐。丈夫问，谁和你打架了？她说，能有谁？你的弟弟。他回来给你拿种子时，看见我自己坐着就说，来，我们一起睡一个小时吧。我不听从，并对他说，我一直对你像母亲一样，我的丈夫你哥哥一直对你像父亲一样。他害怕了，打了我以防我告诉你。

荷马史诗的《伊利亚特》故事（VI,163—172行）：^①

众神赐予他（指柏勒罗丰——引注）美貌和可爱的男子气概，

但是普罗托斯对他心怀毒计，

因为他太强大，就把他放逐出阿尔戈斯人的土地，是宙斯使人民服从他的权杖。

普罗托斯的妻子，那个闻名的安特亚，

爱上了柏勒罗丰，要和他偷情共枕。

但是未能劝诱谨慎、磊落的柏勒罗丰。

她制造谎言，对普罗托斯国王说：

“普罗托斯，是你自己死，还是杀死柏勒罗丰，他不顾我的意愿，想和我偷情共枕。”

只有在希伯来语圣经中，以色列的神被引入了故事当中，道德的力量和宗教结合起来。这个道德上的升华，在前面我们针对吉尔伽美什中洪水故事和希伯来语圣经中诺亚洪水故事版本的比较时也有突出的体现。

约瑟故事的埃及背景在许多地方明显地表露出来。对梦的解释在埃及是个专门的职业（圆梦），古代埃及甚至有专门

^① 译文引自罗念生 2004, 149 页。





教人解释梦的教科书，书中列出了梦里出现的各种事物以及它们所代表的含义。^① 梦中所反映的生活和物产也是典型的埃及特产：奶牛和谷物；如果在迦南我们多会看到羊，葡萄和橄榄一样。故事中的许多埃及人名都带有不可质疑的埃及语言的特性。希伯来语圣经作者对埃及新王朝时期的方方面面都很清楚，国家的经济、社会制度、甚至祭司阶层的赋税减免等等。在社会生活方面，剃胡须、服饰、项链的佩戴，以及用香料熏尸制作木乃伊（创世记 50: 2, 26）等等，都是埃及的做法。甚至连约瑟的年岁 110 岁，也是埃及文化中寿终正寝而吉祥完美的标志。^② 这些关于埃及的风俗习惯在许多埃及文学作品中都有记载，最出名的是中王朝时期的作品“辛努海的传说”。^③

希伯来语圣经作者对埃及语言的熟悉也反映在这段故事中。约瑟在乘坐法老的车时，人们向他喊道“Abrek”（创世记 41: 43），这是个埃及语中的常用口号，在埃及语中的意思是“心给你”，用通俗的中文来表示应该是“万岁”之类的欢呼。法老给约瑟起了一个埃及语的名字，叫“撒发那忒巴内亚”，埃及语的意思是“神说话，他获得生命”（创世记 41: 45）。这里的神是指法老，也就是说，是法老的口令使得约瑟获得了新的生命。约瑟后来的妻子和岳父，以及约瑟故事中很多人物的名字都是地道的埃及人名。

① 参照 ANET, 495 页的摘录和英文翻译。

② 埃及文学中约有二十多处讲到埃及人，尤其是智者，活到整整 110 岁；参看 Janssen 1950。

③ 参看 Lichtheim 1973, 222—235 页；Simpson 1973, 57—74 页；最新的英文翻译是 Parkinson 1997, 21—53 页。





希伯来语圣经文本和考古资料的联系

我们通过上面的资料,看到虽然考古发现和希伯来语圣经中的摩西五经之间有一一对应的密切关联的地方很少,但是也没有考古发现和希伯来语圣经中的记载和描述产生明显矛盾的地方。尽管考古挖掘无法为我们证明摩西五经的历史真实性提供佐证,但是给我们提供了对这块土地上相应时期的地理和人文环境的大量信息,这些信息对于我们理解摩西五经故事所处的政治,经济,和文化背景提供了丰富的资料。





第二章

以色列民族的形成

以色列民族的形成是一个复杂的过程，它涉及到古代中东地区的历史、文化、宗教和民族融合。在公元前2000年左右，闪米特人开始在中东地区定居，并逐渐形成了以色列民族。这一过程受到了多种因素的影响，包括地理环境、经济条件、政治格局以及宗教观念的变化。

以色列民族的形成是一个漫长的过程，它涉及到古代中东地区的历史、文化、宗教和民族融合。在公元前2000年左右，闪米特人开始在中东地区定居，并逐渐形成了以色列民族。这一过程受到了多种因素的影响，包括地理环境、经济条件、政治格局以及宗教观念的变化。

以色列民族的形成是一个漫长的过程，它涉及到古代中东地区的历史、文化、宗教和民族融合。在公元前2000年左右，闪米特人开始在中东地区定居，并逐渐形成了以色列民族。这一过程受到了多种因素的影响，包括地理环境、经济条件、政治格局以及宗教观念的变化。

① 关于以色列民族形成的研究，可以参考以下文献：
 1. 以色列民族史，作者：[作者姓名]，出版社：[出版社名称]，年份：[年份]。
 2. 古代中东地区的历史与文化，作者：[作者姓名]，出版社：[出版社名称]，年份：[年份]。
 3. 闪米特人的起源与迁徙，作者：[作者姓名]，出版社：[出版社名称]，年份：[年份]。





以色列这个写成了希伯来语圣经的民族是如何形成的？从希伯来语圣经的经文和巴勒斯坦的考古发现中我们获得了什么样的资料呢？这是我们这一章所关注的中心。

考古资料：青铜器晚期（公元前 1550—1200 年）在埃及的阴影中^①

埃及第十八王朝的创始人雅赫摩斯一世（公元前 1550—1525 年）^②将希克索斯人驱赶出了埃及，并重新统一了南北埃及，开始虎视迦南地区。但是真正将军队引领到埃及并进行征战的是法老图特摩斯三世（公元前 1479—1425 年），在将南北埃及的联合巩固之后，图特摩斯三世将针对迦南的战火燃烧到了整个巴勒斯坦地区，直至俄隆忒斯河流域的卡叠什。

^① 参考：M. S. Drower in CAH vol. 2, part 1, 467—83 页；同上，vol. 2, part 2, 102—16 页。关于埃及和巴勒斯坦的关系发展的综述和书目，参看 Weinstein 1981, 8—10 页和 Singer 1988。

^② 关于纪年体系的采用，参考 Kitchen 1987；转引自 Mazar 1991, 291 页，注 2。





他对整个巴勒斯坦地区和南部叙利亚的征服和统治被细致地记载在底比斯(亦即卡尔纳克)阿蒙神庙中的一幅大型壁画上,这个壁画里面列出了他在麦吉多击败的联军,其中包括119个迦南和叙利亚城邦成员。这是我们能够掌握的关于迦南城邦名称的最全面列表。^①

在占领了南部叙利亚之后,埃及的军队和占据叙利亚北部和美索不达米亚北部的米坦尼王国(胡里特族的王国)的争斗没有停止。图特摩斯三世的继承人阿蒙荷泰普二世继续战斗,他领导了两次途径巴勒斯坦进攻叙利亚北部的远征,这都载入了这个时期的文献,而沿途经过的迦南城邦受到的横征暴敛也就可想而知。埃及一块石碑的残块儿在加利利湖西岸的台尔·金洛特出土,提及了一场针对米坦尼王国的战争。这是这个时期在巴勒斯坦境内发现的惟一埃及纪念碑。

我们对迦南在公元前十四世纪中期的情况了解得十分详细,主要归功于在阿蒙荷泰普四世(又名埃赫纳吞,公元前1352—1336年)宫殿中出土的楔形文字材料。这个遗址现在的名字叫做阿玛尔纳丘,在这里出土的楔形文字泥版有360多块,主要内容是埃赫纳吞及其父亲阿蒙荷泰普三世与迦南城邦之间的外交书信往来,还有少量与迦南之外地区的通信,比如与赫梯、巴比伦、阿拉什亚(塞浦路斯)等地的来往书信。

公元前十四世纪后半期埃及进入十九王朝时期,这个王朝的第二个法老塞提一世(公元前1294—1279年)继续进行在亚洲的军事战争。在巴勒斯坦北部的贝司·舍安出土了一

^① Ahituv 1984.





块纪念他成功镇压了一次当地造反的石碑。塞提二世的主要敌人除了以前的卡叠什,又增加了在黎巴嫩山区的阿木尔鲁王国。

十四世纪赫梯王国以安纳托利亚中部的哈吐沙(现代的博阿茨柯伊)为首都,以幼发拉底河上游的卡赫美什为叙利亚的统治中心,势力范围包括整个安纳托利亚和叙利亚北部。这个时期的赫梯王国替代了当初的米坦尼王国,成了埃及的主要对手。拉美西斯二世(公元前1279—1213年)在位的第四年,埃及和赫梯王国在卡叠什爆发了一场规模宏大的战争。尽管埃及自己的记载颂扬了拉美西斯二世的伟大胜利,历史学家认为战争是以双方的平局和相互维持各自的势力范围而告终的。几年之后,埃及的拉美西斯二世和赫梯的哈图什里三世签订了一个和平协议。双方的边界定在了黎巴嫩的贝卡谷地。两个帝国之间的和平一直延续到赫梯帝国在公元前13世纪的灭亡。

拉美西斯二世的继承人梅尔内普塔赫(公元前1213—1203年)留有碑文记载了他的迦南出征,这个碑文就是有名的“以色列碑文”,因为在这个碑文中,以色列这个名称第一次在埃及文献中得以提及。以色列在这个石碑中被界定为一个部族名称,但不像提及的其他名称指的都是城邦。^①十九王朝和二十王朝的法老在迦南留存的碑文、建筑和文物比早些时期的多得多了。

^① 关于这个石碑中提及的“以色列”的更详尽的论述,请参阅下面的章节第94—95页。





埃及军队攻陷阿什克隆，卡尔纳克阿蒙神庙中的壁画，约为拉美西斯二世或者梅尔内普塔赫时期^①

之后的埃及陷入了政治的动荡，第二十王朝建立。这个时期整个古代近东都处在动荡之中，爱琴海的迈锡尼文明，安纳托利亚的赫梯文明和地中海东部的乌伽里特文明相继在公元前 1200 年左右没落消失。这些一般被学者归罪于所谓海洋民族的入侵和大面积的干旱。

埃及在巴勒斯坦和叙利亚地区的统治主要由几个管理中心控制。最为著名的这些中心是噶扎，贾法和贝司·舍安。在这些管理中心，埃及安排有精干的管理人员和规模比较小的卫戍部队来控制局势；一般来讲，如果不是要针对叙利亚北部的战争或是平定巴勒斯坦的内乱，埃及的大部队是不进驻

^① 图片出处：Mazar 1990，235 页。



巴勒斯坦的。

埃及对巴勒斯坦的控制,无非是为了操纵直达叙利亚和地中海东岸的陆路交通,最为主要的是对被统治地区进行资源掠夺。木材、油料、葡萄酒、大麦、牲畜、铜矿以及各种奴隶源源不断地运送到埃及。埃及同时也保持了迦南地区的城邦状态,让他们各自为政,但是总体上形不成联盟,各自远远无法单独对抗埃及。这种分而治之的策略总体上是成功的。

埃及出土的阿玛尔纳泥版书中经常提到一种叫做哈比鲁的人群时常威胁城邦的安全,但有的时候又作为雇佣军服务于一些城邦,或者作为工人受雇于城邦。除了这些哈比鲁人之外,还有一些被埃及文献称为沙苏的游牧和半游牧民族活跃在巴勒斯坦的山区和沙漠地区的边缘。这些游牧人群在干旱时期或者其他危机产生的时期,就会对城邦进行抢劫进攻。

埃及在迦南掠夺了三百多年的自然资源,加上这些游牧人群的攻击以及城邦之间的争权夺利,迦南地区的城邦制度日趋没落。这一地区的民族整体上讲是西部闪米特人,但是后来越来越多的胡里特民族开始从叙利亚北部迁徙到迦南并与当地居民融合。这一点从本地出现的越来越多胡里特人名和带有胡里特神名的人名中就可以看出来了。

在叙利亚北部沿海的乌伽里特遗址,我们发现了有关迦南人文化的大量信息。乌伽里特语是迦南语族的一个分支,当地出土的文献,有的是用当时的通用外交语言阿卡德语写成的,但是乌伽里特语写成的文学宗教作品对研究希伯来语圣经的语言和文学意义更为深远、价值也更为不凡。我们在下面的论述中会谈到几个典型的例子。

关于巴勒斯坦所起的介于埃及和叙利亚之间的桥梁作用,有关的文字记载主要出土在埃及。但是巴勒斯坦地区也



有一定数量的文物出土。一件文物是在阿普赫克出土的一封信，是一位乌伽里特高官发给埃及长官的，其目的是索要一批大麦；另外还有一块在阿普赫克出土的残片，上面带有赫梯王室的印章，这说明埃及和在叙利亚的赫梯管理者之间有着直接的通信联络。^①

除此之外，青铜器晚期的迦南还保持着和塞浦路斯的联络、以及同希腊文化的密切交往。

迦南的城市规划和建筑特色

青铜器晚期，迦南城市规划的最大特色是城防系统的阙失；这个时期所有地区的遗址，几乎都没有青铜器中期辉煌牢固的城防系统。只有在夏琐这个城市，青铜器中期的城墙得到了重修，可能是因为这个城市的地理位置和规模的特殊性吧。麦吉多的城门也只有装饰作用，在城门结构上已经没有了青铜器中期的城堡工事。现代有学者解释，这种现象的原因，估计是埃及统治者强制这个时期的城邦不准建设城墙。除此之外，学者们的确也无法找到更好的解释。

我们对这个时期的城市规划了解不多。此前的城市规划是，横平竖直，彼此垂直的街区在青铜器晚期基本保持了原貌；但是有的城市中也出现了一些规划力度不够的狭小街区和死胡同。这个时期的另外一个特色是，一改青铜器中期神庙和宫殿比较接近的布局，而是将这两种建筑修建在城市中距离比较远的两个地方。这个时期的宫殿，从麦吉多的资料来看，比前一个时期面积增大了。麦吉多的宫殿布局，极为类

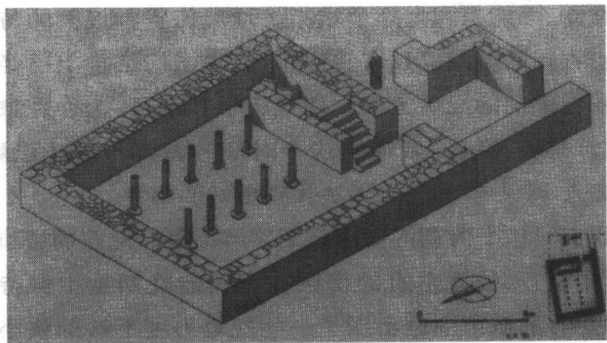
^① Owen 1981。



似乌伽里特的宫殿,这点说明,当时的宫殿建设在整个叙利亚和迦南地区在设计布局上都有大同小异;只是由建筑物的大小来决定君主地位的不同是。

这个时期,各个城市的另外一种特色建筑是贵族的住所。我们从这些建筑的规模来判断,这些建筑应该不属于平民百姓。在麦吉多、塔阿纳赫、阿普赫克等地都有发现。阿普赫克的住所有 14×16 米见方,分为上下两层,其间有楼梯连接。从这里面出土的文字材料来看,这里可能是埃及高级管理人士的住所。^①

在台尔·巴塔什出土的贵族住所中,发现了一个带有两排石头基座的木头柱子。这种住所也是有两层,并且有储存间。这种带柱子的房子在后来铁器时代的迦南十分普遍。^②



台尔·巴塔什的贵族住所^③

① Kochavi 1981。

② Kelm and Mazar 1982。

③ 图片出处: Mazar 1990, 247 页。



神庙

在许多青铜器晚期的遗址都出土了神庙,这就给我们提供了大量当时宗教生活的信息。^①有的地区神庙是延续使用青铜器中期的庙址,如麦吉多和夏琐的神庙。夏琐的神庙在青铜器中期的基础上还有一些改进,在庭院的前面增加了一个祭台和一个用于某种仪式的门。后来的神庙在这个轮廓上继续重建,面积也有增加。这个时期的神庙,里面有沿墙排列、切割整齐的大块石头,石块上面雕刻有卧着的狮子。



夏琐的门柱雕刻;狮子的身体是浮雕,但是狮头是立体的雕刻,可能突出在建筑物的表面^②

上面的这个浮雕,是出土于迦南地区为数极少的几个石雕艺术品之一。另外,在夏琐的神庙遗址还出土了刻在石头上的有辐条的圆形标记,这个标记代表暴风雨神哈达德,也就

^① Ottosson 1980。

^② 图片出处: Mazar 1990, 250 页。



是圣经中经常提及的巴力神；这个标志在青铜器中期就已经有了。从这个标志来看，这座神庙可能是献给这位暴风雨神的。在阿拉拉赫出土的神庙，也有类似的守门石狮以及玄武岩祭台等。

在示剑的神庙前院，有一个祭祀的祭台和一块巨大的石头，赖特认为这块石头就是约书亚记 24 章 26—27 节所说的“示剑的大石头。”^①这座神庙一直保存到了铁器时代，赖特认为该神庙就是在士师记第九章 46—49 节中提到的契约之神的神庙，可能也称为“示剑塔”。^②

上面讲到青铜器晚期的神庙具有规模宏大、尺寸上左右对称、入口在正面的门廊、内殿在大堂的最里面、正对着入口等特点；除此而外，迦南地区还有另外两种类型的神庙。

一种是在贝司·舍安和拉吉出土的“非正规”神庙。贝司·舍安的神庙历经一次毁灭和重修，布局上，在内殿边上有小的储存间，在建筑装饰上有石头的装饰角线和埃及草纸形状的柱头。这些特色与埃及阿玛尔纳丘的礼拜堂有类似之处，是迦南神庙的一种特例。另外，拉吉的神庙在构造上与贝司·舍安的神庙有相似之处：入口也不是正冲着内殿，并且由楼梯和扶墙引导到内殿。内墙上的黑白红黄蓝色涂料也受到了埃及的影响，这里的内墙涂刷遗迹也是整个迦南出土的为

① “约书亚将这些话都写在神的律法书上。又将一块大石头，立在橡树下亚卫的圣所旁边。约书亚对百姓说，看哪，这石头可以向我们作见证。因为是听见了亚卫所吩咐我们的一切话，倘或你们背弃你们的神，这石头就可以向你们作见证。”

② “示剑塔的人听见了，就躲入巴力比利土庙的神庙。有人告诉亚比米勒，说，示剑塔的人都聚在一处。亚比米勒和跟随他的人就都上撒们山。亚比米勒手拿斧子，砍下一根树枝，扛在肩上，对跟随他的人说，你们看我所行的，也当赶紧照样行。众人就各砍一枝，跟随亚比米勒，把树枝堆在神庙的四围，放火烧了神庙。以致示剑塔的人都死了，男女约有一千。”Wright 1965, 80—102 页。



数极少几例之一。^① 考古工作者还找到雪松的房梁也在这座神庙中被使用的遗迹,使我们想起耶路撒冷所罗门圣殿的建造材料(如列王纪上 6:9)。这两个神庙的存在说明了当时埃及文化对当地文化的影响。

在夏琐的 C 区出土了另外一座“非正规”神庙,这座神庙可能是某个家庭的私家神庙,这座庙只有一个大厅,建造在青铜器中期一个城墙围坝内侧的斜坡上。这个神庙中有一列十一方石碑立在厅里,中间的石碑上有浮雕,内容是两个正在祈祷的手臂在一个月亮形的图案下面。在这里还发现了一个小型的卧狮雕像和一个坐姿的男性雕像。这个雕像可能代表一个神像或者祭司的形象。其他的文物包括一张供桌,可能是利用一个石柱制作出来的,以及一个陶制面具、一根银质节杖。

在拉吉出土了公元前 15 世纪的一座壕沟神庙。这座神庙建造在青铜器中期的壕沟里面,这座建筑物有三层,每层建造的时代不同,并且都是依次建在早期建筑上面的。这三层建筑都不够规范,入口也都不是直通大厅。在这些神庙外面发现了许多用来埋藏用过的祭品和垃圾的坑,里面的物品证明了这些建筑神庙的性质。^②

在现在约旦首都安曼的机场现址出土了一个建筑物遗址,这也被认为是一个神庙,这个神庙遗址是个 15 米左右见方的正方形,里面有一圈设计良好的房间,中间是一个方形空间,在这个空间当中,立有一根圆形的石头,一般认为这就是祭祀用的祭台。这个神庙的位置距离当时的迦南城邦有几公

① Ussishkin 1978。

② 同上。





里远。这里出土的文物包括各种从迈锡尼和克里特运来的陶器、埃及的石头器皿、圣甲虫形宝石、圆柱形印章和金制首饰等。另外,这里还出土了大量焚烧过的成人和小孩骨骼遗迹。^① 学者对这个神庙的功能解释各异,但是有一点是确凿的,就是当时的迦南文化没有火葬的习俗,但是印欧人有这类习俗,其中一个分支就是赫梯人。有一批赫梯人移民到这个地方的可能性就不能排除了。当然,另外一种猜测也是可能的,那就是当时是有用人作为祭品(人牲)的习俗的。^②

这些在迦南出土的青铜器晚期各类正统和非正统神庙遗迹证明当时此地宗教的多样性。

陶器和国际贸易

这个时期的国际贸易十分发达,这一点主要从出土的陶器的形形色色的来源推断出来。

本地陶器

本地陶器和前面的时期相比没有明显的变化。陶器分为两种,一种是大量生产但做工粗糙的便宜陶器,一种是红色或者红黑两色装饰的无釉或薄釉陶器。最为流行的非几何图像是一个神圣的树木左右各有一只羚羊,这个主题可能是受米坦尼王国胡里特人文化的影响。更加复杂的图形也有出现,只是十分少见。

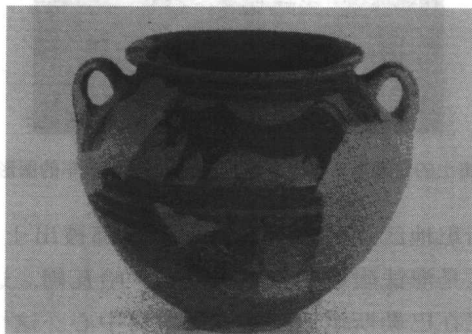
另外一种不同的真正的双色陶器在公元前 1600 年左右开始出现,后来在整个 1600 和 1500 两个世纪继续发展传播,



^① Campbell and Wright 1969。

^② Herr 1983。

可能直到图特摩斯三世征服整个巴勒斯坦。这种双色陶器主要出产在塞浦路斯东部,可能是巴勒斯坦地区移民在塞浦路斯生产并运送到巴勒斯坦地区的。红黑色的装饰物包括鱼、鸟、羚羊和牛。^①除了红黑双色陶器外,我们前面提到的出现在青铜器中期的白底巧克力陶器可能一直延续到了公元前16世纪末期。



台尔·纳吉拉出土的双色双耳喷口罐^②

从塞浦路斯直接进口的另外一种手工制作的陶器可能是用来盛放某种商品如油或者香水的。^③迈锡尼的陶器在迦南也有发现,这些陶器的制作工艺相对于本地陶器又有所不同,陶轮速度显然更快。成品多为小型陶器,大型陶器的装饰除了典型的几何图形之外还有行进中的车队形象。这种迈锡尼陶器在巴勒斯坦地方比较受欢迎,以至于当地的陶器制作者

① Epstein 1966; Artzy, Asaro and Perlman 1973; Wood 1982。

② 图片出处: Mazar 1990, 260 页。

③ 最新的此问题的综述参看: Gitlén 1981。

也模仿这种陶器的风格。^①



但出土的迈锡尼双耳喷口罐，上面绘有马拉战车的图形^②

巴勒斯坦地区这种陶器在许多地方都被出土，最为集中的出土地区是海法附近的台尔·阿布·哈瓦姆。这个地方可能是迈锡尼在巴勒斯坦地区建立的贸易中心。这个时期的地中海东岸贸易的发达程度据此也就可想而知了。在土耳其南岸，通过潜水考古发现了两艘沉船，这也给我们提供了关于这个时期地中海东岸海上贸易的许多信息。这两艘沉船据推测是从巴勒斯坦出发的，里面载有塞浦路斯的铜矿石。^③

冶金业

塞浦路斯是青铜器晚期整个地中海东岸一带的铜矿源泉。牛皮形状的铜锭从塞浦路斯出口到地中海的许多地方，

① Stubbings 1951; Stubbings 1972。

② 图片出处: Mazar 1990, 263 页。

③ Bass 1967; Bass 1986。

上面提到的两艘沉船中就发现几百块这样的铜锭。锡锭也是青铜制作的必要材料,也属于重要的交易物资。在这种金属的国际贸易中,迦南人的角色举足轻重。相比之下,阿拉伯半岛的铜矿开采直到公元前13世纪才开始,是由埃及人在提姆纳开发铜矿而发端的。

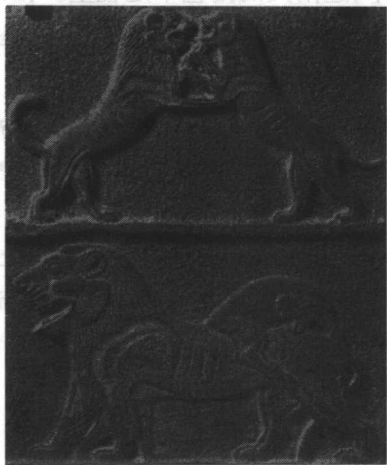
巴勒斯坦地区也出土了许多青铜制品的冶炼中心。镰刀形状的半月刀在实际挖掘中和埃及人的壁画中都有发现。匕首现在已经连刀刃带刀柄全部捆绑在一起了。弓箭的箭头、矛头、凿子以及铜制的小人像,都是常见的出土青铜物品。金和银是用来制作首饰的。这些贵重金属在公元前16世纪之后的迦南地区就很少出土了,主要可能是埃及的统治和剥削导致了迦南地区贵重金属矿藏的枯竭。

艺术

石雕:上文提到的夏琐门柱上雕有石狮,以狮子为石雕的体裁是叙利亚北部的传统。在贝司·舍安出土的一块玄武岩上,就有一头雄狮和一头雌狮争斗的场景。其他的小型石雕艺术品也有出土。

刻章艺术:印章是研究这个地区这个时期肖像艺术的重要材料。在这个时期发现了将近400枚圆柱形印章。由于印章一般作为传家宝代代相传,所以在青铜器晚期还能够出土青铜器中期的印章。巴力神和裸露的女神(可能是阿斯塔忒)的图像是晚期做工稍显粗糙的一些印章上最为常见的主题。另外,公元前15世纪米坦尼王国圆柱形印章上的主题明显地影响了巴勒斯坦地区的印章艺术。这种印章上的典型主题是一棵圣树以及树边的祭司、羚羊的动物和人物。在巴勒

斯坦地区发现的这类印章时代上相对晚一些,并且做工也相对简单一些,可能是胡里特艺术家移民来后的作品。^①



贝司·舍安出土玄武岩石雕:雄狮和雌狮争斗的两个场景^②



在阿克雷出土的一块由赤铁矿石雕刻、有金边帽的滚印。印章的主题是典型的米坦尼风格,上面一行有两个狮子在进攻一头牛、一个带翅膀的女神和一个祭司在用一种有角的动物祭祀;下面一行就是典型的图案:两个羚羊围着一棵圣树,以及两个狮身鹰首的怪物^③

① H. Kantor in Mcewan 1958, 83 页。

② 图片出处: Mazar 1990, 267 页。

③ 图片出处: Mazar 1990, 268 页。

埃及的圣甲虫印章也比较普遍,带有王室名称的印章是进行纪年断代的重要证据。但是,由于印章可能成为传家宝的特性,使用这些物品进行断代的可靠度不高,考古学家使用时往往十分慎重。

象牙雕刻品:麦吉多出土的象牙制品将近300件,在其他遗址也有象牙雕刻品出土。康特将巴勒斯坦出土的象牙制品分为几类,一类是纯迦南特色的,一类是明显受埃及文化影响的,一类是受迈锡尼文化影响的,最后一类是纯进口的。^①第一类的典型形象是雌性的斯芬克斯、狮子、羚羊、女性人像等等,还有表现宫廷生活的浮雕。在麦吉多出土的用于镶嵌在家具和建筑物门窗上做装饰用的象牙片上有这样的情景:



麦吉多的象牙浮雕,可能是用来装饰椅子的。左边国王在他的座椅中,面前是王后和一个竖琴弹奏者,王座的后面是拿着东西的侍从;右边是国王乘着战车凯旋归来,车前还拴着两个俘虏^②

① Kantor 1956;最新的综述性文章是 Liebowitz 1987。

② 图片出处:Pritchard 1958,图90。



这些象牙雕上的图像对于考古学家来讲是研究当时民族的相貌特征、家具、服饰、武器、战车以及他们的国王、贵族和士兵形象重要的第一手材料。



麦吉多出土的一个化妆品盒子,上面的十分突出的浮雕描绘的是狮子和斯芬克斯^①

第二类受埃及文化影响的象牙制品,上面雕有埃及的神灵,还有鸟类形状的化妆品盒子、游泳女子形状的瓶子以及典型的埃及纸草植物等等形象。这些象牙制品都是在迦南本地制造的,模仿埃及风格时常常显得不怎么准确,不过时常也有创新的手笔。典型的迈锡尼风格是羽毛状的树叶和垂下的棕榈树枝叶。

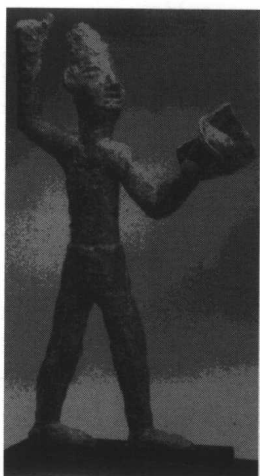
这个时期的象牙雕刻不仅给我们提供了很多关于当时艺术的细节,而且让我们了解到了关于当时国际交往和都市生活的丰富信息。

金属制成的艺术品:这个时期最为著名的金属制品是年轻战神巴力的雕像,往往是大步前进的姿式,同时还手持武



^① 图片出处:Pritchard 1958,图29。

器；另外一个形象就是迦南的众神之首 El 神，披着长长的披风；还有就是女性神阿斯塔忒，代表情爱和生育能力，经常表现的是其上半身形象，有时是镌刻在金制的片坠上。



麦吉多出土的一个青铜神像，巴力^①



夏琐出土的青铜人像浮雕^②

这个时期用来描述凡人形象的铜像很少，最有特色的一个是出土于夏琐的青铜浮雕，身穿迦南贵族服装和长袍，手作祝福状，没有胡须。这个形象也可能是祭司或者国王。^③

用模子铸造出神像泥坯，然后将其烧制成陶制形象，这个时期在迦南十分普遍。最为普遍的神像是女性生育神阿斯塔忒。希伯来语圣经中的 *teraphim* 神像(创世记 31: 19—35；撒

① 图片出处：Mazar 1990, 272 页。

② 同上。

③ Negbi 1976。



母尔记上 19:13—16)可能就是这种陶制神像,主要由女性使用。女神像都是裸体、站姿、手持蛇或者莲花。女神的发型多是典型的埃及女神哈托尔的发型。另外一个典型的主题是一个凡人女性躺在床上的形象,这个形象在同一时期的埃及也有发现。^①



来源不明的陶制女神(阿斯塔忒?)像^②

上面所讲的所有艺术形式在很大程度上都受到了埃及的影响,但是也带有明显的迦南地方特色。这些艺术品在许多方面对我们理解希伯来语圣经中的事件情节和生活物品帮助很大。



^① Tadmor 1982。

^② 图片出处: Mazar 1990, 273 页。

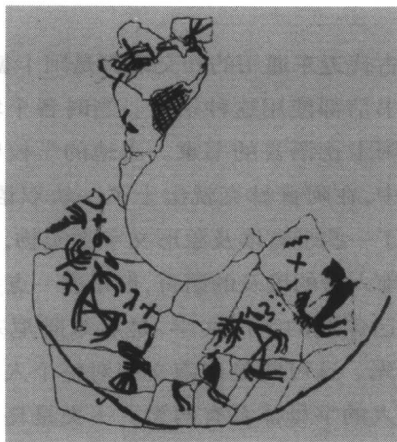
文 字

这个时期古代近东通用的外交语言是阿卡德语，乌伽里特和迦南出土的书信都使用这种语言。当时各个城邦的统治者一定都有精通阿卡德语言的书隶。当地的学校中阿卡德语也被列入教程之中，在阿普赫克就出土了一块双语的字典泥版。在迦南也发现了一些带有埃及象形文字的实物，这可能说明当时也有部分迦南人懂埃及的语言，但是这一点并不确切。

迦南人自己创造的字母文字，是后来腓尼基字母和希腊字母的直接祖先。这可能是迦南文明对整个人类文明最大的贡献了。迦南人的字母体系有两类。一类是乌伽里特语使用的楔形字母，有 27 个字母，发展成了十分完善的语言表达工具，记录下来的这种语言称作乌伽里特语。乌伽里特的居民使用这种语言创作了大量的文学作品，在许多政治经济场合这种文字也有广泛的使用。这种字母体系只在叙利亚北部的乌伽里特使用，也有少数几块载有这种字母文字的泥版在巴勒斯坦被发现。

迦南人自己的另外一种字母体系包含两个不同的分支：一种称作原始西奈字母，另一种则是原始迦南字母。^① 带有两种字母的出土文物十分有限，其中都没有包含完整的词句，所以在许多方面的研究尚无定论。在拉吉壕沟神庙中出土的一块有图画的陶罐的上沿碎片是目前出土的最长的原始迦南语记录，这块碎片上重复出现的一个词句是 *lb'lt*，“为了（属于）女神”，这个词句中的女神可能专指阿斯塔忒。

^① Naveh 1982。



在拉吉的壕沟神庙中出土的陶罐碎片，上面有字母“为了(属于)女神”^①

葬 俗

这个时期的埋葬习俗各异，代表了这个时期巴勒斯坦地区文化和民族的多样性。最有特色的两个方面，一个是周边文明埋葬习俗的影响，如埃及特色人形棺材的出现，显然是受到了埃及文化的影响；而石头砌成的石墓带有枕梁结构，则是受迈锡尼文化的影响；另一个特色是在城中埋葬死者的习俗已经消失。^②

^① 图片出处：Mazar 1990, 275 页。

^② Gonen 1991。



埃及的影响

埃及在巴勒斯坦的活动于十九王朝和二十王朝时期开始密集起来,我们在这里分析一下公元前13世纪埃及在此地的活动。

埃及卡尔纳克的阿蒙神庙外墙上有一幅地图浮雕,其制作时间是在法老塞提一世时期,即公元前1300年左右。这是人类历史上绘制区域性地图的比较早的遗迹之一。^①图上绘着的是从尼罗河当时最东部的支流到加沙、埃及在迦南主要军事重镇的地图。这条路被埃及人命名为荷鲁斯之路,在希伯来语圣经中被称作“非利士人之地的道路”,在出埃及记13:17提到以色列人出埃及时以色列人由神命令而绕行的路径。这个地图画出了沿途的20多个驻地,每个驻地有一个小城堡和一个水库。考古学家奥伦对此进行考古勘测,发现了沿着这个路径60来个新王朝时期的遗址。^②其中考古学家挖掘了两个遗址:哈鲁维特和戴尔·埃巴拉。

在哈鲁维特的城堡中出土了大量埃及、迦南和爱琴海地区的文物,说明了这个城堡沿线经贸活动的频繁。戴尔·埃巴拉是加沙南部的位于荷鲁斯之路几乎最北端的城堡。在这里,不仅发现了城堡,还发现了一个人工建造的小水池,证实了卡尔纳克壁画上图像的真实性。^③

① 拱玉书教授提起我的注意,在Kramer 1981, 375页介绍的尼普尔的城市地图(泥版),可能是人类历史上最早的城市地图,大约是公元前1500年左右的作品。此书的第378页有这个城市图泥版的临摹和文字转写;关于这个地图的图片,另外参考Pritchard 1958,图61。

② Oren 1987。

③ Singern 1988。





在内盖夫沙漠地区的台尔·埃法拉和台尔·色拉地区也有埃及城堡的出土。

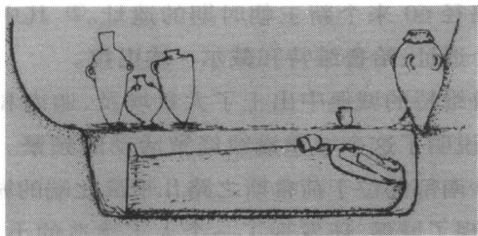
在台尔·摩尔和贾法这两个地方,也有埃及的军事驻地,在著名的安那斯他斯一草纸中,提及贾法是一个埃及的重镇。在阿普赫克出土的来自乌伽里特的阿卡德语书信也提到贾法是一个埃及官员驻扎的城市。

另外,在北部贝司·舍安地带的谷地里面,也找到了埃及的大量遗迹,包括塞提一世和拉美西斯二世的石碑。

综合上面的情况,我们不难看出埃及军事重镇煞费苦心的布局,其目的是要全面控制迦南地区各个部门的经济贸易局势。埃及在迦南的势力和对迦南的影响由此可见一斑。

人形棺

这个时期在迦南地区出土的人形棺是迦南文化受埃及影响的见证。



在戴尔·埃巴拉发现的使用人形棺的埋葬^①

这些棺材的盖子形状是人头和上半身的形象,手交叉放置在胸前。但是盖子上的人形却和埃及的迥然不同,人脸的



^① 图片出处:Mazar 1990,283页。

画像奇形怪状,形象有明显的夸张。这种墓穴的陪葬品十分丰富,包括产自本地、爱琴海和埃及的陶器,各种黄金、玛瑙的珠宝,石制和青铜制容器,埃及印章以及各种像和石碑等。在贝司·舍安出土的人形陶棺,其人脸部刻画得还算比较自然,但是到了晚期,这些刻画也趋于夸张化了。^①



戴尔·埃巴拉出土的一组陶制人形棺^②



戴尔·埃巴拉出土的一个陶制人形棺盖子^③

① Dothan 1979。

② 图片出处: Mazar 1990, 284 页。

③ 图片出处: 同上。



埃及开采的矿藏

埃及在迦南开采的矿产包括在色拉锡·埃哈叠姆的绿松石矿,这个位于西奈南部的矿区一直沿用到新王朝时期;还有在提姆纳的铜矿,位于现在的埃拉特市北部,当时使用的采矿技术就已相当发达。在这两个地方都各有一个神庙,用来供奉埃及的采矿佑护神哈托尔。这些矿山可能由少数的埃及官员、职员和士兵来掌控和运营,主要的劳动者可能是来自阿拉伯半岛西北部的工匠,这些工匠手工制作的一种红黑釉色装饰的陶器在这里也有出土。^①

青铜器晚期的结束

公元前13世纪晚期,古代近东的政治经济和社会结构经历了一个危机时代。赫梯帝国在前1200年左右毁灭了;几乎是同一时期,迈锡尼的文明也受到了大面积的打击,导致许多重要城市遗弃,从而把希腊也带入了所谓的黑暗年代。在希腊和安纳托利亚有一股流民向东移动,这股移民被称为“海洋民族”。这股移民促发了迈锡尼和地中海东岸的贸易交流;表现形式就是在公元前1200年的迦南再也找不到来自迈锡尼和塞浦路斯的陶器了。^②同时,在叙利亚一些最重要的城市也遭到了毁灭,包括阿拉拉赫和乌伽里特。塞浦路斯的城市在前13世纪后期遭受破坏后又有人重新定居。埃及的法老也与海洋民族发生战争,虽然埃及自己的文字记载没有承认自己元气大伤,但是埃及新王朝的结束和海洋民族的人

^① Rothenberg 1972; Rothenberg 1988。

^② Stubbings 1976。





侵关系应该十分密切。

迦南的一些重要城市遭到了彻底的毁灭,最为著名的是夏琐。^①有的城市在毁灭之后再也没有同样的文明重新在此发展,有的经过一段时间间歇后在前12世纪初期又有人再次定居,存活了约50年后才最终毁灭了的。

希伯来语圣经文本和古代近东背景

在希伯来语圣经的文本中,和这段历史息息相关的作品是出埃及记、利未记、民数记和申命记。这里我们把这四部书分为两个部分:第一部分我们来看看出埃及记的记载;第二部分我们关注另外三部书的文本给我们什么样的启示。

出埃及记:犹太人自己传给后人的犹太民族产生史

故事情节:出埃及记的开始,描述了埃及统治者是如何剥削压迫雅各后代、强制他们服苦役的。不过即使这样也无法控制希伯来人的繁衍,所以法老命令杀掉所有的希伯来男婴(1)。希伯来男婴摩西在出生后不久就由他的姐姐放在一个篮子里,放到尼罗河中顺水漂流(2)。法老的女儿发现了摩西,非常喜爱他,将他留在皇宫中养大。摩西长大后因为救助一个希伯来同族而杀了他的工头,不得不逃亡到西奈荒野。在那儿他娶了西坡拉,成了家。一天当他正放养他的岳父叶忒罗的羊群时,以色列神亚卫在燃烧的灌木中向他显现(3—

^① Beck and Kochavi, 1985, 38页。





4)。神告诉摩西回到埃及,并借助以色列神的力量,利用一系列奇迹性灾难的威力,将希伯来人救出埃及(5—13),从此纪念这一事件的节日就被叫作逾越节。埃及追兵在以色列神的阻挠下,无法追上希伯来人(14—15)。摩西将希伯来人引领到神亚卫向他显现的西奈山(16—18)。在西奈山上,亚卫将法律授予摩西和希伯来人,和他们建立了契约关系(19—24)。神还给了希伯来人指示如何建筑一处可以移动的圣所,并在其中供奉崇拜用品(25—31)。希伯来人在接受了神的契约之后不久就开始违背这个契约,崇拜起一个金制牛犊来(32—34)。虽然此举应导致严重的惩罚,但亚卫还是原谅了希伯来人,与他们重建契约。在西奈山安营的年代里,希伯来人建了一个移动圣所,作为他们崇拜神的地方(35—40)。

综 述

以色列神亚卫在埃及对希伯来民族的拯救和此后神和刚刚形成的以色列民族建立契约的这两个传统,在出埃及记中合二为一,讲述了以色列民族之所以是以色列民族的一个寓意深刻的故事。出埃及记的最后叙述形式——将出埃及放在西奈山契约之前,传达了以色列和神的关系中这个事件的重要性。故事的发展阐释了神之所以给以色列民族以特殊待遇的原因——他对以色列民族的爱和对和以色列祖先所订立契约的遵守。而只有在将以色列人从奴役中救出以后,以色列的神亚卫才将这个和以色列祖先的契约升级成一个和以色列整个民族的契约。也就是说,神要求以色列人对契约的遵守只是对得救出埃及的回应,而不是作为获得神拯救和保护的前提。神的





这种主动性早在早年选定亚伯拉罕时就显示出来了。^①

出埃及记是以色列信仰的基石。以色列民族两个核心的共同经历就记录在这部书中：这就是逃离埃及的奴役和西奈山上的契约。出埃及记是以色列民族成为神亚卫的选民、被亚卫拯救的宣言；和神的契约奠定了以色列民族和神亚卫之间关系的基本性质。契约的双方都有明确的权力和义务，契约的执行预示着美好的未来，违背契约自然会遭到惩罚。这两个事件是以色列民族成为神亚卫选民的转折点。

出埃及记对犹太教和基督教都至关重要。犹太教用逾越节来纪念这一事件，这是犹太教中最重要的节日之一，所纪念的是民族的自由和解放。基督教中这个节日是复活节的前身，拿撒勒的耶稣就是逾越节中的羊羔。

出埃及记得名于它所记载的中心事件：以色列人奇迹般地逃离埃及的经历。按照摩西五经中的排列顺序，它排在创世记之后；但是按宗教和以色列民族历史的重要性来讲，它应该排在第一个。

出埃及记全书的结构可以分为两个部分：第一到第十九章为继续创世记的历史故事，这里面包含了几个相互关联的故事：亚卫选取的自己的代表——摩西的身世；摩西是如何将神的旨意通过一系列天灾人祸降示给埃及，最终达到埃及法老释放希伯来人目的的；希伯来人克服艰难险阻，神再次施发神威，破海成路相助，终于逃到荒野，来到西奈山，这是神要向以色列人显现的地方。第二十到四十章为亚卫在西奈山的显现和律法的订立。第二部分和摩西五经其余三部书的主体

^① 根据五经四源说，在出埃及记中神派的贡献很突出；虽然和创世记一样，四源中的三源都在出埃及记中作出了贡献，但是，在创世记中神派不是主要贡献者。





(全部利未记,一部分民数记和绝大部分申命记)是关于以色列的律法和教规。我们这一章所关心的是第一部分,也就是有关历史故事的部分。

相关历史时期

和出埃及记相关的埃及历史纪年(日期均为公元前)

希克索斯王朝(亦称“牧人王朝”)	1730—1575
第十八王朝	1575—1309
第十九王朝	1309—1194
拉美西斯一世	1309—1308
塞提一世	1308—1291
拉美西斯二世	1291—1224
Merneptah	1224—1214 (海洋民族入侵—1220)
塞提二世	1214—1208
众小国王	1208—1194
第二十王朝	1194—1087
众小国王	1194—1182
拉美西斯三世	1182—1151 (海洋民族入侵—1175)
拉美西斯四世—十一世	1151—1087

虽然没有毋庸置疑的证据证实拉美西斯二世(公元前1291—1224年)就是奴役希伯来人的法老,但是各个方面的线索并没有对这一假设提出足够的否定依据来。他在尼罗河东三角洲启动了或继续了先王启动的规模宏大的几处建筑工程,这正是比东和兰塞的所在地。^①另外,拉美西斯二世时期的两件文字资料也记载了参与建筑工程的阿皮鲁奴隶。尽管阿皮鲁人和圣经中希伯来人的关系尚无定论,但是在这个记

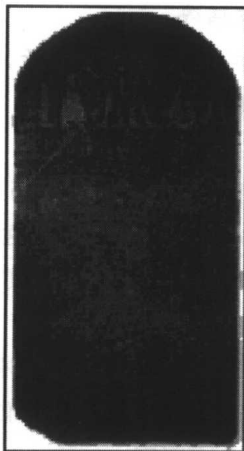


^① 这两处城市的确切地址尚不清楚,比东(Pithom),埃及语 Per-Atum,阿吞神的房子,可能是 Tell el-Maskuta,兰塞(Ramses)不是 Tanis 就是 Qantur。

载中的阿皮鲁人很可能就是希伯来人。^①

如果我们逐字逐句地推敲希伯来语圣经中的记载,出埃及的事件就会比较容易地定位在公元前 1444 年。列王纪上 6:1 说,出埃及记发生在所罗门王在位第四年算起的 480 年前。所罗门王在位的第四年是公元前 960 年——这是可以比较有把握地确定的时间。这样,出埃及记就该定位在公元前 1444 年左右。主张在这一点上紧密遵循希伯来语圣经的说的学者还援引了以下几条证据:

1. 梅尔内普塔赫石碑(公元前 1224 年)上对以色列的提及假定了以色列在石碑刻立之时以色列已经是一个单独的民族,这就将出埃及定在了 1224 年之前。^②
- 2.



此石碑隶属法老梅尔内普塔赫(公元前 1224—1211 年),上面刻有关于以色列的最早历史记载;根据一部分学者的理论,这个石碑将以色列和其他的民族国家都列入被法老征服的地区中,这种提及以色列的方式说明到法老梅尔内普塔赫时,以色列已经是一个独立的民族了^③

① Wilson 1933。

② 关于碑文中“以色列”这个古埃及象形文字词语的具体语法形式,参看下文。

③ 图片出处: <http://www.thisis.com/digress/merneptah/israelstela.jpg> (2006 年 6 月);关于“以色列”这个词的局部细节,参考 Pritchard 1958, 图 96。



梅尔内普塔赫(埃及法老,公元前 1224—1214 年)石碑碑文汉译^①

众王子们都五体投地,呼叫着“我们求和。”

没人抬头。

特赫努被夷为平地,赫梯人被安抚平息。

迦南被暴力掳掠。

阿什克隆被征服,基色也被围陷。

亚诺阿姆也被彻底清除。

以色列也被废掉,不再有后。

胡尔鲁也成了埃及的寡妇。

所有的土地都被夷为平地!

所有的不老实的,都被捆绑。

被上下埃及的国王,拉(太阳)神的儿子,梅尔内普塔赫——他像拉神一样赋予万物生命。

3. 耶利哥的考古证据说明这座城市在公元前 15 世纪曾经遭到过毁灭,如果假定以色列人就是实施这次毁灭的进攻者,这可以支持公元前 1444 年以色列出埃及的说法。
4. 阿玛尔纳出土的泥版书(约公元前 1400 年左右)记载了迦南地区的被一群叫哈比鲁人(可能是希伯来人)的人引发了一段时期的社会不安定。

绝大部分学者并不赞同依据希伯来语圣经中列王纪上 6:1 的记载来断定出埃及事件的发生时间。他们认为公元前



^① 碑文英译全文参看 ANET, 376—78 页。汉译文据此转译。



1280 年作为出埃及的时间更加合理,其具体理由如下:

1. 列王纪上 6:1 所说的 480 年不应该按字面意思理解,这只是一个象征意义的数字,相当于 12 代人,每代人按照希伯来语圣经的惯例折合 40 年。
2. 梅尔内普塔赫石碑第一次提及以色列人;如果以色列人在公元前 1400 年之前就进入了迦南,应该会有更多更早的其他资料提及有关以色列人的活动。
3. 如果按照出埃及记 12:40 的记载:以色列人在埃及居住的时间是 430 年来计算,假定公元前 1280 年就是他们出埃及的时间,那么这之前的 430 年就将希伯来人到埃及的时间定位在了希克索斯王朝时期(公元前 1730—1575 年)。如果真是这样,那就比较符合雅各和约瑟在埃及的经历,尤其是解释了为什么新登基的法老却不认识约瑟这一事件(出埃及记 1:8)——十八和十九王朝时期的法老对希克索斯王朝时期的法老的确采取的是蔑视的态度。
4. 尼罗河三角洲地区希伯来人建造的两座城市,比东和兰塞(出埃及记 1:11)是由法老塞提一世(公元前 1304—1291 年在位)始建,并在拉美西斯二世时期(公元前 1291—1224 年在位)完工的;这也比较符合希伯来人在埃及受奴役的时间。

我们也不难看出,持公元前 1280 年这一观点的学者所提供的证据,也有难以自圆其说的地方。比如,尽管对列王纪上 6:1 所说的 480 年不按字面意思加以理解,但是对出埃及记 12:40 的记载:“以色列人在埃及居住的时间是 430 年”这一数字仍然按照希伯来语圣经照搬不误,因为这个数字对于该学说是颇为有利的证据。如果雅各和约瑟的时代是希克索斯王朝时期,





而摩西是生活在拉美西斯二世时期的话,那就意味着,希伯来语圣经对以色列祖先有几百年的历史是不予记载和评论而弃置一边的——这几乎是不大可能的情况。换句话说,以色列民族出埃及和约瑟在埃及的时代不应该超过四代人,正如希伯来语圣经所记载(创世记 15: 16, 出埃及记 6: 16—20)。

那么,以色列人到底是什么时候离开埃及的呢? 根据希伯来语圣经记载,以色列人在西奈沙漠上呆了 40 年。按照圣经的惯例,这个数字不应该按照字面的意思理解,而应该理解成大约一代人,可能 25 年左右。所以,希伯来人在离开埃及后 25 年左右就到了迦南。如果是这样,那么希伯来人到达迦南的时间就是推算出埃及时间的关键。

希伯来语圣经中记载:以色列人所攻占或路过的几座城市,在公元前 12 世纪时或者刚刚形成,或者考古学家掌握足够的证据证明它们在这个时期遭到过摧毁。前一种情况的例子是约旦河东的赫什崩和便雅悯地区的 Ai。后者最主要的例子是拉希什,它的毁灭现在可以确定为公元前 1160 年——这个准确的断代归功于在拉希什出土了一个刻有法老拉美西斯三世(公元前 1182—1151 年)名字的金属物件。^①

如果以色列人在公元前 12 世纪才到了迦南,并且我们同意在荒野中的时间是并不漫长的一代人左右(25 年)的时间,那么,出埃及也应该发生在公元前 12 世纪。有什么证据能够支持这个假设呢?

1. 大卫王的族谱是一个在学术界比较没有争议的话题。几乎所有承认大卫王存在的学者都把大卫王定期在公元前 1000 年左右。在路得记 4: 18—22 和历代志



^① 参考:Ussishkin 1985。其他相关巴勒斯坦考古细节请参看 Finkelstein, 1988。

上 2:5—15 中,大卫的祖先追溯到拿顺。拿顺是出埃及时期的人物;出埃及记 6:23 提到他是亚伦的大舅子,而民数记 1:7 把他列为犹大族此时的族长。拿顺比大卫要高五辈,这样,按照一辈 25 年计算,拿顺应该是公元前 1150 左右的人物。

2. 在梅尔内普塔赫石碑中,法老梅尔内普塔赫首先宣扬他对利比亚的胜利,然后以几行关于迦南的记载结束。石碑中在这段记载中提到了以色列——这也是所有古埃及文字记载中惟一提到以色列的地方。古埃及的象形文字不仅拼出了词的读音,也给出表达形和类的属性符号(定符),有些像中文的“部首”。当梅尔内普塔赫石碑列出其他被征服民族和地区时,使用的是指示外国疆土的“部首”;比如在指示大的区域如迦南和胡尔鲁时,或者指示小的城市如基色和阿什克隆时,都使用了指示外国疆土的“部首”。但是当提及以色列时,出现了例外——表示民族的“部首”被使用(形式上,这个部首包括一个男人、一个女人和一个复数的标志)。我们可以将这个部首的使用解释为:在书隶的眼中,以色列当时是一个没有土地的民族。这和他们在埃及为奴的状况十分相符。书写石碑的书隶知道他们来自迦南,所以将以色列和梅尔内普塔赫来自迦南地区的其他敌人列在一起。但是他将以色列和其他地方区分的办法是用表示民族的部首,而不用表示异国国土的部首。如果这个解释成立,那么,当时在梅尔内普塔赫(公元前 1224—1214 年)治下的以色列还仍然是没有疆土的奴隶。
3. 拉美西斯三世(公元前 1182—1151 年)时期的一系列



文字材料为我们提供了最后的线索。这个法老在公元前 1175 年左右遭到了所谓“海洋民族”的入侵。这个海洋民族的联军在其中一个部族——非利士人的带领下,从地中海驾船攻击尼罗河三角洲。拉美西斯成功地击败了入侵者,海洋民族联军被迫沿海岸线北上,在迦南平原的沿海地带定居了下来。尽管埃及的反击战成功了,但是我们从方方面面了解到,海洋民族联军对埃及的进攻也给埃及造成了巨大的震动。事实上,埃及帝国在整个青铜器时代一直将迦南地区视作自己的势力范围,海洋民族联军的这次入侵,使得埃及的势力受到很大威胁,以致在此后的几十年里,埃及在其光辉的帝国历史中第一次从迦南彻底撤出了自己的统治势力。海洋民族联军的入侵,对正在埃及受奴役的以色列民族来讲,就是再好不过的撤离时机了。希伯来语圣经中暗示了这两个事件在时间上的吻合——在出埃及记 13: 17 中说,“法老容百姓去的时候,非利士的道路虽近,神却不领他们从那里走,因为神说:恐怕百姓遇见打仗后悔了就想回埃及去。”于是以色列人取道沙漠以绕开非利士人和埃及人的战场所在地。

对以上这些证据的综合考虑说明出埃及很可能发生在公元前 1175 年左右,也就是法老拉美西斯三世在位期间埃及遭受海洋民族联军入侵之时。以色列人离开埃及之后不久就到达了迦南,到达的时间可能是在公元前 1150 年左右。^①



^① 关于这个理论的论证细节请参看:Rendsburg 1992。



希伯来语圣经文本中的若干问题

现代的希伯来语圣经读者,读到出埃及记 4: 24—26 时可能会感到莫名其妙,^①不知道这样的一个插曲到底想说明什么。希伯来语圣经的作者在陈述先祖的故事和传奇时所肩负的一个使命,就是通过祖先的成败和功过来警醒和引领后代正确地对待和遵守传统和成规。出埃及记 4: 24—26 就是这样一个例子。亚卫因为摩西没有给他的儿子行割礼而几乎将摩西杀死。幸运的是孩子的母亲急中生智,捡起了一块石刀当时就地对儿子实施了割礼,免了摩西一死。这个不大不小的两句话插曲,其目的就是警告一代代的希伯来人“不要忘记给你们儿子实行割礼!如果摩西都没能躲过这个职责,你作为一个普通的犹太人就更休想以身试法了!”

