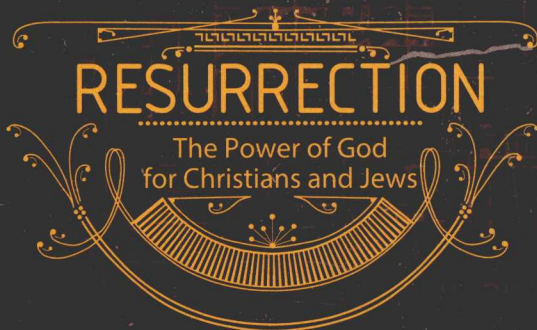


《犹太文化与西方当代思潮》译丛



# 复活概念 的由来及其演变

[美]凯文·J·麦迪甘 著  
[美]乔恩·D·列文森

傅晓微等 译



四川文艺出版社

《犹太文化与西方当代思潮》译丛



# 复活概念 的由来及其演变

[美]凯文·J·麦迪甘 著  
[美]乔恩·D·列文森

傅晓微等 译

四川文艺出版社

图书在版编目(CIP)数据

复活概念的由来及其演变 / (美) 麦迪干, (美) 列文森著; 傅晓微译. — 2版. — 成都: 四川文艺出版社, 2015.7

ISBN 978-7-5411-4131-7

I. ①复… II. ①麦… ②列… ③傅… III. ①基督教—研究  
②犹太教—研究 IV. ①B978 ②B985

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第161815号

Kevin J. Madigan and Jon D. Levenson

RESURRECTION — THE POWER OF GOD FOR CHRISTIANS  
AND JEWS

Copyright ©2008 by Yale University

All rights reserved.

著作权合同登记号 图进字: 21—2011—46号

FUHUO GAINIAN DE YOULAI JIQI YANBIAN

复活概念的由来及其演变

(美) 凯文·J·麦迪甘, (美) 乔恩·D·列文森 著  
傅晓微等 译

责任编辑 奉学勤  
封面设计 张妮  
内文设计 张妮  
责任校对 韩华  
责任印制 唐茵

出版发行 四川文艺出版社(成都市槐树街2号)  
网 址 www.scwys.com  
电 话 028-86259285(发行部) 028-86259303(编辑部)  
传 真 028-86259306

邮购地址 成都市槐树街2号四川文艺出版社邮购部 610031  
印 刷 四川华龙印务有限公司  
成品尺寸 168mm × 239mm 1/16  
印 张 19.25 字 数 350千  
版 次 2015年8月第二版 印 次 2015年8月第一次印刷  
书 号 ISBN 978-7-5411-4131-7  
定 价 58.00元

版权所有·侵权必究。如有质量问题,请与出版社联系更换。028-86259301

《犹太文化与西方当代思潮》译丛  
编辑委员会

顾 问：傅有德 陆建德

主 编：傅晓微

编 委（以拼音为序）：

陈贻绎（北京大学）

傅有德（山东大学）

傅晓微（四川外国语大学）

陆建德（中国社会科学院）

刘洪一（深圳职业技术学院）

潘 光（上海社会科学院）

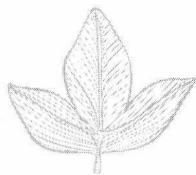
王 毅（四川外国语大学）

徐 新（南京大学）

张 平（Tel Aviv University）

张倩红（郑州大学）

钟志清（中国社会科学院）



## 丛书序



近现代以来，西方理论思潮此起彼伏，引领潮流的伟人层出不穷。改革开放以来，一大批西方理论家仿佛一夜之间涌进了我们的视野。在这些熟悉的名字中，至少有弗洛伊德、德里达、弗洛姆、霍克海默、列维那斯、本雅明、马丁·布伯、列奥·施特劳斯……这些名人还远不是全部。仅就当代美国而言，在过去几十年中，就活跃着一大批对中国学术界影响巨大的思想家和批评家：莱昂内尔·特里林、阿尔弗雷德·卡津、菲利普·拉普、哈罗德·布鲁姆、欧文·豪和斯蒂芬·格林布拉特、苏珊·桑塔格……

上述学者有一个共同点，他们都是犹太后裔。孕育他们的文化土壤中，有丰富的希伯来文化营养。可惜国内研究“西方文化”的相关批评论著大多更关注西方文化中源自古希腊罗马的那一部分，而对这批学者曾受到的犹太文化濡染的一面不甚了了。诚然，他们当中的一部分，或许跳出了犹太教义的束缚，成为非正统犹太人，但流淌在他们思想血脉中的犹太文化遗传基因，却不会因此而抹去。从这点上说，想了解 20 世纪西方理论思潮的来龙去脉，仅仅关注希腊 - 罗马文明和基督教文明，而忘了犹太文化的影响，实在是一种不智。

法国学者单士宏说：“近代犹太人，远至胡塞尔、伯格森，近到阿伦特、列维那斯，一直走在思想和哲学领域的前端。……在人类陷入苦恼的晦暗时代里，犹太哲学家们在不自觉中捍卫了欧洲文化，成为欧洲最高精神的象征。甚至可以这样说，有了他们，欧洲文化才得以逃过极权制和僵化主义带来的灾难。”类似推崇犹太文化的说法并非个别。有人说“心理学是犹太人的科学”；有人说“德里达之后的解构是一门犹太科学”……类似

的言论在不同时期，从不同角度呼应了单士宏的论断，也从多方面说明：不了解众多 20 世纪理论家的犹太背景，就不可能真正理解 20 世纪西方当代思潮。

我们这套译丛，正是希望通过翻译引进一批介绍犹太阐释传统与当代西方思潮之关系，以及犹太文明与基督教文明之共同传统与演变发展的丛书，争取改善国内批评界对希伯来文明的研究缺位现状。

本套丛书的出版获得了美国的“中国犹太研究院（Sino-Judaic Institute）”马文·托卡耶拉比的慷慨赞助与热情支持，特此感谢。

傅晓微

## 中文版序



在多年的教学生涯中，我们欣喜地发现一部分来自中国的学生和华裔美国学生选修了我们的《希伯来圣经》以及其他犹太历史和基督教史的课程。近年来，学生们对犹太教尤其是早期犹太教、基督教的关系越来越感兴趣。《复活概念的由来及其演变》这本书就是针对后一种兴趣，我们试图以谦恭的态度对拉比犹太教和正统基督教的一个核心概念的起源和特征提供合乎历史的描述。本书旨在消除有关这两个宗教及其关系的一些错误认识，以准确的史实和神学阐释取代那些刻板印象与漫画式误读。

在撰写本书时，我们一直努力关注这一主题的多个维度——古代以色列逐渐形成的死者复活教义的语境，这一教义在其后不断发展的犹太传统中的阐释，在新约及其他早期基督教文献中的作用以及这一教义在今天以《圣经》为本的宗教实践中的地位。我们非常荣幸几年前在哈佛访学的傅晓微教授，一位博学而精力充沛的学者使我们这本小书得以译成中文。希望我们和她的努力能促进中国读者对犹太教和基督教的理解。

凯文·J·麦迪甘，乔恩·D·列文森

2012年10月21日

## 原书序



这是由一位基督徒和一位犹太教徒写给宗教界和非宗教界读者的、有关两大传统共同拥有的一个核心教义的书。这个核心教义就是在末日上帝将令死者复活。虽然这个被称为“死者复活”的期盼，在两千年前的基督教诞生之日起，就是其教义的一部分，在甚至更早的时期就是犹太教教义的一部分，但这一教义却长期被信仰者和世俗者所误读。针对这些问题，我们希望通过本书描述的那些鲜为人知的、有关复活信仰起源的迷人故事，厘清一些容易混淆的概念，揭示为什么有一部分古代基督教徒和犹太人反对这一教义，而另一部分人却坚持认为这一教义是其信仰的基要部分，绝不可以放弃或视为虚无。沿着这一思路，我们还探讨了通常被忽视的犹太教与基督教之间的传承和演变。最后一章，我们讨论两种宗教传统将各自今世的实践与其所信仰的复活之后的新生活连接起来的不同方式。

本书的首要对象不是学界同行，而是那些可能对《圣经》、对古代基督教、犹太教感兴趣的普通读者。他们没有受过严格的专业训练，而众多的外来语和错综复杂的历史更是这些读者的阅读障碍。所以，本书希望向这批数量众多的读者介绍最近几十年来，学界在死者复活方面的研究成果——丰富多彩但却鲜为大众所知的真知灼见。

对复活概念的一个最普遍的误解就是：它等同于永生，即死后的生命。许多人认为“复活”不过是一个老式的宗教术语，指的是在肉体不可避免的死亡之后灵魂的继续存在。但事实上，复活是有关人死后，“整个人——身体与灵魂的返回，而不仅仅是死者“精神”部分的继续存在。因此，这并不是一个自然事件——还有什么比死亡更自然的呢？——而是上帝，



这个自然的创造者，同时也是自然的唯一统治者带来的对死亡的颠覆。的确，对于古代、现代的基督教徒和早期的犹太教拉比而言，死者复活是上帝无与伦比的力量的最好证明。

这样，希望死者从坟墓中站起来就不是建立在对人之天性的分析之上，而是建立在相信上帝会实践其承诺的信仰之上。这是对古典圣经教义的信仰，即对上帝坚定不移的信靠。首先，它针对的不是“我死后还会继续存在吗”这样自私的问题，而是一个更为广泛也更具深刻意义的问题：“上帝会践履他的承诺吗？”

由于基督教徒将复活（这里的英文字母 R 要大写，the Resurrection）与《福音书》中耶稣从坟墓中起来的记载联系起来，当他们发现早在基督教出现之前的很长时间内，犹太人就有了关于复活的信仰，往往会大吃一惊。而且，由于在《希伯来圣经》（或基督教徒后来所称的《旧约》）里找不到与之相对应的概念，那些认为犹太教就是由《希伯来圣经》的普通常识所定义的教徒们也可能就此认为复活只是基督教的创新。因为《希伯来圣经》鲜有论及死亡的逆转。在本书中，我们将证明事实正相反。《希伯来圣经》对上帝战胜死亡的力量时有提及，甚至讲述了一些上帝拯救死去的个体的例子。但《希伯来圣经》中更核心的是反复提及上帝对以色列、对犹太民族的永恒承诺，即可以让他们从最可怕的灾难中恢复的承诺。我们将证明，以色列的上帝对以色列人的这一承诺，为后来的死者复活信条埋下了信仰的种子。在基督教会开始出现的那段时期，犹太教拉比们甚至已经在《摩西五经》中发现了复活的承诺并使复活信仰成为犹太教基本教义。虽然犹太教徒和基督徒常常意见相左，但如果不理解一般意义上的古代犹太教和犹太人理解其《圣经》经文的独特方式，便无法理解耶稣或早期基督教。

下面就是我们要讲的故事。

## 原书凡例

除非特别注明，本书所引《希伯来圣经》出自犹太出版协会 1985 年（即犹太历 5746 年）出版的《塔拿赫》<sup>①</sup>。在注释中我们称这一英译本为 NJPS，即“新犹太出版协会版本”。这一版本中列举的《圣经》章节，诗行均按希伯来语，而非英文版，因此，二者在章节、诗行上会有出入。<sup>②</sup> 本书所引《新约》和《新约外传》以新标准修订版（NRSV）为准。非圣经文献在书末参考文献中均有说明。

本书中，以色列上帝的名字（四个字母的名字：Yhwh）没有元音，即使书中引用的一些作者在上帝名字中加入了元音，我们也会在后面加括号说明。大多数情况下，我们遵循现代和古代的惯例，如新犹太出版协会版本，只是将上帝之名译成 Lord。<sup>③</sup>

---

① 《塔拿赫》，即犹太教对《希伯来圣经》的称呼。——译注

② 我国通用的中文版基督教《圣经》多以英文版新标准修订版为准（如新标准修订版（NRSV），新译本（NIV））。与直接从希伯来文《圣经》翻译的犹太协会版英译文不同，这些英文版《圣经旧约》的翻译除参阅希伯来文外，还参考了《七十子译本》（公元前 3 世纪完成的《旧约》希腊文译本）、马索拉版本、《塔古姆》译本，以及拉丁文版《圣经》等多种译本（参见环球圣公会出版的《圣经》新译本，英文前言）。所以，本书所引犹太协会版英文《圣经》与中文版《圣经》在章节顺序和文字上也有出入，详见后面译注。

③ 由于至今尚无《希伯来圣经》中译本，国内大多沿用基督教《圣经·旧约》的中译本，上帝之名也沿用过去基督教对犹太教上帝“亚卫”（YHWH）的误译“耶和華”。实际上，基督教英文版《圣经》（如新标准修订版（NRSV），新译本（NIV））都已经不再使用“Jehovah”（耶和華的英文），改用 the LORD 替代 YHWH 了（参见环球圣公会出版的《圣经》新译本，英文前言）。但中译本依然沿用传统的“耶和華”一词。本书遵循国际惯例，将中文版《圣经》中的“耶和華”都译为“上帝”。——译注

## 本书引文缩略语



### 《希伯来圣经》部分

《历代志上》	《代上》
《但以理书》	《但》
《申命记》	《申》
《出埃及记》	《出》
《以西结书》	《结》
《创世记》	《创》
《何西阿书》	《何》
《以赛亚书》	《赛》
《耶利米书》	《耶》
《耶利米哀歌》	《哀》
《约伯记》	《伯》
《约拿书》	《拿》
《约书亚记》	《书》
《士师记》	《士》
《列王纪上》	《王上》
《列王纪下》	《王下》
《利未记》	《利》
《路得记》	《得》
《玛拉基书》	《玛》
《弥迦书》	《弥》

《民数记》	《民》
《箴言》	《箴》
《诗篇》	《诗》
《传道书》	《传》
《撒母耳记上》	《撒上》
《撒母耳记下》	《撒下》
《雅歌》	《歌》
《撒迦利亚书》	《亚》

### 《拉比文献》部分

- b. Babylonian Talmud<sup>①</sup> 的缩写。
- m. Mishnah<sup>②</sup> 的缩写。
- Ber. Berakhot<sup>③</sup> 的缩写。
- Shab. Shabbat<sup>④</sup> 的缩写。
- Suk. Sukkah<sup>⑤</sup> 的缩写。
- Meg. Megillah<sup>⑥</sup> 的缩写。
- Qidd. Qiddushin<sup>⑦</sup> 的缩写。
- B. Bat. Bava Batra<sup>⑧</sup> 的缩写。
- Sanh. Sanhedrin<sup>⑨</sup> 的缩写。

① Babylonian Talmud, 《巴比伦塔木德》。——译注

② Mishnah, 《密西拿》是《塔木德》的前半部分和条文部分。公元2世纪末至3世纪初,在犹太亲王主持下,将所有关于律法的评论汇集在一起,加以分类、整理和补充,编成的一部希伯来文巨著,内容包括犹太教的教规、戒条和婚姻、家庭、宗教生活等守则。——译注

③ Berakhot, 《密西拿》第一卷第一篇《祝福》。概述对日常礼仪的要求。——译注

④ Shabbat, 《密西拿》第二卷第一篇《安息日》。内容涉及安息日的各种禁忌规定。——译注

⑤ Sukkah, 《密西拿》第二卷第六篇《住棚》。内容涉及住棚节建造和居住茅棚的规定。——译注

⑥ Megillah, 《密西拿》第二卷第十篇《以斯帖经卷》。关于普珥节期间诵读《以斯帖记》的时间和地点、方式。——译注

⑦ Qiddushin, 《密西拿》第三卷第七篇《订婚》,有关婚姻的律法。——译注

⑧ Bava Batra, 《密西拿》第四卷第三篇《末门》,内容涉及房地产及遗产继承。——译注

⑨ Sanhedrin, 《密西拿》第四卷第四篇《法庭》,内容涉及律法法庭的建立和职能。——译注

Avod.Zara	Avodah Zarah <sup>①</sup> 的缩写。
Tam.	Tamid <sup>②</sup> 的缩写。
Gen. Rab.	Genesis Rabbah <sup>③</sup> 的缩写。
Num. Rab.	Numbers Rabbah <sup>④</sup> 的缩写。

## 其他古代犹太文献

《禧年书》	《禧》 <sup>⑤</sup>
《马加比二书》	《加下》 <sup>⑥</sup>
《便西拉智训》	《德》 <sup>⑦</sup>
《多比传》	《多》 <sup>⑧</sup>

## 《新约》

《马太福音》	《太》
《马可福音》	《可》
《路加福音》	《路》
《约翰福音》	《约》
《使徒行传》	《徒》
《哥林多前书》	《林前》
《哥林多后书》	《林后》
《以弗所书》	《弗》
《加拉太书》	《加》

- 
- ① Avodah Zarah, 《密西拿》第四卷第八篇《偶像崇拜》。内容涉及犹太人对待偶像崇拜的律法。——译注
- ② Tamid, 《密西拿》第五卷第九篇《常献的燔祭》, 内容涉及圣殿内每日献祭的内容。——译注
- ③ Genesis Rabbah, 《创世记经解》。——译注
- ④ Numbers Rabbah, 《民数记经解》。——译注
- ⑤ 又译《大禧节书》《犹比理书》, 犹太教“圣经外传”的一种。属传奇性作品。因取材于《创世记》又称《小创世记》。——译注
- ⑥ 或译《玛加伯下》, 犹太教次经之一。——译注
- ⑦ 又译《德训篇》, 犹太教次经之一。——译注
- ⑧ 或译《多俾亚传》, 犹太教次经之一。——译注

《腓立比书》	《腓》
《罗马书》	《罗》
《帖撒罗尼迦前书》	《帖前》

丛书序 /001

中文版序/003

原书序/004

原书凡例/006

本书引文缩略语/007

## 第一章 基督教的盼望及其犹太教根源



“他已复活！” /001

复兴以色列/005

末世先知，拿撒勒的耶稣/010

新天，新地，新的圣殿/017

向世人昭示的末世迹象/020

复活，生命与身体/022

## 第二章 睡了之人初熟的果子



耶稣乃众人中第一位/025

迫在眉睫/028

教会即以色列/030

参与基督/037

复活的身体是怎样的？ /041

## 第三章 阴间/谢屋尔之旅



耶稣和保罗可曾在《圣经》中发现复活？ /044

不归之地/044

存而不活/047

“心灵疲惫时，我想念上帝” /051

与死者交谈 / 058

缺失的段落及其含义 / 066

自不归之地返回 / 070

#### 第四章 谁该下到谢屋尔



何时何故谈及谢屋尔 / 073

谢屋尔不是地狱 / 080

拔掉死亡的毒牙 / 084

#### 第五章 人间天堂



圣殿即伊甸园 / 086

上帝殿中的永生 / 095

亚当预见圣殿的毁灭 / 103

“你必接我到荣耀里” / 105

面对死亡时的信心 / 112

#### 第六章 生如何颠覆死



圣经中以色列的个体与家庭 / 115

与复活功能对等之物 / 119

死后长存的名字 / 125

复活的预示 / 128

#### 第七章 应许之子的死亡与复活



“将你儿子抱起来” / 130

四个小故事 一个大信息 / 135

展 望 / 139



## 第八章 两种模式的复兴

锡安的孩子回归母亲的怀抱/141

寡妇再嫁（同一个丈夫）/150

以色列逃离坟墓/152

必死的以色列人和不死的以色列民族/159

## 第九章 “我使人死，也使人活”

死的必然与生的希望/163

“他应回转离开他所行的，以得活着”/172

从死到生/175

## 第十章 大觉醒

逆转/178

为什么复活？一个错误的答案/187

“哦，让你的死人复活！”/191

复活的更深层次的根源/196

神圣勇士的胜利/200

结语：复活中的前世今生/205

## 第十一章 犹太教中鲜为人知的教义

拯救的力量/209

一种义务，而非选择/214

怀疑与变革/221

## 第十二章 诺斯替福音错在哪里？

怀疑论者和异教徒/229

二元论/230

枯骨、恢复与复活/235

复活与上帝之力/237

肉 体/239

复活、真理与大能/241

### 第十三章 被救赎的生命——此时此地

基督徒和犹太人/243

基督徒的新生命/244

圣 餐/250

主祷文/253

《托拉》与永生/254

在西奈山复活/262

基督徒和犹太人——再一次/264

主要参考文献 /267

本书索引/274

译后记/285

## 基督教的盼望及其犹太教根源

### “他已复活！”

公元<sup>①</sup>30年前后那个春天的清晨，黑暗弥漫在耶路撒冷城。此时正值犹太历尼散月<sup>②</sup>中旬，恰逢逾越节筵席开筵之日。拿撒勒的耶稣被处以恐怖的十字架钉刑之后不久，他的朋友和信徒就聚在一起，怀着对具有悠久历史的《托拉》<sup>③</sup>，亦即“律法”的敬虔，谨守安息日。我们只能想象他们当时的感受，他们想必已被惊恐与绝望击垮了。

耶稣死后一天左右，他的几个女信徒来到他的坟前，她们有的目睹了耶稣的离世与安葬过程。或许她们要去膏抹<sup>④</sup>他的尸体，或许单单想要看看他的安息之处。到了墓地，她们被眼前的景象吓了一跳：遮盖墓穴入口的厚重的石板不知怎么已经被移开。她们走了进去。更令她们吃惊的是，

① 汉语“公元”、“公元前”分别源于拉丁文“anno domini”（我主时代）的缩写 A.D. 和“before Christ”（基督以前）的缩写 B.C.。二者本为基督教纪年，犹太教和伊斯兰教世界并不接受这一纪年法。本书原文采用的是美国学术界通行的方式，即用缩略语 C.E.（Common Era 共同时代）和 B.C.E.（before Common Era 共同时代之前）分别取代 A.D. 和 B.C. Common 指“犹太教和基督教”。本书中译本考虑到中文译名中并无对基督教的特别强调，仍然沿用传统译法。——译注

② 犹太教历1月，大约在公历3-4月间，30天。——译注

③ 犹太教“托拉”（Torah）一词有多种含义。犹太传统指《希伯来圣经》（即基督教称《旧约》）的前五卷，又称《摩西五经》（Pentateuch）；或称《律法书》，因为 torah 有“律法”（the law）之意，如《出埃及记》12：49：“本地人和寄居在你们中间的外人同归一例”（“例”的英文为 law，希伯来文为 torah）。“托拉”还有“教导，教诲”之意，如《箴言》1：9：“我儿，要听你父亲的教诲（英文为 instruction，希伯来文为 torah.），不可废弃你母亲的指教（英文为 teaching，希伯来文为 torah.）”。“托拉”有时也指更广泛意义的犹太传统以及遵循上帝律法的正确的生活方式。又注：本书中出现的希伯来文、希腊文均为希伯来文、希腊文的英语注音。——译注

④ 1世纪犹太丧葬礼仪是用大量香料膏抹尸体。——译注

这位死去的先知的尸体，她们的主和领袖——她们的“君王”的尸体竟然消失不见了。墓室内空空如也。她们开始相信他已经死而复生。他已经“复活”了。这个传奇始于耶稣屈辱受死，在埋葬犯人的墓穴中日渐衰残枯干，却又以他奇异无比，超然得胜的出墓之举而告终。

“他已复活！”毫无疑问，这句话对基督徒而言再熟悉不过了。对信徒来说，《圣经》中或基督教历史上对上帝敬拜赞美的言辞之中，恐怕没有哪一句比这几个字更为人熟知，更备受珍视的了。一年一度的复活节，基督徒都会欢欣鼓舞地宣告“他已复活！”这一断言（在传递出其他讯息之外）宣告基督徒坚信借着耶稣的复活，上帝永远彻底地击碎了死亡本身的权势。基督徒相信，上帝借此完满成就了神圣救赎。同样基于“他已复活！”这句话，基督徒也相信，在末世到来的时候，上帝会使全世界所有的人都复活。基于这句宣言，所有基督教信仰体系——在基督教的信经和信仰告白中，在基督教会的讲道中，在对所有基督徒的教导中——也历史性地扎下根来。正如使徒保罗首先对哥林多教会的信徒所说：“若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然。”（《林前》15: 14）创作于公元200年左右，现存最早的基督信仰声明之一的《使徒信经》毫不含糊地宣称：耶稣“第三天从死里复活”。公元4世纪的《尼西亚信经》<sup>①</sup>也有相似的叙述，声称：“为了应验《圣经》上的预言”，耶稣复活。两大信经又都同样清楚地盼望着一件事情：所有死者的复活。每周礼拜日，当全世界的基督徒，或者说“信经教会”的信徒，在诵读这些信经，一次次重申他们相信复活的时候，就表明他们与当年的使徒们有着同样的信心和盼望。可见，这些多见于《新约圣经》和基督教经典信仰声明的信经语句，以及这些语句所激发并成为权威的复活信念，对基督教信仰有着核心基要的意义。对于基督教信仰来说（或者说众多基督徒所受的教导要他们相信），“复活”信念不仅重要，而且无可替代。“复活”是教会信仰的规条，是基督徒的希望之锚。

事实的确如此。然而，如果基督徒认为复活的盼望只属于他们，那么基督教的复活信仰以及与之相伴的基督教教会这一信仰的宗教深刻性、

---

<sup>①</sup> 尼西亚信经 (Nicene Creed) 是传统基督教三大信经之一。形成于公元325年的第一次尼西亚大公会议。——译注

历史丰富性及其深远影响的认识就会大大减弱，尤为重要的是他们将看不到“复活”信仰的根源——犹太教的信仰及其宗教习俗。这一复活信仰在《旧约》中确已存在。耶稣生活的时期教会所知的经卷只有《旧约》（只不过那时这些经卷还没有被称作《旧约》）。事实上，不只死人复活的观念，连同上帝使耶稣复活来为其伸张的说法，都源自基督教的母教——犹太教，更确切地说，是“第二圣殿时期”晚期的犹太教<sup>①</sup>。这就是耶稣及其信徒们那个世界的思想和行为方式，也是他们的敬神信仰形成的世界。

诚然，不是每个古时的基督徒或犹太人都相信身体的复活。多种资料证明，“撒都该人”，即第二圣殿时期后期朱迪亚地区<sup>②</sup>祭司精英们就不相信身体的复活。然而同一时期出现的另一个团体——“法利赛人”则确信身体的复活，耶稣的主张与法利赛人最为相似。今天的犹太人或者基督徒也不是人人都相信身体复活这一观念。比如，有些人认为可以将基督教概括为现世的政治和社会运动。然而，确信上帝会使死人复活仍然是犹太教和基督教两大历史传统中极其重要的正统信仰。尽管犹太教和基督教就拿撒勒的耶稣是否是弥赛亚持不同信仰；尽管基督徒从《新约》的角度来解读《希伯来圣经》，而犹太教徒只接受《希伯来圣经》。然而，许多犹太人和基督徒一直都相信，而且至今同样笃信死者的复活。

基督徒读者或许会对此感到惊讶。但这一共有的复活信仰把基督教同它的母体——犹太教从历史上和神学上都联系起来。对于基督徒而言，不仅认识到这点非常重要，而且必须明白基督徒复活信仰的犹太文明源头还另有至少两个原因。其一，它使得基督徒对耶稣复活的意义、教会所盼望期待的所有死人将在历史终结复活的信念更加丰富而深刻。其二，更重要的是，它有助于界定复活这一古老的正统观念。许多古代的犹太人和基督徒坚信“复活”是使身体复活的集体性事件。他们相信两大宗教的神圣经卷和文化遗产都主张上帝会使死人以“完全人”，或按照我们今天的说法，即一个“身心

---

① 公元前 586 年，圣殿被巴比伦人摧毁。约公元前 515 年，圣殿重建。直到公元 70 年，罗马人再次拆毁圣殿。所以，“第二圣殿时代”指大约公元前 515 年到公元 70 年这段时期。——译注

② 朱迪亚（Judea），或译犹地亚。古代巴勒斯坦南部地区，包括今以色列南部及约旦西南部。耶稣在世时，它是由希律王室所统治的王国，也是罗马帝国叙利亚行省的一部分。——译注

健全的社会性的人”的姿态复活。延续至今的犹太教和基督教的宗教习俗的权威源头都认为，“复活”是一个人整体的复活——或许可以说，就是灵与肉的复活——而不是简单地指某种不朽的个人精神核心或者深藏于我们心中的某种神圣层面的存留。历史上许多基督徒作者——从《使徒信经》的作者开始——认为“复活”仅仅是肉身或身体的复活（the *resurrectio carnis*）。有些说法虽与“复活”（Resurrection）的概念共存，例如“灵魂不死”和精神（spirit）不灭或者（更晚的说法）死后个体意识持续等，它们都无法表达古代犹太人和基督徒的“复活”概念的丰富性或现实性，即必然地清楚地意识到复活是肉身的集体的复活。审视基督教出现的宗教背景，基督教的复活观与犹太教的复活观之间的连贯性相当引人注目——并且理由充分！

为了揭示早期基督徒对耶稣复活的认识的丰富性和历史复杂性，我们就需要把基督教确信“复活”的起源与第二圣殿时期晚期的犹太教结合起来探讨。从政治的角度看，巴勒斯坦地区犹太教的确立与成形，历经约八个世纪几乎无休止的被外族征服、侵占和统治的长期而复杂的过程。重要的是要做到既不低估也不夸张这一事实，也不简单化地描绘在不间断的压迫下依然随时光的推移而变化着的画面。如果把这一时期犹太人的宗教性归纳为仅仅是，或者主要是，由亡国和屈服的现实所塑造的，那就太言过其实了。相反，犹太人的敬虔主要形成于完善的族内规范和悠久的深受珍视的集体经历的记忆，尤其是他们坚信，上帝拣选了以色列民，与他们立约，把他们从埃及为奴之地解放出来，赐给他们以色列的土地，又赐予他们《托拉》来指示并引导他们以正确的、上帝所喜悦的方式来敬拜和侍奉上帝。这些诫命都已被铭记。只是在耶稣生活的时期和地域，犹太教中所流行的虔敬，因外族统治而铸就了其独有的特性。

自耶稣诞生的前一个世纪到他生活及死后的几十年内，罗马帝国统治着“巴勒斯坦”（这是罗马人后来给这一地区的称谓）。在他横扫整个近东的战役中，庞培（公元前106-公元前48年），这位英明的战略家，尤利乌斯·恺撒大帝的女婿和曾经的同盟，在公元前63年确立了罗马帝国在犹太-巴勒斯坦地区的统治。我们完全有可能过分强调罗马霸权负面的或暴虐的影响。首先，对地理位置的准确认识相当重要：即使是在历史上的同一时期，住在南部朱

迪亚地区和住在北部的加利利地区，感受都会不太一样。在加利利，罗马人所占的比例从未像在朱迪亚那样高。其次，对年代顺序的清楚把握也很重要。从庞培到哈德良皇帝的罗马统治时期（公元前 63 年 - 公元 135 年），尽管起义叛乱的运动在酝酿之中，大规模的起义在那两个世纪之中至少发生过两次，但是如果认为怨恨布满巴勒斯坦，或者人们早已做好发动起义的准备，那就错了。罗马人无意从文化上将巴勒斯坦“罗马化”。他们主要是想在犹太巴勒斯坦行省保持稳定的情况下，从那里获得帝国所需的经济利益。这里我们再次强调，不能从已知的特殊个案臆测推衍到未知的一般情形，尤其是在原始资料极少且又支离破碎的情况下。很可能有众多人民渴求脱离罗马（或所有外族）统治，重获自由；确实也发生过一些暴力的（和更多非暴力的）抗议；的确有一些人期盼上帝在地上确立其最终的统治并复兴以色列；罗马一定对起义保持着警惕。然而，说所有的犹太人都做好了暴力反抗的准备，或者都期盼一位像大卫王一样的弥赛亚来解救他们，征服罗马人，并建立上帝最终的国，这些可以成为丰富的电影素材，但却与文献和考古学的证据大相径庭。

## 复兴以色列

被外来势力长期统治的事实的确促成了一类犹太虔敬的形成：这就是爱德华·帕里斯·桑德斯（Edward Parish Sanders）教授和其他一些学者所称的“复兴末世论”（restoration eschatology）<sup>①</sup>。“末世论”是指犹太人（和

---

① 读者如需了解对“复兴末世论”的详细介绍，可参阅桑德斯（E. P. Sanders）的专著《耶稣与犹太教》（*Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985）。这本书在耶稣和“犹太复兴末世论”的关系这个问题上对我们产生了深刻的影响。本书第 95-106 页提及桑德斯对十二支派与耶稣十二门徒之间关系的思考。约翰·柯林斯（John Collins）在《启示的想象：犹太启示文学入门》（*The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1998）一书中对犹太启示思想和文献做了详尽的介绍。对这一文献从社会学角度进行分析的文献，可参看保罗·D·汉森（Paul D. Hanson）的专著《天启的曙光：犹太启示末世论的历史与社会根源》（*The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia: Fortress, 1979）。保拉·弗雷德里克森（Paula Fredriksen）的专著《从耶稣到基督》（*From Jesus to Christ*. 2nd ed.; New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2000）第二部分（65 到 93 页）中对此文献和第二圣殿时期犹太教做了颇具可读性的综述。——作者注

后期的基督徒)相信上帝在历史的终结时刻注定会发生的事件。“复兴末世论”很大程度上产生于公元前6世纪犹太人“巴比伦之囚”经历而做出的预言,也产生于“巴比伦放逐”之后对于遭受外族统治经历的反思。亡国和被掳的经历,与坚信上帝会信守契约的不渝信念融合,就生出希望,先知们使用了一个经典的表述:上帝会“复兴”以色列-犹太民族。先知们断言,尽管在目前处于亡国和被掳的境地,但上帝最终会建立他的统治或他的国。那些统治、阻挠,甚至常常玷污、激怒以色列的势力终将彻底被颠覆。以色列的上帝将会收复他的宝座,他的圣城耶路撒冷将会复兴,他的居所——圣殿将被重建。遭放逐后流散的那些以色列支派也会“聚集回来”。死人都要复活,所有的人都要受上帝审判。以这段经文为例:

哦,让你的死人活过来!

尸首要兴起。

要醒起歌唱!

因你的甘露好像新芽上的甘露,

你让阴间恢复生命。(《赛》26:19)

或者这段取自《但以理书》(12:2-3)的经文:

必有许多睡在尘土中的人醒过来,有的要得永生,有的要受羞辱,永远被憎恶。那些使人有智慧的必发光,好像天上的光体;<sup>①</sup>那些使许多人归义的必发光,如同星星,直到永永远远。

对这两段经文的作者——两位先知而言,“睡”当然是死亡的比喻。两段经文中表达的复活观念,在“第二圣殿时期”晚期广为流传——都暗指义人将受赏赐,上帝终将为那些因他而受难的人申冤并使他们高举到荣耀之中。据《但以理书》,恶人也会进入一种新的生存状态:他们将永远受羞辱被藐视——如今世的君王们那样被推翻或驱逐。《以赛亚书》和《但以理书》这两部经卷都认为,最后,生命之主和造物之主——上帝有能力战胜死亡以及这世上与死亡为伍的势力。简言之,这位拣选了以色列民,

① “那些使人有智慧的必发光,好像天上的光体”原文为“*And the wise will be radiant like the bright expanse of sky*”,本书作者前面指出,本书所引《希伯来圣经》部分采用新犹太出版协会的英语本,但该版本此处用的是“*the knowledgeable*”而非“*wise*”。原因详见第10章。——作者注



立约要亲自引导并保护他们的上帝，在末后的日子，会兑现他牢不可破的约，并解救他们脱离外邦人的压迫甚至脱离死亡的逼迫。这一源于以色列早期传统的古老信念，在以色列民中发展壮大，即使（确切地说是正因为）当时的情况看来特别惨淡，统治者尤其的邪恶，整个“后巴比伦之囚”时期，关于末世的预言都备受珍视。当人们开始相信这些预言所说的末日事件即将发生，这些预言可能已经被认为具有“末日启示”的意义。

我们认为一定要牢记一点：在这一时期，对复活的信仰与对一个充满曙光的崭新时代的期望，以及相信上帝将创造新天地并为忠于他的子民申冤的信念是紧密相连的。这里所说的上帝创造的新天地不能等同于相信有一个超越现实世界的“天堂”，这里是指上帝将更新这个世界，绳愆纠谬，为义人申冤。尽管“第二圣殿时期”后期论及复活的文本林林总总，但这些文本都一致认为复活会在神圣的审判之下发生。这样，后来的“复活”信仰的神学依据就是先前对以色列上帝的良善、至高权力和至上公义的坚定信念。“复活”信仰与坚信受造世界的至善本性也同样密切相关，这一时期的犹太文献尤其强调这一点。最后，正如许多学者已经指出的，正是因为“复活”信仰不可避免地及坚信公义之上帝会很快介入，并结束当时的时代，再开启新的时代的信念联系在一起，所以“复活”是一条潜在的革命性教义，其中包含了惩恶扬善的要求。换言之，“复活”是对死亡和不义的逆转。更具体地说，就是结束外邦的压迫，扭转民族的灾难。这样，犹太人的“复活”信仰就不仅仅是，甚至并非主要是关于世间凡人的最终命运，而是关涉到上帝的义、为忠于上帝的人正名申冤和正义的设立。只有在以色列的错误得以匡正，恶人受罚，失落的得以复兴，圣城与圣殿得以重建，万民皆认上主（the Lord）为公义之上帝的情形下，大地才会将死人交出。

有证据表明，“复兴末世论”涵盖了许多或大部分上述备受期盼的希望之元素，这种观念在耶稣受难的前一个世纪和他成长的那个世纪里已经广泛盛行。许多人（包括耶稣本人）都开始相信先知预言传统中的那些希望将在上帝最后的作为中变成现实。

生活在大约公元 37 年至 100 年的犹太历史学家约瑟夫斯 (Josephus)<sup>①</sup> 的著作，是我们认识 1 世纪巴勒斯坦犹太教的首要来源。我们从他的记载中得知，以《但以理书》为首的那些包含末世题材的先知书在那段时期十分流行。此外，还必须加上那些在第二圣殿时期后期的几个世纪成文，但并未编入《圣经》的文献，如：《以诺一书》( *First Book of Enoch* )、《摩西遗训》( *Testament of Moses* )、《巴录二书》( *Second Book of Baruch* )、一些所谓的犹太“西卜林神谕”( *Jewish Sibylline oracles* )，即预言文学，以及书如其名的《亚伯拉罕启示录》( *Apocalypse of Abraham* )，其中许多都表达了传统的“复兴末世论”希望，这就是：上帝将建立一个新的秩序；全以色列民，尤其是流散的支派，将被复兴；以色列将最终摆脱外邦统治；耶路撒冷和圣殿将被重建——甚至自然界本身将被恢复和更新。

这一时期，也是后来在死海边的库姆兰山洞发现的宗派古卷基本形成的时期。这些文献被称作《死海古卷》( *the Dead Sea Scrolls* )，1947 年被首次发现。《死海古卷》证实了当时活生生存在的对行将结束的日子的企盼。事实上，《死海古卷》文献中大部分都充满了对末日的期望。虽然我们不能十分确定地把握他们宗教制度的所有元素，但《死海古卷》所反映的这个教派似乎鼓励过一种严格的分离主义的生活。为了追求个人和集体的纯净，他们遵循一种严格的禁欲苦修制度，且不局限于“性”的方面。有趣的是，施洗约翰<sup>②</sup>可能就是最终脱离族群而开始了他自己“末世之悔改传道者”生涯的。不管怎样，一份在库姆兰发现的，学者通常称为《战争法则》( *The War Rule* ) 的文献预言了“黑暗之子”与“光明之子”之间的末日之战。根据《以赛亚书》( 11: 4 )，可以看到该文本一段模糊的残片上记着：

( 密丛中 )，他必用铁器砍下；黎巴嫩的树木必被大能者伐倒。

---

① 对约瑟夫斯 (Josephus) 的著作感兴趣的读者可以先从他的七卷本《犹太古代史》( *Jewish Antiquities*. Loeb Classical Library; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1930-65) 入手，也可以阅读他对犹太-罗马战争的记述《犹太战争》( *The Jewish War*. 2 vols. Loeb Classical Library; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926)。——作者注

② 施洗约翰：基督教《圣经》中的人物。布道者约翰奉上帝之命，在约旦河为耶稣施洗。——译注

从大卫的枝条 (the Branch of David) 必生出一根嫩芽，他们要施行审判……全会众的王，(大卫的) 枝条必责打他，将他击杀。

这一文本很难翻译，其中有的段落已经引发了激烈的争论。但显而易见，文本充满期盼：盼望着一位大卫一般的弥赛亚审判和惩罚恶人——这些都是“第二圣殿时期”后期的末日世界观的主要内容。但几乎可以确定的是，在犹太-罗马战争（公元 66-73 年）中的某个时期，撰写库姆兰古卷的犹太社群遭到了罗马皇帝维斯帕西安（Vespasian）军队的摧残。随着罗马军队的逼近，这个社群的成员可能把他们的经卷藏到了死海附近的山洞里面。无论当时的实际情况怎样，他们都在第二圣殿后期的犹太教留下了关于末日盼望的鲜活记录。<sup>①</sup>

末日盼望在当时盛行的另一个标志就是许多末世先知也出现在了公元 1 世纪罗马统治下的巴勒斯坦，有时他们的出现是对罗马挑衅的直接回应。犹太人对上帝十分敬虔，而粗野的罗马人对此却很迟钝。其中为数不多但臭名昭著的例子之一就是罗马皇帝卡里古拉（Caligula）提议将他自己的塑像摆放于圣殿中。尽管公元 41 年此事因他的去世而未能实现，但这一令人震惊的提议很容易被解读为——也确实被解读成了——一个末世征兆。就在卡里古拉的惊人之语提出不久，一位名叫丢大（Theudas）的犹太先知就出现了。后来跟从他的人形成了一定的规模。联想到《圣经》记载的出埃及时摩西分红海的奇迹（《出》14：21-23），丢大的追随者们认为他们的领袖也可以分开约旦河的水。然而，丢大和他的追随者被罗马的骑兵剿灭了。据犹太历史学家约瑟夫斯的记载，大约在同一时期，一位名叫犹大的加利利人和他的两个儿子同样是被以色列复兴的希望所鼓舞，开始挑起叛乱。罗马当局就在十字架上钉死了犹大的两个儿子。还有位犹太人，只知道他被称作“埃及人”，在旷野里集结了众多的追随者抑或是一支庞大的军队。

① 对在库姆兰地区发现的《死海古卷》有兴趣的读者可参阅弗洛伦蒂诺·加西亚·马丁内斯（Florentino García Martínez）所著的《库姆兰与启示录：库姆兰的阿拉姆语文献研究》（*Qumran and Apocalyptic Studies on the Aramaic Texts from Qumran*），以及《犹太荒漠文献研究》（*Studies on the Texts of the Desert of Judah, vol. 9. Leiden and New York: E. J. Brill, 1992*）。此处所引用的《战争法则》（*The War Rule*）选自盖佐·维尔麦希（Geza Vermes）翻译的《英文版死海古卷全集》（*The Complete Dead Sea Scrolls in English, rev. ed.; London: Penguin, 2004*）第 185 页。——作者注

不仅约瑟夫斯的书里提到，他拥有三万士兵，《新约·使徒行传》也提到这个人，不过说他只有四千个杀手（《徒》21：38）。据约瑟夫斯的记载，这位“埃及人”计划向耶路撒冷进军，他认为在他的指挥下，耶路撒冷的城墙会倒塌——又一个与犹太历史深沉共鸣的奇迹，这一奇迹可追溯到约书亚攻占耶利哥城<sup>①</sup>一事。在应许的复兴时机未到之前，这位“埃及人”及其追随者的尝试和努力同样遭受了挫败。这些只是我们所知的末世先知，很可能当时还有更多。

## 末世先知，拿撒勒的耶稣

迄今大约一个世纪，以艾伯特·史怀哲（Albert Schweitzer，又译史怀哲，1875-1965）为首的许多新约学者都将耶稣和施洗约翰看作末世先知。他们跟前文提到的犹大及其两个儿子、丢大、“埃及人”，也许还有其他一些人一样，都生活在盼望末日的犹太文化世界之中，浸染于充满想象的犹太末日文学的天地之内。当然，并非所有学者都认同史怀哲那本奠基性的著作——《探寻历史上的耶稣》（*The Quest of the Historical Jesus*），在这本书中这位神学家和新约学者（后来又是杰出的音乐家和人道主义者）论证了他那大胆的命题。此外，我们认为像桑德斯和更近期的戴尔·阿里森这样一些学者，雄辩地支持了史怀哲的主张，令人信服地将耶稣与他所生活的1世纪的巴勒斯坦-犹太背景联系起来。就大致轮廓而言，史怀哲的论点现在已经有了十分有力的证据。

耶稣的首次出现是他去联合另一个犹太末世先知，施洗约翰。我们可以从他的首度出现开始重新审视这一证据。施洗约翰本身就是“复兴末世论”的传道者，他的劝诫令人难忘，他说上帝的“行将临到的忿怒”已经非常近了，他用比喻宣讲：“现在斧头已经放在树根上。”（《路》3：9）上帝会惩罚那些不结好果子的，而赏赐那些好的——并且很快就会行这样的事：“他手里拿着簸箕，要扬净麦场，把麦子收进仓里，却用不灭的火

<sup>①</sup> 攻占耶利哥城：指《约书亚记》第6章载，约书亚在上帝的帮助下，列队吹号绕城七圈，城墙就自行倒塌，约书亚率领军队入城，杀光了城内所有的人。——译注

把糠秕烧尽。”（《路》3：17）这位骇人的末世先知给耶稣施行了洗礼。<sup>①</sup> 耶稣必定接受了约翰所宣讲的信息的要义，而且最初在以这个施洗者为核心的运动中，他是其中的一员。否则，他为何要受他的洗礼呢？

在施洗约翰死后，耶稣开始组织发起他自己的运动。他的末世史观并没有改变，同施洗约翰一样，他也认为宇宙被邪恶的权势所掌控，上帝很快会倾覆这些执政者和掌权者并建立他自己的国，取代这世上邪恶的国。他认为这些事情一件件都将行临到。与约翰一样，或许耶稣也认为，他的使命就是去宣示众人，先知们曾预言的那些末日事件将要发生。

实际看来，更加可能的是耶稣被视为，或许自视为一个如施洗约翰一般的末世先知。与耶稣同时代的人当中，有些人承认他是那样的人，我们所掌握的原始资料似乎也与此说相符。公元70年前后写成的最早的福音书《马可福音》（6：14）上记载，有人认为耶稣就是施洗约翰：

“有人说：‘施洗的约翰从死人中复活了，所以，他身上有行神迹的能力。’”一段《马太福音》（11：18-19）中的经文显示耶稣将自己与施洗约翰作比：“<sup>18</sup> 约翰来了，不吃也不喝，人说他是鬼附的；<sup>19</sup> 人子来了，又吃又喝，人却说：‘你看，这人贪食好酒，与税吏和罪人为友。’但智慧借着它所作的，就证实是公义的了。”《马可福音》（6：15）也宣示，耶稣同时代的人将他认作一个“先知，像古时先知中的一位”。《马太福音》（21：11）也说：“这就是那先知耶稣，是从加利利的拿撒勒来的。”在《路加福音》（7：11-17）中，当耶稣使那寡妇的儿子复活的时候，众人的反应是：“有伟大的先知在我们中间兴起来了！”又说：“神眷顾他的子民了！”在《使徒行传》（5：35-39）里，迦玛列在劝告他的犹太同胞该如何待耶稣门徒的时候，将耶稣和他的门徒与丢大和加利利的犹大以及他们的追随者作比：

<sup>35</sup> 然后对大家说：“以色列人哪，你们应当小心处理这些人！”

<sup>36</sup> 从前有个丢大，自命不凡，附从他的人约有四百。他一被杀，跟从

① 洗礼，发源于将身体浸入称作密卡维（*mikveh*）的专用水池的犹太宗教仪式，其最根本的源头是《希伯来圣经》里关于仪式洁净的律法。在某些时候，如果有人要皈依犹太教，他们会被要求行这样的浸水仪式。这可能就是约翰施行洗礼和他宣讲的上帝的国即将临到这二者之间的联系。——作者注

他的人尽都星散，一败涂地。<sup>37</sup>这人之后，在户口登记的时候，又有一个加利利人犹大，拉拢人们来跟从他。后来他也丧命，跟从他的人也就烟消云散了。<sup>38</sup>至于目前的事，我劝你们不要管这些人，由他们吧！因为这计划或这行动，如果是出于人意，终必失败；<sup>39</sup>如果是出于神，你们就不能破坏他们，恐怕你们是与神作对了。”

这里，迦玛列很明显将耶稣看作一个末世先知。

许多第二圣殿时期的犹太人将加利利人犹大这样的先知视为潜在的或真正的革命者，比如约瑟夫斯就是这样看待我们前面论及的几位先知的。他甚至怨愤地将犹太—罗马战争的责任归咎于他们的头上。然而，我们决不能单纯地将耶稣界定为一个革命者。在耶稣生活的犹太世界，政治与宗教是密不可分的，记住这一点非常重要；在那个时代对一个犹太革命者来说，没有纯粹世俗的政治运动。毋庸置疑的是，其他人都将耶稣视作一个末世先知，他将开始他的事业，而上帝会来成全他所作的。此外，无论何人，只要他传讲将临的复活，以及与之相关的诸如根本的转变、恶人受惩罚、义人得正名的观念，都会被看作有革命潜质。

“八福”展现了耶稣将自己视为末后日子的先知的更多证据。见《马太福音》第五章第3到10节：

<sup>3</sup>心灵贫乏的人有福了，因为天国是他们的。

<sup>4</sup>哀痛的人有福了，因为他们必得安慰。

<sup>5</sup>温柔的人有福了，因为他们必承受地土。

<sup>6</sup>爱慕公义如饥如渴的人有福了，因为他们必得饱足。

<sup>7</sup>怜悯人的人有福了，因为他们必蒙怜悯。

<sup>8</sup>内心清洁的人有福了，因为他们必看见神。

<sup>9</sup>使人和平的人有福了，因为他们必称为神的儿子。

<sup>10</sup>为义遭受迫害的人有福了，因为天国是他们的。

这里，耶稣似乎认为自己就是那个《以赛亚书》第61章所预言的末世人物，他受到上帝的膏抹，叫他去传福音给困苦的人。以下是耶稣引证的预言：

<sup>1</sup>主 上帝的灵在我身上，  
因为上帝膏了我，  
叫我传福音给困苦的人；  
差遣我去医治伤心的人，  
向被掳的宣告自由，  
向被囚的宣告释放；  
<sup>2</sup>宣告上帝悦纳人的禧年，  
和我们的 神报仇的日子；  
安慰悲哀的人，  
<sup>3</sup>为锡安悲哀的人穿上装饰，  
赐给他们华冠代替灰尘，  
喜乐油代替悲哀，  
赞美衣代替沮丧的灵，  
他们必称为公义的橡树，  
是上帝栽种的，  
好使他自己得着荣耀。（《赛》61：1-3）

耶稣似乎从《以赛亚书》这段经文中看到了自己。他认为自己是上帝传递信息的中介，担当了宣告以色列所渴望已久的逆转即将来临的责任。耶稣对施洗约翰的回应也显露出类似的自我认知。《马太福音》中，约翰问监狱里的耶稣：“你就是那位要来的，还是我们要等别人呢？”

<sup>4</sup> 耶稣回答他们：“你们回去，把听见和看见的都告诉约翰，<sup>5</sup>就是瞎的可以看见，瘸的可以走路，患麻风的得到洁净，聋的可以听见，死人复活，穷人有福音听。<sup>6</sup> 那不被我绊倒的，就有福了。”（《太》11：4-6）

在《以赛亚书》第61章和其中应许的全面的逆转，以及该卷经文的其他段落如第35章5至6节中，我们再次为耶稣的答复找到了根据。他似乎自比其中所写的某个方面：一个被上帝膏抹，要宣告，甚至要带来以色列的最后解放的先知。简言之，如戴尔·阿里森（Dale Allison）所说，他被视为，也自以为是“这一宏伟史诗中的最后一位先知”，其使命就是“让

他的子民预备好迎接末世的终结”。

相应的，耶稣传道的主题之一就是末世终结的临近和上帝之国将临。在《马可福音》里，耶稣宣告：“我实在告诉你们，站在这里的，有人在没有尝过死味以前，必定看见神的国带着能力降临”（9：1）。《马可福音》第13章30节中，耶稣宣告说今世不终则今代不灭。《马太福音》（10：23）中，耶稣在托付门徒的时候向他们保证：“我实在告诉你们，你们还没有走遍以色列的各城，人子就来到了。”他敦促与他同时代的人们要做好准备并且悔改。时候“到了”，上帝的国近了，人子很快就会到来：“（你们）也该知道他近了，正在门口了。”（《可》13：29）

正如桑德斯和阿里森所言，第二圣殿晚期犹太教的犹太复兴末世论中最为重要的元素之一就是：不但强调末日已迫近，更强调期盼以色列流散的十个支派重返故土并最终复兴（公元前8世纪，亚述帝国放逐了这些所谓的流散的十个支派）。参阅下面摘自《以赛亚书》的经文：

<sup>11</sup> 到那日，主必再用自己的手，赎回他子民中的余民，就是从亚述、埃及、巴忒罗、古实、以拦、示拿和哈马，以及众海岛所剩下的。

<sup>12</sup> 他必向列国竖起旗帜，召聚以色列被掳去的人，又从地的四方聚集分散了的犹太人。（《赛》11：11-12）

犹太《圣经》的许多篇章显示，这种期盼，盼望上帝重新聚集他的子民——所有以色列的十二个支派——在耶稣传道之前的若干个世纪早已广泛流传。这是犹太人对上帝救赎的盼望的重要组成部分。这几乎确切地解释了耶稣为什么会拣选十二个门徒。这样的选择无疑是象征性的。其意义何在？这就是，所有以色列民很快都会复兴：“必有许多人从东从西来到，和亚伯拉罕、以撒、雅各在天国里一起吃饭。”（《太》8：11-12；《路》13：28-29）这里的“国”被想象成一个末世盛宴，有犹太民族的先祖协助主持，流散的支派都会由地极纷纷前来。

这里面同样包含预言性的或者说末世论的意义。耶稣选择十二来象征流散的支派即将复兴，全以色列在末世重新聚集。通过预言这次聚集，耶稣再次传达了在《以赛亚书》《以西结书》《何西阿书》和《弥迦书》等



先知书以及其他古犹太文献中都曾出现的信念，那就是，最终犹太人都会回到上帝所赐的土地并掌管统治大权。如桑德斯所总结的：“公元1世纪犹太人希望以色列十二个支派能在未来复兴。以此……为背景，我们才能理解《福音书》中十二门徒的意义。”

耶稣的部分教导中包含着复活的思想，这些教导也可以看作对即将来临的以色列复兴的隐喻。我们可以从多种角度来阐释“浪子回头”的故事（《路》15：11-32），而其中一种就是将其视为以色列复兴的寓言。

<sup>11</sup> 耶稣又说：“一个人有两个儿子。<sup>12</sup> 小儿子对父亲说：‘父亲，请你把我应得的家业分给我。’他父亲就把产业分给他们。<sup>13</sup> 过了不多几日，小儿子就把他一切所有的都收拾起来，往远方去了。在那里任意放荡，浪费资财。<sup>14</sup> 既耗尽了一切所有的，又遇着那地方大遭饥荒，就穷苦起来。<sup>15</sup> 于是去投靠那地方的一个人，那人打发他到田里去放猪。<sup>16</sup> 他恨不得拿猪所吃的豆荚充饥，也没有人给他。<sup>17</sup> 他醒悟过来，就说：‘我父亲有多少的雇工，口粮有余，我倒在这里饿死吗？<sup>18</sup> 我要起来，到我父亲那里去，向他说：父亲！我得罪了天，又得罪了你；<sup>19</sup> 从今以后，我不配称为你的儿子，把我当作一个雇工吧！’<sup>20</sup> 于是起来，往他父亲那里去。相离还远，他父亲看见，就动了慈心，跑去抱着他的颈项，连连与他亲嘴。<sup>21</sup> 儿子说：‘父亲！我得罪了天，又得罪了你；从今以后，我不配称为你的儿子。’<sup>22</sup> 父亲却吩咐仆人说：‘把那上好的袍子快拿出来给他穿，把戒指戴在他指头上，把鞋穿在他脚上，<sup>23</sup> 把那肥牛犊牵来宰了，我们可以吃喝快乐。<sup>24</sup> 因为我这个儿子是死而复活，失而又得的。’他们就快乐起来。<sup>25</sup> 那时，大儿子正在田里。他回来，离家不远，听见作乐跳舞的声音，<sup>26</sup> 便叫过一个仆人来，问是什么事。<sup>27</sup> 仆人说：‘你兄弟来了。你父亲因为得他无灾无病地回来，把肥牛犊宰了！’<sup>28</sup> 大儿子却生气，不肯进去。他父亲就出来劝他。<sup>29</sup> 他对父亲说：‘我服侍你这多年，从来没有违背过你的命，你并没有给我一只山羊羔，叫我和朋友一同快乐。<sup>30</sup> 但你这个儿子和娼妓吞尽了你的产业，他一来了，你倒为他

宰了肥牛犊。’<sup>31</sup> 父亲对他说：‘儿啊！你常和我同在，我一切所有的都是你的；<sup>32</sup> 只是你这个兄弟是死而复活、失而又得的，所以我们理当欢喜快乐。’”

从比喻的角度来解读这个故事，寓言中的浪子成了以色列流亡异国的象征，而他的贫困潦倒则暗喻流离失所的痛苦、受外族统治的屈辱、处处受到不公的待遇。而他的回归，象征与以色列立约的宽容仁慈的上帝使以色列复兴。这一则寓言两次清楚地表明，父亲以庆祝死者复生的态度来庆祝儿子的回归：“我这个儿子”那位父亲称，“是死而复活，失而又得的。”（第 24 节）对那位兄长，父亲宣告：“你这个兄弟是死而复活、失而又得的。”（第 32 节）这里，个人的回头与重振非常明显是意指复活，而个人的重振则象征着在末后的日子全以色列将如何得以复兴。

耶稣相信复活将临，有证据表明他同其他人就这一问题出现了纷争。在《马可福音》12: 18-27 中，撒都该人（之前我们已有提及，他们不信复活）质问耶稣（也暗含法利赛人<sup>①</sup>），要求他对自己的观点做出解释。耶稣则以经文和生命之主上帝的力量为论据。他指责撒都该人不理解上帝，不相信死人复活。耶稣说：上帝“不是死人的神，而是活人的神。你们是大错特错了！”（《可》12: 27）。这一谴责暗指《出埃及记》3: 6; 3: 15-16 中的典故，并暗示以色列的上帝是拯救之神、胜利之神和生命之神。这样，耶稣对复活将临的信仰，在神学上，是基于相信造物主上帝能从死亡中创造生命，相信上帝具有天地宇宙造物主之大能。这样的信仰同样也以《圣经》为依据，即坚信《摩西五经》（即《圣经》前五卷）中复活的教义——这是唯一能说服撒都该人的根据。亚伯拉罕、以撒、雅各的神将在末日使他的子民复活。犹太族长们见识过一位能征服死亡的上帝。末了，全以色列都会感受上帝最终战胜死亡的同样的大能，末日的胜利呼应了创世之初他征服原初混沌的胜利。

---

① 撒都该人和法利赛人是公元前 2 世纪至公元 2 世纪的犹太教内的两个主要教派。前者主要由祭司、贵族组成，尊奉《托拉》，不相信口传律法，也不信灵魂永生与肉身复活。后者除遵守《托拉》外，也信奉口传律法，相信灵魂不死，肉身复活等。——译注

另一个表现出耶稣具有末世象征性的例子是耶稣骑驴进入耶路撒冷（《太》21：1-5）。耶稣时代的犹太世界是一个对《圣经》妇孺皆知的世界，这样的细节不能不令人想起《希伯来圣经》中《撒迦利亚书》里的一段预言：

美丽的锡安哪（Fair Zion）！要大大喜乐。美丽的耶路撒冷（Fair Jerusalem）哪！应当欢呼。看哪！你的王来到你这里了，他是公义的，是得胜的。他又是温柔的，他骑着驴，骑的是小驴。（《亚》9：9）

福音书作者马太唯恐读者不能领会其要义，便在《马太福音》21：4-8中直接引用了这段预言。不过耶稣的信众已领会其意。耶稣曾宣称自己就是《撒迦利亚书》中所应允的王。耶稣的信众宣告他是王：“奉主名来的王，是应当称颂的！”（《路》19：38）这就证明他们理解了耶稣的行为所包含的象征意义。

## 新天，新地，新的圣殿

还有一件事情可以赋予相似的意义，遗憾的是这件事后来被称为“洁净圣殿”。桑德斯煞费苦心地质证这一事件同样具有象征性，这就是，耶稣的行为与他的犹太复兴神学的总体观点非常契合。《马可福音》第11章和《马太福音》第21章第12-17节，《路加福音》第19章第45-48节，以及《约翰福音》第2章第13-22节中都记述了这件事情：

<sup>15</sup> 他们来到耶路撒冷。耶稣进了圣殿，就把殿里做买卖的人赶走，又推倒找换银钱的人的桌子，和卖鸽子的人的凳子；<sup>16</sup> 不许人拿着器皿穿过圣殿。<sup>17</sup> 他又教训众人说：“经上不是写着：‘我的殿要称为万国祷告的殿’吗？你们竟把它弄成贼窝了。”<sup>18</sup> 祭司长和经学家听见了，就想办法怎样除掉耶稣，却又怕他，因为群众都希奇他的教训。（《可》11：15-18；耶稣所引用经文出自《以赛亚书》56：7和《耶

利米书》7: 11) ①

与通常人们的看法相反, 耶稣此举实质上与净化对神的敬拜毫无关系。从表面看, 福音书中对圣殿事件的记述确实如通常所称的“洁净”行为。但是我们有充分的理由怀疑耶稣认为需对圣殿加以改革。举个例子, 除这段经文之外, 福音书的记述中没有迹象表明耶稣认为圣殿需要被净化。在《新约圣经》中也没有任何证据表明耶稣反对当时的祭祀制度或作为其基础的祭祀神学。桑德斯提醒我们: “圣殿对巴勒斯坦的犹太教而言举足轻重, 对各地的犹太人都非常重要。跟圣殿作对就是在宗教层面反对犹太教, 也是对犹太民族最重要的统一象征的攻击。”耶稣本人承认圣殿, 且在他死而复活以后, 他的信徒们也继续在圣殿礼拜。假设耶稣曾反对圣殿, 他的信徒们一定不会在圣殿礼拜。福音书中对耶稣斥责兑换银钱的人的记载是在他死后很久才写成的。成书的时间大概在耶稣被钉十字架之后四十年左右, 到了这个时候, 基督徒将耶稣的死视为对罪的救赎, 于是他们中许多人将圣殿视作多余。但正如桑德斯所言, 耶稣跟“各地的犹太人”一样, 视圣殿为其宗教之至要。由于(福音书的记载)在时代先后上有误, 所以认为耶稣这样一个虔诚的犹太人——“[曾]在宗教层面反对犹太教”完全是不合情理的。

当然, 耶稣在圣殿的行为是象征性的; 他在传递他的信息, 在预示圣殿会被毁坏。反过来, 耶稣此举又关乎他对一个新国度的盼望。在将来的新时代, 十二支派重新聚集, 以色列将在全新且更完美的圣殿里敬拜他们的上帝, 并因他的拯救称谢他。当时的圣殿将被毁灭, 预示着当时邪恶的秩序很快将被粉碎, 上帝将赐下全新的圣殿。这里耶稣很可能又在践行《圣经》预言。参见这段取自《以赛亚书》的经文:

黎巴嫩的荣耀必来归你, 就是松树、杉树和黄杨树, 都一起归你, 为要装饰我圣所之地, 我也要使我踏足之处得荣耀。(《赛》60: 13)

(“我圣所之地”是指涉圣殿, “我踏足之处”亦同。) 约与耶稣同

---

① 我们依照新标准修订版《圣经》引用了《马可福音》11: 17 中《以赛亚书》56: 7 和《耶利米书》7: 11 两段引言。——作者注

时代的非圣经犹太文献中也有同样的意思：

<sup>28</sup> 我起身看见那古老的房屋正在改变；所有的柱子和圆柱都被拔起，房子内的装饰全被收拾起来，……

<sup>29</sup> 我继续观看，直至上主……造了一所新的房子，比第一间还要堂皇和宏伟，他把新房子安放在原来位置……所有的柱子都是新的，圆柱也是新的；新的装饰比第一所房子屋还要堂皇。（《以诺一书》90：28-29）

《多比传》（约于150年或耶稣受难之前成书，现编入罗马天主教和东正教的《圣经》）的作者曾做出类似的预言：

（他们要）重建圣殿，但不像从前的那一座，直到指定的时期圆满为止。此后，众人将要从流徙之地回来，重建耶路撒冷，恢复繁荣，城中也将重建上主的圣殿，一切正如以色列众先知所预言的。（《多》14：5）

因此，耶稣并不认为圣殿会永久被毁。相反，正如这些文献所显示的，他认为在将临的国度中，圣殿将被上帝替换更新。换言之，耶稣在圣殿的举动以及他对圣殿将被重建的预言，并非是对圣殿里的敬拜形式的批评，亦非对祭祀神学提出的抗议。对祭祀神学他几乎全盘接受。耶稣的作为是典型的象征性预示，预示着上帝之国的迫近，也体现他的信心，坚信上帝能够并且很快会以仁慈公正的方式最终改变世界。

耶稣和他最早的门徒<sup>①</sup>确实生活在一个期盼着迫近的末日与末世灾难的世界里。我们已经知道耶稣传讲末世近了。在他死后，这些信徒也同样这样传讲。《路加福音》19：11记载说，他们“以为神的国快要出现”。这一最早的基督教运动都拥护耶稣所传讲的末世观。同耶稣一样，他们期望上帝来复兴以色列。这点在《马可福音》第9章第12节有所体现（《马太福音》第17章第11节也同样可以看到）：据传耶稣教导门徒说：“以利亚固然要来复兴一切。”而约成书于公元80到90年之间的《使徒行传》第1章第6节记载：耶稣复活之后，门徒们问他：

---

① 门徒：这里指耶稣最早亲自拣选的门徒，后称作使徒。——译注

“主啊，你要在这时候使以色列复国吗？”可见，同耶稣一样，门徒们盼望不久的将来就能复国。他们把耶稣看作是复兴以色列的先知，耶稣或许也是这般看待自己。他们很可能认为自己跟耶稣一样，在新的国度里会扮演某些重要角色：“我实在告诉你们，到了万物更新，人子坐在他荣耀的宝座上的时候，你们这些跟从我的人，也会坐在十二个宝座上，审判<sup>①</sup>以色列的十二个支派。”（《太》19:28）桑德斯总结道：“耶稣的门徒在盼望末世的犹太环境中活动，这是不争的事实。”同耶稣一样，最早的基督徒们盼望上帝来复兴以色列，更新或者重建圣殿，并重新召聚流散的支派。<sup>②</sup>