与这个功用类似的一个篇幅大些的插曲,则是为了让以色列的族人遵从一个古代近东和地中海地区特有的风俗——当兄弟中一个人的妻子守寡无子时,她亡夫的兄弟应该与她同房性交,目的是为了延续家族的后代(收继婚制度)。这个习俗的目的和功效都是不言而喻的;但是从社会中的具体实施来看时不时会碰到困难。希伯来语圣经用它特有的传统提示手法,让祖先现身说法。在创世记 38 中,连犹大都没有能够逃过这个职责,甚至受到了羞辱和惩罚。这个故事是想告诉今后的希伯来人,“无论代价多高,都要履行这个作兄弟的

^① “摩西在路上住宿的地方,亚卫遇见他,想要杀他,西坡拉就拿一块火石割下他儿子的阳皮,丢在摩西脚前,说,你真是我的血郎了。这样亚卫才放了他。西坡拉说,你因割礼就是血郎了。”





职责；连老祖宗犹大都没能通融，你就更别想了！”

回到出埃及记的开头，我们读到“以色列人生养众多并且繁茂、极其强盛、满了那地”（出埃及记 1:7），以色列人“越发多起来、越发蔓延”（出埃及记 1:12），这些都提醒了读者在创世记的开始，神对人类说“要生养众多、遍满地面”（创世记 1:28）。在出埃及记的开始这种在用语上和创世记的开始的相似之处不乏其例。我们中文的翻译多少掩盖了希伯来语原文中通过相同的动词词根所提供的许多这类暗示。^① 再例如，在创世记 6:14 中，神指示诺亚准备自救的容器在希伯来语中叫 Tevah (תֵּבַח, 中文一般译为‘方舟’)，而在出埃及记 2:3 中承载婴儿摩西的救命容器，在希伯来语中用的是同一个词 Tevah (中文一般译为‘箱’)。读希伯来文的古代以色列读者，不会错过希伯来语圣经作者在这个用词上的暗示；这个暗示和出埃及记开始与创世记开始语言上的其他相似点所起的作用一样，都是为了提示读者创世和出埃及是处在两个不同层面之上、但意义却同等重大的事件，这两个事件在希伯来语圣经中都拥有最核心的地位：一个是神对世界万物的创造，另一个是神对以色列民族的创造。

作者一开始就为英雄摩西的诞生进行了充足的气氛渲染。整个以色列民族的命运正处在最低谷，出埃及记的前两章中，以色列的神亚卫因此都没有出现，这样就衬托出了低落压抑的气氛。摩西的出生是世界文学中一个经久不衰的“江流儿”主题的又一个版本。^② 世界文学的许多读者所熟悉这

^① 例如，在出埃及记和创世记的这几处相对应的章节中，都出现的关键性动词是：רָבַח (繁殖增多) 和 תָּבַח (结果实增多)，希伯来语读者可以比较容易地领会到两处相同的动词组，从而领会到作者的用意。

^② 参照 Redford 1967。



一主题的西方古典文化版本,是希腊神话中的俄狄浦斯和罗马传说中的罗慕路斯和雷慕斯。而和摩西的出生故事在内容和形式上最为接近的版本,则要属阿卡德文学中的萨尔贡王传奇了:

萨尔贡王传奇(美索不达米亚阿卡德王国开国君主,约公元前 2300 年)

我的母亲怀了我,她秘密地生下了我
 她把我放在用灯芯草编的篮子里,用沥青把篮子的
 盖子粘上
 她把我扔到河中,河水没有没过我
 水将我载起,把我带到 Akki——挑水的人那儿
 挑水人阿基,把他的水罐放到河中打水时,将我从水
 中捞起来
 挑水人阿基,把我当儿子一样培养了我^①

埃及也提供了自己时空范围内最接近摩西经历的“江流儿”主题的故事版本——埃及神荷鲁斯和塞特的争端。这个创作于约公元前 1140 左右的埃及神话有两个版本,其间主人公的具体经历不尽相同。

版本一:

塞特在荷鲁斯还是个孩子时,就在他的出生地开米斯到处漫游寻找荷鲁斯。荷鲁斯的母亲伊西斯将他藏在一个芦苇草的灌木丛中,奈弗提斯(他的姐姐)用布单盖

^① ANET 119 页。





着他。她把孩子“藏在芦苇草丛中”——他后来的名字阿努比斯就是这么来的。

版本二：

塞特正在一个芦苇草做的船里航行，伊西斯对图特说：“让我看看我那藏在沼泽地里的儿子吧。”图特说，“看吧。”伊西斯说：“那就是他吗？”这就是他后来的名字阿努比斯的由来，这个名字也由此而起给皇室的每一个孩子。

这些例子使我们再次体验到了希伯来语圣经作者对周边文学的细致了解和娴熟应用。在摩西出生的故事里，我们还将再次领教他的复杂文学技巧。摩西出生所带有的传奇性和隐蔽性不言而喻。为了表现这个事件的隐秘性，作者决定在叙述故事时连故事中的主要人物——摩西的父母、姐姐的名字都不提及，而是管这些人叫“男人”、“女人”和“女孩”。我们后来在出埃及记 6:20 中得知摩西的父亲名字叫暗兰，母亲名字叫约基别，在出埃及记 15:20 中知道摩西的姐姐叫米利暗。为了拯救婴儿摩西，秘密的保守至关重要——就连摩西自己的名字也是在摩西出生故事的最后才由作者给出的。

出埃及记 1:22 中，法老准许将以色列的女孩存活。在希伯来语圣经中，这个词用的是“女儿”。在第二章中，“女儿”对整个故事的发展起了至关重要的作用：(1) 婴儿摩西的生命是利未人的女儿赋予的；(2) 法老的女儿又将他从水中救出；(3) 摩西逃离埃及后又遇到了流珥的女儿西坡拉，并娶为妻。希伯来语圣经作者巧妙地用这三个女儿的行为说明了摩西的生命应该归功于这些女儿们，无形中又给了法老一个暗中的打击；同时也在暗示以色列作为一个独立民族的诞生，正



如同女性十月怀胎,即将临产。这样,“女儿”这个词就如同交响乐中的主导旋律(leitmotif)一样贯穿了前两章,不时提醒读者事件的中心线索。除了这三个中心女性之外,其他的女性如法老女儿的婢女、接生婆等等也在这段故事里起着同样的作用。希伯来语圣经中这样将女性放在舞台中心的章节很多,我们后面章节的讨论还会涉及。^①

摩西被以色列神亚卫派回埃及,拯救他受苦受难的同族兄弟姐妹时,神给摩西配备了一个埃及法师所有的技能。在埃及,没有比能够行使魔法更受尊敬的技能了。摩西为了能够说服法老给以色列人以自由,掌握魔法是必不可少的。我们所掌握有关魔法的埃及文献中有一个段子,讲的是一个法师将一个蜡制的小鳄鱼变成真鳄鱼的故事:

蜡制的鳄鱼

第二天,看守者告诉主讲法师外巴诺尔。他然后造了堆火,并用黑檀树和金子作了个七指长的蜡制鳄鱼。他念动咒语说……如果有人到我的湖里洗澡……之后他将这个鳄鱼给了看守者,对他说:当这个城里人像往常一样进了水池之时,你就把这个鳄鱼扔到湖中。看守者离开了,拿了鳄鱼。

夜幕降临,城里人跟往常一样来到湖里,看守者将鳄鱼扔到水里。鳄鱼立即长成七尺长,咬住了城里人。

主讲法师外巴诺尔在上下埃及英明的国王陛下奈布卡那儿逗留了七天,这七天城里人一直在湖中没有呼吸。

^① 女性在希伯来语圣经文学中的地位本身也是一个独立的研究课题,相关书目和议题参照 Bach 1998。



七天之后,上下埃及英名的国王陛下奈布卡前来,主讲法师外巴诺尔上殿陈述说:请陛下来看在陛下盛世所发生的奇观。国王陛下和外巴诺尔来到湖边。外巴诺尔召唤鳄鱼过来说:把城里人带来。鳄鱼从水中浮出。主讲法师外巴诺尔说:张开嘴!鳄鱼张开了嘴。之后外巴诺尔放了……

上下埃及英明的国王陛下奈布卡说:这个鳄鱼果真凶猛!但是外巴诺尔俯身抓住鳄鱼,鳄鱼在他手中变成了个蜡制的鳄鱼。主讲法师外巴诺尔告诉了国王陛下这个城里人和他(国王)的妻子在他们的房子里通奸的私情。

这就是发生在你的父亲、上下埃及英明的国王陛下奈布卡的盛世奇观,这就是主讲法师外巴诺尔的壮举。^①

这个故事里巫师的本领让我们想起摩西是如何将他的拐杖变成蛇的。有趣的是,尽管在出埃及记 4:3 中用的是希伯来语中“蛇(שׁוֹפָר)”这个词,但在出埃及记 7:10 中,当摩西真正实施这段魔法时,希伯来语圣经中所用的词语是希伯来语中指“鳄鱼(יָרֵבֵן)”的词语。大部分中文和西文的翻译都没有能够如实地反映这两处用词的不同。

在出埃及记 4:16(他(亚伦)要替你(摩西)对百姓说话,你要以他当作口,他要以你当作神)和 7:1(亚卫对摩西说,我使你在法老面前代替神,你的哥哥亚伦是你的先知)中,摩西被以色列的神从先知的地位提升到了神的地位,而他的哥哥亚伦也由原来祭司的地位提升到了先知的地位——摩西的先



知,也就是代言人。^①这样,摩西就有了和埃及法老同等的地位,因为在埃及,法老是和神有同等地位的。这样,摩西身怀最受埃及人崇敬的魔法,处于和法老等同的地位(作为神的化身的人),在先知(神的代言人)亚伦的陪同下,开始了面对法老和广大埃及人的战斗。

对摩西借助以色列神亚卫的手给埃及降临十个灾难的理解,可以从三个不同方面入手,这三个角度的解释是彼此互不排斥的。第一个角度可以将它们理解成埃及发生的自然现象。第一个灾难中尼罗河的水变红了,但不该真正从字面上理解成血,而是尼罗河水时常会有的现象,即由于河堤泥土受到腐蚀剥落融进水中而造成的水质变红。同样,直到今天,埃及人也还受到蚊虫、皮肤病、蝗虫等自然灾害的侵袭。^②

埃及文学中和出埃及记中灾难记载类似的文字

伊浦味警辞(埃及智者,约公元前2050年)

(尼罗河水的变红)河水是血。如果有人喝了河的水,人就会反胃,并且会想喝更多的水……外族的野蛮人到了埃及。他们简直不是人。

奈菲鲁胡预言(埃及智者,约公元前2000年)

太阳的圆盘被遮住了。太阳不会闪光了,人也无法看到了……没有人知道什么时候是正午,因为他的身影无法被辨别。

食人者之歌(出土于萨卡拉的 Unas 金字塔,约公元前

^① 我们应该说明,希伯来语圣经中所谓的先知,并不是我们中文中习惯上以为的有先知先觉、能够预示未来的人,而仅仅是神的代言人。这个定义在整个希伯来语圣经以及犹太文化都适用。

^② 此论点,包括下面的引文出处,参照 Hort 1957; Hort 1958。



2300年)

在击杀头生子那天,国王是将会被“名字隐匿的他”审判的人。

棺槨铭文(约公元前2000年)

在击杀头生子那天,我是将会被“名字隐匿的他”审判的人。

第二个视角,应该将这些灾难的发生看成摩西和亚伦一道、同埃及的巫师进行巫术竞赛的过程。上面已经提到,巫术在埃及社会中的地位是高尚而显赫的。出埃及记中前三个灾难的描写也的确提到了埃及法师伎俩的显露。摩西的法术和埃及法师的法术相比,其本质区别在于,前者是借助摩西的手显现神的力量,摩西自己并没有念动咒语;后者却是的确通过念咒语而实现的巫术。

第三个视角,应该将这十个灾难看成以色列神和埃及神的比武。比武的结果当然是以以色列神的获胜告终。早期的几个灾难除了给阅读者令人恶心的感觉没有什么别的作用。以色列神所攻击的也是埃及神谱中的一些小神,如尼罗河神哈皮,青蛙生命女神赫葛特。后面的灾难不仅更加强烈,它们所攻击的埃及神也是神谱中的核心——太阳神“拉”。于是有第八个灾难,蝗虫在日中遮住了太阳,第九个持续三天的黑暗之灾——可能在自然现象的层面上应该是一场十分严重的沙尘暴。就连希伯来语圣经自己也将这些灾难理解成对埃及神的攻击(出埃及记12:12;民数记33:4)。^①

出埃及记中关于十个灾难的故事,是希伯来语圣经的一



^① 参照 Rendsburg 1988。



段经典历史和传奇史诗混杂的记载。这段叙述体的文字很有可能是从诗歌体衍化而来。这个规律,也就是由诗歌衍化而来的叙事文,很可能适用于以色列国家成立后、产生中央政府支持的纪年式史记之前的整个希伯来语圣经文学。在希伯来语圣经中保存了这个事件的两个诗歌体版本(诗篇第 78 和第 105 章)。在这两个版本中,灾难发生的顺序与出埃及记中的记载不尽相同,灾难的数量也有差异,不再都是整整的十个了。这些差异是在文学的传输过程中自然会有现象。在希伯来语圣经没有最终定稿之前,一代代的传承者或者增加了内容和修辞,或者有所删节;等到我们想在传到我们手中的版本中辨别出哪个细节是史实,哪个是文学表现和修辞的需要,这几乎就是不可能的事情了。但是在一点上我们能够达到共识就足够了——一系列自然灾害曾发生在埃及人身上——在以色列人看来,这是他们的神亚卫施展力量来拯救他的选民离开埃及的壮举;在埃及人看来,这些是不祥的征兆,解决的办法就是将他们认为是罪魁祸首的以色列人赶出埃及。

十个灾难最终以埃及人的长子被击杀达到高潮,法老终于同意让以色列人离开埃及。这个事件发生在春季,也是两个传统的节日重合的季节。一个是庆祝羊群生小羊羔的畜牧业的逾越节,另一个是庆祝大麦丰收的农业节日。^① 以色列人的宗教观中,他们的神是一个历史的神,也就是说,他们的神并不代表自然界中的某种现象或事物。以色列的神是通过和人的关系的发展、以及对以色列人的历史发展施加影响来得以体现的。这样,这两个庆祝自然界节气和事件的节日就

^① 具体的关于这两个节日的细节,参看 de Vaux 1961, 484—93 页。





被赋予了非自然界的意义，成了庆祝出埃及这个历史事件的节日。

以色列宗教对自己的神代表历史而不代表自然界中事物的理解，反映在希伯来语圣经中的方方面面。另一个源自希伯来语圣经的犹太人传统节日是住棚节，这也是一个庆祝农作物丰收的节日——利未记 23: 39 中记载：“你们收藏了地的出产，就从七月十五日起，要守亚卫的节七日”；但是这个节日也如同其他的源自希伯来语圣经的节日一样，被赋予了历史的含义：“你们要住在棚里七日，凡以色列家的人，都要住在棚里；好叫你们世代代知道我领以色列人出埃及地的时候、曾使他们住在棚里（利未记 23: 42—43）”。

农业自然节气升华成具有历史意义的民族节日，只是以色列的宗教观——将自己的神定位成历史的神，脱离自然现象的神的概念——的一个表现形式。犹太民族最具特色的节日安息日，在某种意义上比给一个自然节日增加历史含义更上了一层楼。七天的循环在自然界中其实没有任何的意义和象征，是以色列的宗教给自己的神赋予一个并不依托于自然的时间概念。这个纯粹建立在时间标准上的假日，完全脱离了任何自然界的现象，是以色列历史宗教观的总结性标志。用对时间间隔的纪念来记住自己民族和历史的神的特殊关系是以色列历史宗教观的集中体现，将时间概念加以神圣化的处理，所要集中体现的就是以色列的神是“历史的神”这一核心。

这种宗教观还体现在犹太民族对历史的重视和珍惜之上。在申命记中，神是这样教育以色列人学习历史的：“你当追想上古之日，思念历代之年，问你的父亲，他必指示你，问你的长者，他必告诉你（申命记 32: 7）”。对以色列民族历史事





件的描述,在犹太教中已经升华到神圣的地位了。

犹太教对崇拜偶像的禁令:“你们不可作什么神像与我相配,不可为自己作金银的神像(出埃及记 20: 23)”,也和以色列神是历史的神这一主旨浑然相应。用物质塑造的神像会对神的表现形式,出现的时间地点造成束缚,仍然无法摆脱自然界的种种拘束和限制。一个不在自然界的事物,它所要体现的神是无法用像来描述和表达的。

对神崇拜的体现方式在古代以色列是集体祭祀;在祭祀难以成为现实和可能之后,崇拜就变成了对时间节日的纪念了。犹太教的崇拜是针对一系列事件的,不是针对某个偶像或某个人的。为了预防以色列人对像摩西这样的英雄举行个人崇拜,希伯来语圣经中连对以色列历史上摩西这种级别的英雄人物的埋葬之地都缄默不语——“亚卫将他埋葬在摩押地,伯毗珥对面的谷中,只是到今日没有人知道他的坟墓(申命记 34: 6)”。对摩西的埋葬地不予告知,另一个作用是为了强调出埃及事件,也就是以色列民族诞生这一历史事件的核心主角是以色列的神亚卫本身,对摩西的葬地沉默不语也就预防了喧宾夺主。

希伯来语圣经中对出埃及事件的描述本身带有十足的传奇色彩:大量烤制面包充作干粮,以色列人当时的数量据希伯来语圣经的记载达到 60 万成年男性(出埃及记 12: 37);关于当时的巴勒斯坦地区实际的人口容纳能力,我们下面对考古资料的论述中给出了小得多的数字。对整个出埃及记的描述,可以在乌伽里特出土的克累特传奇中找到可资类比的影子。在克累特传奇中,主人公克累特主持了一次祭祀仪式,给军队烤制了大量面包作为补给,并带领 3 百万军士出征上路,行军 3 日,在一座神庙中露宿,又行军 3 日,到达目的地,然后





保持了6日的沉默,第七日他出征的目的得以达到。所有这些特征,在出埃及记及其后的记载中都尽览无遗,而行文上的跨度也要比乌伽里特文学的版本大许多。以色列人进行了逾越节的祭祀,烤制了无酵面包,如同军队一样出征跋涉(注意在出埃及记 12:37,41,51;13:18 中使用的军事术语),到达西奈山,在这里崇拜了亚卫,继续行军到了迦南,在包围耶利哥的战斗中保持了6天的沉默,在第七日出击得胜。^①

乌伽里特克累特传奇(古代乌伽里特,约公元前1400年)^②

克累特从梦中醒来,
厄尔神的仆人从他与神的交流中。
他清洗了自己,上了红彩,
他从手清洗到胳膊肘,
他从手指头清洗到肩膀。
他进入到帐篷的荫凉处。
他手里拿着祭祀的羊羔,
手里拿着羊群中的一员,
还有质量最好的面包。
他取了一只家禽,一只祭祀的禽类。
他把葡萄酒倒到银杯中,
把蜂蜜倒到金的杯中。

^① 参看 Gordon 1952; Del Olmo Lete 1965。

^② 本章中乌伽里特文本的中文翻译大部分为唐均根据我提供的英文译本翻译成中文的,这些英文译本多为本人在乌伽里特语学习课堂中的英文翻译笔记,在交付唐均之前都已经由我本人和乌伽里特原文进行过校订;少部分中文翻译是由我直接从乌伽里特语翻译成中文的。





他爬到塔的顶上，
爬到墙的梁上。
他将双手举向天空，
给厄尔神，给这个公牛祭祀……

克累特从房顶上下来，
从粮仓中准备食物，
从库房中准备大麦。
他烤了五个月吃的面包，
准备了六个月所需要的干粮。
一支补给充足的军队开发了，
一支装备精良的部队。
一支庞大的军队出发了，
三百万个军士，人数众多。
他们千人成群，像雨滴一样，
他们万人成队，似冬雨一般。

他们走了一天，两天，直到第三天的日落。
他们到达了推罗的阿舍拉的庙堂，
到了西顿的女神那儿。
那儿，克累特许下了一个愿……

他们走了一天，两天，
三天，四天。
在第四天的日落，
他们到了大乌都姆和小乌都姆。
他们占领了众城市，征服了众村镇。





他们捉拿了田间的收集树木的人，
打谷场上捡稻草的妇女，
抓获了在井边儿打水的妇女，
和在泉水处取水的。

一天，两天，
三天，四天，
五天，六天，
他没有发射一枚箭，
也没拉过一次弓。

看那，在第七日的日出，国王珀贝尔再也无法入睡，
听到的是公牛的咆哮，
驴的嘶鸣，
犁地的牛的吼叫，
和猎狗的狂吠。

(之后是克累特和珀贝尔之间的谈判，并以胡赖(克累特的妻子)的释放告终。)

埃及的追兵在法老后悔之后，在一个叫芦苇海的地方追上了以色列的队伍。尽管希伯来语圣经原文中从来没有使用除了“芦苇的海(קַיִם יָם - יָם יָם)”以外的词来称呼这个地方，但是几乎所有的西文翻译都译成了“红海(the Red Sea)”;自然而然，由于绝大部分的中文译本是根据西文翻译的，也亦如此。这个地方应该是位于苏伊士运河现在所在位置的原来许多沼泽湖地聚集的区域，而在运河修成以后我们已经不可能





再看到的了。这些当时一定是遍布芦苇的沼泽湖地将埃及和西奈半岛分割开。也就是在这个地方，埃及追兵和以色列难民大军相遇了，出埃及的故事也在这时达到了一个高潮：拦住以色列浩浩荡荡难民的水被摩西借助以色列的神的力量分成了两半。

具体在这个地方当时发生了什么，并不是我们关心的重点，我们也不想从历史事实上或者自然现象上来解释当时的景象和事件。作为读者，十分庆幸的是我们还找到了一篇埃及文学的片断，能够帮助我们更好地理解希伯来语圣经作者的用意。

游船盛会(埃及故事,约公元前1800年)

这时一个公主一件新的绿宝石饰物掉到了水里。她就停止了划桨，于是扫了整个盛会的兴。我对她说，“你为什么停止了划桨？”她对我说，“因为新的绿宝石饰物掉到了水里。”我说，“继续划吧，我会再给你一个！”她说，“我不要替代品，我只要我原来的饰物。”

这时主讲法师扎扎·艾姆·阿恩克念动咒语。他把湖里一半的水放到另一半的上面；他看到饰物就落在了一块碎瓷片上。他就将饰物拿起，还给了饰物的主人。原来12尺深的水被合并迭起来后，成了24尺深了。这时法师念动咒语，将水恢复到原位。

陛下整天都得以和朝廷上下饮宴欢歌。之后陛下大肆奖赏了主讲法师扎扎·艾姆·阿恩克。

这就是发生在埃及国王、上下埃及英名的国王陛下斯奈弗鲁时期的奇观，这就是主讲法师并书记官扎扎·



艾姆·阿恩克的壮举。^①

这个发生在埃及本土将水分开的故事，让我们看到了以色列神的用意——让摩西用埃及人自己的“壮举”行为来击败埃及追兵。古代以色列的读者对埃及文化的了解，不会亚于今天任何一个地区爱好电影的观众对好莱坞大片的熟悉；用心良苦的作者其用意也不大可能会被读者辜负。

神亚卫的壮举不仅被用散文体记载（出埃及记 14），也被时间上更为古老的诗歌体再次强调（出埃及记 15）。在这首诗歌中，值得注意的是这时以色列的神亚卫被看做至高无上的神，但还不是惟一的神——“众神之中谁能像你，谁能像你至圣至荣，可颂可畏，施行奇事（15: 11）”。在摩西十诫中（20: 2—17）说到：“除了我以外，你不可有别的神……因为我亚卫你的神是个妒忌心强的神。”而且我们还看到，埃及所遭受的十个灾难也被理解成以色列的神亚卫和埃及的神之间的斗争。几乎全部希伯来语圣经都承认有亚卫以外的其他的神，但是对他们的崇拜是禁止的。这种宗教形式被称作“monolatry”，词源学上讲就是“对一个的崇拜”，中文我们暂且翻译成“一神崇拜”。犹太教最终在公元前六世纪发展成了一神论（monotheism），词源学上讲就是“对一尊神的信仰”，这时的犹太教根本不再承认有亚卫以外其他的神存在了。所以我们对希伯来语圣经中所反映的犹太教不应该一概而论“一神论”，更多的篇幅中只是“一神崇拜”而已。

在出埃及奔迦南的路途中，西奈山是整个出埃及记下半部分的背景所在，也是全部利未记、一部分民数记和绝大部分

^① Manniche 1977。





申命记的背景所在。西奈山中的希伯来人得到了亚卫明确的契约。这个契约决定了以后亚卫和以色列关系的方方面面。这些契约订立的细节和契约的内容是下面部分的重点。

利未记、民数记和申命记——律法和教规

从出埃及记的第21章到申命记的结束,中间跨越了整篇利未记和民数记,几乎所有的篇幅所关注的都是以色列人和犹太教的律法和教规。利未记讲述了以色列的公共生活和崇拜生活的律法。民数记中的一部分讲述了以色列人从西奈荒野到迦南边缘的历程。^①

从文学体裁上讲,这部分不同于创世记和出埃及记的叙事文学,而是法律法规的集合。因为在这个整体中,虽然文字中穿插了有关以色列人历史行为篇幅不多的记载,但是从历史发展的角度讲,却没有太多的事件发生在以色列人身上。如果将这些内容看做一个整体,这个整体的结构可以划分成下面的样子:

出埃及记

21—24	律法(民事)
25—31	教规(祭祀处所)
32—34:9	行为记载(金牛犊事件)
34:10—35:3	律法(宗教)
35:4—40	教规(祭祀处所)

^① 根据五经四源说,从出埃及记19:1到民数记10:10作为一个整体,是关于以色列的神如何在西奈山显现并订立各项法律法规的;这个整体有时被称作祭司法典,这也是五经中主要的祭司派作品所集中的部分。





利未记

1—10	教规(祭祀)
11—16	律法(洁净)
17—26	律法(神圣)
27	教规(祭祀)

民数记

1—3	行为记载(人口普查和军事建制)
4: 1—10: 10	教规(祭司和利未族)
10: 11—27	行为记载(游走到迦南)
28—29	教规(祭祀)
30—31	律法(民事)
32—34	行为记载(游走到迦南)
35—36	律法(民事)

申命记

1—4	行为记载(游走的重复)
5—11	律法(介绍性讲道)
12—26	律法(民事、宗教,包括一些重复)
27—34	行为记载(摩西的最后活动)

出埃及记将希伯来语圣经中的律法和教规放在了一个富有历史意义的背景中。同汉谟拉比法典按门类目录编排有序不同的是,希伯来语圣经中所有这些技术性和法律性很强的祭祀规章都融入了历史叙事之中去。圣经的法律不是孤立存在的,而是和以色列的生死命运紧密相关的。这就将以色列的法律和契约建立在了他们同神的关系的基础上,尤其是神





拯救以色列的历史之上。在希伯来语圣经的作者看来，五经成书前的原始资料是受神的启发而来，律法真正的作者是亚卫，当然是摩西将这些神的作品传达给了以色列人。

如果注意观察每个法律集合的来源和历史背景，我们会发现它们的出处并不相同，许多比摩西生活的年代无疑要晚。五经中大部分法律所针对的社会，是一个有田地有果园的稳定农业社会，这是摩西生前所没有看到的。另外，有的法律是关于国王治国的（如申命记 17: 14—20），没有哪个社会在确实需要这些律条之前就已经制定了相关法律的，所以这些法律的制定应该是在出现了国王并形成了统一王国之后（如申命记 17: 16—17 中的禁止买卖马匹、娶太多的妻妾、聚敛财富的法律明显是针对所罗门王的）。这些社会历史现象根据希伯来语圣经的记载，也是摩西所没有看到的。但是所有法规的赋予都和以色列人在西奈山的经历相联系，而且和摩西有关。这种关联是有意用的。在古代近东社会中，国王一般都认为是法律的制定人和颁布者。而在以色列的文化和宗教中，以色列的神亚卫通常认为就是法律和法规的制定者和颁布者。摩西作为他的先知，也就是代言人，被以色列的知识分子自然而然选择为所有法律的颁布者。这样，每条法律传统被赋予了更大的权威性——神亚卫的话语，自然也就有了更大的效力。从希伯来人的眼里看，摩西的律法也就是神的话，自然是真理。而从历史的角度看，摩西颁布以色列所有的律法和法规这一点自然不会是史实。

在希伯来语圣经中，法律不是作为以色列人要 and 神建立特殊关系的一套前提条件强加给以色列人的；出埃及记的故事说明，这种特殊的关系早已存在了，到了出埃及时，这种关系已有悠久的历史了。法律的作用是将一个已经存在并发生





作用的以色列人和神之间的关系更加巩固和长久。从这个角度看,法律定义了为维持这个关系以色列人今后应该服从的条件。这些条件本身以及对这些条件的遵守,也就成了犹太教的重要核心。

利未记

在五经中,利未记紧随出埃及记,继续陈述以色列人在西奈荒野中的经历。利未记的几乎全部段落都用来记载祭祀仪式的规定和条条框框。拉比文学中这部书的名字是“祭司的教导”。^① 因为祭司都从利未族出身,所以这部书就被叫做利未记。

故事梗概:利未记整部书几乎全是以亚卫对摩西在一个会帐中演说的形式来写作的。有几章中有些叙事,但没有一个完整的故事线索。在神讲述完祭祀的种类之后(利未记1—7),摩西任命亚伦和他的儿子作祭司(8)。在八天的祭祀仪式结束的时候,亚伦祝福了以色列民众,亚卫的火将祭祀的供品一扫而空(9)。当亚伦的儿子拿答和亚比户用不圣洁的火烧香祭奉神时,亚卫就用火把他们毁灭了(10)。这之后就是关于圣洁与否的法规(11—15)、赎罪日的法规(16)和关于神圣戒律的法规(17—26)。最后一部分中有惟一的叙事成分,当有个人玷污了亚卫的名之后,在亚卫的指令之下,此人被赶出了帐篷之后被乱石砸死(24)。最后利未记以一段关于许愿的讲道结束。

民数记

民数记紧接利未记,也包含一些宗教仪式的法规。但是



^① 这部书的希伯来语名称是 **ויקרא**, 是一个动词, 动词的主语是以色列的神, 宾语是摩西, 动词是“召唤”的意思。

民数记在行文风格和内容上要比利未记显得更加丰富。

故事梗概：早期的章节详细介绍了以色列帐营的组织形式。进行了一次各个部族的人口普查(1)，各个部族以会帐为中心排列(2)，利未族的人口也普查了(3—4)。妇女对婚姻忠实性的试验被建立起来了(5)，拿撒勒誓言的规定也被制定(6)。圣所敬献给了神(7)，利未族洁净就绪后也可以执行圣所里的职务了(8)，庆祝逾越节(9)。以色列整装待发，离开西奈山，继续赶路(10)。当以色列人抱怨饮食不丰时，神惩戒了他们(11)。当米利暗抱怨摩西时，她就染上了麻风病(12)。十二个间谍探查了迦南的工事，但是以色列人拒绝发动进攻(13—14)。更多的法规和祭祀之后(15)，可拉、大坍和亚比兰的反叛遭到镇压(16)。亚伦的随从向以色列民众证实，他才是神所选的以色列人代表(17)。更多的技术性法规教导(18—19)，之后摩西击石取水，神愤怒(20)。以色列继续行程，躲进了以东地带，但是击败了许多其他敌人(21)。摩押害怕以色列，想用巴兰对付他们，但是无济于事(22—24)。一些以色列人和祭祀妓女通奸(25)，神怒。之后是更多的技术性法规、列表和法律(26—36)。

申命记

申命记全书风格统一，都是摩西在以色列人进入迦南之前的教导。整部书都带着讲道的味道，也就显得有些千篇一律。申命记和它之前的几部书有些不同之处：一是不再往叙事中穿插律法或往律法中穿插记事，而是律法由摩西讲话的形式出现；二是摩西不再是代亚卫传话给以色列人，摩西使用的就是自己直接对以色列人说话的形式。^①

① 根据五经四源说，申命记不再是由几个源组合而成的，而是单一出自申命派之手。



内容梗概:摩西在约旦河东岸对以色列人讲述四十年西奈荒野的经历(1—4)。他重申了十诫,要求以色列人对神要爱且敬畏(5—11)。在一个重要的讲话中,他为以色列的崇拜活动制定了具体地点、对象、时间,为家庭和社团的活动提供了规矩,制定了社会机器中的角色如国王、先知和祭司的职责(12—26)。摩西用诅咒和祝福来将这次契约的更新神圣化(27—30)。在授权约书亚做他的继承人之后(31),他用诗歌的形式再次歌颂了神和以色列人的关系(32),祝福了各个部族(33)。之后他登上了尼波山,看到了神所赐予的迦南地,最终没有到达那里他就死去了(34)。

以色列的律法和教规传统是以摩西十诫为基石的。出埃及记从叙事到律法的转变,也是以摩西接受神亚卫传授十诫为分水岭的。摩西的十诫在许多方面都和其他律法和教规有所不同。其他法律和教规都有特定的适用环境、事件和人物;十诫所适用的对象是所有的以色列人,无论在什么环境下。我们将这个特点归纳为“通用性”。通用性不仅表现在十诫的内容上(只崇拜一个神、不可崇拜偶像、不可杀人、不能通奸等等),还表现在用语的简洁上。五经中的其他律法和教规所使用的语言带有很强的技术性和专业性。惟独十诫使用的语言极其简练,在希伯来语中有时才两个字,如“不可杀人”。摩西十诫区别于其他希伯来语圣经律法另外的独特之处包括它的教导性——一般的法律是没有教导或引导功能的;摩西十戒与其说是法律,不如说更像传统道德规范;而且它充满了简洁明了的人性化用语——“你要”或“你不要”。^①



^① 参看 Weinfeld 1987。



律法的古代近东背景

在摩西五经中,以色列的法律分为三个部分:契约法律(出埃及记 21: 1—23: 19)、圣洁法律(利未记 17—26),和申命记法律(申命记 12—28)。希伯来语圣经法律方面的专家对这三部分法律之间的关系争论不休,但是几乎所有学者都同意,契约法律是最古老成分的集合。这部分的法律(在某种程度上其他部分也适用)和美索不达米亚的传统法律存在着大量的可比性。^①即使我们将我们的眼光仅仅放在美索不达米亚最著名的汉谟拉比法典上,我们也能够发现大量的可比之处。

例如,汉谟拉比法典条文第 14 条和出埃及记 21: 16 都将绑架定为非法:

汉谟拉比 第 14 条:^②

若有人绑架了别人的幼子,则此人当处死刑。

出埃及记 21: 16

拐带人口,或是把人卖了,或是留在他手下,必要把他治死。

汉谟拉比法典条文第 209 条和出埃及记 21: 22,针对的

^① 参看 Paul 1970。

^② 本文中汉谟拉比法典的中文译文,由唐均翻译自有法典原文罗马转写及其英文译文对照的 Roth, Hoffner and Michalowski 1997。





都是两个男子在打架时误伤了怀孕妇女导致流产的情况：

汉谟拉比第 209 条：

若有人殴打别人之女并使之早产，则此人当付十舍克尔银两以抵偿胎儿。

出埃及记 21:22

人若彼此争斗，伤害有孕的妇人，甚至坠胎，随后却无别害，那伤害她的，总要按妇人的丈夫所要的，在审判官面前受罚。

汉谟拉比法典条文第 250—251 条和出埃及记 21:28—29 所讨论的都是著名的顶人公牛事件：

汉谟拉比第 250—251 条：

若一头牛在沿街行走时用角将人抵死，则此案件不予起诉。

若有人的牛用角抵死了人而市议会已将此事晓谕与他，但他并未束好牛角拴好牛，此牛又用角抵死一上层人，则此人当偿付半明纳银两。

出埃及记 21:28—29

牛若触死男人或是女人，总要用石头打死那牛，却不可吃它的肉，牛的主人可算无罪。

倘若那牛素来是触人的，有人报告了牛主，他竟不把牛拴着，以致把男人或是女人触死，就要用石头打死那牛，牛主也必治死。





汉谟拉比法典条文第 266 条和出埃及记 22:9—12 所涉及的是对寄养的羊遭到狮子意外猎食的处理办法:

汉谟拉比第 266 条:

若神的行止降示于羊圈或是狮子杀死牲口,则羊馆当面对神证明自己清白,而羊圈之主当从羊馆处取回圈中被杀的牲口。

出埃及记 22:9—12

人如果将驴,或牛,或羊,或别的牲畜,交付邻舍看守,牲畜或死,或受伤,或被赶去,无人看见,那看守的人要凭着亚卫起誓,没有染指邻居的财物,财物的主人必须接受,此人不必要偿还;如果牲畜从看守人那里被偷去,则看守人要赔偿;如果被野兽撕碎,看守的要带来当作证据,所撕的不必偿还。^①

下面是两种典籍中论及著名的“以牙还牙,以眼还眼”法则的部分:

汉谟拉比第 196/200 条:

若有人损伤了别人的眼,则他们当损伤此人的眼。

若有人磕掉了别人的牙,则他们当磕掉此人的牙。

利未记 24:19—20

^① 中文和合本的对应小节是 10—13。





人若使他邻舍的身体有残疾，他怎样行，也要照样向他行。

以伤还伤，以眼还眼，以牙还牙。他怎样叫人的身体有残疾，也要照样向他行。

上面的这些例子充分说明，汉谟拉比法典和希伯来语圣经的律法传统都反映了古代近东的一个相同法律传统。这个传统中，对于什么是犯法、什么是某种触犯所受的合理惩罚的理解，在大多数场合都是基本一致的。在这种情况下，没有必要讨论是谁在借鉴谁——每个法律体系本身都有可能是独立形成的。如上面的羊死于非命一条，两个体系都要求有足够的证据说明的确是野兽所为，错误不在看守者。至少现在还缺乏充分的证据能够表明，希伯来人的律法直接借自两河流域更为古老的法律系统，仅凭时间上的先后次序似乎还不足以证明这一点。

尽管以色列的律法体系和法规在许多地方和它周围的传统密切吻合，但是也有一些法规和周围的传统存在着明显的差异和冲突。这些差异大多可以归纳为两种类型：一种是缘于以色列对人的生命的珍惜；另一种是对自己的近邻迦南人种种行为的抵触和反映。

第一种类型可以在以色列律法和汉谟拉比法典的多处差异中找到实例：

汉谟拉比第 15 条：

若有人帮助了城邦男奴或女奴、抑或是私家男奴或女奴逃出城门，则此人当被处死。



申命记 23: 16—17^①

若有奴仆脱了主人的手，逃到你那里，你不可将他交付他的主人。

他必在你那里与你同住，在你的城邑中，要由他选择一个所喜悦的地方居住。你不可欺负他。

汉谟拉比第 282 条：

若有男奴对其主人言讲：“汝非吾主人”，则其主人当证明此人为其奴隶并割其耳。

出埃及记 21: 2—6

你若买希伯来人作奴仆，他必服事你六年，第七年他可以自由，白白地出去。

他若孤身来，就可以孤身去，他若有妻，他的妻就可以同他出去。

他主人若给他妻子，妻子给他生了儿子或女儿，妻子和儿女要归主人，他要独自出去。

倘或奴仆明说，我爱我的主人和我的妻子儿女，不愿意自由出去。

他的主人就要带他到神那里，^②又要带他到门前，靠近门框，用锥子穿他的耳朵，他就永远服事主人。

这里我们可以看出，在以色列社会中充任奴隶，要比在美

① 中文和合本的对应小节是 15—16。

② 既审批者，由于古代近东的传统审批是神赋予的权力，都是在神的名义下进行审批；本书作者注。





索不达米亚的命运好得多。在美索不达米亚,包庇逃跑奴隶是死罪,在以色列反而受到鼓励。在美索不达米亚作奴隶是个无止境的事,尽管用钱可以赎身也不能摆脱这一点。这就和以色列社会形成了鲜明的对比,以色列的奴隶在服役六年后的第七年,可以分文不付获得自由(出埃及记 21:2)。更为不同的是,在汉谟拉比法典中(282 行)有奴隶不服管理而不承认主人的事件;而在希伯来语圣经中,有对主人忠诚不二愿意永远作主人奴隶的记载(出埃及记 21:5)。这个例子以及其他的相关例子说明,以色列的奴隶在社会中与美索不达米亚的奴隶相比,有着相对高一些的地位。尽管以色列也使用奴隶,并且圣经也如实记载了这一事实,但是以色列的奴隶享有比较基本的作人权利。

死刑在古代近东法律中频繁地出现,我们也没有理由怀疑,在以色列以外的社会中,死刑的执行同样是比较频繁的。在以色列的律法体系中,一组称为“证据立法”的法律使得执行死刑变得比较罕见。“证据立法”中最为著名的一条,规定死刑的定罪要有两个证人(民数记 35:30、申命记 17:6)。

民数记 35:30

无论何时有人杀人,多个目击者证明方可处决凶手。
单个目击者证明不足以致人于死地。

申命记 17:6

要凭两三个人的口作见证将那当死的人治死。不可
凭一个人的口作见证将他治死。



下进行的,两个证人出庭作证就比较困难了;再加上古代以色列规定妇女、儿童、奴隶不能作为法律证人,^①找到两个成年的自由男性作证人就更难了。这样,我们可以推断,在古代以色列,执行死刑是比较罕见的。

希伯来语圣经中的另一个“不可因父杀子”的著名例子也和汉谟拉比法典的规定形成了鲜明的对比,再次说明了以色列社会中对人性命的珍惜。

汉谟拉比第 229—230 条

若有建筑者为人造房而施工不善,此人所造之房坍塌压死房主,则此建筑者当被处死。

若此事故导致房主之子死亡,则此建筑者之子当被处死。

申命记 24: 16

不可因子杀父,也不可因父杀子。凡被杀的都为本身的罪。

一方面,以色列的律法体系出于对人性的珍惜,为死刑的判决增加了人为的困难;另一方面,也正是出于对人性的珍惜,对伤人性命的罪行一旦加以确认则惩罚也更加严重。这里我们用上面提到过的牛顶死人的例子再来比较一下。在美索不达米亚,牛的初犯不予追究;再犯则只是以罚款为惩罚。在以色列,初犯的牛也难逃死罪;再犯的牛(我们只有假

^① 我们从约于公元 220 年由犹大·哈那希拉比编纂成书的犹太律法集合密施拿中知道这一点的(7Shab. 4, 1; 另外参看 Sife Dt. 190 on 19: 17 (46d 52))。





设这头牛初犯时没有顶死人,否则已经被乱石打死了)不仅牛处以死罪,连牛的主人也要处以死罪。我们可以看出,在以色列社会中,正是出于对人生命的珍惜,对侵犯人生命行为的惩罚也相应加重了。我们可以想象,这样的事件大多会发生在白天,或多见于集市中,找到两个成年自由男性作证人应该不是问题。上面提到的另一个例子中,怀孕妇女被打而造成流产的情况,在汉谟拉比法典中肇事者只要赔偿十舍克尔银两即可;而在希伯来语圣经中肇事者的赔偿要听凭妇女的丈夫所说,这就很可能远远多于十舍克尔银两,并且在法官面前受罚的要求也确保了赔偿的兑现。这两个细节上的差别,再次证明了以色列的律法有时出于对生命的珍视而表现得更加严厉。

在对美索不达米亚法典和以色列的律法进行比较时,我们强调尽管这种比较是有益的,但是我们没有证据证明以色列和美索不达米亚法律体系存在过相互之间的借鉴和交流。^① 但是当我们谈到以色列的律法是对近邻迦南人行为的抵触和反映时,我们就有足够的信心证明以色列和迦南人之间存在着密切的接触。这当然不是说以色列人和迦南人肩并肩共同生活,但他们确实可能居住在相距并不遥远的村落和

^① 从历史的角度来看,这样的证据是很难收集的。我们举个简单的例子:中国以市场经济为主导的社会经济体系目前只有十几年的历史。其中与社会经济相关的大量法律法规是改革开放以来中国与立法相关的人员走出国门、从世界上的发达国家,如日本、美国、欧洲等国家的法律法规中借鉴了许多内容和经验才建立起来的,当然其间也有许多自己的更改和增加。在今天和今后对这些法律的对比阅读中可以发现许多相似之处。但是关于这类借鉴的记载并不多,甚至没有。中国的法律在以后的发展中会和其他借出国的法律差异越来越大;以后的法律史研究者如果缺少关于最初大量借鉴的记载,就无法下这样的结论:20世纪80—90年代中国社会经济法规体系的建立是大量借鉴西方相关法律的。我们在对比以色列和古代近东的其他法律法规时面临的也是同样的问题。虽然我们无法下单向借鉴的结论,但是根据当时经济发展状况的强弱对比,这种借鉴的可能是很大的。



城市里。

对以色列律法的总体浏览可以发现,以色列人认为他们的迦南邻居有许多社会风俗习惯、文化和行径是可恶、邪恶和低俗的。而且迦南的宗教对以色列的某些人群具有特殊的吸引力,以色列的领导者们将区分以色列民族同迦南人的律法和教规视为己任。这样,以色列人将迦南人的许多行为准则定为非法,就成了一个自然而然的必要手段。

我们前文的讨论已经提到了乌伽里特这个城市出土的文化和文学材料。这是我们所掌握的最能够反映迦南人社会生活和宗教习惯的文化资源。对乌伽里特文学的研读和与希伯来语圣经律法和教规加以比较,最能够充分显示以色列的许多规定是对迦南人习惯的反映。我们先看两段有关乌伽里特生育之神巴力的性交描写。在第一段里和他性交的伴侣是阿纳忒女神,这位阿纳忒根据不同段落的描写,既是他的配偶,又是他的妹妹。在第二段里他性交的对象是一只小母牛。

乌迦里特课本中原文编号 132:①

巴力激情勃发,拽向她的牝户

阿纳忒激情澎湃,拽住他的睾丸

巴力交合一千遍

阿纳忒抱住他,怀上孕,产下孩子

乌迦里特课本原文编号 67:

巴力交合一头牝犊,一头田间的小母牛

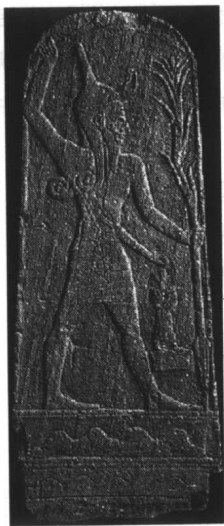
他与她同寝 77 次,哦,还有,是 88 次

① Gordon 1965。下面的乌伽里特引文出处相同,不再分别注释。



她怀上孕，产下孩子

宗教研究中有一个理论叫“神摹论 (*imitatio dei*)”，意思是一个社会和文化中神的行为和情感是这个社会中人的行为和情感的反映；这样，使用循环逻辑，人类就利用神的行为来证明自己行为的合理性——因为他们的众神也是这样作的。所以，我们可以断定，正是因为迦南人的神是这样做的，迦南人也才会有这样的行为。然而，我们必须强调，这种行为在迦南百姓中应该不是十分普遍的——大部分劳累了一天的迦南农民回到家中不会径直奔向自己养的小母牛去发生性关系。但是，从巴力的激情故事中看，与牛性交的行为在迦南社会中是存在的，而且很可能是相对司空见惯的。



在这块出土于乌伽里特的公元前 1500 左右的浮雕上，画的是迦南的巴力神手持着象征闪电的棍子。巴力作为暴风雨的代表神，被认为负责雨水的降临，民众对他的崇拜主要是为了农业的丰产^①

^① 图片出处：http://www.syriamuseum.com/images/baal_thunder.html；另外参见：Pritchard 1958，图 136。





读完这两个乌伽里特文学片断,我们再回过头来看希伯来语圣经中的规定。利未记 18 章所关注的是各种各样的性行为。这里面包括 18:9 专门强调的对兄妹之间乱伦的禁令;和动物性交的禁令在 18:23 中;尤其值得注意的是 18:24 中专门强调了这些行为是迦南人的肮脏行为。

利未记 18:9

你的姐妹,不拘是你母亲的女儿,还是你父亲的女儿,无论是生在家中还是生在外面的,都不可暴露她们的裸体。

利未记 18:23—24

不可与兽同卧,玷污自己。女人也不可站在兽前,与它淫合,这本是逆性的事。

在这一切的事上,你们都不可玷污自己,因为我在你们面前所逐出的民族,在这一切的事上玷污了自己。

在乌伽里特文学中的阿噶哈特故事中,我们读到女神阿纳忒很是羡慕英雄阿噶哈特的弓箭并想要过来;而当阿噶哈特拒绝了她之后,她竟然将他给杀死了。

乌迦里特课本中原文《阿噶哈特故事》

阿纳忒想要张弓……就吩咐阿噶哈特……

“把你的弓递给我,我再搭上你的箭!”

(他不允,她便杀了他)

无独有偶,乌伽里特的巴力神也有贪恋妒忌的行为:





乌迦里特课本中原文编号 75:

巴力去漫游

走近平地所在

抵达发现那些大活物

很是希冀占有它们

这两段出土于乌伽里特的文献,给我们提供了摩西十诫中“不可贪恋”的背景资料(出埃及记 20: 17, 申命记 5: 18)。

出埃及记 20: 17

不可贪恋人的房屋,也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴,并他一切所有的。

贪恋只是个思想过程,如果不诉诸行为,也无法用法律来规范。但是古代以色列人已经认识到,人的行动是由人的思想来支配的,人想到了,就有可能付诸行动。所以,十诫中不仅将行为定为非法(如偷盗、通奸、谋杀等等),还进一步将思想过程也一并加以禁绝。

希伯来语圣经中的另一条法规,是禁止男女混穿衣服(申命记 22: 5),这也可以在乌伽里特文学里找到依据,下文中的普格哈特是阿噶哈特的妹妹。阿噶哈特被女神阿纳忒害死后,他的妹妹为了报仇,穿上了男人的衣服。

乌迦里特课本中原文《阿噶哈特故事》

普格哈特穿上英雄的外套

手持架上的兵器



将剑插入剑鞘

不仅如此，普格哈特还和男性武士一样将身体涂成了红色。我们应该强调，迦南的百姓肯定是男有男装，女有女服。但是在这段英雄故事里，女扮男装却被描写成英雄壮举之一，可以说明这在迦南社会中是个获得普遍认可的行为。而这个被普遍认可的英雄行为在希伯来语圣经中被名令禁止。

申命记 22: 5

妇女不可穿戴男子所穿戴的，男子也不可穿妇女的衣服，因为这样行都是亚卫你神所憎恶的。

如果细读希伯来语圣经申命记 22: 5，我们发现规定中妇女先受禁止，而男性是此后才说到的。这违背了希伯来语圣经以及整体古代近东文学中先男后女、或只说男不说女（由于闪米特语言的特点，中性的第二和第三人称其实都使用阳性人称代词）的惯例。但是有了这个乌伽里特故事作背景，希伯来语圣经中这段法规违背常规，先女后男也似乎不再令人觉得奇怪了。

乌伽里特的文献中记载了一批在神庙中的神职人员，被称为 *qedeshim*（阳性第三人称复数形式，指男性），我们不知道他们的具体职责是什么，但是与这个词语对应的阴性第三人称复数形式是 *qedeshot*，专指一种女性，这种女性的存在在希伯来语圣经中却是明确禁止的，尤其是在和任何神庙祭祀相关的活动中（申命记 23: 18）。关于这些角色职责的理论很多，但是最普遍的一种认为他们是神庙的妓女，主要的任务是从事宗教群交。这个理论认为，当祭司在向神供献祭品时，这



些妓男妓女们就进行集体性交,以引发巴力神的激情,以便能够给大地降雨。在迦南人的生殖崇拜中,巴力和大地的关系被看做人类夫妻之间的性交关系,正如丈夫提供精液来使得妻子怀孕生子一样,巴力提供液体的雨水来使得大地母亲“怀孕”而肥沃并生产五谷。于是,在这种崇拜仪式的过程中,这些神庙的男女神妓们就会进行性交,意图是模仿他们的神巴力的行为,来激励巴力降雨。这也解释了为什么巴力在神话中被描写得性生活如此频繁充沛(如上面提到的巴力和女神阿纳忒以及小母牛性交)。

虽然这个理论不能够被绝大部分学者完全信服,但是,有一点是可以肯定的,就是 *qedeshim* 和 *qedeshot* 是迦南神庙中的一种职位,而他们在以色列的宗教中是不合法的。

乌迦里特课本中原文编号 81(神庙人员清单)

三个祭司

三个男妓

两个女妓

申命记 23:18

以色列的女子中不可有妓女(*qedeshot*),以色列的男子中不可有男妓(*qedeshim*),娼妓所得的钱,或男妓所得的价,你不可带入亚卫你神的殿还愿,因为这两样都是亚卫你神所憎恶的。

希伯来语圣经中,另一个片断也与祭祀行为应该庄重有关系:





出埃及记 20:26

你上我的坛，不可用台阶，免得露出你的下体来。

下面的乌伽里特文献记载了饮用动物血液的社会状况，这和希伯来语圣经中不准饮用动物血液的相关法规形成鲜明对比；这种对比和上面的一系列例子在性质上是类似的。

乌伽里特未编号文献^①

她食肉不使刀具

她饮血不用杯盏

利未记 17:11—12

因为活物的生命是在血中。我把这血赐给你们，可以在坛上为你们的生命赎罪，因血里有生命，所以能赎罪。因此，我对以色列人说，你们都不可吃血，寄居在你们中间的外人也不可吃血。

从上面的例子来看，用我们三千年后的观点也可以理解，当时的以色列人认为，他们的迦南邻居有许多行为是不光彩、不庄重和不道德的，如乱伦、兽交、贪恋嫉妒、男女混装、神庙男女妓、以及饮用动物血液等等。

上面的例子在逻辑上都是比较容易理解的。毕竟，这些迦南人不好的行为在希伯来语圣经中得到制止是顺理成章的。但是，希伯来语圣经为我们展现的这位以色列的神的观念和当时周边的迦南人的宗教文化水火不相容的程度已经到

^① 参照：Vroilleaud 1961，182页。





了誓不两立的程度了。为了表明这种泾渭分明的决心，甚至有些迦南人在伦理道德上本没有什么问题的行为，在希伯来语圣经中也被定为非法。例如，利未记 2: 11 中禁止在敬神的祭祀中敬献蜂蜜。敬献蜂蜜显然没有什么道德问题，为什么还会被禁止呢？我们在乌伽里特文学中找到了可能的答案。在乌伽里特文献的克莱特叙事诗中，我们发现了一段关于上供的记载，其中主人公克莱特将葡萄酒和蜂蜜一同上供：

乌伽里特课本中原文的《克累特叙事诗》

克累特把葡萄酒斟入银杯

将蜂蜜注入一盃金……

他举手朝天

祭他的神厄尔

利未记 2: 11

凡献给亚卫的素祭都不可有酵，因为你们不可烧一点酵，一点蜜当作火祭献给亚卫。

禁止祭祀葡萄酒对以色列人来讲实在是无法做到，因为葡萄酒是以色列最盛产的农产品之一，所以以色列人仍然保持了祭祀葡萄酒的传统。但是为了表示和迦南人的差别，蜂蜜这个在迦南祭祀崇拜中使用的供品在以色列的法律中就禁止使用了。中世纪的犹太大法官达蒙尼德（公元 1135—1204 年）已经指出，禁止将蜂蜜作为祭祀品来使用的惟一原因，只可能是因为这也就是周围迦南人的行为；他作出这一推论的办法是通过亚里士多德式的逻辑推理，因为他没有任何关于乌伽里特语文献的知识。但是八百多年后的今天，我们却



找到了确凿的证据。

下面两段文字的比较,证实了一个主题:以色列宗教的一个特色就是赋予一些已经存在的既定传统更加抽象的基于历史和宗教层面的意义。在乌伽里特文字的记载中,提到了冶炼金银的过程持续了六天,到了第七天大功告成,劳动停止;而在希伯来语圣经的文字中,这个工作到休息的转替被赋予了宗教的意义,成为了律法,必须遵守:

乌迦里特课本中原文编号 51:

柯撒尔—瓦—哈西斯答道:

“注意我的话,巴尔,
巴尔的居所即将修筑,
哈德的宫殿即将建起”……

火焰燃烧在房里,火光亮起于殿内,

注视第一日第二日

火焰燃烧在房里,火光亮起于殿内,

注视第三日第四日

火焰燃烧在房里,火光亮起于殿内,

注视第五日第六日

火焰燃烧在房里,火光亮起于殿内,

注视到第七日

火焰熄灭在房内,火光不见于殿中,

银质变成块状,金质变成砖形。

出埃及记 35:2—3

六日要作工,第七日乃为圣日,当向亚卫守为安息圣日。凡这日之内作工的,必把他治死。当安息日,不可在



你们一切的住处生火。

这里我们要说明一点的是，迦南的许多文化传统对以色列人来讲并不陌生，迦南人的每一个传统和做法到了以色列的希伯来语圣经中，也不是必然会招致不同对待的。在最开始，我们看到了许多美索不达米亚的律法规定在以色列的律法中也有着相同和相似的处理。在希伯来语圣经中我们也会看到许多迦南传统的传承；这些承袭下来的传统有的可能没有经历任何改动，也有的可能没有经历太大的改动，有的可能会得到一些宗教意义上的提升，还有的可能会被进行逆向的变动。迦南人的传统每一条具体是如何被继承和改动的，并没有一个永恒不变的公式可以套用。

教规：传统农业节日的宗教意义升华

古代犹太教的主要崇拜方式包括三个重要的组成部分：一个是祭司的角色（谁），一个是祭祀（干什么），一个是移动会幕（在哪里）。^① 祷告在古代早期犹太教阶段虽然存在，但只是作为一种个人私下的崇拜方式（如创世记 25: 21，撒母耳记上 1: 12—13 中的记载）：

创世记 25: 21：

以撒因他妻子不生育，就为他祈求亚卫，亚卫应允他的祈求，他的妻子利百加就怀了孕。

撒母耳记上 1: 12—13：



^① 详细阐述参看 Haran 1978。



哈拿在亚卫面前不住的祈祷，以利定睛看他的嘴。原来哈拿心中默祷，只动嘴唇不出声音，因此以利以为他喝醉了

只有到了犹太人被流放之后，祷告才发展成了一种公共的崇拜方式(尼希米记 9:4)：

尼希米记 9:3—4：

那日的四分之一，站在自己的地方，念亚卫他们神的律法书。又四分之一认罪，敬拜亚卫他们的神。耶书亚，巴尼，甲篾，示巴尼，布尼，示利比，巴尼，基拿尼，站在利未人的台上，大声哀求亚卫他们的神。

在公元 70 年第二圣殿被摧毁之后，祷告才更加正式地成了犹太教的惟一崇拜方式，一直沿用至今。基督教和伊斯兰教从一开始就是以祈祷为主要崇拜方式的。

祭司是整个祭祀崇拜活动的总管，而且祭司的职位还是世袭的，只能出自利未的家族(民数记 3:5—10)。在祭司中有一人担当国家的最高祭司，摩西的弟弟亚伦就是第一个最高祭司。最高祭司的职位很可能也是世袭的。祭司的主要职责是组织和参与祭祀，这不仅是古代以色列最重要的崇拜方式，也是整个古代近东最重要的崇拜方式。利未记的前七章将各种祭祀规范描写得淋漓尽致，包括每日都要进行的祭祀和各种特殊情况下的祭祀。祭祀的传统可以追溯到一个十分原始的认识，就是神和人一样，也要吃五谷杂粮，而且为神提供食品是人的职责。于是各种固体和液体食物就要供奉给神，有畜肉、有粮食、也有禽类和饮料。神的食品也要味道良





好,所以各种香料在祭祀中也至关重要。同样,美好的音乐也是顿好饭必不可少的佐餐成分,所以祭祀的音乐也油然而生。

古代以色列人很可能并不认为神亚卫会在祭祀时将食物真吃了,他们对神的理解有可能和他们的多神教邻居们不大一样,如我们前面提到的,希伯来语圣经赋予了以色列的神“历史的神”的特色。一个通过对历史过程的控制和改变来实现神威的神,自然和通过控制风雨雷电等自然现象来决定是否五谷丰登的自然神灵对崇拜者的需求有所不同。但是祭祀作为宗教活动中最保守的一面,得以在以色列的宗教传统中被保留。所以尽管这些活动中的方方面面有时会和他们与众不同的宗教思想冲突,希伯来语圣经时代的以色列人也照样进行着这样那样的祭祀和崇拜活动。

这或许如同我们今天在中国社会中过年时,尽管绝大部分人不太相信麦芽糖会黏住灶王爷的嘴,而且根本就不认为存在灶王爷这个角色,但是都会津津乐道地买回糖瓜,放在炉灶上。这一年一回的糖瓜,到了孩子的嘴里虽然有些黏牙,但毕竟是新鲜的美味,即使是大人也难免禁不住要尝上几块儿。以色列历史上后期的犹太教先知们,就开始对祭祀的功用和意义提出了总体的质疑。这一点我们会在后面的章节里涉及。





祭祀的种类

祭祀	希伯来语	供品	目的	利未记
燔祭	'olah	整个的动物	给神的供物	1: 3—17
素祭	minchah	面粉和油	给神的供物	2: 1—16
平安祭	shelamin	没有残疾的动物	聚会	3: 1—17
净化祭	chatta' t	牛、山羊、绵羊、鸽子等等	非自愿的不洁净行为之后的净化	4: 1—5: 13
赎愆祭	'asham	公羊	对故意行为的惩罚和赔偿	5: 14—26

这一阶段祭祀所发生的场所是以色列人按照神的旨意，在西奈沙漠中修建的移动会幕（出埃及记 25—30, 35—40）；这个适用于游动人物的场所，在以后以色列人进入迦南之后就为统一王国修建的圣殿所替代。在多神教中，神的偶像将放置在圣所的中央，这样，圣所就被看做是神的住所。以色列的宗教理念认为他们的神亚卫是一位历史的神，不能够用自然界的形象来表述，这就决定了不能为亚卫制作一个偶像来进行崇拜。这位时间之神也自然不会被空间所束缚，以色列人对亚卫的这种理解，也排除了他会居住在某个固定场所的可能性。所以，在移动会幕的中央放置的是约柜，里面放置的是写有摩西十诫的两块石板（出埃及记 25: 16），所代表的也不是神自身，而是神在以色列人中的存在（出埃及记 25: 8）以及神和以色列人的契约。

和移动会幕在一起的还有一系列其他的崇拜用品，包括一个主要的祭坛，祭祀活动就发生在这上面；一个小的祭坛，主要用来进行香料的燃烧；一个灯台和其他的一些物件。这整套东西都是可以折叠、收藏、运送的。以色列人每到一个地方，移动会幕就会被带到这个地方架设起来。学者曾经对这样一个结构的真实历史存在一直有所怀疑，现在考古的证据





证实,这类可移动的崇拜结构在历史上是的确存在过的,因为考古学家陆续发现了一系列类似结构的遗址,其中一个在提姆纳,就在古代以色列人很可能路经的西奈沙漠中。^① 这个移动的会所在有了以色列的统一王国之后,就被固定的圣殿所取代了(所罗门王时期,公元前960年)。约柜也被移到了这所圣殿中,其他的配件也被新制的替代了。

摩西五经中对以色列宗教崇拜的细节描述将所有规定的起源归为摩西,如同前面所讨论的所有律法都归功于摩西一样,我们知道,以色列的教规和律法一样,也是经历了一段历时几个世纪的长期发展和完善之后才成了五经中所描述的那样。当我们在希伯来语圣经的其他书中阅读到和五经规定相违背的现象时,这个发展和变化完善的理论就显出它的道理来了。例如,直到统一王国的早期,非利未族的人出任祭司的情况还是存在的。撒母耳记上1:1中就提到撒母耳本人就是以法莲人,但是他给神的祭祀亚卫是欣然接受的(撒母耳记上7:9等处)。直到公元前十世纪晚期,耶罗波安一世(所罗门之后的第一代国王)的时候,我们才从希伯来语圣经中读到对非利未族作祭司的批评(列王纪上12:31,“耶罗波安在丘坛那里建殿,将那不属利未人的凡民立为祭司”)。看来在这之前,利未族人作祭司是最好不过的(参看士师记17),但是非利未族人也是可以作为祭司参与祭祀活动的。非利未族人不可作祭司的分水岭可能是发生在所罗门建圣殿的时期,目的是将祭祀垄断在利未家族之中。

以色列人在沙漠中时是否进行过祭祀,这是一个值得推敲的问题。希伯来语圣经中还保存着另外一个传统,说的是

^① 详细资料参看 Singer 1978。



在摩西的时期并没有祭祀。以色列后来的先知阿摩斯(阿摩斯书 5: 25, “以色列家阿, 你们在旷野四十年, 哪里将祭物和供物献给我了呢”)和耶利米(耶利米书 7: 22, “因为我将你们列祖从埃及地领出来的那日, 燔祭平安祭的事, 我并没有提说, 也没有吩咐他们”)就声明了在摩西时期是没有祭祀的, 并用此作为论据来说明整套祭祀制度的无用性。所以, 我们可以认为, 正如以色列宗教将律法归功于摩西一样, 教规的完整形成也归于摩西时代。这样做的目的是明显的, 但是并不完全符合历史发展的史实。然而, 这并不意味着, 摩西五经中关于以色列宗教教规和祭祀的所有记载都是后来的事情, 有的是确实发生在出埃及时的, 比如移动会幕的记载很可能在历史上就是真实存在过的。

在民数记中记载了以色列人在西奈山上与神订立契约之后的许多表现, 是以色列人刚刚出埃及时的表现的重复。为了解释这个有趣的现象, 一种学说认为是由于有两个不同的源拥有基本相同的故事, 就这样被希伯来语圣经的编纂者保存下来了。编纂者保存同一个故事的两个版本的目的是为了暗示以色列民众的性格在到达西奈山之前和之后并没有任何本质的变化。

在荒野中的两个重复的阶段原版重复

从埃及到西奈	出埃及记	源	西奈到迦南	民数记	源
1. 摩西和他的岳父	18: 1—27	E	1. 摩西和他的岳父	10: 29—32	J
2. 民众的抱怨	16: 1—12	P	2. 民众的抱怨	11: 1—6	E
3. 鹌鹑和吗哪	16: 13—35	P	3. 鹌鹑和吗哪	11: 4—35	E
4. 米利巴磐石流水	17: 1—7	J和E	4. 米利巴磐石流水	20: 2—13	E





在以色列人到达约旦河流域之时,摩押的国王巴勒雇用了一位美索不达米亚的先知巴兰来诅咒以色列人。自然,以色列人在自己的神引领和帮助下,使得巴兰的诅咒没有获得成功。在这个故事本身的宗教意义之外,我们作为读者对它尤其感兴趣的是,在1967年从约旦的戴尔·阿拉出土一块刻有阿拉米语的石膏碑提到了“巴兰,贝奥儿的儿子”,而且他被称为“神的预言家”。这块碑的历史时期是公元前8世纪;其中的许多行文字和民数记第22—24章的巴兰的预言很有相似之处。这也是在巴勒斯坦地区周边出土、能够和希伯来语圣经所描述的世界有一定佐证关系为数不多的文字资料中的一篇。^①

犹太人的节日和希伯来语圣经章节的对应

神圣日子	希伯来语名字	农业节气	历史事件	希伯来语圣经文字	诵读篇章
逾越节 (除酵节)	<i>pesach</i>	春季羊群生产和大麦收获	出埃及记	出埃及记 12: 6, 利未记 23: 5—8, 民数记 28: 16—25, 申命记 16: 1—8	雅歌
五旬节 (收获节)	<i>shavuot</i>	夏季小麦收获		出埃及记 34: 26, 利未记 23: 9—21, 民数记 28: 26—31	路得记
吹角节	<i>teruah</i>		神在西奈山的显现(?)	利未记 23: 23—25, 民数记 29: 1—6	
赎罪日	<i>yom kippur</i>			利未记 16, 23: 26—32, 民数记 29: 7—11	
住棚节 (收获节)	<i>sukkot</i>	秋季收获	在荒野中流浪、收获	出埃及记 23: 16, 利未记 23: 33—36, 申命记 16: 13—15	传道书



^① Hackett 1984。



契约的古代近东背景

古代近东的条约性文件,如从赫梯和亚述出土的法律文书,是用来对被征服的附庸国进行管理的。这些条约使用比较古老陈旧的语言,通常被称为宗主国条约。宗主是控制大面积土地的封建地主。目前最丰富的宗主国条约是从赫梯王国出土的青铜器晚期(约公元前1400—1200年)的文件。距申命记成书时期更近的新亚述王国(约公元前935—612年)的法律文书内容也很丰富,这些文书也大量使用了条约的形式。

从出埃及记到整个申命记的结束,所有法律条款都和包括赫梯和亚述在内的条约文件有着结构和用词上的许多相同之处。尽管这个观点被认为有些过激,今天的许多学者还是认为申命记就是一个条约性文件。^①五经的律法虽然自身不是宗主国与附庸国之间订立的条约,但是它使用了古近东条约的惯用语言,也包含条约的惯有结构和成分。以色列的文人很可能将他们的神亚卫和以色列人的关系看做条约中宗主国与附庸国的关系。

对这些条约进行仔细分析会发现它们有许多共同之处。一个全面的条约由下面这些部分组成:

1. 介绍,有时叫导言:这部分介绍要签约的两派是谁。
2. 历史背景:要签约的两派的历史背景。
3. 条款:这些条件或条款,是条约的具体内容;其中一条必然是宗主国要求附庸国的绝对忠诚。

^① Mendenhall 1955; Kline 1963.





4. 发行:这条规定条约的文件应该在哪里储存,何时在公众面前朗诵。

5. 神的见证:这部分描述的是召唤哪位或哪几位神来见证条约的订立(与现在社会中的公正人相似)并保证今后的执行。

6. 祝福和诅咒:这里罗列出如果条约的条款得到履行,有何奖赏;如果被破坏或有一方违约,有什么样的惩罚。

以申命记为例,我们发现它和古近东条约的成分有惊人的相似之处,具体细节陈列如下:

1. 介绍:4:44—49。摩西传亚卫的话:“这是摩西给以色列人的法律”。这就是契约的背景。

2. 历史背景:5—11。这部分回忆了以色列在西奈荒野的经历,这里摩西也借机警告以色列人要听话。

3. 条款:12—26。这是中心的律法:“这是你们要好好遵守的法律和法规(12:1)”。

4. 发行:27:1—10。契约仪式:“所有的这些法律都写在了石头上了(27:8)”。这些契约将每七年续约一次,形式是公开朗诵(31:10—13)。

5. 神的见证:“我今天请天地来见证”(30:19)。亚卫将亲自保护这个契约并负责执行。

6. 祝福和诅咒:28。“你们如果遵从你的神亚卫……,所有这些保佑就会降临你(28:1—12)”。之后,28章也说出了诅咒是什么。

申命记以及整个五经中的律法部分和古近东条约的深刻相似之处说明,五经律法的作者有意将亚卫和以色列的关系用条约的用语和方式加以表达。他用政治性的条约和契约的比喻来将亚卫和以色列精神上的关系概念化。如果申命记的



作者是有意进行和宗主国契约的这种类比的,那么,亚卫实际上就是宗主国的国王,以色列就是他的附庸国。其他的国家有个国王作他们的宗主,但以色列有亚卫。换种说法,申命记如果作为宗主契约来看,亚卫就是以色列的国王。虽然关于世间国王的条款也出现在了申命记中,这个国王也要服从亚卫这个最高的王的教导(申命记 17: 14—20)。

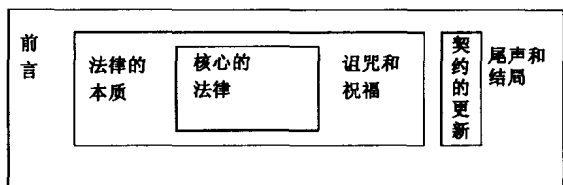
除了申命记的结构和内容显示了与古代近东典型条约的相似之处外,希伯来语圣经中的出埃及记和利未记中记载的神与人建立契约的内容和结构也和古代近东的条约有系统的类似之处。例如,出埃及记 20: 1a 是条约的介绍和绪言(申命记的对应篇章是 1: 1—5);出埃及记 20: 1b 是条约的历史背景和开场白(申命记的对应篇章是 1: 6—3: 29);出埃及记 20: 2—24 等处是具体的条款(申命记的对应篇章是 4: 1—26: 19);利未记 26: 3—13 和 14—38 分别是条约的咒语和祝福辞(申命记的对应篇章是 28: 1—14 和 15—68);出埃及记 25: 16 和 24: 73(申命记的对应篇章是 1: 9—13)分别是条约的供辞和公开读物;自然,以色列的神亚卫是所有这些的见证人,这一点在出埃及记和利未记中没有明确点出(申命记 31: 26)。

申命记的整体结构

申命记是一篇行文结构统一、条理清晰的“一家”之作。全书从头至尾灌输了一个神对一个民族单一信仰的寄托和契约。四源说认为此书是源自利未族的申命派的作品。这个派别也是后来王朝正统历史的作者(被称为“申命派历史”,包括从约书亚记到列王纪的全部内容);关于这一点我们在今后的章节中会有更多的阐述。下面的图和表格总结了申命记



的结构。几乎在每一个新的部分开始之处，希伯来语都用了明显的词语“这(些)就是…”来标志行文主题的转换和新的结构起点。



前言 1:1—4:43	以下所记的,是摩西在约旦河东的旷野,疏弗对面的亚拉巴,就是巴兰、陀弗、拉班、哈洗录、底撒哈中间,向以色列众人所说的话
法律的本质 4:44—11:32	这是摩西在以色列人面前所陈明的律法
核心的法律 12:1—26:19	这些是你们存活于世的日子,在亚卫你们列祖的神所赐你们为业的地上,要谨守遵行的律例、典章
诅咒和祝福 27:1—28:68	摩西和以色列的众长老吩咐百姓说,你们要遵守我今日所吩咐的一切诫命。
契约的更新 29:1—32:52	这是亚卫在摩押地,吩咐摩西与以色列人立约的话,是在他和他们于何烈山所立的约之外。
尾声和结局 33:1—34:12	这是神的人摩西在未死之前,为以色列人所祝的福。





以色列民族在出埃及事件结束后进入了迦南,获得了新生。这个民族在巴勒斯坦的地位并非没有遇到挑战。该民族在这个地区的命运载入了希伯来语圣经中的两部书中,一部是约书亚记,一部是士师记。这两部著作叙述来自各个方面的困难和描述各种矛盾时态度并不相同。

希伯来语圣经中的记载

约书亚记——占领迦南

巴勒斯坦是几千年来兵家必争之地。作为连接非洲和亚洲的桥梁,在军事上和经济上都极为重要。历史上征服这块地方的各个帝国势力按照时间顺序排序,包括埃及、赫梯、亚述、巴比伦、波斯、希腊、罗马、阿拉伯、十字军、土耳其和英帝国。经过一次次有组织的迁徙,到十九世纪时,世界上一批流散的犹太人迁回巴勒斯坦并再次定居下来。居住在此地的犹太人于1948年脱离英帝国主义而获得独立,成立了现代的





以色列国。现在在政治和军事上控制这个地区的是美国。

约书亚记记载了在希伯来语圣经的时代以色列人如何进入迦南并安居了下来。约书亚记从摩西死后开始,同五经有着历史和主题方面的连贯性。五经的一个中心主题就是神承诺的土地;约书亚记详细记载了这个承诺的实现过程。

约书亚记包括四个部分:第1—12章包括和迦南人作战并以以色列人获胜而告终。第13—21章详细介绍了迦南的土地是如何分给十二个部族的。第22—24章结束全书,此时约书亚和以色列人告别。

故事梗概:约书亚在摩西死后奉神的指令带领以色列奔赴迦南(1)。约书亚派了两个间谍到耶利哥收集情报,在那儿遇上了迦南人喇合并得其相助(2)。以色列人跨过约旦河到了吉甲,所有的男性都行了割礼(3—5)。他们攻击耶利哥获胜(6)。但是由于亚干偷了东西,以色列人在攻打艾城的第一次战役中失败,处理了亚干之后,第二次取胜(7—8)。基遍人成了以色列人的盟友,以色列仍要攻占其他城市,包括夏琐(9—12)。虽然许多地区并没有被征服(12),约书亚还是将攻下的地区分给了每个部族(14—19),并且制定了罪犯避难的城市(20)。利未族只分到了城市而没有分到土地(21)。各个部族在他们的封地上安居(22),约书亚召集了以色列人到示剑进行他最后的演说并更新契约(23—24)。

摩西死前选定了约书亚作他的继承人(民数记27:18—23;申命记31:7—8),约书亚领导的战争一直有约柜为伴,攻占迦南在希伯来语圣经中被看做是神的旨意。他们从约旦河以东渡河进入迦南,到了“流着奶和蜜的土地”。流着奶是指巴勒斯坦盛产泌乳的绵羊和山羊;蜜并不是完全指蜂蜜,主要的是指当地盛产的枣椰树果实(椰枣)成熟后所榨出的浓





甜汁儿。如果和美索不达米亚、埃及相比,巴勒斯坦实在无法称为富饶之地;但是约旦河两岸是恶劣的沙漠气候,从沙漠到了有绿色的地方,景象自是美不胜收。

如果从字面上理解约书亚记,以色列的各个部族看起来就是约书亚领导的一只不败之军,在迦南的战役中所向披靡,一举成功,从而定居迦南。但是如果细心推敲字里行间的微妙之处,并且综合后面士师记中的记载,我们可以发现征服迦南是个漫长而复杂的过程。

前面的章节提到,以色列人出埃及时正处在迦南并没有强权控制的时候。埃及被海洋民族的人侵搅得自顾不暇,北部的赫梯也被海洋民族的人侵搞得措手不及。迦南本地的各个城邦国家本来就矛盾重重,这些在阿玛尔纳泥版书中都有记载,再加上已经被埃及收拾得势力疲弱,所以也没有可能联合起来对付一个新来的势力。另外,以色列人自认为是奉神的旨意来攻取迦南的,精神上的动力势不可挡。尽管上面的客观条件对以色列有利,以色列在军事上仍然处在劣势。攻城总比守城难,而且迦南的军队拥有以色列流民所没有的马拉战车。于是,约书亚使用了一些战术对付迦南人的优势,首先是采取在山中进攻的方式,避免在平原作战,这样敌人的战车就没有用武之地了。另外,在攻城时,一般不采取直接的进攻,而是进行间接的游击战。

约书亚记的若干文本问题

在攻占耶利哥的第一次战斗中,约书亚使用了心理战术,让守城的官兵放松警惕性。这是对希伯来语圣经中记载的攻城转圈的最好解释。在攻打艾城的战斗中,约书亚使用了埋





伏的手段击败迦南人。他首先佯装溃败，引敌出城，等到城空了，再出动伏兵一举攻下。这个埋伏的战术显然无法在平原实施——站在瞭望塔上的观察员很容易发现伏兵。

约书亚记 8: 30—35 记载，在战斗的间隙，约书亚在示剑附近的以巴路山上建造了一个神庙，进行祭祀活动。十几年前考古学家在以巴路山上出土了一个有祭坛的祭祀场所，在祭坛的周围有焚烧过的绵羊、山羊、牛和鹿骨的遗迹，这些明显是祭祀的残留物。^①

耶利哥和艾城沦陷后，基遍决定和以色列媾和结盟。这时，当地另外的一些迦南城邦才决定联合起来对付以色列人。这个联盟包括耶路撒冷、希伯伦和拉吉的国王。迦南联军联合进攻以色列的盟友基遍，以色列军前来救援；援军连夜行军，在凌晨发起进攻。由于以色列由东向西进攻，所以可以利用朝阳的光线为自己作掩护——他们背对太阳，而敌人正好是面对朝阳，从而两眼昏花。这个情景解释了希伯来语圣经中关于“日头在天当中停住，不急速下落”（约书亚记 10: 13）的记载。

希伯来语圣经的作者引用并说明了一些文字资料来源，比如在约书亚记 10: 13，我们读到的详细资料可以在“雅煞珥书”上找到。可惜这些资料已经佚失了，否则我们所拥有的希伯来语圣经时代的希伯来语作品就会更加丰富。雅煞珥书在希伯来语圣经中还被提到过一次，在撒母耳记下 1: 18。两次出自雅煞珥书的引文都是诗歌的形式，而且所讲的都是和战争有关的事情；这些信息导致我们推测这部书很可能这是

^① Zertal 1985。Kempinski 1986 有不同的见解。详细的论述请参见本章的“巴勒斯坦的宗教活动”一节。





一本关于以色列战事的诗歌集，记载着从约书亚到大卫王时期以色列的战事。这部书的消失很可能是在以色列的国家官方文学使用散文体后（如从创世记到列王纪的文体），诗歌体的原稿就渐渐失传了。

约书亚记只对发生在耶利哥、艾城和基遍的战斗进行了详细的记载，之后就变成了对巴勒斯坦这块地域的普查。以便雅悯为中心，以色列人向南北扩张；他们占领的绝大多数城市并未受到破坏，北部的城市中只有夏琐遭到了毁灭。我们可以想象，以色列人到迦南不是为了毁灭，而是为了占领土地——详细记载下来的几个毁灭了的城市，如耶利哥、艾城和夏琐，并不能改变这个总体的趋势。

我们上面描述的是一幅军事攻占的图景，但是学者们对是否有足够的考古证据来证明希伯来语圣经中记载的军事占领情形仍然争论不休。在有的地方，如夏琐和拉吉，有明显的证据证明迦南的城市遭到过毁灭。但是即使是在这些地方，考古学家也无法证明以色列人是发动毁灭的一方；别的因素也完全可能，比如城邦之间的相互残杀、海洋民族的入侵、埃及法老的惩罚性镇压等等。在另外一些城市，如耶利哥和艾城，就更不好说了——几乎没有考古学家发现任何证据，可以证明以色列人曾经毁灭过它们。关于这方面的争论，在下面的关于考古资料的讨论中会提供更详细的资料。

由于无法证明军事进攻的现实性，学者们就提出了不同的理论来解释以色列人到迦南的过程。其中的一个理论叫做“和平渗透”。这个理论认为，以色列人从沙漠中出来以后，并没有用武力攻占迦南，而是和平渗透到了迦南的各地，在以前没有人定居的地方安居乐业。这个理论倒是有充足的考古证据——以色列考古学家对迦南中部丘陵地带的考察，揭示



了建立在原来人烟稀少的地区的几百个新定居点。这些定居点始建于铁器时代的早期,大约是在公元前十二世纪。这些定居点所反映的居民,正处在从半游牧状态向农业状态过渡的历程中。^①

和平渗透的可能性是有的,但是单纯从无法找到毁灭性证据就彻底否定军事攻占的发生也是有问题的。历史上有一些军事占领并没有留下什么可资稽考的证据。比如盎格鲁—萨克森人对不列颠的入侵、诺曼人对英格兰的征服、阿拉伯人对巴勒斯坦的征服。^② 所以,相对较好的折衷方案或许还是征服和渗透的综合。在需要军事行动的地方,以色列人采取了军事行动;在没有必要采取军事行动的地方,以色列人就和平地定居下来。希伯来语圣经中记载的主要是前者,其原因显而易见——军事行动和随之涌现的英雄人物和事迹,对于正统的民族史来说要远比和平定居的记载来得更加津津有味。

用抽签的方式决定每个部族的领地有其特别的意义,这样可以强调迦南最终是属于亚卫的,哪个部族分配到哪个地段也是神的旨意。六个避难城市的建立,使得无意中错杀了人的人可以免于死罪。这样,各个部族之间的血拼事件就可以得到有效的控制,不至于冤冤相报,仇杀不止。希伯来语圣经坚持 12 个部族得到统一的安排,是有其成书时的政治经济意义的。在统一王国时期,12 个部族可以各自负担一个月的国家负担,如赋税、兵役、宗教职责等等。将民族的部族分为 12 个,在古代近东也并非独此一家。每个部族分到的土地只

① 论述这个观点最权威的论著是 I. Finkelstein, 1988。

② 参考 Isserlin 1983。



是个理想中的范围,其实迦南最富足的沿海平原和杰兹累尔谷地(迦南最大的谷地),仍然是由迦南人牢牢控制的。即使是一些山地中,也有一部分土地被迦南人控制。就连耶路撒冷当时也还仍然是个独立的迦南城邦。直到大卫王时期,约书亚记中所记载各个部族领地的理想状态才真正得以实现。

利未族获得了 48 个城市,遍布整个迦南,却没有一块属于自己的连贯土地。对这些城市的具体考察发现,它们反映的是公元前八世纪的城市分布状况,而不是公元前十二世纪希伯来语圣经所记载约书亚攻占迦南时的状况。这说明约书亚记中对这些城市的分配的记载是在公元前八世纪写作约书亚记时根据当时的现状写进去的;而并非是记载了一个更早的传统。这样做的原因自然明了——利未族是负责五经教导的部族,也是负责撰写申命派以色列历史的部族,所以在他们所记载的历史中,对他们所控制的城市的历史来源有个正统的追溯,一直追溯到了约书亚的时代,这也是理所当然的事情。

按照约书亚记的记载,以色列的十二个部族都经历在埃及的奴役和出埃及的艰辛历程。学者们认为这只是一个理想主义的版本。正如以色列民族的祖先不大可能如创世记描述的都来自雅各一个人的后代,而往往是一组来历不尽相同的人的组合;以色列的十二个部族的来源出处也不可能如约书亚记中记载的那样整齐划一地都经历过出埃及。以色列十二部族之一的 Asher 部,在拉美西斯二世时期的文字资料中就已经被提及已经在迦南了;^①这也就是说,该部族到达巴勒斯坦地区的时间远远早于绝大多数学者认可的以色列人正在埃



^① 参考 ANET, 477 页。



及服苦役的时期。这样, Asher 应该不会和其他部族一起出埃及的, 甚至也不会在埃及受过奴役。

在我们能够掌握的文献记载中, 有一组海洋民族叫做达努那人(Danuna), 被许多学者认为和荷马史诗中的达那俄斯人(Danaoi)有关。这组达努那人和非利士人一样, 在迦南沿海的平原定居, 但是后来在某个时候就加入了以色列的部族联盟, 成了但族这个部族。他们的部族领地就在沿海, 毗邻非利士人的领地。士师记 5: 17 提到但人居住在船上; 创世记 49: 16 暗示但族在一个比较晚的时期加入了以色列的部族联盟; 士师记 18: 1 记载了但族不像其他的部族那样分得了一块土地。所有这些线索都可以佐证但族曾经是一支海洋民族, 并没有参加过以色列其他部族的出埃及行动。^①

关于其他部族的来源, 我们所掌握的相关资料就甚为稀少了。然而, 仅仅是 Asher 和但族这两个部族的线索就已经可以证明, 以色列十二部族的来源和历史是存在差异的。历史的真实很可能不像希伯来语圣经想要告诉我们的: 所有的部族都是雅各的子孙, 都经历过在埃及的奴役, 出埃及, 在荒野流落等光辉的历程。在这十二个部族中, 毋庸置疑的是有一个或几个部族的确是雅各的后代, 并且有过在埃及受奴役, 并出走埃及的经历。在希伯来语圣经的作者撰写这段历史时的目的是给这个民族一个整齐划一的来源和经历, 于是这一个或几个部族的来源和经历就成了全民族十二个部族的出处和经历。这个整齐划一的来源和经历的作用不仅仅是要表明这个民族的形成长经历了相同的历程, 更重要的是要强调整个民族经历了一个相同的精神和信仰的历程。整个民族和他们

^① Gordon and Rendsburg 1997, 175—176 页。





的神的契约是建立在这样一个共同的出埃及的历程和从被奴役走向自由的历程的基础上的。只有这个历程被统一化了，这个契约的共有性才名正言顺。

以色列的一些部族所经历的事件，有一部分被载入到约书亚记中了。这个理想主义的事件就是：一个强有力的伟大领导者约书亚，带领一支统一团结的军队一致对外，攻占了迦南人的领地，然后将获得的土地分配给各个部族，从此安居乐业。不过，这种理想主义的历史图景在我们翻开士师记的第一章时就不复存在了。真实发生的历史事件相比约书亚的文字想要告诉我们的很可能更加复杂。

士师记——从占领迦南到守卫疆土

士师记一开始就告诉我们：在约书亚死后，以色列的各个部族继续对迦南人作战，其目的是对已经在约书亚记中分给他们的领地实施进一步的保卫和控制。从希伯来语圣经的记载来看，士师记记载的是以色列民族在伟大领袖摩西和约书亚死后，还未过渡到君主制之前的这一段中间时期，艰难渡日的历程。但是士师记中记载的许多事件很可能并非发生在约书亚去世以后，而是发生在约书亚的时代。并且学者们普遍认为，士师记所记载的情形比约书亚记中的更加趋近历史事实。

士师其实就是以色列历史上的一批传奇英雄人物，他们智勇双全，面对强大的敌人，抵御外敌，保卫家园。士师记和约书亚记行文风格迥然不同。在约书亚记中，以色列人无往而不胜，他们信誓旦旦，攻占了迦南，各个部族都分到了土地。而在士师记中，以色列人躲在森林中，藏在地间，终日惶惑





不安,唯恐有一天会被迦南本地人或是其他敌人除掉。

士师的时代是内忧外患的时代。从内部讲,以色列似乎已经不再有当年祖先的坚定信仰;从外部看,各种敌人都虎视眈眈,想把以色列这个年轻的民族扼杀在摇篮中。巴勒斯坦的地区发展正在发生着剧变,不同的人群各自寻求生存之地。时代的压力迫使信奉亚卫神的不同部族不计前嫌走到了一起,因为残酷的事实说明,要么联盟,要么消亡。而联盟的主要核心是对亚卫神的一致信仰。

故事情节:约书亚死后,以色列遭到迦南各方面敌人的攻击(1)。据希伯来语圣经的记载,这些攻击发生的原因是以色列转而信奉迦南本地的神巴力,而不再尊奉本族的亚卫神了(2—3)。于是,一系列士师挺身而出以拯救以色列民众。最著名的有以笏(3),底波拉(4—5),基甸(6—8),耶弗他(10—12),参孙(13—16)。其余章节讲述的是以色列部族内部的争端:米迦建了个庙,请了个利未族人作祭司,但是遭到迁至迦南北部的但族人的攻击,但族人还带着利未人和他们一起迁移(17—18)。另一个利未族人的妾在便雅悯的基比亚被强奸后杀害了,这就导致了其他部族对便雅悯部族的疯狂攻击,这场攻击几乎灭绝了便雅悯部族(19—21)。

士师记的核心是以色列富有传奇色彩的部族领袖的故事集合。每个独立的故事可能已经以口头传说的形式,在故事所发生的地区代代相传。许多故事都发生在北部地区,可能是在北部王国被毁灭之后融入了以以色列为整体的民族故事集中的。没有一个士师的管辖范围是整个以色列;但是如果将所有的士师控制的范围都加起来,整个迦南就都包括在内了。

士师记的时间概念证明,申命派历史学家将士师的故事按照先后顺序人为为排列起来了,其目的是要给人造成一种连贯的





历史的感觉,从中看出以色列人是如何一代代背离亚卫的教导、最终导致来自外部民族的惩罚的。如果将士师记中所记载的时间加起来,士师记前后正好跨越 400 年。这实在不大可能是一个巧合,时间跨度也实在太长,无法和其他考古和历史的证据相吻合。士师时期更合理的时间跨度应该是大约 150 年。许多士师明显是同时代的人物。另一个证据更加证明了作者的有意加工——许多士师的统治年限正好是 20、40 或 80 年——或者按照希伯来语圣经的惯例,半代人、一代人或两代人的时间。另外,像珊迦(母亲是著名的迦南女战神阿纳特)用一只棍子杀死 600 个非利士人故事中的 600 这个数字,也不应当从字面上去理解。下表列出各个士师的相关数据:

士师记年限列表

士师	段落	被压迫年数	统治年数
俄陀聂 Othniel	3: 7—11	8	40
以笏 Ehud	3: 12—30	18	80
珊迦 Shamgar	3: 31		
底波拉 Deborah	4: 1—5: 31	20	40
基甸 Gideon	6: 1—9: 57		40
陀拉 Tola	10: 1—2		23
睚珥 Jair	10: 3—5		22
耶弗他 Jephthah	10: 6—12: 7	18	6
以比赞 Ibzan	12: 8—10		7
以伦 Elon	12: 11—12		10
押顿 Abdon	12: 13—15		8
参孙 Samson	13: 1—16: 31	40	20
总计		104	296



申命派的作者集合了士师的故事,给它们加了个宗教化的介绍,然后将所有的独立故事都套在了这个富含宗教意义的轮回中:(1)以色列人违背神旨,崇拜亚卫以外的神,(2)亚卫神安排其他民族势力压迫以色列人以示惩罚,(3)以色列人向亚卫神呼救,(4)神派一位士师来拯救以色列,但是好景不长,这位士师一死,以色列又回到了违背神旨、崇拜异端的境地。虽然原来有的故事发生在同一个时期,但是经过申命派作者的处理,变成了一个接着一个的故事;原来发生在不同地段的故事,经过整理也成了以色列共同的历史。同一个寓意多次重复,这就更加强了教诲的效果。通过考察以色列民族普遍的缺乏信仰的坚定性,申命派作者为后来信仰坚定的国王出现并引领以色列民众回到神的领导下这一经历作出了铺垫。

士师记中对以色列人违背神旨、崇拜异端的记载贯穿全书,在2:11、13,3:7中提到了对巴力、阿斯塔忒和阿舍拉的崇拜。考古发现为我们的阅读提供了更多的信息。在玛拿西部族领地出土的一个以色列早期崇拜中心,考古学家发现了许多青铜制的公牛偶像,让人们想起迦南的宗教崇拜——在乌伽里特的神话中,主要的神El和巴力都是以“公牛”的形象出现。^①

士师记的一些文本问题

女士师底波拉的故事在士师记中有两个版本:一个是用

^① 来源:Mazar 1982;Mazar 1983。另外请参考本章“巴勒斯坦的宗教活动”一节的论述。



在士师记中比较普遍使用的叙事体写成的叙事文版本,另一个是诗歌体版本。一个著名的故事同时存在两个版本在古代近东并不是罕见的现象。诗歌体版本往往是通过口头流传的形式一代代保存下来的;这种流传的形式在保持诗歌原文精确度上令人叹服。直到今天,我们还能够遇到一些游牧的闪族人能够背诵以前几代甚至十几代人创作并流存下来的诗歌。这些流传下来的版本和原始的版本相比,文字差异很少,在主题上几乎不会有什么关键性的差别。另外,由于诗歌是通过百姓诗人的口进行传颂,在历史过程中遭到御用文人出于各种政治宗教目的的窜改的可能性要比叙事体散文遭到窜改的可能性小得多。因此,这些诗歌体文献材料对我们了解当时真实发生的某些历史事件更有帮助。希伯来语圣经的作者在士师记中将保存下来的诗歌体同散文叙事体放在一起。在这首诗中,我们读到从叙事体以及其他的许多地方无法知道的信息,例如,以色列的神根据此处的记载是从东部的以东降临,借助多种天气和自然界的變化来攻击迦南人;平坦的大道如何不安全,以致以色列人不得不抄小道;以色列人是多么缺乏武器;还有,并非十二部族都情愿加入这个统一战线,旁观看热闹的部族自然也被诗歌嘲笑。

士师基甸所对付的敌人是米甸人,7:25中记载的将首级割下来作为胜利的凭证来四处传输的做法,在整个近东都是惯例。另一个盘点战胜敌人数目的办法是割下敌人的手掌,也就是从手腕开始的整只手。在乌伽里特、美索不达米亚和埃及的文献中,经常可以看到将敌人的首级和手掌割下来堆成堆以庆贺胜利的记载;在图画和其他艺术作品中这个场景





也是屡见不鲜的。^①当基甸起兵对付西巴和撒慕拿时，向疏割人的首领寻求供给和帮助，疏割人回答说“西巴和撒慕拿的手掌已经在你手里了吗？（士师记 8:6）”，意思是问基甸是否已经征服并处决了他们（西巴和撒慕拿），从而能够拿出割下的手掌作为证据。这句话暗含的意思是，如果你基甸已经胜券在握了，我们（疏割人）就会帮助你；而你现在什么把握都没有，我们凭什么要帮助你呢？西文和中文的许多译本并没有忠实地译出这个意思。在希伯来文中，“掌”（*kaf*）和“手”（*yad*）是两个不同的词，在乌伽里特的文献中，恰恰是“掌”这个词出现在庆祝女战神阿纳特获胜的文字中，专指作此用途的被杀戮敌人的身体部件。

士师记还保留了一些关于部族之间争斗的记载，这类部族之间的争端是以色列民族联盟势力削弱的根源之一。这些记载为我们了解部族之间的语言差异提供了一些线索。耶弗他和以法莲的战斗以耶弗他的胜利而告终。在这次战斗中，有一个有趣的细节，在士师记第 12 章的 15—16 节的记载在中文和合本中是这样被翻译的：“基列人把守约旦河的渡口，不容以法莲人过去；以法莲逃走的人若说，容我过去，基列人就问他说，你是以法莲人不是；回答的人如果说，不是，就对他来说，你说‘示播列’；以法莲人因为咬不真字音，便说‘西播列’；基列人就将他拿住，杀在约但河的渡口；那时以法莲人被杀的，有四万二千人。”经过学者的推敲，发现耶弗他人的语言中有一个词语叫 *thibbolet*，意思是“水流，激流”。这个词语的意思在当时的语境中十分适合——耶弗他的士兵在约旦河边，为了试探过河的来者的真实身份，自然是根据所处的环

^① 参见 Gordon 1958, 249 页, 注 32, 插图页 LXVII, 第 32 号插图。





境中想出一个词语“水流”。这个词语中的第一个音是 *th*——像英文 *three* 中的 *th*。因为正统的希伯来语中没有这个辅音,所以在希伯来语圣经中记载的拼写是 *shibbolet* (לִּבְלוֹת שִׁבּוֹלֵת)。以法莲的方言中无疑是没有这个辅音的,这一点耶弗他的士兵当时是肯定知道的。所以以法莲人在模仿这个发音时使用了 *s* 音替代了 *th* 音,于是将这个词语发音成了 *sibbolet* (סִבּוֹלֵת)。这样,他们的身份自然是暴露了。这个小插曲为语言学家研究古希伯来语中的不同的方言提供了极其重要的线索。^①

士师记中所包含的一个史料价值非常重要的故事是有关米迦的。米迦是一个生活富足的希伯来人,给自己做了个偶像,也准备进一步做个崇拜的私用神庙。建个自己的庙对有钱人来说就是这么简单。那时的祭司不一定出自利未族,所以他就任命自己的一个儿子作祭司。但是后来他还是很高兴地找到了一个真正的利未族人来作了祭司。而这时在迦南南部沿海地带与非利士人为邻的但族由于无法控制自己的领地,就派出间谍到北部寻找一个比较弱的城邦准备据为己有。间谍在北上的途中碰到了这个米迦家的利未族祭司,并得到了他的祝福;等后来但族的军队北上再次路过时,就要求这个祭司携带主人米迦的一切祭祀物品,一同北上来充任整个但部族的祭司。米迦的反对当然无济于事。但族的军队北上征服了没有准备的拉亿,变地名为但城,成了以色列最北部的城市。这个故事就给我们提供了部族迁徙的重要线索,并且为但城后来在北部王国成为一个祭祀中心作了背景铺垫。



^① 具体的语言学细节请参考 Rendsburg 1988; Rendsburg 1986。



士师记的最后几章是关于一个利未人的妾如何在基比亚遭到强奸的故事，这一事件激怒了以色列各个部族，他们一起进攻便雅悯部族，几乎导致便雅悯全族绝种。之后以色列各个部族又共同为这个部族寻找妇女作妻子以传宗接代。这个插曲反映出希伯来语圣经的作者尽管不加避讳地记载了大量的历史事件，其中也包括了部族间的极端仇视行为，但是也没有忘记再次强调了民族生存和各个部族之间的共同发展，以及以色列民族拥有一个统一民族史的重要性。

士师记中正是这样用一个个让读者时不时摸不着头脑、而又能读得津津有味的故事。这些故事恰恰给了我们希伯来语圣经时代最丰富的真实史料。士师记的结尾为以色列王国的兴起和王权的确立再一次埋下了伏笔：“那时以色列中没有王，各人任意而行。”

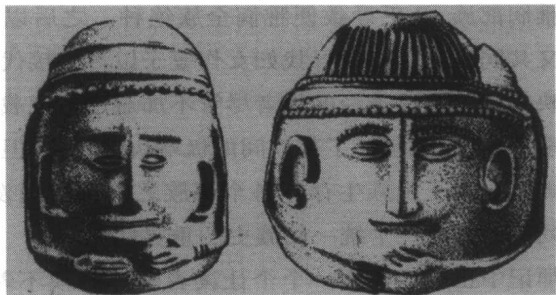
考古学中的铁器时代 I (约公元前 1200—1000 年)

铁器时代巴勒斯坦地区的种族结构发生了很大的变化。在沿海地区有非利士人等海洋民族，西部巴勒斯坦有以色列人、迦南人，约旦河东岸有以色列人、以东人、摩押人、亚扪人和阿拉米人。

在铁器时代的前五十年，埃及在迦南地区的统治有一个过渡期，这个时期里，一些迦南城邦在青铜器晚期毁灭后又很快重建起来。贝司·舍安是巴勒斯坦北部的一个重要的埃及人控制的城邦，它在公元前 13 世纪末期被毁灭后，又很快被重建了起来。在这个重建后的时期的地层出土了一个埃及高官的住所，建筑是典型的埃及风格；继承青铜器晚期形制特色



的人形棺盖也在铁器时代早期的地层出土。^①



贝司·舍安出土的人形棺盖；人的头饰和在麦地内·哈布的壁画上的海洋民族很像^②

和贝司·舍安相似的城市是麦吉多，也经历了一个从毁灭到快速重建的历程；在这个时期出土的文物中埃及的影响显而易见。类似的城市还有拉吉，台尔·色拉，和拥有铜矿的提姆纳。

非利士人和其他海洋民族的定居点

关于海洋民族的历史在这个时期最具悬念。从公元前14世纪起，埃及的阿玛尔纳档案中就提到舍尔登人作为雇佣军在埃及军队中服役。禄卡人被认定为海盗。拉美西斯二世对付赫梯的战斗中，舍尔登人参与了战斗。在梅尔内普塔赫时期，被记载的海洋民族包括舍尔登人、舍克勒什人，禄卡人，图尔沙人和阿卡瓦沙人。这些人都会被埃及人称为“来自海上

^① James 1966; Yadin and Geva 1986。

^② 图片出处: Mazar 1990, 298 页。

的异族人”。

在麦地内·哈布(底比斯)的拉美西斯三世墓穴壁画中,拉美西斯三世在位第八年打击这些海洋民族的战争记载下来了。^①



埃及军队攻击海洋民族战士,这些海洋民族的战士还带着由牛车承载的妇女和儿童^②

在麦地内·哈布壁画中提到的海洋民族包括 Plst (非利士人),希伯来语圣经中经常提及描述;舍克勒什人、魏舍什人、铁克尔人和登恩人。^③

① 关于海洋民族的最新的综合论述,参见 Brug 1985。

② 图片出处:Mazar 1990,303 页。

③ 这些民族在其他文献中也有提及,包括乌伽里特的书信,卡拉太辟的阿兹它瓦达碑文等等。综合性概述请查阅 R. D. Barnett 在 *Cambridge Ancient History* 3rd. ed. vol. 2 359—78 页;Dothan 1982。



麦地内·哈布壁画中埃及军队和海洋民族的海战,其中有的海洋民族戴着羽毛状头盔,有的戴着带角的头盔^①

从这些壁画得到的信息告诉我们,这些海洋民族也可能是移民,并非都是入侵的军队,因为妇女儿童和各种财产也随军携带。根据有一些文物提供的线索,考古学家将海洋民族的出处和塞浦路斯联系到一起。但是这些民族的确切起源有可能并非塞浦路斯,他们有可能来自安纳托利亚沿海或者爱琴海地区的迈锡尼文明;塞浦路斯只是在迁徙过程中的途经之地而已。

在巴勒斯坦地区,海洋民族的分布大体上是:非利士人占据南部沿海平原,以五座城市为据点:噶扎、阿什克隆、阿什多德、噶司和埃克隆。铁克尔人很可能控制了多尔和比布罗斯之间的北部沿海地区,而舍尔登人则可能控制了巴勒斯坦北部平原和山谷地区。

海洋民族在拉美西斯三世在位第八年与之对决后,双方的胜败尽管埃及人记载为埃及取胜,但是实际情况可能是双方各有斩获。^②埃及在迦南地区的统治力量从此一蹶不振。

^① 图片出处: Mazar 1990, 304 页。

^② 参看 ANET 261—262 页的 Harris I 埃及草纸记载,叙述了埃及版本的此次战役的结果:海洋民族联军的失败逃散或者被俘后给埃及人当雇佣军。



取而代之的新兴势力就是这些海洋民族,尤其是非利士人在这个地区成为强权势力。下面我们根据考古线索和希伯来语圣经中的记载对这个时期非利士人在迦南地区的状况略作总结。

根据约书亚记 15 章 10—11 节提供的犹大部落北部边界线索,考古学家将台尔·米柯内确定为当年非利士人的埃克隆城邦。在埃克隆考古学家发现了大量迈锡尼风格的陶器,并且确认这个方圆 50 英亩的遗址确实在铁器时代是为非利士人占据。在贾法北部的沿海遗址台尔·喀西勒是一个非利士人始建的定居城邦的例子。^① 台尔·巴塔什被认定为圣经中的提姆纳赫,是参孙故事(士师记 14—15 章)发生的城邦。在贝司·舍梅什也发现了许多非利士特色的双色陶器,但是,根据希伯来语圣经的记载,这个遗址属于以色列控制下的城邦。所以我们得知根据陶器来判断种族也有不小的局限性。但是,在判断一个定居点曾经属于什么民族时,我们不得不依赖的主要证据还是陶器,这在没有出土文字文物的定居点尤其重要。下面我们来看一下非利士人陶器的主要特色。

非利士人陶器在形状上明显继承了迈锡尼陶器的典型形状,多为品质优良的器具,很少有用作储存和烹调的大瓦罐类陶器。但是与迈锡尼陶器最为明显的区别在于,非利士人的陶器是使用红黑双色的陶釉来用作装饰和彩绘的。在迦南出土的陶器中,20% 左右是这种精细的非利士陶器,另外的 80% 是迦南本地比较粗糙的陶器。^② 用中子活化法可以探测

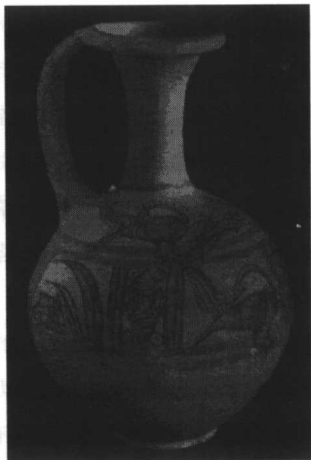
① Mazar 1980;1985。

② Dothan, 1982, 94—218 页。

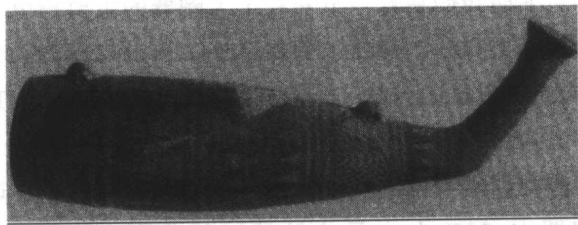




出来,这两种陶器同属本地生产。^① 据推测,很可能是本地的居民受到他们新的统治者陶器文化的影响,一边生产土著的传统陶器,一边生产受迈锡尼文化影响的非利士陶器。



在台尔·埃吞出土的非利士风格罐子^②



台尔·喀西勒出土的喇叭形容器,形状很像塞浦路斯同时期的陶器^③

^① Gunneweg and Yellin 在 Mazar 1985, 111—17 页。

^② 图片出处: Mazar 1990, 315 页。

^③ 图片出处: Mazar 1990, 316 页。



建筑和城市部局

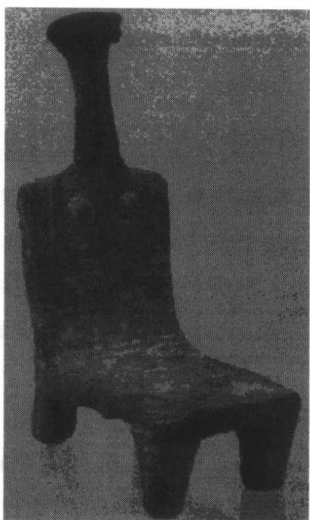
关于非利士人的建筑特色,我们的主要信息来自台尔·喀西勒。这个时期的台尔·喀西勒建筑最为主要的特色是有柱子的房子。这种房子在后来的整个铁器时代都比较典型。在这些房子里面有一部分房子用来饲养牲畜,一部分则用来住人,出土的遗迹中有织布机的痕迹,还有烤炉和用来研磨农产品的磨。

在台尔·喀西勒出土的神庙是迄今为止惟一的非利士人神庙。其中一个地层的神庙最为独特的特点是在主要神庙边上建造了一个小的神庙,可能是用来供奉一个小的次类神,或者是主神的配偶。这种风俗在巴勒斯坦是没有的,但是在爱琴海地区和塞浦路斯却有类似的做法。

总体来讲,非利士人的神庙并没有太固定的传统,而和本地青铜器晚期的一些神庙有类似之处,但是这些青铜器晚期的本地神庙也并非典型;另外和爱琴海和塞浦路斯等地的神庙也有一些类似,但是彼此之间谁是起源现在还无法证明。

祭祀用品

这个时期的两种陶制人像最为著名,一个是叫做阿什多达(名字来源于地名阿什多德,这个地方出土了惟一完整的此类塑像)的女神坐像,一个是双手举过头的哭泣女人像。



阿什多达,一个独特风格的女神像,带有明显的迈锡尼特色^①

一个高10.8厘米的哭泣妇女像,可能是附在陶罐沿上一同用作陪葬品的,迈锡尼的陪葬品中有此种习俗,出土于台尔·埃吞^②



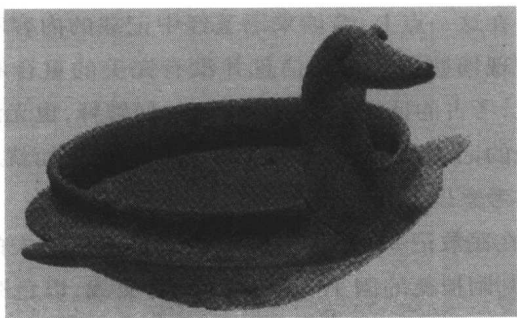
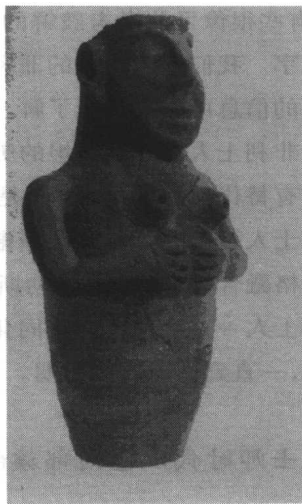
① 图片出处: Mazar 1990, 324 页。