## 向世人昭示的末世迹象

这一神学上的共识有助于解释耶稣的几位门徒为何宣告上帝已经使耶

- 
- ① 这里耶稣所说的“审判”是指他们将要“统治”，而不是“评判”。——作者注
- ② 我们特别推荐艾伯特·史怀哲（Albert Schweitzer）具有开创性的关于耶稣的著作《探寻历史上的耶稣：从雷马瑞斯到雷德发展过程的批判性研究》（*The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. London: A. and C. Black Ltd., 1926）。马克·阿兰·鲍威尔（Mark Allan Powell）对历史上的耶稣的问题，著有短小精练的分析《作为历史人物的耶稣：现代历史学家如何看待这位来自加利利的人》（*Jesus as a Figure in History: How Modern Historians View the Man from Galilee*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1998）。要了解当时历史背景中的耶稣，我们认为戴尔·阿里森（Dale Allison）的近作非常有帮助。可参阅他的《拿撒勒的耶稣：千禧年的先知》（*Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*. Philadelphia: Fortress, 1998）。阿里森在其专著《启示的耶稣：一场辩论》（*The Apocalyptic Jesus: A Debate*. Santa Rosa, Calif.: Polebridge Press, 2001）中就是否应该从启示的角度来理解耶稣这一问题与马库斯·伯格（Marcus Borg）、约翰·多米尼克·克罗森（John Dominic Crossan）和史蒂芬·帕特森（Stephen Patterson）辩论，其观点颇有说服力。在此书第29页中，阿里森对耶稣的主要目标进行了研究，认为耶稣作为“这一宇宙性的事件中最后一位先知”，他的目标是“让他的人民准备好迎接末世的到来”（《拿撒勒的耶稣：千禧年的先知》第68-69页中也提出了相似的观点）。此书的优点在于它概括地综述了在“历史上的耶稣”这一辩论中其他重要人物所持的观点。E. P. 桑德斯（E. P. Sanders）有一本短小精练的专著：《作为历史人物的耶稣》（*The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin, 1993）讨论了作为末世先知的历史上的耶稣这一问题。在本书第255-256页中讨论了圣殿对耶稣和巴勒斯坦犹太教而言所具有的向心性。关于历史上的耶稣的介绍，另外还有一本篇幅短小但可读性强的专著，其作者为巴特·D·艾尔曼（Bart D. Ehrman），这本书的标题本身就说明了作者的观点：《耶稣：新千禧年的启示先知》（*Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1999）。——作者注

稣死里复活（《马可福音》16: 6；《徒》2: 24）。同耶稣一样，他们受末世思想影响而盼望以色列的复兴。我们知道，耶稣在受难之前已经宣告：在末世后死人将会复活，之后会有对善恶之审判。一次耶稣去一位法利赛人家里赴宴，他劝诫主人要邀请穷人和瘸子来赴宴，那样他就能蒙福：“你就有福了。因为他们没有什么可报答你。到义人复活的时候，你要得着报答。”（《路》14: 12-14）《马太福音》和《路加福音》都描述道，耶稣敦促他的门徒不要惧怕“那杀身体”的（《太》10: 28，对照《路》12: 4）。当然，他这样说是因为他相信他现在的身体死后将复活。在谈到鱼腹中受困三日的约拿时，耶稣又一次预言道：“当审判的时候，尼尼微人要起来定这世代的罪。”（《太》12: 41，《路》11: 32）正如约拿对尼尼微人而言是一种神昭示的迹象，当耶稣同约拿一样，从不归之地返回时，他对这一代人而言也同样是神迹。

耶稣至少三次预言了他自己的复活，在《马可福音》第8章第31节中，他宣告他将“被杀，过三天复活”。这部福音书下一章里，他预见到人子将遭出卖并被杀害，“被杀以后，过三天他要复活”（《可》9: 31）。相同的经历——出卖、定罪、死亡及三天之后的复活在《马可福音》第10章第33-34节再次出现。对于在第三日复活的期盼又一次与《希伯来圣经》遥相呼应，比如，我们在《何西阿书》中读到下面的文字：

过两天他必使我们苏醒，  
第三天他必使我们兴起，  
我们将因他的恩典而完整。（《何》6: 2）

还有《约拿书》2: 1中，约拿在鱼腹中度过三日。许多学者将这些预测视为预言，用文字明确表示这种观点的是福音书的作者马可，而不是耶稣。尽管如此，有关背叛、死亡和最终伸张正义的期盼事实上来自耶稣。在这种情况下，这些经文反映的是耶稣本人对他的生命将如何终结，以及他的预言和使命将如何得以实现的理解。

由于坚信末日即将到来，耶稣最初的追随者们用他们所熟悉的字眼来为耶稣辩护：那就是复活。他们把耶稣本人的复活理解为一个末世征兆，

也就是说，耶稣所承诺的，以及先知所预言的末世已经降临。正如使徒保罗所言，耶稣是“睡了之人初熟的果子”（《林前》15: 20）。这一论断一方面认为末世已经来临，另一方面相信众人的复活也为时不远，因为耶稣的复活就是一个先兆。耶稣教导过他的追随者们，死者复活即将来临。一旦他们深信耶稣本人已经复活，他们就会将这一奇迹看作先兆，认为它预示着最后所有人聚集起来接受末日审判的日子终将到来。他们把耶稣复活看作末日的征兆。或者，如尼古拉斯·托马斯·怀特<sup>①</sup>所说：“这一事件表示……以色列强烈的希望提前得以实现。”耶稣复活象征着新的时代或新的国度，以及以色列的复兴临近了。耶稣的门徒们惊恐不安、满怀敬畏、欢呼雀跃，现在他们坚定地期待新世纪的来临。

## 复活，生命与身体

在《马太福音》第28章第9节中，耶稣遇到了从空空的墓穴中跑出来的女人们，她们又喜又怕，急着想要报告她们惊人的发现。在她们匆匆前行的时候，她们遇到了耶稣，她们立即就“抱住他的脚”（《太》28: 9）。这种动作表现了发自内心的情感和崇敬，但是也证明了耶稣的身体在复活后具有的真实性和物质性——他是有血有肉的。在《路加福音》24: 30中，复活后的基督同他的门徒们分享了面包，这些门徒还没认出他是谁。这件事也是一个末世征兆，因为耶稣在最后的晚餐上已经许诺，要到神的国度降临时，他才会吃喝（《路》22: 16, 18）。据《路加福音》所载，数天后，耶稣吃了一片烤鱼。没有比饥饿和满足食欲更能直截了当地证明耶稣复活后的身体是真实的了。

耶稣遇到“怀疑的多马”这段记载，最为明确地突出了耶稣在十字架

---

<sup>①</sup> 尼古拉斯·托马斯·怀特 (Nicholas Thomas Wright, 1948): 英国大主教，著名新约研究学者。他在《上帝之子的复活》(The Resurrection of the Son of God. Philadelphia: Fortress, 2003) 一书中多次探讨了耶稣的身体所具有的超自然性。在此书第587页中，他认为耶稣的复活是“以色列伟大希望实现的预兆”。R. H. 查尔斯 (R. H. Charles) 在《新约外传和旧约伪典》(The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Oxford: Clarendon Press, 1998; originally published 1913) 一书中翻译了《以诺书》。本书所引用的《以诺一书》第90章即来自此版本。——作者注



受刑后复活的身体的特征：

<sup>24</sup> 那十二个门徒中，有称为低土马的多马，耶稣来的时候，他没有和他们同在。<sup>25</sup> 那些门徒就对他说：“我们已经看见主了。”多马却说：“我非看见他手上的钉痕，用指头探入那钉痕，又用手探入他的肋旁，我总不信。”<sup>26</sup> 过了八日，门徒又在屋里，多马也和他们同在。门都关了。耶稣来站在当中说：“愿你们平安！”<sup>27</sup> 就对多马说：“伸过你的指头来，摸我的手；伸出你的手来，探入我的肋旁。不要疑惑，总要信！”<sup>28</sup> 多马说：“我的主，我的神！”（《约》20：24-28）

耶稣的身体上还有被钉十字架时留下的伤痕，很明显他复活后的身体是血肉之躯。

另一方面，复活的故事同样清楚地表明，耶稣复活后的身体和复活前的身体并非一模一样。以《马太福音》为例，当女人们从空空的墓穴中惊恐地跑出来时，耶稣相当“忽然”地站在她们面前（28：9）。此外，耶稣在门徒面前也是同样忽然现身。以《约翰福音》第20章为例：

那日（就是七日的第一日）晚上，门徒所在的地方，因怕犹太人，门都关了。耶稣来站在当中，对他们说：“愿你们平安！”（《约》20：19）

这一段文字的目的在于说明耶稣复活的身体并不仅仅只是一具复苏的尸体。这是蜕变了的身体。当然它仍然是血肉之躯。尼古拉斯·托马斯·怀特用“超物质性”（transphysical）来描述耶稣复活的身体，这个词有助于我们理解这个问题。这身体是有形的，但是又能够超越普通肉体所受的限制。很清楚，这不是拉撒路那种“站立起来的身体”（《约》11：1-44）。尽管耶稣已经让死去的拉撒路活过来，但他仍旧不免一死。相反，耶稣彻底战胜了死亡。复活后他将再也不会死去。最起码，这是一种不同的重生。耶稣复活后得到永生。

除此之外，我们对复活身体的本质就没什么可多说的了。复活的生命具有的特征不仅仅只是一个让福音书的作者们感兴趣的话题。深深地吸引着福音书作者们的观点是：上帝让耶稣的身体从死里复活，这是一个预

兆——正是这个预兆，表明了当前这个世代将要结束，新的世代即将到来，许久之前神承诺的复活已经开始。耶稣在死亡后复活，具有了蜕变的身体，在他的追随者们眼中，这是一个先兆，在以色列人经受数百年的驱逐、失败、欺压之后，上帝恪守与他的百姓所立的约定，有力地、戏剧性地展开了以色列新时代的序幕。

## 第二章

# 睡了之人初熟的果子

### 耶稣乃众人中第一位

使徒保罗是耶稣的追随者，他不是十二门徒之一，也与耶稣素昧平生。然而耶稣复活的消息改变了保罗，继而，通过不懈地传播这一喜讯，保罗改变了他的世界观以及世界历史。他从一位执着于祖先信仰的狂热信徒转变成外邦人的传道者。在大马士革附近，保罗与复活的基督相遇，并认定这一次相遇令他的生活彻底改变，自此，他迅速成为基督复活福音的杰出传播者。保罗曾逼迫“神的教会”，欲将其摧毁（《林前》15：9；《加》1：13），但根据传统，他命中注定将成为教会卓越的殉道者（耶稣的使徒，向犹太人传道的彼得亦为殉道者，传说彼得是罗马第一位主教）。

耶稣最初的追随者和保罗面临相同的境况。在早期基督教使徒和导师眼中，耶稣复活的宣言充满了末世论的意义。这标志着末世已然降临，也预示着人类的复活将至。在写给哥林多教会信徒的第一封信中，保罗向他的读者和听众们保证（通常在一个当地基督徒家中举办的小型聚会上，人们会大声朗读保罗的书信），“基督已经从死里复活，成为睡了之人<sup>①</sup>初熟的果子。”（《林前》15：20）保罗使用“初熟的果子”（first fruits）这一比喻，意在指出耶稣只是将复活的众人中的第一位。信耶稣的人们也终将从他的复活中，从新纪元的辉煌里，分享他们圣神的主、王和基督的荣光。“既是儿女，便是后嗣，就是神的后嗣，和基督同做后嗣。如果我们和他一同受苦，也必和他一同得荣耀”（《罗》8：17）。正如初熟的

① “睡了之人”，英语原文为 those who died，直译为“那些死去的人”。——译注

果实预示着一个丰收的季节，耶稣的复活也预示并保证了在他归来的时刻将召集所有信徒。因此，我们可以将耶稣复活理解成第一个胜利的音符，喇叭奏响，宣告此乃上帝的救赎之年；他忠诚的追随者们的复活终将以流畅的、终结性的、欢悦的乐曲构成人类历史之最后乐章。

保罗坚信，全部福音书，亦即救赎的喜讯，是以耶稣复活的事实为基础的。福音书简明有力地断言基督之死应验了经上的话，并在他被安葬后的第三天复活。保罗说，这是“第一”要紧的（《林前》15：3）。这个问题的重要性得以彰显，缘于保罗坦言，或是坚持认为，这一喜讯，即福音，并非为他专有，亦非他独有的教义。恰恰相反，保罗暗示在他皈依以前，他的前辈们早已在传播这一福音。事实上，他正在传播一个新兴的然而已根基稳固的传统：“我当日所领受又传给你们的……”（《林前》15：3）极有可能在耶稣去世后的十年里福音已经四处传扬，而大约公元55年保罗写信给哥林多信徒已经是差不多二十年以后的事情了。

基督已经复活——这一宣言对保罗而言至关重要，他相信如果这一断言是假的，那么所有基督徒的信仰都将落空。如果它是假的，那么保罗的工作，甚至任何使徒的工作都将是徒劳的。更重要的是，假如基督不曾从死里复活，福音所传达的救赎承诺便如镜花水月，所有人都将永远为罪恶所奴役。即使是那些业已去世，曾受洗归入基督并信仰他的人们，也将走上不归路，堕入黑暗的深渊，他们的身躯将永远被巨大的坟墓吞噬。他们的信仰、他们对复活的启示所寄托的希冀，将会让他们一无所获。他们将永远消失，保罗的听众们也将如此：“若死人不复活，‘我们就吃吃喝喝吧！因为明天就要死了’。”（《林前》15：32）——保罗的读者会认出这一句引文出自《以赛亚书》第22章第13节。保罗得出一个悲哀的结论，如果基督没有复活，以色列人数百年来企盼的千禧年便毫无意义：“我们若靠基督只在今生有指望，就算比众人更可怜。”（《林前》15：19）这便是全部？难道这就是一切？令人悲哀的是，正是如此。在保罗看来，如果那样的话，过去没有变化，将来也不会有任何变化。而这个世界里那些掌权的和执政的呢？他们依然统治着这个世界。

然而，保罗热切地相信，基督已经复活（在《哥林多前书》第15章

第 6-8 节中，保罗问道，难道他不是五百多人面前显现了么？）。上帝让耶稣复活，从而击败死亡，征服了与上帝作对的执政者和掌权者。在这场末世之战中，上帝取得了胜利，因而对未来还有比“仅仅止于今生”更多的希望。

事实上，如我们所知，早在保罗甚至耶稣之前就已经有了这个充满希望的启示。在耶稣复活这个简明的教义中，复活“于第三日”会令人联想到在《希伯来圣经》（保罗所知道的唯一的《圣经》）中，上帝也是在“第三日”奇迹般地使人复活和让人得解放。我们已经讲过约拿的故事。我们还会想起《何西阿书》第 6 章第 1-2 节中，先知企盼着以色列的复兴：

<sup>1</sup> 来吧，我们归向上帝！

他撕裂我们，也必医治；

他打伤我们，也必缠裹。

<sup>2</sup> 过两天他必使我们苏醒，

第三天他必使我们兴起，

……

《希伯来圣经》中描述了第三天上帝所行的奇迹，耶稣最早的追随者们将这一观念吸收到了他们的新宣言中。保罗坦言自己曾是法利赛人（《腓》3：5），因而他应当了解这一传统观念。当他听到早期的基督徒宣扬上帝在第三天让耶稣复活时，他理应认识到此观念的寓意。事实上，在他写给哥林多信徒的第一封信中，保罗宣告，基督“照《圣经》所说”在第三天复活（《林前》15：4）——正如我们在第一章所论述的那样，保罗的话使复活成为基督教初期的信条。或许此处保罗指涉某段经文也不是不可能（如前文所引《何西阿书》中的经文），他多次引用经文，这说明他相信《希伯来圣经》总的说来宣告了复活的教义。与同时代的法利赛人一样（也同拿撒勒的耶稣一样），保罗相信全人类的复活，而且，他也同样将复活同以色列最终的复兴和拯救联系起来。再者，他和法利赛人一样深信这一切将会在世界末日来临。尼古拉斯·托马斯·怀特评论道，如果你将耶稣从保罗的复活画卷上抽离，“他所断言的一切——未来的复活，在神罚中获得救赎……是如此近似于……犹太教：这是法利赛人的观念。保罗皈依后，

无论他修改了多少其他的信条，他对于复活的信念是保持不变的。”<sup>①</sup>对皈依后的保罗而言，以色列的神在耶稣的死亡与复活中救赎了他的百姓。这一行为如一道破晓的曙光，标志着新纪元的来临。很快，上帝所有的儿女都将获救，再造自然，忠于上帝者将摆脱死亡。保罗坚信，在世界末日，复活将伴随着弥赛亚君王般的显现（有一个专门称呼叫“基督再临”），这一天已然近在咫尺：“但各人是按着自己的次序复活，初熟的果子是基督，以后在他来的时候，是那些属基督的。”（《林前》15：23）

## 迫在眉睫

身体复活，接着是末日审判，这一观念在保罗的时代是许多犹太人和基督徒共有的企盼，我们已经了解了这一点，接下来还将做更为细致的分析。浸淫于犹太启示文献（Jewish apocalyptic literature），保罗的思想同其他早期基督徒一样深受启示期望（apocalyptic expectation）的影响，他盼望着耶稣能够迅速再度降临。基督徒期待末日降临，身体复活，他们的盼望与耶稣在荣耀中再度降临相互联系。这种观念可以追溯到教会古老的传统，几乎可以肯定地说，可以追溯到耶稣最早的信徒们。故此，认为复活已经临近，或者说迫在眉睫的观念也有同样的渊源。事实上，保罗认为耶稣再临和复活理当近在咫尺，以至于对这个辉煌的时刻尚未到来而一些基督徒就已溘然长逝深感震惊。

实际上，保罗向他最早的听众们保证，在基督再次从天国降临之前，他们都不会死。这一观点在他写给帖撒罗尼迦人的信中说得清清楚楚。可能保罗第一次在帖撒罗尼迦逗留的数月中写了这封信，成文时间大概在公元50年左右（因而这也是《新约》中最早的篇章）。保罗写下这封信，似乎是由于教会中基督徒的死亡一方面导致了宗教危机，另一方面还动摇了保罗和他的教谕的权威性。保罗清楚地许诺不会发生的事情现在发生了。

---

<sup>①</sup> 这段引文中尼古拉斯·托马斯·怀特论述了保罗的复活观和法利赛人复活观的相似之处，引文出自《上帝之子的复活》（*The Resurrection of the Son of God*），前引书，第215页。——作者注

耶稣尚未归来，而一些虔诚的信徒已与世长辞。耶稣预计当他的门徒还没有把以色列的城邑走遍时，人子就到了（《太》10：23），保罗也同样宣称末日已经逼近，在主的日子到来之前没有人会死亡。保罗向帖撒罗尼迦人保证：“论到睡了的人，我们不愿意弟兄们不知道。”<sup>①</sup>（《帖前》4：13）然而，正是在他第一次访问期间传播的教谕引起了怀疑和疑问，这才促使他写下第一封信。他们死去的兄弟姐妹都面临怎样的命运呢？主再临之时他们是否会被忽略？他们是否无法复活？无法获得拯救？帖撒罗尼迦信徒们对这些问题疑惑不解，忧心忡忡，或许甚而从对保罗本人的膜拜中清醒过来。

保罗鼓励帖撒罗尼迦的信徒们，让他们无须为在基督里死了的人们<sup>②</sup>担忧。保罗用一种鲜明的、《启示录》式的语言写下这番话慰藉他们：

16 因为主必亲自从天降临，有呼叫的声音和天使长的声音，又有神的号吹响，那在基督里死了的人必先复活。<sup>17</sup>以后我们这活着还存留的人必和他们一同被提到云里，在空中与主相遇。这样，我们就要和主永远同在。（《帖前》4：16-17）

保罗的措辞与《但以理书》中描写的末日景象遥相呼应：

我在夜间的异象中观看，  
见有一位像人子的，  
驾着天云而来……（《但》7：13）

驾天云而来者，有着和人类相似的形体，在《但以理书》中，这个人明确地联系着大审判后全以色列人的救赎，以及上帝永恒之国的建立。保罗在此吸收了犹太人的启示传统（apocalyptic tradition），把它作为一种手段，生动地表现了上帝的统治将近，且向帖撒罗尼迦人保证，他们将会进入永恒的国度。

---

① 英语原文：“But we do not want you to be uninformed, brothers and sisters, about those who have died.” 直译：“兄弟姐妹们，我们不愿意你们不知道那些死去的人。”——译注

② “基督里死了的人们”出自《哥林多前书》和《帖撒罗尼迦前书》，这句话背后的深层意思正是本章所讨论的保罗的“参与”教义。基督徒们通过洗礼的仪式（即在水中浸三次以象征耶稣死后在坟墓里的三天）象征性地参与到基督的死亡中，他们也会参与基督的复活，亦即他们也会像基督那样复活。——作者补注

保罗说“我们这活着还存留的人”，从这句话中可以看出保罗依然满心相信等到耶稣再临的时候他仍健在。如我们所知，《但以理书》第12章第2节使用了沉睡和觉醒来喻指死亡和复活，保罗的说法与《但以理书》是一致的。他在信的结尾告诫众信徒，“我们不要睡觉”，因为“主的日子”近了（《帖前》5：2，6）。（后来保罗写作《以弗所书》时使用了相似的比喻：“睡着的人当醒过来，从死里复活……”《弗》5：14）这种对复活再临的盼望正是保罗早期传道的主题之一（同样也是其他早期基督教使徒和导师传教的主题），而帖撒罗尼迦信徒之死动摇了这一信念。

帖撒罗尼迦一些基督徒的死亡并未撼动保罗的信心，也不能阻挡他继续传播基督即将再临的福音。保罗告诫腓立比人，“当叫众人知道你们谦让的心”，何故？因为“主已经近了”（《腓》4：5）。保罗还向腓立比教会的信徒宣布：“我深信那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子。”（《腓》1：6）当保罗谈到“耶稣基督的日子”时，他再一次想到弥赛亚神圣的降临。死去的人很快会醒来，上帝将完成他救赎的计划。保罗满怀信心地向哥林多信徒宣布：“时候减少了”，“末世”将降临到他们身上（《林前》7：29；10：11）。保罗还吸收了犹太教启示文献中广泛运用的光明与黑暗这一对立关系，他向罗马人恳请道：“我们就当脱去暗昧的行为，带上光明的兵器。”（《罗》13：12）主的日子正在逼近，一种时不我待的急迫感促使保罗做出严峻的道德训诫：“因为我们得救，现今比初信的时候更近了。黑夜已深，白昼将近。”（《罗》13：11-12）犹太教的复兴末世论，黑夜与白昼这种典型的末世论语言，保罗没有丝毫犹疑就将二者兼容并包。

## 教会即以色列

最早的基督教团体认为他们本身就是以色列。在《使徒行传》中，最早相信耶稣即弥赛亚的信徒们被称为“以色列人”、“以色列全家”、“以色列人哪”、“以色列百姓”，或“以色列人同胞们”（《徒》2：22，



36; 3: 12; 4: 10; 5: 35)。和留下《死海古卷》的犹太支派一样，最早的基督教徒自命为真正的以色列人、以色列人的集体。他们相信，当耶稣再次降临来完成这一神圣计划时，他会给痛苦的犹太历史带来一个光辉的弥赛亚式的结局。这些犹太宗派主义者认为，通过融入团体本身，以色列人最终会得到救赎和新生，其他以色列人会在末日加入这一团体。但他们只有遵从这一宗派团体的习俗和信仰，方可获得拯救。

正因为此，拿撒勒的耶稣最早的追随者们获得了“以色列人”这一称呼，换句话说，他们认为自己是上帝的选民（God's elect community）。如同以色列人用与上帝的盟约将自己人和外邦人区分开来一样（任何社会群体都必须如此），这个新的基督教团体的成员也做了同样的区分。和留下《死海古卷》的犹太宗派主义者一样，最早的教会认为仅有他们团体内部的成员才可获拯救。但这并不意味着最早的基督徒们是一群预定会得救的人，如果这样理解的话，就会把后来对上帝救赎计划的理解移花接木到1世纪了。个人可以通过宣称信仰基督教，接受洗礼这样的人教仪式，“加入”到获得救赎的会众之中，成为选民的一员。抑或如保罗特有的说法，通过与基督同样经历死亡和复活归入基督，通过成为基督身体的一部分从而获得救赎。如保罗对罗马人所说的那样：“所以我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样。”（《罗》6：4）

不过，和我们通常听说到的情况正好相反，最早的教会奉行“普救论”的说法并不属实。传统认为：犹太人是部落性的、排外的，而基督教是普世的、具有包容性的。但这种二元论是站不住脚的。有人认为保罗是普救论的创始人，然而不管我们是否愿意接受，事实并非如此。在19世纪中期德国《新约》研究界流行一种观点：即以保罗为代表的普救论和奉行特殊神宠论和排外主义的犹太教之间是对立的，这样的论述尤见于杜宾根学派鼻祖费迪南德·克里斯汀·鲍尔（1792-1860）的著作中。鲍尔尤其把保罗写给罗马人的书信视为使徒反对犹太教特殊神宠论的宣言（他以贬抑的态度将特殊神宠论与犹太律法，即“律法主义”，以及因遵守《托拉》而称义联系在一起）。鲍尔认为，保罗写给罗马教会的书信也是基督教教会普

救论学说的宣言。

在鲍尔看来，基督教普救论与其说有别于犹太教特殊神宠论，毋宁说它代表了宗教历史上的一个更高的发展阶段。他认为保罗是一位具有开创性的思想家，是他首先把对基督的信仰从古老的、部落性的、律法性的和献祭性的宗教桎梏中解放了出来。假如没有保罗，基督教就不会发展成为仁慈的、纯精神性的宗教，而这是它命中注定的发展方向。鲍尔或许认为，这种通过祖先遗传的，带有民族中心主义色彩的信仰建立的基础是行善、遵守律法的特殊要求，以及具体化的、家族的和具有种族排他性的契约关系，而保罗是第一个切断这种联系的人。

鲍尔所总结的基本差异尽管有缺陷，但却颇具适应性和持久性。鲍尔这一对立范式至今依然支撑起诸多对保罗的研究结构，而且在 20 世纪，许多著名学者也将其用于研究。课堂教学和教堂布道也都会讲到这种对立范式。但是鲍尔的范式也存在诸多问题。首先，我们不清楚保罗是否认为忠诚于祖先的宗教和信仰基督这二者之间完全不可调和；保罗的思想可能被简单地阐释为：有了基督，以色列已经发展到可以包容外邦人了。更为严重的是，这一范式忽略了保罗思考的范畴。在考虑犹太教和基督教时，保罗并未想到前者具有排他性而后者为具有普世性的信仰，他是在设想两种宗教形式，尽管方式不同，二者均具有排他性，二者皆有各自特殊的信条、要求以及入教的仪式（例如，犹太教徒要行割礼，基督徒要受洗礼）；二者各有其规范的仪式、律法和道德体系。但在理解团体或者是救赎这些问题时，两种宗教都不具备现代意义上的“包容性（inclusive）”。

保罗认为非犹太的基督徒必须成为亚伯拉罕的子孙，因他是“我们众人的父”（《罗》4：16），也就是说，要成为以色列的后代，而不是成为亚当或挪亚——这两个与上帝关怀的普世性相联系的人物——的后裔。不仅如此，保罗即便不把新的基督教团体看作是以色列或新以色列，用耶鲁神学家乔治·林德贝克 (George Lindbeck) 的话来说，至少是一个“类似以

色列”的群体 (body)<sup>①</sup>。在保罗看来,当基督徒的集体作为重生的身体 (one regenerate body) 参与基督,这个身体共同的特征将其成员同俗世划分开来。从这个角度看,基督徒的集体和以色列人的集体是相似的。保罗认为,教会可以借用以色列将自身看作是得救赎的唯一团体、一个身体,因为犹太人或基督徒都不会以单独个体的身份 (atomized individuals) 参与到信仰之中。

我们认为,把教会看作一个身体的观念并非夸大其词。这一概念把耶稣及教会同犹太人这个大家庭的家族性联系在一起。在保罗看来,犹太人和基督徒的团体都是身体,两者都是大家庭——前者是自然的,具有血缘关系的,后者是奥秘的,两者皆为上帝所拣选。(谈到犹太人和他们永远蒙受为上帝拣选的神恩,保罗在《罗马书》第11章第1节中用了一个反问句:“神弃绝了他的百姓吗?断乎没有!”)两者皆把复活理解成为集体的复兴,或者用保罗的话来说,一个身体的重生。犹太教和基督教皆不将复活首先和个人死后重生联系在一起。他们都认为复活首先要跟群体而非个人联系起来。那么,等时候到了,整个身体,亦即所有信仰基督的会众,将一起复活。可以肯定的是,复活的将是光辉的、变化了的身体。同时,每一个肢体将保留各自的独立性和身体的、群体性的特征。因此在保罗眼里,身体的意象不仅仅是把基督教教会神灵化或是一个比喻。它与对复活的期盼紧密联系在一起,在第二圣殿晚期,基督徒和法利赛人及其他犹太信徒同样相信死里复活。

诚然,第二圣殿时期团体的概念与保罗复活的身体 (saved body) 的概念并不是一致的。两者的主要区别显而易见:在保罗心目中,复活的身体不是自然的或血缘家族,也不是一个民族群体。它不是一个依靠繁衍子孙而延续的家庭,犹太人在他们的时代曾经如此,今亦如此。相反,基督教众信徒的群体是一个由共同的信仰联系起来的家庭:即相信基督上十字架而后复活,并视之为盟约。众多信徒成为一家人,是由于他们坚信上帝在

---

① 乔治·A·林德贝克 (George A. Lindbeck) 用“似以色列的 (Israel-like) 身体”这个术语来描述早期的教会,参见林德贝克的两篇论文《忏悔与社团:关于教会的似以色列的观念》 (“Confession and Community: An Israel-Like View of the Church,” *The Christian Century* 107: 16 (1990): 492-496), 和《21世纪全基督教面临的当务之急》 (“Ecumenical Imperatives for the Twenty-First Century,” *Currents in Theology and Mission*, 20 (1993): 363-364)。——作者注

耶稣基督的死亡和复活中所成的事，让他们作为同一身躯的各个肢体，共同走进新生活。

鲍尔范式的另一个问题在于，保罗绝对不会自认为是“普救论者”。也就是说，这一说法弄错了时代。信徒将在末世被兴起。但保罗认为他所谴责的那些崇拜偶像者、不虔诚的人，那些否认耶稣基督即弥赛亚的人，或者不同上帝立约的人，都注定要被消灭。

当保罗环顾地中海世界，他把人群分为三类：犹太人、异教徒和基督徒。记住这一点会对我们很有帮助。对于这个世界里的异教徒来说，他们唯一的希望就是放弃异教徒身份，成为亚伯拉罕的子孙：“弟兄们，我们是凭着应许作儿女，如同以撒一样。”保罗对受洗的加拉太信徒如是说（《加》4:28）。对于基督徒而言，保罗认为通过受洗可以实现皈依。对犹太人而言，皈依是通过接受割礼来完成的，因此以色列人和亚伯拉罕的子孙应当获救：

<sup>25</sup> 弟兄们，我不愿你们不知道这奥秘（恐怕你们自以为聪明），就是以色列人有几分是硬心的，等到外邦人的数目添满了，<sup>26</sup> 于是以色列全家都要得救。如经上所记：

“必有一位救主从锡安出来，  
要消除雅各家的一切罪恶。”

<sup>27</sup> 又说：“我除去他们罪的时候，

这就是我与他们所立的约。”（《罗》11:25-27，引文出自《赛》59:20-21）

保罗认为，外邦人唯一的希望在于加入获救者的行列，皈依基督教。在保罗的时代，基督教会是一个很小的——甚至可以说是非常小的团体。保罗如此这般要求异教徒放弃一个较大的社会群体，加入到一个较小的、与主流文化格格不入的团体之中。从这个角度看，犹太教中以色列与其他民族的二元性在保罗思想中的确有其对应物：即教会和世界之间的二元对立关系。然而保罗认为，除非异教徒成为亚伯拉罕的子孙，否则他们的未来只有灭亡。

保罗的观点与拥有《死海古卷》的库姆兰教派所持的末日期待一致。库姆兰社团的犹太教徒认为他们是盟约真正的拥有者、光明之子或“上帝

真理之子”。鉴于有人企图把早期教会描述为具有包容性的团体，或是把保罗视作普救论的使徒，我们必须强调，最早追随耶稣的人，包括保罗，都用类似的语言来定义他们自己——就是说，就救赎而言，他们都把自己看作一个排外的团体，他们并不认同任何类似于现代宗教多元主义的遥不可及的东西。在《死海古卷》中，库姆兰社团的人认为上帝的敌人，黑暗之子将会被毁灭。在写给腓立比教会信徒的信中，保罗神秘地再现了这一说法：“因为有许多人行事是基督十字架的仇敌。”“他们的结局，”保罗冷酷地做出结论，“就是沉沦”（《腓》3：18-19）。他再三警告收信人，不义的人不能承受神的国（《林前》6：9，8：11，10：6；亦参见《罗》2：12和《林后》2：15，4：3）。

换句话说，留下《死海古卷》的犹太人社团和早期基督教会<sup>①</sup>对救赎的理解都具有宗派性。用桑德斯的话来说，这就意味着最根本的区别在于：“人们属于契约之内还是契约之外。”<sup>②</sup>在保罗看来，救赎的承诺要在顺从的基础上兑现，顺从的表现和实际效果决定了能否得到救赎。同样，桑德斯发现，保罗的救赎观是“典型的犹太人的”观念。桑德斯解释道，对保罗而言，“靠上帝的恩典而得救，和对人们行为的奖惩是一致的。”保罗在《罗马书》中宣称：“这福音，本是神的大能，要救一切相信的。”<sup>③</sup>（《罗》1：16）在这里，保罗将一个人的永生与是否愿意相信福音联系在一起。保罗对哥林多人说道，他们“若不是徒然相信，能以持守我所传你们的”福音，必因这福音而得救（《林前》15：1-2）。只有顺从、信仰，并坚守这样的顺从和信仰，他才会复活并获得永远的救赎。保罗向罗马人许诺，“只要你长久在他的恩慈里，”他们将会沐浴上帝最终的圣恩。救赎的承诺因此变成暂时性的，且部分地依赖于持续蒙恩。若罗马基督徒不能持之以恒，他们定然会被“砍下来”（《罗》11：22）。他严厉地警告：为恶者“不能承受神的国”（《加》5：21）。尽管这一点可能令现代人难以接受，保罗清楚地认识到，不顺从或不相信基督福音的人，拒绝接受新的盟约的人，

① E.P. 桑德斯 (E. P. Sanders) 《保罗和巴勒斯坦犹太教》(Paul and Palestinian Judaism. Minneapolis: Fortress, 1977), 第 257 页。——作者注

② E.P. 桑德斯 (E. P. Sanders) 《保罗和巴勒斯坦犹太教》(Paul and Palestinian Judaism. Minneapolis: Fortress, 1977), 第 516 页。——作者注

都不应该在获救赎者中有一席之地。异教徒注定要灭亡，正如桑德斯所总结的，“[保罗]真实的想法在他的文章各段落中随处可见：任何人离开基督都将灭亡，相信基督并融入基督身体的人将得救。”<sup>①</sup>这一小部分属于基督的幸运儿将会在主的日子到来时得救，连自然和宇宙自身都将脱离败坏的辖制（《罗》8：21）。所以，不论是在无宗派的犹太教，还是留下《死海古卷》的犹太人教团，抑或是早期基督教派中，特殊神宠论都不意味着永久的排外主义，因为在获救的团体内，救赎之门总是敞开着。

保罗将这个获得救赎的群体——教会视为“基督的身体”。从个体的角度而言，每一位信徒都是这个身体的一部分——“肢体”：“就如身子是一个，却有许多肢体；而且肢体虽多，仍是一个身子。基督也是这样。我们不拘是犹太人，是希腊人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体。”（《林前》12：12-13）这里有一点很重要，身体尽管只有一个，但却有着众多不同的肢体。

保罗认为，接下来，复活是一个集体的，或公共的事件。也就是说，不是过了复活节，耶稣复活就没有意义了。它指向的是全体的死者复活，是那些因承认基督是弥赛亚进而参与了基督的死亡和复活，接受了《新约》的人们的复活。正如基督在第三天复活，他的身体——也就是教会这个信徒们的集体——也将在末日复活。就像在亚当里众人都死了，在基督里死去的人也将分享他的复活：“在亚当里众人都死了，照样，在基督里众人也都要复活。”（《林前》15：22）最重要的是团体的复活，而不是个人的复活。保罗认为基督的身体是永恒的，这与《以西结书》第37章里的枯骨意象将以色列视为永恒是一样的（参看本书第八章）。

另一种观点牵涉到一个错误的概念，那就是保罗相信所有人都将得救。同样令人误解的观点认为：保罗相信洗礼可以抹杀一切宗教的、民族的、经济的和性别的差异。有的学者更进一步认为在保罗的教会中，洗礼的神学导致了绝对的社会平等。他们的根据通常是《加拉太书》第3章第28节：“并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督

---

<sup>①</sup> E. P. 桑德斯 (E. P. Sanders) 《保罗和巴勒斯坦犹太教》 (Paul and Palestinian Judaism. Minneapolis: Fortress, 1977), 第 473 页。——作者注

耶稣里都成为一了。”《新约》学者特洛伊·W·马丁令人信服地驳斥了这一观念。他认为仅仅是后期的，尤其是20世纪晚期的注释者才把保罗的教会看成抹去了所有阶级、性别和社会地位差异的，理想化的、乌托邦式的团体。保罗满心期望种族的、性别的、阶级的以及奴隶和主人之间的差别可以保留下来。马丁指出，争议的焦点在于这些差别是否能“决定参与基督教洗礼和入教的资格”。马丁的结论是：对保罗来说，这些差别不能产生这样的影响。保罗设想在基督的身体<sup>①</sup>中会有社会角色和责任的区分，并且，这种区分会在受洗后长久地存在（《罗》12：3-8；《林前》7：1-16，25-40；11：2-16；12：1-11，28-31）。马丁这样总结《加拉太书》第3章28节，“这些句子没有宣称完全抹杀这些区别，只是说明它们并不影响接受基督教洗礼。”<sup>②</sup>保罗自己也这样说道：“正如我们一个身上有好些肢体，肢体也不都是一样的用处。”（《罗》12：4）

晚近的阐释者们在解释《加拉太书》第3章第28节时，声称保罗试图抹去一切差别。但他们这样做很大程度上不是为了解释保罗想要说什么，而是为了支持他们当下的意识形态和政治议题。不管人们如何看待这种多元文化的政治议题，这些篡改了保罗本意的观点与公元1世纪的世界无法契合。在救赎和社会组织这两个问题上，保罗都不是普救论者。

## 参与基督

如果在基督的复活中末世已然降临，信徒们可以在这个过渡时期内经历新旧纪元的交替 (shift in aeons)，“参与”基督的死亡和复活所预示的新生活。艾伯特·史怀哲和桑德斯都认识到在保罗的思想中某一种类的“参与”是何等重要。在桑德斯看来，毫无疑问，“保罗神学的核心……他的神学最吸引人的部分正是‘参与’的类别。”他认为，保罗的救赎

---

① “基督的身体”，即教会。——译注

② 参阅 Troy Martin, “The Covenant of Circumcision [Genesis 17:9-14] and the Situational Antitheses in Galatians 3:28,” *Journal of Biblical Literature* 122 (2003): 111-125, 122, 124。——作者注

观念“基本上是宇宙性的、集体性的或者是参与性的”<sup>①</sup>。自16世纪的宗教改革以来，“因信称义”被赋予重要的地位，强调桑德斯观点便尤为重要。自路德起，因信称义被看作保罗神学的核心。然而最近的神学家试图用1世纪而非16世纪的眼光来看保罗的著述。这样，那时候基督徒生活的首要目标显然不是义，从神学的意义上讲，义不过是一种必然的结果，并且，在基督徒的生活中，义只是宗教终极目标的副产品，居于次要地位。更确切地说，信徒生活的目标是复活，是基督徒通过参与主的痛苦和死亡从而分享基督的复活。正如保罗在《腓立比书》第3章中所说：

<sup>10</sup>使我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死，<sup>11</sup>或者我也得以从死里复活。（《腓》3：10-11）

正如以色列人必须在抵达西奈山之前在埃及和沙漠中受苦受难，保罗和他的听众也必须在和他们的主一起经受磨难之后才能分享主的荣耀。其目的不是“义”本身，而是属于基督，“效法”基督（《罗》8：29），在基督中，分享他的苦难，只有这样才能获得复活的荣耀。<sup>②</sup>

保罗常常宣称，分享基督的磨难就会让基督徒活在基督中，抑或是基督活在基督徒中。正是这样一种互相包容的关系使得曾经有罪的死人复活为新生命：“若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。”（《林后》5：17）“我已经与基督同钉十字架，”保罗对加拉太人如是说，“现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着。”（《加》2：19-20）史怀哲论述道，“在基督里”这样的表达几乎是保罗的习惯用语。但史怀哲认为：“对保罗而言这并不是套话，在他看来，任何受洗之人生命的表现都有一个前提，即在基督里。”<sup>③</sup>

---

① 保罗的“耶稣救世学 (soteriology)”具有的全体性和参与性。参看 E. P. 桑德斯《保罗和巴勒斯坦犹太教》(Paul and Palestinian Judaism)，前引书，第502页和508页。——作者注

② 需要放弃把“因信称义”作为理解保罗思想的线索这一点参看 E. P. 桑德斯《保罗和巴勒斯坦犹太教》(Paul and Palestinian Judaism)，前引书，第438页。——作者注

③ 史怀哲 (Schweitzer) 强调成为“基督的一部分”这个表述的重要性，可参阅史怀哲《使徒保罗的神秘主义》(The Mysticism of Paul the Apostle. New York: Macmillan, 1955) 一书。第125页。——作者注



史怀哲在这一点上无疑是正确的，并且他把这种相互包容的关系描述成一种与众不同的保罗式的“神秘主义”。他可能还认为这种语言源于第二圣殿时期犹太教的思想世界，甚至可追溯到以色列早期的历史。保罗的确想要把上帝在圣殿和摩西时代的帐幕中显现的典故运用在他的语言中。在他写给哥林多教会的信徒的信中，他把每个基督徒都想象成一个微型的圣殿或帐幕，而上帝居于其中：“岂不知你们是神的殿，神的灵住在你们里头吗？若有人毁坏神的殿，神必要毁坏那人，因为神的殿是圣的，这殿就是你们。”（《林前》3：16-17）

保罗认为，基督之死无疑赦免了罪。但这一思想的后果主要是对为主的和为子的身份变化产生影响。桑德斯简要地总结了这一点：“保罗不是从为过犯赎罪的角度，而是从主的身份的改换这一角度出发来思考基督之死的意义，主的身份保证了将来的救赎……过犯不会造成这个问题……问题在于不受基督的统治。”<sup>①</sup>如果他们曾经在罪和死亡的支配下活着，那么现在基督徒便是在生命之主基督的统治之中生活。正是如此，保罗宣称，信徒通过信靠和洗礼而不是通过义获得子的身份：“所以，你们因信基督耶稣，都是神的儿子……你们既属乎基督。”（《加》3：26，29）信徒们和上帝联系在一起，他们和基督一起死亡，可以死在罪的支配之下。而一个人要复活，他就必须首先“在基督里”，而非被认为是义人。按保罗的思维方式，这是最重要的，也是在末日有资格获得救赎的最充分的条件。

如我们所熟知，在保罗的神学中，基督徒通过接受洗礼而重获新生。我们可以在《罗马书》第6章中看到这一点：

<sup>3</sup> 岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死吗？

<sup>4</sup> 所以我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样。

<sup>5</sup> 我们若在他死的形状上与他联合，也要在他复活的形状上与他联合。<sup>6</sup> 因为知道我们的旧人和他同钉十字架，使罪身灭绝，叫我们不再

---

① 参阅 E. P. 桑德斯《保罗和巴勒斯坦犹太教》（*Paul and Palestinian Judaism*）前引书，第 466 页和 500 页。——作者注

作罪的奴仆，<sup>7</sup> 因为已死的人是脱离了罪。<sup>8</sup> 我们若是与基督同死，就信必与他同活。（《罗》6：3-8）

这段文字的中心思想，也可以说是保罗神学中救赎问题的中心，就是和基督的身体——即圣徒的教会融合。虽然在保罗看来，因信称义并非不重要，但显而易见居于次要地位。这段文字中就完全没提到因信称义。而最重要的是与基督的身体同化或者说融入其中。融入基督的身体是一个明确的保障，这样基督徒就能够在基督的死中同他一道被埋葬，并分享他击败死亡的胜利，一同进入新的纪元。

在保罗看来，正是在洗礼这一个宗教仪式中，信徒参与了新旧纪元的交替（shift in aeons）。就在那一刻，受洗之人参与到基督在罪的权力和统治之下的死亡。仪式在救赎者和被救赎者之间建立起了一种联系，定下一份契约，这种联系使得基督成为主，受洗之人成为儿子或女儿。受洗者被赋予了基督身体的“一部分”的身份，这个神秘的身体将在末日复活。所有人“都从一位圣灵受洗，成了一个身体”（《林前》12：13）。史怀哲解释道：“在洗礼中，受洗者开始成为基督身体的一部分，也开始了随之而来的死而复生这一过程。”<sup>①</sup> 洗礼是基督徒参与新纪元的仪式，也是由死入生的仪式。旧我投入邪恶和罪支配下的水中，赤裸裸地面对死亡的袭击，新我在生命的权柄中复活，为不朽所包裹，不受旧纪元邪恶势力的侵害，等待最后的解放。刚刚受洗的基督徒便是如此死而复生，模仿了主的命运：“所以我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动都有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样。”（《罗》6：4）同样，洗礼也模仿了耶稣的死亡和埋葬所带来的新旧纪元的交替。

这样，洗礼就成为基督徒获得认可并从死亡里得救的具体方式。不是“因信称义”，而是“在基督里”，也就是说，成为他神秘身躯的一个肢体，使得受洗者免于遭受毁灭，同时获得复活和救赎的保证：“如今，那些在基督耶稣里的就不定罪了。”（《罗》8：1）——这个消息令人如蒙大赦，以至于音乐家巴赫感到一定要为这行文字谱上音乐，即《耶稣，我心所慕

---

① 参阅史怀哲《使徒保罗的神秘主义》（*The Mysticism of Paul the Apostle*）前引书，第19页。——作者注

之喜乐》（1723年）。这些世俗王国里的臣民，腐朽之物的奴隶，现在成为天国的居民，不朽之物的继承人：“我们却是天上的国民，并且等候救主，就是主耶稣基督从天上降临。”（《腓》3:20）基督徒凭借洗礼而与基督成为一体，因而最终将获救赎。他们和基督经历同样的苦难，也将在末日同享基督的荣光，和他一起复活。

## 复活的身体是怎样的？

在《哥林多前书》第15章中，保罗最直接地回答了这个问题。当读者读到这一部分时，会觉得保罗写信的对象，至少其中一部分人，否认了身体的复活：“既传基督是从死里复活了，怎么在你们中间有人说没有死人复活的事呢？”（《林前》15:12）

否认基督复活的人是谁？又有何根据？这一章节本身就是一篇复杂的论述，仅仅针对这一章节的研究就汗牛充栋。在最近出版的书中，戴尔·B·马丁的《哥林多的身体》便是其中的优秀作品之一。以古希腊罗马对身体组织的理解为文化背景，马丁对《哥林多前书》第15章做出了令人信服的解读。以这一文本和他本人对文本的细读为基础，马丁得出结论：哥林多教会中的一部分信徒，上层社会的精英们，对来世满怀期待。这一部分人也相信基督复活。然而，他们对死者的复活这个问题持有疑问。马丁注意到：“他们质疑的是人类的身体如何可以在死后复活并得永生。”<sup>①</sup>

如前所述，保罗热切地论证身体将以某种形式复活，而事实上福音的真实性也建立在此基础上。问题在于，正如哥林多的怀疑论者所质问的那样，人以什么样的身体来复活？如何可能实现？“或有人问：‘死人怎样复活，带着什么身体来呢？’”（《林前》15:35）——保罗在信中很可能逐字逐句地重复了哥林多的怀疑者的原话。马丁在这里提醒我们，古代的思想者们没有精神/身体这样二元对立的概念，这一点至关重要。这样，对古

---

<sup>①</sup> Dale Martin, *The Corinthian Body*. (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1995), 第122页，马丁论述了科林斯社团的一部分，对人的身体能够在死后生存的观点提出质疑。马丁对于人体的哪部分能够复活的论述亦见此书第128页。——作者注

代思想家而言，虽然身体是血肉之躯，但和“灵 (*pneuma*<sup>①</sup>)”一样同属神圣之物。马丁或许认为，在保罗看来，复活的身体将脱去它低等的成分而保留其属灵的成分，这些具有灵性的成分和宇宙天体一样，属于宇宙中轻盈的，飘浮在高空的物质。用保罗的话来说，地上的形体中的确包含了属天的、荣耀的、不朽的和不死的成分（《林前》15: 40）。正如马丁所言：“当保罗说复活的身体将是属灵的身体，而不是简单的精神或血肉之躯，他的意思是人体中不死的和不朽的部分将要复活——或者……复活的身体中只有其不死的和不朽的成分（由于神圣异变的缘故），而没有像肉体 [*sarx*] 那样必朽坏的和正腐坏的成分。”<sup>②</sup>这正是保罗所要表达的意思，他坚信：“血肉之体不能承受神的国，必朽坏的不能承受不朽坏的。”（《林前》15:50）这“必朽坏的既变成不朽坏的”，这必死的身体既变成“不死的”。（《林前》15: 54）“死人的复活也是这样，所种的是必朽坏的，复活的是不朽坏的。所种的是羞辱的，复活的是荣耀的。所种的是软弱的，复活的是强壮的。”（《林前》15: 42-43）

那么保罗的对手们并不贬低物质或者肉体，他们只是轻视身体，或至少是身体中“低级”的部分，这一部分和宇宙中低级的成分是相同的。他们所怀疑的只是这些低级部分能否复活。保罗在《哥林多前书》第15章中为身体的复活所做的辩护源自犹太启示文献。但他重新定义了“身体”这个词，其结果是某种新事物的产生。虽然如此，有一点必须要强调的是，保罗清楚地认识到，从某种意义上讲，播种孕育的身体和复活的身体 (*bodies sown and raised*) 实际上是相同的。实际上，使用“播种 (*seeding*)”这个意象暗示了一种自然的生长发育；植物与种子不同，然而前者远比后者高大，这要归功于神圣的造物主赐予它超越的力量。所种的是肉体凡胎；“复活的 (*raised*)”，肯定是“灵性的身体”（《林前》15: 44）。不管怎样它就是一个身体。这里我们讨论的不是长生不死或者灵魂的轮回或其他诸如此类的情况。

---

① *Pneuma*，希腊语，意为元气，精神，灵魂。——译注

② Dale Martin, *The Corinthian Body*. (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1995), 前引书, 第128页。——作者注

复活的可能性——借上帝的力量让身体复活——就是再度回归到上帝创世的力量中。如果上帝可以用泥土造出亚当，那么他当然可以在让众生复活的时候让死去之人复活。上帝最终征服死亡的胜利与上帝起初创造生命的胜利相对应，这让我们想起我们生前或死后所享有的生命都是创造万物的上帝所赐。我们不是仅仅依赖自然而生活，将来也不会仅仅靠自然的力量再生。

保罗认为，复活的身体很像耶稣复活后的身体：“我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状。”（《林前》15：49）他在另外一封信里表达得更加明白：复活时我们的肉体凡胎将会改变得“和他[基督]自己荣耀的身体相似。”（《腓》3：21）保罗认为基督徒和亚当之间是尘世的父子关系；而基督徒和基督之间是天国的血缘关系。但是，决定他们命运的，是基督的复活，以及他们通过洗礼参与基督的复活。因为在基督的死和复活的胜利中，死亡失去了伤害我们的力量。上帝让基督复活，死亡的的确确被上帝的胜利所“吞灭”（《林前》15：54）。因此，基督徒们再次可以欢呼，可以奚落死神，并感激上帝拯救了他们：

死啊，你的胜的权势在哪里？

死啊，你的毒钩在哪里？（《林前》15：55）

### 耶稣和保罗可曾在《圣经》中发现复活？

在前面两章中我们可以看到，对耶稣复活和信徒们都将复活的信仰在《新约》中随处可见。不过，《新约》中还充满其他观念：比如对《希伯来圣经》的高度呼应。《新约》不断引用《希伯来圣经》经文或与之相呼应，而《希伯来圣经》是耶稣、保罗以及所有其他早期基督徒所知的唯一的经文（“新约”这个词也是直到大约一个半世纪以后才出现的）。这又引出了一个难解之谜。因为在《希伯来圣经》中——也就是后来基督徒们称作《旧约》的书中——我们几乎找不到任何对复活的期望。事实上，《希伯来圣经》在谈到死者的未来时，多数时候都指的是一个悲惨的所在——谢屋尔（Sheol）<sup>①</sup>。

然而，正如我们后面将证明的，基督教复活信仰的源头也正是此书。大多数人不了解这一情况，但任何人如果想要理解基督教对永生的渴望及其与犹太教的联系，了解这一渊源至关重要——要知道，耶稣和保罗有关复活的信息都来自犹太教。

### 不归之地

80 多年前，著名《希伯来圣经》学者约翰内斯·佩德森写道：“如果

---

<sup>①</sup> Sheol，希伯来词，一译“谢屋尔”，旧译“示阿勒”。在基督教中文版《圣经》中译为“阴间”或“地狱”。因该词与通常理解的“阴间”、“地狱”差异较大。故本书选用了“谢屋尔”这一音译。——译注

一切事情顺其自然，那么当死人被埋进坟墓的时候，他就会去谢屋尔。”可以肯定的是，这位学者对地狱的描述明显地表现出他不相信死者从此不复存在，只是死者的存在全是消极的、负面的：“坚强、喜悦、力量、恩惠都属于光明的世界；懒惰、悲伤、疲惫、诅咒则属于死亡的疆国。”没有比荣耀的复活更令人期盼的了！在此期间，许多学者重申了《希伯来圣经》中有关死后世界的悲观论调，其中一位学者援引垂死的大卫王给他的继承人，也就是后来的所罗门王留下的可怕遗嘱，要他惩戒大卫王曾经信赖的统帅约押。老国王切切地警告所罗门：“不容他白头安然下谢屋尔。”（《王上》2: 6）<sup>①</sup> 佩德森解释道，谢屋尔就是“一个阴暗的、虚幻的地下世界，这是众生的归宿，无论善恶，待在这个地方完全是一桩令人厌恶的事情。古典时期的希伯来人对此处根本不抱任何美好幻想”<sup>②</sup>。经这样一番阐释，大卫王做出送约押去谢屋尔的惩罚，并不是因为那里是“众生的归宿”，而在于剥夺他安享天年的机会。迫使所罗门惩罚约押的原因是约押“在太平之时流这二人的血，如在争战之时一样”（《王上》2: 5）。但这样的惩罚仅仅是让约押提早堕入那个“无论善恶”，吞没一切的所在。因为这是一种对阴间“不抱任何美好幻想”的世界观。总而言之，这种观念与早期基督徒的世界观截然不同。但奇怪的是，早期基督徒们坚定地认为，自己的信仰，包括对复活的信仰，全都在“经文”（即《希伯来圣经》）中预示了。

如果说《希伯来圣经》对古代以色列谢屋尔的描述让我们感觉似曾相识，这是因为它让我们想起各类悠久的历史中无数对阴间(netherworld)的描述，尤其是古代近东和地中海一带与以色列有着密切联系的那些文化。例如，我们会想到泥板残片上用阿卡德语（一种同希伯来文相关的古代美索不达米亚语言）记载的英雄吉尔伽美什与他去世的朋友恩奇都短暂而诡异的相逢：

---

① 对《列王纪上》第2章第6节的评论见 John Gray, *I and II Kings*, (2nd ed.; London: SCM, 1970) 第102页。——作者注

② 参见约翰内斯·佩德森 (Johannes Pedersen) 的论文《以色列：生活与文化》(“Israel: Its Life and Culture,” *South Florida Studies in the History of Judaism* 28; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1991; originally published 1926-40), 第461页。——作者注

“告诉我，朋友，告诉我吧，朋友，  
跟我讲讲你见到的阴曹地府是什么模样。”

“我不当对你讲，我不当对你讲！

（然而）若我告诉你我亲眼目睹的  
阴间景象，  
你将俯身恸哭！”

“[……] 我将俯身恸哭。”

“[我的身体……]，你曾经满心欢喜地抚摸  
现在被虫豸啃噬，[仿佛]是件破外套。

[……] 填满了尘土。”

他哭道“[唉]”倒伏于[尘土中]，

[吉尔伽美什]哭道，“[唉]”倒伏于[尘土中]。

或者我们会想起阿卡德语诗歌《不归之地》（*Land of No Return*）中关于美索不达米亚女神伊斯塔降临阴间的描写：

此宅何宅，入者不返，  
此地何地，归途渺渺，  
居此宅者，不见光明，  
食我尘埃，殮我黄土，  
幽冥度日，不知晦朔，  
鸟羽为裳，双翼为袍，  
烟尘漫漫，蔽我荆扉。<sup>①</sup>

这样的文字有力地支持了一位古代美索不达米亚研究者的结论，  
即：“对阴间和阴间生活的传统认识可以用一个简单的词来概括：阴郁

---

① 本章所引阿卡德语译文为以法莲·A·斯派泽（Ephraim A. Speiser）所译，参看《古代近东〈旧约〉相关文献》（James B. Pritchard, ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd ed.: Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969）第98-99页，及第107页。——作者注



(gloom)。”<sup>①</sup>

这个英语单词“gloom”同样准确地再现了古希腊著作中对阴间的描述。我们可以由此推断，在古希腊神话中，死去之人不再活着，但仍然存在。他们存在于彻底的、无止境的不幸和绝望之中。阿卡德语中的“不归之地”准确地表现了这种绝望，《圣经》中也有类似的说法。例如，约伯为生命脆弱，人事无常而哀恸时，表达了相似的观点：

<sup>7</sup> 求你想念，我的生命不过是一口气，

我的眼睛必不再见福乐。

<sup>8</sup> 观看我的人，他的眼必不再见我；

你的眼目要看我，我却不在了。

<sup>9</sup> 云彩消散而过；

照样，人下到谢屋尔也不再上来。

<sup>10</sup> 他不再回自己的家，

故土也不再认识他。（《伯》7：7-10）

## 存而不活

然而什么是谢屋尔？它又在何处？长久以来学者们试图通过思考和写作来寻求这些问题的答案。回答这一问题时首要的智慧是：避免拘泥于字句，尤其是不要想象古代以色列人的世界观和我们的世界观对等。换句话说，我们面对的艰难挑战不仅仅在翻译语言方面，更重要、更艰难的是文化方面的挑战。更为复杂难办的是，《希伯来圣经》众多文本中“死亡”这一类问题包含的范围很广，其中有许多情况在我们今天的语言中已经超出了“死亡”的范畴。有位学者指出：“身处险境的人们

---

<sup>①</sup> 参看杰罗尔德·S·库柏（Jerrold S. Cooper）的论文《人类的命运：古代美索不达米亚的死亡与来世》（“The Fate of Mankind: Death and Afterlife in Ancient Mesopotamia,” Hiroshi Obayashi, ed. *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*, New York: Greenwood Press, 1992），第 27 页。——作者注

会觉得他们已经下到了谢屋尔，他们被敌人牢牢抓在手中，动弹不得。”<sup>①</sup>要了解进了谢屋尔的人的情况（因为我们要论述并非所有死者都去了那里），我们就有必要理解《希伯来圣经》里用来描述死者阴森的居所时主要使用的隐喻。

佩德森认为，“坟墓和谢屋尔这两个概念是密不可分的”，因为死者同时居于二者之中，“不是在两个不同的地方”。<sup>②</sup>我们接下来将批驳这种把谢屋尔和坟墓完全等同的观点，但在佩德森看来，有一个和坟墓、谢屋尔意思都相同的词——坑。创作《诗篇》中最凄婉篇章的诗人用这个词描述自己不仅仅被送入坟墓，还被送入了死者的疆域：在谢屋尔/坑里，饱受上帝的愤怒和同伴的蔑视：

<sup>2</sup> 上帝，拯救我的 神啊，

我昼夜在你面前呼吁。

<sup>3</sup> 愿我的祷告达到你面前，

求你侧耳听我的呼求。

<sup>4</sup> 因为我心里满了患难，

我的性命临近谢屋尔。

<sup>5</sup> 我算和下坑的人同列，

如同无力的人一样。

<sup>6</sup> 我被丢在死人中，

好像被杀的人躺在坟墓里。

他们是你不再纪念的，

与你隔绝了。

<sup>7</sup> 你把我放在极深的坑里。

在黑暗地方，在深处。

<sup>8</sup> 你的忿怒重压我身，

---

① 参见菲利普·S·约翰斯顿 (Philip S. Johnston) 著《谢屋尔的阴魂：〈旧约〉中的死亡和来生》(Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament, Downers Grove, Ill.: Intervarsity, 2002) 第 69-124 页。——作者注

② 约翰内斯·佩德森 (Johannes Pedersen) 《以色列：生活与文化》，前引书，第 470 页。——作者注

你用一切的波浪困住我。

<sup>9</sup> 你把我所认识的隔在远处，

使我为他们所憎恶。

我被拘困，不得出来。

<sup>10</sup> 我的眼睛因困苦而干瘪。

上帝啊，我天天求告你，

向你举手。（《诗》88：2-10；中文版88：1-9）

虽然在我们看来，这些诗的作者并没有死去，可是在他自己眼中，他已经居于——要说“生活在”有点不恰当——死者的王国，他在“坑”中。在这里我们又一次碰到翻译文化的难题。对我们来说，人要么活着，要么死去。如果人们能说话——比如背诵《诗篇》第88章等诸如此类悲伤的诗歌——那他们就是活人，故事便结束了。他们可能身缠痼疾，受到致命的袭击，被判了死刑，但他们终归还活着。而古代以色列人却显然不是这么想的。他们很容易把处于这样境地的人看作死人。或者更准确地说，他们在诗歌里会这样划分生死的界限，并不意味着在比较散文化的体裁（例如历史文献或者宗教法律）里他们也会这样做。换句话说，我们认为死亡是生命彻底终止，生死之间有着天壤之别。与之形成对照的是，对《诗篇》的作者而言，生死的对照在于健康和成功的生活与疾病和不幸的生活。下面的图表可以表现两种思维模式的差异。

a. 活着→疾病 || 死亡

b. 活着 || →疾病→死亡

我们对死亡的认识倾向于这两种模式，前者认为人经受痛苦的折磨，然而尚可恢复，后者认为人一旦遭受病痛便无力回天（见 a）。和前者对照，《诗篇》的作者把疾病与死亡二者看作延续不断，他认为从疾病中恢复是一种奇迹，完全如同死而复生，逃离谢屋尔。比之活人，病人离死者更近（见 b）。

坟墓和坑的意象只是《希伯来圣经》中众多阴间的象征物之一。有学者注意到和希伯来文相关的语言中没有“谢屋尔（Sheol）”这个词，但是却用“大地（land）”或者“土地（earth）”来表达同样的意思，这使我们留

意到《圣经》中相关的希伯来文单词“*’eretz*”似乎有相似的含义。例如《民数记》讲到摩西与亚伦的堂兄弟可拉率领的一群挑衅他们权威的人的命运：

<sup>31</sup> 他们脚下的地就开了口，<sup>32</sup> 把他们……都吞下去<sup>33</sup> 这样，他们和一切属他们的，都活活地坠落谢屋尔，地口在他们上头照旧合闭，他们就从会中灭亡。<sup>34</sup> 在他们四围的以色列众人听他们呼号就都逃跑，说：“恐怕地也把我们吞下去。”（《民》16：32-34）

这些学者认为，“地”张开口“吞下”背叛者的意象极富神话色彩，这是一个有力的证据，说明我们在解读“*earth*(地)”的时候应该将它看作“*Sheol*（谢屋尔）”的同义词，而不能照我们现在的观念仅仅将其理解为大地。在他们看来，“地”这个意象如此生动，如此富于拟人色彩，再加上三次重复这个单词，这就意味着即便这个单词不是指的谢屋尔，至少也表现了通往地下世界的入口，这是大限将至的人们离开人世的通道，阴森恐怖，不容逃避。

在《出埃及记》第15章《摩西的歌》中还有一个土地“吞灭”罪人的证明，这个典故比刚才所举的例子时间更早些，同样令人难忘。被消灭的罪人这里指的是法老的军队：

你伸出右手，

地便吞灭他们。（《出》15：12）

这里使用了另外一个希伯来文中表示“*ground*（地面）”的单词“*’adamah*”，但意思仍是相同的。事实上，它还出现在摩西对可拉离奇死亡的预言中：“使地开口，把他们都吞下去。”（《民》16：30）这段文字中的“*earth*（土地）”或者“*ground*（地面）”都完全受上帝意志的支配，成为上帝实现正义的工具。这些词语把土地或地面描述成某种怪物（“地张开口吞下”），但是我们仍可猜测这些词语显示出谢屋尔不仅仅是一个地方或一种宿命，而是一个有生命的、邪恶的、可怕的怪物。

## “心灵疲惫时，我想念上帝”

怪物象征的致命威胁是故事中一个重要部分，而不是整个故事。这里也暗含反讽。因为据我们所知，阴间是个有去无回之地，但我们关于阴间的知识却大多来自那些自称从阴间返回或者那些祈求上帝让他们能从阴间返回的人们。我们来看看下面这些诗行里的空间意象：

<sup>2</sup> 神啊，求你听我的呼求，

侧耳听我的祷告。

我心里发昏的时候，

<sup>3</sup> 我要从地极求告你，

求你领我到那比我更高的磐石。

<sup>4</sup> 因为你作过我的避难所，

作过我的坚固台，脱离仇敌。

<sup>5</sup> 我要永远住在你的帐幕里，

我要投靠在你翅膀下的隐密处。（《诗》61：2-5；中文版61：1-4）

在这段经文中，尼古拉斯·特兰普发现了“阴间的泥淖与安全可靠的岩石形成了鲜明的对照”<sup>①</sup>。换句话说，“地极”，也可能不是指诗人被驱逐至某个偏远的地方，而是阴司地府的最深处，也是谢屋尔延伸的边缘。特兰普认为，上帝把诗人从一个不知名的“敌人”手中拯救出来，这个敌人正是“死亡这个头号敌人”，它是个“贪婪的怪物”，在以色列邻国的神话中赫赫有名。这首诗歌是否真的反映了如此众多栩栩如生的神话，这一点尚待考证，但特兰普对“地极”的看法似乎讲得通。诗人呼求上帝把他从阴间带回阳间。

和坟墓、土地或大地这些词语相似，《圣经》诗篇作者遭遇来自水的致命威胁时，希望能借上帝的恩典战胜（或声称已经战胜）这样的灭顶之

---

<sup>①</sup> 参阅尼古拉斯·J·特兰普（Nicholas J. Tromp）著《〈旧约〉中关于死亡和阴间的原始观念》（*Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament*. *Biblica et orientalia* 21; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969）第36页。——作者注

灾，这些和水有关的术语也非常引人注目。有一段诗歌描述了诗人面临的灾难：

<sup>5</sup> 曾有死亡的波浪环绕我，  
阴间（Belial<sup>①</sup>）的急流使我惊惧，  
<sup>6</sup> 谢屋尔的陷阱包围了我，  
死亡的绳索缠绕我。（《撒下》22：5-6）