② 同上。





台尔·喀西勒出土的女人形状容器，
可能是用来奠酒的，乳房为液体出口①



台尔·喀西勒出土的祭祀用鸟形盆，鸟是非利士文化中常见的艺术主题②

① 图片出处：Mazar 1990, 325 页。

② 同上。





在阿什多德出土的两枚非利士人印章中,有线条形的字母,有些很像目前尚未破解的青铜器晚期的塞浦路斯—克里特文字。我们知道当时的非利士人应该使用文字,但是没有更多的信息可以进一步了解。

非利士人在巴勒斯坦的历史十分独特,作为外来者,他们并没有替代现存的文化,而是与当地文化共处并具有优势。非利士人著名的双色陶器渐渐转变成了红釉陶器,与当地陶器风格融合,成为后来巴勒斯坦地区最为普遍的陶器风格。非利士人一直没有被彻底同化,而是一直保持着自己的文化特征,一直到铁器时代后期。

士师时代以色列部族的物质文明

围绕希伯来语圣经研究一个最大的课题就是,以色列人的真正来源以及他们种族特征的最终体现是在什么时候确定下来的。在这一点上,希伯来语圣经中记载的内容和考古学家在考古现场挖掘获得的信息并没有完美的重合和相互印证。反之,考古的证据无论考古学家如何解释,也无法和希伯来语圣经的记载实现令人信服的重合。我们下面就从考古的角度具体考察以下几个问题。

- (1) 在民数记 21 章第一节中,提到位于内盖夫的迦南城邦阿拉德的国王与以色列敌对交战,以色列人战胜了阿拉德并彻底毁灭了这座城市。根据民数记 33 章 40 节开始希伯来语圣经作者为我们提供的路线,考古学家勘测了以色列人当时可能走过的路程,从卡叠什·巴尔内亚途经荷尔·哈尔,在卡叠什·巴尔内亚的调查没有发现任何青铜器晚期到铁器时



代的遗迹；这个地方只是在公元前 3000—2000 年间有人居住，并且在以色列建立统一王国（公元前 1000 年）之后建立过一个城堡。Arad 本身也是在青铜器早期与以色列统一王国之间才有一段真空的无人居住时期。面对这种矛盾，有的学者认为现代考古学家勘测的地点不对，进而寻求其他的地点考察；有的则解释为当时的阿拉德是由一个游牧民族的首领统治，并没有留下考古学家能够挖掘到的物质文明；还有的学者解释为以色列人的故事发生在青铜器中期 II 的时期。当然最有可能的是，希伯来语圣经中的记载可能并没有历史依据和历史价值，在当时以色列人进驻这个地区时并没有发生什么战争。^①

- (2) 民数记 21 章 21—32 节讲到的是，以色列针对阿摩利特人之王西宏的战争以及占领了希实本城。但是考古学者发现台尔·希实本是在铁器时代才初次有人定居的，而通过遗迹来推断，当时的居民数量极少，也就不大可能存在什么阿摩利特人的王国了。
- (3) 民数记 22—24 章中摩押王巴勒和先知巴兰的故事似乎得到了在台尔·戴尔·阿拉出土的碑文佐证，但是由于这个碑文出土的年代定在了公元前 8—7 世纪，和希伯来语圣经中所记载的年代有几百年的偏差，所以也不能够说是证明了希伯来语圣经中记载的真实性和历史性。
- (4) 约书亚记 1—11 章记载了以色列对迦南的征服，一些学者认为这也是有历史事实依据的；但是更多的

^① Aharoni 1976。



学者对此并不赞同,因为考古学家为我们揭示了考古材料和希伯来语圣经之间太多的矛盾。关于耶利哥的证据还没有决定性的结论——青铜器晚期的遗迹受到了自然和人为因素的侵蚀。艾城遗址中没有发现任何青铜器晚期的遗迹,但是青铜器早期的遗迹表明,在以色列进入迦南的当时这座城邑就有遗迹存在了;所以有关艾城的故事很可能就是根据当时的遗址杜撰出来的——将艾城毁灭的根源归咎于以色列人的军事征服。

- (5)拉吉和夏琐的考古发现倒是没有和希伯来语圣经中的记载发生冲突,各自都有遭人毁灭过的遗迹;但是这两个地方城邑的毁灭时间相差几十年,这一点又和希伯来语圣经中记载的从南到北一气呵成对迦南地区的军事征服产生了矛盾。这个征服中的进攻者即使是以色列人,征服的过程也应当历经了一个由局部战争组成的长期征服。

尽管约书亚记给我们提供了一个步调一致的征服故事,考古学却无法证明这个故事的真实性。但是,下面的考古勘测可以让我们认识到一个事实,就是在铁器时代开始,迦南地区渐渐被一个新的种族所控制,而这个种族利用了迦南城邦受埃及统治削弱而渐趋没落的实力,逐渐占据了这个地区的统治地位。

以色列人的定居点和建筑特色

以色列人作为一个新的民族,在铁器时代初期就在巴勒斯坦地区大部分地方出现,并且在许多山区和沙漠边缘建造



了数以百计的定居点。这些定居点都有下面的几个特色：^①

1. 规模不大,遍布在相对贫瘠地区。
2. 人口不多,巴勒斯坦地区的人口据芬柯斯坦估计总共也就在六万左右,这一计算结果的公式是将知道有人定居的地区的总和加在一起,再乘以 100 人/英亩而得出的。
3. 许多定居点在公元前 11 世纪后期到公元前 10 世纪早期就被放弃了(如示罗、艾城、希尔伯特、拉达纳、台尔·玛索斯等),另外的定居点则仍然有人继续居住(如台尔·恩纳实贝、台尔·伯特·米尔辛、希伯伦、但城、夏琐等)。这个现象可能和后来以色列形成统一王国、人口往以色列新的大型定居点迁徙有关。
4. 定居点的布局是外部一圈或几圈房屋,围绕着一个大的空场;有时候最外围房子的墙连接起来就成了防护墙,但是这种墙的功能似乎并没有得到强调;在芬柯斯坦看来就和贝都因人的帐篷集群差不多,因而就反映出当时的人群可能正从游牧状态过渡到定居生活。
5. 这个时候的典型建筑是带有四个房间的屋子,屋里有一些柱子。这种房子的建筑风格不仅仅局限于以色列人那里,在巴勒斯坦地区同时代的其他居民也修筑同一种风格的建筑。
6. 这个时期几乎没有任何宏伟的建筑物出土,惟一的例外发生在加利利西北部的哈尔·阿地尔遗址,这里有一个该时期的城堡,由墙内带有房间的城墙围成,坐

^① 详细资料请参看以下著作: Weippert 1971; Aharoni, 1982, 153—180 页; Mazar 1981; Finkelstein, 1988。





落在一个典型以色列风格的居住区中间,很可能并非控制在以色列人手中,而是由腓尼基人所控制的。另外一个是在吉骆出土的 11 米见方方形石头基座。这可能是个防护高台的地基。

7. 地窖和蓄水池也是四处可见的,这种情形在但城、台尔·戴尔·阿拉、台尔·泽罗尔等遗址的发掘后就可以证明;奥尔布赖特认为这是以色列人早期的发明,后来在青铜器中期遗址发现了类似建筑,就推翻了这个意见。
8. 梯田的建设比较普遍,直到今天我们仍然看到以色列山区地表还有梯田的地貌,^①这一点在希伯来语圣经中就已有提及(约书亚记 17:15,“约书亚说,你们如果族大人多,嫌以法莲山地窄小,就可以上比利洗人,利乏音人之地,在树林中清楚植物制造田地”)。

以色列的陶器

这个时期的陶器最为典型的特点就是种类单调、缺乏彩釉、实用性明显而做工朴素。在绝大部分地区,陶器都有突出的轮缘口。只有在加利利地区的陶器没有这个特点,而是延续了迦南北部的制作传统。在加利利北部地区的一个例外是但城的陶器,它是和南部的有相似之处,亦即有突出的轮缘;这反映了但城的居民可能是来自巴勒斯坦中部的移民。



^① Stager 1981。

巴勒斯坦的宗教活动

宗教活动场所的发现是这个时期考古引发学者产生很大兴趣的原因之一。在约书亚记 8: 30—32(那时约书亚在以巴路山上,为亚卫以色列的神筑一座坛;坛是用没有动过铁器的整石头筑的,照着亚卫的仆人摩西所吩咐以色列人的话,正如摩西律法书上所写的;众人在这坛上给耶和華奉献燔祭和平安祭),以及申命记 11: 29(及至亚卫你的神领你进入要去得为业的那地,你就要将祝福的话陈明在基利心山上,将咒诅的话陈明在以巴路山上);27: 4—8(你们过了约但河,就要在以巴路山上照我今日所吩咐的,将这些石头立起来,壘上石灰,在那里要为亚卫你的神筑一座石坛,在石头上不可动铁器,要用没有凿过的石头筑亚卫你神的坛,在坛上要将燔祭献给亚卫你的神,又要献平安祭,且在那里吃,在亚卫你的神面前欢乐,你要将这律法的一切话明白地写在石头上)都讲到以巴路山。

那么通过在巴路山上的考古我们发现了什么呢?考古学家责尔塔在巴路山上的发掘和他本人的解释认为考古收集的信息印证了希伯来语圣经中的记载。

责尔塔通过在以巴路山上精心的堪察,发现了一个面积约一英亩的遗迹,这个遗址中出土的文物和其他的铁器时期早期的犹大山地的文物并无差异。这个遗迹被一圈石头砌成的墙围绕,经过几个阶段的建设。其中最为核心的早期地层中出土了一枚拉美西斯二世的圣甲壳虫图章,帮助我们将这个地层的时间定在了铁器时期的早期。这个地层位于以巴路山的顶端,是一圈两米厚的石头墙围起的一个建筑基座,整个



建筑基座建造得十分粗糙。在这个建筑中, 责尔塔发现了动物骨骼, 其中包括按照希伯来语圣经中的要求符合圣洁标准的动物的骨骼。根据这些动物骨骼的存在, 责尔塔推断这个遗址就是约书亚记和申命记中所讲的祭坛。^① 但是这个结论遭到了大多数学者的反对, 他们认为这只是座普通的民用建筑。^② 尽管如此, 这个建筑所处的位置和动物骨骼的存在是毋庸置疑的。至于针对具体细节的解释可能学者们争议很大, 但是在大体上将以巴路山的建筑和希伯来语圣经中相关章节相联系应该是有益无害的。

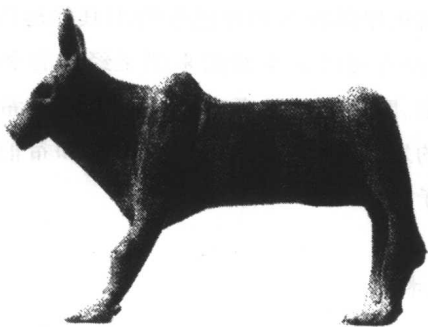
在撒玛利亚的山区, 出土了一个露天的祭祀场所, 这可能就是希伯来语圣经中提到的一种遍布各个高冈的祭坛(列王纪上 14: 23, 因为他们在各高冈上, 各青翠树下筑坛, 立柱像和木偶)。这里发现了一圈大石头, 直径达 20 米, 在一边又有块大石头, 最为轰动的文物是一个 18 厘米长的青铜制公牛像。这个公牛像使得所有希伯来语圣经的读者想起, 在出埃及记中出现过金牛犊, 而在南北分裂后北部的国王耶罗波安在贝特勒和但成也建造了神庙。注意到在迦南的传统宗教中, 公牛是巴力神(暴风雨神)的代表。^③

① Zertal, 1985。本章的“约书亚记的若干文本问题”一节中已经提到这个以巴路山的宗教意义问题。

② Kempinski 1986。

③ Mazar 1982。





在撒玛利亚北部山区出土的青铜制公牛像^①

当我们回到希伯来语圣经的记载中,重新审视考古学到底给我们带来了更多的什么线索,以证明以色列民族在这个区域的产生和存在之时,客观地讲,我们并无法得到更多更为有用的线索和结论。不过有这样几点是比较清楚的:一是这个新的种族并非来自外来的文化,也没有给巴勒斯坦地区带来多少外来文化的因素,二是这个新文化的来源似乎处在一个半游牧民族向着定居生活过渡的过程中;但是在考古挖掘中学者们并没有获得关于这个半游牧民族的系统化的遗迹和线索。

传统的圣经考古学者,习惯上将这个地区的文化分成迦南文化、以色列文化、腓尼基文化和其他民族的文化。但是从方方面面的证据来看,这些文化之间并没有明显的差异。以色列文化之所以在多方面得到了突出,其主要原因是希伯来语圣经的影响。而从纯粹考古学的角度讲,很难看出希伯来语圣经中所描述的这个民族竟然还具有如此丰富的历程。

^① 图片出处: Mazar 1990, 351 页。



在约旦河东岸的挖掘和在巴勒斯坦其他地区的挖掘大同小异,基本上没有可以证实希伯来语圣经内容和描述的太多发现。在以东、摩押等地的考古也没有太多和希伯来语圣经文字相吻合的发现;亚扪等地的出土线索和希伯来语圣经的记载也并不矛盾。^①

冶金技术

青铜器的冶炼在铁器时代的初期还是主要的,铁器取代铜器是一个逐渐而缓慢的过程。一种理论认为,铁器的普遍推广是由于制造青铜器的原材料在青铜器晚期因为国际贸易的没落而比较难以搞到所导致的。铁是构成陨石的主要成分,在古代近东很早就成为一种十分宝贵的金属。^②谁是最早掌握炼铁技术的民族并没有定论,但是巴勒斯坦地区最早掌握这项技术的应该是非利士人,是他们在公元前12世纪左右将这项技术介绍到了巴勒斯坦。在撒母耳记上的13章有这样的记载:“那时以色列全地没有一个铁匠,因为非利士人说,恐怕希伯来人制造刀枪。以色列人要磨锄、犁、斧、铲,就下到(以色列人住在山地,非利士人住在沿海平原)非利士人那里去磨。但有锉可以锉铲、犁、三齿叉、斧子,并赶牛锥。所以到了争战的日子,跟随扫罗和约拿单的人,没有一个手里有刀有枪的。惟独扫罗和他儿子约拿单有。”这段文字中,一般翻译为“铁匠”的这个词并非专指炼铁的工匠,也包括其他金属制品的工匠。

^① Sauer 1986, 10—14页。

^② Waldbaum 1978。





在北部加利利的哈尔·阿地尔城堡遗址,考古学家发现了一个钢制的锄头,这是巴勒斯坦地区发现的最早的经过碳化、淬火、回火等工艺加工出的真正的具有柔韧性的钢化的铁器。这种钢化的工艺为铁器的大量普及奠定了基础。^①

文 字

这个时期的文字发现比较稀少,在伊兹贝特·萨尔塔出土了一块刻有字母的陶片,这可能是学生练习文字书写的材料。当时的字母和现在的完整字母表相比有些省略之处,而且顺序也并非完全一致。^②在埃克隆附近出土的一个印章上有非利士字母(类似希伯来字母)刻着的“属于Aba”的字样。

这个时期最为著名的文字材料是在埃尔·哈德尔(伯利恒南部)出土的五个刻有字的弓箭头。其中四个的字是“‘Abd lb't的箭头”,另外的一个一边刻着相同的名字,另外一边刻有“亚拿的儿子”。这个出土文物有下面几个方面值得注意:

1. 在士师记3:31中“以笏之后,有亚拿的儿子珊迦,他用赶牛的棍子打死六百非利士人,他也救了以色列人”,亚拿的儿子珊迦在希伯来语圣经记载中为一位小的士师。
2. 亚拿这个女神在乌伽里特文献、埃及文献以及希伯来语圣经里面是个有名的女神。

① Davis, Maddin, Muhly and Stech 1985。

② 关于这个时期文字相关的文物的综合介绍,最近的文章请参考:Cross 1979, 97—123页;Cross 1980;Demsky, 1986。

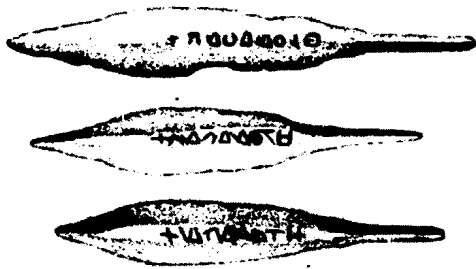




3. lb't 这个称呼可能的意思是“母狮”，这使得我们想起大卫王登基之前雇佣的弓箭手就被称作 *leba'im* “公狮子”，例如在诗篇 57:4 “我的性命在狮子中间，我躺卧在性如烈火的世人当中，他们的牙齿是枪、箭。他们的舌头是快刀”。

4. 这些箭头是在大卫王的老家伯利恒附近发现的，这使得熟悉希伯来语圣经传统的读者兴奋不已——这些箭头会不会和大卫有什么关系呢？我们认为目前还没有足够的证据将两者联系到一起。

尽管我们在巴勒斯坦地区发现的有文字的痕迹还十分稀少，但是即使是这些证据已经足以证明在这个时期以色列人的文字已经获得了长足的发展。尽管这些文字的书写方向还不固定（从左到右、从右到左、从上到下都有），但是这些字母已经比青铜器晚期发达和规范了许多。这个时期是希伯来—腓尼基字母发展的一个重要阶段。



伯利恒附近埃尔·哈德尔出土的青铜箭头，上面是刻画的字母文字“‘Abd lb't 的箭头”





以色列民族在巴勒斯坦地区完成王国统一的时期，在巴勒斯坦考古学的分期中称为铁器时代第二阶段早期（铁器时代 IIA）。这个时期在希伯来语圣经中反映在撒母耳记和列王纪上的前十一章。而其余的列王纪部分，叙述的则是南北王国分裂的历史。

希伯来语圣经文本

撒母耳记

将“撒母耳记”上下两部书叫做“撒母耳记”其实并不是最贴切的选择。这两部书不是撒母耳写的，书中的内容也只有一部分和撒母耳有关。两部书更贴切的名字应该是“以色列的君主制”或“君主制的兴起”。七十圣子合译的希腊文本（通常缩写是 LXX，英文称为 Septuagint，公元前 3 世纪左右完成）就将撒母耳记和列王纪命名为“王国一、二、三、四”。





撒母耳是个承前启后的人物,他是连接以色列的士师时代和君主时代的关键性人物。

故事情节:撒母耳的出生是个奇迹,从一开始,他作示罗的祭司就与众不同(撒母耳记上1—3)。非利士人获得了约柜,之后虽然还了回来(4—6),但是这一事件还是表明,他们是以色列最主要的敌人。撒母耳作为士师,将以色列从非利士手中拯救出来了;以色列确实发展到需要一个国王的时候了(7—8)。撒母耳便任命扫罗为王(9—10),扫罗通过救助基列雅比展示了他的领导才能(11)。但是后来扫罗违背了圣战的规定,神亚卫的佑护不再通过先知撒母耳给予扫罗了,虽然扫罗一直在位为王(12—15)。但是撒母耳又任命了大卫为王(16),大卫通过杀死非利士战士歌利亚展示了自己的才能(17)。这就导致了一场扫罗和大卫之间的激烈斗争,扫罗总是想杀死大卫,但大卫总是能虎口脱险(18—27)。在一次和非利士人的战斗中扫罗和他的儿子们战死疆场(28—31)。大卫在犹大正式登基,之后所有的部族都接受了他的领导(撒母耳记下1—5)。大卫将耶路撒冷定为首都,将约柜迁移到耶路撒冷(6),祭司拿丹将大卫王朝的永久性定为亚卫神的旨意,使得大卫王朝得到了宗教的正统认可(7)。大卫王战胜了以色列的敌人(8—10),但是和拔示巴通奸违背了神的旨意,受到惩罚(11—12)。惩罚是以大卫的儿子在争端王位时自相残杀依次死亡的形式体现的(13—14)。大卫的儿子押沙龙曾一度称王,但是也为此后来付出了生命(15—19)。大卫稳固了王权,王国进一步扩大(20—24)。

撒母耳记按照各自的中心人物可以分为三部分,每个部分的重点是一个历史人物:撒母耳(撒母耳记上1—12)、扫罗(撒母耳记上18—31)、大卫(撒母耳记下);每个人物又恰恰





对应于以色列君主制的三个阶段:仓促的开始、早期的失败和大卫的黄金时期。

撒母耳记是一个经过几个阶段而最终成书的作品。书中包括的内容,曾经很可能是互不关联的几个部分。它们是约柜的故事(撒母耳记上 4:1—7:1)、扫罗的成长故事(撒母耳记上 9:1—11:15)、大卫的故事(撒母耳记上 16—31)和王位继承的故事(撒母耳记下 9—20;列王纪上 1—2)。

君主制的兴起是撒母耳记的主要事件。作者将两个互相对立的资料——支持君主制和反对君主制——都收集整理到了一起,这样就可以更好地反映当时进退两难的局势。在希伯来语圣经这部分内容作者的眼里,君主制是神拯救以色列的一个方案,也是以色列对神不敬的直接产物,是他们距离摩西和神订立契约、由神直接统治的理想境界越来越远的结果。

撒母耳记中两种不同观点的出现

8:1—22	撒母耳记对国王制度的警告	反对国王制度
9:1—10:16	扫罗被膏成为国王	支持国王制度
10:17—27	撒母耳记对国王制度的又一警告	反对国王制度
11:1—15	扫罗战胜亚捫人	支持国王制度
12:1—25	撒母耳记对国王制度的最后警告	反对国王制度

编纂者将不同的资料连缀成一段连续的线性历史,并在其中融入了一个先知对君主制的见解和批评。在这段历史中,撒母耳是代表神的主要人物,帮助神来监督这个新的制度。君主制的产生在神和大卫的家族建立契约时达到高潮。大卫地位的起落也再次证明了对神的绝对服从既是至关重要





的,也是成败的关键。遵从五经的教导可以使国王时刻记住,自己不能高出法律的规定。^①

从文学的角度看,撒母耳记是按照三个主人公的故事行文的(类似中国史书中习见的“纪传体”)。文学和宗教的主题在这部书中重合,也是贯穿三个故事的线索:如哈那的歌中所唱:(在神的最高统治下),骄者必遭羞辱,谦逊者必得提升。撒母耳记的编纂者在他的编辑性文字中,明显体现了申命派历史作者的观点,这在撒母耳记上的第八章和第十二章中的表现最为明显。

撒母耳记中,以色列人的敌人主要是非利士人了。在两者的斗争中,非利士人直到大卫登基之前,都似乎占了上风。这其中主要的原因应该是,非利士人掌握了更加先进的技术,撒母耳记上 13: 19—22 告诉我们,就连磨砺工具这样的物件,以色列人都要求助于非利士人。面对非利士人无止境的威胁,以色列人不得不承认国王制的必需性——只有统一的王国和随之产生的国家机器和军队,才有可能对付得了强大的非利士人。以色列的第一位国王扫罗,在许多方面有些像中国上古时代的尧、舜、禹——扫罗没有宫殿,在自己家乡基比亚的一棵树下行使王权(14: 2; 22: 6);他一边治国,一边还从事农业;根据希伯来语圣经的记载,扫罗的继承人大卫和所罗门都有层层官僚帮助管理政务,惟独没有记载扫罗有任何官僚;扫罗的王位也没有传给自己的儿子。扫罗针对亚扪人的挑衅,通过将牛切成十二块发放给十二个部族来团结对外;这使得我们想起士师记中利未人的妾在基比亚受到强奸后被分尸的处理方式。但是在士师记中的事件令人吃惊的特点是

^① 参考: Mendelsohn 1956。





肢解的是人而不是牛。

撒母耳记中的若干文本问题

扫罗的王权政治和撒母耳所代表的教权统治,随着扫罗战功的增加很快就产生了矛盾。冲突的结局是先知撒母耳在犹太族中选中了耶西家的老八大卫作为扫罗的接班人。在若干兄弟中总是排行最小的能够最终名列他人之上掌握王权,这在希伯来语圣经中是个屡见不鲜的主题。扫罗出身的部族也是十二部族中的小部族便雅悯,这是同一个主题的不同表现形式。我们知道,后来的所罗门王也是大卫儿子中排名几乎最小的一个。在乌伽里特文学中,有着国王第八个孩子被选为继承人的类似记载。^①希伯来语圣经对这个主题多次进行重申,可能和以色列作为一个民族在周边民族中排行最小有关。撒母耳选中大卫成了以色列的领导人之后,亚卫神的关照就不再集中在扫罗身上,而是转移到了大卫身上了(16:13—14)。

大卫英勇杀死非利士战士哥利亚的故事,很有可能是后来安在大卫头上的。希伯来语圣经中的线索给我们提供了一段自相矛盾的叙述。根据主要的故事叙述(撒母耳记上第17章),应该是大卫杀死了哥利亚,但是,在这么重要的事件之后,扫罗和他的将领押尼珥就不认识大卫是谁了,况且这时的大卫已经在扫罗左右服侍扫罗很长时间了。这不是惟一的冲突。可能撒母耳记下 21:19 中的记载是历史的真实事件——伯利恒人伊勒哈难在歌伯杀死了哥利亚。历代志的作者面对



^① Gordon 1965, text 128: II: 24—28; III: 16.



撒母耳记中两个版本的不同记载,试图将二者进行协调融合,于是在历代志上 20:5 中把伊勒哈难写成了杀死哥利亚的兄弟拉哈米,而杀死哥利亚的英雄还是大卫本人。不过历史的真相很有可能是伊勒哈难杀死了哥利亚,只是传说将这个壮举归功于大卫头上。将英雄壮举归功于后来成名的人名下,在历史上并不鲜见;百姓和读者自然也都愿意接受。

大卫杀死了 200 个非利士人,割下他们的阴茎包皮换得了扫罗的女儿为妻。我们前面讲到,敌人的首级和手掌经常被胜利的一方砍下来作为杀敌的证据和功绩;这也是受过割礼的埃及人的惯例。但是,当埃及人击败不行割礼的利比亚人、需要死尸身上的器官来论功时,就干脆割下阴茎作为证明。希伯来语圣经中的大卫针对不行割礼的非利士人,采取的也是类似的手段——割取的是更便于携带的阴茎包皮。

扫罗的女儿在父亲派来的杀手刺杀大卫时,让大卫逃跑了;然后告诉杀手,大卫卧床不能起来,并且将神像放到床上来作掩护。这个故事所记载的历史事件是否确有其事,我们不得而知,但是故事中所泄露出的信息——即使是在大卫这样虔诚的亚卫信徒家里,几乎和人身体一样大小的神像也是唾手可得的,这和希伯来语圣经中三令五申的不许制作崇拜偶像明显背道而驰,却也没有被希伯来语圣经的作者进行回避,而是将其如实地记录下来。

大卫在祭司亚比米勒的帮助下获得了补给;又求助于非利士迦特的国王亚吉。这段故事比希伯来语圣经中的主流历史记载可能更加真实地反映了以色列和非利士的关系——并非整个以色列民族都视非利士为敌人,一部分人为了各种现实的原因还与之保持着一种互利互惠的关系。大卫征集了几百口相当于地痞无赖的亡命之徒作为扈从,开始了他的带兵





生涯。

扫罗因为亚比米勒为大卫提供补给而将他杀害；他的儿子亚比亚他幸免于难就投奔了大卫。大卫在转战南北的过程中一直带着亚比亚他，每个军事行动都先向这位祭司后代咨询。此后的战斗就无往不胜。这似乎暗示，一个祭司为了能够给出正确的军事策略自然要懂得军事，随军作战。实际上，祭司在古代近东的历史上经常被委以军事重任或是随军出征。^①

大卫有几次机会却没有下手杀死扫罗，这或许体现了一种君主在未发迹之前所特有的“仁慈”吧。大卫这些收买人心的策略总体上是非常成功的。但是这个常常在生死边缘上逃命的英雄偶尔也有差劲的表现，这些表现却也被希伯来语圣经作者不遗余力、绘声绘色地记载下来：针对拿八的强征“保护费”，以致最后拿八的妻子亚比该也出于种种原因成了大卫的内眷。亚比该在撒母耳记下 17:25 和历代志上 2:16 上都提及是大卫的妹妹。这两个亚比该很有可能是一个人，这样大卫娶的就是他的姐妹了，很可能是个同父异母的姐妹。

大卫还娶了一个叫亚希暖的女子（撒母耳记上 25:43），在希伯来语圣经中一个列为扫罗妻子的人也有同样的名字（撒母耳记上 14:50）。如果从字面上理解先知拿丹的话（撒母耳记下 12:8，“我将你主人的家业赐给你，将你主人的妻交在你怀里”），那么这两个名字实际上指的是同一个人；而且大卫的这个婚姻也是他能够直逼王位的手段之一。娶得现任国王的妻子以作为问鼎王位的正统标志，无论在古代近东还是在世界上其他出现过国王统治的历史阶段中都不是罕见的



^① 参考 Gordon 1949, 125 页所提供的乌伽里特和马里的例子。

惯例。^①大卫自己的一个妻子、扫罗的女儿米甲就由扫罗作主嫁给了一个扫罗叫帕提的人为妻(撒母耳记上 25: 44),当然大卫后来通过从米甲的丈夫手中夺回米甲将此事纠正了过来(撒母耳记下 3: 15—17)。

大卫在被扫罗追杀时曾经抱怨说,扫罗将他赶到非利士人的地界,就使他无法继续崇拜亚卫神了(撒母耳记上 26: 19)。这一事件反映了以色列当时仍然传承着古代近东普遍的观点,就是一个神是有他的地域限制的——离开了神的“势力范围”,连施行崇拜都成了问题。

希伯来语圣经中记载扫罗在隐多珥求助妇人、探问先知撒母耳的故事,为我们揭示了当时以色列民众的真实宗教观和对精神世界的理解。按照以色列的正统宗教观,神亚卫的思想只有通过三种形式得知:梦、一种叫乌陵(Urim)的东西——估计是占卜物之类、还有先知的話。根据希伯来语圣经的记载,扫罗因为失掉了亚卫的宠爱,无法通过这些手段获知神的旨意,只有求助于民间的“土方子”了。他求助于能够和鬼交流的妇人的细节,给我们提供了很多信息,比如当时认为人死之后是有灵魂的,而且灵魂不分好坏都住在地下;这些灵魂是可以由一些专业人士召唤起来接受咨询或是排解疑难的。国家机器对这种民间的行为自然要定为“巫术”而加以禁止的(撒母耳记上 28: 9;列王纪下 23: 24),因为这些活动明显威胁了正统宗教的存在和正常运作——如果巫术能够绕过先知,能够将先知都请不动的以往英雄伟人的灵魂请来咨询,那么谁还会信奉正统宗教呢?

大卫的杰出政治才能在他试图主宰以色列的许多事件中

① Levenson and Halpern 1980。





就已得以表现。一方面,他不忘记自己在犹大的父老,另一方面又尽力笼络其他部族的人心。他不仅将杀死扫罗的非利士人处死,而且对扫罗的死表现出由衷的哀恻。他不仅哀悼扫罗的生前爱将押尼珥,而且处死了杀害扫罗儿子伊施巴力来讨功的凶手。这些都为大卫赢得了原来忠于扫罗的北方各个部族的信任。

大卫在犹大的希伯伦为王时,着手攻打耶路撒冷。耶路撒冷是一座三面被沟壑包围、易守难攻的城市,在被大卫攻打下来之前称作耶布斯。大卫和他的敢死队出奇兵,由城市的地下通往城墙外水源的隧道攻入城中。考古的发现给我们揭示了耶路撒冷通往城外基顺泉的一系列地下隧道系统。^①尽管所有已经发现的隧道都修建于大卫攻占耶路撒冷以后的时期,但是我们可以比较有把握地推测,大卫攻打耶布斯的时候,耶布斯的地下已经有类似的隧道,只是规模可能没有后来以色列国建造的那么大而已。

耶路撒冷作为大卫王选定的首都有许多方面的优势。首先,耶路撒冷易守难攻;其次,它坐落在便雅悯(扫罗的部族)和犹大(大卫的部族)两个部族领土的中间,故而定都耶路撒冷也就象征着这两个部族以及所有部族的团结;另外,耶路撒冷在此之前不属于以色列的任何一个部族,这样,定都耶路撒冷自然就不会使得任何一个部族感觉受到优待或者歧视。直到今天,耶路撒冷都是犹太教和基督教心目中的“首都”,这座城市在伊斯兰教中也有重要的地位。

大卫定都耶路撒冷之后开始和腓尼基人联盟,以利用他

^① 参看 Shiloh 1984, 21—24 页;更多细节请参看本书第五章“城市的饮用水供应系统”一节。





们先进的建造技术——此时以色列本身仍然处在从农业社会到城市社会的转变历程中,还不具备成功建造任何像样城市建筑的技术。大卫还平息了非利士人的攻势,我们在此之后再也没有读到非利士人的威胁。他将约柜运到耶路撒冷,使得宗教中心转移到国家的首都,但是建造神庙的企图被先知拿丹劝阻。大卫在军事上功绩卓著,一个方面也得益于当时南部埃及帝国和北部亚述和巴比伦帝国正处在软弱状态中,自顾不暇,无心旁顾巴勒斯坦。大卫征服了周边许多民族和小国家,从而建立起一个以色列帝国来。根据希伯来语圣经的记载,这个帝国从南部的西奈沙漠、西南部的埃拉特湾到东北部的幼发拉底河,从西部的地中海到东部的叙利亚沙漠(阿拉伯沙漠的北部延伸),疆域甚是广袤。

大卫的政治生涯在这时达到了登峰造极的程度,但是希伯来语圣经并没有对如此伟大的领袖所犯的不可饶恕的通奸和谋杀罪过避而不提,这一点是所有其他的古代近东文学和历史无法做到的。不仅如此,圣经作者使用了大量的篇幅,极为细致地记述了大卫和拔示巴通奸以致谋杀她的丈夫、以色列忠诚骁勇的将领乌利亚的整个过程。当然,我们也不排除希伯来语圣经的作者也深谙性丑闻和奸杀所包含在文学上的轰动效应。在这段故事的行文中,希伯来语圣经的作者再次向我们展示了他(们)卓越的文学才能和对微妙细节的关注。在撒母耳记下 11:4 中,我们通过希伯来语圣经作者似乎是漫不经心的提及,得知拔示巴的“月经才得洁净”,为以后她和大卫发生性关系怀孕后孩子的归属排除了所有的可疑点。同时,这个细节也暗示读者,拔示巴正处在一个很容易受孕的时期,这个细节还提示我们,拔示巴是遵守犹太律法的——按照律法规定经期后洁净身体。这样一位遵守律法的妇女自然不





会是通奸的主谋,大卫自然成了主谋,以权强求的可能性也不是没有。^①

在撒母耳记下 11:18—24 中,希伯来语圣经的作者告诉我们:一个小小的信使没有听从约押的具体指示——等到大卫问起“打仗为什么如此挨近城墙”时,才提乌利亚的死。信使没有等到大卫责问打仗的错误部署,可能是恐于大卫发怒,就一口气说出了全部过程,包括乌利亚的死亡。这一大段描述向读者暗示了深远的宗教用意——当大卫不听从以色列的神亚卫的指示(十诫中的“不可通奸”)时,整个以色列社会中命令和服从的关系链条就被彻底粉碎了。大卫不服从亚卫的教导,约押也不会服从大卫的指示(这以后许多的事情上,尤其是他违背大卫的旨意杀死了大卫反叛的儿子押沙龙时),就连一个小小的信使也不再忠实服从约押的命令了。

大卫得知乌利亚的死后回答约押说“别太为此事在意,刀剑并不长眼”(意译,撒母耳记下 11:25)。于是这不长眼的刀剑在大卫后半生的经历中再没有离开过大卫的家族——他的三个儿子都死于剑下。宫廷先知拿丹启发大卫说的话“(富人)应该以四倍偿还(他抢夺穷人的)羊(撒母耳记下 12:6)”也在后来发生的事件中一一得到了应验——作为对乌利亚的无辜的性命的偿还。套用一句中文里比较通俗形象但不好听的话来说就是,大卫的四个儿子都“没得好死”。这包括出了娘胎就夭折的无名婴儿、因强奸同父异母的妹妹她玛尔而被她玛尔的同父同母哥哥押沙龙杀死的暗嫩、欲篡王位未遂而被大将约押杀死的押沙龙和后来被所罗门杀死的亚多尼。



^① 参看: Sternberg 1985, 186—229 页。



大卫和拔示巴的故事也是撒母耳记中整体故事的转折点。在此之前,大卫所走的人生和政治道路一直是蒸蒸日上的;而在此之后,按照希伯来语圣经作者的观点,大卫自然是不再受到神亚卫的宠爱了,大卫的人生急转直下,不再有什么好的运气。后面大卫的三个儿子和所罗门进行王位争夺的故事,读起来也像许许多多其他文化中围绕这个永不枯竭的主题所创作的半史半文学作品一般。押沙龙为了逃避杀死暗嫩为妹妹报仇的罪过,逃到了他母亲的老家避难——这提醒了我们创世记中雅各的经历。

大卫的王国在各个方面都比扫罗更像一个真正的王国了。在各个部门任职的中央官吏都在希伯来语圣经里留下了记载,第一次真正意义上的人口普查也得以开展,尽管受到来自多方面的阻力。我们也还是知道,北部以色列各个部族有80万成年男性人口,犹大有50万(撒母耳记下24:2—9)。历代志上对应的部分是21:5,提供了更大的数字(以色列部族有110万,犹大有47万)。这些数字的科学性是值得怀疑的。最近几十年,用现代考古手段对古以色列地区的人口进行了估算,得到的结论是人口总数不会超过15万,并且有相当一部分人口住在小村庄里务农。城镇也都很小。农作物产量和水源量都无法供给一个比这个数字大的人口集团生存。^①希伯来语圣经所记载的数字是如何得来的,至今仍然有不少争论。^②

大卫年老了,一个书念的童女亚比煞进宫来伺候大卫,同

① Shiloh 1980。

② 早期的以色列定居点总和人口估计在6万左右,参见本书第三章“以色列人的定居点和建筑特色”一节。





时还要保持大卫的体温(列王纪上 1:3)。这里保持体温就是字面的意思,用年轻人的体温将老者的体温维持在舒服的状态;性的潜台词应该是不存在的。

列王纪

和撒母耳记相同的是,列王纪原来也是一个整体。在撒母耳记中讲了一半的关于以色列君主制的故事在列王纪中被继续讲了下来。但是列王纪和撒母耳记有个区别,那就是列王纪不像撒母耳记那样有几个中心人物。列王纪是王无大小都有记载。

列王纪是申命派历史作者的又一部作品。和其他申命记派作品的宗教和立论观点相同,这也就是以色列和神亚卫的契约以及他们之间的关系。对以色列宗教生活的关注是申命派历史讨论一切问题的核心。如果以色列人对亚卫忠心耿耿,它就会得到保护和祝福,否则整个民族就要遭殃。

亚卫衡量以色列人对他是否忠心耿耿的标准是以色列人宗教崇拜的专一性。以色列人不仅要崇拜亚卫,而且只能崇拜亚卫,而且必须在耶路撒冷、用希伯来语圣经中所记载的方式来崇拜亚卫,才算忠心耿耿。

这样,申命派历史作者对以色列历史上各个国王的评价就可想而知了。一个成功的国王不是看他在处理内政和对付外患上的功劳,而是看他在宗教上是否专一;如果是的话他才算得上是个称职的宗教领袖和优秀的以色列人。作者的常用语是某某国王在亚卫眼中经常做错什么,或是极少做对什么。对于遏制随便崇拜、鼓励宗教改革的国王,如亚撒就受到表扬和认可,对于鼓励崇拜亚卫以外的神、或是对崇拜亚卫以外神





的宗教活动视而不见的,都给予谴责。

申命派历史作者对分裂后的北方王国的歧视随处可见。没有一个北方以色列国的国王得到肯定,无论他们功绩如何。原因很简单,北方的以色列国是建立在非正统的宗教基础上的。以色列王国的第一任国王耶罗波安和神选的大卫王朝分裂,并和耶路撒冷的圣殿分离,建立了另外的崇拜中心,并用金牛作为崇拜的偶像。他之后的国王没有一个革除了这种做法,所以申命派的作者都一律进行谴责,连北方王国的毁灭也归罪于在但城和贝特勒的金牛。

故事情节:所罗门在战胜宿敌亚多尼雅和约押之后继承王位(列王纪上 1—2)。他智慧出众(3—4),通过圣殿的建筑有效地将耶路撒冷彻底变成了宗教首都(5—8)。所罗门由于穷奢极欲,劳民太甚和娶妾太多而失去了神的宠爱和百姓的拥戴(9—11)。所罗门死后,北部部族不再听从所罗门的儿子罗波安的领导,而是独立成为北部的以色列国,耶罗波安称王(12—14)。直到北方的暗利作以色列王之前,以色列的君主制都不如南方的犹大国稳定(15—16)。暗利的儿子亚哈提倡巴力崇拜,受到以利亚等先知的反对(17—22)。先知以利沙继承以利亚反对暗利王族的统治(列王纪下 1—8)。耶户血洗暗利家族,自立为王;以色列和犹大共存(9—16)。亚述攻占并毁灭了以色列(17)并攻打犹大,但是国王希西家统治时的犹大抵御了亚述的侵略(18—20)。昏庸的国王玛拿西(21)被圣明的国王约西亚所接替,并改革了犹大的宗教(22—23)。但是犹大在新巴比伦的尼布甲尼撒进攻面前束手无策,从而亡于巴比伦之手,许多犹大国的居民遭到了流放(24—25)。

列王纪可以根据历史内容分为三个部分。第一部分是所





罗门的王国;第二部分是百姓的纷争导致民族分裂以及以色列国和犹大国并立共存的历史,直到以色列国被亚述所灭;第三部分是犹大国自己的历史,直到被新巴比伦所灭。

列王纪中国王纪年列表(年代均为公元前)^①

统一王国	以色列	犹大	美索不达米亚
扫罗 1020—1000			
大卫 1000—961			
所罗门 961—922			
	耶罗波安 922—901	罗波安 922—915	
		亚比央 915—913	
	拿答 901—900	亚撒 913—873	
	巴沙 900—877		
	以拉 877—876	约沙法 873—849	
	心利 876		
	暗利 876—869		
	亚哈 869—850		撒缛以色列三世 859—825 (亚述)
	亚哈谢 850—849	约兰 849—842	
	约兰 849—842	亚哈谢 842	
	耶户 842—815	亚他利雅	842—837
	约哈斯 815—801	约阿施 837—800	
	约阿施 801—786	亚玛谢 800—783	
	耶罗波安二世 786—746	乌西亚 783—742	
	撒迦利雅 746—745	约坦 750—742	提革拉毗列色三世 745—727 (亚述)
	沙龙 745		
	米拿现 745—738		
	比加辖 738—737		
	比加 737—732	亚哈斯 735—715	



① 用斜体字表示的国王名是在希伯来语圣经的记载中相对比较重要的国王。



统一王国	以色列	犹太	美索不达米亚
	何细亚 732—724		撒缛以色列五世 726—722 (亚述)
			萨尔贡 II 721—705 (亚述)
		希西家 715—687	西拿基立 704—681 (亚述)
		玛拿西 687—642	
		亚扪 642—640	
		约西亚 640—609	
		约哈斯 609	
		约雅敬 609—598	尼布甲尼撒 605—562 (巴比伦)
		约雅斤 598—597	
		西底家 597—587	

所罗门和他在位时的统一王国得到了列王纪作者很大篇幅的记述(列王纪上 1—11)。所罗门的统治的确不短(公元前 961—921 年),整整四十年,有可能是作者故意制造的完美四十年。而所罗门的主要功绩,在申命派历史作者的眼中,就是圣殿的建造,这是在撒母耳记上第七章中就已经埋下了伏笔的。

所罗门的最后一个潜在对手,自己同父异母的哥哥亚多尼亚,在争夺王位时团结的党翼不够全面。他尽管将大将约押和祭司亚比亚他招至自己幕下,但是没有能够笼络住祭司撒督(地位和亚比亚他相当)、雇佣军首领比拿雅、首席先知拿单以及其他几位“大卫的勇士”。拿单和拔示巴见机出击,通过大卫锁定了所罗门的继承地位。所罗门登基后,愚蠢的亚多尼亚竟然要娶亚比煞——在大卫生命的最后时刻和他最接近的女性——为他的妻子。这是欲染指王位的标志,所罗门当然不会容忍这种明显的挑衅行为,最终将亚多尼亚除掉





了。亚比亚他也被从祭司的职位上清除掉，约押的性命也没有因为他抓住祭坛的角而得以幸免。^①示每也因为帮助篡夺王位而被所罗门步步逼死。

以色列的历史记载从文学的角度看，在大卫王朝时期到达了顶峰。到了所罗门时期，文学性和对事件细节的关注就开始减弱；对所罗门圣殿的建造和此时物质产品极大丰富的记载也就成了这时文献的主要亮点。对年代的记载更加具备了真正意义上的历史可考性——我们读到，所罗门圣殿的建造始于他在位的第四年，完工于在位的第十一年。但是所罗门的个性和人格特征，以及他在位时的具体活动，并没有像大卫那样刻画得非常细腻。

大卫是王国的创建者，所罗门在父亲的基础上是出色的王国建设和保卫者。他的势力能够成功控制北部边远地区，南部的埃及在以色列日益强大的同时却在走下坡路。我们读到一个法老的女儿（可能是普苏森涅斯二世，21王朝的最后—位法老）进了所罗门的后宫。她对奢华生活的追求，也成了所罗门大兴土木的原因之一。所罗门还在耶路撒冷周围建造了许多位于较高地带的祭坛，以满足来自各个不同文化和宗教体系的嫔妃的信仰需求。来自这些不同国家的商旅成员，自然也会因为到了耶路撒冷能够崇拜自己的神而对以色列做生意情有独钟——这很有可能也是所罗门的真正目的。在列王纪上10:1—3中我们读到一位示巴的女王携带骆驼商队，满载香料，黄金和宝石造访所罗门。这种和南阿拉伯半岛的贸易很可能维持了几百年，我们在耶路撒冷出土了三

^① 关于带角的祭坛的形象，参考第五章“以色列的宗教崇拜遗迹和特征”一节的文字和图片。





块有南阿拉伯语的简短碑文，时间是在公元前8世纪到6世纪之间的。在耶路撒冷以外这种语言的碑文也被发现。^①

在所罗门的统治下，原来以部族及其疆土作为国家组织结构的模式渐渐被行政区划所替代。在列王纪上第四章有所罗门时代12个行政区划的列表。这些行政区划和十二个部族基本上不重合，而建立这些行政区的目的显然是为了行政管理的平稳性，十二个的原因也清晰点出——是为了每个行政区能够负责朝廷一个月的供奉。这十二个行政区的界限中不包括犹大。在列王纪上4:19的最后的希伯来语圣经原文写到：“一个‘在国中(בְּאֶרֶץ)’的官员”。我们看到的各个译本不知所云，或者翻译有误导读者的嫌疑。这个在“国中”的官员所指的极有可能是在犹大境内的一位官员，希伯来语用“在国中”来指在犹大境内。这个官员负责管理犹大地区。犹大地区的地位很可能有点像中国清代的直隶省，管理这个地区的官员有许多的特殊性，最主要的一点原因是因为这是中央政府的所在地。我们的清朝把这个官员称作“直隶总督”，“直隶总督”的权力与其他总督有所不同，这个地区所享受的政策也不同于其他外省。现代的其他国家也有类似的例子，例如美国首都华盛顿所在的哥伦比亚特区(Washington D. C.)。希伯来语圣经所记载的对犹大区域在多种经济政策上的优惠，也为所罗门在位的后期引起北部各个部族的不满埋下了隐患。

希伯来语圣经的读者一般认为，所罗门的主要建筑业绩是神殿。实际上，他建造了一座皇家的建筑群，其中神殿只是

^① Shiloh 1987。





一部分。希伯来语圣经如实地记载,圣殿修建耗时七年,而王宫的修建则耗时十三年(列王纪上 6:38—7:1)。所罗门给埃及公主修建的宫殿气势也十分宏大。所罗门的建筑工程也发展到了夏琐,麦吉多和基色等城市。由于现在耶路撒冷城内所罗门时期圣殿原来所在的位置是今天穆斯林的圣地,考古挖掘几乎不可能。但是在上面提到的另外三个城市,圣经上所记载的建筑工程已经被考古发掘的证据所证实,这些地方确有所罗门时期统一筹划的城防建设,而且这三个城市都有几乎一模一样的城门结构。^① 所罗门的建筑业绩众多,代价也是重大的,除了用以色列自己的农作物来换取腓尼基的希兰王的工匠和薪金外,还割让了加利利地区的二十座城镇(列王纪上 9:11)。

大卫和所罗门时期是古代以色列的黄金时期,以色列王国在公元前十世纪达到了政治、经济和军事的顶峰。世界上许多政治文化的例子证明,在政治经济的巅峰时期也是文化艺术的巅峰时期,例如古典希腊文化、罗马帝国文化、英国的伊丽莎白一世时期,法国的拿破仑时期以及中国的盛唐时期等等。以色列由于犹太教第二条诫规的限制,没有什么视觉艺术作品流传下来;但是在写作艺术的造诣方面,则流传下来我们今天还在研读的希伯来语圣经。大卫和所罗门王朝时期的宫廷知识分子和文人所创作的希伯来语圣经,其文学成就是当时周边文化的文学作品所无法比拟的。

摩西五经大部分的成书也是在以色列的王国时期大卫和所罗门在位之日。尤其是创世记中存有大量线索,可以帮助我们将它的成书时间定在大卫和所罗门在位的公元前十世纪。

^① 详细总结参考:Dever 1990,102—6 页。





1. 以色列的神对亚伯拉罕和撒拉的话“君王从你而出”（创世记 17: 6, 16）是对根基未稳的国王制度进行有意的维护。
2. 在创世记 49: 10 中所讲的“王权必不离开犹大”和撒母耳记下第七章所描述的亚卫和大卫家族的契约是吻合的。
3. 亚卫神对亚伯拉罕所承诺的以色列疆土界限（创世记 15: 18），直到大卫在位的时候才得以实现。
4. 在创世记中，作者对摩押人、亚扪人、以东人和阿拉米人的提及，表明这些人都在一个国王的统治之下。
5. 亚伯拉罕和麦基洗德在创世记 14: 18—20 的关系，也是大卫和撒督关系的映像。^①
6. 亚伯拉罕建造了许多祭祀的祭坛，但是他惟一献祭的地方是在摩力亚山，在那里神让他用一头山羊替代了他的儿子以撒。这个地方传统上认为是所罗门建造的圣殿坐落的地方（历代志下 3: 1），也是圣殿建成后向亚卫祭祀惟一合法的地方。
7. 亚伯拉罕祭祀以撒的故事也在语言上处处映射出耶路撒冷来，例如，这个故事使用的词汇中有很大的比例以希伯来语的 yr 字母开头，这也是希伯来语“耶路撒冷”这个词开头的两个字母。在创世记 22: 14 中这个特点表现得最为明显，而且，这一节中使用了“亚卫的山”

^① 祭司撒督被学者认为曾经是耶路撒冷被大卫攻下前的耶路撒冷国王兼祭司，大卫为了自己的政治稳固，保留了撒督的祭司职位，于是从此以后大卫的朝廷有了两位祭司（另外一位是亚希米勒和亚比亚他父子）；但是自然要剥夺了他的国王职位；在希伯来语中撒督是“正义”的词根，这和麦基洗德中的“洗德”部分出于同一个词根，基于此点和其它的原因，有的学者推测麦基洗德是撒督此人在创世记中的映射。关于此点的详细论述，请参考 Rendsburg 1997, 205—6 页。





这个词语,而这个词语在希伯来语圣经中的其他地方是用来特指圣殿所在的山。

8. 创世记中将以色列先祖亚伯拉罕和他的后代描写成富足商人的形象,他们不仅和迦南各个城邦国的国王甚至埃及的法老都有关系;希伯来语圣经一次次强调,先祖有大量黄金白银和牲畜。牲畜的重要性不仅表现在它们本身的价值之上,而且表现在这些财产本身也是古代近东当时进行物质交换的主要价值衡量物和媒介物。除此之外,这些牲畜也为商旅提供了运输工具,而且这些财产会随着时间的延续而自然繁衍,财产的价值也就随之增加。希伯来语圣经的创世记中并没有将以色列人的先祖描写成一群游牧的牧民。我们多次读到这些先祖雇有专人伺候这些牲畜(创世记 13: 7, 26: 20)。这些创世记中的描述同所罗门控制并指挥一个庞大商业王国的形象十分吻合。当年先祖到达迦南是为了贸易;统一王国时期的迦南仍然是贸易的必经之路,所罗门对这一点自然也不会忽视。
9. 令人费解的妻子—妹妹主题在创世记中出现三次(12: 10—20; 20: 1—18; 26: 6—11),是大卫和亚比该结婚事实的铺垫也好,映像也好,事件中的主题联系都是不可否认的。创世记中幼子夺权的主题也在大卫王朝的家族史中得到了解释。幼子夺权除了英雄故事的情趣性之外,自然也为所罗门身为幼子,却要干掉他的几个哥哥(尤其是亚东尼)获得王位奠定了宗教和历史的基础。雅各对以扫的控制,以及后来以扫最终从“颈项上挣开他的轭”,也是对所罗门统治晚期以东人起义以挣脱以色列统治现实的提前(实际上是后来



的)“预见”(创世记 27:40)。

上面几段文字罗列的证据,只是众多证据中的一部分。我们所列举的这些证据,也只是局限于创世记,其实摩西五经中的其他地方,这类证据和线索也很多。正是这些线索综合在一起,才毫无争议地证明了摩西五经的成书是在大卫和所罗门所在历史巅峰时期的以色列王朝。

公元前 921 年南北分裂后,以色列成了北方王国的名称,南方叫犹大。申命派历史作者在南北之间跳跃着记述以色列王国和犹大王国平行发展的历史(列王纪上 12—列王纪下 17)。希伯来语圣经作者对犹大国王的记载遵循这样的模式:

- a) 相对于以色列国王在位时间的犹大国王登基时间
- b) 犹大国王登基时的年龄
- c) 国王母后的名字
- d) 对这个国王的价值评价,进行比较的参照者是大卫

同记载犹大国王进行形成鲜明对比的是,他对以色列国王的记载遵循的是另外一种模式:

- a) 相对于犹大国王在位时间的以色列国王登基时间
- b) 以色列王国首都的位置
- c) 任期的年限
- d) 一个否定的评价(对所有的以色列王都如此,即使在位仅一月的沙龙也不例外)

北部以色列国和南部犹大国在政治上有一个明显的差别,就是北部政变不断,坐在王位上的人来自几个不同的家族,各个家族之间权力交替的手段是谋杀和政变。犹大国的统治席位则从来没有离开过大卫的家族。大卫家族从第一代国王算起(公元前 1000 年左右),直到公元前 586 年巴比伦



流放为止,其间的415年时间,犹太的统治始终在一个家族中延续。以色列王国灭亡之后,犹大国独自存在,直到巴比伦之囚(列王纪下18—25)。

列王纪中有明显的证据证明,列王纪的成书至少有一部分是用已经写成的文献和其他资料简单编纂而成的。作者从几种不同的文献中汲取内容作为素材,这些作者们在希伯来语圣经中透露了上述文献的名称,但是我们今天已经无法看到这些原始资料了。或许今后的考古发现能够为我们提供更多的线索。例如,在列王纪上11:41中提到《所罗门记》,在列王纪上14:29中提到《犹大列王纪》,在列王纪上14:19中,提到《以色列列王纪》。这些材料可能都是官方的正史。除此之外,作者可能还收集利用了口头文学传说,例如在以利亚和以利沙先知故事中的素材(列王纪下2—8)。

列王纪只是一段有选择性的历史,从所罗门在位记载到耶路撒冷的毁灭。作者从一开始就没有准备写作一部通史,而是从一个中心思想出发,围绕着这一思想罗列出了一系列的历史事件。这段历史以犹太人丧失国土、被迫流放而结束。作者的意图很明确:这些悲剧性的结局是以色列人不敬神的罪孽报应,是神所施加的有意惩罚。

以色列的先知拿单、阿西亚、以利亚和以利沙在以色列人犯罪的过程中曾多次警告即将来临的灾难和审判。但是,在这些先知和希伯来语圣经作者的眼里,以色列的国王和民众们都显得铁石心肠,拒不悔改。希伯来语圣经的作者所要传道的中心思想是在历史的发展过程中,以色列神亚卫的话语具有无限的控制力量和功能。

耶罗波安作为北部以色列王国的第一任国王,为了将自己的臣民从到耶路撒冷圣殿进行崇拜的宗教活动中拉拢过





来,在以色列境内的但城和伯特勒建立了两座神庙。这两座神庙在规模和档次上都无法和耶路撒冷的圣殿媲美,但是足以吸引以色列国内民众的聚集。耶罗波安还在这两座神庙中各放置了一个金牛犊,作为亚卫的象征来接受崇拜。除此之外,他还将每年七月的第十五天庆祝的住棚节推迟了一个月而到了八月。北方的祭司也不是出自利未族。这些举措都是为了和南部犹大国加以区别以示北部以色列国的独立;这些行为自然被原来南北统一王国以犹大和耶路撒冷为中心的正统观念认为是邪恶的,所以也就被南方的知识分子以仇视的态度记载在了希伯来语圣经中了。

在但城的考古挖掘,确证了这个地方的宗教作用,出土的文物包括小的带角祭坛、盛放供品的托盘、青铜的铲子,这些都是祭祀的用具。但是直到今天为止,还没有发现任何金牛犊的踪迹。

列王纪文本的若干问题

埃及第二十二王朝的第一位法老示撒在罗波安在位的第五年,对迦南进行了一次军事进攻。而对于这段历史,列王纪中就轻描淡写地说了一句话:“夺了亚卫殿和王宫里的宝物,尽都带走,又夺去所罗门制造的金盾牌(列王纪上 14:26)”。从历代志下 12:4 中我们得知,示撒是在攻取了犹大的几座城邑之后才直逼耶路撒冷的,而且对这一事件的记载也更加详细。从这个例子我们可以看出来,列王纪的作者所关心的是耶路撒冷和正统的犹太教。他对以色列国家的其他城市并不关心,对军事和纯粹的历史事件也没有多少兴趣去记载。而在历代志中会时常保留了更多的史实。例如,在历代志下的





11:5—12,记载了罗波安在他的任期内进行的大量防御工事的建造和对军事保障的加强。

但是列王纪从整体上讲还是相当准确地记载了许多重要的历史事件,比如所罗门修建圣殿开始和结束的时间、示撒入侵迦南的时间等等。列王纪对国王的世系记载得也算无懈可击。这些从希伯来语圣经历代志的记载中也可以得到证实。而且,在以色列南北分裂之后,我们所掌握的希伯来语圣经以外的文字和历史记载也越来越多。通过对希伯来语圣经中相对应的历史事件的纪年和各个国王彼此相对的统治年限的比照,再加上对古代近东其他国家国王统治时间的综合推敲,我们得到了一个相当准确的以色列历代国王纪年表。尽管在许多细节上不少学者还有争论,但是相比此前的以色列历史而言,以色列统一和南北分裂王国时期的纪年数据的精确度已经相当难得了。

在摩押石碑中提到摩押王麦沙起义推翻了暗利家族的压迫,而暗利是如何开始了对摩押的控制却在希伯来语圣经中只字未提。考虑到希伯来语圣经的作者对国王的行为的记载是被以色列宗教观所控制的,这个暗利的业绩对烘托作者的中心思想没有帮助,作者保持沉默是可以理解的。根据希伯来语圣经上的蛛丝马迹和这块碑文中的内容,历史学者将摩押国和以色列的关系总结如下。大卫王曾征服摩押,所罗门的时代摩押一直属于以色列,但是自所罗门死后,以色列南北分裂,自顾不暇,摩押就趁机起义,不再进贡了。以色列后来的王暗利对摩押王的起义进行了成功镇压,之后他的家族保持了对摩押的控制,以至“摩押王米沙牧养许多羊;每年将十万羊羔的毛,和十万公绵羊的毛,给以色列王进贡”(列王纪下3:4)。多年以后(摩押石碑上记载了“四十年”这个模式



化了的典型数字),摩押国王麦沙在亚哈(暗利的儿子)在位时重获独立;希伯来语圣经记载了“亚哈死后,摩押王背叛以色列王(列王纪下3:5)”。以色列国王约兰(亚哈的儿子,暗利的孙子)试图再次控制摩押,但是只是毁灭了摩押的国土城防,在政治统治上并没有得逞;摩押王麦沙对国家进行了重建,这些细节记载在摩押石碑上了。^①摩押的这段历时两代的反压迫史和最终的胜利在摩押王看来,是自己的神凯莫尔针对以色列的神亚卫的胜利。^②



摩押石碑:暗利家族是北部以色列最有权威和在位时间最长的几个国王家族之一,前后共有四位国王登基,分别是暗利、亚哈、亚哈谢和约兰,统治时期从公元前876到842年;暗利和腓尼基以及犹太人联盟,控制了摩押国。这块公元前九世纪的石碑提到“暗利,以色列的王”和“麦沙,摩押的王”;根据希伯来语圣经的记载,这个摩押王曾经起义反抗暗利家族的统治(列王纪下3)^③

① 详细历史分析参看:Rendsburg 1981。

② 从这一点我们看出,那个地区当时人民对自己宗教的神的理解上,以色列的观念,也就是自己的对外战争的成败取决于自己的神是否积极参与了,并非独树一帜;周边的文化体系也有类似的概念。

③ 图片出处:Pritchard 1958,图74;拓本另见:www.katapi.org.uk/BAndS/MesheStele.htm。





这个例子为我们展示了希伯来语圣经作者是如何对史料进行有目的地筛选、并将与其中心思想不相关的事件进行冷处理而只字不提的。暗利死了以后，在亚述的文字记载中仍然将北部的以色列王朝称为“暗利的王朝”，由此可见暗利王朝曾经的强大。

另一位北部的国王、暗利的儿子亚哈，曾经组织并参与了一次迦南联军对抗亚述王撒缛以色列三世的成功战斗。这次战役发生在公元前 853 年，也是以色列历史上第一个可以被希伯来语圣经以外的历史文献所证实的精确的历史年代。^①对北部王朝这样的军事实力，希伯来语圣经作者心怀自己的中心思想，自然是不予理睬。他们不希望读者看到被亚卫抛弃的国王也能够获得反抗外侮的军事胜利。

列王纪中文学性最强的一段故事，是以利亚作为亚卫的先知和迦南巴力神的先知们斗法的记载。故事的描述栩栩如生，而且我们在乌伽里特的发现，也证明了其中记载的细节是十分真实的。例如，在希伯来语圣经中我们读到巴力的先知们“按着他们的规矩，用刀枪自割，自刺，直到身体流血”以唤醒他们认为可能死去的巴力（列王纪上 18: 28）；在乌伽里特文学中，我们读到神 El 和阿纳特在得知巴力死后的所作所为，也是完全相同的仪式。以利亚嘲笑巴力的先知们，说巴力可能是在“拉屎”或在“睡觉”；在乌伽里特文学中我们恰恰获得神 El 醉酒后睡着了，以及在自己的粪便中挣扎的描写。^②

发生在北方的另一段故事，讲的是亚哈如何在自己的迦

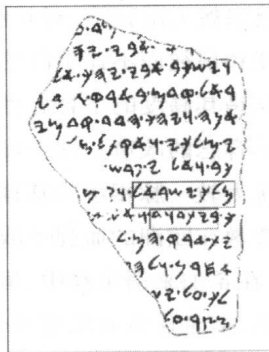
^① ANET, "Shalmaneser III (858—824): The Fight against the Aramean Coalition", 188—192 页。

^② 更多的例子请参考: Rendsburg 1988。





南老婆耶洗别协助下,将平民耶斯列人拿伯的葡萄园据为己有,并且利用自己的权力给拿伯强加上莫须有罪名的。这些行为在希伯来语圣经眼中都被看做是迦南人的恶习,我们在乌伽里特文学中也读到女神阿纳特如何羡慕英雄阿嘎特的武器而不择手段进行强夺的故事。希伯来语圣经作者的用意是明显的,这个对亚卫不敬、对十诫不遵的王朝自然不会得到好报。亚哈家族的统治也会因为这样一件小事而土崩瓦解。



大卫王朝 (House of David) 的碑文: 这是在以色列北部但城出土的一块碑文, 这个碑文中对“大卫王朝”的提及是希伯来语圣经以外的文字材料中对大卫王朝最早的记载。这块有些破碎的 13 行碑文所使用的文字是早期阿拉米语, 成文时间是公元前 9 世纪中期; 碑文的内容是庆祝阿拉米人的国王在大马士革战胜以色列的国王的事件。在这块碑文中就出现了“以色列的国王(上面标出的方块)”和“大卫的王朝(下面标出的方块)”等字样^①

最近(1993)从但城出土的阿拉米文碑文(见上)为希伯来语圣经中的历史记载提供了另一个视角, 也增添了更多的

^① 图片出处: 照片: <http://biblicalstudies.info/top10/schoville.htm>; 拓本: Bandstra 1999, 286 页。





矛盾。按照碑文的记载,是大马士革国王哈薛将以色列国王约兰和犹大国王亚哈谢杀死的,而希伯来语圣经中的记载却将这两个人的死归咎于耶户(列王纪下 9: 14—29)。^①

希伯来语圣经中耶户血洗暗利家族的记载是整个希伯来语圣经中最让读者难抑心中平静的篇章(列王纪下 10)。耶户打着清除巴力信仰、推崇亚卫信仰的旗号,残酷杀害了许多巴力的信徒和祭司。耶户血洗异教徒不仅在以色列的宗教史上是史无前例的标志性事件,而且给整个西方文明开启了对自己宗教无限狂热、对其他宗教不能容忍、为了剔除其他宗教信仰和信徒而不择手段的恶劣先例。这个先例的讽刺意味不仅仅是其高度的不容忍性,而且在于是犹太人在执行这样一个不容忍的政策。这个可怕的先例后来在不同的历史阶段由与犹太教一脉相承的基督教和伊斯兰教所效仿,16—17 世纪基督教在欧洲的血腥圣战史就是一个例子。更具讽刺意味的是,在希伯来语圣经中,虽然耶户为了信仰不遗余力地展开大屠杀,但是作者并没有对他的信仰本身给予肯定,因为他在这些知识分子眼里不管在各个方面多么虔诚,仍然无法补偿以色列脱离耶路撒冷的罪过(列王纪下 10: 31)。

大马士革的叙利亚王哈薛将耶户统治下的北部以色列国变成了自己的附庸国(列王纪下 10: 32—33)。亚述王撒缦以色列三世在公元前 841 年进攻叙利亚和巴勒斯坦北部地区,但是并未成功攻取大马士革。尽管如此,撒缦以色列三世还是迫使一些国家称臣进贡。耶户的贡物也和其他国家的贡物一道记录在了一块石碑上。



^① 详细描述参考: Biran and Naveh 1993。另外参考 Rendsburg 1995。



撒缦以色三世和耶户：耶户是在希伯来语圣经以外的文字记载中得以被提及的几个为数极少的以色列国王之一，也是迄今惟一个有可靠形象传世的以色列国王。公元前九世纪亚述国王撒缦以色三世的一块玄武岩方尖石碑上有“耶户，暗利的儿子”的文字记载，这块石碑上的浮雕图像中还有耶户正在给撒缦以色三世跪拜进贡的形象^①

亚兰王的元帅乃幔的事件(列王纪下5)给我们提供了关于此时以色列几条比较重要的宗教线索。此时的亚卫不再是早期那种只管以色列一个民族的神，他的功效也涉及到其他周边民族。以色列的先知以利沙也为大马士革王哈薛加冕。以色列的先知们还没有成为后来的文学先知，仍然四处游荡，靠收取一些礼物和供奉维持生计(另外参照列王纪下4:42)。在每个月初(朔日)和每个安息日，百姓会到先知的处所聚会礼拜(列王纪下4:23)。乃幔在约旦河中浸泡而病愈，是关于约旦河水能够治病的最早记录。

希伯来语圣经作者希望给读者描述出以色列宗教的纯粹一神教特征，但是我们也应该感谢希伯来语圣经作者在许多事件的描述中——如扫罗交鬼的故事等等——给我们记载了当时社会现实的另一面，这就是，除了正统的理想主义对一个神，也就是以色列的历史的神的信仰以外，以色列社会中可能更为流行的是对多个神以及自然的神的信仰，这种情形和当时当地的迦南信仰并没有太大差别。考古学家在巴勒斯坦发掘出了两段公元前8世纪的重要文字材料，这就给我们提供

^① 图片出处：Bandstra 1999, 290 页。



了希伯来语圣经线索以外新的实证。其中一段材料出自位于犹太境内的希尔贝特·埃尔孔,是刻在一个坟墓柱子上的。具体的翻译学者仍有分歧,但是大意基本上可以确定译成:“乌瑞亚乎将受亚卫保佑,将被阿舍拉从他的敌人中拯救”。另一份材料是来自位于西奈半岛东部一个驿站昆提勒·阿及鲁德的陶片绘图和几段文字,最有意思的一块陶片上面写有“献给撒玛利亚的亚卫,并献给他的阿舍拉”。两段文字都将阿舍拉和亚卫相提并论;陶片上的绘画有两个人物,一个描绘了亚卫,另外一个多数学者认为就是阿舍拉。^①



犹大国王乌西亚的墓碑铭文:这段用阿拉米语拼写而成的铭文内容是:“我们将乌西亚——犹大国王的骨头放到这里,不要打开”。这个铭文墓碑标志着乌西亚——公元前八世纪犹大国王得到重新安葬的地方。墓碑本身所属的时代可能是在公元前一世纪左右。这块石碑的重要意义在于它是惟一一件提及一位犹大国王的文物

南北共存的这段时间在巴勒斯坦地区的政治版图上可以说各个国家占地为营、各自为自己的利益互相争斗。北部的以色列也多次屈从于大马士革的统治。除了以色列国和犹大国,其他国家和民族如摩押、亚扪、以东、阿拉米以及沿海的非利士人和腓尼基人,他们各自的作为以及其间彼此的争斗

^① 参考书目和关于这个陶片的更多信息,请参阅本章后面“内盖夫中部和南部”一节。



在诸如列王纪下 13:20 和阿摩斯书 1:9、1:13、2:1 等处都有记载。

北部以色列王国被亚述的萨尔贡二世消灭后,大批以色列人遭到流放。萨尔贡二世的纪功石碑残片在以色列境内的阿什多德和撒玛利亚均有发现。许多学者认为这次遭到流放的是北方的所有人口。这个观点很可能有问题。事实上这里的许多人口无疑是逃到了南方的犹太;甚至有一小部分人口根本就没有离开北部的以色列。耶利米书 41:5 和历代志下 30 的故事都佐证了这一可能。尼希米书第九章正是这些没有离开北部的以色列人口的作品。^①直到今天,以色列的一个村庄派其·艾恩,仍然保持着他们从来没有被流放以色列的传统。

流放到了亚述帝国的许多犹太人可能就在那里逐渐同化了;这就是流失的十个部族的著名故事了。但是必然还有一部分以色列人保持了自己原有的信仰和种族独立性。在今天的中东地区,多个犹太社区都有传统证明他们是北部以色列流放部族的后代;我们对此没有必要怀疑。希伯来语圣经中也有大量的线索证明,至少到了南部犹太国民流放到了美索不达米亚时,一些北部的以色列人还拥有他们的独立社区。这些社区的犹太人和从南部流放来的犹太人在巴比伦又会合了。

南部犹太大国在北部以色列王国被灭亡后又独自支撑了 135 年,直到在公元前 586 年最终被巴比伦所灭。这期间最为著名的犹太国王当属希西家,他成功抵御了亚述的侵略,守卫住了耶路撒冷,并且领导修建了著名的耶路撒冷西罗亚地

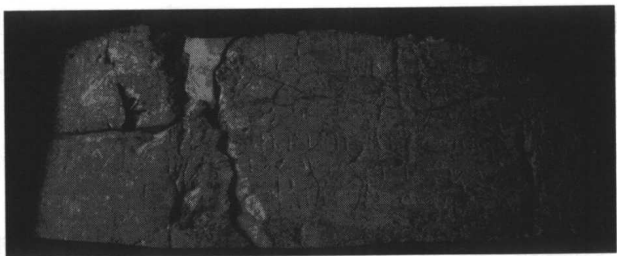
^① Rendsburg 1991。





道(引水隧道)。

犹大国王约西亚进行宗教改革的导火线是一本丢失多年却又偶然被发现的律法书。他的这次改革意义重大,是人类史上第一次将一套文字材料——申命记中的律法——作为引领一个民族行为准则的依据,尤为可贵的是,这个准则自此就一直维系了几千年,从未中断和改变过。



西罗亚地道碑文:希西家在公元前701年所建隧道完成的地方,这块早期希伯来语碑文就是相应的标志。建造该隧道的原因是为了抵御亚述的入侵,它将城外的基顺泉和大卫城内连到了一起(列王纪下20:20)。隧道不是直线的,而是S型,工人从两端向中间开凿,最后在中间连通;这项工程本身就是一个奇迹。工人可能是沿着岩石的自然纹路开凿的,这样一方面比较容易凿通,另一方面可以保证隧道连通位置的准确性^①

犹大国民的最终流放是促使犹太教由一神崇拜转变成单一神教的主要原因。摩西曾经告诉埃及法老,希伯来人无法在埃及崇拜他们的亚卫神,大卫也曾经告诉扫罗,当他不在自己的国土上时,他是无法崇拜亚卫的。但是到了公元前六世纪,以色列人已经对国际化的生活习以为常了,这就影响到了

^① 图片出处: <http://www.mkm-haifa.co.il/schools/davidy/proyectim/history/inscription/images/SILOAM.jpg>; 另外参看 Pritchard 1958, 图73。



他们的宗教观。亚卫可以在巴比伦甚至其他任何地方接受崇拜。由于神殿不存在而导致祭祀活动无法进行,祈祷就成了主要的崇拜方式。尽管后来一部分犹太人在宗教领袖的带领下又回到耶路撒冷进行重建活动,但是犹太人的流放生活从巴比伦流放事件之后就再也没有结束过。在巴比伦发现的有关犹太商人的记载,是有关流放犹太人经商的最早记录。^①由于犹太人和所处社会中的任何现存群体都难以建立起过于亲密的关系,所以他们就比较容易最高统治者任命为高级政府官员来协助统治国家——尼希米和末底改就是突出的例子。

铁器时代 IIA (约公元前 1000—925 年) 的考古资料

王国形成的考古证据

面对希伯来语圣经中关于扫罗和大卫王的记载,圣经考古学家需要回答的问题包括:

1. 考古学能够给从部族社会生活向中央集权的王权统治的转变过程提供什么样的证据呢?
2. 考古发现是否能够证明希伯来语圣经中所描述的那个伟大王国的存在?
3. 希伯来语圣经中讲到犹太人国家政治军事扩张和国际

^① Coogan 1974。





地位的提高以及国际贸易的发达,考古发掘的证据又能够证明多少呢?

令人十分失望的是,对于上述三个方面的问题,考古学家无法系统性地提供任何毋庸置疑而有说服力的证据。

关于扫罗的时期,近代以来的考古发掘并未提供多少证据。扫罗的首都在希伯来语圣经中是基比亚,奥尔布赖特将其定位在现在的台尔·埃尔·富尔这一相距今天耶路撒冷北部7公里的位置。这个遗址中残存一个城防工事的一角,据此推算,这个城堡有 57×62 米见方,但是遗址的整体现在已经无法挖掘到了。^①



耶路撒冷:大卫王时期的阶梯状建筑群^②

关于大卫王时期的考古遗迹也寥寥无几,他征服并定立的都城耶路撒冷,在此之前本是耶布斯人定居的城市。现在出土的公元前10世纪的耶布斯人遗址,位于现在耶路撒冷东南端的一个山坡上,东部和西部都是山谷,在吉洪泉眼的上



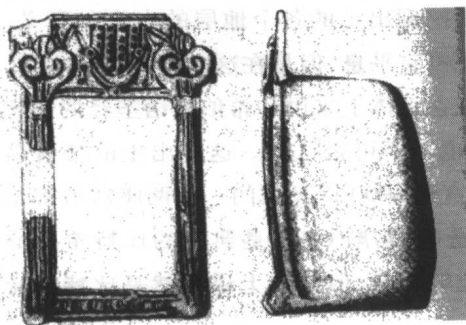
① Lapp 1981。

② 图片出处:Mazar 1990,375页。

面。在这里出土的建筑群遗址称为阶梯状建筑群,其中一座规模较大的支撑墙,很可能是用来支撑当年规模比较大的一座建筑。但是这个建筑到今天已经踪影全无了。^①

麦吉多这个时期的考古地层(VIA)和台尔·喀西勒的X地层都有遭受过暴力毁灭的痕迹。这些地层所处的时代大致是公元前10世纪初,也可能和大卫有关。大卫时期的相关考古出土虽然没有能够证明大卫作为帝国缔造者的地位,但是也没有和希伯来语圣经的记载产生矛盾——圣经中记载的大卫的确也没有建造什么规模宏大的建筑。

所罗门时期的圣殿,我们除了从希伯来语圣经的列王纪上5:16—6:38和历代志下第四章的记载中能够得到不少的信息外,并没有能够在耶路撒冷考古中挖掘出来。根据希伯来语圣经的记载,这是一座长50米、宽25米、高约15米的巨型建筑,比我们在迦南和腓尼基地区考古发现的任何神庙都要大。但是通过希伯来语圣经对这个神庙的描述总结出来的神庙特征来看,以色列王国的这个神庙和更早时期在迦南和叙利亚北部出土的神庙应该出自同一个传统。



在北部的台尔·埃法拉出土的一个陶制神庙模型(正面和侧面图),模型正面的两根柱子可能是希伯来语圣经中所说神庙的雅斤和波阿斯^②

① Shiloh 1984, 16—17页, 27页。

② 图片出处: Mazar 1990, 378页。



在列王纪上的7:1—11节有详尽的关于所罗门的宫殿的描述。这座宫殿包括了若干个单元:黎巴嫩林宫、有柱子的廊、放置审判椅的厅廊、卧室以及其他房间。我们虽然还没有能够发掘出这座宫殿,但是希伯来语圣经描述的宫殿,使得许多学者将这个宫殿和在麦吉多和其他几个叙利亚城市出土、称为比特希拉尼(带有柱廊入口的宫殿)的宫殿联系在了一起,认为都是出自一个传统。在希伯来语圣经中描述的用来砌宫殿的大石头是按着尺寸凿成、并用锯里外锯齐的,和我们在麦吉多等地出土的宫殿墙体似乎也比较吻合。^①

所罗门在耶路撒冷以外的许多城邦也建造了大量建筑工程。在列王纪上9:15—19,所罗门建造的城邦包括夏琐、麦吉多、基色、下伯和仑、巴拉以及旷野里的达莫(在叙利亚沙漠中的帕尔米拉)。所罗门还建造了屯货城、屯车城和屯马兵城。在夏琐、麦吉多和基色的考古发掘,基本证明了这个时期这些地方确有大量的城市建筑。

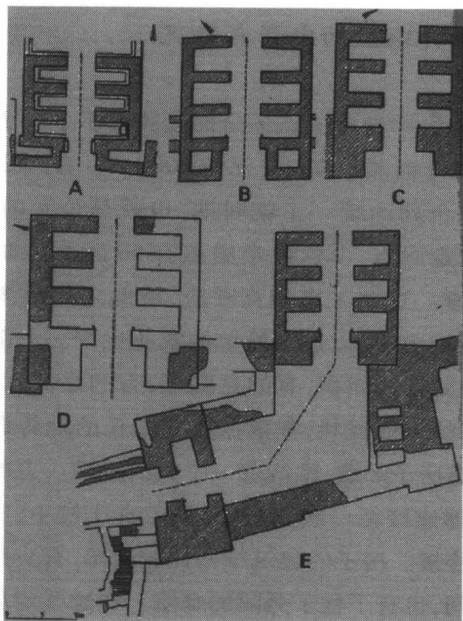
由芝加哥大学东方学研究所组织进行麦吉多考古发掘,是在以色列境内进行的迄今为止最大的一次铁器时代的地层挖掘活动。尽管对于挖掘出土的各个地层的内容和意义,各方面的争论到现在也没有平息,但是在这次发掘过程中,已经挖掘出来的许多遗址在总体上来讲和希伯来语圣经的记载并没有致命的冲突,这也是不可否认的。这里出土的最著名建筑物为宫殿1723和宫殿6000以及城门。这两座宫殿都是用切割工整的巨石建造的,宫殿6000是典型的比特希拉尼建筑,而宫殿1723则比较复杂,但总体上来讲仍然是比特希拉尼风格。



^① Ussishkin 1973。

麦吉多的城门和其他几个城市(基色、夏琐、阿什多德和拉吉)六个房间的坚固城门,亚丁将其认定是所罗门时期强大的中央集权统一风格的结果。^①

除了上面提到的城门外,我们还在许多遗址中发现了城市生活复苏的迹象。但是我们的证据并没有给我们提供一个城市生活蓬勃发展的图景,在公元前 10 世纪,这种迹象刚刚开始;到了后来的几个世纪,各个城市的遗址才逐渐繁荣起来。



6 个房间城门的平面图 A、基色, B、夏琐, C、阿什多德, D、拉吉, E、麦吉多(包括外城门和凹凸的城墙)^②

① Yadin 1972, 147—64 页;不同观点,请参看 Aharoni 1982, 192—239 页。

② 图片出处: Mazar 1990, 384 页。



基色的6房间城门遗迹(从城内看)^①

王国南部内盖夫地区的定居点情况

考古学家对内盖夫中部定居点的全面勘测揭示了一个现象:这个地区除了在青铜器早期(公元前3000年)有人定居过之后,一直到了以色列的统一王朝时期,也就是公元前10世纪,才再一次出现定居点。^②这批定居点有50座大型防卫工事和一批小型工事。这些工事相互呼应,彼此之间距离不大,都接近有水源的地方,可以进行简单的农业生产。大部分工事都是25—70米见方的面积,有的是圆形,有的是椭圆形,有的是长方形,还有的奇形怪状,都依据所在山丘的地势而建造。格局上是一圈有房子的墙,围绕着一个大的庭院。有的时候还有建筑物和墙体连接在一起,有的时候工事比较小,居民的房子并不和墙体连接。房子的建筑结构比较简单,有少数房子已经有了四个房间,也有了柱子分隔的庭院。在这些定居点发现的陶器有两种,一种是和公元前10世纪在巴勒斯坦南部

^① 图片出处: Mazar 1990, 385 页。

^② 关于内盖夫的定居点最新最全面(含参看书目)的著作是: Cohen 1999, 希伯来语。



出土的陶器类似的陶轮制造的其他陶器；另外一种称作“内盖夫陶器”的手工制造陶器，这是本地人在当地制造的。

关于这些定居点的历史地位，学者们解释不同。有的学者根据这些工事和游牧的贝都因人的帐篷阵营在结构上的相似，就认为这些是工事属于扫罗所征伐的沙漠游牧民族亚玛力人（撒母耳记上 15: 1—9），但是这个理论最主要的问题是如何解释工事里面居民使用的以色列陶器；另外一个理论认为这些居民就是以色列人，他们来自犹大部族，向南部渗透进入了这个地区，渗透的一个原因可能是人口过剩而需要获取更多的资源；另外一个原因可能是中央政府的授意，目的是为了控制内盖夫地区和当地的居民，从而能够有效控制途经内盖夫的卡叠什·巴尔内亚、到达红海再抵达阿拉伯半岛的商路。

这些定居点可能是在所罗门死后第五年、埃及法老施沙克进攻巴勒斯坦地区之时毁灭掉的。在卡尔纳克的阿蒙神庙里面，施沙克的地理名称列表中包括近 70 个内盖夫的地名，有的可以断定就是别是巴和阿拉德地区的地名，但是其他地名处在更加南部的内盖夫高地部位。在这些地名中有的带有前缀 hgr，可能是埃及语中借用的希伯来语词语 hagar“腰带，围圈，围栏”结构，这就很有可能是指这种特殊的防御工事。埃及的进攻可能就是恢复自己对这个地域贸易通道的控制。

公元前 11 世纪后期，内盖夫北部的台尔·玛索斯、台尔·别是巴和阿拉德地区经历过一次毁灭性的破坏。这次毁灭一般认为可能和扫罗对亚玛力人的征服相关。这次毁灭之后，在统一王朝的时代城邑又有重建，但是规模就比原来要小多了。^①

① 关于这个地区的综合性研究，参看 Herzog 1984, 7—85 页, 88—104 页。



在列王纪上 9: 26—10: 13, 记载的港口城市以旬迦别很可能就是台尔·赫莱费, 位于红海海湾顶端、现在的约旦城市阿喀巴和以色列城市埃拉特之间。这里的主要考古地层可能属于公元前 10 世纪, 有带四个房间的典型房子, 中间有房间的围墙和手工制造的内盖夫陶器。在所罗门王朝时期这里所处的地位可能就是一个监管港口的重镇。^①

铁器时代 IIA 的结束

根据希伯来语圣经列王纪上 14: 25—26 的记载, 埃及法老施沙克约在公元前 923 年对巴勒斯坦的进攻在埃及的卡尔纳克神庙的记载中也有印证。尽管希伯来语圣经中的记载只有寥寥数语, 但是施沙克的这次北征对于巴勒斯坦的打击显然不轻, 许多遗址在公元前十世纪毁灭的地层表现都可能和这次北征有关。

铁器时期 IIB—C(公元前 925—586 年)的考古资料

北部以色列王国

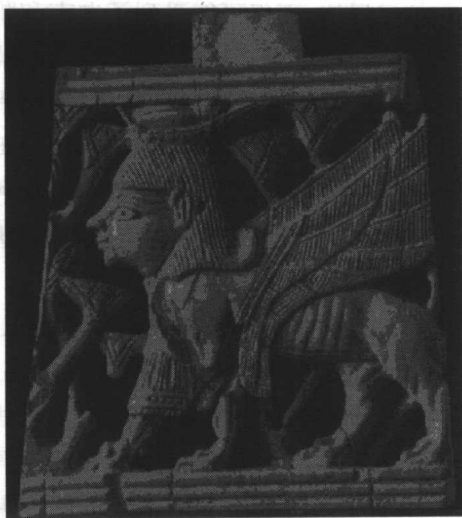
撒玛利亚

北部新独立出来的王国, 首都由其国王暗利命名为撒玛利亚。这个城市的建造是由暗利的儿子亚哈最终完成的, 之后作为北部王国的首都一直存在了 150 年, 直到公元前 722



^① Pratico 1985。

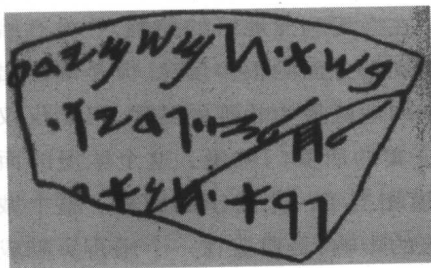
年被亚述毁灭为止。在撒玛利亚地区的挖掘,并没有给我们提供在整个城市建筑规划方面的很多信息,但是部分出土的皇家城堡是整个以色列地区最为壮观的城堡,可能仅仅逊色于我们无法挖掘和证实的所罗门城堡。这个城堡的面积是 89×178 米见方,规模相当于一个小镇的面积。整个城堡可能受了耶路撒冷建筑的影响,是建造在一个用石头砌成的大平台上面的。这里的砌石工艺水平比耶路撒冷的显然要高超。整个城堡的建筑分为两个阶段:第一个阶段我们只能看到基座的石墙了,第二个阶段的建筑构造我们了解得比较丰富。城堡的东部可能有一个城门,守护着进入城中的拐弯入口。^①



一块撒玛利亚象牙浮雕饰板,上面刻画的是斯芬克斯和莲花形象^②

① Kenyon 1971, 71—91 页, 124—125 页。

② 图片出处:Pritchard 1958, 图 166。



上图：撒玛利亚出土的陶片（编号 30）摹本。内容译文是：“在第十五年，自筛米达阿至海来兹，嘎迪雅乌的儿子。该拉，哈尼阿布（的儿子）。”^①



上图：撒玛利亚象牙浮雕：浮雕片。在希伯来语圣经的阿摩斯书棕榈叶主题^②

撒玛利亚皇家城堡中宫殿的一个主要特色是，它的建筑风格并非比特希拉尼风格，而很可能受到了迦南和腓尼基文化的影响。这样，这个地方的建筑风格和青铜器晚期的乌伽里特、麦吉多的风格就颇为相似，这和后来统一王国时期的麦吉多以及耶路撒冷的叙利亚（比特希拉尼）建筑风格形成了鲜明的对比。

在另外一个类似风格的建筑里面，考古学家发现了两百多件象牙制品，所以这个建筑被称为象牙建筑。这些象牙艺术品的大部分是用来镶嵌家具的

① 图片出处：Mazar 1990, 504 页。



中,我们在 6:4 读到了这样的描述:“你们躺卧在象牙床上,舒身在榻上,吃群中的羊羔,棚里的牛犊,”这里所指的“象牙床”应该就是指这种镶嵌有象牙浮雕的床榻。这个充满象牙艺术品的建筑,它的出土为我们理解阿摩斯书 3:15 提到的“我要拆毁过冬和过夏的房屋,象牙的房屋也必毁灭”提供了确凿的实物依据。

在城堡的西部是一个比较典型的皇家档案室,类似的档案室在夏琐也被发现。在撒玛利亚的这个档案馆中,考古学家发现了六十三块用墨水写有简短文字的陶片。这些文字记录的是从其他城镇接收橄榄油和葡萄酒的账目,可能就是来自这些城镇的税收。这些记录上记载着每个国王的纪年(具体哪个国王不清楚),来源,收受这些物品的人名和货物的种类。^①

这些陶片是惟一一批出土自以色列王国的、写有一定数量文字的出土文物,为我们揭示了当时的管理和财政细节,同时透露了北部王国在语言学和姓名学方面的有关知识。一个北部王朝的典型人名后缀是 -yw 或者 -baal,而南部犹大王国的姓名后缀多为 -yahu。陶片中提到的许多地名,在撒玛利亚附近都已经辨别出来了。但是这批陶片到底是哪个国王时期的遗物现在却无法断定,估计从亚哈到米拿现都有可能。

以色列王国的其他主要城市

北部以色列王国的其他主要城市包括但城、夏琐、麦吉多和得撒。在这些城市,都有公元前 9 世纪建立起来的城防工事,并且这些规模宏大的工事也都一直沿用到了亚述军队攻

^① 参看:ANET 321 页;另外参看 Mazar 1986, 173—88 页引用的更多参看文献。



占以色列的时候。这里我们就夏琐和麦吉多这两座城市进行比较详细的讲解。^①

夏琐在所罗门时期是个军事重镇,可能后来在和阿拉米人的战争中毁灭了;再后来可能是亚哈对该城进行了重建,新的城市规模是原来的两倍。整个城市都有城墙围绕,而且在城市西侧还建起了一座政府使用的城堡。这个城堡和其他建筑基本分离,而有自己独立的城门作为入口。这个城堡的房间布局让人想起四个房间的屋子的布局,它和撒玛利亚的皇家档案馆很像。

在夏琐的东部有一个规模不小的存储建筑和一个大的谷仓。这些遗迹证明夏琐当初是一个重要的区域性皇家粮食集散地和管理中心。

当时的夏琐依靠一个复杂的地下水系统供给城市饮水。城市居民区的房子建筑密集,都是沿着主要街道和小巷修建的,并且有的房子还带有位于前端的庭院,这有可能是商店。有的房子是规模较大和规划整齐的有四个房间的房子,其他的房子规模较小,建筑布局也各有不同。

公元前 8 世纪时,当初的储存建筑区域经过重新规划成了居民区。夏琐城格局的部分变化有可能在希伯来语圣经中也有提及,如阿摩斯书 1:1(“当犹大王乌西雅,以色列王约阿施的儿子耶罗波安在位的时候,大地震前二年,提哥亚牧人中的阿摩司得默示论以色列”)和撒迦利亚书 14:5(“你们逃跑,必如犹大王乌西雅年间的人逃避大地震一样提及的地震”)提到的地震,就反映在夏琐的考古地层第 VI 层上。这个地层的许多建筑物倒塌了,但是后来又在原有的基础上进



^① 关于这两个城市的综述,参看 Yadin 1972,147—200 页。



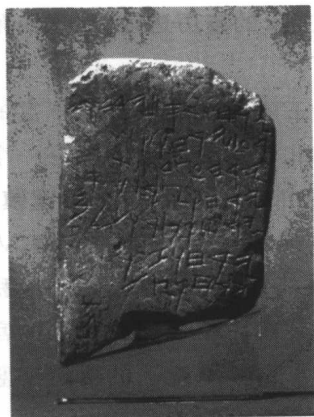
行了重建。在公元前 732 年亚述王提革拉毗列色三世进攻加利利之前,夏琐政府城堡附近的城墙骤然加宽加厚,但是仍然没有能够抵御得住提革拉毗列色三世的凌厉进攻;这次沦陷之后,夏琐后来只有人零星定居了。

夏琐为我们提供了关于北部王国建筑变迁比较丰富的信息;但是相对而言,麦吉多在南北分裂后的地层只有一个(IVA),这就可能是亚哈建立在北部的一个皇家军事重镇。这个时期的城市似乎都有一圈 3 米厚的凹凸城墙围绕,入口是一个由内外两重门组成的城门系统;城内很大的面积是一批认定为皇家马厩的多柱型建筑占据。建筑复杂的宫殿可能是高官的居所。城市的饮水由一个地下的隧道和竖井提供。

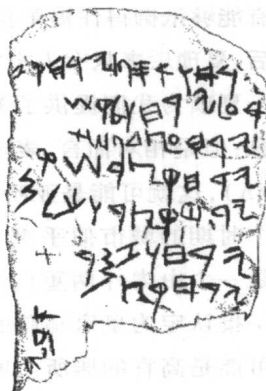
除了我们详述的上述两座城市外,北部王朝还有许多其他的定居点,遍布于各个地方,簇拥着许多的战略要道和据点。其中位于北部王朝西南边境的基色曾经是所罗门的一个军事重镇,在这里出土的一个刻有文字的石灰石制成的石板是巴勒斯坦地区考古的一个重大发现。这块石板上的文字是古希伯来语,它是目前出土的最古老的古希伯来语文献之一。文字的内容列出了各个月的农业活动,作者署名是阿比亚,“yh”的后缀表明这是一个典型的信奉神亚卫的以色列人的名字。这个日历的写作应在所罗门对迦南地恢复以色列人的统治(约公元前 950 年,列王纪上 9: 15, 17)和施沙克攻占基色(约公元前 918 年)之间。^①

^① Albright 1943。





基色日历原件(现藏于土耳其
伊斯坦布尔考古博物馆)^①



基色日历的文字临摹^②

南部犹大王国

南部犹大国在公元前 10 世纪到 8 世纪的发展比较持续稳定,毁灭性事件不多,所以对于考古学家来讲,能够了解的事情也就不多;到了公元前 8 世纪晚期直至公元前 6 世纪被巴比伦毁灭这一段历史时期,相对来讲我们的了解要更加详细一些。

① 图片出处: <http://holylandphotos.org/browse.asp?s=1,3,7,202,203,336,337&thumbs=1>。

② 图片出处: <http://www.fas.harvard.edu/~semitic/HOAL/images/pic-3-1-gezerlg.png>;另外参看 Pritchard 1958,图 65。





犹大王国定居点特色

犹大王国最大的城市是耶路撒冷,经过逐步的发展过程,最终成为占地 150 英亩的大型都市,相当于几十个乡镇的集合;人口约 1—2 万人,占据犹大王国人口的主要部分。第二大城市是拉吉,面积 20 英亩。其他城市的大小就都在 5—8 英亩之间了。

犹大的城镇比较集中;在有限的城镇中,人口都很密集。在犹大王国的最后两个世纪中,内盖夫沙漠北部和犹大沙漠也都居住了密集的人口。

约书亚记 15: 20—63 列出了犹大的城市及其卫星城镇,分为四个区域:山区,山区和平原交界地区,内盖夫沙漠区和犹大沙漠区。这四个地区包括 12 个行政辖区。下面这个列表可能反映的就是公元前 7 世纪犹大王国定居的顶峰时期,因为在约书亚时期像恩·盖迪和阿罗厄尔这样的城市还没有建立起来呢。^①

耶路撒冷^②

耶路撒冷作为犹大的首都一直在和平状态中成长了 350 年,其间并未遭到毁灭性的摧残,直到巴比伦攻占耶路撒冷为止。这个时期耶路撒冷的居住区延续统一王朝时期的地理位置,但是原来的阶梯状建筑已经废弃,取而代之的是在它们上面建造的房屋。这个区域已经无法满足当时居住的需求,周边的区域也被多个居住点所占据,并且附近的天然洞穴也有

^① Kallai 1986, 372—97 页。

^② 关于耶路撒冷的考古挖掘原始资料报告和讨论,参看:Kenyon 1974, 129—71 页; Avigad 1983, 23—60 页; Shiloh 1984。





人使用了。在巴比伦人入侵时，这个居住区遭到了焚毁，后来，在遗迹中的地面上，我们发现了 51 个带有图章印迹的小陶块。

在欧普赫尔区域的挖掘证明，大部分铁器时期的遗迹已经荡然无存了，只有一座大型建筑物还有部分遗迹保留了下来，这个建筑物的一部分是管理空间，另外一部分是储存空间，该空间又和一个通向城内的城门连接在一起。

出土于耶路撒冷的另外一个重要遗迹是一段 7 米厚的墙，这大概是铁器时代巴勒斯坦地区出土的最厚的墙。这座墙可能是希西家建造的用来抵御亚述入侵的预备性建筑之一。在建造墙的过程中，一些碍事的老房屋就地拆毁了，可能正如以赛亚书 22: 10 所讲：“又数点耶路撒冷的房屋，将房屋拆毁，修补城墙”。

另外一个城防工事是在北部的一座高塔和一截 4 米厚的墙。这座塔今天还保存了 8 米的高度，是用切割粗糙的石头建成的。这座塔可能是一个巨大城门的一部分，或许是耶利米书 39: 3 中提到的中门（耶路撒冷被攻取的时候，巴比伦王的首领，尼甲沙利薛，三甲尼波，撒西金，拉撒力，尼甲沙利薛，拉墨，并巴比伦王其余的一切首领，都来坐在中门）。在这个塔的旁边，考古学家发现了一层灰烬，里面有巴比伦风格的弓箭头，这些都应该见证了耶路撒冷在公元前 586 年遭受到的毁灭性打击。

耶路撒冷在铁器时代的遗迹，能够全面挖掘出来的并不多，除了上面讲述到的，还有两种重要的工程项目，就是城市的供水系统和墓地。耶路撒冷有两个供水工程是在这



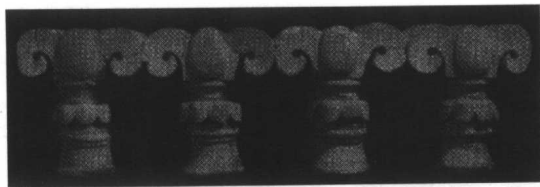
个时期建造的：一个是瓦伦的井道，另一个是希西家的隧道。^①尽管我们所出土的遗迹有限，但是已经足以看出当时的耶路撒冷是一个规模不小、建筑辉煌的大都市，这一点在希伯来语圣经中也有详细的记载。公元前8—7世纪的耶路撒冷，是一个名副其实的大都市，也是古代以色列城市文明发展的顶峰。

在耶路撒冷略往南的城市拉玛特·拉赫尔里，出土了一个规模壮观的皇家宫殿，这座宫殿给我们展示了当时以色列文明的巅峰的一斑。^②拉玛特·拉赫尔可能是一个军事重镇，负责守护耶路撒冷。这个重镇在希西家时期就已投入了使用，后来西拿基立的军队将其毁灭；之后又得到了重建，主要是在一个山丘上建造了一座宫殿。宫殿的形状是长方形的，50×75米见方，由平均5.2米厚的有储存间的宫墙围绕，宫殿布局 and 石砌的工艺都十分类似撒玛利亚的皇宫。跟撒玛利亚一样，这里的皇宫也由原始伊奥利亚风格的柱头点缀装饰，^③该宫殿的另外一个主要建筑特色，就是一组四个的窗户栏杆，这些栏杆是由带有花瓣和螺旋状柱头的柱子组成，在腓尼基出土的象牙雕刻中有形制相同的栏杆，雕刻的主题是凭窗倚望的妇女。

① 关于这两个供水系统，我们在本书第五章的“城市饮用水供应系统”中有更加详细的介绍；关于墓葬系统，在第五章的“葬俗”一节也有详细介绍。

② Aharoni 1962; Aharoni 1964。

③ 关于这种柱头的更多信息，参看 <http://www.vkrp.org/studies/historical/capitals/>。



拉玛特·拉赫尔出土一组四个的窗户栏杆,是由带有花瓣和螺旋状柱头的柱子组成的^①

这个宫殿运用了当时腓尼基和巴勒斯坦地区最为流行的奢华建筑风格,多少流露出了当时首都耶路撒冷宫殿的豪华,例如约雅斤建造的宫殿(耶利米书 22: 14“他说,我要为自己盖广大的房,宽敞的楼,为自己开窗户”)。而相比出土于拉玛特·拉赫尔的原始伊奥利亚风格柱头,在耶路撒冷还出土了一个具有另种风格的更大柱头。这说明,无论是在撒玛利亚、耶路撒冷,还是巴勒斯坦的其他地方,这种建筑风格一直流行到了铁器时代的结束。

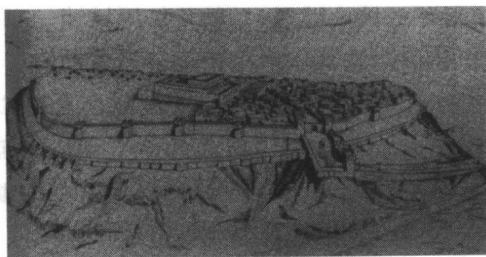
拉吉

作为犹大王国第二大城市的拉吉,考古学家将其定位在了现在的台尔·埃杜外尔,现存遗址面积有 20 英里左右。最为重要的历史事件是公元前 701 年遭受的亚述王西拿基立的攻克。

拉吉的城墙有两道,城门也有两道。外面这道城门是由一个城堡组成的,内外城门间有一个比较大的平台。城内有着庞大的下水道系统。这个城堡是谁建立的,学者之间仍然有争议;有的认为不是罗波安(历代志下 11: 9)建造的,而是晚些时期亚撒甚至约沙法的作品。

^① 图片出处: Mazar 1990, 426 页。





拉吉的复原图(公元前8世纪的情况)^①

在拉吉出土的宫殿分几个阶段建成了最后的规模,面积 36×76 米见方,是巴勒斯坦地区被彻底挖掘暴露出来的铁器时代的最大建筑物。宫殿的东部是个大庭院,进入院子要通过一个六个房间的城门,城门的两侧是两列储存间。这样看来,拉吉很有可能是当时铁器时代南部犹大的一个重要统治中心。

公元前701年,亚述王西拿基立对拉吉的攻占是以色列王国时期记载最细致的历史事件。在尼尼微城中西拿基立宫殿中的壁画上面,拉吉城市的细节、围攻的细节、最后的投降,处决和流放结果都一一记录无遗。这幅壁画虽然是在亚述的宫殿中创作的,但是细节可能是由亚述的随军画匠参与实战时、在亚述的军营中如实记录下来的。西拿基立在攻击时建造的坡道也出土了,它是这种坡道目前惟一出土的实例。这个坡道和城墙垂直建造,在坡道和城墙的交界处出土了实际战争发生的证据:数以百计的铁制弓箭头、弹弓石头子弹、重型滚石(从城上往下扔)、烧焦的木头、一截铁链子的遗迹,这些可能都是攻城器械的零件,或者是用来阻止攻城器械发挥威力的守城者的武器和工具。在城墙内部,守城的犹太人建

^① 图片出处: Mazar 1990, 429 页。



造了一个和上述坡道对称的墙内坡道,目的是加固城墙,一旦城墙失守,这个坡道也可以用来从城内增援抵御力量。

拉吉的失守除了希伯来语圣经和亚述壁画有所记载以外,还由考古学家在城市外面发现一个巨大的多人葬坑所证实,这个葬坑里面埋葬着几千具被屠杀者的尸骨。这个时期拉吉地层的遗迹证明,当时的宫殿和建筑都被焚毁了。^①



描述拉吉被围攻的西拿基立在尼尼微宫殿中的壁画,壁画的细节惟妙惟肖,包括进攻的场面、流放的场面和处置战俘的场面;这个局部图是拉吉被围攻时城门区域的细节^②

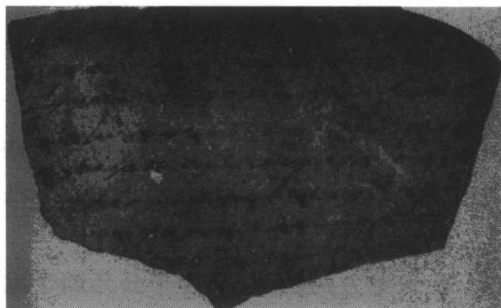
拉吉在公元前7世纪时又得到重新修建,但是整个重建的拉吉相比更早的拉吉而言,显得薄弱了许多。这个拉吉直到公元前586年才被巴比伦毁灭。在这个毁灭时形成的地层中,仅仅是在城门附近出土了18个陶片,通称为“拉吉书信”。这些书信是由一位叫做荷沙亚胡的人写给他的长官尧什的。这些

^① 关于拉吉的文献,请参考:Ussishkin 1982。

^② 图片出处:Pritchard 1958,图101。



书信披露了这个时期的一些重要信息,但是由于内容残缺不全,考古学家还没有最终完成完整的翻译和完善的解释。^①



拉吉出土的4号陶片,最后几行的译文是:“愿我的主知道我们在看着拉吉的烟火,根据我主提供的各种标记,我们无法看到 Azekah 的标记”

犹大地区的城镇

犹大地区的其他城镇基本上都是按照所在山丘的地形建造的,通常都是圆形或者椭圆形。城中一般没有大的公共建筑,惟一的城门里面有一个比较大的开阔场地,一般用作公众的聚集地。城市中没有规划整齐的道路。一个城市能够居住约500—1000人,面积在5—8英亩左右。城市的防御工事比较发达,一般都只有一个城门。城市一般都有下水系统,污水通过街道中间的沟渠流到城外。城镇的居民主要从事农业,种植城镇周边的土地。在城镇的周边可能有一些农业村庄,也有一些建筑物和田地;这些地区希伯来语圣经称其为城镇的“女儿”。但是根据有关的线索,我们发现绝大多数居民都是居住在城里的。这些城镇都是从渐渐有人定居、进而逐步

^① Yadin 1984.