“波浪（Breakers）”和“急流（Torrents）”在这里都是混沦可怕的阴间冥河的代名词。逃亡的先知约拿在鱼腹中度过了三天，这位先知吟诵了另一首内涵相似的诗歌，通过借鉴这些古老的神话主题，约拿的诗歌给鱼腹中的情景增加了宇宙空间的维度：

<sup>3</sup> 他说：  
“我遭遇患难求告上帝，  
他就应允我；  
我从谢屋尔的腹中呼求，  
你就俯听我的声音。  
<sup>4</sup> 你将我投下深渊，  
就是海的深处；  
大水吞没了我，  
你的波浪洪涛都漫过我身。  
<sup>5</sup> 我想：我从你眼前被驱逐，  
我能否再仰望你的圣殿？  
<sup>6</sup> 诸水环绕我，几乎淹没我；  
深渊围住我，  
海草缠绕我的头。  
<sup>7</sup> 我下到山根，  
地的门将我永远关住。  
上帝，我的 神啊，

---

① 这段诗文与根据英文版 NRSV 和 NIV 版翻译的中文版差别较大。据新犹太协会版英文《圣经》，Belial 在这里相当于“阴间”，像“死亡”和“谢屋尔”。——译注

你却将我的性命从坑中救出来。

<sup>8</sup> 当我心灵疲惫时，

我就想念上帝。

我的祷告直达你面前

进入你的圣殿。（《拿》2: 3-8；中文版 2: 2-7）

为了和《约拿书》中的喜剧效果保持一致，上帝吩咐大鱼把腹中的先知吐出在旱地上，把先知从地底的冥河中救出，然后不管他乐意不乐意，重新交代他任务（《拿》2: 11）。

在《撒母耳记下》第 22 章作者的描写中，从无法抵御的谢屋尔的大水之中实施的拯救是以更崇高的意象展现的。上帝的意象被表现为一个愤怒的武士，前来同他可怕的敌人战斗：

<sup>8</sup> 那时因他发怒，地就摇撼战抖，

天的根基也震动摇撼。

<sup>9</sup> 浓烟从他的口中往上冒，

烈火从他的口中喷出来，

连炭也烧着了。

<sup>10</sup> 他又使天下垂，亲自降临，

有黑云在他脚下。

<sup>11</sup> 他坐着基路伯飞行<sup>①</sup>，

借着风的翅膀疾飞。

<sup>12</sup> 他以黑暗为他的帐幕

湿漉漉的厚云，巨大的暴雨云，

<sup>13</sup> 从他面前发出的光辉

火炭都烧起来。

<sup>14</sup> 上帝从天上打雷，

至高者发出声音。

---

① 这里出于意义通顺的考虑，参照几种古老的版本和《诗篇》（18: 11），我们用“他飞行”（he flew）代替“他被看见”（he was seen）；这两个希伯来词汇仅仅只是辅音 r/d 有区别（有的时期这两个辅音看起来非常相似）。——作者注

- <sup>15</sup> 他射出箭来，使仇敌四散；  
发出闪电，使他们溃败。
- <sup>16</sup> 上帝的斥责一发，鼻孔的气一出，  
海底就出现，大地的根基也显露。
- <sup>17</sup> 他从高天伸手抓住我，  
把我从大水中拉上来。
- <sup>18</sup> 他救我脱离我的劲敌和那些恨我的人，  
因为他们比我强盛。
- <sup>19</sup> 我遭遇灾难的日子，他们来攻击我，  
但上帝是我的倚靠。（《撒下》22：8-19）

第16节中最突出的部分是上帝分开海水，让海底显露出来。这段描写让我们回想起《创世记》第一章中上帝最初造出天，将水分为上下，然后使天下的水汇聚一处，称水的聚处为“海”，这样就使旱地露出来了。

（第6-7节，第9-10节）这段描写还更直接地让我们联想到上帝为帮助以色列人逃出埃及而施行的神迹：“上帝便用大东风，使海水一夜退去，水便分开，海就成了干地。”待他的选民过了红海之后，下令“叫水仍合在埃及人并他们的车辆、马兵身上”，追兵就这样被淹死在红海中（《出》14：21,26）。在另外一段诗歌中描述了相似的场景（《出》第15章），上帝呼出的气息<sup>①</sup>又一次消灭了傲慢的敌人。然而，正如我们所见，诗中有这样的描述：“海就把他们淹没”，“地便吞灭他们。”（《出》15：10,12）他们被大海吞没这番描述让人联想起阴间的特征。《撒母耳记下》第22章里，诗人在一首感恩的歌中使用了上帝创世的这个古老意象。上帝奇迹般地将歌者从强敌中救出，宛如将歌者从谢屋尔的“波浪”中拯救出来一样。（第5-6节，第17-18节）击退可怕的敌人就等于阻止阴间势力的延伸。同样，水的本性浑洪，威胁着神建立的秩序和人类的生存，洪水干涸也是上帝战胜敌人的象征。因而，拯救既是个人的，也是带有宇宙性的。诗篇作者被敌人围困，他逃离阴间，重返阳世，这是个人层面上拯救的表现。

---

<sup>①</sup> 参见《出埃及记》15：8：“你发鼻中的气，水便聚起成堆。”——译注



从宇宙的层面讲，拯救表现为重新树立神的权威，神的权威给生机勃勃的世界赋予了秩序，使其能够经受来自残暴的、不义的死亡的威胁。上帝创世本就是从死亡强大的力量中拯救生命的行为。<sup>①</sup>

现在我们已经讨论了象征谢屋尔两种既常见又彼此关联的意象，一为地下世界，一为冥河之水。我们还可以略微讨论一下其他象征不幸死者所居之地的事物。其中一个“死门”一词暗示死亡之城，死神高高在上，全城处于他邪恶的权威统治之下，也许死神在这里指的是迦南人用同样的名字称呼的神（墨特 Mot）。如果是这样的话，下面《诗篇》第9篇第14-15节中的对比就具有特殊的暗示：

<sup>13</sup> 上帝啊，求你怜恤我，  
看那恨我的人加给我的苦难，  
你从死门把我提拔起来；  
<sup>14</sup> 好叫在美丽的锡安城门  
述说你一切的美德。  
我必因你的救恩欢乐。

诗中“死门”和“锡安城门”构成鲜明的对比，事实上，两者分别代表宇宙中最低点和最高点。在“死门”中，居于统治地位的是上帝的敌人，肆意折磨无辜的歌者，而“锡安城门”内为上帝所统治，“他已经为审判摆设他的宝座”（第7节），他从死亡中拯救出来的信徒称颂他的名。“死门”可能不仅仅指邪恶肆虐的地下之城，也可能指代牢狱般的谢屋尔。

鉴于此，我们来看看下文引用的《诗篇》中丰富而鲜明的象征：

<sup>10</sup> 那些坐在黑暗中死荫里的人，  
被残酷的铁链捆锁，  
<sup>11</sup> 因他们违背 神的话语，  
藐视至高者的忠告。

---

① 乔恩·D·列文森 (Jon D. Levenson) 的《创世与恶的存留：全能者的犹太式戏剧》( *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, 2nd ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994) 一书中分析了创造即是从死亡之水中救赎的行为。——作者注

- <sup>12</sup> 所以他用苦难治服他们的心，  
他们仆倒，无人扶助。
- <sup>13</sup> 他们在苦难中哀求上帝，  
他从他们的祸患中拯救他们。
- <sup>14</sup> 他从最深的黑暗中领他们出来，  
砸碎他们的镣铐。
- <sup>15</sup> 但愿人因上帝的慈爱  
和他向人所行的奇事都称赞他。
- <sup>16</sup> 因为他打破了铜门，  
砍断了铁门。
- <sup>17</sup> 愚妄人因自己的过犯  
和自己的罪孽，便受苦楚。
- <sup>18</sup> 他们心里厌恶各样的食物，  
就临近死门。
- <sup>19</sup> 他们在苦难中哀求上帝，  
他从他们的祸患中拯救他们。
- <sup>20</sup> 他发命医治他们，  
救他们脱离死亡（英文为 pits）。
- <sup>21</sup> 但愿人因上帝的慈爱  
和他向人所行的奇事都称赞他。
- <sup>22</sup> 愿他们以感谢为祭献给他，  
欢呼述说他的作为。（《诗》107: 10-22）

这一诗节的力量来自诗中数个主要关于谢屋尔的隐喻，如果我们试图孤立地看这些意象就太愚蠢了。如前所述，忤逆者在苦难中不再趾高气扬，上帝把他们从“坑”里救出来（第20节）。“坑”这个词让我们联想起和坟墓有关的表述。“最深的黑暗”（第10、14节）这一表述在诗中出现了两次，这个词也是指的坟墓，但也指《创世记》第1章第2节中混沌的黑暗和水，上帝创世时征服了它们。《诗篇》第23章中“*tzalmavet*”（第4节）这个尚存争议的希伯来文单词在《钦定圣经》中被翻译为“死荫的幽谷”

(shadow of death)，这种译法最为广为人知。很明显，这个单词在专注的聆听者耳里表示死亡的意思，即使目前还有专家认为这种说法从语源学的角度来看还有待商榷。如我们所知，“死门”暗示了一座城市，准确地说，这是一座地下的城市，它和高踞在锡安山顶的城市形成对比，那里是赐予生命的上帝统治的至高圣地。

诗中提及的“铁链”、“铜门”、“铁门”描述了一个远比普通的城市阴森的地方，即使这个城固若金汤。诗歌描绘的是一个监狱，因而当饱受折磨的忏悔者获得拯救，或者他们的创痛得以痊愈，诗中就将救赎或疗治的行为描述为解放。《希伯来圣经》的细心读者或许会联想起许多其他的篇章，尤其是约瑟的故事。起初约瑟的兄长们想要杀害他，接着把他扔进一个坑中，约瑟从坑中得救，却在埃及成为奴隶，后来锒铛入狱，继而时来运转（《创》37：18-28, 36；39：20；41：14）。当然这个故事里约瑟预演了数百年后整个以色列民族的经历，以色列人成为法老的奴隶，而后法老下令要让以色列人灭绝（《出》1：8-22），以色列人经受住了种种迫害，昂然无惧地离开了这座牢狱（《出》13：17-14：31）。这两个故事——一个是人物传记，另一个是民族历史——都用散文书写，和前文引用的《诗篇》第107篇中称颂同样的解放和救赎。整部《希伯来圣经》中一个核心的主题便是解放或曰救赎，直至今日，传统犹太教礼拜仪式中仍然充满这一主题。在耶稣时代，它同样是犹太教的重要组成部分之一。

通过梳理犹太教经文中象征谢屋尔的种种意象，我们先前总结的观点得到了进一步的证实，那就是尝试精确地界定死者居所的方位实为误入歧途。坟墓、坑、阴间、地极、吞噬生命的急流、地下之城、牢狱——所有这些喻体，在我们梳理的文献中，都勾勒出一一种生存的状态，全然不是我们今天所认为的“死去”的人。正如特兰普所说，“身处险境的人们会觉得他们已经下到了谢屋尔”<sup>①</sup>，因为他们感到虚弱、挫败、沮丧、无力自保，诸如此类。死者和垂死之人，难道我们能够想象比这两者更大的差异么？

---

① 尼古拉斯·J·特兰普（Nicholas J. Tromp）著《〈旧约〉中关于死亡和阴间的原始观念》，前引书，第36页。——作者注

但在研究《圣经》中描述阴间的段落中，二者的差别常常在我们眼前烟消云散。在《诗篇》第 88 篇中沮丧的叙述者说道：“我的性命临近谢屋尔”（照字面的意思讲，就是“我的性命已经到了谢屋尔”）。接下来的三节诗中，他向上帝倾诉：“你把我放在极深的坑里，在黑暗地方，在深处。”（第 4、6 节）这两节诗行并不是说他辞别人世，或者他经由阴间的边缘来到阴间最深的坑中。而是说，痛苦的灾难和遭上帝遗弃的孤独交织在一起，永无止境——这就是他所处的境况，完全与堕入谢屋尔无异。没有上帝的介入（“与你隔绝了”第 5 节），他就同死人一般。还有一点引人注目的是，不同于多数《诗篇》的作者（尤其是《诗篇》第 107 篇的作者），《诗篇》第 88 篇的作者发出声声求告，但令人悲哀的是上帝并未出手相助。这位诗人永远“如同无力的人一样，我被丢在死人中”（第 4、5 节）。他和死者唯一的区别就是他还能求告上帝救他离开谢屋尔。上帝没有答复他（情况的确如此），他就与死人无异。

## 与死者交谈

《希伯来圣经》中谢屋尔的意象是一个极度孤寂、与世隔绝、被上帝遗弃之地。《诗篇》第 88 篇中说得清清楚楚：“你把我的良朋密友隔在远处，使我所认识的人进入黑暗里。”（第 18 节）通过这首诗，我们可以判断出活人的土地和死者的处所之间没有任何往来沟通。

然而，一些当代学者根据《圣经》中许多段落，再加上考古学的发现，提出以色列人对阴间抱有另一种看法。这种观点认为，生者有能力影响死者（尤其是产生积极的影响），同时人们相信死者通过某种仪式可以在某种程度上和生者交流。也就是说，这些学者唤醒了一个世界，在这个世界里，生死的界限并非如那些哀悼或感恩的诗篇中描写的那样全然割裂，死亡也不是诗中描写的那样如逢绝路，凄凄惨惨。如果这些学者的观点是正确的，那么这些诗篇就没有完整地反映出以色列人的死亡观。相反，它们只是反映了在某个特定的时期以色列社会中的部分观念。但是，如果把这些观念的某些片段和特定的时期加以夸大，并只在其中

寻找以色列人的死亡观，这就会犯下严重的错误。特别要注意的是，有的学者推测同其他近东和地中海社会一样，在《圣经》历史中相对较晚的时期，诸般《圣经》条文明令禁止之前，在古代以色列，有一种历史悠久且广为流传的祭拜死者仪式。<sup>①</sup>在《申命记》中，一个以色列农民在圣殿中央献上收获的十分之一后，应当对神告白，这段文字尤其使得学者们更加相信他们的猜测：

<sup>12</sup>每逢第三年，就是十分献一之年，你取完了一切土产的十分之一，要分给利未人和寄居的，与孤儿寡妇，使他们在你城中可以吃得饱足。<sup>13</sup>你又要要在上帝你神面前说：“我已将圣物从我家里拿出来，给了利未人和寄居的，与孤儿寡妇，是照你所吩咐我的一切命令。你的命令我都没有违背，也没有忘记。<sup>14</sup>我守丧的时候，没有吃这圣物；不洁净的时候，也没有拿出来；也没有把它送给死人。我听从了上帝我的话，都照你所吩咐的行了。”（《申》26：12-14）

对于这段话中我们最为关注的部分（第14节），犹太人给予的传统阐释是，这个农民没有在守丧的时候吃掉这十分之一的粮食（在守丧初期的人是禁止做这样的告白的），也没有用它来为死者换取棺材或寿衣。或许这种阐释有其优点，但至少可以说，对“也没有把它送给死人”这句话的理解很牵强，那么当我们看到其他的解读就不会感到意外。鉴于以食物供养阴间的死者这种行为见诸许多文化，上述学者认为第14节说明只有当这些粮食是收成的十分之一，应该归属上帝的时候，它们不能用来祭奠死者：这些食物要么献给上帝，因而可用于接济穷人，要么就用来供奉死者，二

① 有关祭奠死者的问题参看西奥多·J·刘易斯（Theodore J. Lewis）著《古代以色列和乌加里特的祭奠死者仪式》（*Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. Harvard Semitic Monographs 39; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1989）和卡雷尔·凡·德·托恩（Karel van der Toorn）的《巴比伦、叙利亚和以色列的家庭宗教》（*Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden: Brill, 1996）第206-235页，以及约翰斯顿的《谢屋尔的阴魂》，前引书，第150-195页。还有一种更带有怀疑态度的观点出自布莱恩·B·施密特（Brian B. Schmidt）著《以色列的仁慈的死者：古代以色列宗教与传统中的祭祖仪式和巫术》（*Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*. Forschungen zum Alten Testament 11; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1994）。——作者注

者仅居其一。如果我们这样解读，在通常的情况下，如果不牵涉到十分之一献给上帝或是家庭仪式，这段引文的作者本应对以食物供养死者之事毫无异议。<sup>①</sup>

关于这个问题，还有些论述来自考古学，我们以考古学家对古代以色列房屋的研究为例。蕾切尔·S·哈罗特清楚地指出了这一点：

随着家庭人口增多，变换住所，家人将会重新调整房间。有时候会增建房屋，但多数时候房屋的格局会保持一百来年不变。每当家里有人结婚或者生孩子，老一辈的人会从一个房间搬到另一个房间。当家中老人去世，他将在屋里得到另外一个休憩之地——只不过这次是在地板下面。他最后安息的所在使得他真正地和家人团聚在一起，这样，即使他已经过世，他还仍旧是家庭生活的一部分。<sup>②</sup>

死者作为家庭的一员参与家庭生活，鉴于此，哈罗特理所当然地在《申命记》第26章第13-14节中找到证据证明：“以色列人尽可能用最好的食物供养死者，以求让死者愉悦安宁，这是不可遏止的行为。”<sup>③</sup>

有的学者甚至走得更远，他们认为这些食物是作为祭品来供奉的，那么接受这些祭品的正是死者。这样理解的话，这些过世的人就不像是我们所理解的死者，倒更像是被赋予了神性：他们成了神，对他们的后人发号施令，享用后人的供奉。不管后来《圣经》抑或后《圣经》传统如何反对此种行为（事实上他们极度反对这样的做法），在《圣经》时期，祭拜死

---

① 关于《申命记》第26章第14节赞同用食物祭奠死者的问题，可参看赫伯特·钱南·布里奇托（Herbert Chanan Brichto）的文章《亲族、仪式、土地与来世：一种圣经情节》（“Kin, Cult, Land and Afterlife: A Biblical Complex,” *Hebrew Union College Annual* 45, 1973）第29页和伊丽莎白·布洛克-史密斯（Elizabeth Bloch-Smith）的专著《犹太族的葬礼与死亡观》（“Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead,” *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* [JSOTSS] 123; Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1992）第126页，以及蕾切尔·S·哈洛特（Rachel S. Hallote）的《圣经世界中的死亡、葬礼和来世：以色列人和他们的邻居们如何对待死亡》（*Death, Burial, and Afterlife in the Biblical World: How the Israelites and their Neighbors Treated the Dead*. Chicago: Ivan R. Dee, 2001）第62页。——作者注

② 蕾切尔·S·哈洛特（Rachel S. Hallote）《圣经世界中的死亡、葬礼和来世：以色列人和他们的邻居们如何对待死亡》，前引书，第36-37页。——作者注

③ 蕾切尔·S·哈洛特（Rachel S. Hallote）《圣经世界中的死亡、葬礼和来世：以色列人和他们的邻居们如何对待死亡》，前引书，第65页。——作者注

者的做法很可能是当时以色列人宗教仪式中的一个主要成分。

通过对普遍的祭拜死者仪式加以复原，我们可以看到仪式的每个步骤中都有生者和死者之间的交流。生者，尤其是被神化的死者的后人，以祭奠仪式供奉死者，而死者则以预告未来的消息，或诸如此类的方式酬答生者。尽管人们认为和死者对话这样的巫术是从异族传来的，并且严禁施行（例如，《利》19：31；20：27；《申》18：9-14）。最近几年，学者通过阐释许多文献，提出同死者交流曾经是普遍的行为，没人认为这样的举动会忤逆以色列人的上帝，这种情况一直延续到相对较晚的时期。先知以赛亚（公元前8世纪）说出的一则神谕中上帝安排了对耶路撒冷进行可怕的围攻，以赛亚把受害者比作鬼魂：

<sup>3</sup> 我如大卫四围安营攻击你，

屯兵围困你，

筑垒攻击你。

<sup>4</sup> 你必败落，从地中说话。

你的言语必卑微低于草皮。

你的言语必像鬼魂出于地；

你的声音低低微微出于草皮。

<sup>5</sup> 你仇敌的群众，却要像细尘；

强暴人的群众，也要像飞糠。（《赛》29：3-5）<sup>①</sup>

第4节中刻画的死者形象完全没有人死万事休的意味。相反，这段诗歌留给读者的印象是：死者忍辱含羞，虽未至于沉默不语，但声音细微，几不可闻，却听来真真切切。可以肯定的是，这首诗没有对那些欲向鬼魂求教的人加以评判，不过或许通过对鬼魂带有负面色彩的描写，间接地对这样的行为加以批判：诗人把他们比作被围攻的人。

这则神谕谈起鬼魂就像谈到众所周知的物事一般，而《希伯来圣经》中有关律法的篇章则严禁以色列人求神问鬼，两者表面看来有天壤之别，

---

① 在《以赛亚书》29：3，我们参照希腊文用“kedavid”取代“kaddur”，此处同新犹太出版协会的版本不同。在第5小节中，我们参照死海古卷，用“zedayik”替换了“zarayik”。——作者注

而实际上或许并非如此。因为律法并未否认死者可能存在于冥冥之中甚或知晓一些事情。可以说，禁止巫术的根本原因在于（见《申》18：9-14）原本只有邪恶的、崇拜偶像的迦南人才会施行这样的巫术，如果以色列人也照做的话，那就会动摇以色列选民对同他们立约的上帝全身心的信赖和忠诚。当人们对以上说法没有任何争议（正如在这篇神谕中也无异议），人们就会公开地（也许只是间接地）认同死者的存在以及他们给生者传递信息的能力。

《希伯来圣经》里最有名的也是最为详尽的有关巫术的记载是扫罗的故事。这个故事里，扫罗在死去的头一天绝望地向故去的撒母耳求助，他做到了（《撒上》28：3-25）。从这个故事里我们了解到以色列的第一个国王扫罗曾经禁止巫术。然而，在走投无路的时候他却违背了自己的禁令，找人行交鬼的魔术。故事的基调充满悲剧色彩。

<sup>4</sup>非利士人聚集，来到书念安营；扫罗聚集以色列众人，在基利波安营。<sup>5</sup>扫罗看见非利士的军旅就惧怕，心中发颤。<sup>6</sup>扫罗求问上帝，上帝却不藉梦，或乌陵，或先知回答他。<sup>7</sup>扫罗吩咐臣仆说：“当为我找一个交鬼的妇人，我好去问她。”臣仆说：“在隐多珥有一个交鬼的妇人。”（《撒上》28：4-7）

为了寻找这个交鬼的妇人，国王违反了自己的律令，因为“扫罗曾在国内不容[希伯来语 *hesir*]有[求助于鬼魂]交鬼的和行巫术的人。”（第3节）上帝彻彻底底地抛弃了他选择的王，毫无回旋的余地，昭示神意的梦境、预言甚至占卜工具都可替代被禁的巫术，但上帝甚至不让扫罗通过这些方式得到任何指示。事实上，正是这些合乎律法的方式无法帮助扫罗，扫罗才希望通过交鬼术寻找那位曾经膏他为王，而后又废他而去的上帝的先知：

撒母耳对扫罗说：“你为什么搅扰我，招我上来呢？”扫罗回答说：“我甚窘急，因为非利士人攻击我，神也离开[希伯来语 *sar*]我，不再藉先知或梦回答我。因此请你上来，好指示我应当怎样行。”（《撒上》28：15）

因此，如果说扫罗又恢复了曾被他禁止（*hesir*，第3节）的巫术，那



就过于简单了。实际上，由于上帝离开（sar, 第 15 节）了他，他寻求（并且得到了）一场降神会，找到了曾经膏他为王的上帝使者。从某种角度来看，这场降神会是成功的：已故的撒母耳确实带来了神谕。然而这一悲剧性的基调并未就此结束，因为神谕重申了扫罗将失去王权，然后又补充了一条残酷的消息：“明日你和你众子必与我在一处了。”这就是非利士人近在咫尺，不可阻挡的胜利（第 19 节）。这段文字中隐含的对巫术的评价过于复杂，不能据此将巫术归入装神弄鬼或者合理行为这样的类别。因为在这个故事里，召鬼术是有效的，但又是被禁止的。鬼魂给出了确凿无误的神谕，但他曾经是上帝的先知，生前多次重复他所给出的这个预言。这个仪式没有把被上帝弃绝的求助者扫罗和抛弃了他的上帝重新联系起来。总的说来，这个仪式没有提供有价值的新消息或者抉择。死人无法救活。

扫罗和撒母耳：一个命定的失败者与一个死者的这次颇为诡异的会面进一步证明了古代以色列并不总是认为人死万事休。《撒母耳记上》第 28 章中，先知和他带来的讯息依然存在，但是只有这个讯息——上帝的神谕——依然还有效力。使者本人仅仅是“一个老人……身穿长衣”，他还因为自己受到打扰而不快（第 14-15 节）。他唯一的特别之处在于他生前是上帝的先知。不管撒母耳在地下的居所（故事中并未用谢屋尔这个词）究竟是什么样子，更高更真切的现实不在那里，而在活人的领域。在这里，上帝施行无边神力，永载青史。神谕所针对的也仅是生者的世界。死去先知的智慧实质上变成了他生前给国王最后的预言的重复：上帝已经将王权从扫罗手里夺去，赐予大卫（第 17 节）。撒母耳带来的唯一新消息是这位有罪的、被上帝遗弃的王将在次日死去（第 19 节）。在《撒母耳记上》第 28 章中，死者并无特殊的智慧，没有神秘色彩，也没有给出新的预言。他们对于求助者毫无帮助。

《撒母耳记上》第 28 章再一次提醒我们，《希伯来圣经》中普遍认定的标准宗教范式仅仅反映了古代以色列一部分人的宗教行为，毫无疑问，这些人中的大多数曾经一度毫不迟疑地参加过在当时被认为是异端的宗教仪式。社团不会禁止无人奉行的宗教习俗。既然如此，摆在我们面前的问

题不是是否有以色列人在某个历史时期认为生者可以接触死者，而是《圣经》文本在何种程度上相信或者是赞同这种观念，以及大概在哪个时期以色列人认为这种观念和相关的仪式是错误的，是对上帝的不忠。

有的《圣经》学者为了支持死者能够影响后辈生活的观念，找到一个证据，那就是《圣经》人物的名字。这个证据看上去似乎并不可靠。过世的先辈会继续存在并具有某种力量，这种观念曾广为流传。学者们相信自己找到了具有说服力的迹象证明这一观念。比如亚比大（《创》25：4）这个名字，意思是“我父亲知晓”，卡雷尔·凡·德·托恩据此得出结论，认为“被神化的祖先……‘知晓’他们的后代”<sup>①</sup>。亚比以谢（《书》17：2，意为“父亲相助”）和亚希以谢（《民》1：12，意为“兄弟相助”）这样的名字表明祖先“乐于‘帮助’”后人，亚比书（《代上》5：30，意为“父亲乃救赎”）这一类的名字意味着父辈“愿意……‘前来救助后人’”。凡·德·托恩认为，“他们的帮助”在于“支持”，就像亚希撒抹（《出》31：6，意为“我兄弟给予支持”），或表示“仁慈的判断”，如亚比但这个名字所蕴含的意思（《民》2：22，意为“我父做出判决”）。凡·德·托恩认为亚比亚撒（《出》6：24）的意思是“父亲（给家庭）增加了（一个孩子）”，他把约念这个名字翻译成“愿祖先创造[子孙后代]”。凡·德·托恩认为这些名字都“指的是被神化的祖先保佑人丁兴旺，家族昌盛”。

以这些人名和其他类似的名字为依据，凡·德·托恩就古代以色列社会中死者和生者之间的关系问题做了一个宽泛的结论：“人们认为死去的亲属和蔼慈善……人们相信死者会在坟墓之上照拂他们的子孙。死者已然到达一种超自然的状态，他们能够用自己的力量庇佑他们的家族。他们不仅仅象征着家族的身份，归根到底，他们还对家族的兴旺繁荣负有责任。”这个结论根植于凡·德·托恩深信不疑的一个观点，即“以色列人通常都了解他们的名字中包含的宗教意义”。但令人怀疑的是到底有多少人了解

---

<sup>①</sup> 本章所引凡·德·托恩 (Karel van der Toorn) 出自其《巴比伦、叙利亚和以色列的家庭宗教》(*Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*, Leiden: Brill, 1996), 第230页。——作者注

这些名字的含义，它们的宗教意义到底流传了多久。

当代类似的情形有助于我们弄清这个问题。有多少以英语为母语的人希望自己的孩子将来会成为“基督的信使”，并按照希腊语和拉丁文的词源，给儿子起名叫“克里斯多夫”呢？又有多少犹太人给女儿起名叫“以斯帖”是为了纪念女神伊斯塔呢？一位《塔木德》权威已确认“以斯帖”很可能来源于这位女神的名字。

还有一种可能，那就是学者们为支撑神化祖先这一假说所引用的这些名字早在以色列人出现之前就已经成为传统，因而它们不一定反映了以色列人在任何时期的观念。即便是这些名字称颂的“知晓”的父亲或“救助”的兄弟确实是被神化的过世的先辈，起了这些名字或者把它们记录下来的古代以色列人也可能持有不同的理解。我们还需考虑这些名字有可能要么被重新阐释了，要么被保存了下来却失去了把它们当作句子来理解时应有的含义。实际上，凡·德·托恩的推理似乎要求第二个逻辑选项在过去是确凿无疑的事实。不管以色列人多早就理解了亚希以谢、亚希撒抹、亚比但等名字的意义，相对较晚出现的《圣经》资料中，人们并不相信这些名字牵扯到已过世但却被神化的祖先！这一推断至少同样适用于《历代志》的作者，这位圣经作者出现在很晚的时期（也就是说，和《希伯来圣经》的作者活动的时期差不多一样晚），比如他恪尽职守地记录下亚比书的名字。事实上，在公元3世纪初，亚比但作为人名出现在拉比犹太教<sup>①</sup>中。我们是否还能想象他的名字仍旧代表一个被神化的祖先，这位祖先还对着他的后代指手画脚？我们关于拉比犹太教的所有知识让我们不得不给予否定的回答。

因此，问题的关键不在于这些人名是否失去了它们带有神性（假设它们曾经有的话）的含义，而是这些含义是什么时候失去的。这些名字可以被解释成为含有被神化的祖先的意思，但仅仅是这些名字的存在不足以证明整个第一圣殿时期（大约公元前1000-586年）以色列人普遍崇拜死去的祖先而不受任何谴责。

---

<sup>①</sup> 拉比犹太教，通常指公元70年耶路撒冷圣殿再次被毁后至近代以前的犹太教。——译注

还有一种支持古代以色列人神化死者理论的证据，也需加以斟酌。这就是在《撒母耳记上》第28章第13节中巫婆用“埃洛希姆（'elohim）”这个词称呼“从地里上来”的身影。这个词在其他语境中被翻译为“上帝”或者“神人们”，这个词可能最多地被用作神化死者的证明。然而，有一种比较少见的阐释和我们能够重构的以色列宗教更加吻合。这种解读把“埃洛希姆”解释成为英语单词里的“灵魂”，这个词语可以表示上帝、天使、魔鬼、鬼魂、一个组织里的氛围或者一种带酒精的饮料。总而言之，这个单词可以指很多事物，而且它的某种用法所包含的意义不能够延伸至其他用法。在一些《圣经》文本中，死者被称为“埃洛希姆”，这并不意味着他们和以色列的上帝（“亚卫”，这个词如本书采纳的依照惯例指的是“上帝”）一样被尊为神祇，甚至在人们心目中也不同于上帝在当地的竞争者（比如巴力），他们也不是人们用祭品供奉的对象，祈祷的对象，被敬拜的对象，或者诸如此类的任何角色。他们可能只是被视为《诗篇》（以及其他《圣经》文学作品）中描绘的那样虚弱不堪，行动迟缓。

## 缺失的段落及其含义

我们来想象一下，假如《希伯来圣经》中的故事和律令反映了古代以色列文化的片段，在这种文化中，就像许多现在学者认为的那样，祖先崇拜和巫术之类的社会现象在相当长的一段时期内为人们所接受，并且广为流传，那么这些《希伯来圣经》故事和律令将会是什么模样呢？就拿我们举的第一个例子以撒的故事来说。当时他遭遇丧亲之痛，父亲亚伯拉罕过世，他受命延续家族香火（《创》26：1-5）。那么至少在这个故事里，“以色列人渴望取悦死者”，他们以食物或者其他祭品上供，这样的行为显然是“不可遏止的”。因此当儿子作为继承人承袭了父亲的家业，面对着当年父亲碰到过的相似问题，例如遇到好色的国王妄图将他的妻子收入后宫这种潜在的威胁，这种时候他会渴望得到父亲的指点（《创》12：10-20；20；26：6-11）。既如此，以撒焦急的程度绝不亚于扫罗在生死攸关的战

斗前一夜感受到的那种煎熬，他定然感到一种不可遏止的强烈愿望，想要通过巫术召唤父亲的灵魂，死亡让父亲变成了神：他无所不知，有求必应，扶危济困，明断是非。事实上，鉴于《创世记》的讲述者精湛的叙述技巧，读者可以毫不费力地想象亚伯拉罕和以撒父子相会，就如奥德修斯向他母亲探询失踪已久的父亲的讯息一般，这番光景该当如何令人心碎。<sup>①</sup> 或者还有一种更相似的类比，我们可以设想以色列人的这个场景就如同维吉尔的《埃涅阿斯纪》中罗马建国前的英雄埃涅阿斯，在库马的西比尔指引下，终于在阴间见到他亲爱的父亲安奇塞斯的亡灵。<sup>②</sup> 当然，以色列作者写的不是荷马或维吉尔式的史诗。不过，如果问事于亡灵是一种广泛流传的行为，且是他们宗教传统中为众人所接受的一个部分，他们岂能不设想出一场相似的亚伯拉罕和以撒的父子相会呢？或者至少应该对这种会面有着某种隐隐约约的期望吧？如果召唤死去的祖先是一种历史悠久、广为流传并为众人所接受的以色列习俗，我们难道不应该期望这种行为至少出现在这个故事里么？

当雅各的父亲以撒去世的时候（《创》35：28-29），这个以色列家族谱系中的下一代人面临相同的疑问。在雅各父亲生前，这对父子之间错综复杂的矛盾是否就已解决？雅各曾经欺骗自己的父亲，气得他浑身战栗（《创》27：1-45）。难道雅各不会比其他的兄弟们更想要告慰父亲在天之灵？如果不是出于内疚，那么就就算是出于任何迦南或者以色列的孝子对待父亲亡灵应有的礼数，难道他不会在父亲坟前摆上丰盛的祭品？现在父亲也许已经成为具有神力的亡灵，变得比生前更强大。难道雅各不期望再次得到父亲的祝福吗？如果情况属实，那么他肯定也会寻找合适的巫师召唤父亲亡灵，举行在他那个年代必不招致反对的仪式。

既然《创世记》中这个家族三代主妇初期的不育是一个严重的问题（如：15：1-6-25；20-21-29；31-30：1-2），还有参孙（《士》13：2），哈拿（《撒上》1：4-11）和拿俄米的故事（《得》1：11-13）俱是如此，

---

① 参见《奥德赛》（*Odyssey*）11:150-224。——作者注

② 《埃涅阿斯纪》（*Aeneid*）6:680-683和756-885。——作者注

我们便期望找到大量祈求祖宗庇佑的残篇断简，因为祖先负有“使家族人丁兴旺，繁荣昌盛”的责任。同样，难道我们不会期望读到恰当的献祭和奠酒的仪式，以祭品供奉祖先的灵魂，请来适合的巫师，祈祷祖宗庇佑家族人丁兴旺？

对于摩西的继承人约书亚和所罗门王的儿子罗波安，我们也怀有同样的疑问，约书亚继承了摩西的感召力（《民》27：20），而罗波安严酷无情，毫不妥协的态度让他失去了父亲疆域中的大片土地（《王上》12：1-24）。事实上，《圣经》中有几十个这样的人物，都需要告慰或取悦祖先，向他们求教，得到他们庇佑，这里不再一一赘述。

然而实际的文献证据令人震惊。因为诸如此类的文本无迹可寻，我们进行的推理也只能是推理。《希伯来圣经》固然记录了各种葬礼仪式，从谦卑的摩西薄葬于无名墓穴（《申》34：5-6）到高傲的押沙龙立柱以代替子嗣为自己留名（《撒下》18：18）。《圣经》的作者们还乐意记录下那些与以色列传统大相径庭的仪式，例如雅各在埃及死后，他的尸体以香熏了四十天，接下来埃及人为这位以色列从他而得名的族长哀哭了七十天（《创》50：2-3）。更重要的是，叙述者泰然自若地讲述尊贵的祖先参与的这些活动，而到了后来这种活动遭受强烈反对，甚至遭到诅咒。亚伯拉罕愿意以孩子来献祭<sup>①</sup>便是一个例子（《创》22：1-19；参照《利》20：2-5；《申》12：29-31），或者雅各娶姐妹二人为妻（《创》29：21-30；参照《利》18：18）。还有族长们在被视为唯一神圣的祭坛之外另起神坛，这样做的时候他们毫无一丝尴尬或愧疚（如，《创》12：7-8；21：33；28：18-19；参照《申》12：1-27）。但是，我们仍然找不到只言片语，把供奉死者或祭拜被神化的祖先描述为“不可遏止”、合乎正统的行为。同样的，除了扫罗在隐多珥徒劳无功地求问于撒母耳这段故事，我们找不到其他向死者求问的详细描述——从理论上讲很多地方都应该有这样的描述，但是偏偏一个都没有。

比起《圣经》叙事来，律法也没有提供更多证据来支持这种猜想。如

<sup>①</sup> 参见乔恩·D·列文森（Jon D. Levenson）《爱子的死亡和复活：犹太教和基督教中儿童献祭的变迁》（*The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1993），尤其是第3-31页和第111-142页。——作者注

我们所见，《申命记》第26章第14节固然似乎暗示了只有当食物是属于十分取一献给上帝的那份的时候，拿这食物来供奉死者方被认为是不恰当的行为。但这至多算是似是而非的暗示。这段话可能仅仅表示献给神的食物不得用于任何不当的地方，例如供奉死者。但是如果这段经文的确暗示了为死者奉上贡品是被允许的行为，那又为什么在《圣经》故事中找不到相关的证据，假设这种行为不可禁绝，为什么没有相似的其他律法对其加以限制，而不是完全禁止？比方说，我们可以想象，《摩西五经》中不止一次提到（如，《出》13：11-13；22：28-29；34：19-20），凡头胎的牲畜皆应归于主，那么基于同样的理由，这些牲畜都不可用于供奉死者，农夫也必须小心谨慎，不得有其他任何念头。同样的，律法中和自愿祭相关的规定（如，《利》7：16-18）可能会规定这种献祭剩余的祭肉不可以用于祭奠死者，或者说，在规定祭肉不可留到次日再吃的同时，可能还会禁止将祭肉献于死者。然而，我们再次发现，经文中没有如此规定，按照推测，祭奠死者应当广为流传并且长期被认为是合理的行为，对于这种行为，在全部律法中仅仅在《申命记》里保留了唯一的条款。

从另一方面讲，巫术实际上是被禁止的，尽管历史学家倾向于认为只是在相对较晚时期的律法条文里有明确规定（《利》19：31；20：27；《申》18：9-14）。在找不到反证的情况下，我们可以推论，在早期巫术是合法的行为，直到国王希西家、约西亚（公元前8世纪晚期至公元前7世纪末）和他们所拥护的施行中央集权、忠于皇室的党派进行改革的时候方才禁止巫术。当然，这一点使得“扫罗曾在国内不容有交鬼的和行巫术的人”（《撒上》28：3）这种说法打了折扣。如果这种说法没有任何历史事实作为基础，我们就难以理解为何作者要这样描述扫罗。因为以色列的第一个国王（可以相当保守地说）并未被描述成后来两个颇受爱戴的改革派国王的楷模。事实上，这两位国王正是大卫王的后人，而大卫却因扫罗被废才得以称王。故事描述扫罗参与巫术活动，这正是一个重要的证据，说明以色列宗教这个方面的改革。然而这也说明一个事实，那就是早在希西家改革前三百多年，亦即约西亚族人改革的四百多年前，扫罗曾禁止行巫术。也许就是在这一点上，就如《圣

经》中这些国王故事的讲述者所坚持认为的那样，希西家和约西亚可以说是传统主义者，聆听着在他们的时代已经变得依稀模糊的以色列宗教古老的典范（《王下》18：1-8；22：1-2；23：19-25）。

这些资料让我们做出的结论是：对于写作《希伯来圣经》的以色列先祖而言，正如赞美诗和悲悼诗所描述的那样，谢屋尔通常是一个毫无生机、偏僻、难以接近的地方。人们认为去了阴间的人为阳世所不容，与邻里家人断绝了往来，不能再参与赐予生命的礼拜上帝活动，（如许多《诗篇》作者所言）死者是不会赞美上帝的。按照《希伯来圣经》所反映的部分人的观念，死者没有在家族中发挥持续的、积极的作用，他们也不会对死者敬若神明，或认为死者有强大的力量。考古学证据表明，有时人们会以食物供奉死者，尽管这种仪式的时间和举行的频率尚不明确，这种仪式是否反映了死者的力量或者孱弱也是个疑问。与之形成对照的是，以《希伯来圣经》的形式存留的文本没有证据表明这种仪式曾经存在过，也未在任何时候表现出明确的赞成态度。不可否认的是，以色列社会里有些地区的人们对供奉死者有不同的看法，或者在某个时期曾经盛行的对于供奉死者看法与《圣经》中的看法不同。同样的，不可否认的是，在《希伯来圣经》成书的任何时期，书中普遍反映的观念不属于这些地区和时期。<sup>①</sup>

## 自不归之地返回

关于谢屋尔有个极为讽刺的方面。第一是我们对它知之甚少，然而学术文献却对此相当关注，两者之间的差异颇有讽刺意味。在下一章中我们将看到，涉及谢屋尔的内容远不如我们想象的那么多，它们只集中在一些特殊的文献类型中。许多学者感到他们不得不用迦南和其他非以色列的原

---

① B·哈尔彭 (B. Halpern) 在其《公元前七世纪的耶路撒冷和家族：亲属关系和个人道德责任的出现》（“Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability”）一文中提出了可靠的论据，认为希西家王和禁止祭奠死者有关联。该文载《君主政体的以色列的法律和意识形态》(Baruch Halpern and Deborah Hobson; ed. *Law and Ideology in Monarchic Israel*. JSOTSS 124; Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1991, 71-74) 一书。——作者注



始资料来描述死者居所的图景，其中一个原因正是《希伯来圣经》对这些问题漠不关心。但我们认为，试图把各种迦南的或者美索不达米亚的思想引入以色列甚至引入《希伯来圣经》，用于解读文本或考古中的蛛丝马迹上，以抵消圣经中轻描淡写的叙述，容易让人误入歧途。相反，我们应当尊重《希伯来圣经》，无疑还有圣经以外的其他文本中反映的这种冷漠的态度，视之为以色列宗教的特征。因为不论社会现实如何（现实通常远比任何文献资料所展示的内容更复杂，《希伯来圣经》亦不例外），这本书的着眼点不是死人的世界，而是活人的世界，尤其是历史上以色列人民以及他们同上帝之间的复杂关系。这种历史聚焦必然导致一种对亚伯拉罕、以撒、雅各、摩西以及大卫王这些先祖的不断追溯。这种追溯不是由于这些辞世的祖先成了神或者具有了答疑解惑的智慧，或者因为他们能够给向他们祈祷献祭的后人提供意见，甚或因为他们可能惩罚那些没有供奉或以其他方式祭拜他们的人。相反，在《希伯来圣经》中，祖先们显得举足轻重是由于人们相信上帝最初正是把承诺给予了他们，上帝所喜悦的生活标准正是通过他们来展现的（无论他们是否成功地达到了这些标准），并且还因为上帝在和他们打交道的过程中宣扬了他的道。这些古代人物并非在死后去了另一个世界，并成为神，而今前来拯救、庇佑、教训后人。总而言之，他们是肉体凡胎，难免犯错的人类。在他们生前，还活在这个世上的时候，上帝拯救、庇佑、教训了他们。如果在以色列宗教历史中，死者以及他们所具有的神秘力量和智慧（像部分人所相信的那样）曾经被给予关注，那么更为重要的是，在《希伯来圣经》本身中，这种焦点主要集中在两个截然不同的地方。一方面，它存在于此世生活，上帝的意志公之于众，它表现为长存的服从上帝意志的可能性之中。另一方面，它存在于上帝向国家和王朝的奠基者——《创世记》中的族长们和大卫王许下的不可磨灭的承诺之中。如果这些先祖确曾被神化，被视为赐予拯救、庇佑、教训的源泉，在《希伯来圣经》中他们成了真正的上帝给予承诺的接受者，那是最终连死亡都无法战胜的承诺。

我们已经了解了关于谢屋尔的第二个富于讽刺意味的方面。因为所有现代学者和部分《圣经》作者都将其描绘成不归之地，谢屋尔却常见于赞

美上帝的诗文中，尤其见于赞美上帝或者祈求上帝将死人救出谢屋尔的文本中。以哈拿的祷词为例（《撒上》2：1-10），这首诗被认为是撒母耳的母亲在上帝最终使她能够生儿育女之后所作。诗中有一节值得我们注意：

上帝使人死，也使人活；

使人下到谢屋尔，也使人往上升。（《撒上》2：6）

对于上帝“使人上升”这句最为自然的解读应是：他颠覆死亡，让谢屋尔的居民复活，就如同他使得哈拿的赞美诗中提到的其他厄运转为福祉，饥饿者得以果腹，不育者生儿育女。贯穿整首赞美诗的主题是，当上帝建立起正义的统治时，让无辜者进入谢屋尔的不义之事将会被颠覆。这种颠覆不同于耶稣和早期基督徒所期望的那样——上帝很快就会让死者复活，并且执行最后的审判。哈拿的赞美诗和《希伯来圣经》中其他类似的文本完全没有预言全民的复活或者最后审判的到来，甚至也没有赐予复活者永生。但是它们开始指向一系列信条，其中隐含了犹太社团对于死亡和生命的理解，正是从这些犹太社团中，出现了耶稣和基督教。

# 谁该下到谢屋尔

### 何时何故谈及谢屋尔

在上一章里，我们引用了学术界的一种看法，即“死了的人都要下到谢屋尔”，因此，阴间是“众生的归宿，无论好坏，待在这里全然是一桩令人厌恶的事情”。如果事实如此，那么传道者（希伯来文 *Qohelet*，也就是《传道书》）所说的“凡临到众人的事都是一样”（《书》9：2）就是正确的了。也就是说，死亡就等于“全然令人厌恶”的存在。

对传道者而言，这种悲观的看法，似乎和他的正义感格格不入，而且也理当如此。因为如果传统的观念（今天的《希伯来圣经》学者普遍支持这种观念）是正确的话，谢屋尔就是恶人和义人共同的去处，那么《希伯来圣经》中任何对上帝最终正义的信仰就会陷入严重的怀疑之中。在这种情况下，谢屋尔将不仅仅收容希特勒式的暴君，如《以赛亚书》以嘲笑的口吻想象了谢屋尔欢迎巴比伦国王的情景（14：3-21），以西结也以相似的但更加生动的语言预言了法老堕入谢屋尔（《结》32：17-32）。当然，谢屋尔还会收容受人敬重的族长亚伯拉罕，尽管他“寿高年迈，气绝而死”（《创》25：8）；伟大的解放者和传授律法的摩西，尽管他死的时候“眼目没有昏花，精神没有衰败”（《申》34：7）；甚至还有约伯，他经历了无法描述的磨难，而后重新过上幸福生活，同亚伯拉罕一样，“寿高年迈，气绝而死”（《伯》42：17）。如果谢屋尔是所有人的归宿，这三位（在那些书写他们的故事，听过他们传闻的人心中）一定至今还在忍受这种“全然令人厌恶”的存在，比起先知们嘲弄的那些欺压以色列人，自命不凡却

注定灭亡的巴比伦和埃及的统治者来，这三位的境况也好不到哪里去。

在一个人人都要进谢屋尔的神学世界中，上帝可以从他选择的人那里要求正义，而他自己却不身体力行。按照最后一种分析，他给圣人和罪人安排了同样的命运。如果这种想法令传道者烦恼，那么它就让亚伯拉罕怒不可遏了。比方说，当上帝宣布他要消灭所多玛的计划时，亚伯拉罕抗议道：

“将义人与恶人同杀，将义人与恶人一样看待，这断不是你所行的。审判全地的主岂不行公义吗？”（《创》18:25）当死亡成为惩罚，那么若是让无辜者死去就是严重的不义之举了。

然而，值得怀疑的是，《希伯来圣经》反映的以色列思想是否真的把谢屋尔看作所有人的归宿。如果情况是这样，那么在《希伯来圣经》中就理应频繁出现“谢屋尔”这个词，既然死者都要下谢屋尔，那么实际上它出现的频率应当和“死亡”这个词差不多。但事实上，它出现的频率少于70次（与之形成对比的是，词根“*mwt*”，意为“死/死亡”出现了上千次），并且，如菲利普·约翰斯顿所言，这个词出现的概率很能说明问题：

这个词出现得最多的地方是赞美诗，以及带有反省和预言性质的文献，作者们本人也出现在作品描述的内容之中。与之相对照的是，在描述性的记叙文中这个词很少出现，而在直接对话中几乎从未出现过。许多描述死亡的文字对“谢屋尔”一词更是只字不提，不论死者是族长、国王、先知、祭司还是普通人，不论死者是以色列人还是异邦人，是义人还是恶人。在律法文献中，包括规定死刑或者与巫术相关的法律条文在内，也从未出现“谢屋尔”这个词。这就非常清楚地表明，“谢屋尔”一词的使用纯属个人行为。<sup>①</sup>

“谢屋尔”一词反映的“个人行为”是对否定生命、剥夺生命意义的强大而邪恶的力量的抗争。死亡本身是否就是这些无法逃避的邪恶力量之一呢？把死亡（从现代的生物学的意义上说，死亡就是生命的终止）归入其中显然并非明智之举。因为在《希伯来圣经》中，只有当死亡成为惩罚的

---

① 菲利普·约翰斯顿（Philip Johnston）《谢屋尔的阴魂》，前引书，第71页。——作者注

时候，或者为将要结束的生命带来绝望的预言时，它才是邪恶的。正如露丝·罗森伯格所言，“从自然的死亡中没有归路，坟墓作为人类的归宿，在《希伯来圣经》里明显没有任何负面的含义，且行将入土之人会以平常心待之。”<sup>①</sup>因而，尽管谢屋尔常常被幻想为坟墓的意象，“在《圣经》中，坟墓和谢屋尔这两个概念是不同，两者语义的等同性也通常是区别开的。”当诗篇作者对上帝倾诉道：“因为你必不将我的灵魂撇在谢屋尔，也不会让你忠贞的信徒见冥坑。”（《诗》16:10）<sup>②</sup>他没有因此做出荒唐的断言，认为上帝会使他永远免遭死亡之苦。罗森伯格认为，不如说诗人在此表达了他的信念——“你[上帝]不会让坚信你的仆人不得善终。”<sup>③</sup>

罗森伯格以自然和非自然的两分法来描述这种重要的但也常常为人忽略的差异。她写道：“每当死亡由非自然原因造成，就会提到谢屋尔，而当死亡由自然原因所致，谢屋尔这个词就不会出现。”<sup>④</sup>然而，这种词汇使用的差异并非源于以色列人的世界观，但它很容易被以色列人的世界观所取代——也就是说，上帝的愤怒和喜悦是普遍存在的差别。如果死亡中没有表现出上帝的愤怒，那么（不管我们认为它是自然的还是非自然的）人们就无须恐惧死亡，而规避它的“个人行为”就完全没有必要。总的来说，谢屋尔通常是和惩罚联系在一起的，那么死在上帝的恩典里的人们，他们在上帝的祝福中完成了生命的旅程，因此他们没有理由认为他们将被抛弃，在黑暗、潮湿的阴世过着一种“全然令人厌恶”的日子。诗人们相信他们被生存的灾难抛入死亡的阴影中，他们有理由祈求上帝把他们从谢屋尔拯救出来，并在性命攸关的灾祸化解的时候，为自己的获救而感谢上帝。不过，毋庸置疑，亚伯拉罕、摩西和约伯等人在生命的最后时刻受到上帝神力的

---

① 露丝·罗森伯格（Ruth Rosenberg）著《古代近东信仰背景中的谢屋尔观念》（*The Concept of Sheol within the Context of Ancient Near Eastern Beliefs, a dissertation in the Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University (1981)*），第163页。——作者注

② 此处原文与中文和合本“也不叫你的圣者见朽坏”不同。因此采用了直译。——译注

③ 露丝·罗森伯格（Ruth Rosenberg）著《古代近东信仰背景中的谢屋尔观念》，前引书，第71页。——作者注

④ 露丝·罗森伯格（Ruth Rosenberg）著《古代近东信仰背景中的谢屋尔观念》，前引书，第85页。——作者注

庇佑，描述他们死亡的文本丝毫没有暗示他们惧怕谢屋尔，因为逼近他们的死亡没有否定上帝明显的、深厚的恩典。他们寿终正寝，似乎将来不会遭受任何恐惧和痛苦的折磨。

上帝恩典的一个关键问题在于家庭——而且我们将从亚伯拉罕和约伯的例子中看到，这一点特别特别重要——尤其是在一个人行将就木的时候，通过繁衍后代（且应当繁衍众多的后代）使得血脉得以延续。很多表述传递了上帝恩典这种关键形式，其中一些已经成为习惯用语。俗语说“他归到他亲族那里”或是“归到他列祖那里”，这句话看来起源于葬礼。但在《希伯来圣经》里，它不再专指将死者埋入家族坟墓或者二次安葬。例如，这句话曾用在亚伯拉罕身上（《创》25:8），他的血亲们都葬于美索不达米亚。在使用这种表述方式时，作者从没提到过堕入谢屋尔之事，这一点很有启发性，但并不会让人感到意外。其原因显而易见：谢屋尔绝非家人团聚之地。据说堕入谢屋尔的人感到孤独，被人遗弃，尤其引人注意的是，描写囚禁在谢屋尔的人们时，亲人是不会在此处的。例如，以西结详尽地描述（《结》32:17-32）了那些勇士们，尽管他们曾经有权有势，有的甚至还“全副武装”（第27节）<sup>①</sup>，而今在人人平等的死亡面前失去了权势。和战争期间的士兵们一样，他们远离父母、妻儿。如果“归到他亲族/列祖那里”指的是死后的生活的话，谢屋尔里悲惨的岁月就不该被看作死后的生活了。

《希伯来圣经》中和死亡有关的相似说法“他和列祖一起沉睡/躺卧”也体现了相似的观点。如果这个有争议的希伯来语动词译作“沉睡”，那就和其他《希伯来圣经》中死亡和沉睡为同义词的情况一致了。例如，先知以利沙救活书念妇人的孩子，那孩子“死了，放在自己（指以利沙）的床上”，先知的助手基哈西没能使孩子起死回生，他向先知报告说：“孩子还没有醒过来”（《王下》4:31-32；在本书第七章中将对此进行更详尽的分析），我们要注意这一点。在更晚的时期，塔木德时期（约公元50-500年）拉比犹太教中，睡眠被认为是死亡的一种缩影，或者是

<sup>①</sup> 原文为“their battle gear”，和合本第27小节此处译为：“这些勇士带着兵器下阴间”，因原书引文与和合本有出入，此处按原书引文翻译。——译注

暂时性的死亡。正如《塔木德》中一句谚语说道：“睡眠是死亡的六分之一。”<sup>①</sup>

本文讨论的希伯来俗语译为“他[和列祖一起]躺卧”，这种表述让我们再次回忆起把死者和他/她的亲人一同安葬的习俗，或是葬于室内，或是并列于凿出的壁龛之中。尽管这种习俗可能是这句俗语的起源，但并非只是到如今这句话才没有特指家族葬礼，因为它曾被用于（仅举一例）摩西身上，摩西被埋入坟墓时，他的祖先们也许在埃及长眠，摩西的坟墓“到今日没有人知道……”（《申》31:16; 34:6）这句表述基本毫无例外地用于描述某人安享天年，而如“他死了”这样的表述，最常用于描写暴毙的国王（无论这个国王是善还是恶）。在两种译文中，这种表述本身没有给出任何理由证明“和列祖一起沉睡/躺卧”的人去了谢屋尔，而如我们所见，去那里的人通常是死于非命，或遭受冤屈，或遭受惩处，或年少夭折，或者心碎而亡。<sup>②</sup>

我们说“通常都是”，因为尽管我们方才进行了一番讨论，仍有许多篇章断言谢屋尔是所有人的归宿。尤其是《诗篇》第89章第49节（中文版为第48节）将这一观点表达得非常明确：

谁能常活免死，

救他的灵魂脱离谢屋尔的权柄呢？

我们要注意这里死亡和谢屋尔的对等关系，此处明白地暗示了一个人不管以何种方式死亡，都无法逃离凄惨的阴间。像这种情况，一些篇章断言谢屋尔的确是所有人类的终点，但还有更多的篇章肯定了生命有可能幸福地终结，这两者之间的矛盾公然地摆在我们的理性分析面前。值得注意的是，前一种篇章数量极少，而术语上的区别又是高度一致。这就表明，我们最好将这种矛盾视为两种相互竞争的神学思想之间的张力。第一种思想将谢屋尔视为众生的归宿，古代美索不达米亚人和迦南

---

① b. Ber. 57b. —作者注（b. 代表《巴比伦塔木德》。Ber. 为 Berakhot 的缩写，代表《塔木德》中的《密西拿》第一卷第一篇《祝福》。57b. 代表第57页b面。参见前面的“引文缩略语”。——译注）

② 约翰斯顿在《谢屋尔的阴魂》，前引书，第34-35页中对“他和列祖一起沉睡/躺卧”与“他死了”相对立这个问题有精彩的讨论。——作者注

人认为人类生命的终点阴沉悲惨，两者的观点是一致的。这种观念在《希伯来圣经》的一些段落里保存了下来，然而它和其余众多描述死亡的文本很不一致，因为这些篇章认为在去谢屋尔的人和亚伯拉罕、摩西、约伯这些安享天年的人之间是有差别的。换一种表述方式，我们可以说一种较古老的关于谢屋尔的观念认为它是所有人的归宿；另一方面，一种大胆的，也更有新意的观念主张上帝是拯救者，《希伯来圣经》表现了两种矛盾观念之间的张力。以色列人的上帝远比凄惨的阴间和迫使人们堕入阴间的力量更为强大，第二种观念便是这种思想最为突出的表现。但是，如我们在前文提到的《传道书》段落中所见，这种观念的发展过程既不是必然的，也不是直线性的。

那么，那些逃过阴间的幸运者们命运究竟如何呢？如果他们不在谢屋尔，那描述他们生平，听到他们传闻的以色列先辈们相信他们去了哪里呢？关于这一点，《希伯来圣经》沉默的态度相当引人注目，让我们不得不进行猜测。就实际操作而言（和《圣经》的理念相对立），不难想象，我们在前面章节讨论过的为死者存留食物，其目的是为了死者在另一个世界里受供养，（通过生者适当的帮助）他们在那里的生活与谢屋尔的痛苦截然不同。《诗篇》作者们祈求上帝将他们从谢屋尔拯救出来，或者赞美上帝让他们得救。或许有人会认为食物和生者给予的类似的关怀能够减轻谢屋尔的苦难。不管是哪种情况，《希伯来圣经》对于死者的存在方式缄默不语，这一点是很有启发性的。且如我们所见，在古代以色列宗教中，人们普遍认为死者可以和生者交流，但是不同的观念仍然存在。

在《希伯来圣经》中，有些人物寿终正寝，但是他们应该以某种方式，而且是非常重要的方式存在。假如我们研究这些人物的死亡，我们会发现他们的存在并不在于死后进入一个不同的世界，如基督教的天堂那样的地方，而在于血缘的延续（在某些案例中包括了广义的血缘关系，即整个以色列民族）。这样，亚伯拉罕生前便已为他最喜欢的儿子以撒安排下了亲事，并且在长子以实玛利之外，还生了六个儿子，他们中的一些人（像以撒和以实玛利）注定将会繁衍人口众多的民族，这样，上帝清楚地向这位



最早的族长许下的承诺得以兑现（《创》25：1-18；12：2；17：20；21：18；28：3-4）。同样的，约伯一直活到“得见他的儿孙，直到四代”（《伯》42：16）。这句话同雅各临死前说的话惊人地相似：雅各对儿子约瑟说，“我想不到得见你的面，不料，神又使我得见你的儿子”，同样，约瑟自己也是如此，他“得见以法莲第三代的子孙”（《创》48：11；50：23）。这些例子中，见到未来的后人和我们讨论的话题绝非巧合或者毫无关联。因为在所有这些例子中，逝者皆死而无憾，他们一生经历风风雨雨，长期为没有子嗣或者其他两代人之间的问题而烦恼。到了生命的尽头，上帝的承诺都完满地（并且是出乎意料地）兑现了。在约伯、雅各和约瑟的故事中，见到重子重孙是如此突出的重点，它为一个人临终的时刻带来他命中注定的幸福。在上帝的祝福中，垂死的族长沉着地面对最终的命运，和那些没有受到上帝祝福的人截然不同。面对着谢屋尔的痛苦，那些人理所当然会浑身战抖、灰心丧气。受祝福的人一生圆满，他因此得以幸免于难，见证他在最终获得幸福——并且见证了他的上帝信守诺言。

在摩西的故事中，这一点只是在程度上有所区别。可以肯定的是，有关他的死亡预示（《申》第34章）中丝毫没有提到他的后代，不管怎样我们对他的后人知之甚少。但是，神向摩西做出的承诺并不以他自己的后嗣为核心。事实上，在金牛犊事件中，上帝提出让他成为亚伯拉罕式的“大国”的先祖，将有罪的以色列人取而代之，摩西拒绝了：

<sup>9</sup>上帝对摩西说：“我看这百姓真是硬着颈项的百姓。<sup>10</sup>你且由着我，我要向他们发烈怒，将他们灭绝，使你的后裔成为大国。”<sup>11</sup>摩西便恳求上帝他的神说：“上帝啊，你为什么向你的百姓发烈怒呢？这百姓是你用大力和大能的手从埃及地领出来的。<sup>12</sup>为什么使埃及人议论说：‘他领他们出去，是要降祸与他们，把他们杀在山中，将他们从地上除灭。’求你转意，不发你的烈怒；求你改变初衷，不降祸与你的百姓。<sup>13</sup>求你纪念你的仆人亚伯拉罕、以撒、以色列，你曾指着自己起誓说：‘我必使你们的后裔像天上的星那样多，并且我所应许的这全地，必给你们的后裔，他们要永远承受为业。’”<sup>14</sup>于是上

帝后悔，不把所说的祸降与他的百姓。（《出》32：9-14）

对摩西的承诺明显以亚伯拉罕、以撒、雅各的血缘传承为核心，也就是说，是整个以色列民族，而非摩西个人的后嗣。那么，在摩西临终之前，以色列人开始占领迦南地的时候，“上帝把全地指给他看”（《申》34：1），这个场景让我们想起雅各、约瑟以及约伯在临终前都见到数代子孙。在《申命记》的神学思想里，摩西死后生命的圆满性仍然是真实的、可见的，并且是强大的。它实现的形式是以色列人世世代代在应许之地定居，努力遵照摩西留下的《托拉》生活（如，《申》31：9-12；《书》1：6-8）。从某种意义上讲，在《申命记》中，所有以色列人都是摩西的后代。

## 谢屋尔不是地狱

传统犹太教和基督教把死后的归宿看作是奖赏或者惩罚，没有任何观念比这种思想更能歪曲《希伯来圣经》中对谢屋尔的传统看法了。如果我们考察《希伯来圣经》中，一个人何以被遣送至谢屋尔，很明显这些缘由远远超过惩罚不义行为的范畴。谢屋尔，尽管是一个充满不幸的所在，但并不是地狱（在这里，术语令人迷惑，因为在拉比犹太教中，谢屋尔“*Sheol*”这个单词成了“*Gehinnom*（希伦谷）”<sup>①</sup>的同义词，在犹太教中，“*Gehinnom*”这个单词等同于基督教的地狱“*hell*”）。更确切地说，最好将它看作死者生命尽头的一种延续。如果死者早夭，或者死于非命，没有留下子嗣，被上帝所抛弃或者心碎而死，那么他/她就面对着谢屋尔（如我们在第三章中所述，这是活人还未入坟墓时就可以体验的地方）。那么，这个民族的祖先雅各晚年得子约瑟，当他听说自己宠爱的这个孩子死在野兽的爪牙之下时，他不肯受安慰，说：“我必悲哀着下谢屋尔到我儿子那里。”（《创》37：35）如果把约瑟或是雅各对下到谢屋尔看作是惩罚，以为上帝（他没

① *Gehinnom* 希伯来文。希腊文作 *Gehenna*，“希伦谷”，原指耶路撒冷附近的山谷，又译“欣嫩子谷”，“火焚谷”。《希伯来圣经》中曾指古代杀儿童以祭迦南地的神祇的地方。拉比犹太教常指恶人死后受刑之地。与谢屋尔一词的含义不同。基督教中该词相当于地狱（*hell*）。——译注

有在这里提到上帝)因为这样那样的罪过惩戒他们的话,那就大错特错了。约瑟可能下到谢屋尔,这是由于表面上看来他惨遭横死,过早夭亡,这样的死者得不到适当的葬礼,也没有留下子嗣来减轻他死亡的痛苦。任何这样一种情况都足以让他下到谢屋尔。这些情况集中在一起,使得他下到谢屋尔几乎是必然的结果。至于雅各预料自己将在悲惨的谢屋尔和儿子重聚,在这里起作用的因素是失去最心爱的孩子所带来的心碎和无休止的痛苦。在任一种情况下,对于这个(假定)惨死的孩子和心碎的父亲来说,谢屋尔不是来自上帝的惩罚或诸如此类的事物。它不是对罪的惩戒,它是个体死亡之时悲惨境遇的延续。

谢屋尔到底是不是所有人的归宿?我们可以预期,在《希伯来圣经》中我们应该能找到许多例子,人们在谈到死亡,或者即将来临的死亡时说的话和约伯的表述相似。然而这样的例子却极为稀少。人们不能把死亡等同于去谢屋尔。在熟悉希伯来和基督教伊甸园/希伦谷(Gehinnom),天堂/地狱这种二元对立关系的人看来,这种情况引发的问题就是:那些幸福地死去的人,也就是说,死的时候非常安详,寿终正寝,在有生之年看着子孙满堂,并能保证得到一个体面的葬礼——这些人去了哪里?这个问题源于我们死后往何处去这个疑问。事实上,当我们对《希伯来圣经》提出这个问题的时候,我们已经误解了它。因为《希伯来圣经》对这个问题基本没有表现出兴趣,它更关心的是上帝的恩典(尤其是对子孙的庇佑)是否能在死者生前得以实现。如果是这样的话,用罗森伯格的话来说,人们可以“平静地等候”死亡。死者完满地走完一生,没有永久的缺憾,没有任何未竟之事阻碍他画上幸福的终点。然而,如果上帝的恩典未能实现,那么死者就在谢屋尔的领域之中。因此,《希伯来圣经》中谢屋尔的对立面不是以色列人描述的伊甸园或天堂,而是为上帝的恩典所庇佑的生活,这种生活同时也是上帝恩典有力的证据。