走向繁荣的。公元前 701 年亚述王西拿基立的毁灭性打击，在许多城镇的遗址上还可以看到痕迹。^① 在此后的公元前 7 世纪，大部分城市又重建起来，之后再次走向繁荣，直到公元前 586 年被巴比伦人再次毁灭为止。

北部内盖夫

在北部内盖夫地区，考古学家亚哈罗尼带领的队伍进行了大规模的细致勘测，使得这个区域成了我们对巴勒斯坦铁器时代的犹太最为了解的区域之一。这里最为突出的发现是皇家的城防工事。

在阿拉德，有一座 50 米见方的城堡，初建于公元前十世纪时，当时可能还是一个普通的村庄。犹太王国时期才大规模建造起来的这个城堡正处在一处地理要冲——从犹太地区到摩押、以东和阿拉伯半岛的必经之路。城堡初期的城墙是有储存房间的空心壁垒，后来才加固成了实心的城墙。城堡内有一个坚固的双塔楼式城门，城堡里面使用的水源来自城堡所在山丘下一个石砌的井，从那里用毛驴驮到城墙外边的一个水渠里，这条水渠再直接延伸到城内的石砌蓄水池中向全城供水的。城堡的西北部分是一个神庙。^②

在阿拉德的各个地层出土的带文字的碎陶片，是铁器时期在以色列出土的内容最为丰富的文字材料。其中的一封信写成于希西家国王在位的时期，是一个佚名者写给当时阿拉德的一位指挥官玛尔基亚胡的，信中提到了犹太和以东的冲突。大部分陶片书信属于一位阿施亚胡的儿子埃利亚施布，埃利亚施布是城堡最后阶段的指挥官，这些书信说明了在犹

^① Aharoni 1976。

^② 相关书目请参看 Mazar and Netzer 1986。





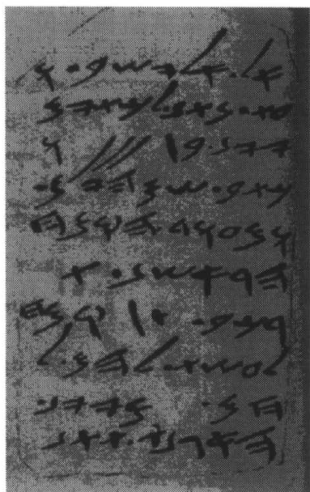
大王国最后阶段阿拉德在内盖夫地区重要的军事防御地位。有的书信是给埃利亚施布的命令,可能来自更高的长官。有的信件应该是从耶路撒冷送来的,其中最为破损的一封信来自犹大的最后几位国王之一,可能是约哈斯。在这封信里面提到了国王的登基,讨论了国际政策方面的问题,还提到了埃及的国王。另外一封信说到,要从一个叫做期纳的地方紧急调兵到拉摩特·内盖夫官给信使安排食品物资的。另外还有的陶片上是纯粹的名单,可能是军事系统的人名和职位。总之,阿拉德书信给我们提供了相关地区大量丰富的历史政治地理学数据,揭示了这个城堡的作用、当时犹大军队的体系、语言学方面的某些应用习俗、犹大的人名起名习惯、军队消耗粮食的数量、度量衡系统等等。^①

另外一个在阿拉德南部的城堡胡尔瓦特·乌扎,守护的是通往死海和约旦河东岸的道路。这个城堡由带有储存间的空心城墙围成,有一个复杂的城门。里面出土了将近 20 片带有文字的陶片,其中包括一封以东书信,也有相当的历史价值。^②

① Aharoni 1981。

② Beit—Arieh and Cresson 1985。





阿拉德出土的陶片书信第一号,译文:“致埃利亚施布:请给基提姆三 *baths*①葡萄酒,并标明日期。从最初剩余的面粉中,送一 *homer*②面粉给他们做面包,从 *aganoth* 容器中给他们一些葡萄酒。”③

内盖夫北部另外的重要城市是别是巴,在城门边上有三座储藏用的建筑物,这座城市可能也和夏琐一样是一个政府控制的粮食集散中心。这个阶段的别是巴在公元前 8 世纪后期或者公元前 7 世纪早期就毁灭了。在公元前 7 世纪,内盖夫北部再次得到重建并渐趋繁荣。比较重要的出土遗址包括在山脊上的台尔·阿罗厄尔、台尔·伊拉,在低地的台尔·玛索斯、台尔·玛尔哈塔,以及重新建起的别是巴。④

从内盖夫北部的遗迹和文字记载来看,以东的势力在这个地区当时还比较强大,到了后来的波斯帝国时期,这个地区的以东势力甚至强大到了整个犹太国南部地区,从而称为“*Idumea*”了。

① 参看 *ABD*, “*Weight and Measures*”, 1 bath ≈ 24 升。
 ② 同上。
 ③ 图片出处: *Mazar* 1990, 440 页。
 ④ 参考: *Aharoni* 1973, 106—115 页; *Herzog* 1984。



内盖夫中部和南部

公元前 10 世纪的毁灭之后,内盖夫中部和南部地区在整个铁器时代基本上就没有建造新的定居点了。在别是巴以南只有三个遗址出土:卡叠什·巴尔内亚、昆提勒·阿及鲁德和台尔·埃赫莱费。

在卡叠什·巴尔内亚建造起来的新城堡,可能是在内盖夫南北沙漠地带由施沙克毁灭后 100 多年才重建起来的。这个城堡控制了从犹太到阿拉伯半岛的贸易路径,并且对沙漠地区的游牧民族也有一定的遏制力。这个城堡 40 × 60 米见方,围绕着 4 米厚的实心墙,墙上有 8 个长方形的塔,墙外有土堆的围坝和支撑墙。尽管城墙的遗迹保存的很好,但是我们没有发现城门的遗迹。可能进出城是通过围坝上面再建造的土坡吧。

城堡内有一个水库,一个水渠将附近的泉水引到水库里来。这个城堡可能是在公元前 8 世纪建造的,后来在公元前 7 世纪早期就被毁灭掉了,毁灭者可能是以东人,或者是当地的游牧民族。可能是乘着亚述入侵的空虚而得手的。

这个城堡后来在公元前 7 世纪又得到了重建,这次使用的城墙是有储存间的空心墙。这个重建的城堡在公元前 586 年同犹太其他地区一道毁于新巴比伦之手。手工制造的内盖夫陶器在这个地方也有出土,这说明当时的居民可能既有犹太的边防军,也有当地的游牧民族。^①

卡叠什·巴尔内亚以南 50 公里的一个遗迹是昆提勒·阿及鲁德,在这个城市遗址边上有水井的遗迹,有一座

^① Cohen 1981。



15 × 25 的长方形建筑曾经建造在一个孤山上,这个建筑中间有个大的院子,三面有房间,一面有一个需要拐弯才能进入的门。两个房间中有沿墙而建的凳子,白色的石灰覆盖着墙、地面和凳子。有些富含有机质的物件如绳子等,由于气候的干燥而得以保存至今。

在昆提勒·阿及鲁德最为轰动的发现是刻画在墙皮上的图画和文字,以及两个大罐上和一个大石缸上的文字和图像。有的文字刻在了门框上(参看申命记 6:9,“神吩咐你的话又要写在你房屋的门框上,并你的城门上”)。文字都是祝福祈祷的内容,例如一个大石槽上的文字是“奥巴德亚乌,阿德那的儿子,愿他被神保佑。”这里的好几段文字中都提到一个称呼“城市的长官”,可能是负责这个地区的地方长官。大陶罐上的文字和画像共存,其中最为著名的文字是“献给撒玛利亚的亚卫,并献给他的阿舍拉”。这段文字和希伯来语圣经中所反映出的以色列宗教在两个方面产生了矛盾:一个是亚卫伴侣的存在,一个是神像的存在。^①

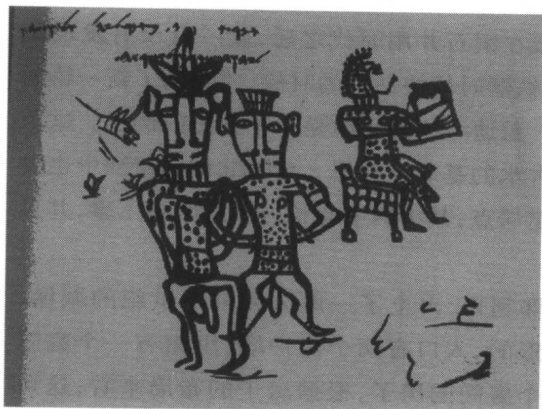
有多方面的信息证明这个地方和北部王国的联系:

1. 有些陶罐上的图像模仿了腓尼基象牙雕刻的主题,包括哺乳小牛的母牛、在一棵树两边的动物、坐着弹琴的妇女、排队的恳求者等等。
2. 没有手工制造的内盍夫陶器,但有犹大和以色列的陶器。
3. 人名字后缀中的神的名字是用—yw 来表示,而不是南方犹大的—yahu。



^① Meshel 1978。

4. 文字中提到了撒玛利亚的亚卫。



昆提勒·阿及鲁德陶罐的图像和文字，文字提到“献给撒玛利亚的亚卫，并献给他的阿舍拉”^①

尽管当地的大陶罐是在耶路撒冷的附近地区制造的，但是上面的信息说明这个地方和北部地区的密切联系，这个地区出土的这些文物，可能是在北部王国的势力比较强盛（南部的亚他利雅王时期）时遗留下来的。

台尔·埃赫莱费位于红海的北岸，有的学者就将其认定为希伯来语圣经中的以旬迦别。这个地方出土了一个城堡，其结构特色很像北部的阿拉德城堡，这个地方的城堡可能是当初犹太王国为了控制通往红海的陆路交通而建造的一系列城堡之一。后来在公元前7世纪，以东控制了这个地区。^②

① 图片出处：Mazar 1990, 447 页。

② Pratico 1985, 1—32 页。



犹大沙漠

犹大沙漠区域在铜石并用时代之后,就一直没有发现定居点的建设;而在铁器时代快结束的时候,才开始了新一轮的定居点建设。恩·盖迪绿洲的小镇是一个突出的例子。这个小镇可能是制作香水的基地。在恩·盖迪北部的绿洲中也发现了另外的几个定居点,其中两个有长方形的防御工事,并且有引水系统。^①

在维累德·耶利哥,出土了一座公元前7世纪的城堡,这个城堡是长方形的,人口有两个保护塔,里面有一个庭院和两个联体的四个房间的房子,根据房子的布局来看,这可能是一个地区性的管理中心。^②在耶利哥西部的胡尔瓦特·施尔哈,出土了一个30米见方的建筑物,两侧有房间,一个角上有带柱子的庭院,可能是个商队旅馆或者农庄的中心。^③

总之,公元前7世纪在犹大沙漠活跃的这些定居点,其地理位置和约书亚记15:61—62(“在旷野有伯亚拉巴、密丁、西迦迦、匿珊、盐城、隐基底,共六座城,还有属城的村庄”)的记载并不矛盾,但是在时间上却有不小的矛盾;这似乎说明,约书亚记中这个名单的形成要晚于约书亚的年代,而是有可能在公元前7世纪才记载下来的,当时可能已是约西亚在位的时期了。

① Mazar 1966。

② Eitan 1983, 106—7页。

③ Mazar, Amit and Ilan 1996。



犹大地区的其他城堡

在犹大出土的城堡还有在希尔贝特·阿布·埃特温堡，大小 30 米见方。里面除了庭院外，还有两圈房子沿墙而建，两圈之间是由整块的巨石作为柱子支撑墙体分隔的。^①

其他还有建造在胡尔瓦特·埃累斯的城堡。这个城堡所在的山脊地区，除了能够向西看到沿海平原之外，向东也能看到耶路撒冷。这个位置可能是用来传递烟火信号的——除了我们前面提到的拉吉书信提到了烟火信号以外，在耶利米书 6:1 中也有提及（“便雅悯人哪，你们要逃出耶路撒冷，在提哥亚吹角，在伯哈基琳点起烟火信号”）。耶路撒冷北部和南部都建有立足于高地的高塔遗迹，这也是用来传递烟火信号的，因为耶路撒冷四周都是山地，阻挡了城里的视线，这样的信号塔就至关重要了。

上面的信息告诉我们，犹大地区定居点发展的高峰时期是公元前 8—7 世纪。

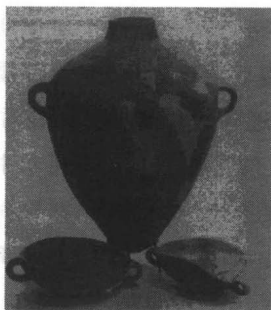
拉梅勒赫图章印记

在犹大遗址出土最为引人注目的文物是在陶罐的把手上留下印记的印章，由于印章图形之上有字母 lmlk 的希伯来语字样，意思是“属于国王”，考古学家就以这个词的希伯来语读音将其命名为拉梅勒赫图章印。出土的印记有近千个，它们都印在了一种十分典型的陶罐上，使用的是同一种陶泥；并且根据中子活化法测量，这些陶器很可能生产于同一个作坊

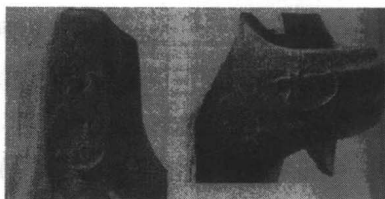
^① Mazar 1982。



内。这类陶器有四个把手,容积一般在 45—53 升之间,不是所有的这种陶罐在把手上都留有上述图章的印记,只是一部分才有;有时候所有的四个把手上都有印记,有时候只有一部分把手带有。这些印章做工十分粗糙,根据考古学家的仔细比较,发现使用的图章估计也就是 20 个左右。^①



上图:合尔·巴塔什(提姆纳赫)出土的拉梅勒赫陶罐和两个铲子^②



上图:打上了印记的陶器把手^③

拉梅勒赫印记分为两种,一种上面有一个四个翅膀的甲壳虫,这是个来自埃及的主题;另一种上面有个代表太阳的带翼长形物件。这些可能都是皇家的印记。这些陶罐的主要出土地址为拉希什、台尔·巴塔什等。在印记的下方有一个地名,地名通常为下面四个之一:希伯伦、兹普、索霍、mmšt。前两个城市在希伯伦山区,索霍可能在舍普赫拉,最后的地名可

① Ussishkin 1976。

② 图片出处:Mazar 1990,456 页。

③ 同上。





能是耶路撒冷的别名,语言学上可能是 mmšlt“政府”的另一种写法;也可能是另外一个政治中心的名称。关于这些陶罐的用途和来源,学者们争议很大;有的学者认为是盛放葡萄酒的容器;^①但是最有可能的一种解释是,这些陶罐可能是一种临时组织起来的运送储存军备食品的容器。在拉希什和台尔·巴塔什出土的地层和公元前 701 年亚述王西拿基立入侵时毁灭的地层相吻合。这四个地名可能对应了犹太国的四个统治区。这些陶罐大都在西拿基立攻略过的城市出土,尤其是在西拿基立入侵犹太时的最主要城市拉吉,出土了 400 多个这样的陶罐。^②

这种陶罐上的图章,在公元前 7 世纪以后就渐渐被另外一种图章所替代,这种图章中的图案变成了玫瑰花瓣,可能这种花瓣是犹太王国后期的王室标记吧。

犹太的没落

犹太王国的毁灭在考古学上的证据是全方位的。耶路撒冷遭到了严重焚毁,如前面提及的出土高塔下的灰烬,而大卫城遗址中被烧毁的房屋,在拉玛特·拉赫尔的宫殿也被摧毁。

拉吉城的建筑也在一场大火中焚毁了,在前面提到的拉吉书信中对此也有记载。大火造成的毁灭在埃克隆和毗邻的卫星城提姆纳赫也有相应的遗迹发现,这次毁灭可能是在尼布甲尼撒在位期间的某一次(公元前 605—600 年)入侵造成

① Rainey 1982。

② Na'aman 1979。





的。基色、贝司·舍梅什、卡叠什·巴尔内亚也遭到了毁灭，只有耶路撒冷略往北的便雅悯地区（台尔·埃尔·富尔、米兹帕、吉本）没有被彻底摧毁，而是在巴比伦的统治下继续留下来。①



① Stern 1975。



第五章

以色列物质文明的主要特征

以色列的物质文明特征，主要表现在以下几个方面：首先，是以色列人具有强烈的民族意识和国家观念，他们为了民族的生存和发展，不惜付出巨大的代价。其次，是以色列人具有高度的科技水平和创新能力，他们在农业、工业、军事、医学等领域取得了举世瞩目的成就。最后，是以色列人具有强烈的竞争意识和冒险精神，他们在面对困难和挑战时，总是能够迎难而上，勇往直前。

以色列物质文明的主要特征

以色列的物质文明特征，主要表现在以下几个方面：首先，是以色列人具有强烈的民族意识和国家观念，他们为了民族的生存和发展，不惜付出巨大的代价。其次，是以色列人具有高度的科技水平和创新能力，他们在农业、工业、军事、医学等领域取得了举世瞩目的成就。最后，是以色列人具有强烈的竞争意识和冒险精神，他们在面对困难和挑战时，总是能够迎难而上，勇往直前。

以色列物质文明

以色列的物质文明特征，主要表现在以下几个方面：首先，是以色列人具有强烈的民族意识和国家观念，他们为了民族的生存和发展，不惜付出巨大的代价。其次，是以色列人具有高度的科技水平和创新能力，他们在农业、工业、军事、医学等领域取得了举世瞩目的成就。最后，是以色列人具有强烈的竞争意识和冒险精神，他们在面对困难和挑战时，总是能够迎难而上，勇往直前。





我们在前面的章节对各个时期和区域的以色列物质文明进行了比较详尽的叙述。在这一章里面,我们将对以色列物质文明的方方面面进行综合性的总结。

以色列城镇建筑和规划

以色列的城市构成,我们主要知道的是城堡和城防工事、城门及其内侧的一个广场、道路系统、各种公共设施(宫殿、储存空间、宗教场所和皇家马厩)、下水道系统、饮用水供给系统、居住建筑、以及一些手工业建筑设施。下面我们就这些方面进行展开讨论。

城市的分类

以色列城市分为如下几类:首都、区域性管理中心、以及一般的城镇。首都的例子是耶路撒冷、撒玛利亚以及腓尼基人的埃克隆和阿什多德,这些城市面积都很大,有几十上百英



亩,人口过万,有坚固庞大的城防工事、皇家宫殿卫城、公共设施、市场和普通居民区。但是,这种都市我们从现代的发掘出土中能够发现的部分极为有限。

典型的区域性管理中心包括夏琐、麦吉多、拉吉和别是巴,这些城市一般在20英亩左右,别是巴是例外,面积相对要小得多;人口2—3千人,也包括各种公共建筑,甚至宗教中心场所(如但城的宗教中心)。

第三种的一般城镇通常只有5—7英亩大,人口可能在500—1000人之间,有城防工事,但是城市内部以居住型建筑为主。^①

在规划上,大部分城市都没有明显的总体规划(横平竖直的规划比较少见,如在台尔·埃法拉、提姆纳赫等地),一般都是沿着城墙内沿的轮廓建起一圈房子,在这些房子面前也就会逐渐出现一条街道,内部的房子也是由沿着城墙方向的街道划分开来的。典型的例子是别是巴。^②

城墙的演变总体上是从有房间的空心墙往极厚的实心城墙过渡的,按照亚丁的理论,亚述的攻城槌用于巴勒斯坦战争就导致了这种城墙建筑方面的演变。不过这个理论也有例外,就是在别是巴,这里是公元前9—8世纪才由空心城墙替代了实心城墙的。

城门系统

城门是一个以色列城市中最突出的建筑,一般是由一个

① Herzog 1978。

② Shiloh 1978。

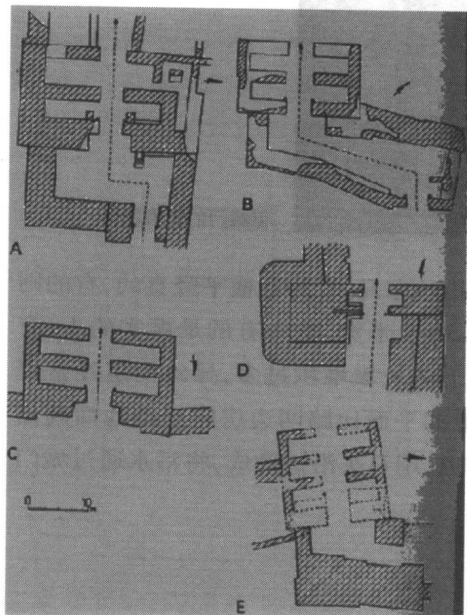




坐落在山坡上的外城门和一个坐落在山头的内城门组成。这两个城门形成了一个进城的间接通道,使得入城的人无法直接进入城内,从而加强了整个城门结构的防御能力。有时候外城门不需要时,就不建造外城门。内城门在所罗门时代是有六个房间的,后来有了四个和两个房间的内城门。越是在铁器时代的晚期,内城门的结构就越简单化,而且有时城门还有两座高塔庇护着。

除了保护城市之外,城门内侧在城市的文化经济生活中也是至关重要的。有时候这个地区是个市场(列王纪下 7: 1,“亚卫如此说明日约到这时候,在撒玛利亚城门口,一细亚细面要卖银一舍客勒,二细亚大麦也要卖银一舍客勒”);有时候这里又成为长老进行审批的场所(申命记 21: 19,“父母就要抓住他,将他带到本地的城门,本城的长老那里”,申命记 22: 15,“女子的父母就要把女子贞洁的凭据拿出来,带到本城门口长老那里”,阿摩斯书 5: 12,“你们苦待义人,收受贿赂,在城门口屈枉穷乏人”,路得记 4: 1—11);或者是一个大众聚集的场所,统治者露面,先知发表演讲(列王纪上 22: 10,“以色列王和犹大王约沙法在撒玛利亚城门口的空场上,各穿朝服,坐在位上,所有的先知都在他们面前说预言”,以赛亚书 29: 21,“他们在争讼的事上,定无罪的为有罪,为城门口责备人的,设下网罗,用虚无的事,屈枉义人”,阿摩斯书 5: 10,“你们怨恨那在城门口责备人的,憎恶那说正直话的”,耶利米书 38: 7,“在王宫的太监,古实人以伯米勒,听见他们将耶利米下了牢狱,(那时王坐在便雅悯门口)”,历代志下 32: 6“设立军长管理百姓,将他们招聚在城门的宽阔处,用话勉励他们”)。



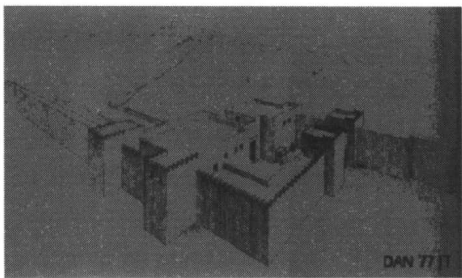


铁器时代 II 期的城门结构图, (A) 但城, (B) 别是巴 (C) 麦吉多第三地层 (D) 台尔·恩纳实贝 (E) 日·巴塔什第三地层 (提姆纳赫) ①

有的地方,城门口内侧还是进行祭祀的地方。在但城门口,出土了一个切割整齐的石砌祭祀结构,这个区域可能就是祭祀的中心区(参看列王纪下 23:8,“从迦巴直到别是巴,又拆毁城门旁的丘坛,这丘坛在邑宰约书亚门前,进城门的左边”)。这个开阔些的场地可能是在两座城门之间,或者是在内城门口内侧;商品交易可能发生在几个城门的房间内,因为这些房间内也出土了条凳和水槽的遗迹。②

① 图片出处: Mazar 1990, 468 页。

② 本章讨论的各种城门在本书前面的相关章节已经提供参考书目;关于城门的综合性著作是 Herzog 1986。



但城门的复原图^①

街道的建设根据城市的布局,有的是横平竖直的,有的则是圆形的。街道一般2.5—3米宽,路面有的是砸实的土,有的则铺有鹅卵石。街道上的垃圾堆积过多,导致街道经常要重新铺设,也会导致街道的平面比路两边房间里的地面高出不少。路上有排水的渠道,用石头沿街砌成,将污水通过城门引到城外。

王室建筑

我们前面的章节比较详细地叙述了耶路撒冷、撒玛利亚、拉玛特·拉赫尔、麦吉多、夏琐、拉吉的皇家建筑。下面我们再从几个方面来总述一下这些建筑的共同特征:

1. 面积大,例如撒玛利亚的宫殿有6.5英亩,耶路撒冷的可能更大,但是我们无从知道具体数字,拉吉的有3.5英亩。
2. 皇家建筑都由坚固的工事所巩固,并且是建造在抬高的石砌基座上的,其目的是彰显统治者的尊严。
3. 面积巨大,用石灰铺平的庭院为所有宫殿共有,用途是



^① 图片出处: Mazar 1990, 470 页。

为军队调度、战车通行、奇兵展示等大型的集会提供空间。

4. 所有的宫殿都有沿墙而设的储存间。
5. 有的宫殿格局（耶路撒冷、麦吉多）延续了叙利亚北部的比特希拉尼风格，有的（撒玛利亚）则延续了迦南风格的庭院式宫殿，还有的则是典型的四个房间房子的本地放大版（夏琐、示剑和台尔·埃赫莱费的皇家城堡核心即其代表）。
6. 方形石料在皇家建筑中的应用比较普遍；但拉吉是个例外，可能是由于经济因素的考虑或者缺少这类工匠。这种石料的使用又分为三种风格：
 - a) 表面平整的石料，主要用来装饰公众可以轻易看到的墙面；
 - b) 四周磨平，但是中间粗糙的石料，用作基座和巩固的围墙；
 - c) 石料和碎石相间使用构建的墙，主要用在不太重要的地方，如院子的围墙和相对不太重要的建筑物上。

方形石料主要使用在耶路撒冷、撒玛利亚、拉玛特·拉赫尔、公元前 10 世纪的麦吉多、但城的皇家祭祀区域、夏琐的城门城堡等处。和方形石料的使用往往一同出现的，还有原始伊奥利亚的柱头和雕刻而成的石头窗户和墙垛。

上述方形石料的使用在整个巴勒斯坦地区以及腓尼基地区的高档建筑中都有使用，也见于在非利士人控制的埃克隆、阿什多德、台尔·色拉，摩押人的遗址梅戴比耶，腓尼基的萨雷普塔、推罗和阿赫里布的坟墓中。



相比以色列运用方形石料还早的线索来自乌伽里特和塞浦路斯,但是这两个地方方形石料都是使用在了围墙上的,最早将方形石料使用在主体建筑上的实例还是在以色列发现的,这可能是由于以色列的遗址已有比较系统全面的发掘之故;而这种建筑方法的真正来源,似乎还应当是得自腓尼基的建筑师和工匠的传授。另外一种观点认为,方形石料的普遍使用是以色列的发明创造,因为其他地方迄今出土的这种使用遗迹都比以色列的要晚。除非在以色列以外的地方出土了方形石料在主体建筑物中被使用的证据,并且这些证据早于以色列地区的证据,否则“以色列是方形石料在主体建筑中的最早使用者”这个观点是能够站得住脚的。^①

但是,根据原始伊奥利亚风格柱头的来源信息,我们倒是可以相信希伯来语圣经中的记载,也就是腓尼基工匠文化对以色列施加了影响的。依·示罗分析了出土于麦吉多、撒玛利亚、夏琐、耶路撒冷、拉玛特·拉赫尔和摩押的梅戴比耶这些地方、体现原始伊奥利亚风格的众多柱头,认为这些柱头中的螺旋是艺术化的棕榈叶,这种装饰在迦南和腓尼基艺术中普遍出现,包括铁器、象牙雕刻、可能还有没有保存下来的木头雕刻上都(有可能)大量存在。以色列的发明可能是将这些雕刻风格挪到了石头上。另外,在拉玛特·拉赫尔出土了石头窗户栏杆,上面的雕刻与腓尼基象牙雕刻的窗户栏杆形象也十分相似,这似乎也提示我们:这种艺术形式的源泉是腓尼基。^②

总之,方形石料体现原始伊奥利亚风格的柱头在以色列的普遍出现,展示了以色列经济的发达和对当时最时尚艺术



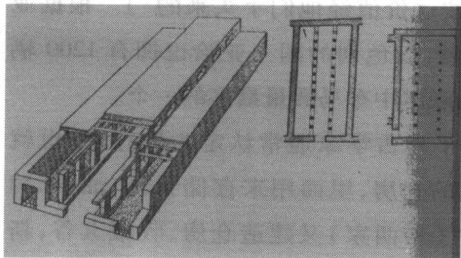
① Dever 1982。

② Shiloh 1979。

形式的普遍追求。

马厩和储藏建筑

马厩和储藏建筑是以色列公共建筑中另外一种常见的建筑形式。这种建筑是长方形的，里面由两列柱子分隔成三个部分，中间的部分是过道，两边的则用来存放物品或马匹。这种建筑最早在公元前 11 世纪的沿海遗址台尔·喀西勒和台尔·阿布·哈瓦姆就有发现了；此后，从公元前 9 世纪起，就在以色列的各个城市普遍出现：夏琐有一个，麦吉多有两组共 17 个，拉吉有两个，在台尔·埃赫西、台尔·别是巴各有三个。这种建筑的宽度在 10—12.5 米之间，长度在 16—18 米之间，每列柱子有 10 到 14 根，一般是方形断面的整石柱。两边的地面由鹅卵石铺垫，中间是砸实的土地表面。建筑的中间部分可能高出两边，还设有天窗以便采光和通风。



有立柱的典型建筑物平面图及复原图：从左到右，别是巴的复原图，麦吉多和夏琐这类建筑的平面图^①

迄今为止出土的最大一组这类建筑是麦吉多的 IVA 地层的马厩，其中 5 个在南部，12 个在北部，每组都有一个大的

^① 图片出处：Mazar 1990, 476 页。



院子连接,可能是用来训练并存放马车的。这个地层有的学者将其时代定在所罗门时期,有的则定位在亚哈王时期。这些建筑物的内部尺寸、石柱上拴马用的孔、以及石柱间的石槽等等迹象证明,这些建筑是用来做马厩的,并且是皇家的马厩;而且根据推算,这批马厩大致可以容纳 459 匹马。

在城堡内部安置马厩,以及由此而来的费用,根据希伯来语圣经的记载并不令人吃惊。所罗门据记载就建造了骑兵城和战车城,并且拥有 1400 架战车和 12000 骑兵(列王纪上 9:19,“建造所有的积货城,并屯车和马兵的城,与耶路撒冷,利巴嫩,以及自己治理的全国中所愿建造的”;10:26—29,“所罗门聚集战车马兵,有战车一千四百辆,马兵一万二千名,安置在屯车的城邑,和耶路撒冷就是王那里,王在耶路撒冷使银子多如石头,香柏木多如高原的桑树,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,马每匹一百五十舍客勒。赫人诸王,和亚兰诸王,所买的车马,也是按这价值经他们手买来的”)。根据亚述对喀尔喀尔之战的记载,以色列的国王亚哈也拥有 1200 辆战车,是整个反抗亚述的联军中车马数量最多的一个。

带有柱子的其他房子考古学家通常认定为储存室,也就是希伯来语圣经中所说的仓房,里面用来存储谷物、油、葡萄酒等(历代志下 32:28,“(希西家)又建造仓房,收藏五谷,新酒,和油,又为各类牲畜,盖棚立圈”)。这种建筑一般都建在区域性中心地带,目的是便于集散各种物资。除了这种带有柱子的房子外,还有沿城墙而建的储存间,同样起到物资储存作用。在历代志下 32:26—28 中提到的三个希伯来语词 אצרות, מסכנות, ארות, 分别是指收藏宝藏、储存食物和豢养牲

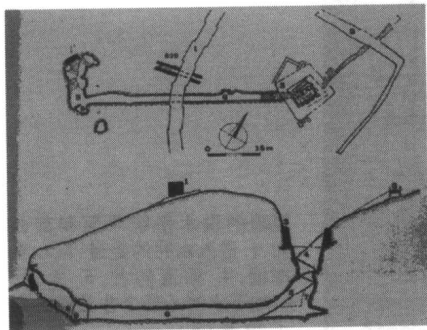


畜的建筑物；这些建筑物大概就是考古学家现在出土的这些建筑。^①

城市的饮用水供应系统

以色列城市的饮用水供应系统，反映了以色列水利工程的高级管理能力和出色的人力资源配置能力。这种饮用水供应系统在这一带几乎所有的大城市都有出土（例如夏琐、麦吉多、约克内谱、伊布勒谱、耶路撒冷、吉本、基色等地）。在吉本有新老两套系统，在耶路撒冷有三个系统，水源都来自吉洪泉水。^②

供水系统可以分为几种，最为主要的一种是通过地下井和隧道通到一个位于城外的泉眼。麦吉多的供水系统就是这种状况。在统一王国时期，一条石头铺就的道路从城内引领到了城外；后来可能是到了亚哈的时代，一条地下隧道从城内开凿通到了泉水的源头。

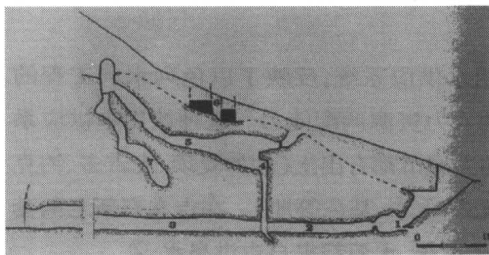


麦吉多的城市供水系统：上面的是平面图，下面的是剖面图；1. 城墙，3. 支撑墙，4. 垂直的井道，5. 石头凿出的楼梯，6. 水平隧道，7. 垂直隧道后期的加深，8. 在挖掘隧道之前，在水源处通向水源的楼梯，9. 泉水^③

- ① 目前关于这个主题的最全面的讨论是：Holladay 1986。
 ② 这方面的综合介绍是：Cole 1980；Shiloh 1987。
 ③ 图片出处：Mazar 1990，479 页。

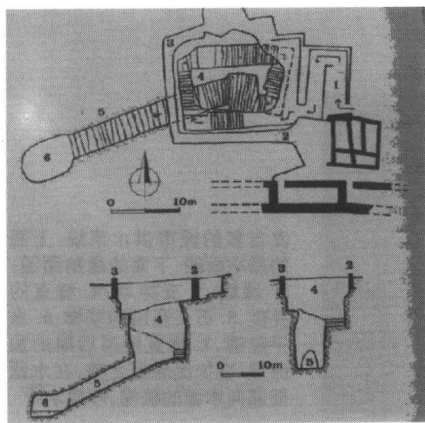


耶路撒冷的瓦伦水井，取名来自瓦伦公爵这位 19 世纪伟大的耶路撒冷探险家，他于 1867 年发现了这个水井。



耶路撒冷：瓦伦井的剖面图，1. 吉洪泉，2. 水平隧道，3. 希西家隧道的起始一端，4. 天然的垂直井道，5. 斜井道，6. 城墙，7. 天然洞穴^①

第二种主要的供水系统就是从城内挖掘一口深井，一直通到有水的地层。这个方法最为典型的例子是夏琐的系统。



夏琐的供水系统平面和剖面图：1. 进入水井的走道，2. 3. 支撑墙，4. 垂直的井，5. 斜井，6. 地下水池（这个井总深达到了 40 米）^②



① 图片出处：Mazar 1990, 480 页。

② 图片出处：Mazar 1990, 482 页。


 夏琐的供水系统^①

耶路撒冷还有另外两个供水系统，一个被称为希罗雅运河，一个被称为希西家隧道。希罗雅运河将吉洪的泉水引到一个蓄水池中，沿途都可以引流浇灌田地。这条运河可能就是以赛亚书 8:6，“这百姓既厌弃西罗亚缓流的水”中提及的西罗亚。

希西家隧道是整个以色列供水系统工程的精华和巅峰。这个隧道将吉洪的泉水引到了一个建在城内的蓄水池，这个政绩在希伯来语圣经中有着忠实的记载（列王纪下 20:20，“希西家其余的事，和他的勇力，他怎样挖池，挖沟，引水入城，都写在犹太列王纪上”；历代志下 32:3—4，“就与首领和勇士商议，塞住城外的泉源，他们就都帮助他，于是有许多人聚集，塞了一切泉源，并通流国中的小河，说，亚述王来，为何让他得着许多水呢”）。从第二段希伯来语圣经的记载中，我们也得知建造这个隧道的动机。隧道的走势是个 S 形，两组工人从两头往中间沿着岩石的纹路走向挖掘，最后两组人会

^① 图片出处：Mazar 1990, 482 页。



师,会师的场面永久地记载在了隧道口的碑文中了,这是整个以色列王国时期最长、最完整的希伯来语碑文了。^①

这条隧道将水引到了城中的一个蓄水池中,这个水池可能就在两座城墙中间(以赛亚书 22: 11,“又在两道城墙中间挖一个聚水池,可盛旧池的水”)。整条隧道的长度是 52.5 米。

以色列的城市供水系统是以色列人独有的发明,在周边的文明中并没有先例和可资类比的工程。这取决于巴勒斯坦地区的水源情况,也是建立在以色列人常年取水用水经验基础上的创造发明。

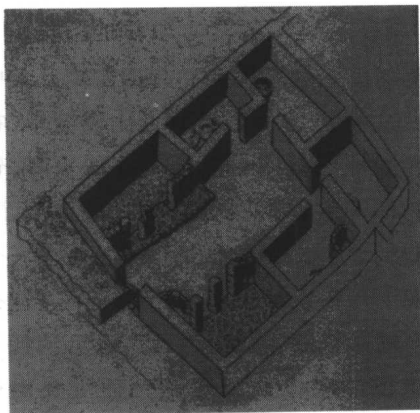
以色列居住建筑的统一风格

以色列人的居住建筑一般是带有柱子的房子,一根柱子一般就是一整块石头,底座一般是方形的。有的房子有第二层,这一点我们在希伯来语圣经中也有证据(列王纪下 4: 10,“我们可以为他在墙上盖一间小楼,在其中安放床榻,桌子,椅子,灯台”)。房子的大小、建筑条件、布局规划等方面的具体情况和房子主人的政治经济地位密切相关。最为高级的房子是所谓的“四个房间”的房子。这种房子大部分有柱子,有的时候也没有。最早的四个房间的房子在公元前 11 世纪的台尔·玛索斯、伊兹贝特·萨尔塔、台尔·喀西勒等地。公元前 10 世纪时,在台尔·埃法拉、台尔·喀西勒和内盖夫中部就比较普遍;到了南北分治以后,这种房子主要在以色列北部

^① 有关碑文全文的具体内容,参阅 Smelik 1991, Chapter 5, 以及 174 页上面的参考书目;另外参照 ANET 321 页的翻译。



表现得比较典型,如夏琐、台尔·埃法拉和示剑。



台尔·埃法拉的一座典型的四个房间的房子结构图^①

房间中间的庭院是重要的功能区,烤面包的烤炉一般都安置在这里。磨谷物的磨也在这里;简单的葡萄榨汁装置的遗迹、橄榄榨油装置的遗迹、以及纺织机用的陶土制重捶等遗迹也经常在这样的庭院中出土。考古学家在极少的庭院中发现了井,大部分的饮水要到公共的供水水池中去取;只在耶路撒冷的两个房子里面发现了厕所装置,其他的都没有厕所。这样一个房子的居住人口从5—7人到几十人都有可能,取决于房子的大小和家庭的大小。^②

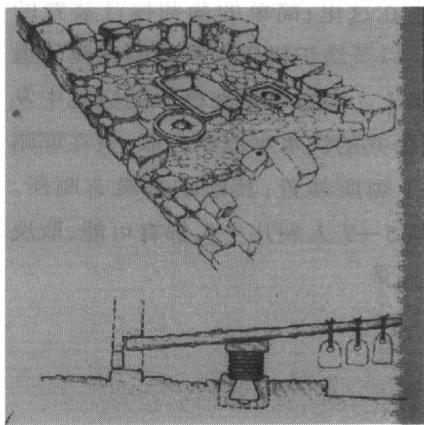
^① 图片出处: Mazar 1990, 488 页。

^② 这个主题最近的综合性全面介绍著作是 Braemer 1982。



手工业装置

手工业装置是在以色列出土的另外一类有趣发现。其中的一种是橄榄榨油装置。这种装置在北部地区比较简单,在南部犹大和与非利士交界的地区就比较复杂。在埃克隆,铁器时代的一百多个这样的榨油装置在表层勘测时就发现了;在台尔·巴塔什(提姆纳赫),类似的榨油装置仅仅是在五个出土的房子遗址中就发现了三个遗址中都有。这些地方这么些橄榄榨油装置所能生产的橄榄油当然是当地人远远消耗不了的,所以学者们判断橄榄油应该是当地的一种主要出口产品。^①



台尔·巴塔什(提姆纳赫)出土的榨油装置,中间的一个石砌的缸是用来捣碎橄榄的,两边的两个小石缸则是用来承载草编篮子装着的碎橄榄,然后用石头和杠杆牵引的石头重物压榨出油,流入下面的石头容器^②

^① Gitin and Dothan 1987.

^② 图片出处: Mazar 1990, 490 页。





在吉本出土的葡萄酒作坊包括用来碾碎葡萄的操作平台、用来沉淀葡萄渣子的池子和用来发酵的池子,这些器具都是用石头凿出来的。另有 63 个石凿蓄水池,也可能是用来盛放装了坛的酒进行发酵的。这些储存空间的容量估计在 25000 加仑左右。另外,考古学家还挖掘出了可能是用来盛酒的坛子。^①

在整个铁器时代巴勒斯坦的很多遗址中,都能发现纺织装置的遗留物出土,例如石制和骨质的纺锤以及陶制的纺织机使用的重物。在昆提勒·阿及鲁德由于干燥的气候出土了一些纺织品的遗迹,其中有的布是染成红色和蓝色的,还有的是亚麻和羊毛混纺的——这是违反了摩西五经中的沙特奈兹律法的。

另外还有一些装置我们现在也猜测不出来是作什么用的,在恩·盖迪可能有生产香水的作坊,在埃克隆和提姆纳赫也可能有制作亚麻和皮革的作坊。

以色列的宗教崇拜遗迹和特征

在南北分裂后,北部以色列国王耶罗波安在他的王国疆土南北两处边界,建立了两个宗教中心,北部的但城和南部的伯特勒(列王纪上 12: 26—33)。这两个中心的建立是为了同大卫和所罗门建立的耶路撒冷宗教崇拜中心进行抗衡。另外,根据希伯来语圣经的记载,他还为自己的圣殿制造了金牛犊(参看我们在前面章节提到撒玛利亚山区出土的青铜牛犊)。^②

① Pritchard 1964, 1—27 页。

② 综合资料请参考: Ahlström 1984; Dever 1983。





在但城遗址北部出土的祭祀场所证实了希伯来语圣经的记载。^① 这个由耶罗波安建立的崇拜中心建立在更早期崇拜中心的遗迹之上,包括三个部分:一个是建造圣殿的基座;一个是方形的庭院,中间有主要的祭祀的祭台;还有一个是几处偏房,用于仪式、小型祭祀活动以及管理等等。

这个宗教中心的第一个阶段现在还只有部分遗迹出土,除了一个抹有石灰的小水池和两个大的陶罐、可能是用来盛放祭祀用某种液体的之外,其余的出土文物并不多。这个阶段后来在一次征服性的毁灭中遭到了焚毁。这次毁灭可能是公元前 883 年大马士革阿拉米王国的国王本·哈达德一世入侵造成的。后来可能是在北部以色列国国王亚哈的领导下,这个宗教圣地才又获得了更大规模的重建。圣殿的基座由切割整齐的石料构成,有 19 米见方,基座的南部有石料建成的台阶引领到基座上,南部有围墙的方形场地面积是 12.5×14 米见方,围墙是由切割整齐的石料建成的,整个祭台只有一角存留了下来,但是也足够考古学家复原整个祭台的了,因为在别是巴出土了一个更大的同类型祭台。在房间的角上有一个比较小的祭台,是由一块石头制成的。西部另有两个房间,一个可能是个长方形的聚会厅,在房间的南部有一个可能是讲台的装置,南部小一些的房间中有一个祭台的基座。

但城的祭祀中心是惟一出土的一个以色列北部王国实实在在的皇家祭祀中心,在建筑风格上有三个方面与其他的皇家建筑相似:一个是使用了切割整齐的石料,一个是在修整平整的庭院中建造大型建筑,还有一个就是主体建筑建造在一个大的基座上。

^① 关于但城的挖掘情况的最新文献和历史报告的参考书目,参考: Biran 1989。



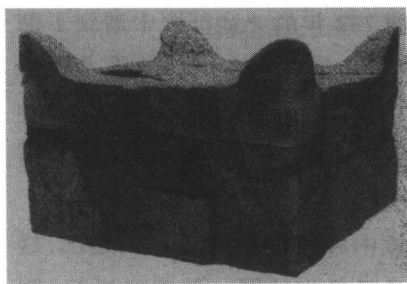
但城的宗教中心在公元前 732 年的亚述征服中遭到了彻底的毁灭,但是这个地方宗教中心的作用在以后的许多世纪里却一直留在了人们的脑海之中。在希腊化时代,这个中心也得到了重建使用,在这个地方还出土了阿拉米—希腊双语碑文,是献给“在但城的神”的。

出土的另外一个位于宗教中心祭坛的地方是别是巴,这个中心和但城先知阿摩斯在圣经经文的同一处曾经提起(阿摩斯书 8:14,“那指着撒玛利亚的罪起誓的,‘但哪,只要你那里的神活着;’又说,‘只要别是巴的道活着,’这些人都必仆倒,永不再起来”)。另外,在阿摩斯书 5:5 中,先知又将别是巴和吉甲以及贝特勒相提并论,同为祭祀的中心。在列王纪下 23:8 中记载,犹大国王约西亚拆除了别是巴的一座祭坛。在别是巴的遗址出土了一个切割整齐的石砌祭坛。出土时就可以发现,建造这个祭坛所用的石料拆散后又用作了后来建筑的石料。这个后来的建筑在公元前 8—7 世纪被大火烧毁。这样,这个祭坛的定位应该是比后来的这个建筑烧毁的时期要早,估计是在公元前 9—8 世纪。这个祭坛可能是希西家在宗教改革时摧毁的(列王纪下 18:3—4:22)。它在别是巴城中的具体位置已经不得而知了,有的学者推测可能是在一个露天的祭祀中心,也可能是在一个神庙建筑的庭院中。^①

在但城和别是巴出土的祭台,都使用了切割整齐的石料进行建筑,这和希伯来语圣经中的律法是有冲突的。律法中要求这种祭坛应该由没有加工过的石头砌成(出埃及记 20:25—26,申命记 27:5—6)。

① Aharoni 1974; Herzog 1977。





别是巴的祭坛复原图,大卫王的元帅约押可能就是抓住这样的祭坛一角以寻求庇护免死的(列王纪上 2: 28—29)^①

在前面涉及的阿拉德出土城堡中,我们提到城堡的西北角是一个神庙建筑。^② 这个神庙有一个大庭院、一个大厅和一个圣所。在庭院中的祭坛是用没有打磨切割的石头堆积而成的,有 2.5 米见方,也就是 5 肘见方,这样在建造工艺上就与希伯来语圣经里面的律法要求相吻合了(出埃及记 20: 24—25,“你若为我筑一座石坛,不可用凿成的石头”)。在圣所放置了两块矗立的石头,一大一小,大的涂成了红色。而在圣所入口的地方,还有一大一小两个石砌祭坛,和圣所中的石头相呼应。前面的章节我们详细介绍了在昆提勒·阿及鲁德出土的陶片上提到了亚卫和他的配偶阿舍拉,我们在舍普勒拉的希尔贝特·埃尔·孔出土的文字资料中也有类似的描述。^③ 据此我们是否可以猜测,在阿拉德的这两对石头代表了亚卫及其配偶的像呢? 在神庙的附件出土了用墨水写有“פשוורר”和“מרמות”两个名字的陶片,使得我们想起在耶利米书 20: 1 和以斯拉记 8: 33 中分别提到的这两个祭司的家族名字。

阿拉德神庙庭院中的祭坛后来被摧毁了,可能和摧毁别

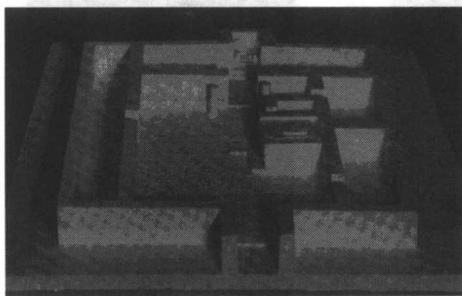
① 图片出处: Mazar 1990, 496 页。

② Herzog, Aharoni, Rainey, and Moshkovitz 1984。

③ Déver 1984; Zevit 1984。



是巴的祭坛是出于一个原因：希西家的宗教改革（列王纪下 18:3—4:22）。在此后的某个阶段，这个神庙就彻底废弃了，这一点从圣所中躺倒的小祭坛就可以看出来。这次废弃可能和约西亚的改革有关（列王纪下 23 章）。



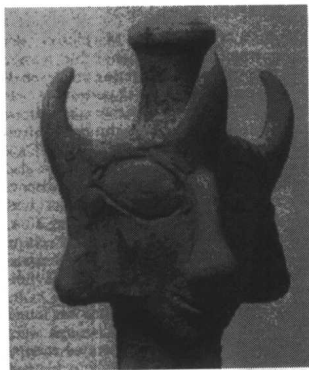
阿拉德神庙的模型^①

在位于阿拉德西南部几公里的胡尔瓦特·期特米特，出土了一个宗教中心，这个中心可能不是以色列人的。这个中心建立于公元前 7 世纪或者 6 世纪早期，和其他的居住区没有关联。这个建筑有三个房间、一个庭院、一个水池和一个简单的祭坛。这里出土的文物和犹大文化格格不入，有人脸形状的基座、复杂的陶器雕刻物碎片、一把陶制的剑以及最为著名的一个带角神的陶像。

这里出土的陶器是犹大类型陶器和以东类型陶器的混合体。陶片上的简短文字中提到了以东的主神考斯。这就使得有的学者认为，这个宗教中心本是以东人的宗教中心。这样的一个宗教中心建立在犹大的腹地，可能是由于以东的商人需要在这个地带频繁过境，将商品运送到地中海岸去，以至于获得了犹大王

^① 图片出处：Mazar 1990, 497 页。

国的允许,就在途中建立了一个自己的宗教崇拜中心。^①



上图:胡尔瓦特·期特米特出土的陶制神像^②



上图:公元前十世纪使用的祭坛,出土自麦吉多^③

以色列的各个城市经常出土的崇拜建筑是带有四个角的祭坛。在拉吉、但城、阿拉德、麦吉多、台尔·柯叠什、埃克隆、提姆纳赫等地都有出土。

陶制的人像在以色列人日常的崇拜生活中十分普遍。这些像一般代表女神阿什托勒,这个女神的崇拜者可能以妇女为主。从艺术表现形式上讲,北部以色列和南部犹大的人像并不一样:北部的比较自然,可能是受了腓尼基艺术风格的影响;南部最为常见的一种称为“人形象柱”,因为人形象的下半部分是个柱子状的基座,上半部分是妇女的上半身,双手托乳,面部有的刻画得很仔细,有的则随便一捏像个鸟头。这种

① 目前关于这个遗址的最新的出版物是:Beit-Arieh 1995。

② 图片出处:Mazar 1990,499页。

③ 图片出处:Pritchard 1958,图148。

人像在犹大的遗址曾有大量出土,尤其是在耶路撒冷。^①



犹大王国出土的“人形象柱”,中间的一个出土于耶路撒冷^②

以色列和犹大的艺术

以色列和犹大的种种艺术品中,最为著名的是撒玛利亚的象牙浮雕,关于这一点的细节,我们在前面的章节已经进行了详细的介绍。我们没有在犹大出土象牙制品,但是从西拿基立提到了希西家给他进贡象牙制品的记载,由此可以推断犹大也拥有象牙制品。

另外一种值得介绍的艺术品就是印章。^③在铁器时代的地中海东岸,印章的刻制已经是十分普遍的了。腓尼基人、希伯来人、亚扪人以及阿拉米人都可以使用质地十分坚硬的石头刻制印章。许多印章的内容除了印章所有者的名字、他父亲的名字、所有者的头衔以外,还有各种装饰图案。以色列当地的刻章工匠可能在撒玛利亚和耶路撒冷也有作坊。这些印

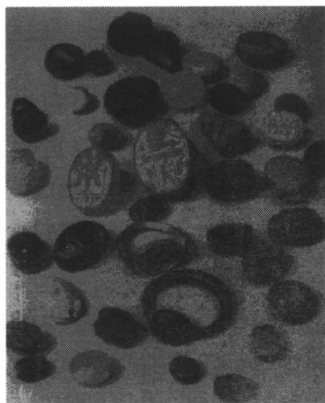
① Holland 1977。

② 图片出处, Mazar 1990, 501 页。

③ Hestrin and Dayagi 1979。



章多是公元前8—7世纪的产物,是我们了解以色列和犹太图像艺术的主要资料。印章上装饰画的主题主要是源自腓尼基,也就是间接来自埃及的。但是这些装饰可能多是为了装饰而装饰,并无多少宗教意义。最为常见的动物主题是怒吼的狮子、公鸡、马、公牛、羚羊、母牛哺乳牛犊、猴子以及蝗虫,还有狮身鹫首的怪兽、狮身人面兽以及被吸收了埃及主题如带翅膀的太阳、乌拉欧斯蛇的形象和圣甲壳虫等。植物图案则有莲花、纸草、石榴、棕榈叶等等。有时候还表现为具体的物件如竖琴。有时候甚至有复杂的人像,如一个祈祷中的祭司、一个人将某种东西给另外一个人等。



以色列博物馆收藏的以色列铁器时代的印章^①



一个印章戒指,表现的是埃及的圣甲壳虫主题,上面的希伯来文是“属于沙法”^②

① 图片出处: Mazar 1990, 506 页。

② 图片出处: Mazar 1990, 507 页。





以色列的陶器

在南北分裂之后的陶器产生了北部以色列和南部犹大两种风格。北部的风格和统一王国时的北部传统一脉相承,为典型的手工红色陶釉,这种特色的陶器传统可以追溯到夏琐、撒玛利亚和北部的台尔·埃法拉出土的陶器。

犹大的陶器在公元前 701 年亚述对拉吉的毁灭前后差别不大,都属于同一个传统。犹大陶器的陶釉是橘红色的,并且是在陶坯还在陶轮上时上的釉。耶路撒冷和附近生产的陶器,做工都比较精细,从陶器的相似性来看,这些陶器似乎是在几个集中的陶窑生产后运送到其他地方去的。前文提到的拉梅勒赫陶罐根据中子活化法判断,都是使用同一批陶泥制造的。^①

冶金业^②

将铁不断淬火以增加它的韧性、从而将铁锻造成钢的技术,在铁器时代 I 期就有了,但是到了 II 期才得以广泛应用并推广开来。常见的铁器包括刀、铲、犁、锄等工具以及箭头、矛头等兵器。希伯来语圣经中对此也多有提及。

制造铁器的作坊遗址在以色列还没有出土过,不过在约旦河东岸倒是发现有铁矿石的遗迹,但是当时开采的确切数量现在并不清楚。

^① Aharoni, 1976。

^② Waldbaum 1978。





青铜器在铁器时代也还是广泛应用的。根据希伯来语圣经的记载,所罗门圣殿中青铜制的祭祀器皿,是在约旦河谷冶炼出来的(列王纪上 7: 45—46,“盆,铲子,盘子,这一切都是户兰给所罗门王用光亮的铜,为亚卫的殿造成的,是遵王命在约但平原,疏割和撒拉但中间,借胶泥铸成的”)。青铜器制造碗在以色列的遗址出土过,在腓尼基的遗址也有出土,不过腓尼基出土的青铜碗上装饰比较复杂。

白银在以色列是主要的通用货币,也还用来制造珠宝首饰和高级器皿。这两种用途在希伯来语圣经中都经常提到。在希伯来语圣经中提到,白银的来源地是塔尔施什和欧普希尔。对于第一个地名,历史地理学家断定可能是在安纳托利亚南部,或者可能是在今天的西班牙。腓尼基人将这些地方的白银转运到了以色列投入交易之中。在许多以色列的遗址都出土了银制首饰和奇形怪状的银锭。最为著名的出土地点是在希伯伦南部山地的埃什铁摩阿,在这里,出土了五个陶罐,每个里面有五公斤多一点的银锭,这个重量相当于希伯来语圣经中的五个 100 舍克尔的重量;其中三个陶罐上的标记是 hmsh,这是希伯来语的“五”字。这个出土遗址的纪年一般定为公元前 10 世纪,是在统一王朝时期。这个城市在希伯来语圣经的撒母耳记上 30: 26—28 中(“大卫到了洗革拉,从掠物中取些送给他朋友犹大的长老,说,这是从亚卫仇敌那里夺来的,送你们为礼物;他送礼物给住伯特利的,南地拉末的,雅提珥的;住亚罗珥的,息末的,以实提莫的”)列入了大卫王散发打败了亚玛力人之后战利品的地点之一。另外,在恩·盖迪出土了一个煮东西用的陶罐,里面也发现了几块银锭。这个陶罐是埋在房间地面之下的,大概是公元前 7 世纪的遗迹。

根据希伯来语圣经的记载,所罗门的财宝之中黄金多有





提及,在台尔·喀西勒出土的一块陶片中有“欧普希尔的金子”的文字。在列王纪上 9:28(“他们到了俄斐,从那里得了四百二十他连得金子,运到所罗门王那里”),我们得知欧普希尔是金子的来源。欧普希尔的具体位置仍然是个谜,有的学者认为可能是东非的索马里地区,有的学者认为也可能是南部的阿拉伯半岛。但是从考古学的角度看,我们无法证明所罗门王和阿拉伯半岛之间贸易交往的存在性。

在以色列出土的金制品十分罕见,只有极其少量的首饰如耳环等。希伯来语圣经中记载皇宫中储存的金制财宝,可能早在亚述和巴比伦入侵之时就被掠夺光了。

称重法码体系

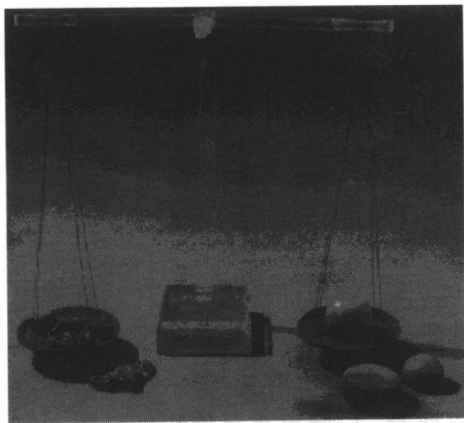
根据希伯来语圣经的记载(例如:申命记 25:13,“你囊中不可有一大一,两样的法码;”创世记 23:16,“亚伯拉罕听了以弗仑,照着他在赫人面前所说的话,把买卖通用的银子,秤了四百舍客勒给以弗仑”),测量重量使用的砝码当时应该是存在的。从考古挖掘的角度可以证明的是,在公元前 7 世纪,一套用于测量重量的石制秤砣在犹大王国就已投入使用了。这些秤砣主要是用来测量作为交换货币的银锭的重量。青铜制造的秤也在铁器时代的遗址中出土过。

最基本的重量单位是舍克尔,约等于 11.4 克。石头制作的砝码有 1、2、4、8 舍克尔这样几种。砝码上标有代表舍克尔的符号和舍克尔的具体数量。除此之外,还有专门的另外三种砝码,分别标有 *beqa'*、*pym* 和 *nsf* 三种符号。参照出埃及记 38:26,“凡过去归那些被数之人的,从二十岁以外,有六十万





零三千五百五十人,按圣所的秤,每人出银半舍客勒就是一比加”,我们知道一个 *beqa'* 相当于半个舍克尔。*pym* 和 *nsf* 可能是不同地区的舍克尔,具体重量和标准的舍克尔也不一样。^① 犹太王国的这套重量单位不仅在整個犹太使用,还蔓延到了非利士人的领土之上,包括在阿什多德、埃克隆和提姆纳赫都有过这种砝码出土。而以色列出土的陶片和在犹太出土的一样,都提到了以舍客勒为标准单位的重量体系。



测量银锭重量的秤,左边的是银锭,右边的是秤砣(砝码)^②

在以色列和犹太出土的经济和管理文件中,使用的数字是简化了的埃及象形文字数字写法。

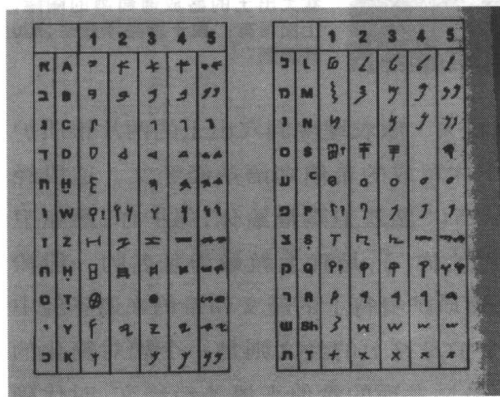
① ABD,“WEIGHTS AND MEASURES”词条对此提供了详细的分析和推测。

② 图片出处: Mazar 1990,511 页。



文字和文化程度

希伯来语的文字资料，^①流传下来的多是刻写在纪念碑、碎陶片、陶器的小标注、印章、首饰等物件上面；但是我们可以想象，当时写作更为常用的草纸和皮革上，应该还有更多的文字材料没有流传下来。前面我们根据出土的地点已经有多处讲到陶片上的文字。在巴勒斯坦出土的最长文字陶片是在海岸城市梅特萨德·哈沙夫亚胡发现的。这块陶片记载了一个工人丢失衣服之后的抱怨，可能是由一位职业书吏代写的诉状。^②



铁器时代希伯来语字母的演变和发展：
 1. 公元前11世纪(主要是伊斯贝特·萨尔塔陶片)，
 2. 公元前10世纪的(基色泥版)，
 3. 公元前9世纪的(麦沙石碑)，
 4. 公元前8世纪的希罗雅石碑，
 5. 公元前7世纪的拉吉书信^③

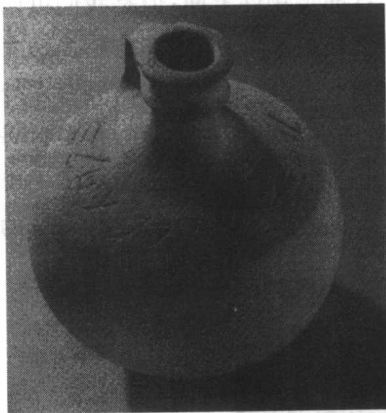
^① 包含比较全面的以色列文字材料的收集是 Smelik 1991；关于字母的起源，参看 J. Naveh 1982。

^② Talmon 1964。

^③ 图片出处：Mazar 1990, 520 页。



陶罐上的标记也是比较常见的文字记录(如前文所讲的出土自吉本的葡萄酒罐)。犹太出土过一个陶罐,上面写有主人的名字和葡萄酒的种类或出品地:“属于雅赫泽亚胡, Khl 葡萄酒”。



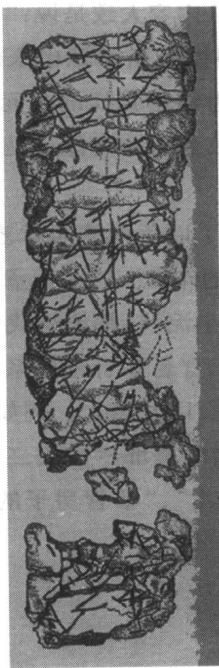
犹太出土的盛放葡萄酒的陶罐,上面写有:“属于雅赫泽亚胡, Khl 葡萄酒”^①

在耶路撒冷的克特夫·欣农埋葬洞穴出土的两片银质护身符上,有用很小的字体写成的希伯来语圣经经文。这段经文出自民数记 6: 24—25(“愿亚卫赐福给你,保护你;愿亚卫使他的脸光照你,赐恩给你”),是犹太教最为著名的一段祷文之一。在这样一个银质护身符上的经文和希伯来语圣经中的几乎一样;另外一个护身符上的经文则是一个相对简化的版本。这是目前为止最早发现的希伯来语圣经经文,时代确定在巴比伦攻占耶路撒冷之前。^②在发现这段经文之前,最早的经文是在死海出土的羊皮经卷。

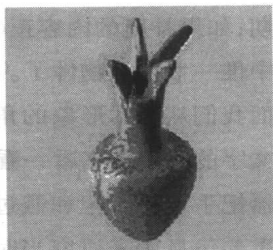


^① 图片出处: Mazar 1990, 516 页。

^② Barkai 1986, 34—35 页。



左图:在克特夫·欣农墓地出土的带有铭文的银质护身符,护身符的核心文字是民数记6:24—25,这是目前为止发现的年代最早的希伯来语圣经经文^①



上图:一个象牙雕成的小石榴,购自古董市场,很可能出土于耶路撒冷,被定为铁器时代的公元前8世纪中期的物品。石榴上古希伯来文所刻的文字说:“给亚卫圣殿的祭司神圣的供奉”,直到2004年,学者一般认为是所罗门圣殿中惟一幸存下来的物件。但是在2004年,以色列的文物法院判定尽管这个象牙雕成的石榴的确是件古董,但是上面的文字为近代赝品专家的伪造。^②

另外一件著名的文物,是购自古董市场的一个象牙雕成的很小石榴,上面还刻有文字;这样的一个小石榴可能是宗教庆典使用的节杖饰物。将残缺的文字加以补足,石榴上所刻

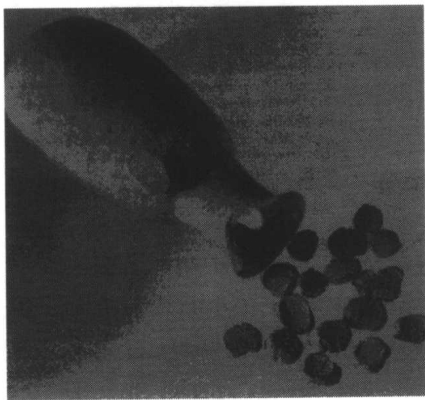
① 图片出处: Mazar 1990, 524 页。

② 图片出处: <http://www.civilization.ca/media/docs/fssea01e.html>; 关于上面的刻字被断定为伪造的报道,可参考: <http://www.cbc.ca/story/arts/national/2004/12/27/Arts/pomegranate-fake041227.html?print>; 这类造假事件并非偶然,为圣经考古学工作进一步增加了难度。



的古希伯来文(]lb[t Yhw]h qds khnm)内容大致是说:“属于亚卫的圣殿,对于祭司是神圣的”。根据上面表现出来的文字风格,这个牙雕石榴的时代可以定为铁器时代的公元前8世纪晚期;如果补充的内容正确,这个文物很有可能就是所罗门圣殿中惟一幸存的物件了。^①

上面我们从艺术形象的角度提到了以色列的印章艺术,现在从文字的角度再来看一看以色列的印章。这些印章以及留在陶器把手上的印记和戳过印章的小泥块,都能给我们提供不少重要信息用来研究当时的人名、官名和管理体系。这些印章的主人通常都是贵族和皇室成员以及名人。例如“示玛、耶罗波安的仆人”——这里可能指的是耶罗波安二世的一个高官、“国王的儿子”、“国王的女儿”、“掌管房子的(总管)”、“国王的仆人”、“市长”等。^②



拉吉出土的戳过印章的小泥块
(地层II)^③

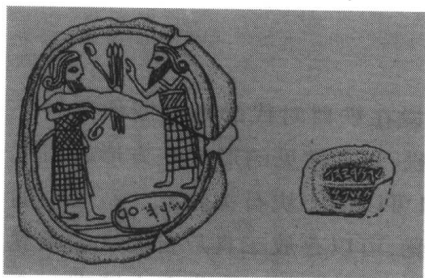
① Lemaire 1981; Lemaire 1984。

② Hestrin and Dayagi 1979。

③ 图片出处: Mazar 1990, 517 页。



在大量出土的戳过印章的小泥块中,有以下三组显得比较重要:1. 拉希什地层 II 出土的(前面已经讲过),2. 大卫城中一个房间出土的,3. 一批没有具体记载出土环境的。前面两组出自犹太在公元前 586 年遭到毁灭的地层。^①



在犹太出土的两个戳过印章的小泥块,左边的文字是“城市的长官”,其中的“城市”一词可能就是耶路撒冷;右边的内容是“该玛尔亚乎,沙番的儿子”(耶利米书 36: 10—12),^②这是在大卫城出土的 51 个小块儿之一^③

这些人中,有几个在希伯来语圣经中出现过,彼此之间可能也有所关联。如“贝拉赫亚乎,书隶奈瑞亚乎的儿子”,可能是先知耶利米的书隶巴录(耶利米书 36);“国王的儿子耶拉米勒”可能指的是约雅斤的儿子,曾经被派去抓捕耶利米(耶利米书 36: 26,“王就吩咐哈王的儿子的儿子耶拉篋,和亚斯列的儿子西莱雅,并亚伯叠的儿子示利米雅,去捉拿文士巴录,和先知耶利米”);还有下面图中提到的“该玛尔亚乎,沙番的儿子”;出土自拉吉的小泥块印记“掌管房子的该达勒

① Avigad 1986。

② “巴录就在亚卫殿的上院,亚卫殿的新门口,沙番的儿子文士基玛利雅的屋内,念书上耶利米的话给民众听。沙番的孙子基玛利雅的儿子米该亚,听见书上亚卫的一切话,他就下到王宫,进入文士的屋子。众首领,就是文士以利沙玛,示玛雅的儿子第莱雅,亚革波的儿子以利拿单,沙番的儿子基玛利雅,哈拿尼雅的儿子西底家,和其余的首领,都坐在那里。”

③ 图片出处: Mazar 1990, 519 页。



亚乎”中的该达勒亚乎很可能就是阿希卡姆的儿子该达利亚，后来在犹太沦陷之后被任命为总督（耶利米书 39: 14，“将耶利米从护卫兵院中提出来，交与沙番的孙子亚希甘的儿子基大利，带回家去”）。

葬俗^①

犹太的埋葬习俗可以说在铁器时代的巴勒斯坦独树一帜。这些坟墓多用岩石凿成，最为常见的形式是方形的石屋带有一个方形的洞口，洞口可以用一块石头封死。石屋中的三面有三张石头凿出的条凳，可以存放三具尸首。有的条凳上头还有可以放入人头的马蹄形石槽。在墓室中还有一个坑，或者一个附属的偏房，存放已经烂掉了肉的骨头，以便给新死的人腾出地方。

在耶路撒冷出土了两个十分庞大的墓室，每个墓室都附带有一个大的庭院。四周围绕了一批长方形的墓室，里面有三张条凳，并且有可以放入人头的马蹄形石槽。这两个墓穴的主人应该是重要的贵族，因为里面埋葬的尸首没有挪动就进行二次埋葬的。

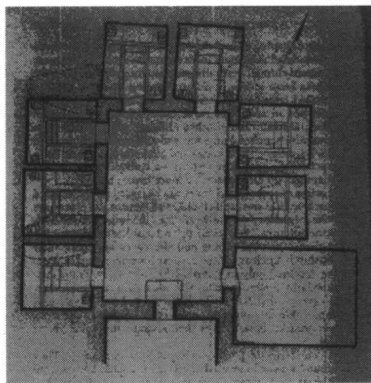
另外一种墓葬是由一块巨石凿出来的，这样的例子是在希罗雅村子里面发现的，该墓室是在悬崖上的巨石凿出来的。^②这类墓葬可能也属于耶路撒冷的贵族，在希伯来语圣经的以赛亚书 22: 15—16 中，我们读到：“主万军之亚卫这样

^① 参考：Mazar 1976；最新的综合性介绍和相关参考书目见：Mazar, Barkai and Kloner 1993；Barkai 1986；Barkai and Kloner 1986。

^② Ussishkin 1986；希伯来语；英文译本，I. Pommerantz, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1996。



说,你去见掌银库的,就是掌管房子的舍伯那,对他说,你在这里作什么呢?有什么人竟在这里凿坟墓,就是在高处为自己凿坟墓,在磐石中为自己凿出安身之所”。这里提到的舍伯那在希伯来语圣经中就称为“掌管房子的”,这在上述巨石凿出墓室的一面山崖上有文字上的呼应:“这是掌管房子的[] yahu[的坟墓],这里面没有金银,只有[他的]骨头,和与他在在一起的他的仆人的骨头,打开这个[坟墓]的将受到诅咒。”而在希罗雅地区的这类其他坟墓相比之下就要小得多了。



耶路撒冷出土的铁器时代最大的墓葬体系(圣·艾提耶娜修道院地下)平面图^①

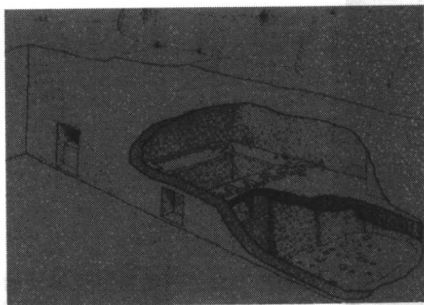
在耶路撒冷的其他地区,我们还发现了石头凿出或砌成的其他种类坟墓,如在圣殿山西南角出土的公元前9—8世纪的石凿坟墓。这样,尽管在以色列境内其他地方我们发现的坟墓风格比较单一,但是在耶路撒冷出土的各种坟墓还是形形色色而风格多样的。这可能是由于当时耶路撒冷作为整个王国的首都和经济文化交流中心,社会关系复杂,外来文化影

^① 图片出处: Mazar 1990, 522 页。



响丰富多彩所导致的必然结果吧。

以色列的上述坟墓中都有各种各样的陪葬品。包括许多陶器,里面可能盛放食物和饮料;还有许多油灯,用来照亮阴间的道路;有时候死者的印章也包括在陪葬品中;另外还有武器、珠宝首饰等物品也用来陪葬。克特夫·欣农洞穴墓葬出土的文物,证实了这个时期陪葬品的丰富多彩。其中的一个陪葬品仓库中就有近百名死者、263件完整的容器以及精美的首饰、武器,还有前文提到的最早刻有希伯来语圣经文字的银质护身符。



耶路撒冷出土的克特夫·欣农洞穴墓葬,在最右边的储存室出土了最早写有希伯来语圣经文字的著名银质护身符(见上文)^①



① 图片出处: Mazar 1990, 525 页。

参 考 书 目

外文缩写:

AASOR *Annual of the American Schools of Oriental Research.*

ABD *Anchor Bible Dictionary.*

ANEP J. B. Pritchard ed. , *The Ancient Near East in Pictures* , Princeton 1954.

ANET J. B. Pritchard ed. , *Ancient Tests Relating to the Old Testament* (3rd ed.) , Princeton 1969.

BA *Biblical Archaeologist.*

BAR *Biblical Archaeology Review.*

BASOR *Bulletin of the American Schools of Archaeological Research.*

EAEHL *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land.*

IEJ *Israel Exploration Journal.*

JAOS *Journal of the American Oriental Society.*

JBL *Journal of Biblical Literature.*

JNES *Journal of Near Eastern Studies.*

JSOT *Journal for the Study of the Old Testament.*

PEQ *Palestine Exploration Quarterly.*

TA *Tel Aviv: Journal of the Tel Aviv University Institute of Archaeology.*





VT *Vetus Testamentum.*

ZAW *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.*

ZDPV *Zeitschrift des Deutschen Palästina—Vereins.*

西文文献：

Abela, A. 1989. *The Themes of the Abraham Narrative.* Malta: Studia Editions.

Aberbach, D. 1993. *Imperialism and Biblical Prophecy, 750—500 BCE.* London: Routledge.

Ackerman, S. 1998. *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges & Biblical Israel.* New York: Doubleday.

Ackroyd, P. R. 1991. *The Chronicler in His Age.* JSOT Supplement Series 101. Sheffield: JSOT.

Aharoni, Y. 1962, 1964. *Excavation at Ramat Rahel*, Vol. I, II. Rome: Centro di studi semitici.

Aharoni, Y. eds. , 1973. *Beer—Sheba*, Vol. I. Tel Aviv: Institute of Archaeology.

Aharoni, Y. 1974. “The Horned Altar of Beer—sheba”, *BA* 37, pp. 2—9.

Aharoni, Y. 1976. “Nothing Early and Nothing Late: Re—Writing Israel’s Conquest”, *BA* 39, pp. 55—76.

Aharoni, M. and Y. 1976. “The Stratification of Judahite Sites in the 8th and 7th Centuries B. C. E. ”, *BASOR* 224, pp. 73—90.

Aharoni, Y. 1979. *The Land of the Bible: Historical Geography.* London: Burns and Oates.





Aharoni, Y. 1981. *Arad Inscriptions*, Jerusalem: Israel Exploration Society.

Aharoni, Y. 1982. *The Archaeology of the Land of Israel*, Philadelphia: Westminster Press.

Ahituv, Sh. 1984. *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem: Magnes.

Ahlström, G. W. 1971. *Joel and the Temple Cult of Jerusalem*. Supplements to Vetus Testamentum 21. Leiden: E. J. Brill.

Ahlström, G. W. 1984. *An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine*, Helsinki: Studia Orientalia 55: 3.

Ahlström, G. W. 1993. *The History of Ancient Palestine*. Minneapolis: Augsburg/Fortress.

Albertz, R. 1994. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. Louisville, KY: Westminster/John Knox.

Albright, W. F. 1943. "The Gezer Calendar", *BASOR* 92, pp. 16—26.

Albright, W. F. 1960. *The Archaeology of Palestine*. Middlesex, England: Harmondsworth.

Albright, W. F. 1961. "Abram the Hebrew, a New Archaeological Interpretation", *BASOR* 163, pp. 36—54.

Albright, W. F. 1969. *Archaeology and the Religion of Israel*. Baltimore: John Hopkins.

Alexander, T. D. 1995. *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Main Themes of the Pentateuch*. Grand Rapids: Baker Academic.

Alter, R. 1981. *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books.





Alter, R. 1985. *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books.

Alter, R. 1996. *Genesis, Translation and Commentary*, New York: W. W. Norton.

Amiran, R. 1960. "The Pottery of the Middle Bronze I Age in Palestine", *IEJ* 10, pp. 204—224.

Amiran, R. 1969. *Ancient Pottery of the Holy Land*. Jerusalem: Israel Exploration Society.

Amiran, R. 1974. *Atiqot* 7, pp. 1—12.

Anati, E. 1963. *Palestine Before the Hebrews*, New York.

Anbar, M. and N. Na'aman, 1986—87. "An Account Tablet of Sheep from Ancient Hebron", *TA* 13—14, pp. 3—12.

Andersen, F. I. and D. N. Freedman 1989. *Amos*. Anchor Bible, vol. 24a, Garden City, NY: Doubleday.

Archer, G. L. 1974. *A Survey of Old Testament Introduction*. Chicago: Moody.

Artzy, M., F. Asaro and I. Perlman, 1973. "The Origin of the 'Palestinian' Bichrome Ware", *JAOS* 93, pp. 446—61.

Assmann, J. 1997. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge: Harvard University.

Auld, A. G. 1980. *Joshua, Moses and the Land: Tetrateuch—Pentateuch—Hexateuch in a Generation Since 1938*. Edinburgh: T. & T. Clark.

Avi—Yonah, M. and E. Stern eds. 1975—78. *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Jerusalem: Simon and Schuster.

Avigad, N. 1983. *Discovering Jerusalem*, Nashville: Thomas



Nelson.

Avigad, N. 1986. *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah*, Jerusalem: Israel Exploration Society.

Bach, A. ed., 1998. *Women in the Hebrew Bible: A Reader*, London: Routledge.

Bal, M. 1988. *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*. Chicago: University of Chicago.

Bal, M. 1988. *Murder and Difference: Genre, Gender, and Scholarship on Sisera's Death*. Bloomington: Indiana University.

Baltzer, K. 1971. *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish, and Early Christian Writings*. Philadelphia: Fortress.

Bandstra, B. L. 1999. *Reading the Old Testament, An Introduction to the Hebrew Bible*. 2nd ed. Wadsworth Publishing Company.

Bar—Adon, P. 1980. *The Cave of Treasure: The Finds from the Caves in Nahal Mishmar*, Jerusalem: Israel Exploration Society.

Bar—Yosef, O. 1980. *Annual Review of Anthropology* 9, Palo Alto, CA: Annual Review Inc.

Bar—Yosef, O. 1985. *A Cave in the Desert: Naha Hemar*, Israel Museum Catalogue No. 258, Jerusalem.

Bar—Yosef, O. and F. R. Valla 1991. *The Natufian culture in the Levant*, Ann Arbor, MI: International Monographs in Prehistory.

Barkai, G. 1986. *Ketef Hinnom: A Treasure Facing Jerusalem's Walls*, Jerusalem: Israel Museum.

Barkay, G. and A. Kloner, 1986. "Jerusalem Tombs From the Days of the First Temple", *BAR* 12: 2, pp. 22—39.



Barré, L. M. 1988. *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9—11*. Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 20. Washington, D. C. : Catholic Biblical Association of America.

Barstad, H. M. 1984. *The Religious Polemics of Amos*. *Vetus Testamentum Supplement* 34. Leiden: E. J. Brill.

Bartlett, J. R. 1982. *Jericho*. *Cities of the Biblical World*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Bass, G. 1967. *Cape Gelidonya: A Bronze Age Shipwreck*, Philadelphia: The American Philosophical Society.

Bass, G. 1986. "A Bronze Age Shipwreck at Ulu Burun (Kas): 1984 Campaign", *American Journal of Archaeology* 90, pp. 269—96.

Bassett, F. W. 1971. "Noah's Nakedness and the Curse of Canaan: A Case of Incest?" *Vetus Testamentum* 21:232—37.

Beit—Arieh, I. and B. Cresson, 1985. "An Edomite Ostrakon from Hurvat 'Uza", *Tel Aviv* 12, pp. 96—101.

Beit—Arieh, I. 1995. *Horvat Qitmit: An Edomite Shrine in the Biblical Negev*, Tel Aviv: Institute of Archaeology of Tel Aviv University.

Ben—Tor, A. 1975. *Two Burial Caves of the Proto Urban Period at Azor*, *Qedem* 1, Jerusalem: Hebrew University.

Berlin, A. 1985. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington: Indiana University.

Betancourt, P. P. "The End of the Greek Bronze Age", *Antiquity* 50, pp. 40—47.

Biran, A. ed., 1981. *Temples and High Places in Biblical*





Times, Jerusalem; Hebrew Union College.

Biran, A. 1989. "Tel Dan Scepter Head Prize Find", *BAR* 15: 1, pp. 29—31.

Biran, A. and J. Naveh, 1993. "An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan", *IEJ* 43/2—3, pp. 81—98.

Bird, P. A. 1981. "'Male and Female He Created Them': Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation," *Harvard Theological Review* 74: 129—159.

Blenkinsopp, J. 1992. *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*. Anchor Bible Reference Library. New York; Doubleday.

Blocher, H. 1984. *In the Beginning. The Opening Chapters of Genesis*. Downers Grove; Inter—Varsity.

Boecker, H. J. 1980. *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and the Ancient East*. Minneapolis; Augsburg.

Boling, R. G. 1975. *Judges*. Anchor Bible. Garden City, NY; Doubleday.

Boling, R. G. and G. E. Wright 1982. *Joshua*. Anchor Bible. Garden City, NY; Doubleday.

Bottéro, J. 1992. *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*. Chicago; University of Chicago.

Bowker, J. 1969. *The Targums and Rabbinic Literature, An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge; Cambridge University.

Braemer, F. 1982. *L'architecture domestique du Levant à l'Age du Fer*, Paris; Éditions Recherche sur les civilisations.

Braulik, G. 1994. *The Theology of Deuteronomy*. N. Rich-





land Hills, TX: BIBAL.

Brettler, Marc Zvi 1995. *The Creation of History in Ancient Israel*. London, New York: Routledge.

Bright, J. 1976. *Covenant and Promise. The Prophetic Understanding of the Future in Pre—Exilic Israel*. Philadelphia: Westminster.

Bright, J. 1981. *A History of Israel*, 3rd ed. Philadelphia: Westminster.

Brisman, L. 1990. *The Voice of Jacob. On the Composition of Genesis*. Bloomington and Indianapolis: University of Indiana.

Brueggemann, W. 1968. "David and His Theologian." *Catholic Biblical Quarterly* 30: 156—181.

Brueggemann, W. 1982. *Genesis. Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta: John Knox.

Brueggemann, W. 1990. *First and Second Samuel. Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: John Knox.

Brug, J. F. 1985. *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, B. A. R. International Series 265, Oxford: BAR.

Butler, T. C. 1983. *Joshua*. Word Bible Commentary. Waco, TX: Word.

Caird, G. B. 1980. *The Language and Imagery of the Bible*. Philadelphia: Westminster.

Campbell, A. F. 1986. *Of Prophets and Kings: A Late Ninth—Century Document 1 Samuel 1—2 Kings 10*. Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 17. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America.





Campbell, A. F. and M. A. O' Brien 1993. *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations.* Minneapolis, MN: Fortress.

Campbell, E. F. and G. E. Wright, 1969. "Tribal League Shrines in Amman and Shechem", *BA* 32, pp. 104—16.

Carmichael, C. M. 1974. *The Laws of Deuteronomy.* Ithaca and London: Cornell University.

Carmichael, C. M. 1985. *Law and Narrative in the Bible. The Evidence of the Deuteronomic Laws and the Decalogue.* Ithaca and London: Cornell University.

Carr, D. M. 1996. *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches.* Louisville, Kent.: Westminster John Knox.

Carre—Gates, M.—H. 1986. "Casting Tiamat into Another Sphere: Sources for the Ain Samiya Goblet", *Levant* 18, pp. 75—81.

Cassuto, U. 1961. *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch.* Jerusalem: Magnes. Hebrew original, 1941.

Chen, Yiyi, "A Brief Survey of the History of Chinese Translations of the Hebrew Bible," *SBL Forum*, vol. 3, no. 10, November, 2005.

Childs, B. H. 1974. *The Book of Exodus.* Old Testament Library. Philadelphia: Westminster.

Childs, B. S. 1967. *Isaiah and the Assyrian Crisis.* Naperville, IL: Alec R. Allenson.

Clements, R. E. 1967. Abraham and David. *Studies in Bibli-*





cal Theology 2/5. London: SCM.

Clifford, R. J. 1994. *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*. Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 26. Washington, D. C. : Catholic Biblical Association of America.

Clifford, R. J. and Collins, J. J. eds. 1992. *Creation in the Biblical Traditions*. Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 24. Washington, D. C. : Catholic Biblical Association of America.

Clines, D. J. A. 1968. "The Image of God in Man." *Tyndale Bulletin* 19: 53—103.

Clines, D. J. A. 1978. *The Theme of the Pentateuch*. 2d edition 1997. JSOT Supplement Series, 10. Sheffield: JSOT.

Clines, D. J. A. 1979. "The Significance of the 'Sons of God' Episode Genesis 6: 1—4 in the Context of the 'Primeval History.' " *JSOT* 12: 33—46.

Coats, G. W. 1976. *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph Story*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 4. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America.

Cogan, M. and H. Tadmor 1988. *II Kings*. Anchor Bible. Garden City, NY: Doubleday.

Cohen, R. 1981. "The Excavations at Kadesh—barnea (1976—78)", *BA* 44, pp. 93—107.

Cohen, J. 1989. "*Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It*": *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*. Ithaca and London: Cornell University.

Cohen, R. and W. G. Dever, 1978. "Preliminary Report of





the Pilot Season of the 'Central Negev Highlands Project' ", *BASOR* 232, pp. 29—45.

Cohen, R. and W. G. Dever, 1979. "Preliminary Report of the Second Season of the 'Central Negev Highlands Project' ", *BASOR* 236, pp. 41—60.

Cohen, R. and W. G. Dever, 1981. "Preliminary Report of the Third and Final Season of the 'Central Negev Highlands Project' ", *BASOR* 243, pp. 57—77.

Cohen, R. 1999. *Ancient Settlement of the Central Negev: The Chalcolithic Period, the Early Bronze Age and the Middle Bronze Age*, Jerusalem: Israel Antiquities Authority.

Cohn, N. 1996. *Noah's Flood: The Genesis Story in Western Thought*. New Haven and London: Yale University.

Cohn, R. 1983. "Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis." *JSOT* 25: 3—16.

Cole, D. 1980. "How Water Tunnels Worked", *BAR* 6: 2, pp. 8—29.

Coogan, M. D. 1974. "Life in the Diaspora: Jews at Nippur in the Fifth Century B. C. ," *BA* 37, pp. 6—12.

Coote, R. B. and Ord, D. R. 1989. *The Bible's First History. From Eden to the Court of David with the Yahwist*. Philadelphia: Fortress.

Coote, R. B. 1990. *Early Israel: A New Horizon*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Coote, R. B. 1991. *In the Beginning: Creation and the Priestly History*. Philadelphia: Fortress.

Coote, R. B. 1991. *In Defense of Revolution. The Elohistic His-*





tory. Minneapolis, MN: Fortress.

Craghan, J. F. 1977. "The Elohist in Recent Literature." *Biblical Theology Bulletin* 7: 23—35.

Craigie, P. 1978. *The Problem of War in the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Craigie, P. C. 1976. *The Book of Deuteronomy*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans.

Crenshaw, J. 1978. *Samson—A Secret Betrayed*. Atlanta: John Knox.

Cross, F. M. 1973. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, MA: Harvard University.

Cross, F. M. eds. ,1979. *Symposia Celebrating the 75th Anniversary of the American Schools of Oriental Research (1900—1975)* , Cambridge, MA: Harvard University.

Cross, F. M. 1980. "Newly Found Inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician Scripts" , *BASOR* 238 , pp. 1—20.

Crüsemann, F. 1996. *The Torah. Theology and Social History of Old Testament Law*. Minneapolis: Augsburg.

Curtis, A. H. W. 1994. *Joshua*. Old Testament Guides. Sheffield: Sheffield Academic.

Dahlberg, B. 1982. "The Unity of Genesis" in *Literary Interpretation of Biblical Narrative*, Volume 2. Ed. K. Gros Louis. Nashville, TN: Abingdon.

Davies, P. R. 1992. *In Search of 'Ancient Israel.'* JSOT Supplement Series 148. Sheffield: Sheffield Academic.





Davis, D. R. Maddin, J. D. Muhly and T. Stech, 1985. "A Steel Pick from Mt. Adir in Palestine", *JNES* 44, pp. 41—51.

De Vaux, Roland, 1961. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. New York: McGraw—Hill.

De Vaux, Roland. 1971. *Histoire ancienne d'Israël: de Origines à l'Installation en Canaan*, Paris: Gabalda.

De Vries, S. J. 1987. "A Review of Recent Research in the Tradition History of the Pentateuch." In *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, ed. K. H. Richards. Atlanta: Scholars.

Del Olmo Lete, G. 1965. "La conquista de Jericó y la leyenda ugarítica de KRT", *Sefarad* 25, pp. 1—15.

Demsky, A. 1986. "The Izbet Sartah Ostrakon—Ten Years Later", in I. Finkelstein eds., *Izbet Sartah, an Early Iron Age Site*, Oxford: BAR International Series, pp. 186—197.

Dever, W. G. 1976 "The Beginning of the Middle Bronze Age in Syria—Palestine", in F. M. Cross Jr., W. E. Lemke and P. D. Miller eds., *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*, Garden City: Doubleday, pp. 3—38.

Dever, W. G. and M. Tadmor, 1976. "A copper hoard of the Middle Bronze Age I", *IEJ* 26, pp. 163—69.

Dever, W. G. 1977. "Palestine in the Second Millennium B. C. E.: The Archaeological Picture", in J. H. Hayes and J. M. Miller eds., *Israelite and Judaeon History*, Philadelphia: Westminster, pp. 70—120.

Dever, W. G. 1982. "Monumental Architecture in Ancient Israel in the Period of the United Monarchy", in T. Ishida eds.,



○
东方文化集成·古代东方文化编

Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays, Winoona Lake, IN: Eisenbrauns, pp. 269—306.

Dever, W. G. 1983. "Material Remains and the Cult in Ancient Israel: An Essay in Archaeological Systematics", in C. L. Meyers and M. O' Connor eds., *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Philadelphia: American Schools of Oriental Research, pp. 571—87.

Dever, W. G. 1984. "Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet Ajrud", *BASOR* 255, pp. 21—37.

Dever, W. G. 1987. "Archaeological Sources for the History of Palestine: The Middle Bronze Age: The Zenith of the Urban Canaanite Era", *BA* 50, pp. 148—77.

Dever, W. G. 1990. *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*, Seattle: University of Washington.

Dever, W. G. 1996. "The Identity of Early Israel: A Rejoinder to Keith W. Whitelam." *JSOT* 72: 3—24.

Dothan, T. 1979. *Excavations at the Cemetery of Deir el-Balah, Qedem* 10, Jerusalem: Hebrew University.

Dothan, M. and A. Raban, 1980. "The Sea Gate of Ancient Akko", *BA* 43, pp. 35—9.

Dothan, T. 1982. *The Philistines and Their Material Culture*. Jerusalem: Israel Exploration Society.

Dozeman, T. 1989. "Inner—Biblical Interpretation of Yahweh's Gracious and Compassionate Character." *Journal of Biblical Literature* 108: 207—223.

Dozeman, T. B. 1996. *God at War: A Study of Power in the*





Exodus Tradition. Oxford: Oxford University.

Dunayevsky, I. and A. Kempinski, 1973, "The Megiddo Temples", *ZDPV* 89, pp. 161—187

Edwards, I. E. S., C. J. Gadd, and N. G. Hammond eds., 1970—75. *The Cambridge Ancient History*. 3rd ed., vols. 1—2, London: Cambridge University.

Eilberg—Schwartz, Howard. 1990. *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*. Bloomington, IN: Indiana University.

Eitan, A. 1983. *Excavations and Surveys in Israel*, vol. 2, Jerusalem: Israel Antiquities Authority.

Ellis, P. 1968. *The Yahwist: The Bible's First Theologian*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame.

Epstein, C. 1966. *Palestinian Bichrome Ware*, Leiden, EJ Brill.

Eslinger, L. M. 1985. *Kingship of God in Crisis. A Close Reading of 1 Samuel 1—12*. Sheffield: JSOT.

Esse, D. 1989. "Secondary State Formation and Collapse in Early Bronze Age Palestine", in P. de Miroschedji eds., *L'Urbanization de la Palestine à l'Age du Bronze Ancien, Actes du Colloque d'Emmaus (20—24 Octobre 1986)*, Oxford: British Archaeological Review, International Series 527, pp. 81—96.

Exum, J. C. 1981. "Aspects of Symmetry and Balance in the Samson Saga." *JSOT* 19: 3—29.

Feyerick, A. 1997. *Genesis: World of Myths and Patriarchs*. New York: New York University.

Finkelstein, I. 1988. *The Archaeology of the Israelite Settle-*





ment. Leiden: E. J. Brill.

Finkelstein, I. and A. Brandel, 1985. "A Group of Metal Objects from Shiloh", *The Israel Museum Journal* 4, pp. 17—26.

Fisch, H. 1988. *Poetry with a Purpose. Biblical Poetics and Interpretation*. Indiana Studies in Biblical Literature. Bloomington: Indiana University.

Fishbane, M. 1975. "Composition and Structure in the Jacob Cycle Gen. 25: 19—35: 22." *Journal of Jewish Studies* 26: 15—38.

Fohrer, G. 1968. *Introduction to the Old Testament*. Nashville, TN: Abingdon.

Fokkelman, J. P. 1975. *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. Assen: Van Gorcum.

Fokkelman, J. P. 1981. *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. I: King David*. Assen: van Gorcum.

Fox, E. 1995. *The Five Books of Moses*. Volume I of the Schocken Bible. New York: Schocken.

Frerichs, E. S. and L. H. Lesko 1997. *Exodus: The Egyptian Evidence*. Winona Lake, IN, and Washington, DC: Eisenbrauns/Biblical Archaeology Society.

Fretheim, T. E. 1983. *Deuteronomistic History*. Interpreting Biblical Texts Series. Nashville, TN: Abingdon.

Frick, F. S. 1985. *The Formation of the State in Ancient Israel. A Survey of Models and Theories*. The Social World of Biblical Antiquity 4. Sheffield: JSOT.

Friedman, R. E. 1987. *Who Wrote the Bible?* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice—Hall.





Fritz, V. and P. R. Davies, eds. 1996. *The Origins of the Ancient Israelite States*. JSOT Supplement Series 228. Sheffield: Sheffield Academic.

Gammie, J. G. 1979. "Theological Interpretation by Way of Literary and Traditional Analysis." In Buss 1979: 117—134.

Gammie, J. G. 1989. *Holiness in Israel*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

Garsiel, Moshe 1985. *The First Book of Samuel: A Literary Study*. Ramat—Gan: Revivim.

Gerstenblith, P. 1980. "A Reassessment of the Beginning of the Middle Bronze Age in Syria—Palestine", *BASOR* 237, pp. 65—84.

Gerstenblith, P. 1983. *The Levant at the Beginning of the Middle Bronze Age*, Philadelphia: American Schools of Oriental Research. Dissertation Series 5.

Gibson, C. L. 1973. *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, I. Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford: Clarendon Press.

Gitin, S. and T. Dothan, 1987. "The Rise and Fall of Ekron of the Philistines: Recent Excavations at an Urban Border Site", *BA* 50, pp. 206—22.

Gittlen, B. M. 1981. "The Cultural and Chronological Implications of the Cypro—Palestinian Trade during the Late Bronze Age", *BASOR* 241, pp. 49—59.

Gonen, R. 1991. *Burial Patterns and Cultural Diversity in Late Bronze Canaan*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Gordon, C. H. 1940. "Biblical Customs and the Nuzu Tablets", *BA* 3, pp. 1—12.



○
东方文化集成·古代东方文化编

Gordon, C. H. 1949. *Ugaritic Literature*, Ventnor, NJ: Ventnor Publishers.

Gordon, C. H. 1952. "Notes on the Legend of Keret", *JNES* 11, pp. 212—13.

Gordon, C. H. 1953. "Near Eastern Seals in Princeton and Philadelphia," *Orientalia* 22, pp. 242—250.

Gordon, C. H. 1958. "Abraham and the Merchants of Ura", *JNES* 17, pp. 28—31.

Gordon, C. H. 1965. *Ugaritic Textbook*, Rome: Pontificium Institutum Biblicum.

Gordon, C. H. and G. A. Rendsburg, 1997. *The Bible and the Ancient Near East*, New York: W. W. Norton.

Gottwald, N. K. 1979. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250—1050 B. C. E.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

Grafman, R. 1972. "Bringin Tiamat to Earth", *IEJ* 22, pp. 47—49.

Greenspahn, F. E. 1994. *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible*. New York/Oxford: Oxford University.

Gregori, B. 1986. "'Three—entrance' city—gates of the Middle Bronze age in Syria and Palestine", *Levant* 18, pp. 83—102.

Hackett, J. A. 1984. *The Balaam Text from Deir 'Alla*, Chico, CA: Scholars.

Hadidi, A. ed. 1982. *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, Amman: Department of Antiquities.





Hallo, W. W. and W. K. Simpson 1971. *The Ancient Near East: A History*, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.

Halpern, B. 1984. *The Constitution of the Monarchy in Ancient Israel*. Chico, CA: Scholars.

Halpern, B. 1988. *The First Historians: The Hebrew Bible and History*. San Francisco: Harper & Row.

Hamilton, V. P. 1982. *Handbook on the Pentateuch*. Grand Rapids, MI: Baker.

Haran, M. 1978. *Temples and Temple—Service in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon.

Hayes, J. 1979. *An Introduction to Old Testament Study*. Nashville, TN: Abingdon.

Hayes, J. H. and J. M. Miller 1986. *A History of Ancient Israel and Judah*. Philadelphia: Westminster.

Hayes, J. H. and J. M. Miller, eds. 1990. *Israelite and Judean History*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International.

Heidel, A. 1963. *The Babylonian Genesis*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago, 1963.

Hendel, R. 1987. *The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel*, Harvard Semitic Monographs 42. Atlanta: Scholars.

Hennessy, J. B. 1967. *The foreign relations of Palestine during the Early Bronze Age*, London: Quaritch.

Herr, L. G. 1983. "The Amman Airport Structure and the Geopolitics of Ancient Transjordan", *BA* 46, pp. 223—29.

Herr, L. G. . 2002. "W. F. Albright and the History of Pot-



tery in Palestine,” *Near Eastern Archaeology* 65. 1 , pp. 51—55.

Herrmann, S. 1975. *A History of Israel in Old Testament Times*. Philadelphia: Fortress.

Herzog, Z. , A. F. Rainey and Sh. Moshkovitz, 1977. “The Stratigraphy at Beer—sheba and the Location of the Sanctuary”, *BASOR* 225 , pp. 49—58.

Herzog, Z. 1978. “Israelite city planning seen in the light of the Beer—sheba and Arad excavations”, *Expedition* 20 , pp. 38—43.

Herzog, Z. 1984. *Beer Sheba II: The Early Iron Age Settlements*, Tel Aviv: Tel Aviv University Institute of Archaeology.

Herzog, Z. , M. Aharoni, A. F. Rainey, and Sh. Moshkovitz, 1984. “The Israelite Fortress at Arad”, *BASOR* 254 , pp. 1—34.

Herzog, Z. 1986. *Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern*, Mainz: Phillipp von Zabern.

Hess, R. S. and Tsumura, D. T. eds. 1994. “I Studied Inscriptions from before the Flood.” *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1—11*. Sources for Biblical and Theological Study, Volume 4. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Hestrin, R. and M. Dayagi, 1979. *Ancient Seals: First Temple Period, From the Collection of Israel Museum*, Jerusalem: Israel Museum.

Hiebert, T. 1996. *The Yahwist's Landscape: Nature and Religion in Early Israel*. Oxford: Oxford University.

Hoffmeier, J. 1997. *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. Oxford: Oxford University.





Holladay, J. S. 1986. "The Stables of Ancient Israel: Functional Determinants of Stable Construction and the Interpretation of Pillared Building Remains of the Palestinian Iron Age", in L. T. Geraty and L. G. Herr eds., *The Archaeology of Jordan and Other Studies Presented to Siegfried H. Horn*, Berrien Springs, MI: Andrews University, pp. 103—65.

Holland, T. A. 1977. "A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines, With Special Reference to Jerusalem: Cave 1", *Levant* 9, pp. 121—155.

Hort, G. 1957. "The Plagues of Egypt", *ZAW* 69, pp. 84—103.

Hort, G. 1958. "The Plagues of Egypt", *ZAW* 70, pp. 48—59.

Hurowitz, V. 1985. "The Priestly Account of the Building of the Tabernacle," *Journal of the American Oriental Society* 105, pp. 21—30.

Hurowitz, V. 1992. *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings*. JSOT Supplement Series, 115. Sheffield: JSOT.

Isserlin, B. S. J. 1983. "The Israelite Conquest of Canaan: A Comparative Review of the Arguments Applicable", *PEQ* 115, pp. 85—94.

Jacobsen, T. 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale University.

James, F. 1966. *The Iron Age at Beth Shan*, Philadelphia: University Museum.

Janssen, J. M. A. 1950. "On the Ideal Lifetime of the Egyp-



○
东方文化集成·古代东方文化编

tian”, *Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 31, pp. 33—44.

Jenks, A. W. 1977. *The Elohist and North Israelite Traditions*. Society of Biblical Literature Monograph Series, 22. Missoula, Mont. : Scholars.

Kallai, Z. 1986. *Historical Geography of the Bible*, Jerusalem and Leiden; E. J. Brill.

Kallai, Z. 1997. “The Twelve—Tribe Systems of Israel.” *VT* 47: 53—90.

Kantor, H. 1956. “Syro—Palestinian Ivories”, *JNES* 15, pp. 153—174.

Kaplan, M. 1988. *The Origin and Distribution of Tell el—Yahudiyeh Ware*, Göteborg: P. Aströms.

Keel, O. and C. Uehlinger 1997. *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*. Minneapolis; Fortress.

Kelm, G. L. and A. Mazar, 1982. “Three Seasons of Excavations at Tel Batash—Biblical Timnah”, *BASOR* 248, pp. 29—32.

Kempinski, A. 1983. *Syrien und Palästina in der laetzten Phase der Mittelbronze IIB Zeit*, Wiesbaden; Otto Harrassowitz.

Kempinski, A. 1986. “Joshua’s Altar: An Iron Age Watchtower”, *BAR* 12: 1, pp. 42—49.

Kenyon, K. M. 1965. *Excavations at Jericho*, vol. 2, London: The British School of Archaeology in Jerusalem.

Kenyon, K. M. 1966. *Amorites and Canaanites*, London; Oxford University.

Kenyon, K. M. 1969. “The Middle and Late Bronze Age Strata at Megiddo”, *Levant* 1, pp. 25—60.

354
山



Kenyon, K. M. 1971. *Royal Cities of the Old Testament*, London: Barrie & Jenkins.

Kenyon, K. M. 1974. *Digging Up Jerusalem*, London: Ernest Benn.

Kenyon, K. M. 1979. *Archaeology in the Holy Land*. London: New York: E. Benn; W. W. Norton.

Kenyon, K. M. 1987. *The Bible and Recent Archaeology*. revised by P. R. S. Moorey, Atlanta: J. Knox Press.

Kesich, V. and Kesich, L. W. 1986. *Treasures of the Holy Land*, New York: St. Vladimir's Seminary.

Kikawada, I. M. and A. Quinn 1985. *Before Abraham Was. The Unity of Genesis 1—11*. Nashville: Abingdon.

Kitchen, K. A. 1987. "The Basics of Egyptian Chronology in Relation to the Bronze Age", in P. Aström ed. *High, Middle or Low? Acts of an International Colloquium on Absolute Chronology Held at the University of Gothenburg 20th—22nd August 1987*, Gothenborg: Paul Aströms Förlag, part 1, pp. 37—55.

Klein, L. R. 1988. *The Triumph of Irony in the Book of Judges*. Bible and Literature Series, 14. Sheffield: JSOT.

Kline, M. G. 1963. *Treaty of the Great King; The Covenant Structure of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans.

Kline, M. G. 1972. *The Structure of Biblical Authority*. Grand Rapids: Eerdmans.

Knight, D. A. ed. 1995. *Ethics and Politics in the Hebrew Bible*. Semeia 66. Atlanta: Scholars.

Kochavi, M. 1981. "The History and Archeology of Aphek—Antipatris: A Biblical City in the Sharon Plain", *BA* 44, pp. 75—86.





Kramer, S. N. 1963. *The Sumerians*, Chicago: University of Chicago.

Kramer, S. N. 1981. *History Begins at Sumer: Thirty—Nine “Firsts” in Recorded History*, 3rd edition, Philadelphia: University of Pennsylvania.

Kugel, J. L. 1990. *In Potiphar’s House: The Interpretive Life of Biblical Texts*, New York: Harper Collins.

Kuhrt, A. 1995. *The Ancient Near East c. 3000—330 BC*, Routledge History of the Ancient World. London and New York: Routledge.

Lambert, W. G. and A. R. Millard, 1969. *Atrahasis*, Oxford: Clarendon.

Lance, H. D. 1983. *The Old Testament and the Archaeologist*. London: SPCK.

Lapp, N. (ed.), 1981. “The Third Campaign at Tell el—Ful: The Excavations of 1964”. *AASOR* 4, pp. 1—38.

Lapp, W. 1966. *The Dhahr Mirzbâneh Tombs: Three Intermediate Bronze Age Cemeteries in Jordan*, New Haven: American Schools of Oriental Research.

Lapp, W. 1968. “Bab edh—Dhra’ Tomb a 76 and Early Bronze I in Palestine”, *BASOR* 189, pp. 12—41.

Lemaire, A. 1981. “Une inscription paleo—hebraique sur grenade en ivoire”, *Revue Biblique* 88, pp. 236—39.

Lemaire, A. 1984. “Probable Head of Priestly Scepter from Solomon’s Temple Surfaces in Jerusalem”, *BAR* 10: 1, pp. 24—29.

Levenson, J. D. and B. Halpern, 1980. “The Political Import



of David's Marriages", *JBL* 99, pp. 507—18.

Levenson, J. D. 1988. *Creation and the Persistence of Evil: the Jewish Drama of Divine Omnipotence*. San Francisco: Harper & Row.

Levenson, J. D. 1993. *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*. Louisville, KY: Westminster/John Knox.

Levine, B. and J—M. de Tarrsagon, 1988. "'Shapshu Cries out in Heaven,' Dealing with Snake—bites at Ugarit", *RB* 95, pp. 481—518.

Levine, B. 1989. *Leviticus*. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Levinson, B. M. 1997. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. Oxford: Oxford University.

Levy, T. E. 1983. "The Emergence of Specialized Pastoralism in the Southern Levant", *World Archaeology* 15, pp. 15—36.

Lichtheim, M. 1973. *Ancient Egyptian Literature*, vol. 1, Berkeley: University of California, 1973.

Liebowitz, H. A. 1977. "Bone and Ivory Inlay from Syria and Palestine", *IEJ* 27, pp. 89—97.

Liebowitz, H. 1987. "Late Bronze II Ivory Work in Palestine: Evidence of a Cultural Highpoint", *BASOR* 265, pp. 3—24.

Lind, M. 1980. *Yahweh is a Warrior, The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottsdale, PA: Herald.

Lloyd, S. 1963. *Mounts of the Near East*, Edinburgh, England: Edinburgh University.

Long, B. 1984. *1 Kings: with an introduction to Old Testa-*



ment historical literature. Forms of Old Testament Literature, 9. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Long, B. 1991. 2 *Kings*. Forms of Old Testament Literature 10. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Mann, T. W. 1988. *The Book of the Torah. The Narrative Integrity of the Pentateuch*. Atlanta: John Knox.

Manniche, L. 1977. *How Djadja—Em—Ankh Saved the Day: A Tale from Ancient Egypt*, New York: Crowell.

Matthiae, P. 1981. *Ebla: An Empire Rediscovered*, Garden City, NY: Doubleday.

Mazar, A. 1976. "Iron Age Burial Caves North of the Damascus Gate, Jerusalem", *IEJ* 26, pp. 1—8.

Mazar, A. 1980, 1985. *Excavations at Tell Qasile, Part One, Qedem 12, Part Two, Qedem 20*, Mazar, A. 1982. "The 'Bull Site': An Iron Age I Open Cult Place", *BASOR* 247, pp. 27—42.

Mazar, A. 1982. "Khirbet Abu et—Twein: An Israelite Fortress in the Hebron Hills", *PEQ* 114, pp. 87—109.

Mazar, A. 1983. "Bronze Bull Found in Israelite 'High Place' from the Time of the Judges," *BAR* 9: 5, pp. 34—40.

Mazar, A. and E. Netzer, 1986. "On the Israelite Fortress at Arad", *BASOR* 263, pp. 87—91.

Mazar A. 1990. *Archaeology of the Land of the Bible 10000—586 B. C. E.*. New York: Doubleday.

Mazar, A., G. Barkai and A. Kloner, 1993. "The Northern Necropolis of Jerusalem during the First Temple Period", in H. Geva eds., *Ancient Jerusalem Revealed 2*, Jerusalem: Israel Ex-





ploration Society, pp. 119—127.

Mazar, A., D. Amit and Z. Ilan, 1996. "Khurvav Shilha: An Iron Age Site in the Judean Desert", J. D. Seger eds., *Retrieving the Past: Essays on Archaeological Research and Methodology in Honor of G. Van Beek*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, pp. 193—212.

Mazar, B. 1966. *En Gedi: The First and Second Seasons of Excavations, 1961—1962*. 'Atiqot 5, Jerusalem: Department of Antiquities and Museums.

Mazar, B. 1981. "The Early Israelite Settlement in the Hill Country", *BASOR* 241, pp. 75—85.

Mazar, B. 1986. *The Early Biblical Period: Historical Essays*. Jerusalem: Israel Exploration Society.

Mazzoni, S. 1985. "Elements of the Ceramic Culture of Early Syrian Ebla in Comparison with Syro—Palestinian EB IV", *BASOR* 257, pp. 1—18.

McCarthy, D. J. 1978. *Treaty and Covenant. Analecta Biblica* 21a. Rome: Biblical Institute.

McConville, J. G. and J. G. Millar 1994. *Time and Place in Deuteronomy*. *JSOT Supplement Series* 179. Sheffield: Sheffield Academic.

McEvenue, S. E. 1971. *The Narrative Style of the Priestly Writer*. *Analecta Biblica* 50. Rome: Biblical Institute.

McEwan, C. W. ed., 1958. *Soundings at tell Fakhariyah*, Chicago.

McKane, W. 1979. *Studies in the Patriarchal Narratives*. Edinburgh: Handsel.





Mellaart, J. 1966. *The Chalcolithic and Early Bronze in the Near East and Anatolia*, Beirut: Khayats.

Mendenhall, G. E. 1955. *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh: Biblical Colloquium.

Mendelsohn, I. 1956. "Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit," *BASOR* 143, pp. 17—22.

Meshel, Z. 1978. *Kuntillet 'Ajrud: A Religious Centre from the Time of the Judaeen Monarchy on the Boarder of Sinai*, Israel Museum Catalogue no. 175, Jerusalem: Israel Museum.

Milgrom, J. 1990. *Numbers*. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Millard, A. R. and D. J. Wiseman, eds. 1980. *Essays on the Patriarchal Narratives*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Miller, J. Maxwell 1976. *The Old Testament and the Historian*. Philadelphia: Fortress.

Miller, P. D. 1973. *The Divine Warrior in Early Israel*. Cambridge: Harvard University.

Miller, P. D. 1990. *Deuteronomy. Interpretation, A Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville: John Knox.

Miller, P. D. Jr. 1978. *Genesis 1—11. Studies in Structure and Theme. JSOT Supplement Series 8*. Sheffield: JSOT.

Miller, P. D. Jr. ed. 1987. *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Philadelphia: Augsburg.

Miscall, P. D. 1986. *1 Samuel: A Literary Reading*. Bloomington: Indiana University.

Moore, A. M. T. 1973. "The Late Neolithic in Palestine",





Levant 5, pp. 36—68.

Moorey, P. R. S. 1981. *Excavations in Palestine*, Cambridge: Cambridge University.

Moorey, P. R. S. and P. Parr eds. 1978. *Archaeology in the Levant: Essays for Kathleen Kenyon*. London: Aris & Phillips.

Na'aman, N. 1979. "Sennacherib's Campaign to Judah and the Date of the Lmlk Stamps", *VT* 29, pp. 61—81.

Naveh, J. 1982. *The Early History of the Alphabet*, Jerusalem: Magnes.

Negbi, O. 1976. *Canaanite Gods in Metal: An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines*, Tel Aviv: Tel Aviv University Institute of Archaeology.

Nelson, R. D. 1987. *First and Second Kings*. Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching. Atlanta: John Knox.

Nicholson, E. W. 1998. *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*. Oxford: Clarendon.

Niditch, S. 1997. *Ancient Israelite Religion*. Oxford: Oxford University.

Noth, M. 1948 (German original). English translation 1972 by Bernhard W. Anderson, *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice—Hall.

Noth, M. 1981. *The Deuteronomistic History*. Sheffield: University of Sheffield.

O' Connor, M. 1980. *Hebrew Verse Structure*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Oppenheim, A. L. 1977. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a*





Dead Civilization. 2nd ed. Chicago: University of Chicago.

Oren, E. D. 1987. "The Ways of Horus' in North Sinai", in A. F. Rainey ed., *Egypt, Israel, Sinai, Archaeological and. Historical Relationships in the Biblical Period*, Tel Aviv: Tel Aviv University, pp. 69—119.

Ottosson, M. 1980. *Temples and Cult Places in Palestine*, Stockholm: Uppsala.

Owen, D. I. 1981. "An Akkadian Letter from Ugarit at Tel Aphek", *Tel Aviv*, 8, pp. 1—17.

Page, H. R. 1996. *The Myth of Cosmic Rebellion. A Study of its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature*. Supplements to Vetus Testamentum LXV. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.

Parkinson, R. B. 1997. *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940—1640 BC*, Oxford: Oxford University.

Paul, S. 1970. *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, Leiden: E. J. Brill.

Perrot, J. and D. Ladiray 1980. *Tombes à ossuaires de la région côtière Palestinienne au IVe millenaire avant l' ère chrétienne*, Paris: Association Paléorient.

Polzin, R. 1980. *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History—Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges*. New York: Seabury.

Polzin, R. 1989. *Samuel and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History—Part Two: 1 Samuel*. San Francisco: Harper & Row.

Polzin, R. 1993. *David and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomic History—Part Three: 2 Samuel*. In-





diana Studies in Biblical Literature. Bloomington: Indiana University.

Pratico, G. D. 1985. "Nelson Glueck's 1938—1940 Excavations at Tell el—Kheleifeh: A Reappraisal", *BASOR* 259, pp. 1—32.

Pritchard, J. B. 1954. *The Ancient Near East in Pictures*. Princeton: Princeton University.

Pritchard, J. B. 1958. *The Ancient Near East Volume 1, An Anthology of Texts and Pictures*. Princeton: Princeton University.

Pritchard, J. B. 1964. *Winery, Defenses and Soundings at Gibeon*. Philadelphia: University Museum.

Pritchard, J. B. 1969. *Ancient Texts Relating to the Old Testament*. 3rd ed. Princeton: Princeton University.