换句话说,谢屋尔可以看作是不完满的生活的延续。而完满的生活,正因其完满,就没有与之对应的延续。这些人死后生活的延续,与其说是居住在某个和悲惨的谢屋尔相反的福地仙乡,不如说是子孙的繁衍昌盛。就如雅各、约瑟和约伯蒙受神恩,在死前便看到了三代甚或四代子孙。这

种延续性还表现在死者“名字”（希伯来文 *shem*，意为：名字）的继承上，名字本身就紧密地和血统延续联系在一起。正如詹姆斯·L·库格尔所言，名字能够表现自我永生的因素：“和身体截然不同，从这个意义上讲，一个人的‘名字’对于时间的侵蚀是完全免疫的。抽象地来看，作为一个人生平业绩的总和，名字是永恒的，因而这个名字最终是所有我们世俗生活的遗迹；在我们去世数年甚至数百年后，名字——抽象地说——就代表着我们，和我们生活的总和。”<sup>①</sup>就此而言，我们应该补充一点，那就是甚至在死后，名字似乎有时还在产生影响：

义人的记念被称赞；

恶人的名字必朽烂。（《箴》10：7）<sup>②</sup>

简言之，名字或者记忆让一个人继续存在。或者更确切地说，一个人可以通过名字继续存在，就如通过子孙延续生命一样。不过，我们没有理由相信人们会认为义人们要忍受谢屋尔的苦难，而关于义人的记忆本身就是神恩的源泉。

如果犹太教和基督教关于死后奖惩的神学导致我们对谢屋尔的这种误读，那么，把从美索不达米亚和迦南的文献中推断（不是没有一点怀疑）出来的模式仓促地加以调和，这就导致了对谢屋尔的另一种误读，因为这会误导我们相信所有死去的人——也就是说，所有活着的人——毫无例外地以这个阴惨的地方为归宿。如果这样解读的话，《希伯来圣经》所讲述的因上帝的承诺而圆满的生活就不值得认真对待，或者至少必须归属于倒数第二级。因为阴间里这种可怕的，没有上帝的生存状态是所有人的终结。假如的确如此，那么举例来说，我们就不当把《约伯记》的结尾理解为结局，而事实上它的确是结局：

<sup>11</sup> 约伯的弟兄姐妹和以先所认识的人都来见他，在他家里一同吃饭；又论到上帝所降与他的一切灾祸，都为他悲伤安慰他，每人也送

---

① 詹姆斯·L·库格尔（James L. Kugel）的分析出自其《智慧与文集特征》（“Wisdom and the Anthological Temper,” *Prooftexts* 17 (1997): 14-15）一文。——作者注

② 我们这里引用的译文不同于新犹太出版协会的版本，该版本将“*livrakha*”翻译为“在祝福中受召唤”，因而给原文增添了原本没有的更具体的含义，并且将“*shemas*”理解为“名望”这一点值得怀疑，具体原因见后文。——作者注

他一块银子和一个金环。<sup>12</sup> 这样，上帝后来赐福给约伯比先前更多。他有一万四千羊，六千骆驼，一千对牛，一千母驴。<sup>13</sup> 他也有七个儿子，三个女儿。<sup>14</sup> 他给长女起名叫耶米玛，次女叫基洗亚，三女叫基连哈朴。<sup>15</sup> 在那全地的妇女中，找不着像约伯的女儿那样美貌。他们的父亲使她们在弟兄中得产业。<sup>16</sup> 此后，约伯又活了一百四十年，得见他的儿孙，直到四代。<sup>17</sup> 这样，约伯年纪老迈，日子满足而死。（《伯》42：11-17）

相反，如果我们假定约伯从痛苦中的恢复是暂时的，如果他的故事有一个更完整更准确的结尾的话，在上述的第 17 小节之后就应当还有这么一行诗：“然后他去了谢屋尔，那是一个荒芜之地，充满悲苦、疲惫和诅咒，那里没有欢乐、力量和祝福，被遗弃的人躺在黑暗的坑底，那里无人称颂上帝，所有人都永远与上帝的关怀隔绝，没有人能够从那里返回。”很明显，这段假想的诗歌彻底地改变了这一段话甚至整本书的意义。它把一个皆大欢喜的结局改成了悲剧（亚伯拉罕、雅各、约瑟、摩西以及其他诸人的故事结尾也同样可以这么说）。幸运的是，这段诗歌并不存在。这么一个假想的结局失去了古代以色列人生死观念的一个最为重要的特征。《约伯记》的结尾和家族的幸福结局包含一种死亡观，它与将阴惨的地下世界当作众生归宿的看法截然不同。甚至可以说，他们提出了一种大胆的神学，这种神学把死亡和阴间的凄惨完全分离开来，并且用人生幸福结局的可能性来取而代之。假设《希伯来圣经》一贯地主张所有人最终都要去谢屋尔，且从此得不到救赎，我们就无法理解书中许多篇幅描述的救赎力量。仿佛这些作者们写下结论的时候都在掩饰谎言，笔下写出来的是皆大欢喜的结局，心里却认为幸福都是短暂的，痛苦才是长久的。不幸的是，世俗的和信仰宗教的学者们在对《希伯来圣经》的研究中都没有认识到这一点。有的时候，最难让人接受的就是幸福的结局。

然而，如我们所见，所有死者都要去谢屋尔这种旧观念的残余依然存在。举一个极端的例子，《传道书》呼吁不幸死亡的普遍性，因而不完美生活就可以支持他对救赎的上帝全面的怀疑（《书》9：2）。但总的来说，《希伯来圣经》显然在讲述相反的内容时保持一致，那就是人有可能过上一种

有意义的生活，幸福地死去，即使遭受不可言说的苦难，仍能得到拯救。

在我们看来，与《圣经》中的阴间伴随而来的是对信仰以色列全知全能的救赎者上帝加以肯定。在上帝面前，即使是最为可怕的敌人也无法站到最后，这种信念和死亡残酷的事实相互冲突，和在美索不达米亚和迦南地死亡所具有的消极意义相抵触。有一些东西必须要做出让步。妥协的不是对以色列的磐石<sup>①</sup>和他们的救世主无穷力量的信仰。妥协的是死亡。然而，结果既不是死亡消失，仿佛人类获得永生，也不是（在这一点上）死者在最后大审判中起来，其中高尚的人们被赐予永生。不如用先知何西阿的说法，死亡放弃了它的祸患，谢屋尔不再传播它的瘟疫。死亡还是普遍的现象，但不是说每个人死的时候都会经历痛苦。谢屋尔仍然是可怕的，但并不是每个人死后都要去那里。在《希伯来圣经》中普遍的死亡观中有这样一种二元性。这种二元性和后来犹太传统和基督教中复活后得“永生”和复活后“永远被憎恶”（《但》12：2）这种二元性截然不同。当然，前一种二元性也以重要的方式预示了后一种模式。《希伯来圣经》中最主要的二元论模式是：一种死亡结束幸福的生活，从神学上看这种死亡被认为受到了神的庇佑；而另一种死亡延长了不幸的生活，不管什么原因，一个人活在了上帝的恩典之外。<sup>②</sup>

## 拔掉死亡的毒牙

我们已经讨论过《希伯来圣经》中不存在和谢屋尔对立的场所，即所谓有福的人们死后去的一个天堂般的地方——忠于上帝的人们可以期盼死后进入的天堂或者伊甸园并不存在。然而，这并不意味着在今生今世中没有和谢屋尔在空间上对立的事物。正如我们已经看到并且还将在下一章的详细论述的，耶路撒冷圣殿被看作是一个乐园般的地方，在这里，尽管上帝如此纯洁、神圣，人们却可以在人世间接近他，他的恩典也是无穷无尽的。

① 以色列的磐石，即以以色列的上帝。——译注

② 劳埃德·R·贝利（Lloyd R. Bailey Sr.）在其专著《圣经死亡观》（*Biblical Perspectives on Death. Overtures to Biblical Theology*; Philadelphia: Fortress, 1979）第48-52页对“坏的”死亡和“好的”的死亡做了简明的区分。——作者注

现在我们可以补充一点，谢屋尔还有一个对立面。人世间还可以有另外一种天堂般的存在状态，尽管这种状态像子孙或者名字、记忆这一类事物那样不能轻易地确定其在空间中的位置。它存在于以色列人和上帝之关系的故事中，在救赎的历史中。它的核心在于通过上帝应许的话语建立或重建家庭和民族的延续。从个体层面上看，通过子孙（或者好名声）获得的救赎是人人可以得到的：从卑微却敬畏上帝的收生婆们——上帝“叫她们成立家室”（《出》1：21），到伟大的非以色列族长约伯——上帝使得他在遭受了无比的灾难后重建家园。然而，从社团的层面上看，救赎表现在救赎的历史之中。这种救赎塑造了以色列民族主要的自我认同感，这个民族的礼拜活动中一再宣称上帝——他们的磐石，他们的救主——最终将会战胜哪怕是死亡所带来的恐惧。

## 第五章

# 人间天堂

### 圣殿即伊甸园

在前面几章里我们竭力证明古代以色列并没有与谢屋尔相对的肯定的对应物，即没有犹太教义中的伊甸(Eden)或基督教意义上的天堂(Heaven)，幸运的人们死后可以到那里享受永生的幸福。相反，我们认为这些人死后的幸福很大程度上在于他们最深层次的自我存在密不可分地嵌入了他们家族的绵延之中。在这一与现代西方社会全然不同的文化中，对自我的理解是在家族亦即代际传承的语境中展开的，个体死亡有着不同的意义。有关亚伯拉罕之死的记述被夹在两段他后人的族谱之中；约伯的故事最后有一段讲述他“又活了一百四十年，得见他的儿孙，直到四代”（《伯》42：16）。这样看来，这些例子绝非偶然。在很大程度上，沐浴着神恩过世的人死后生活的完满状态是通过家族的幸福延续来实现的。在这个家族中，他们作为传承血脉的纽带而永远存在。

这样一来，天堂和地狱或者伊甸园和希伦谷之类的类比只能使我们得到的这个不对称的结构更加让人难以理解。一个具有基督教或者后基督教文化背景的读者如果漫不经心地翻阅《希伯来圣经》并这样理解书中的世界观也是可以原谅的——伊甸园早已消失了，只有在完满的一刻，即复活推翻了加诸亚当身上的死刑（《创》3：22-24）时它才会重建。毕竟，这是自使徒保罗之后基督教神学核心主张的基础（如《罗》5：12-21）。然而，这种观点在《希伯来圣经》的语境中——在拉比犹太教中尤其如此——极易引人误入歧途；这种观点已经大大妨碍了学者以及外行人正确理解这个



问题。这种观点的一个例外是来自像《箴言》之类篇章中的智慧传统 (Wisdom tradition)<sup>①</sup>，事实上，它可以将其的目标——遵行《智慧书》的生活等同于生命之树，这样一来，我们仍然能以不寻常的方式接近生命之树：

对紧握她（即智慧）的人来说，她是生命之树，

凡是紧抓智慧的，都是有福的。（《箴》3：18）<sup>②</sup>

在拉比犹太教传统中，从前在很长一段时间里把智慧 (Wisdom) 等同于《托拉》（这里指《摩西五经》）。反之，《托拉》也被视作等同于生命之树。上帝通过《托拉》，用我们熟悉的犹太教祈祷书中的语言来表述就是，“在我们之中种下了永恒的生命”。这不是说犹太智慧文学或者拉比传统认为实践并学习智慧或《托拉》的人永生不死——这是一种显而易见的谬论。毋宁说，它暗示了人们认为智慧和《托拉》从某种重要的意义上延迟或者减轻了死亡痛苦。问题在于，在智慧/《托拉》的框架里，伊甸园般的生活状态并不像我们熟悉的基督教的阐释所宣称的那样在当下彻底丧失了。犹太人和基督徒后来将其与天堂联系在一起的某种幸福仍然是可以体验的，不过却是在死亡的彼岸。

另外还有一种被广泛验证且更象征性地同伊甸园相呼应的观念出现在下面所引《以西结书》一些段落中：

<sup>11</sup> 上帝的话临到我说：

<sup>12</sup> “人子啊，你为推罗王作一首哀歌：‘主 神如此说：  
你是完美的典型，

---

① 智慧传统或曰智慧文学用以描述《希伯来圣经》（以及一些非正典的第二圣殿时期的犹太资料）中并不关注上帝对人类历史的干预，而主要是有关被造世界的一般规律以及行为与结果的可靠的因果关系。从这个意义上说，《智慧书》（通常指《箴言》《约伯记》《传道书》和一些《诗篇》）比大多数圣经文献显得更具经验性、普遍性和说教性，也较少涉及历史事件。这些书竭力向其读者讲述作为一种生活方式的“智慧”（Wisdom 一词是几个希伯来名词的翻译，最常见的是 *chokmah*）。这样理解的话，“智慧”一词既有智力、理智的含义，同时也有道德含义，与一些美德如节制、谦逊、机智的演说、对上帝和对道德秩序的敬重等是一致的。——作者补注

② 生命之树是古代近东广为流传的神话符号，在美索不达米亚官殿浮雕中尤其普遍。它是富裕与生命的神圣之源，有时具有永生的含义。在《箴言》中这一符号已经失去了其原有的神话内涵，仅仅是生命与健康之源的比喻。犹太教拉比们以此诗节为基础，将生命之树等同于《托拉》。——译注

智慧充足，全然美丽。<sup>①</sup>

<sup>13</sup> 你曾在伊甸 神的园中，  
佩戴各样宝石，  
就是红玛瑙、水苍玉和紫水晶；

绿宝石、天青石和碧玉；  
蓝宝石、绿松石和翡翠；  
又为你开采，锻造精美的金器，

都是在你受造之日预备齐全的  
<sup>14</sup> 我将你做成生着护翼的基路伯  
安置在 神的圣山上，  
你在发光如火的宝石中间往来。

<sup>15</sup> 你从受造之日所行的都完全，  
后来在你中间又察出不义。

<sup>16</sup> 因你贸易广泛，  
就违法乱纪，以致犯罪，  
所以我将你击倒，  
从 神的山驱逐你。  
带着护翼的基路伯啊，  
我已将你从发光如火的宝石中除灭。

<sup>17</sup> 你因美丽心中高傲，  
又因荣光败坏智慧，  
我已将你摔倒在地，  
使你倒在君王面前，  
好叫他们目睹眼见。

<sup>18</sup> 你因罪孽众多，  
贸易不公，  
就亵渎你那里的圣所。

---

① 在这节中，我们采用了“*chotam tavnit*”。——作者注（译者注：“*chotam*”意为“印、图章”；“*tavnit*”意为“图案、副本”）。

故此，我使火从你中间发出烧灭你，  
使你在所有观看的人眼前变为地上的炉灰。

<sup>19</sup> 各国民中，凡认识你的  
都必为你惊奇。

你令人惊恐，不再存留于世，直到永远。’”（《结》28：11-19，这段经文的英文与基督教新标本等英文差别较大，中文版也做了相应的修改。）

这段文字里，先知以西结（公元前6世纪初）预言并证明了当新巴比伦王国的势力横扫西南时，腓尼基的城邦推罗（Tyre）的陨落。在古代近东，王国与其统治者通常被等同视之。但吸引我们注意的是更深层次意义上推罗国王的等同物。因为在以西结的神谕中隐含的是一个伊甸园故事的变体，《创世记》第三章中出现的故事更广为人知。一个清白的创造物居住在“伊甸园，神的园”中，他变得傲慢自大，引起了上帝的愤怒，被驱逐到地上，并且“不再存留于世，直到永远”。然而，这两个故事的差别十分明显，我们不可轻率地假设以西结知道《创世记》中的这个故事。其中一个原因在于，亚当天真无邪，缺乏善恶观，而那个被认作推罗国王的神秘人物却“充满了智慧”（第12小节）。第二点区别在于亚当完全是一个凡人，“用地上的尘土”造成（《创》2：7），而以西结诗中的第一个人是基路伯<sup>①</sup>，一个类似上帝的人物，他的居所不在地上，不是上帝命令亚当修理看守的像花园一样的地方（《创》2：15），他住在“神的圣山上”，也就是说，那是上帝施行统治的宇宙的首府。正是最后这一点可以说明在《以西结书》第28章13节中伊甸园里珍贵的宝石和《出埃及记》第28章第17到20节中以色列大祭司胸牌上的宝石两者之间高度的相似性。《以西结书》中最初的人是上帝的一个特殊侍从，住在上帝的圣殿之中。这圣殿是世界的统治者的宫殿，而他与上帝有着亲密的关系。

以西结的神谕中对我们的研究最有启迪作用的地方在于，它将“神的

---

<sup>①</sup> 基路伯（cherub），是一个有翼的超自然生物，圣经中不同的文本对其有不同的描述，而且也没有统一的定义。它们通常被描述为几种动物的复合体，且总是与上帝相联系，因此，从宽泛的含义上讲，也可以翻译成“天使”。——作者注

圣山上”的圣殿和“伊甸 神的园”（第 13-14 节）等同视之。反过来，它正是建立在圣殿即乐园这种观念的基础之上——这个世界完美的状态就是乐园，创造这个世界的人也是如此期望——这种思想不仅仅在以色列，而且在整个古代近东地区都有着深刻而广泛的影响。

例如，《圣经》考古学家劳伦斯·E·斯泰戈指出，一份亚述文献记载了阿基图（*akitu*），亦即“新年”时节在“丰饶园（Garden of Plenty）”举行的祭神仪式，这个“丰饶园”似乎就是以色列人的伊甸园的同义词。在巴比伦和埃及也是如此，君主们竭尽全力把异国的植物培植在他们国都的花园中，其目的就是“表示统治者的主权”。斯泰戈因此将《列王纪上》的一段描述置于这一传统中：犹大和以色列的王所罗门，也是耶路撒冷圣殿的建造者，“讲论草木，自黎巴嫩的香柏树直到墙上长的牛膝草……”（《王上》5：13）。他说“既然黎巴嫩和阿马努斯（Amanus）一带（直到耶路撒冷北方）都不出产香柏树，它们只有在最适宜的条件下被移植到耶路撒冷，比方说有水流灌溉，有岩石或者砖墙遮阴的花园”。《诗篇》中有证据表明所罗门建造园林的动机至少部分地是为了圣殿：

<sup>13</sup> 义人要发旺如棕树，

生长如黎巴嫩的香柏树。

<sup>14</sup> 他们栽于 (planted) 上帝的殿中，

发旺在我们 神的院里。

<sup>15</sup> 他们年老的时候仍要结果子，

要满了汁浆而常发青。

<sup>16</sup> 好显明上帝的正直。

他是我的磐石，在他毫无不义。（《诗》92：13-16；中文版 92：12-15）

在斯泰戈看来，鉴于发现野生香柏树的地理方面的限制，第 14 节的第一个动词绝不可以翻译成“栽”（*planted*），而应该翻译成“移栽”（*transplanted*）。所罗门，或者身份同样尊贵的皇室资助人，买来了果实累累的棕树和具有异国情调的高大香柏树，种植在圣殿里，巩固圣殿神圣

的主人的“主权”并且为他的宫殿增添了伊甸园的色彩。

问题的关键在于在古代近东，花园，尤其是皇家园林，都不是仅仅做装饰用的。它们具有象征性，而且其象征意义与圣殿的象征意义深深地融为一体，在圣殿里面或者附近，花园都是很常见的。花园以非自然的状态展示和保存了自然事物，因而这些自然物远离了芜杂、腐朽和死亡。和圣殿一样，墙壁将它们同凡尘俗世隔离，远离世俗的变幻无常、杂乱无章和由此产生的威胁，这样，借用威廉·华兹华斯的名言，它们因此往往具有“永生”的意味。

就圣殿之城耶路撒冷而言，还有一种与伊甸园更为特别同时也对我们非常有启发性的联系。《创世记》第二章讲到“有河从伊甸流出来滋润那园子”，河水从那里分为4道（第10-11节）。其中两条很明显，就是美索不达米亚的主要河流——底格里斯河和幼发拉底河。另外一条叫作比逊的河尚未发现。最后一条基训河（Gihon，似乎意为“喷涌”）的名字和大卫城（City of David，即耶路撒冷）下面一条泉水名字相同，这条泉水向西流入汲沦谷（Kidron Valley）。如斯泰戈所言，它们“在大卫王朝的国王们安排下……灌溉了郁郁葱葱的花园和公园”<sup>①</sup>。大卫王命令他的儿子，也就是他的继承人所罗门骑皇家的骡子到基训去受膏为王。事实上基训正是我们说的这条泉水（《王上》1：32-40）。基训还是“西罗亚缓流的水”（《以赛亚书》8：6）的源泉，而西罗亚水池<sup>②</sup>在以赛亚这位公元前8世纪犹太的伟大先知心中占有十分重要的地位。在以赛亚看来，这条水流象征着对以色列的神的真诚信仰中平静从容的特质。与之形成对照的是“幼发拉底河汹涌澎湃的大水”，象征着亚述王和他的威势（《赛》8：5-8。中译文有改动）。斯泰戈指出：“平静的、宽广无垠的流水发源于原初的深渊，它象征着上帝创世的秩序性和稳定性，而这正是人类应当信

---

① 参见劳伦斯·E·斯泰戈（Lawrence E. Stager）的文章《耶路撒冷与伊甸园》（“Jerusalem and the Garden of Eden,” *Eretz-Israel* 26 (1999): 184-194）本章所引的段落出自第183—186页。——作者注

② 位于耶路撒冷的西北。池水经凿成的水道引进（见《列王纪下》20：20；32：30），故水池有“西罗亚”之称，意为“奉吩咐”。——译注

赖的。”<sup>①</sup>

这样，基训所具有的天堂般的特征源自于一个与古代近东神庙的宗教体系密切相关的丰富的神话素材宝库。尤其是在犹太锡安宗教体系中，圣殿不仅仅是世界的核心建筑，而且是一处圣地，在这里上帝的庇佑是清清楚楚、真真切切且是不可亵渎的：

<sup>6</sup> 上帝啊，你的信实上及诸天；

你的坚持高达云霄。

<sup>7</sup> 你的仁慈如艾勒的群山<sup>②</sup>，你的公正如同深渊。

上帝啊，人民、牲畜，你都庇佑。

<sup>8</sup> 上帝啊，你的慈爱何其宝贵！

世人投靠在你翅膀的荫下。

<sup>9</sup> 他们必因你殿里的肥甘得以饱足；

你也必叫他们喝你清冽的河水。

<sup>10</sup> 因为在你那里有生命的源头，

在你的光中，我们必得见光。

<sup>11</sup> 愿你施慈爱给忠于你的人，

以仁慈待正直的人。（《诗》36：6-11；中文版36：5-10，译文有改动。）

这首超凡卓绝的赞美诗称颂了上帝对信徒和义人的救助和庇护，诗中神话的联系分外显著。第7节中的“艾勒的群山（Mountains of EL）”暗示了迦南创世神的居所，这个神和以色列的神从某种程度上时常被混为一谈。<sup>③</sup>“你的殿”（第9节）所指涉的地点说明上帝救护人的地点实际上就是圣殿。他让信仰他的人喝“乐河的水”。更有甚者，“生命的源头”（第10节）再次令我们联想到我们方才讨论的有关耶路撒冷流水的神话。

① 劳伦斯·E·斯泰戈，前引书。——作者注

② 我们将新犹太出版协会的版本中的“高山”（high mountains）改为“艾勒的群山”（mountains of EL），目的是为了传达这个词语中带有神话色彩。——作者注

③ 艾勒（EL）：古代以色列人用多种名称称他们的神。艾勒是其中之一。艾勒原是迦南地区的一个创世神，古代以色列人借用来指他们自己的神，亚卫（YHWH）。在《希伯来圣经》中该词大约出现230多次，主要见于《约伯记》《诗篇》等诗歌体文献。——译注

关于这点，我们不能忽略这样一个事实，那就是希伯来原文中“清冽的河水 (*nachal 'adaneykha*)”<sup>①</sup>包含了“伊甸”这个词的复数，或许这个短语可以更贴切地（可能我们的译文不如原译文富有诗意）翻译成“你欢乐的流水”或者“从你的欢乐奔涌出来的流水”。也许伊甸园中河流的源泉正是“生命之泉”；“生命之泉”在人世间则成为基训河，滋养着王室和圣殿之城。

这就相应地引发出一个问题：“泉”是如何与“生命”产生关联的呢？遗憾的是，《诗篇》第36章没有直接告诉我们答案。不过，我们可以得到一种非常实际的答案。人类因圣殿里的“肥甘得以饱足”（第9节）可以被视为对享用祭品的一种诗意的表述，这一小节里提到的水就可能仅仅指的是吃祭品时喝的饮料，那么“生命之泉”可能就是指这种液体营养物的来源，别无深意。这种具有现实色彩的答案虽然在某种程度上可能是正确的，但对于诗人这般富有诗意和激情的想象而言，这种解释未免太过庸俗了，并且未能真正理解我们在诗中读到的频频出现的神话典故。在《以西结书》中有关未来圣殿的描述给了我们一个更好，或至少说更完整的对生命之泉的解释：

<sup>1</sup> 他带我回到殿门，见殿的门槛下有水往东流出，因为圣殿是朝东的。这水从殿的南墙下，在祭坛的南边往外流。<sup>2</sup> 他带我出北门，又领我从外边转到朝东的外门，见水从南墙下流出。

<sup>3</sup> 他手拿准绳往东出去的时候，量了一千肘，使我趟过水，水到踝子骨；<sup>4</sup> 他又量了一千肘，使我趟过水，水就到膝。再量了一千肘，使我趟过水，水便到腰。<sup>5</sup> 又量了一千肘，水已成了一条河，以致我不能走过去；因为水势高涨，成为只可供游泳的水，而不能走过去的河。<sup>6</sup> 他对我说：“人子啊，你看见了吗？”他就带我回到河边。

<sup>7</sup> 我回到河边的时候，见在河这边与那边的岸上有极多的树木<sup>②</sup>。

<sup>8</sup> 他对我说：“这水往东方流去，必下到亚拉巴，直到流入死海，这水

① 括号中短语为希伯来文，*nachal* 意即“流水”。“伊甸”可能是源于苏美尔语和亚述语“*edinu*”，意思是“草原”、“沙漠”，但在希伯来文中指“幸福”、“极乐”，与 *'adaneykha* 一词有相同的词根 *adan*。——译注

② 第7节中，“*'el-hammayim*”按照希腊文为“*'el-hayyamma*”。——作者注

流入污水之海，海水将变得洁净。<sup>①</sup> 这河水所到之处，凡滋生的动物都必生活，并且因这流来的水必有极多的鱼，海水也变得洁净了。这河水所到之处，百物都必生活。<sup>②</sup> 必有渔夫站在河边，从隐基底直到隐以革莲，都作晒网之处。那鱼各从其类，好像大海的鱼甚多<sup>③</sup>。<sup>④</sup> 只是泥泞之地与洼湿之处不会变得洁净，必为盐地。<sup>⑤</sup> 在河这边与那边的岸上必生长各类的树木。其果可作食物，叶子不枯干，果子不断绝。每月必结新果子，因为这水是从圣殿流出来的。树上的果子必作食物，叶子可以治病。”（《结》47：1-12）

这是一幅奇异的景象，而且奇妙的是，这番景象被刻画得如此的细致入微：水流从耶路撒冷圣殿下流出，并且和基训河一样，向东而去。然而，在这段描述中，泉水不仅注入附近的汲沦谷，还流向了更远的地方，并且水流不断加深，一直汇入死海之中。死海的英文名称“the Dead Sea”缘于其海水咸涩，没有鱼或者植物能够在其中生存；在希伯来文中，它被称为“盐海”（the Salt Sea）。这幅奇景中，死海致命的咸涩神奇地消失了，“海水将变得洁净”或者照字面意思来理解，“水将会得医治”（第8节）。结果，曾经的死海将会有生命在其中遨游，水中的鱼将会和地中海（即第10节中所说的“大海”）一样多，过去贫瘠的海岸边也会生长果树。当然，它们不会是普通的果树，因为它们的叶子不会枯干，果实也不会断绝，每个月树上会结出新的果子——所有这一切都是“因为这水是从圣殿流出来的”。事实上，受到了圣殿的泉水滋养，这些果树变得如此神奇，因此同这些树一样，它们的叶子也能像药物一般治愈疾病（第12节）。源于耶路撒冷圣殿的救死扶伤的力量由这些果树代为施行，疾病和死亡的剧毒将由它们来化解。

《以西结书》第40-48章中的圣殿景象就不仅仅是一个重建的圣殿和以之为中心重建的以色列政体，它还是生命复苏的景象，在这一点上，它与《创世记》第2-3章伊甸园故事中的乐园有着显著的共同点。树叶永不枯萎，果实永不断绝，如此撩人的描述诱使我们将其与生命之树联系。

① 此处《希伯来圣经》与和合本有出入，有修改。——译注

② 第10节中，“el-hamayim”为希腊文“ya'ambu”。——作者注



那生命之树的果实正是上帝允许亚当品尝，可令亚当得以长生不死的果子（《创》3：22-24）。或许生命之树和青春之泉相似，它们不仅能够抵御死亡，还可以抵抗死亡来临之前，与衰老相关的枯萎和凋零。根据圣殿中这些树木的来源，读者至少会很容易同样的把它们和《诗篇》第92章末尾义人被栽种在上帝的庭院里的描述联系起来。如我们所见，这首诗中，义人或者象征义人的树木即使在到达“老年”之时，他们“仍要结果子”并且能够永远保持青春的容貌。

具有治疗功能的水流和永远果实累累的树木这两个意象的含义都十分清楚。除了众多其他功能之外，圣殿代表着在世俗世界中失落的最初乐园留下的遗迹，所谓俗世（*profane world*），就是圣殿之外的世界<sup>①</sup>。圣殿也是某些人想象中即将来临的被救赎世界的原型。它将创世之前与末世，最初与最终，保存伊甸园与尝试同上帝亲密相处的生活联系到了一起<sup>②</sup>，这种生活，《塔木德》拉比<sup>③</sup>将会把它称为来世（*the World to Come*）。

## 上帝殿中的永生

现在我们已经大致勾勒出了一条线索，它包括了圣殿中奇妙的春天，殿中流出的具有治疗作用且能使人青春永驻的泉水，具有超自然力量的果树以及殿中不可思议的其他新生命。当然，这条线索始于在圣殿中成为义人和信徒的方式。反之，也正是最后的这一个环节带我们回到《诗篇》第36章第10节中关于“生命的源头”的问题。有证据表明，圣殿也被认为是抵御死亡的灵丹妙药——只是要以适当的方式前往圣殿或尊重圣殿，它可以让那些圣殿中天真纯洁，心怀信仰的人们以某种方式获得永生。

---

① “*profane*”这个词源于拉丁文 *pro+fanum*，*pro* 在……之前；*fanum* 指圣殿；因此词义为：“圣殿之外的，世俗的”。——作者注

② 有关伊甸园/圣殿与生命之间的关系讨论，参看格雷·A·安德森（Gary A. Anderson）的《完美的创世：犹太和基督教想象中的亚当和夏娃》（*The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*. Louisville, Ky., and Leiden: Westminster John Knox, 2001），尤其是第46-52页。——作者注

③ 《塔木德》拉比（*Talmudic rabbis*），指的是生活在大约公元1世纪到6世纪的以色列或巴比伦的古代拉比犹太教的权威。——译注

事实上,把圣殿视为永恒的所在地或者源泉的这种观念可以看作《诗篇》第 133 章这首晦涩小诗的总结:

### 大卫朝圣之歌

<sup>1</sup> 看哪, 弟兄和睦同居,  
是何等的善, 何等的美!  
<sup>2</sup> 这好比那贵重的油  
浇在亚伦的头上,  
流到胡须,  
又流到他的衣襟  
<sup>3</sup> 又好比黑门的甘露  
落在锡安的众山上,  
在那里有上帝命定的福,  
就是永远的生命。

这首诗中, 兄弟和睦(又或许是在疏远后的重聚)被比作涂在大祭司身上的膏油。反之, 这种表述又引出了更深一层的比喻, 它被比作黑门的甘露。黑门是古代以色列北端的一座山, 高度超过海拔 9200 英尺, 很容易聚集这片贫瘠的土地上十分珍贵的雨水。赞美诗的关键不在于降落到黑门上的雨雪, 而在于(或泛指和黑门的甘露相似的所有降水)降落在耶路撒冷四周炎热土地上的雨水。“锡安群山”这个复数形式在《希伯来圣经》中就仅仅出现过这一次, 当然, “锡安山”便是著名的圣殿山。在犹太族的圣殿神学(the Judahite temple theology)中, 锡安具有一种人们无法从其外表猜测的神秘性。因此, 我们不可再耗费时间, 试图弄明白黑门的甘露如何能够降落在往南 120 英里外的锡安山上。诗中界定的地理范围是精神层面的, 而非真实的土地。

甘露最能体现神的恩泽, 与之相似的是《以西结书》第 47 章中锡安圣殿下涌出的疗救之水。同样, 在《诗篇》第 133 章(第 3 节)中, 在锡安“那里有上帝命定的福, 就是永远的生命”。当然, 这首诗最后一节的具体含

义究竟是什么还是个疑问。它很可能指的是这首诗开头部分赞美弟兄和睦的美好生活。若真如此，最后一节的主旨就应该是：这一福佑来源于神圣的承诺，它与两种承诺类似或相关：一是信徒承诺在圣殿中的祭司式修行，二是上帝承诺保护以色列和犹太族的兄弟关系<sup>①</sup>的精神中心——圣山锡安。“永远的生命”这个词所指的既不是个人的不朽也不是集体复活的结果。但它还是增添了一个重要的信息，那就是：作为个体的以色列人不从坟墓中复活，但是源于锡安的对全体以色列人的集体承诺将长存。此处，锡安同样成为一个空间的意象，象征着遭受时间和衰老摧残后的解放，而这正是普通人生活的特征。<sup>②</sup>

如果我们这样简单地阐述这个问题，《诗篇》第133章似乎在支持一种通俗的观点，即《希伯来圣经》对于我们今天所理解的永生一无所知，除了某种长生不死，而这样的长生却因为伊甸园中人类第一次违背上帝的旨意而变得遥不可及。但是我们想要指出，这种解读即使不是完全错误的，也在一些重要的地方显得不够完善，因而会令人误入歧途。因为它未能认真对待圣殿本身具有的伊甸园特征。尤为突出的是，死亡与圣殿是格格不入的。事实上，圣殿和伊甸园一样，同死亡水火不相容。《希伯来圣经》中没有人渴望死在圣殿里或者在这里安葬，其理由很充分：死尸是一种玷污祭祀的不洁之物（《利》21：1-4；《民》19）。正因如此，犹太律法至今禁止世袭祭师（希伯来语 *kohanim*<sup>③</sup>“科恩”）接近死者，除非死者是其至亲。神圣和死亡互不相容，两者的关系如同磁石同性相斥。在《诗篇》第133章中，圣殿山正是上帝所选之地，并赐予其永恒的生命。尽管在我们看来事实如此明显，诗篇却没有提到即使有着永生的承诺，朝拜圣山的

① 公元前922年，大卫和所罗门王建立的以色列王国一分为二，为北部的以色列国和南部的犹大国。以色列国国土较大，且由十个部落组成。犹大国主要由犹大部落的人组成。后以色列国被灭，十个部落被驱散到其他国家，与其他民族同化。后犹大国被灭并被巴比伦放逐（公元前587-538），之后犹太教的延续主要是犹太族的后代。这里的以色列和犹太族的兄弟关系指王国被灭之前的情况。——译注

② 有关锡安传统的宗教意义问题参看乔恩·D·列文森（Jon D. Levenson）的专著《西奈与锡安：进入犹太圣经的入口》（*Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*.pbk. ed.; San Francisco: Harper Collins, 1987），第89-184页。——作者注

③ *kohanim*，指延续了亚伦血脉，世代担任祭师的男性后裔。犹太教中的拉比属于这类人。——译注

人也终归不免一死。《诗篇》排斥这样的念头，正如死尸不见容于圣殿，或者忤逆不见容于伊甸园。

我们揭示出圣殿具有伊甸园特征，这一特征的寓意在于绝不可将《创世记》第三章的范式过度泛化。由于这一章在基督教的救赎传奇剧中所发挥的作用，它常常被过度普遍化。通常基督教对《创世记》第三章的利用方式具有现世色彩：永生的机遇蕴藏在过去之中，而在当前是难以获得的。《诗篇》第133章和类似的文献呈现的范式具有空间性：死亡是锡安山之外的规则，且不可逆转。但在圣殿城内，死亡是未知的，因为上帝已经赐予了永恒的生命。去往圣殿的旅程就是去往救赎的道路，亦即离开荒芜与死亡的焦土，去向具有复活和返老还童神力的生命之泉。

上帝无处不在，因而圣殿成为一个被染上了神圣色彩的地方。这种圣殿即乐园的观念解释了《希伯来圣经》中一个显著的特征，对圣殿的热忱。我们指的是《诗篇》作者常常表达的长留圣殿，在那里度过一生的希冀。他们不愿去一个更熟悉的世界，一个充满了仇敌凶残的阴谋与亲族威胁的世界。部分原因可能源于圣殿在以色列律法中的地位：对于受到不公正的控诉且害怕遭到报复的人而言，圣殿是一个庇护所。圣殿或祭坛在法律中的功能近似于“逃城”，在这里，因过失杀人者可以逃避为死者血亲的复仇（《民》35：9-34；《申》19：1-13）。入殿即获生机，出殿则招死亡。

圣殿之内还意味着清白。尽管敬神者们在这里沐浴着仁慈的上帝慷慨赐予的神恩，但他们并不仅仅因为神的慈悲而进入圣殿。他们的生活必须给予他们进入圣殿并居住的权利，这一点可以在《诗篇》第15章中得到证明：

### 大卫的诗

<sup>1</sup> 上帝啊，谁能寄居你的帐幕？

谁能住在你的圣山？

<sup>2</sup> 就是行为正直、做事公义、

心里说实话的人。

<sup>3</sup> 他不以舌头谗谤人，

不恶待朋友，

也不随伙毁谤邻里。

<sup>4</sup> 他眼中藐视匪类，

却尊重那敬畏上帝的人。

他发了誓，虽然自己吃亏，也不更改。

<sup>5</sup> 他不放债取利，

不受贿赂以害无辜。

行这些事的人必永不动摇。

许多学者将这一类的诗歌归为“进堂诗（entrance liturgies）”，假设这些诗歌源于礼拜仪式。仪式上，守护圣殿区域入口的祭司们提出进入圣殿的道德条件。《诗篇》第15章结尾处具有道德说教性质的断言还要更进一层。这个结尾把圣殿山神圣不可侵犯的性质赋予堪为表率的人，他们道德高尚，获得了在此居住的资格。“进堂诗”授予这些人入殿的资格，他们在殿里将会变得和圣殿一般永恒而坚固。他们“永不动摇”（希伯来原文为 *lo'-yimmot*，第5节）。《诗篇》第125章把同样的信念延伸至信仰上帝的人身上，不管这些人身在何方：

<sup>1</sup> 倚靠上帝的人好像锡安山，

永不动摇 [*lo'-yimmot*]。

<sup>2</sup> 众山怎样围绕耶路撒冷，

上帝也照样围绕他的百姓，从今时

直到永远。（《诗》125：1-2）

耶路撒冷圣殿象征着那些信仰上帝，且按上帝的要求努力追求言行合乎正道的人们过着神佑的、平安的生活。

圣殿区域内乐园般生活的对立面是殿外潜伏的危险。《诗篇》中著名的第23章的作者告诉我们，“在我的敌人面前，你为我摆设筵席。”难怪“住在上帝的殿中，直到永远！”（第5-6节）这样的念头会吸引他。且难怪《诗篇》第84章的作者宣告：

住在你殿中的，都是有福的，

他们还要不断赞美你！（《诗》84：5；中文版84：4）

在这首诗的结尾处，作者在另一首歌颂圣洁圣殿生活的赞歌里汇集了若干我们在前文揭示过的主题——上帝的恩典和慷慨，信上帝者的道德纯洁以及上帝给予他们的可靠庇佑：

<sup>10</sup> 在你的院宇住一日，  
胜似在别处住千日；  
宁可站在圣殿的门槛边，  
不愿住在恶人的帐棚里。

<sup>11</sup> 因为主 上帝是日头，是盾牌，  
要赐下恩惠和荣耀。

他未尝留下一样好处不给那些行动正直的人。

<sup>12</sup> 万军之主啊，  
倚靠你的人便为有福！（《诗》84：11-13；中文版84：10-12）

这类我们一直在讨论的诗歌证实了圣殿里的敬神者所体验的一种超然存在的感觉。他们欢欣鼓舞，因为他们找到一个与日常生活中那个卑贱肮脏、司空见惯的世界截然对立的世界。或者更准确地说，他们为圣殿的现实性而感到欢乐，因为他们强烈地意识到自己已经从世俗的现实中获得拯救。在圣殿中，他们得到饱足而免于匮乏；他们得到关怀而免遭抛弃；他们变得纯净而免受污染；他们得到正义而不受迫害；他们寻到平安而不受威胁；他们神圣不可侵犯，不再柔弱不堪；他们觅到安稳，不再经历变幻；他们得到永恒，而非短暂。要是这番描述听起来像伊甸园，或是拉比犹太教传统中的来世，或是基督教中的天堂，这当然不会是巧合，因为圣殿正是滋生这些思想的众多意象的源泉。当然，最为显著的区别在于敬神者们在圣殿中的体验是在生前而非死后。它预示了来世或者天堂，在这个意义上，它是一种期待，一种预设，是犹太教和基督教（而《希伯来圣经》一直到很晚的时期才有这种思想）所承诺的那些得到神特别恩宠的人们在死后所能享有的一切的预览。归根到底，如果说这些精神体验具有现世性，因而和我们讨论的话题无关，那这种看法就显得太肤浅了。这种体验是那

些在上帝的屋宇中因礼拜而心醉神迷的人们体验到的非常近似于另一个世界的感觉，尽管它转瞬即逝。在那个世界里，敬神者们永远地赞美上帝（《诗》84: 5），与之形成鲜明对比的是“死人不能赞美上帝”（《诗》115: 17）。圣殿是谢屋尔的对应物，就像生与死相对，赞美上帝与遭受遗弃相对。

当我们将耶路撒冷圣殿中的体验描述为永生的预言时，我们必须谨慎，这里讨论的不是某种古老的以色列观念，它类似于源于希腊哲学的灵魂不灭说（当然，后来这种观念也出现在犹太教、基督教和伊斯兰教神学中）。这些在上帝的庙宇中得到庇佑的人们免于死亡，并不是说他们的肉体已死，而以不灭的、缥缈的灵魂存在。确切地说，他们免遭死亡的威胁——即整个人完全的死亡——是由于上帝的介入，因而他们以肉体凡胎存活。若非有上帝的正义和仁慈的救赎，他们早就被毁灭了。从死亡中获救并居住在圣殿中的人们确信，他们的生命全依赖于他们和上帝之间的关系。上帝已经仁慈地让他们免遭厄运，而他们无法依靠任何自身内在的不朽因素来承受命运。如我们将看到的一样，这种情况下，他们宣称自己感受过的逃离死亡的体验显示出与复活的惊人相似之处。复活这个观念在犹太教中出现，并逐渐进入基督教。

既然圣殿是谢屋尔的对应物，是生之所在，它与凄惨的死亡的领域相反。那么显然，对圣殿的向往也代表了对永生的渴望。一个特别的例子就是前面第三章中我们简要讨论过的一段文本，即《约拿书》中的诗篇：

<sup>3</sup> 他说：

“我遭遇患难求告上帝，  
他就应允我；  
我从谢屋尔的腹中呼求，  
你就俯听我的声音。

<sup>4</sup> 你将我投下深渊，  
就是海的深处；  
大水吞没了我，

你的波浪洪涛都漫过我身。

<sup>5</sup> 我想：我从你眼前被驱逐，  
我能否再仰望你的圣殿？

<sup>6</sup> 诸水环绕我，几乎淹没我；  
深渊围住我，  
海草缠绕我的头。

<sup>7</sup> 我下到山根，  
地的门将我永远关住。  
上帝，我的神啊，  
你却将我的性命从坑中救出来。

<sup>8</sup> 当我心灵疲惫时，  
我就想念上帝。  
我的祷告直达你面前，  
进入你的圣殿里。

<sup>9</sup> 那执迷虚无愚蠢的人，  
离弃了他们的幸福；

<sup>10</sup> 但我必用感谢的声音献祭与你。  
我所许的愿，我必偿还。

救恩出于上帝。”（《拿》2：3-10；中文版为2：3-9。译文有改动）

这首感恩的颂诗从约拿口中唱出来多少有点不相宜，因为这位逃亡的先知吟诵这首诗篇的时候尚在鱼腹中，然而他却赞美上帝已经把他从阴间救出了。或许结合整部《约拿书》现有的语境来看，我们应当认为上帝安排“一条大鱼吞了约拿”（《拿》1：17）。这番安排正是要把落水的先知从死亡里拯救出来，让他免堕谢屋尔。

就我们关注的内容而言，约拿的诗篇中最有意思的特征是其地理位置。谢屋尔（或“坑”）是最深之处。它位于“山根”（第7节，和合本为第6节）。在另一个极端——尽管文本没有明确说出其位置，但应该是一个高处——矗立着“圣殿”，这正是濒于死亡的诗人唱出的祷词到达的所在，



促成了奇迹般的救赎（可以同《诗》18：5-7 相比较）。约拿在坠入谢屋尔时最痛苦的念头在于他将再也不能看到圣殿了，这一点非常有启发性（第5节，和合本为第4节）。更重要的是，这一特写表现了他的死亡真真切切，已成定局。幸运的是，他并未走到这一步。尽管（如《诗》6：6所言）“在死地无人记念你，在谢屋尔有谁称谢你？”约拿至少可以在谢屋尔想起主，并呼求上帝将他从那里拯救出来。先知以为他将再也不能看到圣殿，而他在谢屋尔做的祈祷抵达此处，先知获得的救赎正是来自于此，也正是在这个所在，约拿赞美他的救主，并向他献祭（第8-10节，和合本为第7-9节）。从谢屋尔到圣殿便是出死入生。渴求仰望圣殿亦即渴望生命本身。

### 亚当预见圣殿的毁灭

公元70年，罗马人毁掉了圣殿，我们所讨论的圣殿和伊甸园之间的关系却幸存了下来，在随后的拉比犹太教文献中仍可寻觅。例如，拉比犹太教中特别突出的有关亚当被逐的观点即以此为基础。这种观点认为亚当之所以遭驱逐是由于上帝为人类可能会永生不死而感到焦虑：

<sup>22</sup> 主 上帝说：“那人已经与我们相似，能知道善恶。他若是伸手又摘生命树的果子吃，就永远活着怎么办！”<sup>23</sup> 主 上帝便打发他出伊甸园去，耕种他所自出之土。<sup>24</sup> 于是把他赶出去了。又在伊甸园的东边安设基路伯，和四面转动发火焰的剑，要把守生命树的道路。（《创》3：22-24）

在这个特例里，犹太教《希伯来圣经》阐释（这种阐释方法被称为“米德拉什（midrash）”<sup>①</sup>，后面尤其是第十三章中我们还会再涉及这个问题）将“逐出”（*waygaresh*）解释为“打破”或者“压碎”（*wayyagres*）。这般阐释将逐出乐园与《耶米利哀歌》中的诗句联系起来：

---

① “米德拉什”或译“米德拉西”“密得拉释”，希伯来语 *midrash* 的音译。为拉比犹太教四大解经方式之一。是对犹太教学者们用探寻文字的暗示性含义和对经文的发挥性阐释两种方式对《希伯来圣经》所进行阐释的拉比文献的总称。（转引自张平译《密释纳》“导论”，第3页。山东大学出版社，2011年。）——译注

他又用沙石碾断 [wayyagres] 我的牙，

用灰尘将我蒙蔽。（《哀》3：16）

后人认为《耶米利哀歌》描述了美丽的锡安遭受的痛苦。该书纪念耶路撒冷和圣殿的毁灭。由于这个缘故，在圣殿被毁日（*Tish'ah Be'Av*）的傍晚<sup>①</sup>，犹太人会在会堂里吟唱这些诗句。传统认为，圣殿被毁日同毁灭相联系，因此这个禁食日是犹太教历中最悲伤的日子。那么，在“逐出”（*waygaresh*）这个双关语的基础上，做出的一种“米德拉什”解释就是，当上帝从伊甸园中“把人赶出去”，“他向人预示了圣殿的毁灭。”这并不单单因为两场灾难具有相似性（两次都是从驱逐到流放）。也不仅仅因为失乐园这场最初的、具有普遍性的灾难预示了数代之后另一场历史的、民族的悲剧（甚至或许可以说是重蹈覆辙）。确切地说，失去永生的可能和毁掉可以摆脱死亡的伊甸园般的庇护所——这两起事件密切相关，并且利用了古代以色列象征领域中相同的元素。圣殿是伊甸园的具象化和再现，它有着永生的可能。失去圣殿就意味着不仅失去和上帝之间切实的、有形的亲密联系，还意味着失去了同这种精神关系密不可分的生活。圣殿的毁灭重述了人类被逐出伊甸园的经历。

相反的，遭驱逐后获得救赎和重建应许之地吸收了伊甸园复兴的意象（《结》36：33-36；《赛》51：3）。“米德拉什”阐释想象亚当在被逐出伊甸园时就已经预见到的圣殿毁灭<sup>②</sup>。对先知或拉比而言，这种想象都不是最后的定论。在两种情况下，都是惊人的重建逆转了悲剧，尽管后者是如此真实而痛苦。当上帝最终采取行动结束历史中这段悲剧性的插曲时，将会证明失乐园同失去以色列的土地一样都只是暂时的。重返神秘重建的锡安犹如重返上帝创造的那个理想世界。

---

① 犹太教重大节日之一，定于犹太教历阿布月（*Av*，公历7、8月间）9日。节日期间犹太人禁食24小时，诵读《耶米利哀歌》以悼念历史上的悲惨事件，如第一圣殿和第二圣殿的毁灭。——译注

② 有关亚当和圣殿的毁灭的“米德拉什”见 *Gen. Rab.*21: 8。——作者注

## “你必接我到荣耀里”

我们已经看到圣殿所预示的永生仅仅只是预示——而不是充满信心地期待感受圣殿庇护的经验将会永远成为现实。诚然，我们所讨论过的文献抒发了对圣殿的热爱，而对离开圣神的领域进入狂暴的敌人的世界这种事情只字未提——当然，只有在祈祷词中，这样的庇护才会永远存在并且离开神圣领域的事情永不会发生。仅从这个意义上看，我们可以说礼拜者们生活在没有死亡的世界里。不过我们知道，他们偶尔会觉得赐予他们的圣殿将会有终结的一刻。到那时他们将从伊甸园般的庇护所里被驱逐出去，和生命之源分离，他们必将死亡。尽管对圣殿崇拜的描述针对的是生而不是死，针对的是永恒而不是短暂，我们仍然可以认为即使是在圣殿中得庇护的人们也必须面对死亡。

然而，在《希伯来圣经》中，或许其他文献中也存在同样情况，这些文字还暗示了另一种古老的以色列人的观念，那就是人们似乎企盼着即使在死亡之后还能受到神的庇护。更确切地说，有些段落里描述的人物似乎不是以死亡来终结他们的尘世生活的。其中最有名的篇章讲述了先知以利亚在任命以利沙为其继承人之后如何辞别人世：

<sup>1</sup> 上帝要用旋风接以利亚升天的时候，以利亚与以利沙从吉甲前往。

<sup>2</sup> 以利亚对以利沙说：“上帝差我往伯特利去，你在这里等候。”以利沙说：“我指着永生的上帝，又敢在你面前起誓，我必不离开你。”

于是二人下到伯特利。<sup>3</sup> 住伯特利的先知门徒出来见以利沙，对他说：

“上帝今日要接 [loqeach] 你的师傅离开你，你知道不知道？”他说：

“我知道！你们不要作声。”

<sup>4</sup> 以利亚对以利沙说：“上帝差遣我往耶利哥去，你在这里等候。”以利沙说：“我指着永生的上帝，又敢在你面前起誓，我必不离开你。”于是二人到了耶利哥。<sup>5</sup> 住耶利哥的先知门徒走近以利沙，对他说：“上帝今日要接 [loqeach] 你的师傅离开你，你知道不知道？”

他说：“我知道！你们不要作声。”

<sup>6</sup> 以利亚对以利沙说：“上帝差遣我往约旦河去，你在这里等候。”以利沙说：“我指着永生的上帝，又敢在你面前起誓，我必不离开你。”于是二人一同前往。<sup>7</sup> 有先知门徒去了五十人，远远地站在他们对面，二人在约旦河边站住。<sup>8</sup> 以利亚将自己的外衣卷起来，用以打水，水就左右分开，二人走干地而过。

<sup>9</sup> 过去之后，以利亚对以利沙说：“我被接去离开你之前，你要我为你做什么，只管求我。”以利沙说：“愿感动你的灵加倍地感动我。”<sup>10</sup> 以利亚说：“你所求的难得。虽然如此，我被接去离开你的时候，你若看见我，就必得着；不然，必得不着了。”<sup>11</sup> 他们正走着说话，忽有火车火马将二人隔开，以利亚就乘旋风升天去了。<sup>12</sup> 以利沙看见，就呼叫说：“我父啊！我父啊！以色列的战车马兵啊！”以后不再见他了。于是以利沙把自己的衣服撕为两片。（《王下》2：1-12）

在以利亚和以利沙的故事里，我们常常见到故事着重强调这些四处巡游、施展神迹的先知们如何挑战自然。以利亚分开约旦河水的奇迹再现了摩西分开红海，以及摩西的继承者约书亚阻断约旦河流水的故事（《出》14：21-31；《书》3：9-4：24）。这一神迹再次确定了以利沙超自然的权威，更重要的是表现了赐予他权威的上帝无边的神力。由于以利亚即将指定其继承人，因而权威的问题成为这个故事的主题。以利亚在旋风中升天的奇迹肯定了以利沙所求的“难得”之事，即“加倍地”继承感动先知的灵。这里的措辞让我们想起一条规定，即长子可领受父亲“双份”的产业（《申》21：17）。这就突显出以利沙的身份——他是他称为“父”的这个男人的唯一继承人（《王下》2：12）。从那一刻起，以利沙将是“先知门徒”的首领。

在以利亚“乘旋风升天去了”（第11节）之后，他去了哪里？“shamayimis”这个希伯来单词指的是“天空”而非“天堂”，因为“天堂”所指的那个乐园并未在《希伯来圣经》里出现。事实上，我们没有理由认为以利亚因他的所作所为而得到了天国的荣光，或是成为上帝侍者中的一员。确切地说，数篇文献皆把以色列的神的王座放在天空中，

这位神带他的仆人以利亚离开大地，去了他自己神秘且无人能接近的所在。

以利亚通过这种奇异的方式离开大地，结合《列王纪》其他地方对他的描述来看，这种方式是很相宜的。例如，我们对他的出身一无所知，没有关于他父亲名字的记录，这一点不同于大部分先知。在讲述他故事的开篇部分就有着超自然力量的意味，在整个叙述的过程中他总是突如其来地现身，到我们刚刚才读过的结尾部分，他分开约旦河水后又忽然消失了。

基列寄居的提斯比人以利亚对亚哈说：“我指着所侍奉永生的上帝，以色列的神起誓，这几年我若不祷告，必不降露，不下雨。”（《王上》17：1）

以利亚在结束尘世生活时表现出了他和神之间这种神秘的亲密关系，这种关系对于他升天的奇异方式而言非常重要。猜测他的终点和猜测他的家世或者他的神秘力量从何而来一样，都是徒劳。事实上，由于我们对于他的终点一无所知，我们甚至无法说他到底是否死亡。也许《列王纪下》想要让我们认为死亡紧随在他神秘的失踪之后。

犹太传统观念看待这一事件的角度则不同，或许这种看法早在像玛拉基那样较晚出现的先知的时期就已经存在了（《玛》3：23-24）。犹太传统把以利亚看作是不死的先知，因此他可以继续作为信使或者人类的代理人与天神沟通。时至今日，犹太人的祷告文中还祈求上帝派遣以利亚来宣告带来安慰和拯救的好消息。但是这个提斯比人（要是他没死的话）到底身处何方，《圣经》上未作任何交代。以利亚升天的故事证明了上帝战胜死亡的力量，但却没有提及何为永生。

另外一段文字也描述了没有死亡的尘世生活的终结，这段文字同样神秘，但其含义更加模糊：

<sup>21</sup> 以诺活到六十五岁，生了玛土撒拉。<sup>22</sup> 以诺生玛土撒拉之后，与神同行三百年，并且生儿养女。<sup>23</sup> 以诺共活了三百六十五岁。

<sup>24</sup> 以诺与神同行，神将他取去 [laqach]，他就不在世了。（《创》5：21-24）

作为大洪水之前这个祭司家族的第七个成员，以诺寿命算是最短的了——仅仅 365 年而已。这个数字和一年的天数对应，而且还暗示了和“大洪水之前美索不达米亚的第七位王恩摩杜兰那(Enmeduranna)”之间的联系，这位王的“都城是古老的太阳神的中心”<sup>①</sup>。读者能觉察到过去曾经有过关于以诺过早离去的更加丰富详尽、富有神话色彩的记载，但这些记载早已遗失。也许这一类的资料隐含在犹太人约于公元前 3 世纪至公元 6 世纪期间编撰的大量和以诺相关的文献中。然而，我们前文所引《创世记》5: 21-24) 的文本已经限制了任何神话传说流传的内容。从此注释者们只得猜测以诺早早消失的原因，这一点是毫无争议的。例如，著名的《圣经》和《塔木德》注释者拉希<sup>②</sup>认为神过早地“将他取去”是为了防止他堕入罪里，估计是指导致大洪水的普遍堕落。

“取去”是否指的是死亡之外的其他东西？这一点更加模糊不清。12 世纪的《希伯来圣经》注释者亚伯拉罕·伊本·埃兹拉指出，在约拿求上帝赐死的时候（《拿》4: 3），以及上帝宣告以西结的妻子濒临死亡的时候，这个同样的单词（*laqach*）也出现了。有关以西结妻子的这段文字尤为重要，因为上帝是这个动作的发出者<sup>③</sup>（《结》24: 16）。假设上帝取走以诺跟他取走以西结妻子是同样的安排，当然做出这种假设并无把握，但它会迫使我们认为以诺尘世生活的结束就是死亡。倘若如此，《创世记》5: 24（与《约拿书》4: 3 和《以西结书》24: 18 相对比）中动词“死亡”缺失，取而代之的是更委婉更隐晦的“不在世了（*'eynennu*）”，这样的措辞让人联想到上帝表现出的温和态度，这种态度同诗歌描述的无辜者的结局是相宜的——不过也仅此而已。我们不妨考虑下这段文字只要加上“因为上帝让他死了”寥寥数语，就会和《昂

---

① 参见 E. A. 斯派泽 (E. A. Speiser) 的《创世记》(Genesis, Anchor Bible 1; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964), 第 43 页。——作者注

② 拉希 (Rashi, 1040-1105), 《希伯来圣经》与《塔木德》注释家。其圣经注释为现代《圣经》评注和译文修改者所重视。参见《塔木德》中拉希 (Rashi) 对《创世记》5: 24 的评论。——作者注

③ 见伊本·以斯拉 (Abraham ibn Ezra) 对《创世记》5: 24 的评论。——作者注

克罗之塔古姆》<sup>①</sup> 形成怎样的对比。

犹太教拉比坚持认为以诺的身体确实已死亡（不管上帝如何处置他的灵魂），可能是源于对刚才提到过的犹太教以诺文献产生的反应。公元前2世纪的《禧年书》中有如下记载：

<sup>22</sup> 以诺证明了他们全都有罪。<sup>23</sup> 他被从人的子孙中带走，我们将他带到属于伟大和荣光的伊甸园。看哪，他正在此书写人世的罪名和判决，以及人的子孙的所有恶行。<sup>24</sup> 因他的缘故，大洪水不会湮没伊甸园所有的土地，因他就是此处的标记，这样他就可以见证人的子孙的罪过，这样他便可以记录人类世世代代的行为，直至末日审判。<sup>25</sup> 傍晚时分，他在卡塔尔山（Mount Qater）上的圣地为上帝奉上适宜的馨香。（《禧》4：22-25）<sup>②</sup>

我们看到这段文字明显为义人必入伊甸园这种犹太教思想埋下了伏笔。但同时我们也听到圣殿与伊甸园这个神秘的所在之间的更古老的回应。以诺所获得的嘉奖还不只是被送入乐园。通过焚香祭祀可以看出，他在这里还具有祭司的身份。最有可能的情况是，馥郁的馨香对应着他在尘世度过的正直的一生，两者都让上帝感到同样的愉悦。“他被从人的子孙中带走”之后的生活不仅仅是嘉奖，并且还是他之前生活道路的继续甚至是升华。在祭祀仪式中，他象征性地表现了其敬神行为的道德特征。

最后，我们必须研究《诗篇》中的两段文字，这两段文字似乎讨论了义人死后将要过的生活。第一段引自《诗篇》第49章：

<sup>14</sup> 他们如同羊群派定下谢屋尔，  
死亡必作他们的牧者。  
到了早晨，正直人必管辖他们。

---

① 《昂克罗之塔古姆》（*The Targum Onkelos*），昂克罗为公元2世纪巴勒斯坦改宗犹太教的学者。被认为是《托拉》（即《摩西五经》）的阿拉米文的意译者。为“圣经注疏”中最著名的一种，称《昂克罗之塔古姆》。——译注

② 本章引用的《禧年书》（*The Book of Jubilees*）英文译文出自O. S. 温特缪特（O. S. Wintermute）的《旧约圣经伪经》（*The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James H. Charlesworth, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985），2：62。——作者注

他们的外貌必被谢屋尔所灭，以致无处可存。

<sup>15</sup> 只是 神必救赎我的灵魂脱离谢屋尔的权柄，

因他必收纳 [yiqqacheni] 我。（《诗》49: 15-16，和合本为  
49: 14-15）

第 15 节翻译的难度众所周知，这段译文和整篇诗歌的主题高度一致：即在不可避免的死亡面前，财富和地位都是过眼烟云。如果“死亡”（第 15 节）指的是迦南的死神（莫特 Mot），那么我们将会发现死亡带去谢屋尔的人和《诗篇》作者之间的对比，上帝拯救并“取走”诗人。倘如此，死亡 / 莫特在上帝的世界里就被指派了一种道义上的职能：它 / 他把那些傲慢、自满、追求物质享受的人带到悲惨的谢屋尔去，因他们罪有应得，但他无权处置对神虔敬的人们。第 15 节意义晦涩，而第 16 节表述清晰，但在语义上仍有模糊之处。这一节是否断言《诗篇》作者死去后上帝不会让他滞留谢屋尔，或者上帝一开始就会防止他堕入谢屋尔？这两种情况都未指明诗人最终的目的地，就像以利亚和以诺的故事那样隐晦，这种模糊性的标志是同一个动词“取去”。上帝忠诚的仆人没有把他最终的幸福建立在财富和地位之上，而是寄托在上帝身上，那么上帝把他“取”到哪里去了？我们又一次找不到答案。

《诗篇》中另一段文字同样的隐晦：

<sup>23</sup> 然而我常与你同在，

你挽着我的右手。

<sup>24</sup> 你要以你的训言引导我，

以后必接我 [tiqqacheni] 到 ['achar] 荣耀里。

<sup>25</sup> 除你以外，在天上我有谁呢？

有了你，在地上我别无所求。

<sup>26</sup> 我的肉体和我的心肠衰残，

但 上帝是我心里的力量，

又是我的福分，直到永远。

<sup>27</sup> 远离你的，必要死亡；

凡对你不真的，你都灭绝了。



<sup>28</sup> 但对我来说，亲近 上帝是美好的，

我以主 上帝为我的避难所，

好叫我述说你一切的作为。（《诗》73：23-28）

第24节的意义最不明确。这段译文把“*'achar*（希伯来语）”这个词理解成了介词“以”，这种用法诚然非常少见，不过还是有可靠的证据表明可以这样理解。既然诗人是在讲述他自己的“肉体和心肠”衰残，诗中的将来时态（“以后必接”）似乎是呼求，和远离上帝的人必要死亡形成对比，死亡不会割断他和上帝之间的关系。如果人们普遍认为“下坑的人不能盼望你的仁慈<sup>①</sup>”（《赛》38：18），那么诗人即使面对死亡，也仍然坚信上帝是他的磐石，是他的避难所，这就分外引人瞩目了。

诚然，我们可以把诗人的话理解为通过蔑视死亡来表现对上帝的信心，而不是在死后说的话。但是这样做的话，那些远离上帝且不忠于上帝的人们和叙述者（“但对我来说”）之间的强烈对比就被削弱了，那些人将遭到上帝“灭绝”，因此他们必要“死亡”（第27-28节）。恶人飞黄腾达，清白的人受苦受难，这首诗用《希伯来圣经》常用的方式来解决这个问题——不是凭借理智的见解，而是依靠信心，相信上帝会戏剧性地扭转一切，去除让诗人感到痛苦的邪恶。《诗篇》第73章里，扭转这个局面包括了灭绝不忠于上帝的人们，而对诗人而言，神“是我的福分，直到永远”。恶人得势是短暂的，义人的福祉才是永恒的。

如我们在以诺、以利亚的故事和《诗篇》第49章中所见的结果一样，我们无法得知上帝将会把《诗篇》第73章的作者“接”或是“取”到何处的荣耀里。既然重点在于上帝是庇护所，而不在于死亡是终结，那么，如果我们把注意力集中在诗人得享与上帝永远保持亲密关系的“地方”这个问题上，我们就误读了《诗篇》所传递的信息。更确切地说，所有这些文本似乎都在把神奇的“取走”当成一种信念的表达，即不论存在于哪个空间，只有在上帝的力量里才有一个对抗谢屋尔痛苦的所在。尽管有一些人——或许是大多数——“下到”谢屋尔（如《王上》2：9），而其他的

---

① “仁慈（*grace*）”，此处与新标本英文“*faithfulness*”以及中文和合本“诚实”有出入。——译注

被上帝亲自“取去”，在临死甚至在死后继续得到上帝的庇护。

## 面对死亡时的信心

我们有关上帝圣殿永生暗示的结论同样适用于我们方才讨论过的关于以利亚、以诺和《诗篇》作者的文本。同样，如果上帝“取走”这一行为与死亡或消失后的存在相关，关于复活的类比就比灵魂不灭这种对复活的通常理解更加突出。因为这四段文本都没有提及个人在血肉之躯朽坏后，还有任何坚不可摧但又虚无缥缈的核心成分存在。恰恰相反，几段文字都谈到了上帝主动的干预，把可敬的人（以利亚）带到空中，把死期尚未降临且依然纯洁的（以诺）取走，把诗篇作者从谢屋尔的力量中拯救出来（《诗》49），或是接他（另一位诗篇作者）到荣耀里，使之和上帝灭绝的邪恶之人形成鲜明对比（《诗》73）。