Rainey, A. F. 1972. "The World of Sinuhe", *Israel Oriental Studies* 2, pp. 369—408.

Rainey, A. F. 1982. "Wine from the Royal Vineyards", *BASOR* 245, pp. 57—62.

Ramsey, G. W. 1981. *The Quest for the Historical Israel*. Atlanta: John Knox.

Redford, D. B. 1967. "The Literary Motif of the Exposed Child", *Numen* 14, pp. 208—18.

Redford, D. B. 1970. *A Study of the Biblical Story of Joseph Gen. 37—50*. Leiden: E. J. Brill.

Redford, D. B. 1992. *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*. Princeton: Princeton University.

Rendsburg, G. A. 1981. "A Reconstruction of Moabite—Israelite History", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 13,





pp. 67—73.

Rendsburg, G. A. 1986. *The Redaction of Genesis*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Rendsburg, G. A. 1986. "More on Hebrew *šibbōlet*," *Journal of Semitic Studies* 33, pp. 255—58.

Rendsburg, G. A. 1988. "The Ammonite Phoneme /T/," *BASOR* 269, pp. 73—79.

Rendsburg, G. A. 1988. "The Egyptian Sun—God Ra in the Pentateuch," *Henoch* 10, pp. 3—15.

Rendsburg, G. A. 1988. "The Mock of Baal in I Kings 18: 27," *Catholic Biblical Quarterly* 50, pp. 414—17.

Rendtorff, R. 1990. *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*. JSOT Supplement 89. Sheffield: JSOT. German original, 1977.

Rendsburg, G. A. 1991. "The Northern Origin of Nehemiah 9," *Biblica* 72, pp. 348—66.

Rendsburg, G. A. 1992. "The Date of the Exodus and the Conquest/Settlement: The Case for the 1100's", *VT* 42, pp. 510—27.

Rendsburg, G. A. 1995. "On the Writing *BYTDWD* in the Aramaic Inscription from Tel Dan", *IEJ* 45, pp. 22—25.

Roaf, M. and N. Postgate, eds. 1990. *Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East*. New York and Oxford: Facts on File.

Robert, A. 1981. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.

Rosenberg, D. 1996. *Genesis: As It is Written. Contemporary*





Writers on Our First Stories. San Francisco: Harper San Francisco.

Roth, M. T., H. A. Hoffner, and P. Michalowski, 1997. *Law collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, GA: Scholars Press.

Rothenberg, B. 1972. *Timna: Valley of Biblical Copper Mines*, London: Thames & Hudson.

Rothenberg, B. 1988. *The Egyptian Mining Temple at Timna*, London: Institute for Archeo—Metallurgical Studies, University College.

Rowlett, L. L. 1996. *Joshua and the Rhetoric of Violence. A 'New Historicist' Analysis*. JSOT Supplement Series 226. Sheffield: Sheffield Academic.

Sailhamer, J. H. 1992. *The Pentateuch as Narrative. A Biblical—Theological Commentary*. Library of Biblical Interpretation. Grand Rapids, MI: Zondervan.

Sanders J. A. 1987. *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*. Philadelphia: Fortress.

Sanders, J. A. 1970. *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century: Essays in Honor of Nelson Glueck*. New York: Catholic Biblical Association of America.

Sarna, N. 1986. *Exploring Exodus*. The Heritage of Biblical Israel. New York: Schocken Books.

Sarna, N. 1989. *Genesis/Be—reshit: The Traditional Hebrew Text with New JPS Translation*. JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Sarna, N. M. 1991. *Exodus/Shemot: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Philadelphia: Jewish Publica-





tion Society.

Sauer, J. A. 1986. "Transjordan in the Bronze and Iron Ages: A Critique of Glueck's Synthesis", *BASOR* 263, pp. 1—26.

Schmid, H. H. 1976. *Der sogenannte Jahwist: Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*. Zurich: Theologischer Verlag.

Segal, M. H. 1967. *The Pentateuch. Its Composition and its Authorship*. Jerusalem: Magnes.

Seger, J. D. 1976. "Reflections on the Gold Hoard from Gezer", *BASOR* 221, pp. 133—140.

Shanks, H. ed. 1988. *Ancient Israel: A Short History from Abraham to the Roman Destruction of the Temple*. Washington, DC: Biblical Archaeology Society.

Shanks, H. W. G. Dever, B. Halpern, and P. K. McCarter, Jr. 1992. *The Rise of Ancient Israel*. Symposium at the Smithsonian Institution October 26, 1992. Washington, DC: Biblical Archaeology Society.

Shantur, B. and Y. Labadi, 1971. "Tomb 204a at 'Ain Samiya", *IEJ* 21, pp. 73—77.

Shavit, J. ed. 1984. *The History of Eretz Israel* (希伯来语), Jerusalem.

Shiloh, Y. 1978. "Elements in the Development of Town Planning in the Israelite City", *IEJ* 28, pp. 36—51.

Shiloh, Y. 1979. *The Proto—Aeolic Capital and Israelite Ashlar Masonry, Qedem* 11, Jerusalem: Israel Exploration Society.

Shiloh, Y. 1980. "The Population of Iron Age Palestine in





the Light of a Sample Analysis of Urban Plans, Areas, and Population Density”, *BASOR* 239, pp. 25—35.

Shiloh, Y. 1984. *Excavations at the City of David I, Qedem* 19, Jerusalem: Institute of Archaeology.

Shiloh, Y. 1987. “South Arabian Inscriptions from the City of David, Jerusalem,” *Palestine Exploration Quarterly* 119, pp. 9—18.

Shiloh, Y. 1987. “Underground Water Systems in Eretz—Israel in the Iron Age”, in L. G. Perdue, L. E. Toombs and G. L. Johnson eds., *Archaeology and Biblical Interpretation. Essays in Memory of D. Glen Rose*, Atlanta, GA: John Knox, pp. 203—244.

Simpson, W. K. eds., 1973. *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*, New Haven: Yale University.

Singer, S. 1978. “ ‘From These Hills…’ ”, *BAR* 4: 2, pp. 16—25.

Singer, I. 1988. “Merneptah’s Campaign to Canaan and the Egyptian Occupation of the Southern Coastal Plain of Palestine in the Ramesside Period”, *BASOR* 269, pp. 1—10.

Smelik, K. A. D. 1991. *Writings From Ancient Israel, A Handbook of Historical and Religious Documents*, Louisville, KY: Westminster/John Knox.

Snell, D. C. 1997. *Life in the Ancient Near East 3100—332 B. C. E.* New Haven, CT: Yale University.

Stager, L. E. 1981. “The Archaeology of the Family in Ancient Israel”, *BASOR* 241, pp. 1—35.

Steinberg, N. 1993. *Kinship and Marriage in Genesis, A*





Household Economics Perspective. Philadelphia: Fortress.

Stekelis, M. 1973. *The Yarmukian Culture of the Neolithic Period*, Jerusalem: Magnes.

Stepansky, Y. 2005. "The Megalithic Culture of the Corazim Plateau, Eastern Galilee, Israel: New Evidence for a Chronological and Social Framework", *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 5: 1, pp. 39—50.

Stern, E. 1975. "Israel at the Close of the Period of the Monarchy: An Archaeological Survey", *BA* 38, pp. 26—54.

Sternberg, M. 1985. *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington, IN: Indiana University.

Stubbings, F. H. 1951. *Mycenaean Pottery from the Levant*, Cambridge: Cambridge University.

Stubbings, F. H. 1972. *The Mycenaeans in the Eastern Mediterranean: Acts of the International Archaeological Symposium*, Nicosia, Cyprus: Department of Antiquities.

Stubbings, F. H. 1976. "The Recession of Mycenaean Civilization", in *CAH* vol. 2, part 2, pp. 338—58;

Tadmor, M. 1982. "Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel: Archaeological Evidence", in T. Ishida eds., *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, pp. 139—73.

Talmon, S. 1964. "The New Hebrew Letter from the Seventh Century B. C. in Historical Perspective", *BASOR* 176, pp. 29—38.

Thompson, T. L. 1974. *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, ZAW Supplement 133. Berlin: Walter De Gruyter.





Thompson, T. L. 1987. *The Origin Tradition of Ancient Israel*. Vol. 1. *the Literary Formation of Genesis and Exodus 1—23*. JSOT Supplement 55. Sheffield: JSOT.

Thompson, T. L. 1992. *Early History of the Israelite People: from the Written and Archaeological Sources*, Studies in the history of the ancient Near East 4. Leiden: E. J. Brill.

Tigay, J. H. 1982. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia: University of Pennsylvania.

Tigay, J. H. 1986. *You Shall Have No Other Gods, Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. Harvard Semitic Monographs 31. Atlanta: Scholars.

Tigay, J. H. 1996. *Deuteronomy. JPS Torah Commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Tubb, J. ed. 1985. *Palestine in the Bronze and Iron Ages: Papers in Honour of Olga Tufnell*, London: Institute of Archaeology.

Tufnell, O. 1984. *Studies on Scarab Seals*, Warminster, UK: Aris and Phillips.

Ussher, J. 1650. *Annals Veteris Testamenti*, London.

Ussishkin, D. 1973. "King Solomon's Palaces", *BA* 36, pp. 78—105.

Ussishkin, D. 1976. "Royal Judean Storage Jars and Private Seal Impressions", *BASOR* 223, pp. 1—13.

Ussishkin, D. 1978. "Excavations at Tell Lachish 1973—1977, Preliminary report", *TA* 5, pp. 10—25.

Ussishkin, D. 1980. "The Ghassulian Shrine at En—Gedi", *TA*, pp. 1—44.





Ussishkin, D. 1982. *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, Tel Aviv: Tel Aviv University.

Ussishkin, D. 1985. "Level VII and VI at Tel Lachish and the End of Late Bronze Age in Canaan", in J. N. Tubb ed. *Palestine in the Bronze and Iron Ages: Papers in Honour of Olga Tufnell*, Ussishkin, D. 1986. *The Village of Silwan, The Necropolis from the Period of the Judahite Kingdom*, Jerusalem: Israel Exploration Society.

London: Institute of Archaeology, pp. 213—30.

Van Seters, J. 1975. *Abraham in History and Tradition*. New Haven and London: Yale University.

Van Seters, J. 1983. *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. New Haven: Yale University.

Van Seters, J. 1992. *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*. Louisville: Westminster/John Knox.

Van Wolde, E. 1994. *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1—11*. Leiden: E. J. Brill.

Vawter, B. 1977. *On Genesis: A New Reading*. Garden City, NY: Doubleday.

Von Soden, W. 1993. *Introduction to the Ancient World, The Background of the Ancient Orient*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Virolleaud, C. 1961. *Comptes—rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles—Lettres*, Paris: Geuthner.

Waldbaum, J. C. 1978. *From Bronze to Iron: The Transition from the Bronze Age to the Iron Age in the Eastern Mediterranean*, Göteborg, Sweden: Paul Aströms Förlag.





Walton, J. H. 1995. "The Mesopotamian Background of the Tower of Babel Account and Its Implications." *Bulletin of Biblical Research* 5: 155—175.

Watson, W. G. E. 1986. *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*. JSOT Supplement Series, 26. Sheffield: JSOT.

Weinfeld, M. 1970. "The Covenant of Grant in the Old Testament." *Journal of the American Oriental Society* 90: 184—203.

Weinfeld, M. 1972. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Clarendon.

Weinfeld, M. 1987. "Israelite Religion", *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7, New York, pp. 481—97

Weinstein, J. M. 1975. "Egyptian Relations with Palestine in the Middle Kingdom", *BASOR* 217, pp. 1—16.

Weinstein, J. M. 1981. "The Egyptian Empire in Palestine: A Reassessment", *BASOR* 241, pp. 8—10.

Weippert, M. 1971. *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, London: SCM Press.

Wenham, G. J. 1971. "The Deuteronomic Theology of the Book of Joshua." *Journal of Biblical Literature* 90: 140—56.

Wenham, G. J. 1997. *Numbers. Old Testament Guides*. Sheffield: Sheffield Academic.

Westermann, C. 1964. *The Genesis Accounts of Creation*. Philadelphia: Fortress.

Westermann, C. 1976. *The Promises to the Fathers. Studies on the Patriarchal Narratives*. Philadelphia: Fortress.

Westermann, C. 1984. *Genesis 1—11: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg.





Westermann, C. 1985. *Genesis 12—36: A Commentary*, Minneapolis: Augsburg.

Westermann, C. 1986. *Genesis 37—50: A Commentary*, Minneapolis: Augsburg.

Westermann, C. 1992. *Genesis: An Introduction*. Minneapolis: Fortress.

Westermann, C. 1996. *Joseph. Eleven Bible Studies on Genesis*. Minneapolis: Fortress.

Whitelam, K. W. 1994. "The Identity of Early Israel: The Realignment and Transformation of Late Bronze—Iron Age Palestine." *JSOT* 63: 57—87.

Whybray, R. N. 1968. "The Joseph Story and Pentateuchal Criticism." *Vetus Testamentum* 18: 522—528.

Whybray, R. N. 1987. *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study*. *JSOT* Supplement 53. Sheffield: JSOT.

Wilson, J. A. 1933. "The Eperu of the Egyptian Inscriptions", *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 49, pp. 275—80.

Wilson, I. 1995. *Out of the Midst of the Fire: Divine Presence in Deuteronomy*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 151. Atlanta: Scholars.

Wood, B. 1982. "The Stratigraphic Relationship of Local and Imported Bichrome Ware at Megiddo", *Levant* 14, pp. 73—79.

Woolley, C. L. 1934. *Ur Excavations II (plates): The Royal Cemetery*, Oxford.

Wright, G. E. 1965. *Shechem: The Biography of a Biblical City*, New York and London: Duckworth.





Wright, G. E. ed. 1961. *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of William Foxwell Albright*, New York: Doubleday.

Wright, G. R. H. 1985. *Ancient Buildings in South Syria and Palestine*. vol 1—2. Leiden: E. J. Brill.

Yadin, Y. 1955. "Hyksos Fortifications and the Battering—Ram", *BASOR* 137, pp. 23—32.

Yadin, Y. 1963. *The Art of Warfare in Biblical Lands*, Ramat—Gan: McGraw—Hill.

Yadin, Y. 1971. "A note on the Scenes Depicted on the 'Ain Samiya Cup", *IEJ* 21, pp. 82—85.

Yadin, Y. 1972. *Hazor*, London: Oxford University Press.

Yadin, Y. 1984. "The Lachish Letters — originals or copies and drafts", in H. Shanks and B. Mazar eds., *Recent Archaeology in the land of Israel*, Washington, DC: Biblical Archaeology Society; Jerusalem: Israel Exploration Society, pp. 179—186.

Yadin, Y. and Sh. Geva, 1986. *Investigations at Beth—Shean, The Early Iron Age Strata. Qedem 23*, Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem.

Yeivin, Z. 1971. "A Silver Cup from Tomb 204a at 'Ain Samiya", *IEJ* 21, pp. 78—81.

Zertal, A. 1985. "Has Joshua's Altar Been Found on Mt. Ebal?" *BAR* 11: 1, pp. 26—45.

Zevit, Z. 1984. "The Khirbet el—Qom Inscription Mentioning a Goddess", *BASOR* 255, pp. 39—47.





中文文献：

刘意青：《〈圣经〉的文学阐释——理论与实践》，北京：北京大学出版社，2004年。

梁工[主编]：《圣经时代的犹太社会与民俗》，北京：宗教文化出版社，2002年。

梁工：《圣经解读》，北京：宗教文化出版社，2003年。

梁工等：《律法书·叙事著作解读》，北京：宗教文化出版社，2003年。

罗念生：《罗念生全集》第五卷，上海：上海人民出版社，2004年。

朱维之，韩可胜：《古犹太文化史》，北京：经济日报出版社，1997年。

拱玉书：《西亚考古史》，北京：文物出版社，2002年。

拱玉书：《日出东方，苏美尔文明探秘》，昆明：云南人民出版社，2001年。

王立新：《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》，北京：北京大学出版社，2004年。

朱维之，韩可胜：《古犹太文化史》，北京：经济日报出版社，1997。

朱维之：《圣经文学十二讲：圣经·次经·伪经·死海古卷》，北京：人民文学出版社，1989。





附录一：希伯来语圣经和旧约圣经在不同教派之间内容和排列顺序的区别

犹太教的圣经所指的是绝大部分用希伯来语、极少一部分用阿拉米语写成的内容。在广义基督教的传统中，这部希伯来语圣经只是基督教经典前约三分之二的內容，基督教称之为“旧约”圣经。基督教“旧约”圣经中各个部分的排列顺序和传统的希伯来语圣经也不相同。另外，在罗马体系（天主教）以及希腊和斯拉夫体系（东正教）的旧约中，还包含一批次经作品。





希伯来语圣经 TANAKH (犹太圣经)	旧约(基督教 新教圣经)	旧约(罗马, 希腊,斯拉夫教派)
I. 律法书 (Torah)	创世记	创世记
创世记	出埃及记	出埃及记
出埃及记	利未记	利未记
利未记	民数记	民数记
民数记	申命记	申命记
申命记	约叔亚记	约叔亚记
II. 先知书 (Nevi' im)	士师记	士师记
A. 前先知	路得记	路得记
约叔亚记	撒母尔记 上	撒母尔记 上
士师记	撒母尔记 下	撒母尔记 下
撒母尔记 上	列王纪 上	列王纪 上
撒母尔记 下	列王纪 下	列王纪 下
列王纪 上	历代志 上	历代志 上
列王纪 下	历代志 下	历代志 下
B. 后先知	以斯拉记	以斯拉记
以赛亚书	尼希米记	尼希米记
耶利米书	以斯记	<u>多必书</u>
以西结书	约伯记	<u>犹滴传</u>
十二小先知书	诗篇	<u>以斯帖记</u> 和 <u>以斯帖记</u> 补编
何西阿书	箴言	约伯记
约珥书	传道书	诗篇
阿摩司书	雅歌	箴言
俄巴底亚书	以赛亚书	传道书
约拿书	耶利米书	雅歌
弥迦书	耶利米哀歌	<u>所罗门智慧书</u>
那鸿书	以西结书	<u>德训篇(便西拉智训)</u>



续表

希伯来语圣经 TANAKH (犹太圣经)	旧约(基督教 新教圣经)	旧约(罗马, 希腊,斯拉夫教派)
哈巴谷书	但以理书	以赛亚书
西番雅书	但西阿书	耶利米书
哈该书	约珥书	耶利米哀歌
撒迦利亚	阿摩司书	<u>巴录书和耶利米书信</u>
玛拉基书	俄巴底亚书	以西结书
III. 文集(Ketuvim)	约拿书	<u>但以理书和补录:</u>
诗篇	弥迦书	<u>苏撒拿传</u>
箴言	那鸿书	<u>三圣童歌</u>
约伯记	哈巴谷书	<u>比勒与大龙</u>
雅歌	西番雅书	何西阿书
路得记	哈该书	约珥书
耶利米哀歌	撒迦利亚	阿摩司书
传道书	玛拉基书	俄巴底亚书
以斯帖记		约拿书
但以理书		弥迦书
以斯拉记		那鸿书
尼希米记		哈巴谷书
历代志 上		西番雅书
历代志 下		哈该书
		撒迦利亚
		玛拉基书
		<u>马喀比书上卷</u>
		<u>马喀比书下卷</u>



附录二：重要名词解释

民族和人群名称：

希伯来人 (Hebrews)：用来指希伯来语圣经中以色列人的祖先。

以色列人 (Israelites)：用来指摩西之后，巴比伦流亡前的“上帝的选民”。

以色列 (Israel)：起初是整个圣经中十二个部族的统称；在南北分裂之后，成为北部王国的称呼——以色列国；这个称呼不同于现代意义上的以色列国。

犹太人 (Jews)：是指巴比伦流亡(公元前六世纪)之后以色列人的后裔。

犹大 (Judah)：是以色列十二个部族之一的名称；是大卫王所在的部族；也是主导大部分希伯来语圣经中所反映的历史的写作者；在南北分裂之后，成为南部王国的称呼——犹大国。

以色列人 (Israelis)：英文，源自现代希伯来文，指现代以色列国的公民，这个词语在本书中并不使用。

地名：

迦南 (Canaan)：地中海东岸和约旦河之间的地域，希伯来语圣经中希伯来人自称攻占的领地；也叫神承诺之地。

巴勒斯坦 (Palestine)：非利士人 (Philistines) 之地的希腊语形式；是个比较古老的地理名词，指北部叙利亚和南部埃及、东部约旦河、西部地中海之间的地带；和迦南以及现代以色列国大致上是一块地方。

以色列 (Israel)：希伯来语圣经中雅各的另一个名字；也代指圣经中十二部族中北方十个部族的总和。现在是一个主



权国家的名称。

古代近东(Ancient Near East):基本上就是现在的中东地区;以欧洲为中心的西方史学家在指称古代的这块地方时习惯上叫做近东;这个叫法现在不够中性,应该用“古代西亚”这个术语来代替,但是传统称呼的惯性很难改变,所以本书也沿用这一说法。

美索不达米亚(Mesopotamia):希腊文“两河之间”的意思。中文意译为“两河流域”。以色列人在他们的历史里一直在和两河流域的各种文明打交道。

新月沃地(Fertile Crescent):这是个西文文献中经常使用的地理术语,指的是西起尼罗河谷、经巴勒斯坦和叙利亚、东到两河流域的一片月牙形地带,这片地带相对而言是比较适合人居住的,旧石器和新石器时期的遗址多分布在这个地区。

对神的称呼:

神(Elohim):希伯来语直译是“神”的意思,在性和数的构成方式上体现为阳性复数;英文一般统一翻译成 The Lord。这是希伯来语圣经中对以色列的神的一个称呼。

亚卫(YHWH):希伯来语圣经中以色列神的名字,英文一般统一翻译成 Yahweh;我们音译成亚卫(以前也有译成雅赫维的)。

常见地貌名词:

希伯来语	阿拉伯语	英语	中文
Tel	Tell	Mound	(遗址)丘,台尔(译音)
Hurvah	Khirbeh	Ruin	遗迹
Nahal	Nahr, Wadi	River, Brook	沟,河
'En	Ain	Spring	泉
Har	Jebel	Mountain	山





附录三:巴勒斯坦地区的考古时期 (从新石器时代到铁器时代)

名称	大约年代
陶器前新石器时代 A	8500—7500 B. C. E.
陶器前新石器时代 B	7500—6000 B. C. E.
陶器新石器时代 A	6000—5000 B. C. E.
陶器新石器时代 B	5000—4300 B. C. E.
铜器石器并用时代	4300—3300 B. C. E.
早期青铜器时代 I	3300—3050 B. C. E.
早期青铜器时代 II—III	3050—2300 B. C. E.
早期青铜器时代 IV/中期青铜器时代I	2300—2000 B. C. E.
中期青铜器时代 II A	2000—1800/1750 B. C. E.
中期青铜器时代 II B—C	1800/1750—1550 B. C. E.
晚期青铜器时代 I	1550—1400 B. C. E.
晚期青铜器时代 II A—B	1400—1200 B. C. E.
铁器时代 I A	1200—1150 B. C. E.
铁器时代 I B	1150—1000 B. C. E.
铁器时代 II A	1000—925 B. C. E.
铁器时代 II B	925—720 B. C. E.
铁器时代 II C	720—586 B. C. E.





附录四:名词对译表

阿德那	' Adnah
阿伊	' Ai
艾·马拉哈	' Ain Mallaha
阿因·萨米亚	' Ain Samiya
阿罗厄尔	' Aroer
伊庸	' Iyon
伊兹贝特·萨尔塔	' Izbet Sartah
阿比亚	Abijah
亚伯拉罕	Abraham
亚伯兰	Abram
亚干	Achan
阿赫里布	Achzib
阿克雷	Acre
亚哈罗尼	Aharoni , Y.
阿希卡姆	Ahikam
阿卡瓦沙	Akawasha
阿基	Akki
阿库亚	Akkuya
阿拉什亚	Alashya
奥尔布赖特	Albright , W. F.
阿勒坡	Aleppo
亚玛力人	Amalekite
亚扪	Ammon
亚扪人	Ammonite





亚摩利特人	Amorite
阿木尔鲁	Amurru
亚拿	Anat
阿普赫克	Aphek
阿皮鲁	Apiru
阿普苏	Apsu
阿喀巴	Aqaba
阿拉德	Arad
阿拉米语	Aramaic
阿拉米人	Aramean
阿什多德	Ashdod
阿什多达	Ashdoda
阿舍拉	Asherah
阿施亚胡	Ashiyahu
阿什克隆	Ashkelon
阿什塔罗司	Ashtaroth
阿什托勒	Ashtoret
亚述	Assyrian
阿特拉哈西斯	Atrahasis
阿吞	Atum
阿兹它瓦达	Azitawada
阿佐尔	Azor
巴布·埃兹拉	Bab edh—Dhra ⁴
巴巴巴特拉	Baba Bathra
巴比伦	Babylon
贝尔·雷西辛	Beer Resisim
别是巴	Beer—Sheba





本·哈达德一世	Ben—Hadad I
贝尼·哈桑	Beni Hasan
便雅悯	Benjamin
贝奥尔	Beor
贝拉赫亚乎	Berachyahu
贝特勒	Bethel
伯利恒	Bethlehem
贝司·舍安	Beth—Shean
贝司·舍梅什	Beth—Shemesh
贝司·耶拉赫	Beth—Yerah
贝司·祖尔	Beth—Zur
比特希拉尼	bit—hilani
波阿斯	Boaz
比布罗斯	Byblos
迦南	Canaan
迦南人	Canaanite
凯莫示	Chemosh
克兰斯	Clines, D. J. A.
但城	Dan
达那俄斯人	Danaoi
但内尔	Danel
但族人	Danites
达努那人	Danuna
达沙舍	Dashasheh
大卫	David
底波拉	Deborah
戴尔阿拉	Deir ‘Alla



戴尔·埃巴拉	Deir el—Balah
申命派	Deuteronomist
扎扎·艾姆·阿恩克	Djadja—em—ankh
登恩	Dnn
多尔	Dor
埃亚	Ea
埃布拉	Ebla
埃及	Egypt
埃及人	Egyptian
艾海勒台疏布	Ehelteshub
以笏	Ehud
埃克隆	Ekron
厄尔	El
埃拉特	Elath
埃尔·哈德尔	el—Khadr
神派	Elohish
埃利亚施布	Elyashib
恩·盖迪	En Gedi
埃萨吉拉	Esagila
埃什铁摩阿	Eshtemoa
以旬迦别	Ezion—Geber
芬柯斯坦	Finkelstein, I.
弗兰克·克若斯	Frank M. Cross
嘎迪雅乌	Gaddiyau
加利利	Galilee
噶司	Gath
噶扎	Gaza





该达利亚	Gedaliah
该达勒亚乎	Gedalyahu
该玛尔亚乎	Gemaryahu
该拉	Gera
基色	Gezer
基比亚	Gibeah
吉本	Gibeon
基遍人	Gibeonites
基甸	Gideon
吉洪	Gihon
吉拉特	Gilat
吉甲	Gilgal
吉利姆尼努	Gilimninu
吉骆	Giloh
哈比鲁	Habiru
哈达德	Hadad
哈尼阿布	Hanniab
哈皮	Hapi
哈尔·阿地尔	Har Adir
哈尔图夫	Hartuv
哈鲁维特	Haruvit
哈薛	Hazael
夏琐	Hazor
希伯伦	Hebron
海来兹	Hellez
赫葛特	Heqet
赫什崩	Heshbon





希兰	Hiram
赫梯人	Hittite
荷尔·哈哈尔	Hor Hahar
何烈山	HOREB
荷沙亚胡	Hoshayahu
大卫王朝	House of David
胡赖	Hurrai
胡瑞安人	Hurrian
胡尔鲁	Hurru
胡尔瓦特·埃累斯	Hurvāt Eres
胡尔瓦特·闵哈赫	Hurvāt Minhah
胡尔瓦特·期特米特	Hurvāt Qitmit
胡尔瓦特·施尔哈	Hurvāt Shilha
胡尔瓦特·乌扎	Hurvāt Uza
胡·塞伯赫	Hu—Sebech
神摹论	imitatio dei
以撒	Isaac
雅斤	Jachin
贾法	Jaffa
詹姆斯·阿歇尔	James Ussher
耶弗他	Jephthah
耶拉米勒	Jerahmeel
耶利哥	Jericho
耶罗波安	Jeroboam
耶路撒冷	Jerusalem
杰兹累尔	Jezreel
卡叠什·巴尔内亚	Kadesh—Barnea





- | | |
|-------------|----------------------|
| 康特 | Kantor, H. |
| 卡拉太辟 | Karatepe |
| 卡尔纳克 | Karnak |
| 克法尔·摩纳什 | Kefar Monash |
| 凯尼恩 | Kenyon, K. M. |
| 克累特 | Keret |
| 克特夫·欣农 | Ketef Hinnom |
| 开米斯 | Khemmis |
| 希尔伯特 | Khirbet |
| 希尔伯特·阿布·埃特温 | Khirbet Abu et—Twein |
| 希尔伯特·埃尔孔 | Khirbet el—Qom |
| 基尔伯特·凯拉赫 | Khirbet Kerak |
| 基提姆 | Kittim |
| 昆提勒·阿及鲁德 | Kuntillet ‘Ajrud |
| 拉希什 | Lachish |
| 莱什 | Laish |
| 拉梅勒赫 | Lamelech |
| 禄卡 | Lukka |
| 玛阿哈 | Maachah |
| 迈蒙尼德 | Maimonides |
| 玛尔基亚胡 | Malkiyahu |
| 马尔都克 | Marduk |
| 马里 | Mari |
| 马丁·诺 | Martin Noth |
| 本·马扎尔 | Mazar, B. |
| 梅戴比耶 | Medeibiyeh |
| 麦地内·哈布 | Medinet Habu |





麦吉多	Megiddo
梅尔内普塔赫	Merneptah
麦沙	Mesha
梅特萨德·哈沙夫亚胡	Metsad Hashavyahu
米迦	Micah
米沙尔	Mishal
米兹帕	Mizpah
摩押	Moab
摩押语	Moabite
卡尔麦山	Mount Carmel
纳哈尔·赫玛尔	Nahal Hemar
纳哈尔·米什玛尔	Nahal Mishmar
纳哈里亚	Nahariyah
拿顺	Nahshon
纳图夫	Natufian
尼安德特人	Neanderthals
奈布卡	Nebka
奈瑞亚乎	Neriyahu
尼普尔	Nippur
努梅拉	Numeira
努兹	Nuzi
奥巴德亚乌	Obadyau
俄狄浦斯	Oedipus
暗利	Omri
欧普赫尔	Ophel
欧普希尔	Ophir
奥伦	Oren, E. D.





- | | |
|----------|---------------------|
| 安那斯他斯—草纸 | Papyrus Anastasi I |
| 珀贝尔 | Pebel |
| 派其·艾恩 | Peqi 'in |
| 非利士人 | Philistine |
| 腓尼基人 | Phoenician |
| 比东 | Pithom |
| 祭司派 | Priestly |
| 普苏森涅斯 | Psusennes |
| 喀纳赫 | Qanah |
| 喀尔喀尔 | Qarqar |
| 喀特纳 | Qatna |
| 考斯 | Qaus |
| 喀叠什 | Qedesh |
| 期纳 | Qinah |
| 兰塞 | Raamses |
| 犹太·哈那希拉比 | Rabbi Judah ha—Nasi |
| 拉达纳 | Raddanah |
| 喇合 | Rahab |
| 拉玛特·拉赫尔 | Ramat Rahel |
| 拉摩特·内盖夫 | Ramot Negev |
| 拉斯·沙姆拉 | Ras Shamra |
| 雷霍布 | Rehob |
| 雷慕斯 | Remus |
| 雷铁努 | Retenu |
| 流便 | Reuben |
| 兰道夫 | Rolf Rendtorff |
| 罗慕路斯 | Romulus |





罗塞塔石碑	Rosetta Stone
撒玛利亚	Samaria
参孙	Samson
撒母尔	Samuel
城市的长官	Sar 'ir
撒拉	Sarah
萨雷普塔	Sarepta
扫罗	Saul
史密德	Schmid, H. H.
什沙夫	Schshaf
色拉锡·埃哈叠姆	Serabit el—Khadem
沙特奈兹	Shaatnez
沙法	Shafat
沙番	Shaphan
沙鲁亨	Sharuhem
沙苏	Shasu
舍伯那	Shebna
示剑	Shechem
舍克尔	Shekel
舍克勒什	Shekelesh
示玛	Shema '
筛米达阿	Shemida '
舍尼玛	Shennima
舍普赫拉	Shephelah
舍尔登	Sherden
示罗	Shiloh
依·示罗	Shiloh, Y.





施沙克	Shishak
希罗雅	Siloam
索霍	Sochoh
所罗门	Solomon
圣·艾提耶娜	St. Etienne
苏美尔	Sumer
苏美尔人	Sumerian
塔阿纳赫	Taanach
塔尔施什	Tarshish
尧什	Taush
特赫努	Tehenu
台尔·阿罗厄尔	Tel 'Aroer
台尔·伊拉	Tel 'Ira
台尔·阿布·哈瓦姆	Tel Abu Hawam
台尔·巴塔什	Tel Batash
台尔·埃吞	Tel Eitun
台尔·埃达巴	Tel el—Dab' a
台尔·埃尔—富尔	Tel el—Ful
台尔·埃赫西	Tel el—Hesi
台尔·埃拉尼	Tel Erani
台尔·哈利夫	Tel Halif
台尔·金洛特	Tel Kinrot
台尔·基坦	Tel Kitan
台尔·玛尔哈塔	Tel Malhata
台尔·玛索斯	Tel Masos
台尔·米柯内	Tel Miqne
台尔·摩尔	Tel Mor





台尔·纳吉拉	Tel Nagila
台尔·喀西勒	Tel Qasile
台尔·柯叠什	Tel Qedesh
台尔·色拉	Tel Sera‘
台尔·泽罗尔	Tel Zeror
台尔·贝尔—示巴	Tell Beer—Sheba
台尔·贝特·米尔辛	Tell Beit Mirsim
台尔·戴尔·阿拉	Tell Deir Alla
台尔·埃杜外尔	Tell el—Duweir
台尔·埃法拉	Tell el—Far‘ah
台尔·埃海亚	Tell el—Hayyat
台尔·埃赫西	Tell el—Hesi
台尔·赫莱费	Tell el—Kheleifeh
台尔·埃耶胡地耶	Tell el—Yehudiyeh
台尔·恩纳实贝	Tell en—Nasbeh
台尔·希实本	Tell Hesban
提姆纳	Timna‘
提姆纳赫	Timnah
得撒	Tirzah
铁克尔	Tjekel
图尔沙	Tursha
乌都姆	Udum
乌伽里特	Ugarit
乌拉欧斯	Uraeus
吾珥法	Urfa
乌瑞亚乎	Uriyahu
乌鲁克	Uruk





乌特纳皮什提姆
凡·赛特斯
维累德·杰里科
瓦迪·拉巴赫
瓦伦
瓦伦公爵
外巴诺尔
魏舍什
外伯瑞
吴雷
赖特
亚丁
亚卫
亚卫派
雅赫泽亚胡
亚姆哈德
亚姆胡德
亚诺阿姆
亚尔木
亚尔木司
亚夫内·亚姆
伊布勒谿
约克内谿
责尔塔
兹吉
兹普
锁安城

Utnapishtim
Van Seters, J.
Vered Jericho
Wadi Rabah
Warren
Warren, Ch.
Webanoer
Weshesh
Whybray, R. N.
Woolley, C. L.
Wright, G. E.
Yadin, Y.
Yahweh / YHWH
Yahwist
Yahzeyahu
Yamhad
Yamhud
Yanoam
Yarmukian
Yarmuth
Yavneh—Yam
Yible 'am
Yoqne 'am
Zertal, A.
Zigi
Ziph
Zoan



附录五:名词索引

A

- 阿比亚(Abijah), 277
阿德那(' Adnah), 290
阿赫里布(Achzib), 303
阿基(Akki), 147
阿卡瓦沙(Akawasha), 212
阿喀巴(Aqaba), 272
阿克雷(Acre), 59, 62, 124
阿库亚(Akkuya), 97
阿拉德(Arad), 37, 41—43, 46, 220, 221, 271, 286—288, 291, 316—318
阿拉米人(Aramean), 79, 211, 251, 259, 276, 319
阿拉米语(Aramaic), 190, 259, 262
阿拉什亚(Alashya), 111
阿勒坡(Aleppo), 77, 78
阿木尔鲁(Amurru), 57, 112
阿皮鲁(Apiru), 138
阿普赫克(Aphek), 60, 71, 115, 116, 129, 132
阿普苏(Apsu), 80, 87
阿舍拉(Asherah), 157, 207, 262, 290, 291, 316
阿施亚胡(Ashiyahu), 286
阿什多达(Ashdoda), 217, 218
阿什多德(Ashdod), 214, 217, 220, 263, 269, 298, 303, 324



- 阿什克隆(Ashkelon), 61, 113, 140, 143, 214
- 阿什塔罗司(Ashtaroth), 62
- 阿什托勒(Ashtoret), 318
- 阿特拉哈西斯(Atrahasis), 86, 87
- 阿吞(Atum), 90, 138
- 阿希卡姆(Ahikam), 330
- 阿伊('Ai), 37, 42, 45, 46, 48
- 阿兹它瓦达(Azitawada), 213
- 阿佐尔(Azor), 33
- 埃布拉(Ebla), 36, 50, 63, 65, 71, 72
- 埃尔·哈德尔(el-Khadr), 229, 230
- 埃及(Egypt), 3, 4, 9—12, 15, 16, 19—25, 34—36, 39—43, 47—50, 54, 57—59, 61—64, 74, 76—79, 86, 90, 91, 94, 95, 99, 100, 103—106, 110—116, 118—120, 123, 125, 126, 128—137
- 埃及人(Egyptian), 36, 40, 78, 106, 123, 131, 144, 151, 153, 160, 211, 212, 214, 237
- 埃克隆(Ekron), 214, 215, 229, 295, 298, 303, 312, 313, 318, 324
- 埃拉特(Elath), 134, 241, 272
- 埃利亚施布(Elyashib), 286, 287
- 埃萨吉拉(Esagila), 88
- 埃什铁摩阿(Eshtemoa), 322
- 埃亚(Ea), 80, 87, 88
- 艾海勒台疏布(Ehelteshub), 97, 98
- 艾马拉哈('Ain Mallaha), 28
- 安那斯他斯—草纸(Papyrus Anastasi I), 132





暗利(Omri), 245, 246, 256—258, 260, 261, 272
奥巴德亚乌(Obadyau), 290
奥尔布赖特(Albright, W. F.), 22, 31, 57, 224, 266
奥伦(Oren, E. D.), 131

B

巴巴·巴特拉(Baba Bathra), 5
巴比伦(Babylon), 5, 6, 13, 14, 17, 20, 22, 56, 65, 88, 89, 94, 111, 196, 241, 245—247, 253, 254, 263, 265, 278—280, 284, 286, 289, 296, 323, 326
贝奥尔(Beor), 190
贝拉赫亚乎(Berachyahu), 329
贝特勒(Bethel), 79, 226, 245, 255, 313, 315
本·哈达德一世(Ben-Hadad I), 314
比布罗斯(Byblos), 50, 62—64, 75, 214
比东(Pithom), 22, 138, 141
比特希拉尼(bit-hilani), 268, 274, 303
便雅悯(Benjamin), 142, 200, 205, 211, 236, 240, 293, 296, 300
别是巴(Beer-Sheba), 24, 32, 33, 35, 271, 288, 289, 299, 301, 305, 314—316
波阿斯(Boaz), 267
伯利恒(Bethlehem), 229, 230, 236

C

参孙(Samson), 205, 206, 215
城市的长官(Sar'ir), 290, 329





D

- 达那俄斯人(Danaoi), 203
达努那人(Danuna), 203
达沙舍(Dashasheh), 49
大卫(David), 4, 8, 9, 11, 13, 81, 94, 104, 142, 143, 200, 202, 230, 233—248, 250—253, 256, 259, 264—267, 295, 313, 316, 322, 329
戴尔·埃巴拉(Deir el—Balah), 131—133
但城(Dan), 24, 210, 223, 224, 245, 255, 259, 275, 299, 301—303, 313—315, 318
但内尔(Danel), 92
但族人(Danites), 205
得撒(Tirzah), 37, 275
登恩(Dnn), 213
底波拉(Deborah), 205—207
多尔(Dor), 214

E

- 俄狄浦斯(Oedipus), 147
厄尔(EI), 156, 157, 182, 279, 288

F

- 非利士人(Philistine), 79, 131, 144, 203, 206, 210—215, 217, 220, 228, 229, 233, 235, 237, 239—241, 262, 303, 324
腓尼基人(Phoenician), 224, 240, 262, 298, 319, 322
芬柯斯坦(Finkelstein, I.), 223



G

- 嘎迪雅乌(Gaddiyau), 274
噶司(Gath), 214
噶扎(Gaza), 62, 113, 214
该达勒亚乎(Gedalyahu), 329, 330
该达利亚(Gedaliah), 330
该拉(Gera), 274
该玛尔亚乎(Gemaryahu), 329

H

- 哈比鲁(Habiru), 114, 140
哈达德(Hadad), 77, 117
哈尔图夫(Hartuv), 38
哈鲁维特(Haruvit), 131
哈尼阿布(Hanniab), 274
哈皮(Hapi), 152
哈薛(Hazael), 260
海来兹(Hellez), 274
何烈山(HOREB), 11, 194
荷沙亚胡(Hoshayahu), 285
赫葛特(Heqet), 152
赫什崩(Heshbon), 142
赫梯人(Hittite), 65, 78, 120, 140
胡·塞伯赫(Hu-Sebech), 62
胡尔鲁(Hurru), 140, 143
胡赖(Hurrai), 158





J

- 基比亚(Gibeah), 205, 211, 235, 266
- 基遍人(Gibeonites), 197
- 基甸(Gideon), 205, 206, 208, 209
- 基色(Gezer), 69, 76, 78, 140, 143, 250, 268—270, 277, 278, 295, 307, 325
- 基提姆(Kittim), 288
- 吉本(Gibeon), 296, 307, 313, 326
- 吉洪(Gihon), 266, 307—309
- 吉甲(Gilgal), 197, 315
- 吉拉特(Gilat), 33
- 吉利姆尼努(Gilimninu), 98
- 吉骆(Giloh), 224
- 祭司派(Priestly), 7, 10, 12—19, 81, 161
- 加利利(Galilee), 51—54, 61, 65, 111, 223, 224, 229, 250, 277
- 迦南(Canaan), 3, 4, 10, 11, 20, 21, 25, 58, 64, 65, 77—79, 83, 90, 95—97, 99, 102, 103, 106, 110—112, 114—121, 123, 125—129, 131, 132, 134, 135, 140—144, 156, 160—162, 165, 166, 170, 174—177, 179—182, 184, 187, 189, 196—208, 210, 211, 214, 215, 220—222, 224, 226, 227, 252, 255, 256, 258, 259, 261, 267, 274, 277, 303, 304
- 贾法(Jaffa), 113, 132, 215
- 杰兹累尔(Jezreel), 202





K

- 卡叠什·巴尔内亚(Kadesh-Barnea), 220, 271, 289, 296
卡尔麦山(Mount Carmel), 28
卡尔纳克(Karnak), 111, 113, 131, 271, 272
卡拉太辟(Karatepe), 213
喀叠什(Qedesh), 53
喀尔喀尔(Qarqar), 306
喀纳赫(Qanah), 62
喀特纳(Qatna), 65
开米斯(Khemmis), 147
凯莫示(Chemosh), 257
凯尼恩(Kenyon, K. M.), 29, 57
康特(Kantor, H.), 125
考斯(Qaus), 317
克兰斯(Clines, D. J. A.), 20
克累特(Keret), 94, 155—158, 182
昆提勒·阿及鲁德(Kuntillet' Ajrud), 262, 289—291, 313, 316

L

- 拉达纳(Raddanah), 223
拉梅勒赫(Lamelech), 293, 294, 321
拉希什(Lachish), 142, 294, 295, 329
喇合(Rahab), 197
莱什(Laish), 62
赖特(Wright, G. E.), 118





- 兰道夫(Rolf Rendtorff), 17
兰塞(Raamses), 22, 138, 141
雷霍布(Rehob), 61, 62
雷慕斯(Remus), 147
雷铁努(Retenu), 62
流便(Reuben), 93, 103
禄卡(Lukka), 212
罗慕路斯(Romulus), 147

M

- 马尔都克(Marduk), 14, 56, 87, 88
马里(Mari), 22, 61, 64, 65, 70, 71, 79, 238, 323
玛阿哈(Maachah), 62
玛尔基亚胡(Malkiyahu), 286
迈蒙尼德(Maimonides), 182
麦吉多(Megiddo), 37, 38, 42, 47, 48, 51, 59, 60, 62, 63, 71, 72, 75, 78, 88, 111, 115—117, 125—127, 212, 250, 267—269, 274—277, 299, 301—305, 307, 318
麦沙(Mesha), 256, 257, 325
梅戴比耶(Medeibiyeh), 303, 304
梅尔内普塔赫(Merneptah), 112, 113, 139—141, 143, 212
米迦(Micah), 205, 210
米沙尔(Mishal), 62
米兹帕(Mizpah), 296
摩押(Moab), 12, 155, 165, 190, 194, 211, 221, 228, 251, 256, 257, 262, 286, 303





N

- 拿顺(Nahshon), 143
纳哈里亚(Nahariyah), 75, 76
纳图夫(Natufian), 28
奈布卡(Nebka), 149, 150
奈瑞亚乎(Neriyahu), 329
尼安德特人(Neanderthals), 28
尼普尔(Nippur), 131
努梅拉(Numeira), 50
努兹(Nuzi), 79, 97—99

O

- 欧普赫尔(Ophel), 280
欧普希尔(Ophir), 322, 323

P

- 珀贝尔(Pebel), 158
普苏森涅斯(Psusennes), 248

Q

- 期纳(Qinah), 287

S

- 撒拉(Sarah), 5, 10, 12, 21, 22, 97, 99, 251, 322
撒玛利亚(Samaria), 226, 227, 262, 263, 272—276, 281,
282, 290, 291, 298, 300, 302—304, 313, 315, 319, 321





- 撒母尔 (Samuel) , 3, 127, 184, 242, 243
萨雷普塔 (Sarepta) , 303
扫罗 (Saul) , 228, 233—240, 243, 246, 261, 264—266, 271
沙法 (Shafat) , 246, 282, 300, 320
沙番 (Shaphan) , 329, 330
沙鲁亨 (Sharuhen) , 78
沙苏 (Shasu) , 114
沙特奈兹 (Shaatznez) , 313
筛米达阿 (Shemida') , 274
舍伯那 (Shebna) , 331
舍尔登 (Sherden) , 212, 214
舍克尔 (Shekel) , 168, 174, 322—324
舍克勒什 (Shekelesh) , 212, 213
舍尼玛 (Shennima) , 98
舍普赫拉 (Shephelah) , 294
申命派 (Deuteronomist) , 7, 13, 165, 193, 202, 205, 207, 235, 244, 245, 247, 253
神摹论 (imitatio dei) , 176
神派 (Elohist) , 7, 10—13, 15—17, 19, 136, 207
施沙克 (Shishak) , 271, 272, 277, 289
什沙夫 (Schshaf) , 62
史密德 (Schmid, H. H.) , 17
示剑 (Shechem) , 10, 60, 62, 67, 69, 71, 79, 102, 118, 197, 199, 303, 311
示罗 (Shiloh) , 68, 78, 223, 233, 304
示玛 (Shema') , 328, 329
苏美尔 (Sumer) , 34—36, 41, 45, 55, 89, 96



所罗门(Solomon), 5, 8, 17, 22, 72, 94, 104, 119, 139, 163, 188, 235, 236, 242, 243, 245—256, 267—269, 271—273, 276, 277, 300, 306, 313, 322, 323, 327, 328

索霍(Sochoh), 294

锁安城(Zoan), 64

T

塔阿纳赫(Taanach), 116

塔尔施什(Tarshish), 322

台尔·阿布·哈瓦姆(Tel Abu Hawam), 122, 305

特赫努(Tehenu), 140

提姆纳(Timna'), 123, 134, 188, 212

提姆纳赫(Timnah), 215, 294, 295, 299, 301, 312, 313, 318, 324

铁克尔(Tjekel), 213, 214

图尔沙(Tursha), 212

W

瓦伦(Warren), 280, 308

瓦伦公爵(Warren, Ch.), 308

外巴诺尔(Webanoer), 149, 150

外伯瑞(Whybray, R. N.), 17

魏舍什(Weshesh), 213

乌都姆(Udum), 157

乌伽里特(Ugarit), 71, 90, 92, 94, 113—115, 129, 132, 134, 155, 156, 175—179, 181—183, 207—209, 213, 229, 236, 238, 258, 259, 274, 304





乌拉欧斯(Uraeus), 320

乌鲁克(Uruk), 34, 36, 88

乌瑞亚乎(Uriyahu), 262

乌特纳皮什提姆(Utnapishtim), 88

吾珥法(Urfa), 96

吴雷(Woolley, C. L.), 96

希伯伦(Hebron), 9, 29, 78, 79, 199, 223, 240, 294, 322

X

希尔贝特(Khirbet), 223, 262, 293, 316

希兰(Hiram), 250

希罗雅(Siloam), 309, 325, 330, 331

夏琐(Hazor), 47, 51, 61, 62, 65—67, 69, 71, 72, 77, 78, 115, 117, 119, 123, 127, 135, 197, 200, 222, 223, 250, 268, 269, 275—277, 288, 299, 302—305, 307—309, 311, 321

Y

雅赫泽亚胡(Yahzeyahu), 326

雅斤(Jachin), 247, 267, 282, 329

亚伯拉罕(Abraham), 5, 9, 10, 15—19, 21, 22, 57, 58, 82, 83, 92, 93, 95—103, 136, 251, 252, 323

亚丁(Yadin, Y.), 22, 56, 269, 299

亚尔木(Yarmukian), 29, 37, 42, 43, 45, 48

亚夫内·亚姆(Yavneh-Yam), 67, 69

亚干(Achan), 197

亚哈罗尼(Aharoni, Y.), 286

亚玛力人(Amalekite), 271, 322





亚扪(Ammon), 211, 228, 234, 235, 247, 251, 262, 319

亚摩利特人(Amorite), 11

亚姆哈德(Yamhad), 65

亚姆胡德(Yamhud), 78

亚拿(Anat), 229

亚诺阿姆(Yanoam), 140

亚述(Assyrian), 13, 65, 70, 191, 196, 241, 245—247, 258, 260, 261, 263, 264, 273, 275, 277, 280, 282—284, 286, 289, 295, 299, 306, 309, 315, 321, 323

亚卫(Yahweh / YHWH), 6—9, 11—18, 81, 118, 135—137, 145, 146, 149—151, 153—156, 160, 161, 163—166, 169, 179, 180, 182—188, 191—194, 201, 205—207, 225, 233, 236, 237, 239, 242—244, 251, 254, 255, 257—262, 264, 265, 277, 290, 291, 300, 316, 322, 326—330

亚卫(Yahweh/YHWH), 329

尧什(Taush), 285

耶弗他(Jephthah), 205, 206, 209, 210

耶拉米勒(Jerahmeel), 329

耶利哥(Jericho), 28, 29, 38, 51, 67, 72, 74, 75, 78, 140, 156, 197—200, 222, 292

耶路撒冷(Jerusalem), 13, 20, 61, 62, 78, 79, 119, 199, 202, 233, 240, 241, 244, 245, 248—251, 254, 255, 260, 263, 265—268, 273, 274, 279—282, 287, 291, 293, 294, 296, 298, 302—304, 306—309, 311, 313, 318, 319, 321, 326, 327, 329—332

耶罗波安(Jeroboam), 188, 226, 245, 246, 254, 255, 276, 313, 314, 328





伊布勒谟(Yible' am), 307

伊庸('Iyon), 62

以笏(Ehud), 205, 206, 229

以撒(Isaac), 5, 10, 12, 58, 92—96, 98—102, 184, 251

以旬迦别(Ezion-Geber), 272, 291

约克内谟(Yoqne' am), 307

Z

责尔塔(Zertal, A.), 225, 226

兹吉(Zigi), 97, 98

兹普(Ziph), 294





跋

这部著作的完成,可以说是了结了笔者的一個夙愿,就是将笔者由于各种阴差阳错,在十五年前,从北京大学法律系转入东语系开始学习希伯来语后,所经历的对希伯来文化,尤其是其精髓——希伯来语圣经文化的十五年的探询和求索历程中的知识收获和思索中的和希伯来语圣经相关的部分,进行一次用中文写作的文字性梳理。

十五年里,无论是在北大多位以色列外教开设的希伯来语专业课和北大名师云集的选修课中获得的知识教诲,在美国康奈尔大学从师多位古代近东研究的大师(Professors Gary A. Rendsburg, David I. Owen, Ross Brann and Martin Bernal),学习和希伯来语圣经相关的十几门古代语言的心得体会,还是到以色列、埃及、约旦等国的考古挖掘和遗迹寻访所获得的对第一手材料的领会和感悟,以及在康奈尔大学计算机系、商学院所修的大量数学、计算机和管理学课程,之后到美国的硅谷从事计算机和互联网行业近三年而获得的各项经历和经验,在本书的字里行间,甚至在本书的录入排版中都有所反映。

笔者一直认为,中国人应该有自己独立的对希伯来语圣经研究的体系和对犹太文化研究的体系;应该有具有独立人格,不受基督教,犹太教,和其他任何国外的政治势力和意识形态左右的对希伯来语圣经这部巨著和对犹太文化这个独特





现象的研究；有敢想外国学者不敢想，敢言外国学者不敢言的希伯来语圣经学和犹太学。这是个不小的挑战，需要国家的支持，需要中国有识之士的共同努力。这部著作的完成，希望是迎接这个新的挑战的开始。

本书能够开始它的写作历程，要归功于北京大学东语系的叶奕良教授。叶老在笔者到美国求学过程中一直保持着和笔者的联系，一直鼓励笔者完成学业后回到北大继续这个学科的教学和科研。叶老在北大东语系十几年兢兢业业创建和壮大起来的古代近东文明研究学科为笔者提供了一个由此学科的优秀学者组成的学术环境。可以说，没有叶老对笔者始终如一的鼓励，这本书是不可能产生的。

在北京大学从事亚述学研究的拱玉书教授一直是笔者在教学和科研上的楷模，他严谨的学风和温文尔雅的为人每每让笔者自惭形秽。拱教授亲自统稿，并对本书的文字和内容修改提出了大量的建议；拱教授的博士研究生唐均为本书的文字修改、后期编辑和索引制作等方面做了大量的工作，在此都深表谢意。东方文化教研室的魏丽明教授，于维雅教授和李政教授在本人回国后的工作和生活中给予了很大的帮助，在此一并致谢。“东方文化集成”北大编辑樊老师在协调作者和排版工作人员的沟通和交流上做了大量工作；本书的排版工程师沙彦红女士和宗彦辉先生的耐心和细致使得排版中的许多技术问题获得了圆满解决，也在此表示谢意。

在本书完稿之后，任继愈先生牺牲宝贵的写作和编辑时间，对全书进行了审阅，笔者有幸两次和任老面谈，其间任老对这个学科在国际上的治学方法和不同治学态度的了解令笔者震惊。任老对笔者工作的大量肯定和鼓励使得笔者在顿感信心倍增，瞬间忘却期间所有坎坷的同时，也感到压力倍增。





任老的话，“我只说自己懂了的话，吃不透的话，不要跟着乱嚷嚷，不要跟着瞎说”始终鞭策笔者的科研、教学和写作工作。请允许我在这里感谢任老花费的时间，感谢任老的叮嘱和鼓励。

本书的写作和科研过程受到北京大学外国语学院建设一流大学 211 工程的部分资助和教育部亚非语言文学博士点项目的资助，特此鸣谢。最后，我要感谢妻子郭宝莹这些年在生活和家庭上执著的支持和帮助，使我得以回归到这个清贫的学科，完成这本书的写作。虽然这本书是很多人的帮助和支持下最后完成的，本书的全部文字和学术责任都由笔者承担。