在所有这些例子里，我们绝不可以遗漏特别恩典这个重要的主题。每个例子里的人物都可能像其他人一样死亡，对未来抱着同样大或者同样渺茫的希望。在以诺的故事中，尤其是在两位诗人的故事中还有着一种重要的审判意味。或许这是因为“以诺与 神同行，神将他取去”（《创》5: 24）。一位诗人坚信“他必收纳我”（《诗》49: 16），他的命运和那些依仗财富却落得悲惨下场的愚人形成鲜明的对比。另一位诗人期待上帝接他“到荣耀里”<sup>①</sup>（《诗》73: 24），这种信念源于他坚信恶人纵使一时得逞，但终究会遭灭顶之灾（如第 19 节中“他们的灭亡降临得何等迅疾”）。在这两首诗中，讨论一种末世论的特征并不为过，只要我们牢记最后的审判不是在历史的最终降临，而是在诗人自己阅历的尽头，也就是他生命的尽头来临。他的死亡是他个人的末日。这就证明了一再推迟降临的上帝的正义是存在的。如我们所见，《圣经》对死者复活所抱的期望也是如此，这种企盼在公元前 2 世纪的时候终于明明白白地显现了。

如果我们把永生和复活看作是两个极端，那就把问题过分简化了。首

---

<sup>①</sup> 此处我们将“带我走向荣誉”（新犹太出版协会版 NJPS）改为“接我到荣耀里”，其原因在接下来的讨论中将有明确说明。——作者注

先，这种做法会模糊一个关键的问题，即有一种非常接近复活的永生方式。诚然，这并非从柏拉图到迈蒙尼德再到康德（以及其他哲学家）这些哲学家们所关注那种永生——即设想有无形的而又不灭的灵魂存在。更确切地说，《希伯来圣经》的文献中所说的永生几乎恰好相反。这是，上帝将会带走或者拯救——或者拥有生命的人这样期望——一种痛苦而脆弱的“生命（*nepesh*）”，而其他不配得救的人们将绝望地堕入谢屋尔。其次，即使是复活的企盼开始以一种完全成熟的思想形式彰显，我们也不能假设具有这种思想的人们简单地认为人不能存在于死亡和复活两种状态之间。“睡在尘埃中的，必有多人复醒。”《但以理书》（12：2）中这一行暗示一种静止的状态（“睡”），而不是完全不存在或堕入谢屋尔的人们的悲惨命运。随后，甚至复活之前的死后存在也成了犹太思想的一个主题。在一段特别动人的记述中，上帝把每天四分之一的时间用来向死去的小孩子们传授《托拉》。<sup>①</sup>

最后，我们讨论的永生渴望同复活的另一种关联存在于如下事实当中：当犹太教（以及后来的基督教）中兴起复活的期望，复活还仅仅是后来出现的更伟大也更恒久的某种事物的前奏，这就是但以理所说的“永生”（12：2），或者，用我们更熟悉的犹太教的表述，这就是来世（*World-to-Come*）的生命。既然人们认为这种新的生命随复活而来，它就必须以某种形式显现：人们以躯体的形式重生。不过，他们重生的身体应该不同于俗世中的肉体凡胎，因为现在他们已经不再惧怕死亡，也无须恐惧伴随着死亡的衰弱。对这些获得永生的人们而言，不会再有第二次死亡。一旦从死里复活，他们就获得永生，他们复活的身体只会类似于而不会等同于他们之前的身躯。这样，他们的新生命就不仅仅是旧生命的延续，而是一种彻底的蜕变。这是个人的完善，他们所处的那个世界也是完美的，和这个世界截然不同。

我们在本章分析的对永生的渴望中没有对复活的想象，也没有设想一种没有实体的生存状态。这种永生的渴望倾向于想象人们有血肉之躯，

---

① 上帝向夭亡的小孩传授《托拉》的故事见 b. Abod. Zara3b。——作者注

但是却免遭疾病、死亡、匮乏、不公和仇敌的折磨，永远生活在一个完美的世界里。通常，圣殿就象征着这个世界。这样，后圣经时期相信复活的犹太人和基督徒一样，将那些如此鲜明地表现了对永生渴望的古老文献奉为至宝，就毫不令人奇怪了。

### 圣经中以色列的个体与家庭

上一章中我们曾提到，在一种从家庭和血脉传承的角度来界定个体的文化中，个体的死亡有着不同的意义。我们必须承认在这样的文化里，要把个人和家庭分开（包括更广义的家庭，民族）是非常困难的。事实上，如果个人在根本上同家庭密不可分，那么，他们自身的死亡不管将会有多么可怕，都不会被看作是终结。而在现代西方文化这种更具个人主义色彩，把个体看作是社会的独立分子的文化中，个体的死亡就是个人的结局。一般认为《希伯来圣经》中，父母辈因其后代会使他们得以长存的想法而获得安慰；反之，他们也会因为想到自己的后代灭绝而陷入绝望痛苦中（如《创》37: 33-35；《耶》31: 15）。当然，这种情况的确存在，尤其是在孩子会成为自己年老时的生活支柱的古代世界较之现代社会更加突出，因为现代社会里国家和养老金替代了过去家庭发挥的作用。较之这种众所周知的常识，我们在这里提出的是一种更为激进的观点。更确切地说，我们的观点是，在古代以色列社会里，作为个体的个人与其家庭密不可分，这种关系在现代西方社会里已属异类，甚至在很早以前就已经在很大程度上变得陌生了。

在此我们举《创世记》中的一段文本为例，这段文字描述了雅各通过其父以撒的祷告，获得了他爷爷“亚伯拉罕的福”，“使你承受你所寄居的地为业，就是 神赐给亚伯拉罕的地。”（《创》28: 1-4）显然，亚伯拉罕所受的祝福可以完全地、圆满地在以撒的子孙后代身上实现。同样地，

以西结预见到自己必任命“一牧人照管他们，牧养他们，就是我的仆人大卫”。而大卫早已死去多年（《结》34：23）。我们可否认为这句预言的意思是犹大和以色列的王大卫将会死而复生？这样理解的话，我们就忽略了语境和以西结时代的犹太文化，这个时期还根本谈不上个体的复活这种观念。但如果我们认为以西结指的不过是某个“像大卫一样”的人——一个卑微的牧羊男孩，在战斗中取胜，然后被擢升到王位上，捍卫他的国家，给他的国家带来平安和正义——这种阐释同样没有揭示所有的事实。因为《圣经》希伯来语非常善于说明一个人“像”另一个人，或是另一个人的后裔，而不需要暗示任何身份。确切地说，更可能成立的阐释应该是：以西结在此预言将来会有一位王者奇迹般地降临，他不仅仅与大卫相似，而且还是大卫的后裔，也就是说，他将如复活的大卫一般行使职责。这不是死人复活，但显然也不是一个行为近似于大卫的毫无关系的人，或者像是同大卫“一个模子里倒出来人”的后裔。一个明显的问题在于，大卫死了，埋葬了，他的死亡是终结性的、不可逆转的。然而，从另一个更加令我们难以理解的角度看，他的身份在他死后仍然存在，并且可以通过一个和他做同样事情（或者更准确地说，做以西结认为他会做的事情）的后代再次显示出来。在这个后裔身上，大卫当初得到的许诺最终得以实现。这是由于大卫的身份并不被个人的名字所限制，而可以在很大程度上通过其他分享这一身份的人，尤其是与他有血缘关系的人来再现这一身份。

当然，这不是指转世轮回（reincarnation）。因为这个词暗示了古代以色列人跟后来的犹太人或是基督徒一样，相信某种所谓“灵魂”之类的东西（如我们在一些宗教中所见的一样），这是一种不依赖于血肉之躯的意识，在前一具肉体死亡后可以在另一个身躯里重新出现。但在《希伯来圣经》里完全没有这样的观念。最接近的表述应当是“灵（*nephesh*）”，这个词指的是一个人最直接地显示出他/她的生机和活力的部分。按照传统的译法（也是最具误导性的译法），这个词被翻译成英语中的“soul（灵魂）”。但不可忽略的是，《圣经》中的“灵（*nephesh*）”和许多西方哲学观念中的“soul（灵魂）”不同，灵（*nephesh*）是会死亡的。非以色列的先知巴兰宣称他“愿如义人之死而死”，这里指的是他希望自己的“灵”

能与义人的命运一样（《民》23：10）。参孙喊道他愿与非利士人同归于尽，推翻了非利士人的庙宇，把所有人全都压死了，这里指的同样是“灵”（《士》16：30）。事实上，在希伯来语《圣经》中，“杀死灵”就是指杀人。在希伯来语《圣经》和其他的语境中，“灵”实际上的意义和英语中的“人（person）”相近。汉斯·沃尔特·沃尔夫认为：“灵”这个词“从来就不包括以下含义：某种不可毁灭的生命核心，和物质性的生命相对……这种生命核心在物质性的生命结束后还能继续存在”<sup>①</sup>。

这种观点有着充分的理由。奥布里·约翰逊指出：“以色列人观念中的人[是]精神-物质合一的有机体。”<sup>②</sup>也就是灵魂绝对不是通过轮回转生到新的身体里，而是通过身体的复活，身体的每个部分重新聚合在一起并复苏。因为在《希伯来圣经》看来，一个人不是偶然栖居在某一身体中的精神、灵魂或意识，或者不寄居任何躯体的精神、灵魂或意识。相反，肉体 and 灵魂的结合（可能用“灵魂”这个不确切的说法仍旧意味着一种有待商榷的灵肉二元观念）才应当是构成一个人的基础。这就是说，古代以色列的生死观与死者复活观念之间差别再大，也大不过它与灵魂不灭观念差别。从《希伯来圣经》的角度看来，不管复活的教义多么难以接受，脱离肉体的永生的教义才是更难接受的问题。

古代以色列的个人不仅仅是具体的，他还同家庭有着根深蒂固的联系，这种关系对于大多数现代读者，甚至包括宗教思想浓厚的读者而言，都是难以理解的。罗伯特·迪·维托指出：“现代身份所具有的显著特征，比如它所宣称的个人主义，其基础在于现代性将自我置于个人内心‘深处’，而不是个人的社会角色或公共关系之中。”<sup>③</sup>迪·维托告诫我们不要天真地认为古代以色列也同样如此理解“自我”这个概念。就现代西方和古代

---

① 汉斯·沃尔特·沃尔夫（Hans Walter Wolff）《旧约人类学》（*Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1974），第20页。——作者注

② 奥布里·约翰逊（Aubrey Johnson）《古代以色列思想中个体的活力》（*The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*. Cardiff: University of Wales Press, 1949），第66页。——作者注

③ 罗伯特·迪·维托（Robert Di Vito）《旧约人类学与个体身份建构》（“Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity,” *Catholic Biblical Quarterly* 61 (1999)），第220页。——作者注。

以色列人对这个问题的看法，他提出四点区别。在《希伯来圣经》中：“（1）主体深深地扎根于，或者从属于他的社会身份之中；（2）主体相对来说偏离且模糊了个人界限；（3）相比较而言，主体是明晰的、社会化的，并且是具象的（换句话说，全都缺少某种‘内心深处’的东西）；（4）主体正是在其他律性中，也即在其对他人的服从和依赖中具有了‘真实性’。”<sup>①</sup>

难道《希伯来圣经》中的每个人物，甚至包括大卫，都被刻画成“全都缺少某种‘内心深处’的东西”？尽管迪·维托的表述有些言过其词，也过于简单，但他提出的第一点和第四点都是非常具有启发性的，并且揭示出《希伯来圣经》中家庭的和社会的“生命”观与古代以色列文化中更重大的问题具有一致性。在我们这样的文化中，“生命”和“死亡”有着完全不同的意味，因为主体没有这样“深深地扎根于……他的社会身份之中”，并且主体的“真实性”同个人特征相关，通过牺牲一致性来实现独立性和自主性。

当我们思考迪·维托所说的“父权家庭”结构时，古代以色列人和现代西方人树立个体身份之间的差异尤为突出。他告诉我们：这个“体系”中，“个人的目标严格地从属于具有血缘关系的大群体的目标，设计这个体系是为了确保家族的延续和生存”<sup>②</sup>。在古代以色列这样的社会里，“主体深深地扎根于，或者从属于他的社会身份之中”，“个人的目标严格地从属于具有血缘关系的大群体的目标”，主体个人生命的丧失和家族的生存之间不是我们所熟悉的那种关系，它们之间必须要具有一种截然不同的相互联系。因为尽管主体的死亡是不可逆转的，他/她的“灵（*nephesh*）”同身体的其余部分一同消亡，但应许给他/她的承诺仍可实现，因为身份不会死亡。即使亚伯拉罕或者大卫作为个体主体都已经死去，上帝仍然可以信守他对亚伯拉罕或是以色列许下的赐福的承诺。事实上，根据迪·维

---

① 罗伯特·迪·维托（Robert Di Vito）《旧约人类学与个体身份建构》（“Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity,” *Catholic Biblical Quarterly* 61 (1999)），第 221 页。——作者注

② 罗伯特·迪·维托（Robert Di Vito）《旧约人类学与个体身份建构》（“Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity,” *Catholic Biblical Quarterly* 61 (1999)），第 223 页。——作者注



托的第二条观点，即“主体相对来说偏离且模糊了个人界限”，在亚伯拉罕和通过他与神立约的民族之间（《创》15：17），或者在大卫和上帝保证永不离弃的犹大王朝之间（《撒下》7：8-16；《诗》89：20-38），个体和群体的区别实在是微乎其微。

## 与复活功能对等之物

通过对早期《希伯来圣经》文献中个体身份的梳理，我们可以看到传统的观点过于简单：死亡终究不是终点，也不是不可逆转的，至少其方式不是我们所认为的那种。但这不是因为人们相信个体具有某种身体腐朽后仍然存在的不可摧毁的物质。确切地说，这是由于个体和他们所栖居、所服从、所依赖的家庭的 / 种族的 / 民族的群体之间的界限是不确定的，以至于因此减轻了死亡带来的恐惧。而在更具个人主义色彩，并受某种社会原子论 (social atomism) 影响的文化中，死亡显得更加可怕。在更多神学文本中，我们能够在主体可以安然辞世这种观念中看到这一点，例如亚伯拉罕，活着见到上帝实现了赐予他土地、子孙和祝福的承诺——尽管只是部分地实现了，最后“寿高年迈……归到他列祖那里”。或者再如约伯，在一切磨难结束后，他的产业和子嗣都得到加倍的补偿，他也同样“长寿善终”（《创》25：8；《伯》42：17）。这两位族长是否在苦尽甘来后，面对死亡时仍旧感到恐惧？《希伯来圣经》没有给我们任何暗示。我们在第四章中看到，在这种情况下，死亡不是惩罚，不值得为此向上帝抱怨，或者诱发生存的焦虑。不过这样的死亡观都不是后来的文化——包括我们的文化在内——所理解的死亡观。

就算个体同家族有着密切联系，在古代以色列文化中依然存在着一种威胁。在我们看来它在功能上与死亡是对等的。这就是没有或者失去子嗣。我们正是从这一点出发来理解《箴言》中所说的谢屋尔和不能生育之间的联系：

<sup>15</sup> 蚂蟥有两个女儿，  
常说：“给呀，给呀！”

有三样不知足的，  
连不说“够”的共有四样：  
<sup>16</sup>就是谢屋尔和石胎，  
浸水不足的地，  
以及从不说“够”的火。（《箴》30：15-16）

在此用来和“石胎（a barren womb，直译为：不能生育的子宫）”类比的三种事物都令人联想到死亡——谢屋尔（黑暗的、悲惨的阴间），不能维持生命的干旱土地，以及吞没一切人和物的烈焰。有了这样的联系，我们可以更好地理解为何身为族长的亚伯拉罕为没有子嗣而感到焦虑万分：

<sup>1</sup>这事以后，上帝在异象中有话对亚伯兰说：“亚伯兰，你不要惧怕！我是你的盾牌，必大大地赏赐你。”<sup>2</sup>亚伯兰说：“主 上帝啊，我既无子，你还赐我什么呢？”（《创》15：1-2）

世界所有的赏赐——财富、长寿、甚至得到上帝的庇护——都不能补偿没有子嗣的痛苦。就此而言，在亚伯拉罕终于不再为没有子嗣而烦恼，得到了上帝应许他的儿子之后，我们更加能够理解他所承受的考验有多么可怕。亚伯拉罕真的“敬畏神”，将遵从神的旨意置于他个人幸福之上的证据就是他不惜拿自己的儿子献祭（《创》22：11-12）。一位13世纪的圣经评注家大卫·科姆齐拉比指出，亚伯拉罕爱以撒甚于爱他自己，但当上帝命令他以爱子献祭时，“所有这些爱与情感在他眼里都微不足道”。<sup>①</sup>

鉴于古代以色列文化里，子女在父母身份中扮演的核心角色，我们就有了一条可靠的线索来解释将某人“从民中剪除”（如《创》17：14）这种常见的惩罚方式。这一惩罚（犹太教拉比称为 *karet*<sup>②</sup>）包括了早死和无子息。拉比的这种观点很可能接近于《希伯来圣经》里的说法。<sup>③</sup> 唐

---

① 拉比大卫·科姆奇（David Kimchi）的评论出自他对《创世记》22：1的阐释。——作者注  
② *karet*，希伯来语注音，意为：根除、消灭。指《圣经》中提到的神降下来的惩罚，受罚者故意违背了偶像崇拜、亵渎安息日、通奸乱伦、吃违禁食物等禁忌。——译注  
③ 有关拉比对“*karet*”的看法的问题参看拉希在 Gen 17：14 和 b. Shab.25b 中的评注。——作者注

纳德·J·伍德指出，这一惩罚实际是“一种令对方消灭的天谴”，不仅指没有孩子，还指孩子死亡。这种惩罚近似于一个人自身的死亡。<sup>①</sup>事实上，在《希伯来圣经》的语境里，它就等于是一个人自身的死亡。

《约伯记》便是这样一个有启发性的例子。约伯的悲惨遭遇一开始时并不像亚伯拉罕那样没有生育，而是失去他的孩子们。他因此产生了自杀的念头，且引发了生存和信仰的危机。这种危机在整个千禧年持续产生反响（《伯》1: 13-19；《伯》3）。这里，丧失后裔在功能上等同于死亡。而当这位族长拥有的一切得以复原时，不可避免地要包括重新得到七个儿子和三个女儿（《伯》42: 13；对照 1: 2）。当然，从我们的角度来看，他的损失并没有得到补偿，因为这些孩子并不是故事开始时死去的那些孩子。但是我们提出的异议仅仅证明了两种不同观念的差别，即我们的个人身份具有个人主义色彩，并不注重家庭；而古代以色列的叙事基础却有很强的集体和家族的观念。故事的尾声讲述了约伯一切复原，但并没有任何迹象表明他先前的丧子之痛在他临死的时候减少了他的满足感。个体死亡的悲剧仅能够吸引现代读者的注意。然而古代叙述者的兴趣在于约伯重新得到了他的家庭，一切也就复原了。

如果没有子息就等于死亡，那么什么等同于复活呢？在《希伯来圣经》中，亚伯拉罕、约伯以及其他许多男男女女的故事给出了答案：“生育”即死亡的对立面。在很大程度上，生育的功能相当于较晚期的文化中，也包括我们自己的文化中的复活（或者广义上的来世）。亚伯拉罕的第一个继承人以实玛利的出生，以及后来上帝应许的孩子以撒的出生，都表现了上帝对亚伯拉罕许下的承诺是真实可信的。同样，约伯故事的结尾处，他新出生的儿女也是皆大欢喜的结局，与故事开始时他先前的孩子们悲惨的死亡相对应。在这些故事中，上帝最后的决定不是死而是生，家族的延续使族长得以心满意足地辞别人世。

同样的，在另一篇表现了高超的《圣经》叙事技巧的故事《路得记》

---

① 唐纳德·J·伍德 (Donald J. Wold) 《P 中的“剪除”之罚：基本原理与案例》(“The Kareth Penalty in P: Rationale and Cases,” *SBL Seminar Papers*, ed. Paul J. Achtemeier, 1979, Vol. 1; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979), 第 15 页。——作者注

中，故事的开端是饥荒、背井离乡和死亡，而故事的结尾则是富足、回归故里、外族人融入本族，且最重要的一点是：生育。拿俄米失去了丈夫和两个儿子，得到了摩押女子路得作为女儿。这位女儿忠于她的以色列婆婆，正如路得未来的丈夫波阿斯所言，“离开[她的]父母和本地，到[她]素不认识的民中。”（2：11）通过路得——现在已经嫁给了波阿斯，并且将成为犹大家族，甚至这个家族的王室血脉的女先祖——拿俄米本人显然已经过了生育年龄，但也同样具有了母亲的身份（4：11-12；1：12-13；4：16-17）。她丈夫和儿子们的死亡令她不再称自己为拿俄米（该词来源于表示“快乐”“甜蜜”的词），而改称自己为玛拉（意即“苦”）。现在死亡带来的痛苦已经消除，她又重新成为“拿俄米”（1：19b-21；4：17）。她曾经对伯利恒的女人们说“全能者（Shaddai<sup>①</sup>）使我受了大苦”，这里她用了一个少见的上帝的称呼。“我满满地出去，上帝使我空空地回来。”（1：20-21）但是到故事的结尾，路得生育了孩子，拿俄米也同样重新拥有完满的生活。同约伯的故事一样，第一章的悲剧在结尾变成了加倍欢乐的喜剧。上帝最终的决定是生，而不是死。

亚伯拉罕、约伯、路得和拿俄米的故事尽管在叙事技巧方面比多数故事更加成熟，但它们在《希伯来圣经》中并非特例。在其他许多故事中也都能找到生育颠覆死亡的模式。有关这一点，最早的证据（不考虑文本成书的实际时间，仅从文献顺序的角度来说最早）要从流俗词源（folk etymology）的角度来考证，亚当和夏娃生下第三个儿子，夏娃给他起名叫“塞特（英文：Seth；希伯来文：Shet）”，意思是：神另给[shat]我立了一个儿子代替亚伯，亚伯即被该隐杀害的孩子（《创》4：25）。之后的第二十三代犹太为波阿斯的先祖，将来诞生大卫的王室血脉即源于此。犹太失去了两个儿子，第二个儿子拒绝为死去的兄长承担应尽的义务，“给他哥哥留后”<sup>②</sup>（《创》38：9；参看《申》25：5-10），神因这样的罪过让

① EL Shaddai，这个词通常译为 God Almighty（全能的神/上帝）。该词起源于古代，原意可能是“群山之主”或“无所不能者”。“EL”（艾勒）一词见前注。EL Shaddai（全能者）在《希伯来圣经》中出现三十多次，其中三十一一次出现在《约伯记》中。——作者注

② “给他哥哥留后”，即与寡嫂同房生子。——译注

二儿子也死了。因为害怕同样的不幸也降临到第三个儿子的头上，犹大没有让三儿子同塔玛<sup>①</sup>成亲，由于错把自己的儿媳当成妓女，犹大无意中亲自履行了传承香火的职责。在这个充满了出人意料的转折的，奇怪的、令人不安的故事结尾处，失去了两个儿子的男人得了一对双胞胎，被公婆遣回娘家的寡妇生出了这对孩子。而他们将会继承她公公的宗族和她过世的丈夫的名字。不应该忘记的是，将来大卫王朝正是从这一支家族中产生的。<sup>②</sup>

在后面的章节中，雅各失去了（他以为自己失去了）他宠爱的儿子约瑟；当他看到爱子染血的衣服，顿时陷入哀痛绝望之中（《创》37：31-35）。同拿俄米和路得的故事一样，这个故事中，死亡也伴随着饥荒和背井离乡，雅各其他的儿子们（除开他另一个爱子便雅悯，约瑟唯一的同母兄弟）离开了应许之地，前往埃及寻找粮食。当他们回到故里，而西缅却没有同他们一道回来。他替代了便雅悯，被约瑟扣留下来做了人质。雅各理所当然地认为自己失去了两个儿子。现在他面临着送走第三个孩子，这无疑是在雪上加霜。但也正是因为送去第三个孩子给他带回了另外两个儿子，把家族从饥荒中拯救出来，并在长久的分离之后得以重新团聚。约瑟的故事中隐含的死亡-复兴的模式通过一段对话突显出来，儿子们向雅各报告：“约瑟还在，并且作埃及全地的宰相。”故事里写道：“雅各心里冰凉，因为不信他们。”但是，当他们“将约瑟对他们说的一切话都告诉了他。他们父亲雅各，又看见约瑟打发来接他的车辆，心就苏醒了”。（《创》45：26-27）<sup>③</sup>同亚伯拉罕和以撒的故事一样，这个故事里父亲的性命和儿子的性命也息息相关。

雅各本人表面上的死亡和复苏包含了整个故事中隐含的情节发展。表面上看，这是个关于孩子死亡的故事，实际却变成了天意安排这些孩子又重新回到了悲痛的父亲身边。故事的开始具有悲剧色彩，父亲失去了儿子们，而具有喜剧色彩的结局集中在回来的正是曾经失去的这几个儿子。由

---

① 塔玛，即犹大死去的大儿子的媳妇。——译注

② 《圣经》中犹大与塔玛的故事在西方广为流传，所以作者在这里只是用及其简洁的语言提及这个故事以及犹太教、基督教徒都十分熟悉的族谱。详见《创世记》38。——译注

③ 约瑟及众子故事详见《创世记》37，42-46，48。——译注

于这个缘故，故事的模式更容易让我们想到被缚的以撒（《创》22: 1-19），而不是《路得记》或《约伯记》。因为后两个故事结尾讲的是新的孩子出世了，而不是故事开头失去的孩子回来了。然而，这种区别无须加以过多强调。因为在两种情况下，死亡——表面的、真实的或者是将要来临的——都被颠覆了。父母亲在见证过可怕的死亡之后，获得或是留住了子嗣。事实上，以雅各为例，他认为自己失去了两个儿子，又得到了两个新的儿子，在他弥留之际，他将约瑟的两个儿子归到自己名下（《创》48: 5-7）。生再一次减轻了死的终局性效力。

传统的观点认为总的说来《希伯来圣经》（除开少数几段文字），尤其是《摩西五经》没有表达任何对于死后生活的期待。但前面的例子表明，在《圣经》时代的以色列，个人身份的树立揭示出这种观点有待商榷。一种更准确的结论是生存的希望是以家庭为中心的，（最终）包括家族概念的扩展，亦即民族，整个以色列民族。如果说对于 21 世纪的人而言，这种观念在他们不可避免地面对死亡时不能给予多少慰藉（事实也的确如此），其原因首先在于现代人在确立个人身份时，认为主体和社会群体之间有着界限分明的鸿沟——尤其是家庭这种并非出于自愿而加入的群体。现代西方思想普遍强调个体及其独立自主的能力，那么，在死亡中失去自我便不可避免地被看作是灾难性的、不可逆转的（当然，除非可以通过复活来颠覆死亡）。通过生儿育女来延续家庭除了给予纯粹的精神安慰，不再有任何价值。就我们所描述的现代西方思想而言，我们似乎可以说，在拿俄米、路得和约伯的故事里，故事开头的死亡带来的精神创伤在故事的结尾处愈合了。这些人物继续生活，从头开始。但是如果说这些《圣经》故事暗示了路得的儿子俄备得以及约伯后来的七个儿子和三个女儿的诞生战胜了以利米勒、玛伦、基连以及约伯早先的七个儿子、三个女儿的死亡，这样的理解似乎全然不得要领。对我们而言，《路得记》和《约伯记》描述了拿俄米和约伯最终苦尽甘来的故事，但死亡的阴影始终笼罩在幸福的结局之上。死亡是绝对的，因而新发现或重获得的幸福不是绝对的，如果我们想为这样的观点寻求认同的话，将会徒劳无功。这些故事的作者们不会认同这样的看法。

《希伯来圣经》中家族的延续构成了生存的期望——生由此得以颠覆死——这种概念有可能导致一种误解，在此有必要加以澄清。既然在一个家族成员死后，家庭仍旧可以延续，那么可能有人会认为最能和这种模式对应的生存方式就是永恒不朽：自我中不可毁灭的核心部分只是简单地根植于一个更大的单位，并且与这个单位一起共存，即使个体主体已经不能死而复生。如果情况的确如此，那么死亡就变得微不足道，主体也就可以从容镇定地面对死亡了，因为他/她确信家族的延续保证了自己的存在。

然而，我们前面讨论过的故事表现出一种截然不同的且更具悲观色彩的论调，其精神状态更为不稳定，更为不满足。因为在亚伯拉罕、雅各、犹大、路得和约伯的故事中，死亡的确带来了威胁。它不仅威胁到个体，还威胁到了家庭本身。换句话说，鉴于《希伯来圣经》中树立个人身份的方式，不能生育和失去孩子都相当于死亡，《创世记》里每一代族长以及犹太都受到过没有子嗣的打击。没有子嗣的一种或两种形式都威胁到家族的延续，由此使得后人（包括我们这代人）在面对个人的死亡时感到恐惧。我们不能否认古代以色列的个体也感受到同样的恐惧，《诗篇》中有充分的证据表明这样的恐惧的确存在。然而，尽管传统认为亚当和夏娃所犯的罪（以及他们的罪所带来的死亡）是《创世记》中最令人难忘的事件，《创世记》中最大的敌人并非我们所理解的死亡（罪就更不用说了），而是以不能生育和失去孩子这两种形式表现出来的死亡。

## 死后长存的名字

这种更广义、更丰富的死亡观中有一个关键点，即失去“名字”（希伯来文：*shem*）这一概念。在此我们必须回到《箴言》中来：

义人的纪念 [*zekher*] 被称赞，

恶人的名字必朽烂。<sup>①</sup>（《箴》10：7）

威廉·麦凯恩指出，“纪念（希伯来文：*zekher*）或者名字（希伯来文：*shem*）事实上都是一个人死后影响力和权威的间接延续……诗中的对比体现在两个方面：义人的善行带来的生命活力体现在他死后对族群生活的影响继续，而恶人则在人们的记忆中泯灭。”<sup>②</sup>但是我们还要补充一点，这个能感受到“善行”影响力的社会团体通常正是继承死者血缘的家族。名字和这个家族祖传的土地息息相关。我们在西罗非哈的五个女儿向摩西提出的恳求中找到了确切的例子：

我们的父亲死在旷野。他不与可拉同党聚集攻击上帝，是在自己的罪中死的；他也没有儿子。为什么因我们的父亲没有儿子就把他的名 [*shem*] 从他族中除掉呢？求你们在我父亲的弟兄中分给我们产业。

（《民》27：3-4）

没有儿子，西罗非哈的名字和他名字相联系的产业都受到了威胁。对他和他的女儿们而言，幸运的是上帝教导摩西允许没有儿子的人死后把名下的产业传给他的女儿们（《民》第27章第5-8节；但须参看第36章第1-12节中的限制条件）。只要死者的后代继承了他的遗产，死者的名字便不会被遗忘。如果他没有后人，或是他的田产不再属于他的宗族，他的名字便遭湮没。

利未拉特婚律法<sup>③</sup>遵循的也是同样的逻辑。这一律法要求死者的兄弟娶其寡嫂（《申》25：5-10）。《申命记》（25：6）告诉我们：“妇人生的长子必归死兄的名下，免得他的名（希伯来文：*shem*）在以色列中抹除了。”这样，死兄在死后仍然可以得到一个儿子，通过这个儿子，他自己生命消亡之后最可怕的一个方面——由于没有儿子使自己死后的名字泯灭的悲剧也就避免了。通过这种法律拟制（*legal fiction*），他的家

---

① 我们对这节诗文的处理与新犹太出版协会版本有所不同，该版本将“*livrakha*”翻译为“在祝福中受召唤”，因而给原文增添了原本没有的更具体的含义，并且将“*shemas*”理解为“名望”。这一点值得怀疑，具体原因后文有明确解释。——作者注

② 参见威廉·麦凯恩（William McKane）《〈箴言〉：一种新的解读》（*Proverbs: A New Approach*. Philadelphia: Westminster Press, 1970），第422-423页。——作者注

③ 利未拉特婚律法（the institution of levirate marriage），又译收继婚制度。——译注



人延续死去亲人的一部分生命，生又一次颠覆了死。利未拉特婚姻就是对死者的一种救赎模式。

沿着这个思路，我们便可以解释一个奇怪的故事，即大卫的儿子押沙龙为自己死后生命的延续所做的看似荒唐的准备。

押沙龙活着的时候，在王谷立了一根石柱，因他说：“我没有儿子为我留名<sup>①</sup>。”他就以自己的名 (*shem*) 称那石柱叫押沙龙柱 (希伯来文: *yad*)，直到今日。(《撒下》18: 18)

迦南人有一个很有意思的故事，与押沙龙的故事类似。这使得有些人认为甚至在这段文字里，译作“为我留名”的这句话实际上指的是将祖先视为神明的异教崇拜。然而，通过对西罗非哈的女儿们的故事和利未拉特婚进行类比分析可以证明：押沙龙的行为不过是为了纪念和保存他的名字。为了免于死亡和无子让自己消失，押沙龙提前采取了措施。事实上，和这个故事最为接近的例子当属上帝对守安息日的阉人的承诺：

我必使他们在我殿中、  
在我墙内有记念 (希伯来文: *yad*)、有名号 (*shem*)，  
比有儿女的更美。  
我必赐他们永远的名 (*shem*)，  
不能剪除。(《赛》56: 5)

在这个例子中，上帝对守安息日的阉人做出的允诺就等同于利未拉特婚对那些死时无子女的人死后生命延续的保证。上帝向阉人们保证，名字就相当于他们不能生育的后代；这样就能保证他们不会缺少“永远的”延续。上帝再一次通过他的安排，令死亡不至于是全然的终结，死者的一部分生命超越了他的肉体死亡，继续存在下去。

在本章及前两章中，我们已经看到许多不同的战胜死亡的想法。在第四章中我们提出，《希伯来圣经》中相当多的篇幅都表明一种观念，即不是人人都会下到谢屋尔这个悲惨世界。恰恰相反，一个人有可能在度过充

---

① “为我留名”，《希伯来圣经》英译本 keep my name [*shem*] alive，直译“使我的名字活着”。——译注

实的一生之后寿终正寝，他死时的圆满意味着他将来不会遇上任何不幸。我们在第五章中分析的文本把圣殿看作永生之地，还有一些文本讲述了上帝在某人临终或者死期未到时“取走”他，尽管文中没有明白交代上帝把他带往何处。而我们也应谨慎小心，不要臆断作者头脑里会想到类似于基督教里的“天堂”之类的地方。最后，在这一章里我们看到人们如何认为死者留下后代或名字是同死亡相抗衡。但如若我们想象如何把所有这些不同的思想和意象整合到一起，便是不明智的，因为它们可能无法调和。《希伯来圣经》是一部不同时期不同社会团体创作的不同作品的合集。如果我们试图解决所有这些矛盾，把所有这些文本的差异抹平并把它们纳入一个意义单一的体系，那么我们将无法理解它的各个部分。然而，我们可以相当肯定地说，人们并不总认为死亡就是上帝最终的抉择。

## 复活的预示

我们在本章中讨论了与文本中的世界观相应的精神状态。这种精神状态同个体自我（灵魂“soul”）或是更大的家族群体具有不灭的核心这种坚定信念有着天壤之别。确切地说，这是一个人热切地抱着一线希望，希望在死后能继续存在，期望得到生育能力、平安和纪念，从而使得死后继续存在成为可能。这种观念还包涵了对神之庇佑的追求，避免家庭受到不育或是夺走孩子等致命力量的威胁。正如《希伯来圣经》中的创造不是处于一种宁静的状态，而是面对着强大邪恶的混沌而保持或恢复的一种不确定的秩序；正如恶人有权有势、飞黄腾达、迫害善良，而正义似乎常常被视为对抗它们的明证；这样，家族生命的延续也同样战胜了死亡的力量，成为对抗邪恶的明证，因而也成为斗争的结果。它逆转了灾难具有的真实的、致命的力量——这种力量能够夺走一个人的后裔和名字。从这些胜利和逆转的角度看，我们所描述的《希伯来圣经》中的现象与其说预示了灵魂不灭说不如说预示了死者的复活。

在前一章及本章中，我们讨论了谢屋尔的两对应物，前者的核心在于对上帝圣殿的崇拜，后者的重点在于家族血缘和广义上的家族，即以色

列民族神奇的起源和延续。我们的观点是，这些都象征着延续。这样，我们就要质疑一种草率的断言，即《希伯来圣经》总是把死亡看作是必然的，并且体现了神的意志。然而，谢屋尔的这两种对应物都不仅仅是象征，它们同时也是手段，通过这两种方式，尽管面对死亡，人们还是可以得到某种形式的生命延续。在《希伯来圣经》明白地表明了幸福观的一首诗篇中，这两者融合到了一起，分外引人瞩目：

### 上行之诗

<sup>1</sup> 凡敬畏上帝、遵行他道的人，便为有福。

<sup>2</sup> 你要享用劳碌得来的果实，  
你要享福，事事顺利。

<sup>3</sup> 你妻子在你的内室，好像多结果子的葡萄树；  
你孩子围绕你的桌子，好像橄榄栽子。

<sup>4</sup> 敬畏上帝的人，必要这样蒙福！

<sup>5</sup> 愿上帝从锡安赐福给你；  
愿你一生一世看见耶路撒冷的繁荣。

<sup>6</sup> 愿你看见你儿女的儿女。

愿平安归于以色列！（《诗》128：1-6）

尽管诗人没有断言甚至没有提到永生或复活，但是我们仍然有充分的理由怀疑坟墓将是他所歌颂的幸福的终点。

## 第七章

# 应许之子的死亡与复活

### “将你儿子抱起来”

我们在前一章里谈到了不育与死亡之间，生子和家庭延续与复活之间的紧密联系。在《希伯来圣经·列王纪下》第4章第8到37节中记录的伟大的书念妇人和行神迹的先知以利沙的故事最清晰地展现了这种关联。从表面上看，故事很简单。我们知道在书念一个有钱的妇人强留先知在她家吃饭，很快以利沙每从那里经过就进去吃饭（第8-9节）。过了一阵，在她的建议下，她和丈夫在自己家中为先知预备了一间装饰好的房间。为了感谢她的盛情款待，以利沙吩咐仆人基哈西叫妇人来，问该怎么报答她，比如代她向王或元帅请求。她回答自己对目前生活的心满意足，并不想要什么特殊的关照：“我在我本乡安居无事。”“事实上，”基哈西随后注意到一件不吉利的事情，“她没有儿子，她丈夫也老了。”这促使先知以利沙再次把她召来并预言：“明年到这时候，你必抱一个儿子。”确信这是最不可能发生的事情，她脱口而出：“神人，我主啊，不要那样欺哄婢女。”然而以利沙的预言应验了。很快我们就听到孩子和他父亲并收割的人一起在田里（13-18节）。这个快乐的结局并不是最终的结局，因为死亡逆转了这位敬虔却无子的妇人和她丈夫的这次神奇的生产。

这个孩子生了病，对父亲哭喊着，“我的头啊，我的头啊。”他父亲对仆人说，把他抱到他母亲那里。但是太晚了，“孩子坐在母亲的膝上，到晌午就死了”（19-20节）。快乐逗留了不过短短几年的时间，行神迹的“神人”解救这对有钱夫妇短暂地脱离了无子的黑暗深渊，如今他们又

回到了那里。

然而，这位伟大的书念妇人没有就此放弃。她“心里愁苦”，瞒着丈夫找到以利沙与他搭话，“我何尝向我主求过儿子呢？”她质问先知，“我岂没有说过，‘不要欺哄我么’？”也许是低估了事态的严重性或是高估了自己的能力，以利沙吩咐基哈西去把自己的杖放在孩子脸上。但是孩子的母亲不接受这样的安排，于是以利沙起身，随着她去了（第 22-30 节）。基哈西先去，把杖放在孩子脸上，“却没有声音，也没有动静。”先知的杖无法替代先知个人，先知的仆人也缺乏主人的神所赐的超凡能力。基哈西就迎着以利沙回来，告诉他说，“孩子还没有醒过来。”（第 31 节）然后，以利沙与死去的孩子单独待在房间里（第 21 节），他先向上帝祈祷，然后借助自己身体的神奇力量使孩子活了过来。以利沙让基哈西再叫这书念妇人来，以利沙说，“将你儿子抱起来。”妇人就在以利沙脚前俯伏于地，抱起她死而复生的儿子出去了（第 32-37 节）。

我们刚刚给出的故事梗概极有可能让不熟悉圣经文本的读者忽略这个故事丰富的互文性共鸣。这个故事与以撒的出生以及以撒几乎被献为祭的故事有着惊人的联系。故事里的措辞表明我们处理的并不单单是深深植根于以色列文化的一个相似的主题，而且还有实实在在的文献依赖。两个故事都以描述主人分外的殷勤好客开始，亚伯拉罕对待三个天使访客，书念妇人对待巡回的先知（《创》18: 1-18；《王下》4: 8-11）。基哈西的第一句话——“她没有儿子，她丈夫也老了 [ve'ishah zaqen]”——令人回想起撒拉听到宣告她会怀上以撒时的反应。“撒拉心里暗笑，说，‘我既已衰败，我丈夫也老迈 [va'doni zaqen]，岂能生育 (fertility)<sup>①</sup>呢？’”（《王下》4: 14；《创》18: 12）我们不清楚撒拉的笑是出自开心还是不信，但是在《创世记》第 18 章的记叙中，上帝认为她的笑是出于不信：

<sup>13</sup> 上帝对亚伯拉罕说，“撒拉为什么暗笑，说，我既已年老，果真能生养么。<sup>14</sup> 上帝岂有难成的事么。到了日期，明年 [ka'et

① 我们将《创世记》（18: 12）中的“ednah”一词译为“生育”（fertility），而新犹太出版协会的版本译为“喜悦”（enjoyment）。参看乔纳斯·格林菲尔德（Jonas Greenfield）的文章《触摸伊甸园》（“A Touch of Eden,” in *Al Kanfei Yonah*, ed. Shalom Paul et al., 2:750-755）。——作者注

chayyah] ①这时候，我必回到你这里，撒拉必生一个儿子。”（《创》18: 13-14）

如果说同《创世记》第18章的关联不是巧合的话，《列王纪下》第4章的作者记录书念妇人对将要临到的受孕时的反应与撒拉对宣告将要怀孕以撒时的反应如出一辙：“她说，‘神人，我主啊，不要那样欺哄婢女。’”（第16节，对比第28节）这两种情形下，母亲的怀疑表明将要发生的受孕是多么的有悖常理。在书念妇人的故事中，更加奇异的事情发生了——她的儿子从死里复活了。

在我们生活的时代，对不育症的治疗已经取得了很大的进展。我们很自然地倾向于以一种完全不同于古人的眼光来看待这些事。对膝下无子的夫妇（一方或双方均已老迈，或者一直不育）而言，第一个孩子的出生当然是大喜事也令人惊奇，但并不像令死人复活那么匪夷所思。但是，书念妇人对先知预言的怀疑这一情节设置表明了至少对于《列王纪下》第4章的作者而言，这两件看似不太可能的事件比我们看起来更要相似，甚至可以说是同样的。不育夫妇生子和死人复活共同见证了行奇事的上帝（还有他的行神迹的先知，“神人”的有效身份）战胜了残酷的自然法则。两个事件都是以不可思议的方式逆转了仿佛无法避免的以死亡为结局的一系列事件。每一件事都表明生命战胜了死亡。

《创世记》第18章和《列王纪下》第4章的两个故事很有可能在语系上一脉相承，这一点可以从“明年”(*ka'et chayyah*)这一罕见而神秘的结构使用上反映出来。事实上，这一表达仅出现在这些文本中，每一章各两次（《创》18: 10,14；《王下》4: 16,17）。罗伯特·科恩（Robert L. Cohn）敏锐地指出了两次宣告发生的场景在具体位置上的关联。撒拉和书念妇人两个人都是站在“门口”(*petach*)听到那个令人难以置信的好消息的。这样，书念妇人和她老迈丈夫的无名的儿子就成了某种意义上的以撒，一对格外幸运的老两口得到应许的继承人，他们曾经悲惨地被不育剥夺了个人生命

① 我们把新犹太出版协会的译本中的“到了命定的日子”简单地改成“明年”。关于“*ka'et chayyah*”这个晦涩难懂的词语的翻译，参看莫迪凯·科根（Mordechai Cogan）和哈伊姆·泰德穆尔（Hayim Tadmor）的《列王纪下》（Anchor Bible 11; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1988），第57页。——作者注

延续的未来<sup>①</sup>。如果是那样的话，那么这个无名儿子的死和复活就和几乎要献以撒为祭（在犹太传统中被称为 *aqedah*，或者“捆绑”）的故事惊人的一致。以撒的死，当然没有被一个行神迹的先知反转，但是因一位天使戏剧化的介入而避免。作为传递好消息的信使，“上帝的使者”（《创》22: 11,15）和“神人”（《王下》4: 9等）是对等的。前者避免了死亡，后者逆转了死亡。二者都确保了夫妻俩家族的延续和他们的后代，也就是说他们死后生命的延续。

在阿什肯纳兹犹太（即中、东欧犹太人）传统中传承下来的犹太教经文诵读集《哈弗塔拉》中，《列王纪下》第4章第1到37节是对每周诵读的那部分《托拉》经文（《创》第18章到22章 (*parashat vayyera*) 的预言性补充<sup>②</sup>。这样，这段经文同我们一直在对比的《摩西五经》（即《托拉》）中记载的部分是一致的，从宣告撒拉将奇妙地怀上以撒到以撒同样奇妙地免死于他一贯顺服于上帝的父亲之手。在《托拉》的记叙和相应的《哈弗塔拉》诵读文选中，一个家庭面对着家族延续的两大威胁——不育和死亡。在两种情形下，上帝都逆转了表面上看来无望的情形，击败了灭绝的势力并给予本已命中注定要断了血脉的家系一个未来。当然这两大威胁在我们看来很不一样，因为书念妇人儿子的复活比起以撒的免死显得更加神奇。也许对古时候的听众也是这样。但我们无法确定，如果《列王纪下》第4章第8-37节的作者确实知道《创世记》第18-22章，他是否把死而复活加在神迹的记录单上以寻求强化效果。更有可能的是他在写作时想着以撒的故事，只不过给其增添了他自己所处时代和地方的新风俗特征以及行神迹的先知或“神人”。不是上帝本人或天使，而是借助于这位先知，使得上

---

① 有关《创世记》第18章和《列王纪下》第4章中的“入口”（entrance）或“门口”（doorway）的分析出自罗伯特·L·科恩（Robert L. Cohn）的《列王纪下》（2 Kings, Berit Olam; Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2000），第29页。——作者注

② 《哈弗塔拉》（*Haftarah*）犹太教徒在礼拜时诵读的经文选编，摘自《希伯来圣经》《先知书》中与《托拉》和各节日有关的部分。通常在诵读完《托拉》的相关章节后诵读。比如此处所举与《创世记》第18-22章（希伯来圣经称 *parashat vayyera*），相对应的先知书章节是《列王纪下》第4章第1到37节。另外，犹太教《圣经》的先知书包括前、后先知书两部分，基督教各派一般把犹太教的前先知书称为“历史书”，后先知书称为“先知书”，比如此处所引《列王纪下》在犹太教中属于“前先知书”。——译注

帝不太可能的生命应许不论是在死亡面前还是死后都应验了。复活本身是重点，这是上帝和先知对自然致人死命力量的征服。

然而，《创世记》第22章和《列王纪下》第4章第8-37节之间还有更加显著的差异。献以撒的故事以亚伯拉罕返回别是巴（《创》22：19）为结尾，而书念妇人故事的结尾是在以利沙使孩子复活后，“妇人就进来，在以利沙脚前俯伏于地，抱起她儿子出去了”（《王下》4：37）。换句话说，献祭以撒的故事以亚伯拉罕经受了最后的考验后返回为结尾，没有提到孩子的母亲。而且实际上《创世记》第22章明明白白地反映出，一开始给亚伯拉罕后嗣的应许从来没有指定过由哪一位特定的女人作为从她身而出的“大国”的女祖先（《创》12：2-3；比较13：14-17；15：1-6）。这样撒拉因为自身的不育而让自己的使女做了代孕母亲（16：1-2）并没有违反给亚伯拉罕应许的规定。我们注意到，上帝随后宣告由撒拉（从撒莱的名字改过来）生养以撒是上帝非比寻常的介入。正因为这样，年迈的准父母们都心里暗笑（《创》17：17；18：12）。

亚伯拉罕和撒拉有两次被从湮没无闻的威胁中救赎出来，一次是无子，另一次是新的失去儿子以撒的威胁。这两个故事都有一个有趣的模式。在《创世记》第17和18章宣告应许之子以撒的受孕和第20章宣告救赎他脱离死亡之前，都是夏甲几乎要失掉自己孩子的故事，也就是献以实玛利（*the aqedah of Ishmael*）。在《创世记》第16章中，怀着亚伯拉罕长子的这个婢女逃进了旷野，期望能逃离自己那个满含愤恨的女主人的压迫。她的希望落空了，一个天使让她回到她的主母那里承受更多的恶待。不同的是，这回她的身份发生了重要的改变，她也将继承上帝给亚伯拉罕的有极多后嗣的应许，而且她怀上了一个强有力的儿子，他的名字（意思是“神听见”）见证了她的获救（第9-11节）。在《创世记》第21章出现了同一个故事的变体——一个更成熟且更有力的记叙版本，因为撒拉的嫉妒和上帝指示亚伯拉罕听从他的妻子，以实玛利被赶进了旷野，经历了更加凶险的他自己的被献（*the aqedah*）。奇怪的是，我们很难理解亚伯拉罕只给自己的二房妻子和她的幼子（文中特别强调）预备了可怜的一点点“饼和一皮袋水”以维持他们在沙漠中的生命，直到他们到达未被特别说



明的目的地。

可以预料，水用尽了，夏甲就把孩子撇在小树底下，“自己走开约有一箭之远，相对而坐，说，我不忍见孩子死”，然后就“放声大哭”。但没有料到——当然，除非我们记得以色列的上帝不仅能够救人脱离无子的境况同样也能够救人脱离死亡——一位天使介入了，宣告“神已经听见童子的声音了”（第16-17节）。把脱离死亡的应许之子再次交到母亲手中：

<sup>18</sup>起来，把童子抱起来，我必使他的后裔成为大国。<sup>19</sup> 神使夏甲的眼睛明亮，她就看见一口水井，便去将皮袋盛满了水，给童子喝。

（《创》21：18-19）

“起来，把童子抱起来”让我们很容易回想起以利沙离开时对书念妇人说的话，“将你儿子抱起来”（《王下》4：36）。这句话也让我们回想起在孩子一开始生病的时候书念妇人的丈夫命令仆人“把他抱到他母亲那里”（第19节）。把活过来的孩子交到悲痛的母亲手里——不论是像以实玛利那样从致命的严重缺水中恢复过来，还是像书念妇人没有名字的孩子那样真真切切地从死里复活——强调了出生与复活的紧密联系。或者，反之，它让我们再次注意到了两个孩子不同的出生方式与不孕之间的关系，也注意到那险些使两位母亲失去应许之子的死亡威胁。死亡会证明上帝的话语及其救赎名望的虚妄，会破灭了她们在死后使家族得以延续的希望。

## 四个小故事 一个大信息

把以利沙在书念的故事安排在目前的文本位置，更加清晰地阐明了这个故事所揭示的生死之间的活力互动。这个故事包含了两次神奇的喂养。第一次（《王下》4：1-7），有“一个先知门徒”的妻子一贫如洗，有债主来要取她的两个儿子作奴仆。作为回应，以利沙神奇地将所有看得见的容器里都装满了油。当油止住的时候，以利沙指示她说，“你去卖油还债，所剩的你和你儿子可以靠着度日。”

这个简短的神迹故事和接着发生的无子夫妻故事之间的平行关系是显

而易见的，尽管有时这种关系是反转的。在第一个小故事里，以利沙为一贫如洗的妇人提供食物；在紧接着的长一点儿的故事一开头，一位有钱的妇人为先知提供食物（《王下》4: 8）。第一个故事的妇人有孩子却没有丈夫和食物；而在第二个故事里，那位妇人有丈夫和食物却没有孩子，这也需要医治。在第一个故事里，那位寡妇将要失去两个儿子，但是以利沙阻止此事发生而且宣告她和她的两个儿子现在有了“活路”。接下来，以利沙赋予了那位富裕的书念妇人的儿子两次生命，第一次通过医治她的不育；第二次是使她生养了而后又死去的儿子死而复活。在这两个故事中，家族延续都受到了威胁：第一个故事是因为贫穷和奴役；第二个故事是因为不育和死亡。两个故事中，先知都施以援手，确保母亲和孩子在一起，保全了家庭的合一和延续。

通过把贫困交加的寡妇的故事安排在书念无子夫妻的故事之前，《列王纪下》的作者或是编纂者并不仅仅是要提高我们对后面故事里的活力互动的鉴赏力，而且要把这个故事（有意无意地）和一些更加久远的文本联系在一起，更进一步阐明隐藏其间的生死观念。对于《希伯来圣经》的聪明读者来说，寡妇将要失去孩子的恐惧只会让他们回想起其他面对类似威胁的母亲——例如，夏娃，她失去了被谋杀致死的亚伯和被放逐的该隐；或是利百加，她告诫雅各逃离以扫凶残的报复：“不要让我一日丧你们二人”（《创》4: 1-16; 27: 45）。

但是特有的情况激发了这个特别的行动，贫穷（在当时的文化背景下意味着缺少食物）和奴役让人想起了最接近的类比其实是发生在雅各晚年生活中的一些事件，特别是那场把他的儿子们带到埃及的饥荒。当约瑟要求把西缅作为人质扣押，直到老雅各把他宠爱的儿子，约瑟的同父同母的弟弟便雅悯送到埃及，这种主题的共性就更加突出了。

<sup>36</sup> 他们的父亲雅各对他们说，“你们总是剥夺我：约瑟没有了，西缅也没有了，你们又要将便雅悯带去。这些事都归到我身上了！”<sup>37</sup> 流便对他父亲说，“我若不带他回来交给你，你可以杀我的两个儿子。只管把他交在我手里，我必带他回来交给你。”<sup>38</sup> 雅各说，“我的儿子不可与你们一同下去。他哥哥死了，只剩下他，他若在你们所行的

路上遭害，那便是你们使我白发苍苍，悲悲惨惨地下到谢屋尔去了。”

（《创》42：36-38）

当饥荒越来越严重的时候，最后是自己失去了自己两个儿子，使自己的儿媳妇两次成为寡妇（《创》38：6-11）的犹大说服老迈的雅各放手让他宠爱的便雅悯被送往埃及（《创》43：1-14）。

总而言之，《列王纪下》第4章第1-7节记载的以利沙和贫困交加的寡妇的故事背景是一个小家庭，但它浓缩了生命与吞没整个民族的死亡之间的活力互动——在《创世记》中，它表现为一位父亲和他的十二个儿子。由此看来，《列王纪下》第4章中，由寡妇的故事转到书念发生的事情呈现出有关生死互动的更多共鸣。因为威胁家族延续的原因由奴役转到了不育和死亡。同样，这一转变也暗含于《出埃及记》第1章中法老对以色列人的攻击。首先，埃及的暴君使这个特殊的民族沦为奴隶，在他们中间设立督工辖制他们并让他们为法老建造积货城。当这么做并未使他们人口减少时，法老命令希伯来的收生婆杀掉所有的男婴——根据当时父系社会的假定，这一法令确保了下一代没有孩子出生，这样这个招人烦的民族就会灭绝。最终收生婆违抗了法老的命令，法老吩咐把以色列人所生的男孩都丢进尼罗河，只有女孩可以活下来（《出》1:8-22）。在《出埃及记》第1章以及《列王纪下》第4章中，奴役逐步升级为死亡。这两段故事里，尽管苦难的到来真实且没有任何正当理由，上帝最终胜出，奴役和死亡都没能笑到最后。

现在让我们把注意力转到以利沙使孩子复活的故事之后的那个小故事。（《王下》4：38-41）跟之前的那个更加复杂的故事一样，这个故事也记述了一场饥荒和先知奇妙的医治。先知吩咐仆人熬汤，因为实在找不到什么东西，碰巧把一个野瓜藤上结的野瓜搁在熬汤的锅中。结果那野瓜是有毒的：

<sup>40</sup> 倒出来给众人吃，吃的时候，都喊叫说，神人哪，锅中有致死的毒物。所以众人不能吃了。<sup>41</sup> 以利沙说，拿点面来，就把面撒在锅中，说，倒出来，给众人吃吧。锅中就没有毒了。（《王下》4：40-41）

“锅中有致死 [mavet] 的毒物！”这句奇怪的话把只有四小节的超短描述和此前较长的复活故事连接在一起。正如以利沙使书念妇人的儿子死后复活一样，他也立即提供了毒瓜的解毒剂。到底面粉是怎么解毒的我们不得而知。这极有可能要被看作是个神迹。的确，饥馑遍地，先知的门徒们都要自己觅食。有面粉这一事实本身最有可能被当作先知具备超自然恩赐的另一个实例。事实上，这些恩赐的展示是统领本章的主题。由此看来，书念妇人的儿子死后复活的故事不单单是这一章最长的，它也包含了对先知能力这一主题的再次强调，特别是在先知有能力逆转死亡这一点上。

整个《列王纪下》第4章着重讲述书念夫妇的应许之子复活的故事。最后，我们要谈一谈其中的第四个也是最后一个故事。在这里，以利沙证明他有能力用二十张大麦饼喂饱一百人（《王下》4：42-44）。他的仆人也像撒拉和书念妇人那样，不相信：“这一点岂可摆给一百人吃呢？”但是先知以利沙很坚定，因为他是从神的角度而非自然的角度来看事情，说：“你只管给众人吃吧！因为上帝如此说，众人必吃了，还剩下。”正如“上帝如此说”，事情就这样成了。不可能的逆转发生了。

在《列王纪下》第4章这个最短的故事里，我们看到了贯穿于前三个故事中熟悉的主题：迫近的缺乏以及随后而至的奇妙的供给。本章的编排和发展颇具启发性，也暗示了与《希伯来圣经》中占主导地位的以色列人的故事的联系。第一个欠债寡妇的故事是发生在小家庭背景下：一个寡妇将要失去他的两个儿子。第二个以利沙在书念的故事比较长，也同样发生在家庭背景下：一对无子的夫妻先是失去了上帝奇迹般恩赐的孩子，接着又重新得到了这个孩子。第三个毒汤的故事发生在一个大一些的群体里：先知和他的门徒们。这个群体充当了先知的家庭。以利沙和他的前任以利亚一样，不像其他的先知有妻子儿女。注意先知的门徒从字面上直译就是“先知的儿子们”（《王下》4：38）。这当然不是一个自然的家庭，而是一个建立在先知的神授能力和他供给门徒能力之上的超自然的大家庭。最后，第四个，神奇的使“百人”吃饱的故事（《王下》4：42-44）。我们觉察到对更大群体的解救，这个群体既不是小家庭，也不是有兄弟般关系

的先知的门徒团体，而是其他人——他们依赖于先知的神赐能力来克服匮乏并脱离即将饿死的困境。这个故事让我们想起了《申命记》中上帝赐予了奇妙的食物——吗哪的原因——“使你知道，人活着不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话”（8: 3）。如果我们把这个视作独立叙事的《列王纪下》第4章第42至44节的故事，奇妙的从饥饿中获得解救的故事做一个更为全民性的解读，有点儿令人难以信服。但若把这个故事放在更大的《希伯来圣经》正典之中，就更容易理解了。

正如我们看到的，在《列王纪下》第4章所有的故事中，对人类幸福的主要威胁，诸如奴役、不育、死亡、饥馑，与以色列全民族为核心的《希伯来圣经》叙事深深地交织在一起。这些故事里包含着《创世记》中关于‘am即出类拔萃的以色列民族的诞生叙事，这一点具有特别的意义。这四个故事里贯穿着同样的神学观点：上帝扭转威胁生命的苦难的能力是神秘而绝对的，其中的一些能力被赐给了行神迹的先知。对于当代人来说，我们目睹了奴役、饥荒和不育被人类战胜克服，但是没有看到过死人复活。所以，孩子从死里复活的故事会被归到与《列王纪下》第4章所记载的其他神迹的不同的类别中。但是我们没有理由想当然地认为最初的听众或读者和我们一样，而且我们有理由相信他们认为所有对幸福的威胁都能够在“神人”手里逆转。《列王纪下》第4章的复活确实是一个神迹，也恰恰是行神迹的能力表明了“神人”的身份。也正是借助上帝的神迹，曾经死亡，又曾经复兴的以色列人得以生存下来。

## 展 望

我们回顾了书念的复活故事与以色列自身起源的其他故事的丰富联系，现在我们要换个方向，问一问，在何种意义上，这个故事为几个世纪后发展起来的犹太教和基督教关于复活的教义埋下了伏笔。这些故事与几卷福音书中记载的耶稣故事的相似之处显而易见：一位母亲听到了将有一位婴孩出生的奇妙预言，接着应许之子如约而至，但是悲惨地死去，却又奇妙地复活。我们不能忽视福音书作者在讲述耶稣故事的时候模仿了《列王纪下》

第4章的可能性。毕竟《列王纪下》第4章是他们所知道的唯一的那部圣经的一部分，他们也寻求以圣经的方式呈现耶稣的故事。

然而，书念妇人的儿子死后复活的惊人故事与犹太教和基督教中预想的死者复活，这二者之间的差异也不可以忽略不计。前者是发生在有限范围内的一段特别的插曲，它与更大的以色列故事之间微妙的多层面的共鸣没有（至少没有直接地）表明全民族救赎的来龙去脉，这本是犹太复活盼望的主要组成部分。《列王纪下》第4章的故事甚至也没有暗示犹太复活盼望的关键成分：对全世界的审判与不公正的纠正。从某种意义上讲，最终被赐予孩子的书念夫妻理应得到命运更好的回报。他们膝下无子，也就是说他们死后没有了未来。从某种程度上来讲，先知是在报答他们对他，其实也就是对差遣他的上帝的慷慨和热情好客。但是，他们为所行的两个神迹不能解读为对他们整个人生的道德评判。即便如此，也没有针对那些道德败坏者的截然相反的裁决。当然，我们有理由相信以利沙使之复活的孩子最终会第二次无可逆转地死亡，不像《但以理书》第12章第2节所记载的那些复醒获得永生的人，或者福音书中的耶稣。简言之，《列王纪下》第4章第8-37节整体缺少产生犹太教末世论经典教义的框架。

尽管如此，我们还是可以从这个将在很久之后首次出现的有关犹太复活期盼的故事中得到一个教训。简单地说，早在末世论框架成型之前，死者复活被认为是可能的——当然不是依照自然的规律，而是永活的上帝神奇的介入。在引人注目的以利沙在书念的故事里，我们再次看到上帝救赎那些虔信者的能力与人类必死命运之间的冲突。而且重要的是，上帝救赎的能力再次获胜。人类历史终结时死者复活的末世论期待中，被救赎的经历会成为一般性的和无法逆转的，很显然这不是书念夫妇故事中的那种方式。但是我们已经能够从这个小故事中应许之子奇妙的出生，不幸的死亡和神奇的复活中看到一些轮廓。

### 锡安的孩子回归母亲的怀抱

在《希伯来圣经》记载的历史时期中，对以色列人的生存造成最大威胁的是公元前 586 年巴比伦人占领耶路撒冷。概而言之，圣殿被焚烧，大卫家族的统治被推翻，南部犹大国的相当一部分人口被放逐（北国以色列在 136 年以前就已经被亚述人攻陷）。在本书第五章我们看到，对古代以色列人来说，圣殿不只是一座给人以深刻印象的宏伟建筑物。它是上帝的居所。大卫一脉也不仅仅是统治犹大国四个世纪的世袭王朝。对很多人来说，大卫家族的统治更是建立在对其祖先的神圣应许之上的：他的后裔必接续他在耶路撒冷的王位，正如拥有应许之地是建立在上帝对亚伯拉罕、以撒和雅各的应许之上。公元前 586 年残暴的巴比伦攻击的影响不仅仅是身体上或政治上的，也是精神上的，因为犹大国和耶路撒冷的陷落令人们开始怀疑以色列宗教的一些最基本的信条。

这些事情发生之后约半个世纪以后，巴比伦人自己也败在波斯人手下，在流亡巴比伦的犹大国人心中激起了巨大的期望。当波斯征服了巴比伦以及犹大被掳者将被释放的可能性若隐若现的时候，一位无名的先知（现代学者称之为“以赛亚第二”，因为他的作品被附在《以赛亚书》的后面<sup>①</sup>）预言以色列人会归回到他们祖先的领土之上。在激情澎湃的诗歌作

<sup>①</sup> 现代圣经学者大多认为《以赛亚书》至少应包括两个部分，由多个作者完成于不同的时代。第 1-39 章是公元前 8 世纪居住在耶路撒冷的一位先知以赛亚写成。第 40-66 章完成于公元前 6 世纪的巴比伦流放期间，这部分的第 40-55 章称为《以赛亚第二》。第 56-66 章称为《以赛亚第三》。——译注

品里，他竭力地激发同胞们的信心：对长年的痛苦和表面被上帝遗弃之后的复兴和更新的可能性——实际上，是对将要到来的现实的信心。

<sup>1</sup> 雅各啊，创造你的上帝，以色列啊，造成你的那位，现在如此说：你不要害怕！因为我将救赎你。我曾提你的名将你挑选，你是属我的。

<sup>2</sup> 你从水中经过，我必与你同在；你趟过江河，水必不漫过你；你从火中行过，必不被烧，火焰也不着在你身上。

<sup>3</sup> 因为我是上帝你的神，是以色列的圣者你的救主；我已经使埃及作你的赎价，使埃塞俄比亚和萨巴代替你。

<sup>4</sup> 因我看你为宝为尊；又因我爱你，所以我使人代替你，使列邦人替换你的生命。

<sup>5</sup> 不要害怕，因我与你同在；我必领你的后裔从东方来，又从西方招聚你。

<sup>6</sup> 我要对北方说，交出来！对南方说，不要拘留！将我的众子从远方带来，将我的众女从地极领回，

<sup>7</sup> 就是凡称为我名下的人，是我为自己的荣耀创造的，是我所做成，所造作的。

<sup>8</sup> 你要将有眼而瞎、有耳而聋的民都带出来！（《赛》43：1-8）

在这篇神谕里，无名的先知以叹为观止的简洁明了和诗歌的力量提出了以色列人神奇的起源和持续不断的神圣应许——他们的祖先雅各 / 以色列，上帝和他们的特殊关系，在威胁生命的洪水中上帝对以色列人的保护，极有可能是对出埃及后越过红海的回忆。《以赛亚第二》惯常的叙述是，上帝依旧深爱着以色列人（第4节），过去所发生的事情是序曲，古代的上帝救赎模式是上帝即将再次实施的榜样。然而，这次新的救赎的核心却有着《出埃及记》中前所未有的元素：即我们前面看到的，大家耳熟能详的《创世记》和以利沙使书念妇人的儿子复活的故事中失丧的众子众女的回归（第6节）。当这些发生的时候，以色列人的上帝就扮演了雅各、约伯、拿俄米，或是无名的书念妇人的角色。他成为克服重重困难重新获得子女，以及这些子女们所代表的延续未来和家族的应许的父母亲。

别的地方描述了同样的救赎形象：当将要灰飞烟灭的被放逐的民族苏



醒过来，更新他们对上帝的信念与侍奉。从本质上讲，这些让我们回想起给以色列民族众先祖亚伯拉罕、以撒和雅各的最明确无误的有关后裔的应许。

<sup>1</sup>但现在，我的仆人雅各，我所拣选的以色列啊，你要听。

<sup>2</sup>造作你，又从我出胎造就你，并要帮助你的上帝如此说：我的仆人雅各，我所拣选的耶书仑哪，不要害怕！

<sup>3</sup>当我把水浇灌干渴之处，把水浇灌干旱之地，我必将我的灵浇灌你的后裔，将我的福降临你的子孙。

<sup>4</sup>他们要像草丛生长，像溪水旁的柳树。

<sup>5</sup>这个要说：我是属上帝的；那个要以雅各的名自称；又一个要在手上写：归上帝的，并自称为以色列。（《赛》44：1-5）

.....

<sup>17</sup>上帝你的救赎主，以色列的圣者如此说：我是上帝你的神，教训你，使你得益处，引导你所当行的路。

<sup>18</sup>但愿你一向都听从我的命令！你的平安就如河水；你的公义就如海浪。

<sup>19</sup>你的后裔也必多如海沙；你腹中所生的也必多如沙粒。他的名在我面前必不剪除，也不灭绝。（《赛》48：17-19）

早期传统中，无论我们的无名先知所借助的形式是口头的还是书面的，他的预言与《创世记》的呼应是显而易见的。对即将离开美索不达米亚被囚之地返回迦南地的被拣选之民的后裔（或是“子孙”）神的祝福，令我们想起了最初给亚伯拉罕的神谕：当他离开自己家乡的时候，上帝应许要使他成为大国，大大地祝福他；在他进入迦南地之后，又把这块地赐给他的后裔或是“子孙”（《赛》44：3；《创》12：1-7）。

同样的，上文中“你的后裔也必多如海沙”，令我们回想起了上帝给亚伯拉罕的应许：“我也要使你的后裔如同地上的尘沙那样多，人若能数算地上的尘沙才能数算你的后裔。”（《赛》48：19；《创》13：16）但是，与之更接近的应该是上帝给亚伯拉罕的孙子雅各 / 以色列的应许，以色列人从这位祖先那儿获得了自己民族的称谓，“你的后裔也必多如海沙，数

算不清”（《创》32: 13；中译本 32: 12）。在《以赛亚书》第44章第2节，上帝把自己的身份认同为“从你（雅各）出胎（字面意思为“从母腹生出来”）造就你（雅各）的创造者”，毫无疑问地起源于雅各尚在母腹中上帝就注定他要成为大国的传统（《创》25: 21-23）。很显然，这个被蹂躏的心灰意冷的民族的复兴是以他们自己民族战胜各种历史的和自然的困境形成的古老传说为蓝本的。

考虑到我们在第六章里探讨的古代以色列的个人身份的社会一家庭属性，以色列民族的复兴与恢复在这里以暗含生育和多产的方式表示出来就不足为奇了。因为生育和多产构成了古代以色列复兴的主要模式，他们认为超自然（神）授予的权力依赖于消失的个体的自然补充，超自然（神）的救赎不可避免地包含着人口的自然增长。

除了与《创世记》中族长叙事相一致的地方，《以赛亚第二》中这些形象也显示出不同之处，这对于我们理解被掳期间和被掳后对古老的自然起源的故事的应用至关重要。我们刚刚审视了这种应用中的一处细微差别。当应许尚未成就，所应许的大国的存在还遥遥无期的时候，那位族长在极度的痛苦中谈到这个共同体的身份认同。这不是得胜时的雅各 / 以色列和与他聚集在一起的一群精神饱满的未来族长们，而是在困境和恐惧中的雅各 / 以色列，唯一的安慰不过是上帝许诺的未来他将拥有的一群忠实后裔（《赛》44: 1-5）。

对《创世记》主题的一个更加大胆的重新利用不是以族长们为中心，而是聚焦在族长们不育的或是失去孩子的妻子们身上：

<sup>1</sup> 你这不怀孕、不生养的要歌唱；你这未曾经过产难的要发声歌唱，扬声欢呼；因为没有丈夫的比有丈夫的儿女更多。这是上帝说的。

<sup>2</sup> 要扩张你帐幕之地，张大你居所的幔子，不要限止；要放长你的绳子，坚固你的橛子。<sup>①</sup>

<sup>3</sup> 因为你要向左向右开展；你的后裔必得多国为业，又使荒凉的城

---

① 我们参照几个古代版本，将《以赛亚书》第54章第2节中，“yattu”替换为“hattu”，译为“张大”（extend）。——作者注

邑有人居住。

<sup>4</sup> 不要惧怕，因你必不至蒙羞；也不要畏缩，因你必不至受辱。你必忘记幼年的羞愧，不再记念你寡居的羞辱。

<sup>5</sup> 因为造你的是你的丈夫；万军之上帝是他的名。救赎你的是以色列的圣者；他必称为全地之神。

<sup>6</sup> 上帝召你，如召被离弃心中忧伤的妻，一个人岂可离弃他幼年所娶的妻？这是你神所说的。

<sup>7</sup> 我离弃你不过片时，却要施大恩将你收回。

<sup>8</sup> 在微怒中，我暂时想你掩面，却要以永远的慈爱怜恤你。这是上帝你的救赎主说的。

<sup>9</sup> 这事在我好像挪亚的洪水。我怎样起誓不再使挪亚的洪水漫过遍地，我也照样起誓不再向你发怒，也不斥责你。

<sup>10</sup> 大山可以挪开，小山可以迁移；但我的忠诚 [loyalty] 必不离开你；我友善 [friendship] 的约也不迁移。这是爱你的上帝说的。（《赛》54：1-10）

这一段对“不怀孕，不生养”的开场白令我们回想起了亚伯拉罕的妻子撒拉和她长时间的不育——《创世记》第17章第17节报告说她在90岁的时候生了以撒。以撒的妻子利百加也是一样，有20年的时间未曾生育（《创》25：20,26下）。但是，我们会尤其记得雅各/以色列深爱的妻子拉结和她多年失意无奈的等待，直到最后上帝让她能够生育（《创》30：1-8, 22-24）。

然而，和《创世记》的文本一样，这段被掳之后获得复兴的预言并没有优越地把民族身份等同于丈夫喜爱的妻子，而是隐喻为给失宠的或失去孩子的妻子提供安慰。特别是“没有丈夫的比有丈夫的儿女更多”的预言利用了利亚的主题（如果不是利亚的故事本身的话）。利亚是拉结的多产的姐姐，她的多产也是上帝对她在雅各的眼中不那么有吸引力的补偿（《创》29：31）。《以赛亚书》第54章第1-10节也让我们想起了更加久远的以利加拿不育的妻子哈拿的故事。在被以利加拿的另一个多产的妻子毗尼拿讥讽嘲弄多年后，上帝顾念哈拿，让她怀上了撒母耳（《撒上》

1: 1-8,19下-20)。至于约瑟的例子，和哈拿一样，拉结生了约瑟。约瑟是不育的妻子唯一的孩子，而不是多产的妻子诸多孩子之一。而正是这唯一的孩子带来了以色列民族的拯救。简而言之，这是《希伯来圣经》的一个固定模式，也是一个具有伟大的神学意义的模式。

拉结与哈拿的故事与《路得记》相似，至少在《路得记》通行的形式上与其类似。路得所生的孩子（按照法律拟制，也是拿俄米的孩子）被认定为是犹大王朝的建立者和民族拯救者的原型大卫的祖父（《得》4: 16-22；另见《弥》5: 1-5）。在这些讲述拯救以色列人出水火的人意想不到的出生故事里，我们看到了个人和集体救赎的结合以一种特别令人感伤的方式表达出来。在拉结和哈拿的例子中，两个不育的女人找到的个人完满同时也成了民族获救的基础。拉结长久渴望后生育的儿子约瑟，将以色列人从饥荒导致的死亡中拯救出来；同样，正如撒母耳，这个哈拿祷告求来并许愿献给上帝的儿子，将以色列人从非利士人的攻击中解救出来，收回了失去的领土（《撒上》7: 5-14）。当约瑟再一次消失不见——这一次不是以被卖为奴的年轻约瑟的形式，而是以北方的十个支派集体被流放的形式——一位先知设想自己的母亲起初心烦意乱，接着得到安慰的情形：

<sup>15</sup> 上帝这样说：“在拉玛听见有声音，是痛哭哀嚎的声音，是拉结为她的儿女哀哭，不肯受安慰，因为他们都不在了。”

<sup>16</sup> 上帝这样说：“止住你的声音，不要哀哭，抑制你的眼睛不要再流泪，因你所做之工必有赏赐；他们必从敌国归回。”这是上帝的宣告。

<sup>17</sup> “你的前途必有指望；你的儿女必回到自己的地方。”这是上帝的宣告。（《耶》31: 15-17）

在这一段里，以色列全民族的故事是通过母亲以及她的儿子来展现的。我们再次面对以回归和恢复取代损失与悲伤的故事。因此，《耶利米书》第31章的这篇预言与《创世记》里约瑟故事的共鸣就毫不奇怪了。听到约瑟的死讯（误信），拉结和雅各一样，“不肯受安慰”（《耶》31: 15；比较《创》37: 35）。在希伯来语中，提及她的儿女们“都不在了”令人联想

起约瑟的弟兄们在埃及见到他时（他们以为约瑟早死了，只当他是法老的宰相）使用的一个婉辞“有一个没有了”（*'eynennu*, 《耶》31: 15; 《创》42: 13, 32）。但是在这里，既没有刻画处于深深的，无法释怀的哀痛中的雅各，也没有描绘承担自己的兄弟“有一个没有了”的痛苦后果的约瑟的兄弟们，而是备受丈夫宠爱却不生育的拉结为自己失去的孩子哀恸。接下来，如《创世记》里的雅各一样，在上帝奇妙的介入后，拉结也重新得到了她的孩子们。

将以色列民族的悲惨死亡和快乐回归与一位命运多舛，最后又奇迹般获得好转的女性命运相类比的还有其他一些传统。当然，其中的一种传统距离耶利米和以赛亚第二的时代已经相当的久远了。这一传统把以色列人看作是上帝的妻子而且把二者之间的关系在本质上看作是两性的和婚姻的关系。这个暗喻在以色列文献中最古老的证明可能要算《何西阿书》的前两章。先知何西阿生活在公元前8世纪的北方王国，起初，他的不忠的妻子生了两个孩子：一个叫罗路哈玛（就是“不蒙怜悯”的意思）；另一个叫作罗阿米（就是“非我民”的意思）。这两个不祥的带有预言性的名字传达了上帝和以色列人婚姻关系的终结。但是，随后相应的积极正面的名字代替了消极负面的名字。孩子们谴责他们任意胡为的母亲，在经历了一段痛苦的被惩罚受报应和再定位的时期之后，这位母亲又重新被接纳。事实上，天地万物之主，以色列的上帝，重新温柔地呼唤她的名字，在正直、公义、良善和仁慈中与她再次结婚——这一次是永永远远。结果是宇宙和平的盟约开始生效了。在《何西阿书》中，上帝和以色列再次缔结婚约意味着救赎不仅是对以色列人的，也是对整个自然的救赎。

不过，《何西阿书》第一、二章中的主导性暗喻和《耶利米书》《以赛亚第二》中将以色列比作女族长的主题应用，这二者之间有着本质的区别。在《何西阿书》中，以色列人作为妻子和母亲所承受的痛苦折磨是惩罚性的。因为她背弃了盟约罪有应得，她与她神圣的丈夫再立婚约意味着她已经受到了教训，以她自己的话作结：

我要归回前夫，因我那时的光景比如今还好。（《何》2: 9；中

文版 2: 7)

另一方面，在《耶利米书》和《以赛亚第二》中，拉结的痛苦，或者说被构想成一个不育的妻子或是失去孩子的母亲的以色列民族的痛苦，并不是该受的（或者不再是应得的）。书中也没有引用新的教训或是给出悔改的决心。恰恰相反，再立婚约和这些孩子的出生（或者失去的孩子的回归）与《创世记》中对女性族长或者对哈拿、路得生子的宣告，在本质上更加相似：他们是一个意外之喜或者是回报奖励他们在将要发生逆转的困境中坚忍的信心。

鉴于历史环境的不同，这二者的差异是讲得通的。何西阿在大难临头之前宣讲神的预言，呼吁回归和更新；耶利米和以赛亚第二在被掳流亡之后（分别在北方和南方支派被掳之后）宣讲神的预言，宣布一个新的开始：这个濒死民族的新生，丧失孩子的回归，在漫长而痛苦的黑暗之后令人无法置信的民族希望的重生。一句话，他们预言生命将取代死亡。

《以赛亚第二》中不育或丧子的妻子的暗喻还有另一个来源：作为女人，特别是陷入被藐视与堕落之中的公主或女主人的锡安概念。锡安是耶路撒冷圣殿山的名字。我们在悼念锡安陷落的哀歌中看到：

<sup>1</sup> 啊！先前满有人民的城，现在何竟独坐！先前在列国中为大的，现在竟如寡妇；先前在诸省中为王后的，现在成为进贡的。（《哀》1: 1）

在下面的文本中，圣殿山成为圣城的代名词。作为上帝宇宙疆域的首都，这座山和这个城市相应地成为在那里敬拜——或是曾经敬拜的神圣民族的同义词。圣殿山也反映了历史大潮下，以色列民族多舛的命运：

<sup>14</sup> 锡安说：上帝离弃了我；主忘记了我。

<sup>15</sup> 妇人焉能忘记她吃奶的婴孩，不怜恤她亲生的儿子？即使她可能忘记，我也决不忘记你。

<sup>16</sup> 看哪，我将你铭刻在我掌上；你的墙垣常在我眼前。

<sup>17</sup> 你的儿女必急速归回；毁坏你的，使你荒废的，必都离你出去，

<sup>18</sup> 你举目向四方观看；他们都聚集来到你这里。上帝说：我指着我的永生起誓：你必要以他们为妆饰佩戴，以他们为华带束腰，像新妇一样。

<sup>19</sup> 至于你荒废凄凉之处，并你被毁坏之地，现今众民居住必显为太窄；吞灭你的必离你遥远。

<sup>20</sup> 你曾经以为丧失的儿女会说：这地方我居住太窄，求你给我地方居住。

<sup>21</sup> 那时你心里必说：我既丧子，又不能生育，我是被掳的，又被放逐在外。谁给我生这些？谁将这些养大呢？撇下我一人独居的时候，这些在哪里呢？

<sup>22</sup> 主 上帝如此说：我必向列国举手，向万民竖立大旗；他们必将你的儿子都包在怀中带来，将你的女儿都放在肩上扛来。

<sup>23</sup> 列王必养育你的孩子；他们王后必作你的保姆。他们必将脸伏地，向你下拜，并舔你脚上的尘土。你便知道我是上帝；信我的必不至羞愧。

<sup>24</sup> 勇士抢去的岂能夺回？被掳掠的岂能解救吗？

<sup>25</sup> 但上帝如此说：就是勇士所掳掠的，也可以夺回；暴君所抢的，也可以解救。与你相争的，我必与他相争；我要拯救你的儿女。

<sup>26</sup> 我必使那欺压你的吃自己的肉，也要以自己的血喝醉，好像喝甜酒一样。所有的人必都知道我 上帝是你的拯救者，是雅各的大能者，是你的救赎主。（《赛》49：14-26）

在这篇复杂的预言中，我们发现了我们一直在探寻的传统的组成部分中一个特别密集的编排：在一切的困难之后以色列的上帝恒久不变的信心；与不忠的妇人再立的婚约，丧失孩子的回归，被遗弃的不育妻子的意外生子，“神圣勇士”（Divine Warrior，即上帝——译者注）对被拣选的家族的解救，以及废墟的重建和被毁坏之地的人口重生——正好与锡安的预言契合。当然，从逻辑上来看，这些暗喻彼此之间并不完全一致，但是严格的逻辑分析会抹杀其无与伦比的诗歌力量。它们的共同点是命运向更好的方向翻转，战胜死亡和毁灭的力量，以及由此产生的结果：在近期被不育牢牢控制的地方生机奇迹般出现。上帝与其子民的丰富关系交织在这些形象当中，服务于《以赛亚第二》中更深层次的主题——上帝对堕落的以色列惊人的复兴和恢复。

## 寡妇再嫁（同一个丈夫）

命运向更好的方向翻转的一个方面就是消失的丈夫再次出现，没有他，失丧的孩子当然可以回归，但是他们新的子女永远不能出生。准确地说就是，为什么以色列神圣的丈夫会消失呢？有时《以赛亚第二》会指出一个明显的可能性——离婚——并不是准确的暗喻：

<sup>1</sup> 上帝如此说：我休你们的母亲，休书在哪里呢？我将你们卖给我哪一个债主呢？你们被卖，是因你们的罪孽；你们的母亲被休，是因你们的过犯。

<sup>2</sup> 我来的时候，为何无人等候呢？我呼唤的时候，为何无人答应呢？我的膀臂岂是缩短、不能救赎吗？我岂无拯救之力吗？我一斥责，海就干了；我使江河变为旷野；其中的鱼因无水腥臭，干渴而死。

<sup>3</sup> 我使诸天以黑暗为衣服，以麻布为遮盖。（《赛》50：1-3）

这段经文让我们回想起前一章里我们分析过的《列王纪下》第4章第1-7节的内容：寡妇害怕债主会夺走她的孩子们做奴隶还债，但是以利沙神奇地解救了他们。然而，在《以赛亚书》50章第1节里，上帝坚称他根本就没有休掉他们的母亲或是把他们卖给债主。他不过是因为母亲和孩子们所做的错事惩罚他们。他的“拯救之力”是无穷的，由于母亲和孩子的罪孽导致的痛苦的家庭关系的中断并不是最终的结局：它将要结束而且是个幸福的结局。在这种情况下，以色列人的痛苦、失败和被放逐的极大痛苦和羞辱不过是暂时的，上帝和他的子民的合法分居很快就会被撤销，无论这个结果的可能性看起来有多小。现在，上帝带来了全民族神奇的解救，正如以利沙把一家人从债主的手里神奇地解救出来。通过这种方式，上帝使被毁灭、被遗弃的以色列民族复归原样从而证明了自己公正公平的声誉。

本章开头引用的《以赛亚书》第54章第4-6节里提到了一个更加极端的比喻，神圣丈夫的消失。在那段经文里，上帝命令锡安妇女“不再记念你寡居的羞辱”，因为上帝将会和她再婚。这里的“寡居”和《以赛亚书》第50章第1节里的夫妻二人暂时的分居是对应的表达。这种暂时的状况将



会在上帝重新迎娶他的新娘后宣告结束，二者如出一辙。但是在这种情形下，在于寡居和再婚之间，可以说还有已经死去的丈夫的复活。“可以说”的条件在这里很重要。因为以色列的寡居，正如《以赛亚书》第 50 章第 1 节的休书一样，更多是一个错觉。上帝并没有像离婚这个词所暗示的那样与以色列人完全断绝关系；他只不过是在正义和报应的怒火下暂时离开她。他没有死去，至少没有像与死亡联系在一起的定局：他的妻子沦为寡妇。相反，他不过消失了一段时间，在他作为一个满有爱意的丈夫回归之前，让他的妻子陷入合理的哀悼。“一个人岂可离弃他幼年所娶的妻？”（《赛》54：6）

我们会很自然地把描绘寡居和再婚，神圣丈夫的失去和他奇妙的回归，失去孩子的恢复（或新的子女的出生）这一类语言视为隐喻性的。因为从字面上看，以色列或者锡安并不是一个妻子，他们的上帝也未死去，从被放逐之地回归和应许之地的人口重生并非字面上的出生。然而，有的时候这种字面上的和比喻性的差别容易将人带入歧途，看不到我们并不熟知的古代以色列人的想法中彼此之间深刻的内在联系。同我们现代人相比，《希伯来圣经》中对生死的定义更加宽泛。举例来说，那就是为什么他们能够把放逐看作是死亡，把回归故土看作是生命。在我们眼里这要么显得矫揉造作（从否定的角度看）要么颇有艺术性（从肯定的角度看）。但是对最初的作者和听众而言，可能全然不是那么回事。部分原因是古代以色列人并没有现代人强大的物质主义的思考习惯，不会把生死单纯绝对地看作是生物学现象。生死一类的事情在本质上更是社会性的，因此不能把被预言生死的民族和他们的历史命运割裂来看。或者换言之，《希伯来圣经》中的生死最好被看作是关联性的事件，也正是因为这个原因，在圣经上被描写成活着的或是死去的都无法与各自的环境割离。活着绝不仅仅意味着肉身的存在，还包括个体在一个繁荣昌茂、绵延不绝的族群中的存在，而这个族群的富饶多产和安全与土地密切相关。相反，寡居、失去孩子，或是放逐就必然是经历死亡。确实，上述情形中的任何一种或其他状况（尤其是健康或疾病）都可用作一种比喻来代表任何其他情形引发的情况。但是它们当中没有一个是其他情形用以作为暗喻的主要分类或基本现实。

对几乎所有出现在《希伯来圣经》的作者来说，如果肯定的情形（根据圣经中无所不在的用法，我们可以称之为“生命”）不是上帝的礼物或不是因为与上帝有正确的关系而形成的，将是难以置信的。考虑到《希伯来圣经》中生与死的彻底的社会性和关联性本质，以色列人的福祉与民族、支派、家庭和他们的上帝之间息息相关。因为不断发展的民族传统越来越多地将民族的存在和族群居住土地的恩赐归因于他们上帝的意愿。这是以另外一种方式说明自然的发展并未导致我们刚刚谈到的繁荣昌盛，绵延不绝的族群，世世代代生活在与自己富饶多产的土地的安全联系中。恰恰相反，配偶或孩子的死亡、不育、放逐、饥荒和其他诸如此类的事情被视为普遍的命运。以色列的上帝神奇而且满有恩典地为他的子民提供脱离这些处境的救赎。这里，上帝救赎的行动并非简单地超越自然；而是与事物的自然进程对立。通过恢复上帝新的介入之前已经枯萎且实际上已然消失的自然的力量——主要是通过生育的力量——翻转了民族死亡和损失。在《以赛亚书》第40-50章中诗一般描绘的民族死亡的翻转，预先提到了在犹太历史中晚些时候出现的世界末日的复活。在我们一直集中谈论的类似经文里，救赎并非偶然地采用了一种形式，一种让我们想起了以色列民族最初形成的形式——一位不育的母亲奇妙地怀孕产子；失丧的孩子们神奇地回归，喜乐替代了忧伤，所有这一切都是因为上帝不屈不挠的介入。他拯救恢复了那个他不知怎么爱上的民族。世界末日正如创世之初。上帝对以色列的恢复让我们想起他最初是怎样赐予他们生命的。

## 以色列逃离坟墓

《希伯来圣经》中最为人知的有关复活的篇章来自于生活在巴比伦之囚期间（公元前6世纪）的先知以西结。下面就是那个著名的布满枯干骸骨的平原的异象：

<sup>1</sup>上帝的手降在我身上。上帝藉他的灵带我出去，将我放在平原中；  
这平原遍满骸骨。

<sup>2</sup>他使我从骸骨的四围经过，平原的骸骨甚多，而且极其枯干。

<sup>3</sup>他对我说：“人子啊，这些骸骨能复活吗？”我说：“主 上帝啊，你是知道的。”

<sup>4</sup>他又对我说：“你向这些骸骨发预言说：枯干的骸骨啊，要听上帝的话。

<sup>5</sup>主 上帝对这些骸骨如此说：‘我必使气息进入你们里面，你们就要活了。

<sup>6</sup>我必给你们加上筋，使你们长肉，又将皮遮蔽你们，使气息进入你们里面，你们就要活了；你们便知道我是上帝。’”

<sup>7</sup>于是，我遵命说预言。正说预言的时候，就听见有响声；骨与骨相互结合起来。

<sup>8</sup>我观看，见骸骨上有筋，也长了肉，又有皮遮蔽其上，只是还没有气息。

<sup>9</sup>他对我说：“你要向气息发预言，人子啊！你要说预言。你要向气息说。主 上帝如此说：气息啊，要从四方（原文作风）而来，吹在这些被杀的人身上，使他们活了。”

<sup>10</sup>于是我遵命说预言，气息就进入骸骨，骸骨便活了，并且站起来，成为极大的军队。

<sup>11</sup>主对我说：“人子啊，这些骸骨就是以色列全家。他们说：‘我们的骨头枯干了，我们的指望失去了，我们灭绝净尽了。’

<sup>12</sup>所以你要发预言对他们说，主 上帝如此说：‘我的民哪，我必开你们的坟墓，使你们从坟墓中出来，领你们进入以色列地。

<sup>13</sup>我的民哪，我开你们的坟墓，使你们从坟墓中出来，你们就知道我是上帝。

<sup>14</sup>我必将我的灵放在你们里面，你们就要活了。我将你们安置在你们的土地上，你们就知道我上帝如此说，也如此成就了。这是上帝说的。’”（《结》37：1-14）

《以西结书》第37章第11-14节解释了前面十节经文中给出的异象。这些骸骨就是以色列全家，他们在被毁灭后被放逐，放弃了希望：“我们的骨头枯干了，我们的指望失去了，我们灭绝净尽了。”使这些

骸骨重新恢复生命——上帝赋予它们筋，然后是肉、皮肤，最后是生命的气息——表明上帝将要打开以西结听众的坟墓，把他们重新安置到以色列地，这样他们也许能够再一次靠着“（他们）自己的土地生活”。简言之，《以西结书》第37章第11-14节所要表现的是复活的异象——后来被解读为以色列的上帝很快将要展开的可能性极小的历史事件的预期。

以西结的经历开始于枯干的骸骨异象，很容易令人联想起与古伊朗琐罗亚斯德教的联系。在这个古代宗教里，死者曝尸野外，对死人复活的期待是其突出的特点。可以理解的是，时不时有人认为以色列人从伊朗那里借用了他们自己的复活盼望，而且琐罗亚斯德教影响的可能性的确存在。不过，琐罗亚斯德教和以色列人的想法之间有着重要的区别。就本书的论题而言，最重要的区别在于以色列人认为埋葬死人是至关重要的（直到今天，犹太律法要求土葬并禁止焚化尸体）。尽管以西结起初的遍满平原的骸骨异象更贴近伊朗的模式，他结论中的上帝将要将以色列人从坟墓中释放出来就与古伊朗的模式相去甚远。另外，强烈的琐罗亚斯德教影响也不可能在早到以西结的时期在他生活的地方（巴比伦）出现。

我们是否最终在《以西结书》第37章发现了无可辩驳的事实，即确切无疑的存在于第二圣殿晚期犹太教的死者复活信仰，在很久以前的《希伯来圣经》中的古代以色列早已存在？与我们做出的这个简单假设相反，有人也许辩称争议中的复活信仰不过存在于先知的想象之中，它并没有被描写成会真实的发生在历史层面，甚至不在上帝相助的历史层面。的确，更不清楚的是以西结是否真的认为他是在枯干骸骨的平原上。我们必须注意到，他是“藉上帝的灵”被带去的，未必是以他平常的肉身临到那个地方。随后的解释（第12-14节）很清楚地表明这里的复活也是象征性的。以西结的预言更像是先知传递出来的信息，而不是按字面意思理解的真实的历史事件发生了。简言之，在枯干骸骨的平原异象里，复活本身并不是结局，而是为了证明先知的信息的真实性——上帝会把他的选民带出被掳之地重新回到应许之地。可以说即使在先知自己的心目中也不确定，这个著名异

象里的死人复活是否只是一个象征。

值得注意的是，异象中的复活并不像我们期待的那样以个体突然恢复生气从坟墓中复活的形式发生。相反，它像是舞台剧一样：枯干的骸骨先有了筋，然后是肉，皮肤，高潮部分是上帝把“气息”和“灵”放在他们里面，最后让他们全新的活过来（第6节，第9-10节）。约翰·库兹柯最近的研究中提出了一个有趣的观点：以色列复活进程中的画面深受美索不达米亚仪式的影响。在这些仪式里，神像（先知们称之为偶像）被奉为神圣，并被激活，最后成为活着的神祇。如果他是正确的，那么我们在这里必须探查一下被摧毁的民族复兴的模式，它与我们一直在审视的以再婚和出生为范本的复兴模式有着显著的不同（至少在意象的水平上）。无论如何，不能忽视这两种以色列复兴模式的差别——一个集中在人口的补充和丧失孩子的归还，另一个集中在死去民族的集体复活。与《以赛亚第二》中的描写相比，以西结的异象更不自然且更加神奇，更加接近于后来对复活的期待。我们好像峰回路转了。

库兹柯也提出了一个有趣的断言：《以西结书》第37章第1-8节“清楚地使用了造人的意象来描绘复活的过程。”<sup>①</sup>他特别提请大家注意《约伯记》中与这些经文的对应之处：

<sup>8</sup> 你的手创造我，造就我的四肢百体……

<sup>9</sup> 求你记念制造我如抟泥一般……

<sup>11</sup> 你以皮肉为衣给我穿上，以骨筋接络我。（《伯》10：8,9,11）

在先知的异象里，死人重新聚集在一起恢复了生气，这似乎反映了古代以色列人对婴儿在子宫里的形成过程的想象。《以西结书》第37章第1-14节里想象的复活是一种再创造——以一种新的模式重塑以色列人，一种需要承认上帝的能力和上帝代表他们采取行动的模式（第14节）。在这样一种对上帝的创造人类并赋予生命礼物的坚信不疑的文化里，上帝能够重新聚

---

① 约翰·F·库兹科（John F. Kutsko）的观点引自其专著《天堂与大地之间：〈以西结书〉中神性的临在与缺席》（*Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel, Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego*7; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2000）第133-137页。——作者注

集他死去的子民，使其复活的说法毫不令人吃惊。几个世纪之后，一个塔木德时期（约公元 50-500 年）的犹太人在反驳怀疑论者对复活教义的质疑时也表明了同样的观点：“如果那些从来没有存在过的可以有了生命，那么那些曾经活过的生命当然更可以了！”<sup>①</sup>

《以西结书》第 37 章第 1-14 节里，以再创造为救赎的意象与《以西结书》前面一章里的救赎神谕恰好一致：

<sup>24</sup> 我必从各国收取你们，从列邦聚集你们，引导你们归回本地。

<sup>25</sup> 我必用清水洒在你们身上，你们就洁净了。我要洁净你们，使你们脱离一切的污秽，弃掉一切的偶像。

<sup>26</sup> 我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面，又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。

<sup>27</sup> 我必将我的灵放在你们里面，使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。

<sup>28</sup> 你们必住在我所赐给你们列祖之地。你们要作我的子民，我要作你们的神。（《结》36：24-28）

这篇神谕强化了《以西结书》第 37 章第 1-14 节（尤其是最后一节）中的观念：被恢复和更新了的以色列也是在精神和道德上被改变的以色列。从这两层意思上讲他们成为被更新的民族。然而他们的更新不是因为他们自身的悔改，而是上帝的介入，除掉“石心”，用“肉心”来取代它。换言之，他们不是简单地被恢复了，而是被再次创造了，从一个邪恶的拜偶像的民族转变为一个（照以西结看来可能是第一次）有能力顺服上帝（这也是上帝的全能）的民族。这个再创造或是转变并不意味着一种空洞意义的或是脱离一般历史意义的“精神”存在。也不是说这些经历转变的人们不再是一个自然的大家庭。他们仍然是以色列民族，但是他们现在以一种新的方式被重新献给了上帝，这种方式能够让他们以不变的衷心顺服他们的造物主，遵守他的律法命令。现在他们要做他们一直未能做到的事情——

---

① 从拉比解经法的角度对创造和复活之间的联系的分析见 b. Sanh.91a。——作者注

顺服他们的上帝。

此处和《摩西五经》中一样，这种理想的境界是与以色列回复到祖先的应许之地联系在一起的。那些表示上帝领他们从坟墓中出来并带他们回到以色列地的动词让我们立刻想起《出埃及记》中上帝的应许：为奴的以色列人脱离奴役之家回到他们祖先的应许之地。“领进去”这个动词的用法与应许之地相关联，是对《以西结书》第37章第12-14节中承认上帝是以色列人的上帝的强调。这与《出埃及记》第6章里摩西的神谕惊人的相似：

<sup>6</sup>所以你要对以色列人说：“我是上帝；我要把你们从埃及人的劳役中解放出来，我也拯救你们脱离他们的奴役。用伸出来的膀臂重重地刑罚埃及人，救赎你们。

<sup>7</sup>我要以你们为我的百姓，我也要作你们的神。你们要知道我是上帝你们的神，是救你们脱离埃及人之重担的。

<sup>8</sup>我起誓应许给亚伯拉罕、以撒、雅各的那地，我要把你们领进去，将那地赐给你们为业。我是上帝。”（《出》6：6-8）

下面的一节经文描述了惨遭埃及奴役的受害者们无望的情形，这和《以西结书》第37章中以西结的对话者的报告如出一辙，他们声称“我们的指望失去了，我们灭绝净尽了”（第11节）：

摩西将这话告诉以色列人，只是他们的精神被残酷的奴役压垮了，不肯听他的话。（《出》6：9）

仿佛以西结重构了出埃及的故事，将死亡与流放和被掳等上帝救赎以色列脱离的诸多情形归到一起——当然，这一切受限于《以西结书》第37章里的复活在比喻意义上的限制。

不过，这种限制实际上并没有一开始看上去那么大。如果复活被认为是荒唐的，或者甚至对上帝而言也是不可能的，那么以西结预言的全民族的更新和恢复就是一个非同寻常的不恰当的暗喻，《以西结书》第37章第1-10节的异象根本就不能够成功地实现其克服听众们绝望心理的目标。“与枯骨穿上血肉之躯，恢复生命的可能性和我们回到故土的机会一样。”他的沮丧的听众随后就会如此反驳。总之，

即便是作为一个象征，复活的异象要达到先知期望的目的也要具备相当的可信度。

还有一个原因提醒我们在把《以西结书》第 37 章第 1-10 节的异象仅仅归类为比喻时要格外小心。在这章的开始部分我们注意到，上帝救赎以色列摆脱的各种困境中没有一个是被当作主要分类，而把其他的都当作是纯粹象征性的。不育、被掳、失去孩子、被丈夫遗弃（因为离婚或死亡）、与上帝疏离以及死亡——都可罗列为对其他事物的比喻。当然，还必须加上与之相连的奴役，尤其是死亡。因此，正如我们在第三章中注意到的，约瑟的兄长们的故事很有启迪：因为父亲的偏心，满怀愤恨、妒火中烧的哥哥们起初决心杀死这个孩子，后来放弃了这个邪恶的计划，把他卖给别人做奴隶（《创》37：18-28）。这与法老的所作所为相呼应，并预设了后来法老的行为。法老想方设法要控制以色列人口迅速的增长，他先是使他们为奴，然后又升级为灭绝整个种族（《出》1：8-22）。在这里我们也看到了奴役和死亡之间深刻的内在联系。

我们不知道《以西结书》第 37 章第 1-14 节是否预先假定了一种叙事——将奴役作为以色列人在埃及遭受的首要苦难。除了《摩西五经》以外，有关以色列人在埃及的寄居和随后在旷野中流浪的记录，《以西结书》第 20 章是最长最完整的，其中完全看不出以西结流露过以色列人曾经做过奴隶的信息。这里有两个重点：首先是以色列人堕落的拜偶像的倾向。有意思的是以西结认为以色列人寄居埃及期间就已经开始偶像崇拜；第二，上帝后来在旷野中向他们启示律法（特别是有关谨守安息日的律法）。与审判的神谕以及发生在公元前 586 年的圣殿被毁之前的审判相对应，《以西结书》第 20 章的主导信息是叛逆与惩罚。通过对比，枯骨复活的异象成为先知有关复兴的神谕之一，因此适用于谈及以色列人未来对那位复兴他们又将他们带回应许之地的上帝的顺服（《结》37：13-14）。上帝是否能拯救他们脱离绝望、奴役、被掳，把他们从与上帝及其正义的意愿背离的状态，或者说从死亡中救赎出来？这样的问题太学术性了，也忽略了以色列人理解这些事情的方式。更严重的是，这么做忽略了象征（从死中复活）的实质内容和解读出的信息（对故土的回归和上帝的认识与顺服）之间深



刻内在的联系。在以西结看来，以色列人在应许之地以外生活并远离上帝是无法想象的。反过来说，由于以色列人长久地违抗上帝的律法（在他看来，正是这个导致了全民族的毁灭和放逐），他们本不配得到的回归故土的待遇无疑是出死入生了：看起来，没有人会在认识了上帝并在上帝兑现了他的应许后死去。

## 必死的以色列人和不死的以色列民族

因此，《以西结书》第 37 章第 1-14 中枯骨平原的异象是我们看到的晚些时候（即第二圣殿时期和拉比犹太教时期，当然还有早期的基督教时期）发展起来的一般的复活教义的最新似版本。尽管如此，这段文字与复活教义还是不一样的，不单因为复活的异象被清楚地解读为对全民族复兴的预报，它与后面的文本差异还在于，《以西结书》第 37 章并没有像《但以理书》第 12 章那样把想象中的复活与最后的审判联系在一起，“睡在尘埃中的，必有多人复醒。其中有得永生的，有受羞辱永远被憎恶的。”（《但以理书》12: 2）相反，以西结的异象是审判临到以色列人和外邦的施暴者之后的异象。因为没有意识到民族赖以复兴的新生命是一种奖励——以西结对以色列人性格的悲观还有他坚定的神圣荣誉的神学观不允许产生这种自我炫耀的神学思想，他并未区别对待以色列人中的不同阶层。他没有区分哪些配得救赎，哪些不配得：一如堕落是全民族的，复兴也是全民族的。

简言之，以西结的复活异象不是最后审判的想象。它既不维护无辜者也没有谴责罪人。它要维护的是上帝的荣誉：上帝是至高无上的统治者，他会成全他的应许，不论这些应许对于处在绝望境地的以色列人来说显得是多么的渺茫。

以西结有没有想过那些在他的象征性异象里复活的人会有“得永生的”？就像《但以理书》第 12 章第 2 节里那群幸运的人；或者他有没有想过他们最终会再死一次？公元 1 世纪末 2 世纪初活跃在以色列地的拉比以利厄宰尔的观点是，“以西结复活的死人们站起来，唱了一首歌，

就死了。”<sup>①</sup> 这里，拉比的要点不是要否认死人将来复活的教义，这一教义在犹太教中有着珍贵的历史而且到了拉比以利厄宰尔时代已经被拉比们广泛接受。相反，拉比的要点是区分以西结的复活——它的影响不过是暂时的——和以利厄宰尔之前的《塔木德》中显示的不可逆转的末世论的复活。问题的关键在于以西结异象里的人会再次死去还是一直活下去这个问题本身透露出晚期教义的影响。因为正如我们所看到的，以西结的异象完全聚焦在整个民族上，而不是聚焦在任何特定时代构成民族的个体之上。

因此，没有理由认为以西结看到的在平原中复活的个人像现在理解的那样被赋予了永生。不死的是以色列民族，因为尽管他们有严重的过失，上帝一直尊重自己与他们的祖先所立的牢不可破的誓言。以色列人也会像其他人一样死去，但是不管以色列人有着多么致命的失败，因着上帝的应许，以色列民族会存活下来并且复兴。

因为这个原因，尽管以西结的平原异象并没有证实后期意义上的复活期待，但它的确构成了朝着后期教义方向发展的意义深远的一步。一方面，被恢复被重造的以色列民族的异象与我们在这一章开始部分探讨的《以赛亚第二》里的异象有着显著的不同。在那里，以色列通过生育和丧失孩子的回归得到恢复，这样的主题在写作这些神谕的时候已经相当古老了。与此相对，《以西结书》第37章第1-14节里，以色列是通过那些死去很久的人的复活被恢复的。当然这两种情形中，我们面对的都是暗喻，但是这两个暗喻的差异——通过再生的复兴和通过复活的复兴——却十分重要。

另一个有意思的比较，也记录了一种惊人的转变。这就是《希伯来圣经》中另一个十分成熟的有关复活的记录，即我们在第七章讨论过的《列王纪下》第4章第8-37节有关书念妇人和她被以利沙复活的儿子的故事。在那段经文里，我们看到了前面提出的两种模式的复活：无子的母亲生育应许之子和给予妇人应许的先知让孩子死而复活。把这个故事和以西结在

---

<sup>①</sup> 拉比以利厄宰尔（Eliezer）的观点出自 b. *Sanh.* 92b。——作者注

枯干骸骨平原的异象相比较，我们会立刻注意到在《列王纪》中根本就没有永生的元素：没有与《以西结书》中的以色列民族相对应的人。以利沙不过是遵守他对不孕妇人的应许，让从她所生的应许之子死而复活（特别参见第 28 节）。做到了这些，这孩子终将和所有的血肉之躯一样必有一死，尽管我们推测他会活到一个相当的岁数，实现他母亲对他的期望。以西结的异象是截然相反的断言——以色列民族（与构成以色列民族的个体相区别）绝不会像终有一死的血肉之躯一样而是会永远长存。因为正如我们所看到的，以西结的异象不仅仅是复活，同时也是更新和再造，导致以色列死亡的原因——他们固执地不承认上帝，不听从上帝的话——最终消失了。

<sup>13</sup> 我的民哪，我开你们的坟墓，使你们从坟墓中出来，你们就知道我是上帝。

<sup>14</sup>……你们就知道我上帝如此说，也如此成就了。这是上帝说的。’”

（《结》37：13-14）

换句话说，书念妇人的完满只是她自身境况的一个直接结果。她的怀孕和孩子的死而复活是以利沙对她的奖励，因为她对“神人”超乎寻常的奉献。她先是照顾他的饮食需要，接着又为他提供住处，以利沙便报以她一个非常的消息，她将怀孕生子（《列王纪下》4：8-10,16）。当孩子死了，先知通过使应许之子复活，使她再一次获得完满——是有意为之，从而向所有的怀疑者展示他超自然的神授能力（第 32-37 节）。如果不幸的母亲没有表现出她对先知的热爱，或者故事一开始她就已经生了孩子，神奇的起死回生就不被需要，也就永远不会发生。孩子的复活一经发生，以利沙就不再对书念妇人负有任何的义务了。尽管她对先知的超自然能力的印象会更加深刻，但我们不能因此认为经过这些事情书念妇人会与上帝更加亲近或者她的儿子会有一个不一样的灵性和道德观。

相比之下，《以西结书》第 37 章第 1-14 节中想象的新的复活基础是上帝持久不变坚定不移的应许：以色列最终会承认他，居住在他赐给他们的土地上，在那里忠心不二地服侍他。从以西结的神学角度看，被掳中的以色列人根本就不配得这种非凡的命运转折。在漫长的历史中他们不停地

背叛上帝，他们违背道德，堕落到了最底层。他们从很早开始——甚至在埃及的时候就是邪恶的拜偶像者——但他们的上帝却坚定不移地恪守诺言，要恢复他们并把他们送回家乡。因此《以西结书》第37章第1-14节的异象中以色列的复兴是建立在上帝无条件地恢复以色列民族的应许之上的，这也预言了晚些时候末世论中的复活观念。而无子的书念夫妇的感人故事并不是以这种方式来表述的。因为犹太人对死者复活的期待总是紧紧地与以色列民族的复兴联系在一起；从一开始的时候就没有聚焦在个人的命运上。犹太人的复活观所回答的问题也不是常见的个人主义的问题，“我会在死后拥有生命吗？”而是一个更加全面和意义深远的问题，“上帝会信守他对自己子民的应许吗？”

以西结给出的针对后一个问题的回答是一句响亮的“是的！”即便是最丑陋的不顺服和最可憎的拜偶像的历史也不会阻止象征以色列全家的枯骨再一次活过来。

“我使人死，也使人活”

死的必然与生的希望

在《撒母耳记下》里，我们听说了大卫王的元帅约押是如何巧妙地说服国王准予其子押沙龙回来与他和解的（押沙龙因为暗嫩曾强暴他的胞妹，而将这个同父异母的兄弟杀死，之后他就逃离了耶路撒冷。参看《撒下》13）。约押从提哥亚找了一个聪明的妇人来，假装是一名为子居丧的寡妇，而死去这个儿子是被她自己另一个儿子给打死的，和押沙龙杀死他哥哥暗嫩的情形一样。她说全族的人都要她交出这个杀人者——她现在唯一的儿子，把他处决。她告诉王，“他们这样做，会把我家惟一的香灯也灭绝，不与我丈夫留名留后在世上。”大卫王立即答应会下令禁止这一惨剧的发生。但是此时，令人惊讶的事情发生了：这位聪明的妇人竟轻轻指责起王来，说王做了在她的案件中所禁止的事情：王不许他那杀了人的儿子押沙龙回去，说明王在谴责像她一样的命运。她进一步说道，如果押沙龙被处决，的确可能（的确最终也发生了），他的死将不可逆转。提哥亚的这个聪明妇人告诉大卫王，“我们都是必死的，如同水泼在地上，不能收回。”（《撒下》14：7；14：14）

也许有人会高兴地为这位提哥亚聪明妇人那伤感的评论而欢呼。那些对传统的复活教义（不论是犹太教的还是基督教的）持有典型的现代怀疑主义思想的人们，就可以在《希伯来圣经》里为他们倡导的自然主义找到源头上的佐证。如果这样解读的话，那《希伯来圣经》就是支持这样的观点，即死亡是自然的，不可逆转的。最重要的是“死”完全

与上帝的意志一致——这种思想一直延续到较晚的时期（约公元前2世纪），书中开始出现个体复活的思想。劳埃德·R·贝利爵士对这一共识做了十分恰当的陈述，他写道：“上帝为人类设计了必死的命运，这一命运似乎成了《旧约》文献的基本视角。”<sup>①</sup>如果是这样，那么认为复活是一种幼稚的、科学发展以前的思想残余的现代通行观念就根本不是那么的异端了。因为有一段时间，古代以色列的宗教对这个在当代如此著名的正统学说一无所知。提哥亚那位聪明的妇人不仅明智而且想法也超前于她同时代的观念。

当然，这样的回答在很大程度上包含一定的真理，但这一真理主要是基于这样的问题，用我们熟悉的现代措辞来表述就是“我死后还能生吗？我会从坟墓中得到复活吗？”换句话说，这位聪明妇人的评论构成了最具《希伯来圣经》特点的回答：死，令人悲哀，举世皆然且不可更改。人人皆会死，“死”是我们留在世上最后的消息。然而，这一问题的提出方式存在一个问题：它忽视了《希伯来圣经》中另一个同样突出的特点，这就是我们在第六章探讨过的高度的社会化与家族化建构的个人身份。在第六章里我们了解到在古代以色列，身份往往既具集体性又具个性；而且个体被牢牢地镶嵌于一个主要的群体——家庭中。而死后身份的延续是以子孙后代的形式，而不是以个人的形式实现的。显然，那位聪明妇人恳求王不要“不与‘她’丈夫留名留后”的一幕也体现了这一点。也就是说，一个人要是没有子孙延续其身份的话，他就像水“被泼出去”，永不能再被“收回”。大卫王的禁令使得提哥亚那对夫妇没有失去最后唯一的儿子，这样大卫王就确保了夫妇俩个体的死亡将不会是他们在世上最后的消息。在此，我们再次看到，就像在以色列的民族故事中呈现的一样，最后的定论取决于生命的复活，遇难小孩的返回和对某种死亡的颠覆。

关于那个无处不在的承诺：即只要小心忠诚地顺从神和神的旨意，就

---

<sup>①</sup> 参见劳埃德·R·贝利（Lloyd R. Bailey Sr.）著《圣经死亡观》，前引书，第38页。我们从此书第39页借鉴了一个非常有帮助的词：生物学上的终止（biological cessation）。——作者注

会被奖赏赋予生命，相似的观点在《申命记》的诫命部分里最突出，它指示以色列人“要拣选生命，使你和你的后裔都得存活；且爱上帝的 神，听从他的话，紧靠他”（《申》30：19-20）。在《利未记》里，我们也发现了类似的允诺：“你们要守我的律例、典章。人若遵守，就必因此活着。我是上帝。”这一主题在《箴言》里格外明显，例如：

<sup>1</sup> 我儿，不要忘记我的指教，

你心要谨守我的诫命。

<sup>2</sup> 因为它们必将长久的日子、生命的年数与平安加给你

……

<sup>13</sup> 得着智慧，获致聪明的人，

是有福的。

<sup>14</sup> 因为得智慧胜过得银子，

其利益强如精金，

<sup>15</sup> 比红宝石更宝贵，

你一切的货物，都不足与比较。

<sup>16</sup> 她右手有长寿，

左手有财富和尊荣。

<sup>17</sup> 她的道是安乐，

她的路全是平安。

<sup>18</sup> 对持守她的人来说，智慧是一株生命树，

紧握智慧的人必得到真正的快乐。（《箴》3：1-2，13-18）

<sup>20</sup> 我儿，要留心我的言词，

侧耳听我的话语。

<sup>21</sup> 都不可离你的眼目，

要存记在你心中。

<sup>22</sup> 因为得着它们的，就得了生命，

整个人也得着医治。（《箴》4：20-22）

无论是什么样的比喻，那些遵守上帝指令的人们会因此而活着的承诺

遍布《希伯来圣经》。

与永生对应的是无处不在的死亡这一事实，但二者之间存在冲突。创造了人类，并有着生杀予夺权利的上帝怎么只要人们顺从诫命，甚至有时他们违反诫命也依然恩赐他们，也允诺他们“生”？要回答这一问题，我们首先要注意在原文中，这一冲突并没有我们感觉到的那么极端。因为在《希伯来圣经》里“生”这一单词的语义范围要比我们所知道的该词的语义范围广得多，它涉及诸如力量、技能、自信、健康、福气、幸运和快乐等。我们在第三章里已经探讨过，在古代以色列文化里，疾病与死亡的界限并没有我们感知的那么清楚，能够熬过重病活下来的人也很少，所以，希伯来文中同样的动词 *chiyya*，既可指“使人复活”，也指“治愈，使人健康”。因此，古以色列文本中谈到的“生”，常常并不是指“不死”，而是指健康的，被赐福的一种存在——如前所引《箴言》所说的那样：“快乐”、“长久的日子”。这样的存在一定会不可避免地画上句号，但这也绝不因此就表示神使人“生”的承诺不能实现。人的一生短暂而脆弱，这的确会引发对人的处境以及对人性与神性区别的思考。一个人的死，或者爱人的死，绝不是大家乐于期待的。古以色列人不会在坟墓上跳舞。但是，如果神应允人祈祷，用《诗篇》90:12里一位诗人的话说，“求你指教我们怎样数算自己的日子”，如果神永不失信的应允在一个人的有生之年得以实现，那么他就会像亚伯拉罕或约伯那样“年纪老迈，日子满足”而死（《创》25:8；《伯》42:17）。无论一个人对神有怎样的埋怨，只要神在生命尽头时予之荣耀，这种埋怨都会被彻底地消减，成为过去式。唯有此可以夺去死亡之刺。

以这样的理解方式来看，“生”的对立面不仅包括软弱、疾病、沮丧等等，同时也包括屈辱的死，特别是暴力死亡或早逝。这种结局在第四章我们称之为：“不幸的死。”犹大王希西家向神祷告使他（《赛》38:1-3）免受的不是一般而言的必死的命运，而是免受这种形式的死。正如希西家所说，这种死是“正在我中年之日……必进入谢屋尔的门。”之后当神应允了他的祷告时，就像神赐予了一个人“生”，并同时赦免了这个人因罪恶原本注定要遭受的“灭门的坑”一样，希西家的言语就十分平静自然了（第



10节，第16-20节）。亚哈斯的日晷向前移动的日影奇妙地后退去，象征希西家被增加了15年的寿数。在他被增加的15年寿数结束之时，他依然会死。这似乎丝毫没有说明他的喜悦，也似乎终究没有向他表明他的罪恶正在施展它们罪恶的魔法。任何一个这么受神眷顾的人都会“年纪老迈，日子满足而死”，而不会反责人必有一死的事实（日晷上往后退了的日影不可避免地会返回去）逐渐削弱了神无处不在的对生的承诺。问题不在于一个人是否死了，而在于他有还是没有在神的眷顾下死去。而这，是一个与现代自然主义观点相去甚远的问题。

死的不可避免和神对永生的承诺之间表面的紧张关系的进一步缓解，源于高度社会化和家族化的个体身份建构，这是我们一直在强调的。对于将身份深深地扎根于家庭结构的这样一种文化，如我们已看到的那样，生命主要的特征在于繁衍于前人的生生不息的新一代人的出现。这里的“不孕”等同于更具个人主义色彩的文化里的“死”，重获生育力与复活的作用相同，即生育以生命代替了死亡。所以，不足为奇的是：圣约的福佑将高强的生育力赐予遵守诫命的人，圣约的诅咒则用不孕或子嗣的死（其他方式失去其子嗣）来威胁那些违背诫命的人（大量例证可参见《利》26，《申》28）。要注意的是这些福佑和诅咒主要是说给全民族听的，而不是说给民族里的个人听的。单个的以色列人肯定都会死，但是这丝毫没有损害神对人的允诺。神允诺会赐予人生命和并与他心灵相通，神已经将此允诺延展到以色列家的范畴了。在以西结枯骸之谷的异象中，我们面对的是会死的以色列个人和不死的以色列民族（见第八章）。因此，人终有一死与神起死回生的允诺这两者之间并不十分紧张，因为两者各自是在不同层面上展开的，一个针对的是个体，一个针对的是民族。

再从古以色列人的信仰世界来看，贯穿《希伯来圣经》中突出的对生的允诺与同样突出的凡人必死的命运这一残酷事实并不冲突。以色列的神可既赐予他的信徒生命，同时也判断所有人终将一死，二者并无矛盾。

尽管如此，即使是在古以色列的文化领域里，人终有一死与神的起死回生允诺之间仍然会出现冲突。要理解这一冲突，我们首先得重温前面提

到过的一个关键点：在圣经希伯来语中，“生”这个单词的语义范围远比其英语对应词要广得多。如果“生”可以指健康、平安；“使人复活”仅仅指“治愈，使人健康”，那么《希伯来圣经》里生的允诺或者说生的赐予就不可避免地与另一个历史悠久且反复被提及的古代以色列观念发生关系。这就是上帝是医治以色列的人：

我，惟有我是 神，  
在我以外并无别神。  
我使人死，也使人活；  
我损伤，我也医治，  
并无人能从我手中救出来。（《申》32：39）

早期塔木德时期的拉比们扼要陈述了这节诗文中的阐释问题：

我们的拉比教导：“上帝说‘我使人死，也使人活’。”有人会这样认为，一个人死，而另一个人则生，就像世界的自然发展那样。因此，经文写道，“我损伤，我也医治”。正如损伤与医治是应用于同一个人的那样，死和生也是应用于同一个人。我们可以以此反驳那些说《托拉》里没有死者复活的人。<sup>①</sup>

《希伯来圣经》中广泛存在的有关生和死的传统认识中，拉比们想要抹去的情形却有存在的可能性。顺着这一思路，“我使人死，也使人活”将意味着上帝才是唯一可以让人“生”也可以让人“死”的，就像在下一诗行中说他是损伤和医治的（“我损失，我也医治”）。拉比论点的关键（即损伤的和医治的是同一个人）严格说来不是必然，因为一个人也许会罹患疾病而无法治愈，然而另一个人却被治愈了。无论哪种情况，诗文都在告诉我们，无所不能、不可探测的神主宰了人的命运。就如上帝敕令疾病也给予医治一样，唯有上帝才有生杀予夺的权利。换句话说，“我使人死，也使人活”，这句话无须暗示复活，因为这句话的措辞（特别是语序）就可向今天的读者暗示这一点。它可能就是指人的死和生根本上是上帝所为，一代人被下一代人取代，“就像世界的自然发展那样”。如果是这样的话，

---

<sup>①</sup> 此处所引《塔木德》出自 b. Sanh.91b。——作者注

这一诗文从其显而易知的意义上说，不能被强行用来支持拉比们自己的复活教义，即认为已故的个体会重获生命。

但如果说生命从某种意义上等同于医治，死亡等同于损伤，那为什么医治好较小损伤的那唯一至高无上的神不可以也将死亡这一较严重的疾病治愈呢？换句话说，如果在圣经希伯来语中“死亡”这个词的用法里包括有疾病和生物学意义上的死亡，有没有理由（再次，严格限定在文本涉及的文化领域里）认为神能医治疾病但是不能扭转死亡？当我们回想起奥布里·R·约翰逊的评论，“死亡，从这个词的严格意义上来说，对于以色列人而言，它是生命的最弱形式”<sup>①</sup>，这个问题就显得更为迫切。如果可以把死亡看作最严重的疾病，（顺着这一思路）如果死亡的特征可以不被归入不存在，而是衰弱，体格上的衰退，那么就有了一种可能性——神同样可以医治死亡，就像他医治其他疾病和损伤一样。神不医治每一次死亡，如同神不医治每一次疾病（好像谁也没生过病）一样；而是说在可以引起满满称赞的极个别的情况下，神可以医治好死亡，正如医治好其他情况一样。

《哈拿的祷告》（《撒上》2: 1-10）表明这比抽象的逻辑推理更有可能。这首诗的主题是谈神的胜利是如何反转世俗世界的寻常现实的。

勇士的弓都已折断，  
跌倒的人以力量束腰，  
素来饱足的，反作佣人求食；  
饥饿的，养得肥胖<sup>②</sup>；  
不生育的，生了七个儿子；  
多有儿女的，反倒衰微。（《撒上》2: 4-5）

这首赞美诗继续讲述上帝逆转贫富状况，提拔穷乏人，使之得着荣耀的座位，保护圣民，使“恶人在黑暗中寂然不动”（《撒上》2: 7-9）。

① 奥布里·约翰逊 (Aubrey Johnson) 《古代以色列思想中个体的活力》，前引书，第94页。——作者注

② “肥胖” (Fattened) 一词依照新犹太出版协会的版本，P·凯尔·麦克卡特 (P. Kyle McCarter) 在《撒母耳记上》第72页中做出了充分的解释 (I Samuel, Anchor Bible 8; Garden City, N.Y.: Double-day, 1980)。——作者注

换句话说，确立一个与世俗世界现成的秩序相反的秩序。在世俗世界里，神还没有获胜，或者说还没有确切取得胜利——他伟大的胜利。

在此我们又得把注意力放到一句重要的诗节上，我们在第三章的末尾曾谈论过这句诗。

上帝使人死，也使人活，

使人下到谢屋尔，也使人往上升。（《撒母耳记上》2:6）

我们现在的重点是谈那句诗如何使《申命记》第32章39节部分变得更清楚。《撒母耳记上》第2章第6节诗行的前半句非常像《申命记》第32章39节的断言，上帝“使人死，也使人活”；只有动词对应的人称有变化，《申命记》用的是第一人称，而《撒母耳记上》用的是第三人称。《哈拿的祷告》里的后半部分却不接受《申命记》第32章的观点，即仅肯定上帝控制了一代代人的变化。他使下到谢屋尔的人“往上升”只说明了他逆转死亡，将已死的人从阴间送回到阳间，就像赞美诗里他逆转了其他悲剧或不义的情形一样。在上帝确立了如赞美诗全篇所赞颂的正义统治后，某些因不公正被送入谢屋尔的人将被逆转。《哈拿的祷告》并不认为阴间是上帝力所难及的地方，它表明《申命记》第32章也是同样的观点。

若我们回到关于人终有一死与神的起死回生的允诺之间的关系问题上，我们不得不说《哈拿的祷告》对二者都持肯定的立场。要注意的是，它针对的不仅是家庭，对个人也是一样。神将死亡降临到人类身上，至少使一部分的人下到谢屋尔，但是之后神也会让一部分人“往上升”——诗文的上下文语境表明被“上升”的是那些不该去那里的人——或者当神确立了他的正义统治（文中所指的翻天覆地，改变世界的巨大胜利）后，他也会这么做。

我们不否认在《希伯来圣经》里有些文本假定提哥亚那位聪明妇人评论的准确性，她说“我们都是必死的，如同水泼在地上，不能收回”（《撒母耳记下》14:14）。但是《申命记》第32章和《哈拿的祷告》里的断言却提醒我们还有另一个认识维度，即，死亡或至少遭受不公正的死亡将被奇迹般地逆转。例如《诗篇》中有颂赞上帝将诗篇作者从谢屋尔中救出，

免降幽谷（参见《诗》30：4）。因为在诗篇的作者们看来，他们所经受的灾难（疾病、诬告陷害、敌人的攻击等）的确将他们带到了死亡之境，而他们的上帝的信实和正义又将他们解救出来。如果我们还记得这种解救他们脱离死亡被认为是极其罕见的话，诗篇作者们的狂热就更有意义。因为提哥亚那位聪明妇人注意到的是通常的法则，而非例外。从绝命中获救的子民被认为是神的作为，是一个奇迹，因而与自然法则不合。在《希伯来圣经》里有些情况更为罕见——死去的人恢复生命，比如《列王纪下》第4章里以利沙复活了那妇人已死的儿子（参见本书第七章）。在一个十分相似的故事里以利沙的老师以利亚也复活了一个妇人的儿子。如果复活不被认为很罕见，就是说如果复活是一般情况，那这个妇人就几乎没有理由确认“现在，我知道你是神人，上帝藉着你口所说的话是真的”（《王下》17：24）。

按照这样的推理，我们可以从另一个层面深入了解人必有一死的事实和生的允诺或生的赐予这两者之间的关系。前文中我们已经看到，在《希伯来圣经》里这两者在逻辑上毕竟不是矛盾的。因为圣经里的“生命”仅指一段长的寿命或者一段结束在平和与尊贵的情况下的寿命，而那樣的结束显示了神对此人的认可。死亡与疾病的关联表明了如何同时接受这看似对立的两者的另一种理解方式。死是普通人类的命运，通常不可逆转，就像在古代一些严重的疾病通常是无法医治的一样。在一个没有抗生素、类固醇和有效手术的时代，很多现在很容易治愈的或至少可控制的疾病，很少有人获得治愈。看看乃幔，在第七章我们分析了圣经里讲述书念妇人复活的章节，在该章节之后指导性地出现了这样一章：以色列人的先知以利沙，治愈了乃幔这位患了大麻风的亚兰元帅。为了摆脱这一病痛的折磨，乃幔肯定访遍了大马士革最好的医治者，结果徒劳无功（这种病可能并不是现代临床医生所称的麻风病）。当神人（先知）治愈好他后，他的反应和以利亚复活的那男孩的母亲反应惊人地相似，“如今我知道，除了以色列之外，普天之下没有神。”（《王下》5：15）

事实上，乃幔的故事里就有连接治愈疾病与复活的基础。这个基础就在以色列王给亚兰王的回信里，后者写信求以色列王治好他生病的元帅：

“我岂是神，能使人死使人活呢？这人竟打发人来，叫我治好他的大麻风。”（《王下》5:7）很明显，此处的语言和思路与《申命记》32章39节非常相似，含意是治愈麻风病患者近似于复活死者这样的奇迹。一般情况下，长大麻风的人依然长大麻风，死了的人也不会活过来。但是正如一个诗篇作者所说，“医治你的一切疾病”并且“救赎你的命脱离死亡”（《诗》103:3-4）的上帝，不受一般事情发展的束缚，例外情况也是一种要面对的现实。而且，更重要的是，这种罕见的例外本身就令以色列人认识到这是神的作为，是超自然的力量介入了以不可治愈的疾病和不能逆转的死亡为标志的凄惨的自然进程。

我们一直在讨论的《希伯来圣经》文本的世界观肯定与后来相信死者复活信条的犹太人和基督徒的世界观不同。然而，像很多人那样，假设在早期死亡被认为是不可逆转的，应当的且与神的意志一致，而在后期相信复活的人们才认为神会解救人脱离死亡，这样的说法并未真正区分二者的不同。对此，我们认为更好的阐述方式是，一种在早期罕见的异常情况到后期成为一种普遍期待的依据。这是一种普世的末世复活期待，期待在即将到来的恩典时代，上帝所有的力量将被激发并在最后创造出与历史的自然进程大不相同的恢宏惊人的奇迹。末世逆转的一个核心方面是先前提到的异常情况成了正常现象，甚至是神的救赎大能最强大的敌对力量——尤其是死亡，在神的威力面前也要消融。这并不是因为人的自然属性使其自发地变得不惧死亡。相反，是因为以色列人始终不变的祈祷，使上帝最终应允救赎他们脱离困境，解救那些在绝望中依旧把希望寄托在他身上的人。

### “他应回转离开他所行的，以得活着”

现在我们已经知道，理解了在假定神与以色列人有圣约的文本中生命的应许并不因此意味着任何以色列个人会逃脱死亡或者在死后被复活。因为被应允永恒圣约的不是某个以色列个人，而是整个以色列民族。在上帝赐予他们的永恒圣约中除了其他事情以外，规定了不使他们灭绝，要他们

繁衍生息。这大致相当于更具个人主义性质的文化里的复活。因此，应允苦难后光明的未来绝不意味着任何个人可以拥有超过其天定寿命的未来。上帝应允的未来会在选民的后代中得以实现。

在一个关键文本中，世代的更迭浓缩为某一个体的一生，在此过程中，死刑判决被撤销，取而代之的是生的裁定。这就是《以西结书》第18章，公元前6世纪早期的一位伟大先知抗议那种罪孽继承的主张，即俗语所说，“父母吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了”（第2节）。以西结的反驳——“自己犯了罪，只有他自己必须死亡”（第4节），通常被看作是对集体罪行这一观点的谴责，更被看作是强调道德和精神个人主义这一对立观点的决定性进步。但事实上，先知关注的焦点根本不是同时代的个体，而是世代。他这句话的要点是父辈们使王国毁于巴比伦人之手，并使族人遭流亡的罪行并不会导致他们现在的后人被判有罪，承受无尽的苦难。以西结向他的听众保证：一个义人，如果他远离抢劫或与月经期妇女发生性关系等罪行，他就“会活”（第5-9节）。然而，如果他有一个造下这些公然罪孽的儿子，“他不会活！”以西结强调：“如果他行上述任何一件恶事，他就会死；他已经因犯罪而丧失了他的生命”（第10-13节）。但是如果他的儿子“注意并不仿效”他父亲的恶习，他“不会因他父亲的罪恶而死去……他会活！”（第14-19节）这意思再明白不过：

惟有犯罪的，他必死亡。儿子必不担当父亲的罪孽，父亲也不担当儿子的罪孽。义人的善果必归自己，恶人的恶报也必归自己。（《结》18：20）

这段文字的要点似乎是：依据神的道德计算方式，每一个时刻都同样重要。无论哪一代人都不能为后代定罪，也不能为他们开脱罪责。需要提及的一点是：以西结的解说不仅与他引用的流行谚语相反，还与《希伯来圣经》中的部分思想相悖。我们脑海里会立刻浮现出“摩西十诫”里说神“必在子孙身上追罚他们祖先的罪恶”的断言（《出》20：5；《申》5：9）。但与以西结这段话更为密切相关的并不是“摩西十诫”中罪及子孙的观点，而是《列王纪》中将犹大国和耶路撒冷圣殿的毁灭归到两代以前玛拿西王

所犯之罪上的观点（《王下》21：11；24：3-4）。换句话说，以西结在这里挑战传统神学以期为他们所处特殊历史时代的同胞带来希望（这句话为作者为中译本所加。）。

关于《以西结书》第18章有两点特别有趣。第一，神称许或不称许某个人的行为时所用的语言分别是生和死。义人会活；恶人一定会死。以西结所传讲的信息不是案例法，也不是人类法庭的指南，他所传讲的乃是神的最终裁决——是对生和死的审判，没有中间点，（即便真有此事，那么，审判如何在具体事件及进程中实现也不是先知关心的问题）。对我们而言更重要的是，先知在展示了行义的父亲与行恶的儿子以及行义的孙子的情况，并陈述了上文所引的结论后，勾画出一幅场景。此时，以西结不再讨论贯穿整个章节的世代问题，转而谈论个人一生中的两个时刻：

“恶人若回头离开所作的一切罪恶，谨守我一切的律例，行正直与合理的事，他必定存活，不至死亡。他所犯的一切罪过都不被记念，因所行的义，他必存活。主 上帝说：恶人死亡岂是我喜悦的吗？而是喜悦他回头离开所行的道而存活。”（《结》18：21-23）

先知继而指出，反之亦然。义人若背弃义行而行恶，他必遭定罪，“他必死亡”（第24节）。不管哪种情景，国家命运成了个人的命运。两代人已经被整合成了一个生命中的两个时刻。曾因罪恶而受到危及的生命，总会因神对生命的偏爱，对悔改的接受而受到恩典。

我们不能忽略这种整合的后果。那种认为以色列，这个被定了死罪的国家，因为神的恩典能够在未来那不受祖先罪恶影响的一代中复活的想法已经转变成这样一种概念，即类似的复活可以在个体生命里发生。从某种意义上说，父亲和孩子已经被压缩成一个人，一个已经忏悔的罪人。正如代际关系中，小孩的地位是决定性因素一样，现在是这个新人，这个忏悔的人，他的道德地位是决定性的。国家历史或者说家族历史已经被变成了个体生命的历史。因此，就像生命的再造会赐给无辜的第二代人一样，悔过的个人也有重生的机会。定了罪的人可以回到神的面前，遵循神的诫命，从而逃脱死刑。必死的人能够找回生命。



但是我们如何理解“他必生存”（《结》18：28）这一令人快乐的判决呢？以西结是否真的认为义人和悔过的人永远不会了解死亡之痛呢？他是否真的认为回到神的面前个体就一定不死呢？难道他不清楚终有一刻，即使忏悔（或行善，或信仰）也无力抵挡死亡？反过来，《以西结书》第18章对“生命”的理解，似乎更有可能与先前讨论的《箴言》第3章里对“长久的日子”的理解一样，认为“生命”是繁荣健康的一生，有着正常或超出正常的寿命，在平和、尊严中结束。生物机能的终止结束了一个生命，但当以西结宣布“他必死！”时，这并不构成他意在强调的神学和法学意义上的“死亡”。当然对此我们并不十分确定，因为关于个体最终命运的问题，无论对我们当代人多么重要，以西结并不在意。尽管如此，人们还是很容易去探究如果以西结操心了这个问题，那他会如何反应。他会不会远离“他必活！”和“他必死！”这样不合格的法庭习语呢？这类熟语占据了《以西结书》第18章的主体，清楚地表明了它们的所指分别是“长久的日子”和过早地死亡。或者他会不会继续选择相信上帝起死回生的应许，始终坚信神并非要恶人死亡，只是想让他们弃恶行善回到神的面前——从而存活（《结》18：23）？如果他的选择是后者，那么，以西结就不得不将忏悔与个人不死或者个体生命复活联系起来，从而启动“复活”这个只是在犹太教后期以及基督教和伊斯兰教里才充分得到发展的观念。事实上，以西结并未这么做，他所用的修辞也含混不明。

## 从死到生

那我们该怎样看待（出现复活盼望之前的）大部分《希伯来圣经》在死和生方面的教义呢？《希伯来圣经》中，死是举世皆然，不可避免的，仅有少数例外，如以利亚，或许还有以诺等被上帝直接带到身边的特殊个体（《王下》2：6-12；《创》5：21-24）。对大多数人来说，死亡不可逆转，极少数个体例外，比如由以利亚和以利沙复活过来的孩子，以及一个死后被丢弃在以利沙坟上一碰到以利沙的骸骨，就活过来的男人（《王上》17：17-24；《王下》4：8-37；13：20-21）。这并不是对《希伯来圣经》

叙事的经验性描述。书中的确有些文本清晰地阐明了这一点，并从神学的角度对人类如何失去了他们渴望的永生机会以及如何获得寿数给出了解释（如《诗》49：6-13；《创》2：25-3；24；6：1-4）。因此，没有理由惊叹，那些将犹太教与《希伯来圣经》等同的人们惊奇地发现了复活信仰在犹太文学经典和神学里占据了突出的中心的位置，并且实际上成了犹太传统中规范的强制性的义务。

但是我们一直竭力证明《希伯来圣经》里死亡的不可避免和不可逆转只是故事的一个方面。另一方面是上帝无所不在的对生的应许，有时是有条件的，有时是无条件的。上帝嘱咐他的百姓（在《申命记》第30章19节里说）要“拣选生命”。特别是在《创世记》和《出埃及记》的文本中，这个民族常常陷于不育和种族灭绝的处境，生存受到威胁。然而随着新生命不断地（常常是奇迹般地）出现，神的应许胜过了那似乎不可战胜的死亡的力量。神有权能治愈最无可救药的疾病，甚至可以将人从谢屋尔带回，恢复他们的活力，这同样是《希伯来圣经》里的圣歌和挽歌反复肯定的。刚刚死去的人与以利亚和以利沙接触后复活的例子，可以说是这一神学思想的暗示。但先知以西结在遍满骸骨的平原异象（《结》37：1-14）相比而言更接近复活的思想。在那里复活的人是已经死去很久、骸骨已枯的人。

总之，我们面临的情形，比《希伯来圣经》学者通常认为的要复杂得多。死亡的确是举世皆然的，且很少被逆转。但上帝往往被说成是偏爱生命，会恩赐生命，并会将他的选民从灭绝中救出。他甚至会将一些人（在极少，因此特别值得注意的情况下）从濒临死亡或死亡中救出。当成熟的死者复活学说出现时，它反映了以色列神学深层结构中早已存在的一些重要特征。在这一神学中，人必有一死的现实和生命的应允两者同样重要，且处于张力关系的两极。这一张力，或者更确切地说是支撑这两极的动力将导致犹太复活盼望的诞生。大约在公元前2世纪初出现的对未来整体复活的期待（我们下一章要讨论的主题）并非单纯源于当时的需要。与通常的观点相反，那段时期受迫害而殉教的人的死主要不是对挑战神的正义的回应，尽管那个问题无疑促成了它的传播与接受。相反，最

好不要将死者复活看作是问题的答案，更不要把它看作是走出逻辑困境的方式。我们最好把它看作是犹太人在期待和欢呼那个能战胜死亡、应许生命的上帝的胜利时，需要不断地强化相信的另一种陈述——人虽终有一死，神却能起死回生。

## 第十章

# 大 觉 醒

### 逆 转

诗人们长久歌颂的伟大的死亡逆转成为《但以理书》第12章第1-3节里一段明确的预言，这是《希伯来圣经》中第一篇明白无误的死者复活的预言。

<sup>1</sup> 那时，保佑你本国之民的天使长米迦勒必站起来，并且有大艰难，从有国以来直到此时，没有这样的。你本国的民中，凡名录在册上的，必得拯救。

<sup>2</sup> 睡在尘埃中的，必有多人复醒。其中有得永生的，有受羞辱永远被憎恶的。

<sup>3</sup> 智慧人必发光如同天上的光；那使多人归义的，必发光如星，直到永永远远。（《但》12：1-3）

这段经文出现在一段长篇叙事的结尾处，一个天使一般的人物（“有一位像人的”《但》10：16）用极其晦涩难懂的语言详细描述了世界上将要发生的大事件。当然这些事件大多与犹太民族有关。经文倒数第二个部分以“一个卑鄙的人”为中心，一个自高自大任意而为的暴君，一意孤行，损害“圣约”，“亵渎圣殿”，在地上最神圣的地方“设立那令人震惊的可憎的”偶像。与人们一般的期待相反，这个外国来的王对传统秩序的攻击在犹太社团遭到的反应不一。但这位天使般的人物自己的同情心却是明白无误的：

<sup>32</sup> 对那些作恶违背圣约的人，他必用巧言勾引；但认识神的子

民必刚强行事。

<sup>33</sup> 民间的聪明人必使许多人明白是非；然而他们必有许多日子倒在刀下，或被火烧，或被掳掠抢夺。

<sup>34</sup> 他们仆倒的时候，会稍得扶助，却有许多人虚伪地与他们联盟。

<sup>35</sup> 聪明人中有些仆倒的，为要熬炼其余的人，使他们清静洁白，直到末了；因为指定的时候到来之前还有一段时间。（《但》11：32-35）

主要的区分是在“作恶违背圣约的人”和“认识神的子民”二者之间（第32节）。后者从一小群被称为“聪明人”（希伯来语 *maskilim* “马斯基尔”<sup>①</sup>）那里领受神圣无价的知识，这群“聪明人”把知识传授给大众（*yavinu larabbim*）。不过，这群人的智慧并不能阻止死亡，而且因为最后的完满时刻还未到来，他们中的一些人也会死去。这里，死亡依旧真实而悲惨，没有直接的死而复活，没有取消死亡的真实性和悲剧性的神奇逆转。但是在不可思议的神圣计划（*divine economy*）中，死亡也是暂时的。

同时，先知还预言，邪恶的“王必任意而行”，继续肆意亵渎神明，甚至不尊崇“他列祖所拜的神”（《但》11：36-37）。最终，在多次获胜和大肆掳掠之后，“他必在海和荣美的圣山（耶路撒冷的圣殿山）之间支搭如宫殿般的帐幕”，“然而，他的结局来到，必无人能帮助他”（第45节）。最后，死亡将会征服这个胜利者。

如果这段文本出现在古代以色列历史的早些时候，也许会就此打住——伴随着狂妄自大的拜偶像者的失败，也许还会有附注提到以色列人，或是以色列人的一些小团体逃脱了他的掌控。但是，在《但以理书》中一直有一个传统叙事无法充分回答的问题。这就是“倒在刀下，或被火烧，或被掳掠抢夺”的“聪明人”的命运。他们的死亡不过是暂时的，只是“指定的时候到来之前的”“一段时间”（《但》11：33，35）。《希伯来圣经》

① 与新犹太出版协会的版本不同，我们将《但以理书》第11—12章中的“*maskilim*”翻译为“智慧的（*wise*）”而不是“有知识的（*knowledgeable*）”。——作者注

中第一个有关复活的清晰明确的文本涉及的正是这些在那段痛苦的时间，末世论中“指定的时间”之前发生的事件。

在《但以理书》第12章第1-3节中，受害者看起来既指作为整体的民族也指其中被认为配得复活的个体。“你本国的民必得拯救”，像人一样的天使向但以理预言，而且（抑或只有？）“凡名录在册上的”，特别是“智慧人”（第1节，第3节）。这里的民族范围让我们想起更早些时候的文本，在“遭难的日子”上帝的选民同样也会获得救赎（如《耶》30：5-7）。不过，在《但以理书》第12章第1-3节，传统的主张“你本国的民必得拯救”和遭天谴的压迫者因为区分“作恶违背圣约的人”和“认识神的子民”而变得复杂难懂（《但》11：32）。可能只有后者才受益于预期的复活，因为违背圣约的人在政治上和经济上把自己的命运同外来侵略者连在了一起，也会和他们一起承受可耻的下场。当其中一些人注定要遭到毁灭，又怎样才能使“你本国的民得拯救”呢？较之现代而言，这个问题在古代犹太教文化里更加容易理解。“本国的民”的成员资格既是天生的也是通过努力获得的，不只是出生的问题，也是行为的问题，特别是生为犹太人需要遵守的道德和宗教仪式的规范。正如这篇经文谈到的那些不守律法的人——尤其那些污秽的崇拜偶像者——已经排除了自己的民族身份，因此未来的救赎也就与他们无关。如果是这样的话，那么“凡名录在册上的”（《但》12：1）就不包含“本国的民”中的小团体。恰恰相反，谨守传统者才是“本国的民”，另一个团体已经愚蠢地脱离了犹太人这个大类，那个将要参与到他们的上帝所应许的全民族的恢复的犹太民族。

铭刻着命运的“书”的观念在《希伯来圣经》中只出现过几次。也许让人最难忘的一次是金牛犊事件——以色列人的另一次拜偶像和背叛之后，摩西向上帝提出的要求：“倘或你肯赦免他们的罪，……不然，求你从你所写的册（或者“书”，希伯来文是 *sepher*）上涂抹我的名！”上帝对此的回答和我们的这段经文有着很清晰的联系，也许甚至影响了这段经文：“谁得罪我，我就从我的册（*sepher*）上涂抹谁的名”（《出》32：32-33）。在《诗篇》第69篇中，这卷神秘难解的书中有这样一个在拉

比传统中，特别是在敬畏的日子（尤指犹太新年和赎罪节）的礼拜仪式中耳熟能详的名称：“生命册。”在这里，诗篇的作者们相信义人被记录在“生命册”中，同时希望嗜血的迫害者“不得记录在义人中”（第29节，中文版第28节）。《以赛亚书》中的一篇圣谕与我们这里所引的《但以理书》经文相对应，也谈及“一切住耶路撒冷、在生命册上记名的”剩下的人（《赛》4:3）。当然这里有理由相信剩下的人逃脱了死亡。正如《但以理书》第12章中剩下的人一样，他们不会经历死亡而后得到永生。在《以赛亚书》第4章中剩下的人最终会经历一种无法恢复生命的死亡，但是这与事实并不矛盾——事实就是这些剩下的人的获救表明他们是被记录在生命册而不是死亡册上。

这些古老文本在《但以理书》里的共鸣表明，在“复活”这个明确的概念出现很久之前，复活的语言和象征可能就已经存在，甚至可以说是相当丰富。可以理解，现代历史学家们在研究犹太复活观点的起源时，将其视为一种创新，并试图寻找这一具有强烈的不连续性特点的观念的起源。这不能说是全错，但是这一研究确实低估了这个观点出现时的言语特质和文本特点——这对于古代犹太文化自身来说至关重要。由于《但以理书》第12章第1-3节里的死者复活观隐藏于众多的互文连接和相互依赖的语境中，在那些无视其语言嵌入特点，仅将其视为一个概念的人们眼里，这一段文本（至少在某些方面）显得没有多少新意。当死者复活被当作一个独立概念的时候，很多东西已经失去了。这一观念的核心部分不再因其所处的文化或迁入的文化而发生变化。这是因为宗教传统就像是下棋：每个棋子所处的位置和其他棋子互为关联，将某一棋子单独抽离，加以检视都会对其有机功能造成严重伤害（也会因此破坏我们对其本质的理解）。以在第二圣殿时期以后的犹太教为例，宗教教义（甚至一些新的主张）深深地植根于圣经语言的特质中，要透彻理解一个“核心”观念却无视其文本暗示只会把我们带入严重的误解中。

《但以理书》第12章里除了那些“睡在尘埃中”的人注定要复醒（12:2）的陈述，并没有明确指出他们所在的地方——谢屋尔，希伦谷（*Gehinnom*）或其他地方——我们应该尊重文本在这一点上的沉默。《以诺一书》，一

部大致与《但以理书》同时期的犹太作品（但未归入今天的犹太正典），提供了死人会在阴间落脚的信仰证据——尽管死者会根据各自不同的道德品质待在阴间不同的房间里，并不是所有的人都住在邪恶的人最终会被打发去的受折磨的地方（《以诺一书》22）。相比之下，《但以理书》在这一点上表现得相当克制，并未指出那些将要复醒的人——不论他们最终的命运如何——都在阴间沉睡。

《但以理书》第12章第2节里睡眠与死亡的类比绝不是普遍性的。例如，有人指出，琐罗亚斯德教（伊朗的宗教，一般认为犹太人从中获得了复活的信仰）就没有同样的等同关系。《但以理书》这里再一次表明它完全地受惠于当时就已经可以被命名为“古代以色列”的文化和经卷。回想一下，当基哈西无法让书念妇人死去的儿子恢复生命时，他告诉以利沙，“孩子还没有醒过来”（《王下》4:31）。耶利米也做过类似的预言，当上帝向毁掉耶路撒冷和圣殿并且放逐犹大国民的巴比伦人实施惩罚的时候，那些遭报应的人会“睡了长觉，永不醒起”（《耶》51:39, 57）。这里使用了两个和《但以理书》第12章第2节相同的动词。也许最难忘的经文是约伯诸多死亡哀叹中的一段讽刺性话语：

人也是如此，躺下不再起来，等到天没有了，仍不得复醒，也不得从睡中唤醒。（《伯》14:12）

我们必须牢记在《希伯来圣经》中睡眠并不主要是以更新和恢复精力为特点的。相反，睡眠是一种危险和不确定的状态。许多重大的事件，例如，女人的受造，在埃及为奴的第一次预言以及随后的出埃及，都发生在事件的主人公睡着的时候（《创》2:21; 15:12），这就不足为奇了。同样不足为奇的是，遭受群敌攻击的一位诗篇作者向上帝求助，他把圣山上的上帝应允作者的求助比作躺下睡觉后醒来（《诗》3:6）。简言之，睡眠就是微型死亡，或者正如《塔木德》中一位不知名的作者所说，“睡眠是六十分之一的死亡。”<sup>①</sup>不过，《希伯来圣经》中更精确的说法是睡眠是一种死亡——或者人们虔诚地希望——睡眠是一种暂时的死亡。记住这

---

① b. Ber.57b。——作者注



一点，我们也会更容易理解基督教的使徒保罗，当他写道：“但基督已经从死里复活，成为死了（died）之人初熟的果子。”（《林前》15：20）照字面的理解就是“睡了（fallen asleep）”。

即便是现在，传统的犹太祷告词每天都是从感谢仁慈的上帝返还人的灵魂开始（躺在床上的时候诵读）。这不是说古代以色列，或者第二圣殿时期，基督徒、犹太拉比的继承者，无法区分睡眠与死亡或起死回生。而是说，用以表述复活信仰的词汇是建立在当时已经古老久远的认识上，那就是睡眠是对生命的威胁而生命苏醒是很神奇的，是上帝特别看顾其虔敬者的证据。以色列文献证明了在死者复活信仰出现之前，就有上帝能恢复敬拜者的灵魂（或者更精确地说，生命力）这样一种信仰存在。而当复活信仰出现之时，《希伯来圣经》较古老的文献中早已有了丰富的储备。

不过，《但以理书》第12章第1至3节真正新奇的元素却是以“永生”（《但》12：2）这一个表述作为标志的。尽管这个表述在以后的犹太文献里出现的频率相当之高，但在《希伯来圣经》里只在这里出现了一次。在这里，我们能够发现这个复活的受益者和其他几处地方谈到的起死回生的例子显著不同，比如说我们在第七章讨论的以利沙使书念妇人的儿子死后复活的故事。简单地说，这个不同就在于最终的结局。《但以理书》第12章第1至3节想象那些复活的人不会经历第二次的死，虔敬者人会得“永生”，亵渎圣约的人会“受羞辱永远被憎恶”。最后，周期性的生死交替被强力终止。因此“永生”的给予和《但以理书》前面提到的预言相对应而且的确是密不可分的：

当那列王在位的时候，天上的神必另立一国，永不败坏，也不归别国的人，却要打碎灭绝那一切国，这国必存到永远。（《但》2：44）

在作者看来，生命不可逆转的胜利是伴随着天国的建立和正义对非正义的最后决定性胜利，所有的人类历史都以此为特征。

末世转变的主要受益人“智慧人（*maskilim*）”的确切身份并不清楚。这个术语在《箴言》中随处可见，也让我们想起了那些坚定地走在智慧道路上的人获得的应许：富足的生活，远离谢屋尔（例如，《箴》3：13-18；

15: 24)。但是圣经学者们早就发现这个特别术语的选择从某种程度上说源自《以赛亚书》中第 40 至 55 章对所谓受苦的仆人的一段著名记叙。下面是我们将讨论的对《但以理书》第 12 章第 1-3 节影响颇大的三段前情中的第一个。《以赛亚书》的这段经文是这样开始的：

<sup>13</sup> 我的仆人昌盛繁荣 [yaskil]，必被高举上升，且成为至高。

<sup>14</sup> 许多人因他惊奇；他的容貌毁损得不像人；他的形状不像世人。

<sup>15</sup> 这样，他必使多国的人惊奇；君王要向他闭口。因为从未向他们述说过的事，他们必看见；未曾听过的，他们要明白<sup>①</sup>。（《赛》52: 13-15）

这段经文继续详述这个人的屈辱——他的丑陋，他的苦难和疾病，他被那些自以为道德上高于他而实际上远远不如他的人所厌弃和拒绝。他默默承受这一切，“他像羊羔被牵到宰杀之地”，直到他被不公地带走，“从活人之地被剪除”。因此尽管他是一个蛮有正义和真理的人，“人还使他与恶人同埋”（《赛》53: 7-9）。在众多针对这段谜一般晦涩难懂的经文的问题中，最重要的一个问题是这个仆人死后的命运。因为这段文本继续说到所有发生的一切至少部分原因是为了“他必看见后裔”（《赛》53: 10）。那么我们是否可以把《以赛亚书》第 52 章第 13 节至第 53 章第 12 节加到《但以理书》之前的那些讨论死人复活的简短列表上？从某种程度上说，这基于一个同样晦涩难懂但更基本的问题：这个仆人是一个人（如果是这样，对他的复活与洗冤将发生在他死后）还是以色列全民族（就“复活”这个术语在后来更具个人主义的意义语义范畴看，他死后的后裔和这个民族的延长年日不应该被看作是一种复活）。当然无论哪种方式，在这段经文里，赐予生命的上帝战胜了死亡；无论哪种方式，希望超越了死亡，最后所有的人都看到了上帝能力的显明。

我们的目的并不是要解决长期存在于学者之间的争论焦点。因为很清楚不论《以赛亚书》第 53 章所理解的仆人无罪的本质是什么，《但以理书》第 12 章将其阐释之后，使其适用于他自己的复活异象。人们大多注意

---

<sup>①</sup> 在第 14 节中，我们按照叙利亚语和《塔古姆》理解“alayv”一词。第 15 小节中的“Yazzezh”一词意义不明，此处我们依照希腊文翻译“ad sensum”。——作者注

到《但以理书》第12章第3节的宣告“智慧人……使多人归义 (*matzdiqé harabbim*)”与曾经受苦后被证明无罪的使“许多人得称为义”的义仆的预言相呼应（《赛》53:11）。“智慧人”取了义仆的身份，活着的时候受苦被嘲弄，死后被证明无罪并被高举。

因此，《但以理书》第12章第1-3节的语言明白无误地表明义人死后的生命是一种复活——是身体复活，而不仅仅是在天国的领域里被证明无罪并被赐予生命（也许就像《以赛亚书》第53章中的情形）。但是仅仅把那些配得的人们得到的“永生”想象成简单地回到他们过去熟悉的身体，不再蒙受痛苦和不公，也是不对的。“必发光如同天上的光体”（《但》12:3）与永远重新回到过去的身体里，二者差之千里。这一点值得注意，因为学者们经常以这样一种方式呈现这一问题：似乎就是灵魂的不朽和身体的复活两种替代的方式。这么做忽略了一个关键的事实：人们认为复活会产生出一种被改变的完美的身体存在形式，和我们已知的存在形式既像又不像。让我们想想在这之后的不同历史时期，例如，人们认为保罗对死人复活的评价“所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体”（《林前》15:44）。或者保罗之后一个半世纪的一个犹太拉比，公元3世纪早期的犹太教律法学者拉夫曾这样比较此生和来世：“在来世，既不用吃喝也不必生育子女，既无须从事交易也无嫉妒、仇恨和纷争。相反，义人们头戴冠冕，沐浴着神性 [*ziv ha-shekinah*] 临在的光辉。”<sup>①</sup> 这并不表明犹太教的来世可以简单地等同于保罗的复活存在。不过，二者都有具体表达——毕竟，拉夫提到了义人头戴冠冕——尽管是以某种很难形象化的变形模式，象征性地传达出来的。在这两种情况下，以新的生命形式存在的受益者都不是无实体的灵魂，但是他们也不是曾经令人吃惊地死过的普通人。在犹太教的和基督教的情形下，死后的存在都是彻底的转变，而不是地上生命的无限延期。

更晦涩不明的是那些在《但以理书》第12章第2节里“复醒后……受羞辱永远被憎恶的”不幸的人们的最终命运。如果我们把幸运者获得的“永

---

① 拉夫 (Rav) 对来世 (World-to-Come) 特征的描述见 b. Ber. 17a.。——作者注

生”的对立面当作这些不幸者死后经历的话，那么也许我们要想象一下他们复醒过后遭公开羞辱之后的第二次死亡。或者，“永生”指的是质量而不是时间的持久，这样两组人都会永远地活下去。一组人蒙冤昭雪，活在充满喜悦的状态中，另一组人活在可怜的耻辱境地。在一篇明显影响了《但以理书》第12章第1-3节的经文里出现了一种中间过渡状态——永无止境的死亡：

<sup>22</sup>上帝说：我所要造的新天新地，怎样在我面前长存；你们的后裔和你们的名字也必照样长存。

<sup>23</sup>每逢月朔、安息日，凡有血气的必来在我面前下拜。这是上帝说的。

<sup>24</sup>他们必出去观看那些违背我人的尸首；因为他们的虫是不死的；他们的火是不灭的；凡有血气的都必憎恶他们。（《赛》66：22-24）

在这里，违背上帝的人似乎永远长存，但肯定不是活着，而是以一种不体面的未被埋葬的尸首的方式，这些尸首的腐败和在火中的焚烧永不止息。与其理性而乏味地争论这些充满诗意与异象的文本里有关被咒诅者死后命运的不同观点，我们也最好不要忘了《但以理书》第12章和《以赛亚书》中的相关章节里，这两组人的命运都是联系在一起的。二者关注的焦点都不是死后的生活；而是全能的上帝为那些新近被反叛者或渎神者战胜的义人申冤。总之，这些文本里的死者复活最好被看成是一个翻转。主要不是死亡的翻转，而是状态和地位的翻转。上帝的介入使得被践踏的一方与得意扬扬的一方交换了位置，这一过程也同时证明了上帝自己的荣耀和主权。与他们刚刚经历的形成鲜明对照，忠诚的信守传统者会存活（“智慧人”在其中发光如星），但亵渎圣约者不是死了就是忍受无休止的耻辱。

## 为什么复活？一个错误的答案

现代圣经研究中最有把握最持久的发现之一，就是将《但以理书》的时代确定为公元前 167-164 年间塞琉西王朝迫害时期，这一发现使得《但以理书》成为《希伯来圣经》中时间最新的文本之一。那“背弃圣约”，煽动亵渎圣殿，除掉常献的燔祭，在最神圣的区域设立行毁坏可憎的偶像崇拜的“卑鄙的人”（《但以理书》11: 21-31），正是希腊时代的君主安条克四世。后来马加比家族揭竿而起，与之对抗并获得了胜利，直到今天犹太人都在以光明节庆祝这一胜利。千百年来犹太传统主义者一直将这次对抗看作是邪恶的外国压迫者与忠心无辜的犹太人之间的斗争。但显然当时的许多犹太人更加赞赏新的希腊文化而不是他们祖先古老的恪守《托拉》的生活方式。换句话说，这一冲突既是外在的也是内在的。《但以理书》在对比“作恶违背圣约的人”和“认识神的子民”（《但》11: 32）时反映的也正是犹太人之中传统主义者和创新者之间的分裂。对我们而言，更重要的是，在对比复醒“得永生”的人与复醒“受羞辱永远被憎恶的”人的时候（12: 2），《但以理书》反映的同样也是二者的分裂。

学界的另一个共识是这种报应正义（所有人终将得到他们应得的）与复活信仰本身的出现之间的因果关系。乔治·W·E·尼克尔斯伯格在反思这一时期忠诚的传统主义者和更具普世观的创新者的不同命运时，说得很有道理：“这样，虔信得死，违抗得生”，“这显然混淆了犹太正典的正义与报应的标准。对这一问题的答案是复活得永生与复活后受惩罚。”<sup>①</sup>

无论神学家或哲学家们如何看待这一推理思路的共性，作为对复活信仰出现的一种解释，这一推理是完全站不住脚的。首先，虔诚者会（因其虔诚）经历死亡，不顺服者会（因其不顺服）经历生的观念并不是第二圣殿时期犹太教的发现。尼克尔斯伯格的“犹太正典的正义与报应的标准”

① 小乔治·W·E·尼克尔斯伯格（George W. E. Nickelsburg Jr.）著《新旧约创作之间的犹太教中的复活、不朽和永生》（*Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, *Harvard Theological Studies* 26; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972），第 19 页。——作者注

尽管得到广泛的赞同，却太过简单。试想一下，到了《但以理书》出现的时候，该隐和亚伯的故事（《创》4: 1-16）已经很古老了。亚伯因为上帝“看中了他的供物”而不是该隐的供物而丢了性命（第4-5节）。该隐不能控制自己的嫉妒和怒气犯下了人类第一桩谋杀罪，一起冷酷无情的杀害兄弟的罪行。然而，亚伯并没有如古代以色列律法要求的那样被复活，该隐也没有被判死刑（《出》21: 12）。相反“上帝就给该隐立一个记号，免得人遇见他就杀他”。（《创》4: 15）总之，在故事的结尾，因获得上帝青睐而去世的无辜受害者还是死了，而谋杀者却还活着，并且受到曾经暴怒地要置他于死地的上帝莫名其妙的护佑。但这并不是说我们在《但以理书》12: 1-3 和《以赛亚书》52: 13-53: 12 中看到的审判与洗冤的主题没有在这里出现。正相反，上帝直接与该隐对质：“你做了什么事呢？你兄弟的血有声音从地里向我哀告。”因此，“地不再给你效力”，农夫该隐必须“流离飘荡在地上。”（《创》4: 10, 12, 14）但是对该隐的指控和对亚伯的辩护一点儿也没有反转前者的存活和后者的死亡。更重要的是，叙事者似乎并未受到当代学者（且不只是当代学者）从中发现的严肃的神学困扰。他认识到亚伯死亡的不公却不觉得有必要预测他的复活。当作恶者被对质和审判的时候，正义得到了伸张。证明虔诚无辜的受害者无罪并不一定要求他的复活。

其他诸多文本里都有类似的情形，这些文本都早于公元前2世纪犹太殉道者死亡的时期。例如，有人认为公元前9世纪耶洗别和她的丈夫亚哈王的凶残攻击导致了“上帝的众先知”的死亡（《王上》18: 13）。一个特别生动的文本集中讲述了他们对无辜的坚守传统者拿伯的虐待和谋杀，拿伯拒绝向王宫出让自己的祖业：“我敬畏上帝，万不敢将我先人留下的产业给你！”（《王上》21: 3）这里，正直的受害者的无罪判断也临到了。当以利亚先让耶洗别的巴力的先知丢脸然后将他们全部杀掉。如先知预言的那样，王后耶洗别死得很惨，她的尸体被马匹践踏，肉被狗吞吃。至于亚哈王，尽管上帝的公义耽搁了，它一定会临到。听到上帝对他的判词，亚哈王在上帝面前“自卑”，因此上帝在他在世的时候不降这祸；到他儿子的时候，必降这祸与他的家（《王上》18: 20-40；《王下》9: 30-37；《王

上》21: 27-29)。从这种情况来看，上帝的公义和他的众先知的判词只是单纯地发生在历史层面（不论描述的事件是否已经发生）：无辜的受害者依然死去，而对谋杀者和继承他们罪行的后代们的最终处罚则是令其在死亡中蒙羞。受害者和施害者都没有醒过来去接受更进一步的审判。

对这类文本的分析使我们得出第二个结论：在以色列历史的早期，有一种被普遍接受的可能性——那就是无辜者会死去而罪人却继续活着，更重要的是，这未必会被视为对上帝公义的责难。因为毋庸置疑，受压迫者的沉冤昭雪可以在死后实现（尽管这在我们看来显然不够）。而与之相反的观点，即人们只能在其有生之年种什么因结什么果的看法，则不过是适合道德训诫（现在也一样）的学究气程式化十足的信条，但很难成为古代以色列文化中被一致接受的观点。与众多学者们（以及许多普通人）采用的因果报应的机械教条观点来构成“标准的以色列正义与报应的教规”相比，《希伯来圣经》的叙事通常更加微妙，更生活化，而且更清楚现实的悲剧。亚伯、以利亚时代上帝的先知们以及拿伯等的故事都表明了犹太人放逐巴比伦之前的叙事里，上帝公义的意愿会实现，正义会伸张，不幸的受害者会洗刷冤屈，而这一切都不需要通过死人获得补偿或重生来实现。

诚然，义人受苦恶人兴旺的问题在数世纪以来越来越吸引人们的注意。例如，《约伯记》讲述的是一个无辜的受苦者，他的经历彻底地驳斥了那种机械的神学观，认为一个人总是而且只能得到他应得的奖惩。《希伯来圣经》中成书时间最晚的书卷之一《传道书》因下述事实而困扰：“凡临到众人的事都是一样：义人和恶人都遭遇一样的事；好人，洁净人和不洁净人，献祭的与不献祭的，也是一样。好人如何，罪人也如何；起誓的如何，怕起誓的也如何。”（《书》9: 2）但约伯的故事中，有一点无疑十分重要，恢复在死前发生了——或者更加确切地说，在约伯自己临死前，如我们在前面第六章中指出的，《约伯记》序言中死去的七个儿子和三个女儿没有活过来，只是在尾声中被同样数目的新生的孩子所取代（《伯》1: 42: 13-15）。总之，即使在诗歌体的对白中，我们也看到约伯想要的，

与其说是重获新生，不如说是洗冤昭雪——一个证明他无罪的神圣正义的举措（如《伯》23：2-7）。这里暗含的假设与我们前面讨论的亚伯和拿伯的故事里的假设基本一致。

但这一假设与《传道书》并不相符。这卷书对一个人格化的公义的上帝的信仰发生了深刻的怀疑，这位上帝指引着各个民族和个人的命运也使约伯那样的无辜受害者获得恢复。对传道者来说，“上帝”指的是对人类的行动和优点毫无反应的无情的终极命运。

这的确是对以前思想的正面猛击，但不能忽略的是传道者对这个问题有着自己的解答。他提出的忠告不是一般人预料的，抛弃宗教的准则或不加思考的享乐主义生活。相反，他认为即使在失去这个上帝的干预后带来的各种缺陷下（其中最大限制就是死亡的确切无情与人类生存的有限性，例如《传道书》11：9-12：8），快乐的人生依然可能。我们无法提供真实的证据，宣称《传道书》在复活信仰产生发展到相当程度的这段时间里影响了犹太教。但是即或我们同意《传道书》对同时代的文献产生了极大的影响，我们依然会想为什么它提出的挑战必须回答而它自己的解答却被驳回了。

如果《约伯记》和《传道书》的作者们能够放弃对复活的期待，为什么我们要假定他们使后世的犹太人不可能这么做呢？

最后，在我们宣称无辜的受害者与胜利的施害者引起的神学问题是复活信仰的根源时，我们必须注意到另外一个逻辑难题。如果犹太神学的内在逻辑使这个信仰成为必需，为什么当时那么多的犹太人不接受这一信仰？例如，众所周知，撒都该人彻底拒绝这一信仰。而且正如我们在下一章将看到的，早期的拉比犹太教明确无误地谴责那些拒绝这一信仰的人或者否认在《托拉》中会找到这一信仰的人。这清楚地表明受到谴责的人群的人数已有相当规模且确实存在。当然，重述那些被标记为异端的思想通常是极度困难的，因为通常是他们的反对者留下关于他们的描述，但是很有可能在这种情形下他们依然坚持更陈旧的且被认为是不名誉的神学观。在那一神学里，上帝的应许是可靠的，他的公义也是确定的，但是正如我们在前面几章中讨论的，它们更适用于群体（特别是家族）和历史而非个人及



其各自命运。

在复活盼望首次明确提出的时期，能找到早先的死者复活模式痕迹的最好例子莫过于《便西拉智训》<sup>①</sup>。一部公元前2世纪早期的犹太文集，现在是罗马天主教和东正教圣经的一部分，但是不再是犹太圣经的一部分。便西拉的建议是我们既不放弃报应的盼望也不指望它会在死后发生，那些在后代的命运里发生的除外（如《德》11：26-28）。从这种家族定位来看，对于便西拉来说，报应针对的不只是个人，也是整个民族，这一点我们不应觉得惊奇。

<sup>23</sup> 愿他赐予我们快乐的心，  
愿我们在以色列生活的日子  
如古时一样平和。

<sup>24</sup> 愿他赐予我们仁慈，  
愿在我们在世的日子解救我们！（《德》50：23-24）

同《但以理书》一样，便西拉怀有复兴以色列的希望。的确，接下来的诗节表达了对三个传统的犹太仇敌的蔑视（《德》50：25-26），从以东人开始，他们的衰落在《希伯来圣经》里就暗含有末世论内涵。但同样在这里，没有任何理由说明上帝的介入就一定包含了任何形式的复活。古老的思维模式依然存在。

便西拉这样的例子表明把对复活期待的出现归因于一个只有新的信仰才能解决的逻辑难题是错误的。正相反，无论在今天看来便西拉代表的（带有一些新的曲解）这个更古老的神学显得多么的没有说服力，在当时很多人依然忠于这一神学思维。有关复活期待的出现没有什么是一必然的。

“哦，让你的死人复活！”

公元前167-164年安条克四世统治下忠诚的传统主义者的殉道被解释为对复活的盼望，我们一直在考察这一观念中巨大的逻辑障碍。如果我们

---

<sup>①</sup> 《便西拉智训》（*Wisdom of Joshua Ben Sira*），也称《西拉书》（*Sirach*）或《德训篇》，《次经传道书》（*Ecclesiasticus*），犹太教次经之一。——作者注

只有《但以理书》第12章第1-3节这段经文（这段经文被确定为发生在那一时期并反映了那一时期发生的重要事件），这个解释的确有一定的历史可信性。但我们不能忽视那段时间依然存在的悠久传统：以色列的上帝是生命的上帝，不是死亡的上帝；没有什么历史事件是从真空中出现的。然而，当我们跳出当前的犹太正典，就会发现复活和最后审判的预测早已经出现在被普遍认为早于这些事件的作品中。有关古代哲人的旅行报告与以诺的幻象相互关联，例如，他去高山旅行，在群山里“死人的灵魂会聚集……直到他们的审判日”（《以诺一书》22: 3-4）<sup>①</sup>。这里同《但以理书》一样，复活的背景是公开辩论的。它是一种审判和辩护，在其中罪人和义人都得到公正的报应，这报应显然是他们生前被剥夺了的。这里，我们再一次看到想象中的复活（一个相对而言新的现象）和更古老的已被充分证实的观念——对死后无辜者的洗冤和恶人的惩罚——二者之间的延续性。

尽管《但以理书》第12章第1-3节的确是目前的圣经正典中第一篇明白无误地提到对死而复活的人进行审判的经文，但这个思想早已经出现在之前持末世论的犹太圈子里，因而不能将其直接归因于公元前167-164年遭安条克四世迫害的殉难者的情形。

至于《但以理书》提到的复活和审判发生在以色列复兴的末世论框架里：“你本国的民中，凡名录在册上的，必得拯救。”（《但》12: 1）向义人和恶人宣布的不同裁决很难构成新的思想：“上帝保护一切爱他的人，却要灭绝一切的恶人”（《诗》145: 20），是不同时期不同体裁的古代以色列文献中无所不在的原则。《但以理书》第12章第1-3节同许多第二圣殿时期的作品一样，把同样的原则应用到以色列的复兴上。“你本国的民必得拯救”，但是他们当中的恶人——那些没有按照犹太人的理想行事的人——会醒来蒙受耻辱而不是获得永生。这个双重的复活也许比较新颖，但是神圣审判的二元性则不是。

甚至民族复活的观念在公元前2世纪时也不是通常人们想象的那么新

---

① 译文出自以法莲·以撒（Ephraim Isaac）的《旧约伪经》（*The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. James H. Charlesworth, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983），第1章第24节。——作者注

颖。除了以西结的枯骨异象（我们在第八章详细考查过）外，还可以发现《以赛亚书》的一段文字预言了《但以理书》第12章第1-3节的情形，成为后者赖以存在的基础：

哦，让你的死人活过来 [yichyu]！

他们将如尸首一般 [As a corpse] 兴起 [yequmun]。

要醒起 [haqitzu] 歌唱！

因你的甘露好像新芽上的甘露，

你让甘露落在阴魂 [repha'im] 居住的地上。<sup>①</sup>（《赛》26:19）

这节经文出现在《以赛亚书》第24-27章里，人们普遍相信它始于一个相对晚些的时期，肯定是第二圣殿时期。第24-27章（称作“以赛亚的启示”<sup>②</sup>）的焦点完全是末世论的，聚焦在将要发生的可怕的但（对一些人来说）又令人高兴的事件。正如布雷瓦德·S·切尔兹所说，《以赛亚书》第26章“提供了各种各样的传统形式，但最终它产生了一段极具神学性质的描述，针对那些见证了上帝的胜利后，依然经历了从上帝和从人而来的所有审判的虔诚者”<sup>③</sup>。这样，我们这里所引的几句经文之前的那些诗行中，诗人除了谈及自己的命运外，还谈到其他主人人们的最后无法逆转的惩罚，而且使用的是相同的语言。即将发生的死者复活是真神遣送的拜偶像的列王命运的镜像。

<sup>13</sup> 上帝我们的 神啊，

在你以外曾有别的主管辖我们，

- 
- ① 这一节中几处文字对翻译者而言是种挑战。我们翻译的“如同尸体一般（As a corpse）”，参看菲利普·C·施密茨（Philip C. Schmitz）的文章《〈以赛亚书〉26:19a-c 中复活的语法》（“The Grammar of Resurrection in Isaiah 26:19a-c,” *Journal of Biblical Literature* 122 (2003): 145—149）。在这节中，这个词语可能有着更平常的含义，即“光”。该章最后一行的译文同新犹太出版协会的版本不同，该版本中这一行诗为“你使得阴魂居住的土地苏醒”，很显然，其依据是希伯来文“hippil”含有“生育幼儿”的意思，因而此句带有新生命的含义。更通常的译法“使得某物坠落”似乎更恰当，因为此处“甘露（dew）”可作宾语。——作者注
- ② “以赛亚的启示”，《以赛亚书》第24-27章又称为《小启示录》。“以赛亚的启示”是本书作者对这几章的一种说法。——译注
- ③ 布雷瓦德·S·切尔兹（Brevard S. Childs）对《以赛亚书》第26章的分析参见其《以赛亚书》（*Isaiah, Old Testament Library*; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2001）一书，第189页。——作者注

但我们只要提你的名。

<sup>14</sup> 他们死了，必不能再活 [yichyu];

阴魂 [repha'im], 必不能再起;

实在的，你处理他们，毁灭他们，

使他们不再被提起。(《赛》26: 13-14)

但是后来，诗人能够把他的团体比作一个妇人“临产疼痛，在痛苦之中喊叫”，“我们也曾怀孕疼痛，所产的竟像风一样。我们在地上未曾赢得胜利。”(《赛》26: 17-18)在启示文学里普遍都是如此，痛苦和折磨的时代——尽管仍占上风——却不是最终的结局。生命的上帝最后的裁决根本不是死亡和不育，而是复兴和“新的成长(fresh growth)”，死人醒来开始新的生活就像是甘露给田地带来的新的生命。这一章的最后很好地捕捉到这一短暂复杂的情形：

<sup>20</sup> 我的百姓啊，你们要来进入内室，

关上门，

隐藏片时，

等到忿怒过去。

<sup>21</sup> 瞧啊！

因为上帝从他的居所出来，

要刑罚地上居民的罪孽。

地也必露出其中的血，

不再掩盖被杀的人。(《赛》26: 20-21)

《以赛亚书》里这三段经文和《但以理书》第12章第1-3节复活预言的联系十分明显。和后者一样，《以赛亚书》第26章第19节谈到那些睡在尘埃('aphar)里的人会醒过来(heqitz)复活(chayah)。如果我们将这段经文与《以赛亚书》第26章第13-14节，即前面所引第二段经文连起来读，就会发现它也在描述一种审判，将那些死后又活过来的人与那些被上帝毁灭“必不能再活”的人做对比。《以赛亚书》第26章的确没有指出后一组人会“醒过来”接受惩罚，但其中两种对立的判决和令信实者复活的理念倒是十分突出的。这与《以赛亚书》中同一部分里有关死亡自身命运的激

动人心的一段话十分契合。

他将吞灭死亡直到永远。

主 上帝必擦去各人脸上的眼泪，

又除掉普天下他百姓的羞辱，

因为这是上帝说的。（《赛》 25：8）

提及“他百姓的羞辱”展示了讲述这段预言时特别的历史环境。但是单单这一点不能因此就把吞灭死亡的暗示仅仅当作比喻来看。相反，就像死亡（这里很有可能指的是一个被称作死亡的迦南神祇莫特 [Mot]）是上帝子民的敌人之一，或者甚至是最终的敌人，只有这个致命的敌人最终被消灭，上帝的胜利才是完全的。生命的上帝的终极胜利，也是他的大能的明确无误的表现，需要他的劲敌——死亡被彻底消灭来证明。

学者们一直在争论《以赛亚书》第 24-27 章描述的复活是否就是后来的犹太人和基督徒所盼望的真实的复活，或者不过是一个民族复兴的比喻，谦卑的饱受痛苦折磨的以色列民族的复兴。同样的那些人像在《但以理书》第 12 章第 1-3 节中那样起死回生，还是说这些文本，像《以西结书》第 37 章第 1-14 节那样，只是预测了民族的历史命运的神奇转折？我们的判断是：《以赛亚书》第 26 章第 19 节的呼求——“哦，让你的死人活过来！”——暗示了某种与《但以理书》的意象更接近的东西，但是这些文本含糊不明，所以争论肯定还会继续。明白无误的是《但以理书》第 12 章第 1-3 节呼应并重新使用了这些预测了即将到来的大反转的文本——这些文本清楚地表明在早于安条克四世迫害殉道者的时期，关于复活和最后审判的修辞和意象早在那次迫害之前就存在于犹太文化里。对末世复活和审判的盼望具体是什么时候首次出现的至今还是一个谜。有可能对死者复活的期待不是突然出现的也不是对某一特定危机的反应。相反，这种期待应该是数世纪以来慢慢发展，并在我们一直讨论的早期圣经文本中不断滋养丰富起来的。

## 复活的更深层次的根源

我们现在已经确定《希伯来圣经》里公认的首次提及死者复活的文字（《但》12：1-3）本身就是一段富含以前文本典故的经文。不论这个信仰在公元前2世纪显得多么的新颖，这段经文被写下时，它的措辞可以在圣经文本中找到多个先例。一个重要的例子就是《以赛亚书》第52章第13节至第53章第12节，谈及上帝的义仆一生被人鄙视，又非常屈辱地死去，死后沉冤昭雪又被恢复。另一个例子在“以赛亚的启示”（即《以赛亚书》24-27）里可以找到，谈到将要发生的剧烈变化，特别是当民族苦难的时期终于过去和渴望已久的复活到来的时候死者复活（《赛》26：19）。圣经文献的历史学家们倾向于把这些文本追溯到较晚一些的时期，巴比伦之囚的末期（大约公元前540年）或者第二圣殿的早期（公元前6世纪末5世纪初）。

实际上，我们可以把《但以理书》第12章第1-3节最接近的先例回溯到更早的时期，照这样，从先例中追溯它们的先例。至于《以赛亚书》第26章第19节，其最明显的源头是在《何西阿书》第13-14章。英国学者约翰·戴详细辨别出在这节经文（或是在“以赛亚的启示”即《以赛亚书》24-27章前后的经文）和这些章节之间八个对应的地方<sup>①</sup>。与我们的讨论关系更密切的是《何西阿书》第13-14章谈及死亡救赎的经节，例如第13章第14节：

我必救赎他们脱离谢屋尔，  
救赎他们脱离死亡。  
死亡啊，你的灾害在哪里呢？

---

<sup>①</sup> 约翰·戴（John Day）对《以赛亚书》这几行诗句与《何西阿书》之间的联系的分析参见其《[亚卫]与迦南的男神》（*[YHWH] and the Gods and Goddesses of Canaan*, JSOTSS 265; Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 2000），第116-127页。他对琐罗亚斯德教和犹太教中复活观念的区别所做的评论参见其文章《古代以色列信仰来生观念的发展》“The Development of Belief in Life after Death in Ancient Israel,” in *After the Exile*, ed. John Barton and David J. Reimer, Macon, Ga.: Mercer University Press, 1996），第242页。——作者注

谢屋尔哪，你的瘟疫在哪里呢？

复仇远不是我的想法。（《何》13：14）

这段著名的经文在观念而非措辞上，令我们想起《以赛亚书》第26章第19节对复活的肯定（或是祈求），把我们的注意力引到上面这段经文上，而其中甘露的再生作用（“因你的甘露好像新芽上的甘露，你让甘露落在阴魂居住的地上。”）让我们转而想起了《何西阿书》的另一处邻近的文本：

<sup>5</sup> 我将医治他们的病痛，

甘心乐意爱他们，

因为我的怒气已经远离他们了。

<sup>6</sup> 我必向以色列如甘露；

他必如百合花开放，

如利巴嫩的树木扎根。（《何》14：5-6；中文版14：4-5）

与这种给予生命的治疗特性相反的是“必有风，就是上帝的风”，如何西阿所说，“从旷野上刮来”，以法莲的泉源必乾；他的源头必竭；仇敌必掳掠他宝物（《何》13：15）。同样的，“以赛亚的启示”（即《以赛亚书》第24-27章）谈到“刮大风的日子，就用无情的暴风将他们逐去”（《赛》27：8）。戴指出，在两个例子里“毁灭性的东风意象象征了以色列人的被掳”。

在约翰·戴看来，这两个文本里救赎的表现也具有显著的相似性。例如，“以色列开花如葡萄树”的意象都突出地出现在这两个文本里。（《何》14：2-9；《赛》27：2-6）在约翰·戴揭示的《以赛亚书》第26-27章和《何西阿书》第13-14章之间的八个相似之处里，有几个肯定比其他几个更有说服力。但是不论约翰·戴揭示的这些相似点中个别的有什么弱点，它们在同一部文集里如此密集地出现足以令人好奇，而且也暗示了《何西阿书》第13-14章的确对《以赛亚书》第26-27章有或多或少的影响。

结果是，与《以赛亚书》第26-27章中的相似之处相比，《何西阿书》中死亡与复活的主题要突出得多。戴提出了强有力的论据证明《何西阿书》

前面两章（第 5-6 章）对第 13-14 章的影响，后面两章经文里充满了死的意象和复活得生的意象。诚然，许多学者一直在争论《何西阿书》第 5-6 章的相关文本说的不是复活而是指生病后的复原。上帝在这里并没有使之复活，而只是医治。如果是这样的话，那么《何西阿书》第 13-14 章就几乎不可能被纳入犹太人末世复活信仰的形成轨道上。但在古代语境里，复兴和医治之间的差别没有那么大。正如我们在第三章注意到的，在古代近东世界里死亡经常被认为是一种疾病——最严重的疾病，的确，几乎是从来都治愈不了的——尽管如此它仍是一种疾病。迈克尔·巴利说得好：“对于古代的闪米特人来说，生命和死亡不是截然对立的两个范畴，不过是一个连续体的两端；因此，使死人复活只是代表更进一步地医治一个病得很重的人。”<sup>①</sup> 为了证明《何西阿书》第 5-6 章以及第 13-14 章，谈到的是对死亡而不是小病小灾的医治，约翰·戴注意到两个关键的动词——《何西阿书》第 6 章第 2 节中的两个英文动词“苏醒 (revive)”和“兴起 (raise up)”：

过两天他必使我们苏醒 [yechayyenu]，

第三天他必使我们兴起 [yeqimenu]，<sup>②</sup>

我们就在他面前得以存活 [nichyeh]。（《何》6：2）

“在《旧约圣经》里这两个动词成对出现的所有其他地方，”他声称，“其含义都清楚地与复活有关，而不仅仅指医治。”此外，何西阿使用的一个意象，用以表示上帝令人罹患可医治的疾病的行动，显然就是杀戮：“我必撕裂而去，我要夺去，无人搭救”；“以我口中的话杀戮他们”（《何》5:14; 6:5）。

简而言之，何西阿写作的对象是死人，他们祈求医治而上帝最终的应

---

① 迈克尔·巴利 (Michael Barré) 对死亡和生命的评论见其文章《对〈何西阿书〉VI 2 阐释新解》(“New Light on the Interpretation of Hosea VI 2,” *Vetus Testamentum* 28 (1978): 137-138)。——作者注

② 我们所译的《何西阿书》第 6 章第 2 节与新犹太出版协会的版本不同，该版本把第一个和最后一个动词分别译为“使完整 (make whole)”和“成为整体 (be whole)”，这种译法似乎基于对诗歌含糊的理解，认为它和复活全无关联。我们把“lephanayv”一词译为“在他面前 (in His presence)”，尽管新犹太出版协会版本的译文“受主的恩宠 (by His favor)”也很可能是正确的。——作者注



允就是恢复生命——从谢屋尔中释放出来，从死亡中救赎。

当然，在我们看来，他们根本就不是真正的死人。如果他们真是死人的话，怎么能让他西阿听到他们说：“过两天他必使我们苏醒”？我们再一次面对古代和现代在生与死两个基本分类单元的理解上的重要区别。现代人对死亡的理解是把死亡和生命完全割裂，这种理解使我们仅仅把共同体的情况理解为极度的苦难和衰弱状态之一，因此我们会把明确无误的复活语言视为隐喻性的。即便如此，它也是建立在一种确凿信仰之上的比喻说法，这就是无论字面上谈到的事情是多么的不可思议，在上帝的手里的确是可能的。在何西阿的经历中到底是什么使他能够产生这样的确信呢？也许它发端于传统的对上帝全能的确信，正因为上帝的全能，它可以赐予生命能力也可以扩展到死亡（《申》32: 39；《撒上》2: 6）。那么，为什么全能的上帝能够医治所有疾病却不能医治死亡？或许何西阿的信仰发源于民间传说，以他的北方先知同道以利亚和以利沙发生的三次复活为代表的那类传说（详见第七章）。事实上，我们不需要在这些（或其他可以想到的）选项中取舍，因为所有这一切都证实一种可能性，那就是死亡也许的确会被反转，而且死人的确神奇地苏醒了。从上下文看，认为这里所说的死人是以色列群体，而非其中单独的个体的说法并没有我们一开始认为的那么明显。

因此，何西阿对死亡与复活的应用是隐喻性的这一说法只能是部分真实。因为照先知的理解，犯罪的以色列人的确是死的，不仅失去了上帝神圣盟约缔结者的身份，还有与之相伴的生命力和生育能力。如果经受者是完全独立的以色列个体，那么复活的语言就是高度隐喻性的。如果经受者是集体生活在其民族的土地上的以色列人，这一语言就不全是隐喻性的了。再者，如果死亡包含诸如干旱、不育、饥荒和失败之类现象，而生命的内涵则是其对立面，那么，《何西阿书》里关于死亡与复活的语言就绝不仅仅是隐喻了。

## 神圣勇士的胜利

实际上，死亡和新生的二分法在《希伯来圣经》中大量存在。最为人所知的一个表达模式是渐渐归结为“神圣勇士（Divine Warrior）”的模式。在这个模式里，上帝出场迎战可怕的敌人，用弗兰克·摩尔·克罗斯的话说，“当勇士彰显他的怒气的时候，自然震撼凋萎”<sup>①</sup>，然而，当他赢得胜利，在他的圣山上荣耀地登上王位的时候，“自然再一次回应，诸天使大地肥沃，动物们经历产痛，诸山和居住其间的人类欢快地跳舞旋转。”换句话说，自然的秩序反映和彰显了神圣行动的模式。当上帝生气的时候，自然失去了它的活力和生育力，似乎就是死去一段时间。当上帝胜利了而且收到了作为宇宙的王应得的荣耀，自然的秩序再一次回应。这一次伴随着新生命，生育和繁荣。与常见的刻板印象相反，以色列的宗教并没有将历史和自然彻底割裂，也没有使历史的上帝和自然斗争。恰恰相反：我们称之为“自然”（在《希伯来圣经》中没有对应的说法）的秩序与上帝在历史中的行动有着密切的联系，当他的在历史中经常受到挑战的王权最终获得安全，自然和遵行他的意愿的人类团体都繁荣昌盛：

<sup>11</sup> 愿天欢喜，愿地快乐！

愿海和其中所充满的澎湃！

<sup>12</sup> 愿田和其中所有的都欢乐！

那时，林中的树木都要在上帝面前欢呼。

<sup>13</sup> 因为他来了，他来要统治 [rule] 全地。

他要按公义统治世界，

凭着他的信实统治万民。（《诗》96: 11-13）

---

① 弗兰克·摩尔·克罗斯（Frank Moore Cross）对神圣勇士的评论出自其专著《迦南神话与希伯来史诗》（*Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge: Harvard University Press, 1973），第162-163页。本书中有关《以赛亚书》34-35的讨论参考了克罗斯在第17-74页和第164-174页的论述。值得注意的是，克罗斯将《以赛亚书》34-35和《第二以赛亚》联系起来（第40-55章）。——作者注

我们（但不是古代以色列人）一分为二的历史和自然只是同一现实的两个方面，一个对不同的时机神圣行为的模式——愤怒和死亡的模式或是救赎和生命模式——做出回应的现实。但在神圣勇士那里，这两种模式更加紧密地联系在一起，神的内在生命并不像起初看起来那么二元化。因为神圣勇士的愤怒经常是一种义愤，就是说对非正义的一种反应，因此是即将发生的解放受害者的标志。

如果我们一看到“神圣勇士”这个词就想起那熟悉的充满暴力的宗教狂热世界，信徒们为了他们上帝的更大荣耀（和他们自己享受天堂感官愉悦的更大机会）而杀戮，那我们就错了。因为在《希伯来圣经》中有关“神圣勇士”的焦点并不主要在于毁灭敌人，相反，其焦点是上帝公平正义的宝座上，那期待已久的“要按公义审判世界，按他的信实审判万民”者的到来。在《希伯来圣经》里，王的公正治理充分体现在他从压迫者的强权下解放弱者和受害者上，这在古代近东更是普遍存在的。人类和自然一起以“节日的欢乐”回应神圣勇士的胜利，在这快乐中，人因此能够发现一个明显的道德维度。的确，除了受尽迫害被围攻的效忠者的信心之外，没有什么比以色列人关于神圣勇士的想法更具特色的了。这个信心就是他们神圣的保护人在面对挑战的时候，不会证明自己的无能为力而且不允许他的公义和能力受到怀疑。最后他彰显了自己长久受到称颂的能力的时候，不单单是在社会的领域（伴随着正义的建立）感受到了这种影响，自然领域也受到了影响，新生和健康取代了干枯和衰弱。

我们发现在一些将不忠实的拜偶像者与全然信靠上帝者对立的章节中，使用了同样的语言：干枯、衰弱与活力、繁茂相对。

<sup>5</sup> 上帝如此说：

倚靠世人，  
恃凭肉体为自己的力量，  
心中偏离上帝的，  
那人该受诅咒！

<sup>6</sup> 他必像沙漠的灌木，

不见福乐来到，  
却要住旷野干旱之处，  
无人居住的荒地。

<sup>7</sup> 倚靠上帝、  
仅以上帝为靠的，  
那人有福了！

<sup>8</sup> 他必像树栽于水旁，  
在河边扎根，  
炎热来到，  
并不惧怕，  
叶子仍必青翠，  
在干旱之年毫无挂虑，

而且结果不止。（《耶》17：5-8；与《诗》第一篇相比较）

这里我们必须引用列昂那多·J·格林斯布恩的重要发现：“准确地说，神圣勇士出面迎敌时，恶人的境地就是自然的境地；另一方面，义人像一棵牢牢地栽在水旁持续不断地受到滋养的常青树，代表生命的源头对抗任何威胁到自然的生命力和成长的攻击……遍及自然界的富饶多产正是神圣勇士的返回带来的。”<sup>①</sup>

在这种情况下，我们必须认真对待一整套连锁的二元性：受到挑战的神圣勇士 / 旗开得胜的神圣勇士；垂死的自然 / 复兴的自然；邪恶的不忠的个人 / 道德的忠诚的个人。因为在以色列宗教里，神圣勇士的战斗很大程度上是为公平和正义服务的，我们就不会太过惊奇那些遵行上帝的道德规范并且把上帝放在他们生命首位（其实二者是一回事）的人，会在他们个人的命运中经历上帝的胜利果实，而不必担忧那毁灭不忠者的高温。

在《耶利米书》第17章第5-8节里，生命力的增强还是减弱——

<sup>①</sup> 列昂那多·J·格林斯布恩（Leonard J. Greenspoon）的观点参见其《复活观念的起源》（“The Origins of the Idea of Resurrection”）一文，该文收入巴鲁克·哈尔彭和乔恩·D·利文森编撰的《变迁中的传统》（*Traditions in Transformation*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1981），第280页。——作者注

个人要么像长势茂盛的树那样兴旺发达，要么像沙漠中的杜松在自然的力量下干燥枯萎——取决于一个人生命的质量。当然，耶利米的确没有设想复活或最后的审判以及对义人与恶人裁决的不同。相反，他的异象暗示的信息更接近于那些品尝了生命之树人的永恒青春与丰饶。这个暗喻的生物学特征十分明显：“叶子仍必青翠，……而且结果不止。”但是我们不能忽略这一暗喻的道德维度，因为耶利米的异象没有提出对配得的和不配得者的不同审判，生命是对那些配得者的奖励。

如果我们考虑到后来称为“神圣勇士”的意象复合体，增强的生命力和进入永生的复活之间（就此而言，在衰弱的生命力和永久的羞辱之间）的差距就明显缩小了，尽管差距并没有消失。我们会想起，当神圣勇士在烈怒中出征对抗混乱和死亡的压迫性力量时，自然枯萎凋零；当他在胜利和公义中坐王回归，自然繁茂兴旺。体现这种模式的极好的例子在《以赛亚书》第34-35章，这两章各代表了一种情形。第35章代表响应上帝的解放后繁荣的自然，我们看到的不仅是沙漠里盛开的鲜花等景象（《赛》35：1-2），还有在我们看来更为重要的人类衰弱的奇妙翻转：

<sup>5</sup> 那时，瞎子的眼必睁开；

聋子的耳必开通。

<sup>6</sup> 那时，瘸子必跳跃像鹿；

哑巴的舌头必能歌唱。

在旷野必有水发出；

在沙漠必有河涌流。

<sup>7</sup> 酷热的土地要变为水池；

干渴之地要变为泉源。

在豺狼之家，要变为牧场，

（鸵鸟）躺卧之处，必有芦苇和灯芯草。（《赛》35：5-7）

这里，我们不只看到了不适于人类居住的未经开发的疆域变为良田，还有类似的同样神奇的对人类残疾的医治。瞎子的眼睁开，聋子的耳开通，瘸子跳跃，哑巴歌唱。在我们今天的世界里发生了很多几十年前还被归为

科幻小说（想一想基因疗法）一类的在药物治疗和外科手术方面的诸多进步，这些转变对我们来说无疑不会像先知的原始听众那样的神奇。同样的，过去两个世纪的经验也许会让我们低估沙漠变花园，其间还有通衢供赎民行走返回锡安这一转变带来的影响（《赛》35：1-2, 8-10）。我们也很容易忘记在先知的世界，还没有使农产品的大幅增长的肥料和杀虫剂，以及使移山平地、修建大运河成为可能的爆炸物和其他工程技术。对先知和他的听众来说，除了上帝胜利的降临之外，所有一切转变都一样的奇妙，不可思议。

《以赛亚书》第35章里没有谈到对另一种疾病，最大的疾病，也就是死亡的医治。我们把死亡说成是一种“疾病”是因为，正如我们和许多学者已经看到的，古代以色列人通常把死亡理解为一种疾病。我们至今尚未发现反转死亡的方法，所以，对我们来说这一章没有谈及死亡这种疾病并没有什么可奇怪的。的确这是唯一难以治愈的疾病！然而，古代以色列人极不可能以这样一种自然主义的方式看待这件事。对他们来说，无论什么样的转变，沙漠、山峰还是人类不公正的命运或残疾，都是不可能的，异常的。换句话说，所有这些反转都是异常的：如果它们真要发生，它们一定要借助神圣勇士特别的介入，因为对于他来说——祈祷词这样宣称——没有什么障碍是克服不了的，没有什么是不能成就的。就像我们很少看到死人从死里复活，古代人也很少看到瞎子的眼睁开，聋子的耳开通，瘸子跳跃，哑巴歌唱。这就是当时医疗的情况。所有的这些翻转都是例外中的例外（古代人和现代人都同意这一点）。对没有信心的人来说，它们不过是幻想和不可能办到的事。但是在与神圣勇士相关的各种观念的复合体里，在全能的救赎者最终以公义胜利临到时，所有这一切都是可以期盼的。如果是这样，那么《以赛亚书》第35章里没有提到复活就不那么重要了，而且《以赛亚书》第24-27章中的相关文本里出现的复活并不是像一开始看起来那样仅此一处。回到我们已经仔细查考过的文本（《赛》25：8；26：19），在以惊人巨变为特点的神圣勇士的胜利背景下，全能的救赎的上帝“会吞灭死亡到永远”并且使死人复活，便很容易理解了。

在异常的情境下，复活几乎不算是异常。

## 结语：复活中的前世今生

在追溯了《但以理书》第12章第1-3节中死者复活期待的来历后，下面我们将做一总结并提出结论。《但以理书》第12章第1-3节关注的核心有两个方面：拯救犹太人脱离压迫，为那些坚守传统并反击与外国压迫者同流合污的人辩护。那时候，为死者洗冤昭雪的概念已经流传很久了，因此这段文本的出现毫不奇怪。（相对而言）新出现的是死去的义人参与到死后为自己的辩护当中，而死去的恶人也参与到自己死后的定罪。

两组人（或两组人中的代表）从他们一直“睡着”的尘埃中复醒去面对与他们在世时的行为相称的结局：或是永生，或是无止境的羞辱。对义人的辩护不再只发生在他们这些死去的人无法参与的历史性的翻转中，也不单单发生在他们未来后裔的生命中。事实上，在复活信仰最接近的基础——末世思维里，我们在第四章展开的幸运的死亡这一古老观念不再出现。对恶人的定罪不再是简单地停止存在或是将其打发到谢屋尔永远回不来。现在两组人都从死亡中复醒，但要面对不同的裁决。

与《但以理书》第12章第1-3节最接近的一个先例是《以赛亚书》第52章第13节-53章第12节，它不只是（应当承认相当模糊地）提及了上帝的一个忠心却蒙难的仆人死后洗刷了冤情，获得提拔，在这过程中还被赐予了新的生命。显而易见，《但以理书》的意象把当时受迫害的义人等同于《以赛亚书》里的义仆，并且把那里死后获得医治与恢复的语言看作是对复活的指涉。的确，义仆称义驳斥了他人对他的诋毁和虐待，但是后者没有从死里复活去面对任何惩罚（第52章第13节-53章第12节丝毫未提及他们的死）。相反，那个义仆像《但以理书》第12章里“智慧人”一样，“使许多人得称为义”（《赛》53：11；比较《但》12：3），以某种方式，也许是先知的布道，改变了他们的行为。

实际上，在《但以理书》和随后的犹太教里出现的复活盼望中，个人和集体的交叉是必不可少的。因为复活是更大的民族救赎场景的一部分，

上帝最终将成全他对以色列民族的应许。简言之，复活的盼望在本质上与生俱来的历史性和社会性，如果从“我死后如何得生？”这一常见的利己主义的角度解读，将无助于阐明这一观念。这种社会性和历史性特色非常鲜明地体现在《但以理书》第12章第1-3节对“以赛亚的启示”（《赛》24-27）经文的依赖上。特别是《以赛亚书》第26章第19节提到，当上帝最终把他们从长时间的痛苦和绝望中解救出来，那些“睡在尘埃的”要醒起歌唱。这件大喜事发生在一系列事件之后：上帝令人惊讶地战胜了包括死亡在内的众仇敌，他吞灭死亡直到“永远”，擦去眼泪并“除掉普天下它百姓的羞辱”（《赛》25：8）。当然，我们可以把这段描述快乐的死者复活与死亡毁灭的语言仅仅解释为比喻以色列的复活及其集体安全的确立。即便如此，我们也不得不承认《但以理书》第12章的解读并非如此。而且如果《以赛亚书》第24-27章的作者或是作者们认为复活根本就不可能，那他们选择复活作为一直盼望的民族复活的暗喻就是极不恰当且站不住脚的。

复活的语言被应用到犹太民族复兴的背景下是源于这样一种观点，即上帝的降临和同在不仅带来了他的子民的解放，还使自然恢复了生气，给干涸的土地带来了赋予生命的湿气，给不断减少的牛群羊群带来生育力。但是正如我们所注意到的，历史与自然的二分法与古代以色列的世界观相反，可能导致很多现代的困惑。因此，像何西阿（他的神谕影响了《以赛亚书》第24-27章）那样的先知能够以繁茂昌盛的自然来描绘复兴后的以色列。回应上帝赋予生命的甘露，人民必如百合花开放，如大树扎根，发出馥郁的香气（《何》14：2-9）。这种新生命与人类的悔改和上帝的恩典共同合作带来的上帝和他的子民之间更新的关系密切相关。当以色列人忠实于上帝与他们所立之约的时候，自然的兴旺（包括人类的活力）便是正常状态。

在《但以理书》第12章第1-3节里的复活预言出现之前就已经存在的所有这些较古老的先例背后，还有重要的迦南神祇巴力（Baal）神话在以色列神话中的变形。在迦南的神话版本里，在炎热干燥的夏季，巴力作为神化的死亡之神莫特（Mot）的受害者死去，自然也和他一同死去。但是死



神接着也被杀掉了；巴力重新活过来，自然也相应地恢复生机，繁茂昌盛。以色列文化（至少是《希伯来圣经》中反映出来的文化）把这个模型调整为一种以上帝与其以色列子民的历史关系为中心的神学观。他是活生生的上帝，永远不会死去，但是以色列人自己命运的兴衰却取决于他们同上帝关系的亲疏。当他们远离上帝，或者上帝远离他们，他们就生病死亡。当他们在悔改中再次接近他，或者他返回来救赎他们，他们便恢复生机，兴旺发达。在《但以理书》第12章第1-3节呈现的意象里，当凯旋的王到来，“要按公义审判世界”的时候，不义时代的受害者一定会得到他们应得的份。但是上帝戏剧化的介入并倒转现存的世界秩序的想法不仅仅是源于《但以理书》成书时的塞琉西迫害的犹太殉道士造成的困境。

《但以理书》第12章第1-3节出现的数个元素在以色列宗教早期的舞台上，至少在处于胚芽期的以色列宗教里，都已经存在，尽管这些元素的混合交融出现时间相对较晚且与众不同。它们令人想起法利赛人和拉比犹太教的复活教义（以及与基督教相对应的教义），以及其古代祖先的教义。不过，除此之外，许多学者长期认为波斯帝国的宗教，琐罗亚斯德教在第二圣殿犹太教死人复活思想的发展中起到过关键作用。因为琐罗亚斯德教神学也谈到了末世真理对虚假，光明对黑暗，生命对死亡的胜利。最后也是最重要的，包含了实实在在的死里复活的观念。这种末世论与一般意义上的犹太末世论有着惊人的联系，特别是与《以诺书》和《但以理书》等书卷里出现的复活盼望联系紧密。确实，自波斯人在公元前539年击败新巴比伦王国控制了以色列地，直到两个世纪后他们自己命绝于亚历山大大帝之手，很难相信他们没有对那一时期的犹太教产生过任何影响。

但就复活这一概念而言，任何类似的影响似乎都很遥远，与其说是直接借用不如说是环境使然。正如约翰·戴指出的，死人将从坟墓里复活的思想与琐罗亚斯德教徒既不埋葬死人也不用苏醒的语言谈及复活这一事实很难构成一致。约翰·戴指出，在迦南的传统中却发现了这些做法。也许最多可以说，在犹太教死人复活的信仰发展过程中琐罗亚斯德教的末世论力量起到了推动作用。如果说犹太末世论是一般复活盼望的根源，那么琐罗亚斯德教神学（很可能在犹太圈子里影响了末世论的发展）充其量是根

源的根源。不管怎样，如果我们认为：神圣勇士的概念是复活盼望的最重要的影响，那么，把影响不那么直接的琐罗亚斯德教神学描绘成至多是一种并行关系会更好一些。

这样，当复活信仰最后在犹太教里清晰地现身，它既是一个创新，也是对从一开始就与以色列宗教如影随形的张力的再次声明——这个张力存在于上帝的生命应许和死亡的现实之间。关于复活的定论不在于死亡——尽管不可否认死亡是痛苦不堪的——而在于生命。考虑到贯穿于《希伯来圣经》中归因于死亡的现实和权势，能够战胜它的一定是最惊人的神迹，是神圣勇士的末世胜利。

## 第十一章

# 犹太教中鲜为人知的教义

## 拯救的力量

在共同时代的最初几个世纪,在那些发展了拉比犹太教的人们手中,《但以理书》第12章中首次清楚明白地出现的复活期盼,成了犹太教中一条起决定性作用的教义。作为礼拜仪式由律法所规定的高度仪式化的宗教,拉比犹太教很早就在其日常礼拜中给予复活教义中心地位。我们来看一下《阿米达祷词》<sup>①</sup>中的第二段祝福词(*Gevurot*):

主啊,你能复活死者,你的力量永远强大,足以救人。

(你让风吹让雨水降落。)<sup>②</sup>

你用仁爱养育生命,以慈悲复活死者。跌倒的,你扶起来;患病的,你施治;被囚的,你给予自由;对睡在尘土里的,你也持忠守信。

你是大能的主,有谁像你?有谁能和你相提并论?

啊!君王!您叫人死,也起死回生,施行拯救(直译:令拯救发芽 *makes salvation sprout*);

你诚实守信,复活死者。赞美你,主啊!复活死者。<sup>③</sup>

根据犹太教律法,这一古老的祈祷文周日的每天要诵念三遍;安息日、

① 《阿米达祷词》(*Amidah*), 又称《提菲拉》(*Tefilla*), 或称《十八段祈祷词》(*the Shemoneh Esreh*), 是犹太教早、午、晚礼拜时站立诵读的祷词, 又称“立祷文”。——作者注

② 我们翻译 *Gevurot* 时, 将“你让风吹让雨水降落”这一句放在插入语中, 因为在以色列地, 只有在雨季(大约十月至四月)才会吟诵这一行诗。——作者注

③ 主啊! 复活死者: 转引自傅有德译《立祷文》, 《犹太研究》第10期, 第30页。有变动。——译注

新月之际和节日要诵念四次；赎罪日要诵念五次。没有哪一天，哪一个早晨，中午或晚上不诵念它。因此，我们可以发现这篇立祷文就是拉比犹太教的权威总结。而它的第二段祝福词反复强调这样一个观念：“复活死者”（四次出现）；“对睡在尘土里的，你也持忠守信”；“叫人死，也起死回生”。这段被称作 *Gevurot*（意即“力量”）的祝福词在上帝复活死者的行为中看到了他杰出的无与伦比的力量明证。这是上帝威力的决定性证据。其他支持性证据——扶起跌倒的，施治患病的，释放被囚的——都被封在了这个信封般的结构里，其开头和结尾的述说对象都是以色列的拯救者，上帝。

祝福词并未说明复活的具体时间。其中提到上帝的“拯救”力量，特别是“令拯救发芽”暗示神奇的复活构成了末世论情结的一部分。后来，遵循《希伯来圣经》中的一个先例（《耶》33:15），这篇祷文中的第十段祝福词将使用“sprouting（发芽）”一词来指涉盼望到来的那个弥赛亚式的王。“大卫的枝条（the Branch of David）”明白无误地暗示以色列民族在长久的屈辱之后最终的恢复。但我们不能说“第二段祝福词”断言上帝扶起跌倒的，治愈患病的，解救囚禁的就一定是经常发生的，可靠的现实。这篇祝福词的作者们和他们采用的那些圣神文本语言的作者们一样，清楚地明白有些人跌倒再也爬不起来；疾病常常令人衰弱，最终致命；许多被囚禁的再也不能活着离开监狱。因此，很可能是祝福词的这种没有时间限制的语言（用的是现在分词而非限定动词）申明上帝的救赎间或会在目前的赦免中体现。但只有在弥赛亚救世主完满之时或之后，上帝的救赎才会充分地、明白无误地显现。换句话说，它肯定的不是我们可以依靠上帝去阻止我们跌倒、生病、被囚禁甚至死去，而是上帝有力量去翻转这些苦难，并将最终证明他的允诺。

事实上，上帝对死者的允诺以及对这一允诺的信守在祝福词中的两个带词根 *'mn*（*'mn* 通常用于指忠诚或信任的单词，如阿门 *'amen*）的单词中体现得十分明显。第一个回应《但以理书》第12章第1-3节中预言末世复活的语言，谈及上帝“对睡在尘土里的，也持忠守信”。这里建立在圣经文本基础上的新信息是对上帝守信（*'emunato*）的肯定。这里指涉的不是

信徒对上帝的信仰，而是信徒们相信上帝会信守诺言复活（《但以理书》第12章第2节所说的）那些“睡在尘土里的”。

总而言之，《阿米达祷词》中的“第二段祝福词”，同时肯定了阴冷、严酷和无法避免的死亡现实，也肯定了上帝将在末世的未来，复活死者的毫不动摇的信心。因此，这段祝福词借用了《希伯来圣经》的语言，也和《希伯来圣经》中多处段落一样，坚信尽管坏事总发生在好人身上，但好人必有好报。最后的定论就是上帝神奇地介入历史，当他最终战胜邪恶与苦难，在地上建立起他在天国中已经统治的王国之时，他将赐予历代的死者新的生命。

就这一视角看，死亡并未失去其真实性或严酷性，它只是最终失败了。死亡持续的存在构成了对上帝的谴责，那个“对睡在尘土里的，也持忠守信”却让死者依然睡在那里的上帝，（从表面看）全然忘记了他的生命允诺。从这一角度看，死亡就是活生生的上帝的对立面。只有死亡被征服，被消灭，上帝的生命允诺才会不证自明。但“第二段祝福词”的神学基础却不是二元对立的，因为那个“足以救人”并“持忠守信，复活死者”的上帝同时也是“带来死亡的君王”。换句话说，死亡自己的作者，就是那个给予生命又收回生命的唯一（the One）。死亡，一如生命，也是上帝计划的一部分，但它仅仅是——或者可以变成——计划的一个阶段，但不是最后的阶段。给予生命又收回生命的君王将再次赐予生命。

“第二段祝福词”为我们留下了一个悬而未决的问题。死者在复活前的命运是什么？将他们视为“那些睡在尘土中的”使我们觉得他们并不真的已经死了，只是睡了，在上帝神恩的保护下直到最后被复活。但这个念头极易遭到反驳。因为无论在《希伯来圣经》还是拉比犹太教文献中，睡都不是一种吉利的状态。正如（两种文献中）苏醒总是与复活相连，睡也不只是间或与死亡联系（比如上面所引的经文）。而“尘土”即使是在最好的环境下，也不是一个睡觉的好地方。看看上帝对亚当的判决就知道了，亚当将：

……归回地土

因为你是从地土取出来的；

你既然是尘土，

就要回归尘土。（《创》3：19）

但我们也不能因此就下结论说“第二段祝福词”将死者降低到湮没无闻直至复活生命的那一天。因为他们至少依然活在上帝心中，上帝信守对他们的允诺并将带来救赎。“第二段祝福词”中没有任何暗示在身体灭亡后，死者就没有了灵魂。但问题的关键是，灵魂或者身体都不能单独构成一个完整的人。正如我们在第五章中指出的，将死者复活与灵魂的永生完全地二元对立就过头了。对死者复活的坚定信念并不因此就不相信一个人某一方面的永恒或者不相信死去的义人正享受着与上帝同在的幸福。关键在于，无论古代犹太教中有关灵魂的观念是什么，拉比犹太教神学中，只有包括身体在内的完整的人复活了，上帝的复活允诺才算完成了。和死亡一样，无实体的存在状态不同于最后的裁决，因为一个人“并不是机器中的幽灵（亦即身体）”<sup>①</sup>而是身体与灵魂的结合体。《塔木德》中有一个寓言十分精辟地阐述了这个道理：

罗马皇帝安东尼对拉比（犹太亲王）<sup>②</sup>说：身体与灵魂都可以摆脱审判。怎么做到呢？身体可以说，“是灵魂犯的罪。从它离开我的那天起，我就像个石头无声地躺在坟墓里。”而灵魂也可以说，“是身体犯的罪。从我离开它的那天起，瞧，我就像空中飞翔的鸟儿。”拉比对他说：我给你打个比方吧。这像什么？一个人间的王有个漂亮的果园，园子里种着美丽的无花果树。他委派了两个守园子的人，一个瘸子，一个瞎子。瘸子对瞎子说，“我看见园子里有美丽的无花果。来，把我扛到你肩上，我们就可以摘果子吃了。”瘸子爬上瞎子的肩头，他们摘了果子吃。几天后，园子的主人来了，对他们说，“那美丽的无花果在哪儿呢？”瘸子对他说，“我有脚走路吗？”瞎子对他说，“我

---

① “机器中的幽灵”（the ghost in the machine），出自英国哲学家吉尔伯特·赖尔在他1949年出版的著作《心的概念》。笛卡尔认为人的心与身是完全独立和分割的。人的躯体可以处于空间之中并服从机械定律。而心则不处于空间之中，不服从机械定律。赖尔用“the ghost in the machine”戏称他所反对的笛卡尔的二元论。——译注

② 犹太亲王，又称耶胡达·哈纳西，“我们的拉比”（约公元135-220年），巴勒斯坦犹太人族长，犹太教律法学者，组织编撰《密西拿》。——译注

有眼睛能看吗？”那个主人怎么办？他把瘸子拎起来，放到瞎子身上，对他们一起审判。上帝（应当称颂他！）也会这样将灵魂放进身体，把它们一起审判，如经上所说：

他要向天上呼唤，也向地下呼唤，

为要审判自己的子民。（《诗》50：4）

“他要向天上呼唤”——这说的是灵魂。“也向地下呼唤，为要审判自己的子民”——这说的是身体。<sup>①</sup>

这则寓言肯定了人可以分解为两个部分，身体和灵魂，但有一个重要限制：一旦分开，身体与灵魂各自都是不完美的，可以说是残缺的。如果要成为完全的人，它们就必须合二为一。另一个拉比犹太教文献将这二者的分离和重合看成是每日发生的事情。下面是《塔木德》要求犹太人醒来时背诵的祷告词：

我的上帝，你放进我身体里的灵魂是纯洁的。你在我身体里创造了它，你将它吹进我身体里。你将它保存在我身上。你终将把它取出，到来世在把它放进我身体。只要灵魂还在我身体里，我感谢你，主，我的上帝，我祖先的上帝，全宇宙的主人，一切灵魂的上帝。祝福你，将灵魂放回到死者身体里的上帝。<sup>②</sup>

这里，睡眠被视为死亡的一种预测，人们每天演习着末世来临，当上帝“对睡在尘土里的持忠守信”令其复活时，等待义人的生命苏醒。

要记住一点，拉比文献中普遍存在的身体与灵魂的二元性实际上偏离了《希伯来圣经》在这一问题上的传统观念。《希伯来圣经》中的 *neshamah* 一词，在上述寓言和祈祷文中被译为“灵魂（soul）”，通常指的是“呼吸”。灵魂在人死后存在，并等着重新进入死者身体的观念与《希伯来圣经》相去甚远（甚至在《但以理书》第12章第1-3节的复活预期中都没有出现）。但这一观念与早期拉比们生活的希腊——罗马世界的文化中有灵魂（*psuché, anima*）的想法非常接近。这里，我们还必须注意

① 两个守园人的寓言参见 b. Sanh. 91a-b。为了突出寓言的主题，我们修正了新犹太出版协会所译的《诗篇》50：4 这一小节。——作者注

② 守灵的祈祷者参见 b. Ber.60b（在许多祈祷书中的措辞略有不同）。——作者注

到一个重要的限制条件：古希腊罗马对死后生命的讨论并不集中在身体复活上，而只是关注灵魂的永生。身体与灵魂合二为一的观念说明希腊—罗马思想对拉比们的影响但同时也证明了拉比们对其圣经文化遗产的忠诚。

## 一种义务，而非选择

大约编撰于公元 200 年的伟大的拉比犹太教口传律法《密西拿》（*Mishnah*），将死者复活信仰界定为犹太教信仰中的一项需要：

所有以色列人都能分享来世，如经上所说：

你的人民都必成为义人，

永远得地为业，

他们是我栽种的嫩芽，

我引以为豪的作品。（《赛》60：21）

下列人等不能分享来世：声言复活学说不能从《托拉》中推演出来的人，认为《托拉》不是得自于天上的人，以及怀疑主义者。

拉比阿基巴说，还有阅读非《圣经》正经书籍的人，以及对着伤口念咒语时引用“我将不把加在埃及人的一切疾病加在你们身上，因为我是医治你们的上帝”（《出》15：26）这句经文的人。

阿巴·扫尔说，还有把 神的四字母名字照着书写的样子读出来的人。<sup>①</sup>

这条密西拿<sup>②</sup>以一个总括性的注解开始，保证所有犹太人都将在来世有一个位置。《以赛亚书》第 60 章第 21 节的引证文字（proof text）<sup>③</sup>在这里特别恰当，因为它谈到整个民族都将成为“义人”，因而有资格复活。

---

① 《密西拿》将死者复活的信仰定义为一种需要，参见 Sanh.10: 1。——作者注。本段译文转引自亚伯拉罕·科恩著，《大众塔木德》，盖逊译，山东大学出版社，2006 年，第 429 页。有改动。——译注

② *Mishnah*，“密西拿”，又译“密释纳”，“密什拿”，既可指口传律法集《密西拿》，即《塔木德》前半部分，也可指书中的某一条文，如“安息日的密西拿”。——译注

③ 引证文字，被引用来作为神学教义、信仰或原则的证据的圣经章节。——译注



这条密西拿说到“要得地为业”时所使用的语言在拉比们心中，极易联想起对未来世界的正当拥有。但我们不能把这条密西拿的中立语言视为一种象征，表明拉比们肯定获得救赎无须标准，或是说拉比们没有在行为与救赎之间建立联系。如同任何真正的包容性一样，从其对包容性的具体限制来看，这条密西拿的立场不同于相对主义或廉价的普救论。有一些方面的确将犹太人排除在来世之外，其中包括否认《托拉》中包含有死者复活的；否认《托拉》的神圣起源的；以及那些怀疑论者（'apiqoros），这个包罗万象的希伯来单词似乎指那些否认拉比犹太教信仰基本元素的人，最主要的是对神的旨意和公义的怀疑。此外，拉比阿基巴又增加了那些“阅读非《圣经》正经书籍的人”，几乎可以肯定就是那些非正典犹太文献（也许是不符合礼拜仪式），以及引用《托拉》经文用作医药咒语的人。另一位拉比阿巴·扫尔又加上了那些不按拉比犹太教规定，用委婉语称呼上帝，而是把神的四字母名字照着书写的样子读出来的人。

“所有以色列人都能分享来世”这条法则的第一个例外应该是“否认《托拉》中包含有死者复活的”人，一位坦拿，即早期的拉比认为这一说法很有道理：

为什么呢？一位坦拿教导说：他否认死者复活<sup>①</sup>。那他就不会分享死者复活。因为上帝（赞美他！）所有的奖惩措施都是依据因果报应的。

如这条密西拿文本中引用的，所谓异端者并未彻底否认死者复活，只是否认《托拉》中提到了死者复活。事实上，在一些版本中省略了“《托拉》中”这一短语，显然，这是上面这位坦拿提出假设时所引用的版本。加上了“《托拉》中”这个短语的句子中心稍有不同。似乎是指向与撒都该人相关的两种态度。一般认为拉比犹太教最终是在撒都该人的对手法利赛人传统基础上发展起来的。据《新约·使徒行传》：“撒都该人说没有复活，没有天使，也没有鬼魂，法利赛人却认定这些都有。”（23：8）早期拉比文献对撒都该人的看法与《使徒行传》大致一样，但也提到撒都

---

① “他否认死者复活……”一句见 b. Sanh.90a. —作者注

该人否认拉比们传下来的口传《托拉》<sup>①</sup>。将那些“否认《托拉》中包含有死者复活的”人称为异端，《密西拿》以其矛攻其盾，反击撒都该人（和后来持相同神学观的人）。因此，争论的焦点不在口传托拉，而在《托拉》文本上。拉比们要应对的挑战——的确是一个严峻的挑战——就是要在《托拉》中找到有关死者复活的典故。

他们使用的一个策略就是对那些乍一看像涉及过去事件的经文做未来的阐释。说好听点儿，其结果就是出现了一些想象力十分丰富的注解。比如《红海之歌》的前言这样写道：

那时 [’az]，摩西和以色列人向上帝唱 [yashir] 了这首歌。（《出》

15: 1a)

《拉比以实玛利经解注疏》，一本有关《出埃及记》的早期米德拉什经解集，注意到“有时候，‘那时’ [’az] 一词指过去式，有时候指的是将来”。它将这句经文放在了过去式这个类别：即那时候，过了红海，摩西和以色列人唱起了下面的欢庆颂歌。但是，《密西拿》的编撰者拉比犹太亲王却不同意：

这里写的不是“那时，摩西唱了 [shar]”，而是“那时，摩西将要唱 [yashir]”。这样，我们就得到了指示，死者复活可以在《托拉》中推演出来。<sup>②</sup>

拉比犹太亲王提出异议的前提是基于对一个特殊的希伯来语法的理解，这是希伯来语从圣经希伯来语转为后期希伯来语的过程中发生的变化。不懂希伯来语的人也能理解他这个阐释的要点。后期希伯来语中那个动词的形式不用以表示过去时态。而在圣经希伯来语中，这个问题有些复杂，在某些单词后面，比如 ’az（那时），同样的形式往往（但并非总是这样）表示过去时态。拉比这里讲的要点是如果《托拉》要我们把

---

① 指对成文律法的口头解释。拉比犹太教认为摩西在西奈山同时接受成文律法（即《希伯来圣经》中的《摩西五经》）和口传律法。二者共同组成上帝传授的全部律法。但撒都该教派拒绝承认法利赛派诠释的口传律法。公元3世纪，拉比犹太亲王将历代口传律法汇编成《密西拿》。——译注

② “那时摩西歌唱 [shar]”一句出自《拉比以实玛利经解注疏》(Mekilta de-Rabbi Ishmael, Shirta’ 1)。——作者注

摩西唱歌理解成已经发生的事情，它就该使用他那个年代的通行的描述过去时态的规范形式。但《托拉》经文使用的不是这个形式，那么摩西唱歌的行为就必须指的是将来——也就是说，既然摩西已经死了，要证明这句经文的真实性，摩西唱歌的行为发生的时间就必然是摩西又复活后的那个时间。

这种阐释从文献学角度看是十分糟糕，但无疑对神学教义而言却是十分丰富有力的。因为它将庆祝的颂歌放在了末世的将来，这样一来，它就把死者复活展现为某种彻底的反转。也就是《律法注疏》中列出的其他包含以末世论角度使用“那时”（'az）的经文中证实了的那种翻转。这些经文描写了以色列看到列国的财富归到以色列和他们的圣殿，必有“光彩”（《赛》60：5）；当上帝前来拯救并为他们洗冤，救赎的光突然发出，临到他们身上（58：8）；瘸子像鹿一样跳跃（35：6），瞎子的眼打开，聋子的耳朵畅通（35：5）；当上帝将“悲哀转为欢喜”，童女欢歌跳舞（《耶》31：13）；以色列人满口大笑，列国说到“上帝为他们行了大事”（《诗》126：2）。

简言之，拉比犹大亲王的阐释将死者复活直接放进了以色列民族末世复活的语境里。对《海之歌》的常识性解读将其视为庆祝以色列从埃及地获得救赎，申冤报复了压迫者，神奇地穿越红海，但拉比的解读中，这首颂歌庆祝的是更大的救赎，更大的申冤，甚至更大更神奇的穿越：死者的复活，义人的申冤，从死到生的穿越。出埃及成为终极救赎的一个原型，历史的解放已经成为末世解放的一部分预示，也许是一种即将发生的事情的标志。上帝在圣经历史上所行的事已经转变成了他将要未来的完满中成就的更伟大的事件的符号。这一完满就是不仅要解救犹太人脱离奴役，获得自由，还要实实在在的从死到生。

在这最后的一种转变下面是古代犹太教和基督教热烈坚守的信仰。只要人类还受制于死亡，他们就不是彻底自由的。从这个意义上说，仅仅导致社会和政治方面的改善的解放还远远不够。复活不只是最终的解放，也是完全的解放。

对于习惯于历史学思维的现代人来说，拉比犹大亲王对《出埃及记》

第 15 章第一节 a 的解读就是对圣经文本的彻底的再阐释。证明了引入复活概念给犹太教带来的变化，这一变化是如此的强大，以至于到了要对《希伯来圣经》本身做重新阐释的地步。但对于拉比而言，他的解读丝毫不涉及重新阐释和对历史发展的重新认识。他声称经文的语法支持他对经文的阐释，以此为证据说明《托拉》说明了死者复活。这个例子与犹太思想中的几个深层主题相关，其神学影响比大多数主题要深刻得多。但是，它也不仅仅是拉比文献中试图证明《托拉》认可复活的尝试之一。或者，换句话说，拉比们要证明复活并不是犹太教中的某一教派（或者他们的法利赛前辈）的信条，而是整个以色列家一个固有的摩西遗产。《塔木德》也提出了这一问题：“我们怎么知道死者复活可以从《托拉》中推演出来？”一个回答是：

答案来自从这句经文，“你们要把献给上帝的举祭，归给亚伦祭司。”（《民》28：18）亚伦会永远存在吗？他不是没有踏入以色列地吗？还要把举祭献给他？不然，这里的意思是他将复活，以色列将献祭给他。这样，死者复活就可以从《托拉》中推演出来。<sup>①</sup>

亚伦是摩西的哥哥，是世袭犹太祭司（希伯来语 *kohanim* “科恩”）的祖先。这里要说明的就是在圣殿建立之前，亚伦就死了。在他死后还要求犹太人不停地向亚伦献祭的诫命就毫无意义了。所以，《民数记》里的这句话，如果适用于今天的话，就必然是预言他将从死里复活。在这期间谁来接受燔祭这当然也是没有答案的问题。这样，我们就毫不吃惊地发现在这个证据之后，紧接着就是拉比以实玛利派的评论，“‘给亚伦’的意思是‘像亚伦的’”，就是给一个具备一定条件的祭司，而亚伦这个所有祭司的祖先就是《托拉》中的范例。

《塔木德》上同一页中可以发现反驳另一个证据的同样的反对意见。

拉比沙迈说：我们怎么知道死者复活可以从《托拉》中推演出来

---

① 《塔木德》对《民数记》第 18 章第 28 节和《出埃及记》第 6 章第 4 节的阐释参见 b. Sanh.90b.——作者注

呢？答案来自这句经文，“我也与他们（也就是亚伯拉罕、以撒、雅各）确立了约，要把迦南地赐给他们”（《出》6：4）。这里写的不是“给你”而是“给他们”。所以，死者复活可以从《托拉》中推演出来。

令人吃惊的是《马太福音》《马可福音》和《路加福音》报告说耶稣也对犹太族长们使用了同样的诉求，为死者复活辩论，反驳撒都该人对这一教义的否定：

<sup>31</sup> 关于死人复活的事，神对你们讲过：<sup>32</sup> “我是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神，神不是死人的神，而是活人的神。（《太》22：31-32，引用了《出埃及记》3：6中的经文。比较《马可福音》12：26-27和《路加福音》20：37）<sup>①</sup>

这——以及其他一些证据（这里我们不用展开讨论）——表明耶稣与法利赛派犹太人关系密切，后者像他们之后的拉比们一样，强调复活教义。耶稣忠实的追随者们将从死里复活的观念在那些将犹太教与《希伯来圣经》或《旧约》画等号的人们眼里可能显得奇怪。如我们已经看到的，那套书（即《希伯来圣经》）大体上不赞同个体复活的信仰——如果要从最简单，最直白的语言角度来看的话。但是，如果从当时的犹太阐释惯例来阅读，那么，读者可以轻易地发现《出埃及记》这样的经文都可以用来支撑充满争议的复活教义。

如果犹太族长们都已经死了，上帝又如何实践他允诺赐给他们的土地呢？耶稣和拉比沙迈的回答是，只有让他们从死里复活。这样的释经方法极易遭到反驳，就像拉比以实玛利学派《民数记》第18章第28节中“亚伦”的解释极易遭到反驳一样。上帝的允诺是给亚伯拉罕、以撒和雅各的。但唯有通过像他们的人，即他们的后代，那些继承了他们的姓氏，延续了他们身份的人，才可能实现。事实上，这一解读与《创世记》中上帝最初对亚伯拉罕赐地为业的允诺高度一致：“我要把这地赐给你的后裔。”（《创世记》12：7）就《希伯来圣经》而言，将亚伯拉罕和接受这份允诺的后代

---

<sup>①</sup> 《塔木德》对《民数记》第18章第28节和《出埃及记》第6章第4节的阐释参见 b. Sanh. 90b. ——作者注

截然区分是最不明智的。拉比沙迈就悄悄地、专横地做了这样的区分，尽管他的论据都是以古代释经方法为基础的。但在一个重要的方面，他采用了比希伯来圣经时代更现代的方式。如我们在本书第六章中所指出的，《希伯来圣经》十分自然地将民族历史描述为传记的方式令现代人（也包括现代的宗教传统主义者）十分困惑。鉴于圣经中这样一种自我概念，拉比沙迈的逻辑就成问题了。上帝当然可以在亚伯拉罕、以撒和雅各死后，将允诺给他们的土地赐予他们而不必使其复活，因为，那继承了他们的血缘，他们的姓氏，并重新体验了他们（部分）的经历的民族依然活着，并将体验那个允诺的完满。

那么，我们又如何理解拉比们坚持认为《托拉》中出现了复活教义？拉比们对这一观点的阐释无疑是逼不得已的。但是这里必须记住，我们面对的是“米德拉什”这样一种圣经阐释方法，它最在意的不是圣经文本的最基本浅显的意义，而是寻求更具想象力的——对拉比而言，在属灵层面更深邃的意义。鉴于米德拉什阐释方法的游戏特征和这种方法产生的多重含义带来的快乐，很容易导致人们认定拉比犹太亲王、拉比沙迈或其他做出类似阐释的拉比们的目的是想使他们的解读成为最详尽的且排他的阐释。比如，很难想象，拉比犹太亲王会认为摩西和以色列人在神奇地越过红海后根本就没有唱《海之歌》，而只是在末世，他们的后代获得救赎后才唱的。更可信的一种阐释应该是拉比明白也接受对《出埃及记》第15章第1节序言的基本浅显的解读（也就是，对圣经语言系统保持一致的解读），但是他在这个动词 *yashir*（唱了 / 将要唱）中看到了另一种含义更宽泛的暗示，聚焦于未来而非已经过去的救赎的含义。基本浅显的阐释评论价值不高，不止是因为浅显直白这个显而易见的原因，更重要的是它在拉比们反驳撒都该人和其他否认上帝复活死者方面缺乏力度。

总之，拉比们将他们从第二圣殿时期的先辈那里继承来的复活期盼定义为犹太信仰中的一种义务，要求犹太人在每天的祷告中反复重申。和他们同时代的基督教教父一样（我们将在下一章具体讨论），拉比们在未来死者复活中看到了支持上帝的大能和他信守诺言的有力证据。无论这看上去多么渺茫，他们依然坚持当全能的上帝最终实践他对犹太民族的允诺，

救赎世界，他将证明自己是持忠守信复活死者的上帝。

## 怀疑与变革

多少世纪以来，传统犹太祈祷文中占突出地位的末世复活主张确保了所有犹太人包括那些对其宗教一知半解的犹太人都知道这一信条。而几乎所有犹太社团都生活在基督教或伊斯兰教世界，这两大传统也都相信末世复活教义，这进一步减少了这一犹太传统信条受到挑战的可能性。

但事实上，这一挑战的确出现了，挑战来自哲学。哲学家们，至少是自古代雅典时代的柏拉图以来，一直关注灵魂的性质，探寻人身上什么是永恒的，什么是短暂的。死者复活源自不同的概念类别。如我们看到的，这一信仰源自圣经而非哲学；可能这一信条的那些宗教传统教导说，复活将通过一位人格的上帝神奇的拯救，转变这个世界（包括人性）来实现。在我们（谨慎地）称为希伯来与希腊之间，或者说圣经与犹太传统的哲学维度之间不可避免地存在着冲突，这种冲突在中世纪首次变得十分尖锐。尤其是12世纪伟大的西班牙裔犹太哲学家、犹太律法权威迈蒙尼德提出的观点，人死后依然存留的部分是获得性理智（acquired intellect）。因为只有这一部分是完全不依赖人的身体，直接来自上帝的。换句话说，绝对的非物质的神也在人身上创造了一个同样非物质的部分，或者说，人的这一非物质的方面可以不受导致肉体死亡的势力的伤害。

这其中的异端思想非常明显：来世的确是有的，但只是理智而已，与肉体全然无关。因此，迈蒙尼德写道，“在来世，既没有身体也没有有形的物质存在，只有无躯壳的义人的灵魂，就像那救死扶伤的天使一般。”他把《塔木德》中义人将在那里“沐浴着神性临在的光辉”解释为：“他们知道并且理解了上帝（赞美他！）真理的某些东西，那是他们包裹在幽暗卑贱的躯体里时所不知道的。”<sup>①</sup>这里，我们看到了一位伟大的犹太律法权威不仅认同了柏拉图式的哲学家们对心智和灵魂的高度尊重也认同他

<sup>①</sup> 迈蒙尼德（Maimonides）对《塔木德》中所说的义人“沐浴着神性临在的光辉”的阐释见《密西拿托拉》（*Mishneh Torah, Hilkhoh Teshuvah* 8:2）。——作者注

们对肉体的轻视。在迈蒙尼德的同代人眼里，他已经走向了异端。

在其驳斥批评者的著作《论复活》中，迈蒙尼德强调他们严重误读了他。他从未否定死者复活教义，“因为这样的否定……就会导致对（《圣经》中记载的）所有奇迹的否定，而否定奇迹就等同于否定上帝的存在，等于放弃我们的信仰。”他声称，他要说的是复活只是获得永恒幸福的倒数第二步。“那些死后灵魂返回其躯体的人要吃吃喝喝，生儿育女，在度过了一段极长的生命——就如同弥赛亚降临期间的生命那样——之后死去。”<sup>①</sup>也就是说，那些复活者将经历第二次的死亡，之后他们不再以肉体的形式复活。到那时，也只有那时，他们才会进入来世完满的幸福，变形为天使般的状态，最终理解他们肉身存在时绝不会理解的神圣真理。

迈蒙尼德第二次死亡说的作用是为了支持对复活的传统信仰同时也暗示这一复活是多余的。诚然，他对复活的肯定表面上与拉比犹太教神学是一致的：上帝复活死者因为他允诺过，任何对上帝实现这一奇迹的否定就是对上帝力量的否定。但问题是允诺一旦实现，奇迹也就解开了，当受益人最终回归尘土，仅有他们的理智能力（intellectual faculty）能永恒存在。正如迈蒙尼德的批评者们所指出的那样，这不仅极度偏离了传统犹太教教义，而且也是一个极不自然，也不经济的情节，看起来就像是刻意设计出来解脱这个怀疑论者的异端嫌疑。有人甚至怀疑迈蒙尼德自己是否真的相信他的这个说法。我们觉得关键的问题是他不得不做出这样的澄清，肯定

---

① 迈蒙尼德对所受批评的回应参见弗雷德·罗斯纳主编（Fred Rosner）的《摩西·迈蒙尼德论复活》（*Moses Maimonides' Treatise on Resurrection*, ed. Fred Rosner, New York: KTAV, 1982），此处引用的段落分别出自该书第35页和第33页。另见亚伯拉罕·哈尔金（Abraham Halkin）与大卫·哈特曼（David Hartman）著《危机与领导》（*Crisis and Leadership*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1985），第209-292页。围绕迈蒙尼德的复活观展开的争论参见丹尼尔·杰里米·希尔福（Daniel Jeremy Silver）的文章《有关复活的争论》（“The Resurrection Debate”），该文载《摩西·迈蒙尼德论复活》，第71-102页，和希尔福（D. J. Silver）的《迈蒙尼德批评与迈蒙尼德论辩》（*Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy*, 1180-1240, Leiden: Brill, 1965）一书；路易斯·雅各布斯（Louis Jacobs）著《犹太信仰的原则》（*Principles of the Jewish Faith*, New York: Basic Books, 1964），第399-408页；以及马克·B·夏皮诺（Marc B. Shapiro）著《正统神学的局限》（*The Limits of Orthodox Theology*, Portland, Ore.: Littmann Library of Jewish Classics, 2004），第149-156页。——作者注



肉体复活。他的做法本身证明了中世纪犹太教学说的巨大力量，以及充分体现了这一力量的祈祷文对犹太人的巨大影响。

那为什么到了今天犹太教坚持的死者复活教义却令许多虔诚的犹太教徒吃惊？近现代究竟发生了什么样的变化？

主要的变化就是普遍存在的对那个兑现复活期盼者的怀疑，那个人格化的、超自然的上帝，亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝，那个介入人类与自然历史事件，令不可能之事成为可能的上帝。

许多现代人，当然也包括现代犹太人往往要么质疑所有关于上帝存在的主张，要么重新定义上帝以使其专指人类的理想与情感，而不再指神迹与神圣指导的源头。一句话，在现代世界，那个有所作为的上帝概念变得模糊不清。而无论人们如何谈论一个没有任何作为的上帝，有一点是十分清楚的：他不再复活死者。对于那些认同这一对上帝理解的现代性转变的犹太人（当然不是所有的现代犹太人）而言，*Gevurot*（《阿米达祷词》第二段祝福词）的措辞当然是一个极大的挑战。在迈蒙尼德时代，传统祈祷书的文本是极其神圣的，受到犹太律法（*halakhah*，希伯来文“哈拉卡”）的保护，今天对正统派犹太人而言依然如此。但大约两百年前，有些犹太人呼吁修改祈祷词以使其反映现代观念与情感。可以想象，传统的复活信仰就是需要修改的一个重要内容。

尼尔·吉尔曼认为“犹太人在处理不能反映其神学观的祈祷文时采取了三种可能的策略：以更令人愉快的文本取代希伯来文；保留希伯来文本，同时修改译文使其符合自己对这一信条的新的阐释；或者提供一些选项使礼拜者能选择一个反映其特殊信仰的文本。”吉尔曼指出改革派犹太教的早期阐释者，伟大的学者，亚伯拉罕·盖革（1810-1874）明确写道适合现代犹太人的来世概念“不应该用暗示未来复活，身体复活的术语来表达；相反，它们必须强调人的灵魂的永恒性”——这是盖革那个时代广泛接受的观点。其结果就是，盖革自己在将“第二段祝福词”的最后一句译成德文时，将其译成了“那到处赐予生命的”。如吉尔曼所说，这个“关于永

生允诺的含混表达”，简直算不上对复活的肯定。<sup>①</sup>

后来，犹太改革派的祈祷书常常效仿另一位早期改革派重要人物大卫·埃因霍恩 (David Einhorn, 1809-1879)，他先后在德国和美国参加宗教改革运动。埃因霍恩提倡“用‘纯粹的灵魂永生的观念’取代复活信仰”。他的希伯来文第二祝福词的最后一句就不是经典的“你复活死者”，而是另一个传统的祈祷词，以“那将永生植入我们的”作为这段祝福词的结语。这既去掉了关于复活的废话，又将永生的焦点从《托拉》转到了某种表面上更具普适性的创造本身。这支持了上帝的奇迹般的大能——还有什么比“永生”更奇妙，更违反生物学原理的呢？但同时它又将这一奇迹成功地转移到了原初的创世，从而解除了任何期盼在末世的未来发生类似的奇迹。

最有名，且最持久的改革派祈祷书《统一祷告书》(1895)采用了几种策略来肯定死后继续存在同时又回避了死者将要奇迹般复活的拉比犹太教盼望。“死去并躺在尘土里的只有肉体”<sup>②</sup>，其中一则祈祷文写道，“精神生活在上帝仁爱与慈悲的庇护中。”这里，对灵魂永恒的肯定与肉体将留在尘土里的暗示并立。这里不仅看不到死者复活，与古典犹太教的观念相比，甚至永生的概念也被重新定义，做了大量修改。它缺乏古典观念中上帝对人类死后的介入这个关键的元素。这个在来世生活中证明上帝之公义的奖惩元素，在目前这个永生的定义里神秘地消失了。总之，这一表述不仅排除了重新创造包括身体和灵魂在内的完整的人的因素，也排除了神对死者实施的仁爱与审判。如我们所看到的，所有这些因素原本是古典犹太教教义的核心。

《统一祷告书》模仿埃因霍恩的方式改变了复活信仰的希伯来文及其英文表达，在不公开否定这一信条的前提下实际上破坏了这一令其不快的

① 应对祈祷书中令人生厌的教条的三种现代选择引自尼尔·吉尔曼 (Neil Gillman) 的《死亡之死：犹太观念中的复活和永生》(The Death of Death: Resurrection and Immortality in Jewish Thought. Woodstock, Vt.: Jewish Lights, 1997)，第 193 页，他对盖革 (Geiger)、埃因霍恩 (Einhorn) 和《祷告之门》(The Gates of Prayer) 的评论见该书第 198-201 页。——作者注

② “死的只是身体”，出自《犹太礼拜统一祷告书》(The Union Prayerbook for Jewish Worship. New York: Central Conference of American Rabbis, 1961)，第 72 页。——作者注

教义。比如，祈祷书不说“你是那复活死者的 (*mechayyeh metim 'attah*)”，代之以“你保护一切 (*mechayyeh hakkol*)”。<sup>①</sup> 从而保持同时又重译了希伯来动词，改变了这个动词的宾语。这一措辞留下了一种可能性，使得上帝的保持可以超越坟墓但又没有加以肯定。但是，即使这种可能性可以接受，用“保持”取代“复兴，赋予生命”使得我们很难把死后的生活想象成上帝超自然的介入的结果——即上帝反转死亡，确立其被长久期待的公义。从而使这一意象成为上帝“维护生者”这一今世情节中平淡无奇的续集之一。在这里，死亡的影响微乎其微甚至都可以忽略不计。世间的一切在延续，仿佛死亡不曾发生。事实上，《统一祷告书》中这一文本的两个明显的改变是相互暗示的。既然死亡不再是悲痛的一大源头——因为无论死亡是否发生，神的支持都继续存在——死亡的反转带来的复活或永生的快乐自然也就可以降到最低。

· 吉尔曼指出《统一祷告书》之后的《祷告之门》(1975年/犹太历5735年)“采用的是新近的做法，为晚祷和晨祷提供几种选择”，但其中只有一个保留了传统希伯来表述，“那复活死者的 (*mechayyeh metim*)”。但即便是这一表述也是以一种奇怪的方式表达的：

我们祈祷……爱，经由这样的爱，我们都可以成长为获得力量超越自身生命的人。<sup>②</sup>

这样的措辞将“第二段祝福词”开头传统的复活信仰降低到了紧接在上帝“以仁爱维护生者”之后的一种肯定。尽管这个令人讨厌的死者复活的短语被保留了下来，但做了重新阐释，用来指上帝在支持人类增强自我力量中的作用。死者全然消失了，复活也被重新定义为“超越自身生命的力量”。顺序惊人地颠倒了：在面对终极的无法逃避的人类挫败时，过去对神圣力量的欢呼已经转换了一种彻底的现代祷告，祈求的是个人自主力量的增强。

---

① “你保护一切”这句译文见《犹太礼拜统一祷告书》，第124页。——作者注

② “我们祈祷……，经由这样的爱，我们将全都成长为具有掌握自己生命的力量的人”以及“赞美上帝，他赐予生命”皆出自《祷告之门：新统一祷告书》(*The Gates of Prayer: The New Union Prayer Book*. New York: Central Conference of American Rabbis, 5735/1975)，第255-256页。——作者注

在同一祝福词的末尾，希伯来语的含混不明就更加彻底了：

赞美上帝，他的礼物就是生命，他净化的雨水让焦渴的男女向着太阳开花。

在这一比喻中，死者是“焦渴的男女”。他们像需要浇灌的庄稼，而复活就是雨水，接下来的新生命不是在上帝面前，而是面向太阳开花。不论这句英文祷告引起了（或是缺乏）什么样的诗意的共鸣，它依旧延续了改革派犹太教回避死者复活教义的老一套策略，只不过在更温和的形式中，英文祷告词回避的希伯来文表达被保留了下来。在这种情形下，英文祷告词似乎并不是要像早期的改革派译文那样，取代永生，但却以严格意义上的现世的术语来定义上帝的行为：通过引用尚未死去的植物（而不是古代祝福词中所说的那些人）的复兴形象地将上帝的行为指向人类的自主力量与恢复。

上述几种改革派犹太教对古典犹太教祈祷文的改编背后暗含了整体而言犹太教在死者复活这个问题上是不可知论的这个意思。而这正是创作“第二段祝福词”的拉比们深恶痛绝的。对这个问题要么肯定要么否定，不可调和。这个选择是个人取向之一。改革派犹太教中的这些含糊其辞的表达在保守派犹太教的祷告文中也能找到。吉尔曼（他自己是保守派犹太教的拥护者）在谈及一本颇有影响的册子时，提到“在处理棘手的祈祷文段落时对第二种策略的偏爱：只要有可能，保留希伯来原文，但修改其英文翻译以反映更现代的情感”。在保守派犹太教祈祷中主导了近四十年的《安息日与节日祷告书》（1946），这样为其译文辩护：“‘那令死者永生的（*mehayyai hameitem*）’这个短语的意思对那些珍视人类永生的人和那些坚持死者复活信仰的人而言一样的发音，一样的富于意义。”<sup>①</sup>如今在保守派礼拜仪式中广泛使用，代替《安息日与节日祈祷书》的《西都尔·西姆·肖诺姆》也采用了类似的方式将“第二段祝福词”的最后一句话译为“（超越）生与死的上帝”。吉尔曼评论道：“令人困惑的是，

① 吉尔曼关于《安息日和节日祈祷书》（*Sabbath and Festival Prayer Book*, New York: The Rabbinical Assembly of America and the United Synagogue of America, 1946）翻译的引文见《死亡之死》，第206页。此处他的引文是拉比罗伯特·戈迪斯（*Rabbi Robert Gordis*）为《安息日和节日祈祷书》所写的前言第viii-ix页。——作者注

这个收尾祝福词之前的短语被译成了‘你持忠守信，令死者重新活命’，或者‘你持忠守信，将生命带给死者’。”<sup>①</sup>这一难题的最大可能性在于：要么是译者自己的矛盾心理，要么是译者之间有不同意见。不管是哪种情况，最简单的方法就是让这两种选择都留下来。

在迈蒙尼德时代，古代祈祷文的措辞表达保护了易受到质疑的复活信仰，在对这一信仰的重新阐释上设置了限制。而在现代，祈祷文本身就已经被修改了，削弱了颇受质疑的信条。“第二段祝福词”这段长久以来证明上帝无限能力的最杰出的证词已经变成了现代人质疑全能的神的存在的证据。

这一转变的结果就是，在来世存在的模式究竟是无实体的灵魂存在还是一个完整的包含身体与灵魂的人的复活模式这个问题上，犹太教再一次变得模棱两可。曾经是这个民族的核心主张和决定性信条的东西变成了个人的选择。试图在祈祷书（犹太信仰中最普通最熟悉的教导之源）中寻求正确选择指南的犹太人又被扔回到他们自己原来的观念中。在现代世俗文化的环境中，在缺乏足以与之抗衡的宗教教义下，他们自己的观念几乎毫无悬念地导向对死者复活的怀疑或漠视，最终，以为犹太教中从未有过这样的教义。事实上，正是时下盛行的情势的确如此。

犹太教与世俗主义的冲突带来的损失在复活话题上又因犹太教与基督教之间人为提高的冲突加大了。由于基督教神学，尤其是其古典信条（参见本书第一章）中有关耶稣复活报告的核心地位，基督徒较之犹太教徒很难减弱或忽视复活信条。持续不断的基督教复活信仰在犹太人心中经常起着区别二者的对比作用，即来世的、迷信的基督教与现世的、具有社会责任感的进步的犹太教的对比。简言之，在现代，一些犹太教护教者努力把犹太教定位为两个宗教中更现代因而也更合适的宗教，这进一步强化了那个错误的认识——犹太传统中没有关于死者复活的重要教义。

---

① 吉尔曼他对犹太祈祷书《西都尔·西姆·肖诺姆》（*Siddur Sim Shalomis*）的评论见《死亡之死》，第207页。例如“掌握生命和死亡的主宰”可参见此书（*Siddur Sim Shalom: For Shabbat and Festivals*, New York: The Rabbinical Assembly and the United Synagogue for Conservative Judaism, 1998）35a。——作者注

那些认为复活教义不可或缺的基督徒反过来又在这一断言中找到证据证明犹太教，一个无法处理人类处境中影响最深远的教义的宗教，在神学和属灵方面的浅薄。或者如基督徒历来相信的那样，复活的希望依靠对耶稣的信仰，因而将这一假设的犹太教复活观念的缺失作为证明基督教自身神学观的实证依据。这一观念至今还在……

本书中，我们努力反击这样的传统护教理论和论辩术，并用一种更准确的方式描述死者复活观在古代犹太教和基督教的地位来取代这一护教论辩。如前所述，基督教从犹太教的一些形式中继承了未来的复活盼望，在共同时代早期的几百年里，那些在后来的传统形成中起到巨大影响的团体力求将这一盼望阐释为一种必需的信条。在这一章，我们证明了犹太教拉比们的做法，下一章，我们将探讨他们的基督教对手和同时代人的做法。

## 第十二章

# 诺斯替福音错在哪里？

### 怀疑论者和异教徒

就在早期拉比们将死者复活规定为犹太教必不可少的教义时，基督教的教会领导人也在为其传统做同样的事情。如我们在本书第二章所看到的，早在保罗时期，就有基督徒怀疑复活的事实，甚至是可能性。在一些基督徒团体内部，这种怀疑至少持续到《约翰福音》写作的时间（公元100年左右）。我们了解这一点是因为那部福音书写道，耶稣的使徒之一多马（Thomas）怀疑其他使徒声称的耶稣已经复活并且已向他们显现（在耶稣初次显现的时候多马不在场）。多马说，除非他能亲眼看见并摸到耶稣受十字酷刑时的伤痕他才会相信耶稣可以看得见的可触摸的死后肉体复活了。只有基督第二次显现在使徒们面前，并邀请多马触摸他的伤痕（同时也责备他“不要疑惑”）的情况下，“怀疑的多马”才俯伏相信（《约》20: 24-29）。

无论这个故事的真实性如何，约翰将其写入福音书里就是为了肯定耶稣肉身复活的信仰。他用这个故事来反驳那些怀疑此事的人。我们最合理的猜测是那些怀疑者来自一个团体，制造出包括《多马福音》（早期基督教经卷，现在已不再归入基督教《圣经》）在内的诸多事情的“多马社团”。我们对这个团体知之甚少。但他们对耶稣肉身复活持怀疑态度，这一点是确凿无疑的。约翰提到多马是为了与这个团体的人对话并且试图说服他们放下疑虑。他最聪明的举动之一就是通过多马的嘴宣告身体复活的信仰，而这位使徒多马正是持反对意见的（同时在他看来也是任性的）团体的核

心人物。因为在那个团体里不可能有更高的使徒权威。第四部福音书的作者希望多马对肉体复活信仰的宣告会让这些人也像多马一样从怀疑变为确信。

所谓的多马社团有可能是一个更大的早期教会运动的一部分，他们关于耶稣基督复活前后的本性的观点有时被称作“幻影说派”。这个名字源于一个意为“显得”或“似乎”的希腊词，幻影说派的基督徒相信物质和精神不能同时存在，依照他们的观点，基督的人性只是显得真实。的确，以这个观点来看，对于上帝的儿子来说无论他出生或是死后，他都不可能以肉体显现。幻影说派的基督徒通常假设神圣的基督不过是住在或者是使用了叫耶稣的人的身体里，或者他的肉身仅仅是一个视觉上的幻影。无论是哪一种情况，他们不能想象一个天上的使者能够真正地把他自己和肉身合而为一。

进入公元2、3世纪的时候，这种幻影说派的基督观被一群连接很松散的基督教领袖及其教会吸收为信仰的中心条款，通常用一个速写的词“诺斯替（Gnostic）”来描述这些人。（最近媒体大幅报道的《犹大福音》很有可能就是由诺斯替派教徒创作的，也是为他们自己创作的。）直到近期，对这些领袖和他们的团体也没有太多可以说的。1946年在埃及的拿戈·玛第（Nag Hammadi）发现的一批这个团体的著作，在考古文物市场上转了一圈之后，回到了学者们手中，学者们对它们进行了仔细的分析。把这些文献和初期基督教正统派文献进行综合比较之后，这些文献可以告诉我们很多有关诺斯替主义及其导师们的信息。

## 二元论

诺斯替主义没有一个很有代表性的领袖或教派。我们无法确定有多少现代学者称之为诺斯替派的人会欣然接受这一术语。尽管如此，那些被当代人和现代学者称之为诺斯替派的人在古代世界的某些方面很有代表性和影响力。他们的教导的确经常包含共同的元素。就本书的目的而言，重要的是注意到诺斯替派的领袖们几乎在所有情况下都强调物质（包括肉体）



和精神的不相容性。他们因此间或被称作“二元论者”。他们认为物质是一个低级的恶毒的神祇创造的，并通常把这个神和犹太人的上帝联系在一起；他们把精神和一个更高级的神，耶稣基督的上帝联系在一起。诺斯替教义中的“*gnosis*（诺斯）”一词就是希腊语“知识”的意思，对基督教诺斯替主义者而言就是耶稣基督、众使徒或者他们的导师之一所传授的知识。这一知识的要点是要告诉上帝的选民如何为了他们神圣的心灵家园躲避邪恶的肉体创造。由于诺斯替派对物质世界的贬低，没有哪个诺斯替派信徒宣布肉身复活就不足为奇了。据说公元2世纪早期活跃在埃及的诺斯替派导师巴西里得曾经声称，“救赎单单属于灵魂”（伊里奈乌，《反驳异端》AH1.19.3）。据称一位罗马诺斯替信徒瓦伦廷也曾宣布“物质实体不可能参与救赎”（AH 1.1.11）。的确，二元论导师及其追随者认为（死者复活）这样的宣告是一个过于求实的大脑的产物，并因此嘲笑基督教信徒。瓦伦廷因为这些信徒所谓的直白简单，明确地称呼他们为“动物人”，“彻头彻尾的可鄙和无知”（AH 1.1.11-12）<sup>①</sup>。总体而言，正统的诺斯替派文献都蔑视那些无知的相信肉体复活的基督徒。在拿戈·玛第发现的诺斯替派《菲力福音》写道：“那些说他们会先死然后复活的人是错误的。”大多数诺斯替文本也拒绝接受未来复活的观念。在拿戈·玛第发现的另一部未署名作者的文献《论复活》（*The Treatise on Resurrection*）里，“复活”被想象成一种当下的经历，一种“揭示”或者觉悟时刻。此外，正如瓦伦廷尖锐指出的，这是一种秘密难懂的只适用于一部分人的经验。这样，对诺斯替派信徒来说，救赎存在于精神的不朽的灵魂从包括肉体在内的邪恶物质领域中获得解放。这里断然没有未来的肉身复活。

公元2世纪一位名叫马西昂（Marcion，约公元110-160年）的人深受二元论和幻影派学说思维方式的影响。在他作为教会组织者、神学家和鼓动者的生涯里，马西昂激发了巨大的热量，拥有众多的支持者也有很多反对者。他很有钱，在两次被逐出教会之后（一次是在小亚细亚被自己的父

<sup>①</sup> 本章所引伊里奈乌（Irenaeus）的观点以及巴西里得（Basilides）和瓦伦廷（Valentinus）的观点皆出自伊里奈乌的《反对异端》（*Contre les heresies*, ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, and C. A. Mercier, in *Sources chré-tiennes*, 10 vols., nos. 100, 152-153, 210-211, 263-264, 293-294. Paris: Éditions du Cerf, 1963-2002）。——作者注

亲驱逐，另一次被罗马教会逐出），马西昂在地中海地区建立了他自己的某种类似于教会的组织。

马西昂激起正统派愤怒的原因有几个。他特别尖锐地对比了《希伯来圣经》教义和基督的言论。在他的《对比论》（*The Antitheses*）里，如该书标题所示，他将基督教圣经的《新约》和《旧约》里他认为相互矛盾对立的命题并置，决心证明律法和福音书不是连续的，二者综合起来后揭示了神祇的二元性。在他心里，旧约的上帝代表了公义且仅仅是公义而已；而耶稣基督的上帝则是一个仁慈的上帝。

为了证明这一二元论神学观，马西昂拒绝了几乎所有最终被编入《新约》的书卷。他只接受《路加福音》和他认为是保罗所写的十卷书信的真实性。即便是这些书信他也大加删改，因为这些书信仍然假定以色列人的故事和教会历史之间的连续性。他摒弃了书中插入的包含这一推测的内容，主要是犹太派基督徒<sup>①</sup>或是那些不知道耶稣并非应许的犹太救世主的使徒们的作品。因此，当他拟定他自己的圣经书卷和圣典的时候，他清除了这些经文。任何提到与《希伯来圣经》里的宏大叙事有联系的，或是有共鸣的，或者是清楚地使人想起《希伯来圣经》故事的，他都加以删除。由于他的肉体和精神互不相容的观点，他直接剪掉了《路加福音》开始的大部分内容，该部分把耶稣的出生放到以色列救赎故事的大背景下而且很肯定见到了道成肉身的耶稣。毫不奇怪，马西昂也略掉了耶稣复活的记录。这样，他为更大意义上的诺斯替运动中的幻影说和二元论添加了明确的反犹太元素。正统派教会无法接受他提出的三者之中的任何一条。正统派教会的断然否定，不是因为简单的对错问题，而是将其视为危险的异端邪说而明确地加以摒弃。

对于正在兴起的正统基督教传统的作者来说，诺斯替派的信息实际上对福音宣告构成了相当大的威胁。如果基督真的没有道成肉身，他就没有救赎有形有体的人类。正如他们通常认为的，基督不可能医治或是拯救他不承认的。同样的，如果基督没有真正的道成肉身，身体就不能被救赎。另外，正统的基督徒不能接受诺斯替派设定的“犹太的”创世的上帝与耶

---

<sup>①</sup> 犹太派基督徒流行于1—4世纪。主张信仰基督必须和摩西律法联系起来，应维持犹太教的礼仪和规条。认为不遵守犹太教的古律就不能获得拯救。——译注

稣的救赎的上帝之分。基督徒们与《创世记》的犹太作者们（以及犹太人）共享《创世记》中的创造记述，把世界的创造者认定为犹太的上帝——那个满有恩典地创造了宇宙万物并且使之成为美好的上帝。与诺斯替派的神学二元论相反，新兴的基督教正统派也将这同一个上帝，唯一的上帝，等同于耶稣基督的上帝。耶稣的上帝同样也是亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝。基督徒的上帝就是犹太人的上帝，接受诺斯替派马西昂之流所说的上帝的人，被称为异端。

创造的上帝和救赎的上帝不是两个不同的上帝，一个是犹太人的，另一个是基督徒的。相反，基督徒承认一个上帝有两种不同的神圣活动的方式：创造和救赎。这两个活动都是由犹太教和基督教的同一个上帝进行的。他正式拉开帷幕的救赎历史是一个连绵不断的历史——上帝的大能去拯救犹太人和基督徒的历史。从这层意义上说，以色列的历史和年轻教会的历史不可避免地连接在一起，他们的故事也是相互延续的。在上帝之间做区分，把辉煌的救赎故事一分为二，拒绝（甚至嘲笑）犹太人（包括耶稣）和早期的基督徒共同接受的复活理解，在新兴的正统派教会的心目中，这是对圣经的自然意义和这个年轻信仰的真理的粗暴抵触。

上帝创造的良善和肉体复活的盼望在早期教会宣布的信条中极为重要。我们必须了解，当这些信条被编纂的时候，诺斯替派团体和他们的导师们只是站在幕后的沉默的对话者。正统派基督徒作者们写下他们的论辩文章驳斥诺斯替派的福音及其对正统派救恩信息还有犹太教和基督教历史统一性的威胁。我们对此十分确信，部分原因是因为这些作者们经常明确地称呼他们的对手——马西昂、巴西里得、瓦伦廷等诺斯替派或半诺斯替派导师及其追随者们，或统称为“异教徒”。

基督徒作者们有关复活的文章针对的第二类非基督教团体是异教怀疑论者——被早期一个叫作德尔图良的基督教批判者称之为“嘲笑的人群”(*De resurrectione*[DR] 1)<sup>①</sup>。与那些称耶稣为救主并自称基督徒的诺斯替派信徒

① 本章所引德尔图良 (Tertullian) 的话出自其《论肉身复活》(*De resurrectione*. ed. J. G. Ph. Borleffs, in *Corpus Christianorum* 2, Turnhout: Brepols, 1954), 第 921-1012 页。我们通常依据《尼西亚前期基督教文库》(*Ante-Nicene Christian Library*) 的译文, 并参照德尔图良和伊里奈乌两部文献中保留的拉丁文原文。——作者注

相比，这些有教养的鄙视者对基督教只有厌恶和仇恨而且对复活预言极度憎恶。到公元2世纪末，对基督教和基督徒的讽刺挖苦已经是司空见惯的事。异教批判者嘲笑基督教的无知、迷信及其卑微的社会地位和对当代社会生活与文化的摒弃（最后一条指控也并非完全的无的放矢，因为这正是基督教团体心满意足地遵守的）。由于基督徒们都来自未受过教育的下层社会这一历史性错误假设和公元2世纪殉道的真实可能性，异教批评者声称基督徒相信复活的“神话”是因为那些贫穷的殉道者在面对严酷的生活条件或者横死在罗马人手中时需要这样的信仰来安慰自己。这些批评者们奚落道，正是因为他们缺乏教育才使他们得以接受耶稣及其追随者们的复活之类的无稽之谈。

公元180年左右，有一位在亚历山大或罗马用希腊文写作的批评者，叫塞尔索<sup>①</sup>。他也争论说鉴于肉体 and 所有物质的易变性，死人复活简直是不可能的，所有的物质都会随着时间推移而变化。他认为，一旦分解就不能被恢复。此外，即使上帝使由于变化和死亡而分解的尸体复活，他实际上违反了他所建立的自然规律。另外，复活的宣告也令异教批评者充满了恐怖和厌恶。塞尔索问道：“谁会想让一个腐烂的身体回来？”<sup>②</sup>当深信上帝的能力会医治和恢复他们身体的基督教护教者拿起笔为从犹太教继承而来的肉体复活教义辩护的时候，他们会涉及这一问题以及塞尔索等批评者们系统阐明的整套反对意见。异教批评者们和诺斯替派的嘲笑使得基督徒们奋起捍卫（由此也使他们精炼了）关于身体复活的观点。

两位2世纪的正统派作家，伊里奈乌（死于公元200年左右）和德尔图良（死于公元225年），以应对世俗批评者和不信身体复活的诺斯替派信徒（尤其是后者）提出的挑战而闻名。早些时候的死者身体复活的教义就是建立在他们奠定的基础之上。里昂的大主教在高卢人的一次迫害中殉道，伊里奈乌成为继任者。他最有影响力的著作《反对异端》，很长时间以来一直是我们了解诺斯替主义的主要来源之一。正是在这本书里，他分析了

① 塞尔索（Celsus），罗马帝国时期的新柏拉图主义哲学家。写《真道》四卷，反对基督教。原著已佚，大部分引语和转述见奥利金《驳塞尔索》中。——译注

② 塞尔索这段引文出自奥利金（Origen）《驳塞尔索》（*Contra Celsum*, ed. Henry Chadwick, New York: Cambridge University Press, 1980），第274页。——作者注

诺斯替主义复活观的谬误之处。德尔图良，一位来自北非的基督教皈依者，成了基督教最重要的护教士和最雄辩、最多产和最尖刻的散文文体学家之一。他撰写了大量文章批判马西昂、诺斯替主义者和其他的异教徒。与伊里奈乌不同的是，他留下了一部专门针对复活的著作，题目本身就突出文章的重点《论肉身复活》（*On the Resurrection of the Flesh*）。

伊里奈乌和德尔图良两个人都欣然认同保罗在《哥林多前书》第 11 章第 19 节中的看法，为了澄清真正的信仰“在你们中间不免有分门结党的事”和异端。在这里，我们会把注意力集中在他们的作品上，因为二者都概括了公元 2 世纪关于复活思想的主要脉络，并成为所有未来有关复活反思的基础，也包括在我们的时代全世界范围内教会里宣告的复活信仰。

## 枯骨、恢复与复活

古代基督教作家发现在《希伯来圣经》里死者肉体复活的预言无所不在。尽管如此，他们还是在《以西结书》第 37 章上花费了大量时间，因为在所有圣经复活预言中，这部分内容占有头等重要的位置。正如我们在第八章看到的，以西结的枯骨平原异象证明了上帝将以色列人从被掳中解救出来并奇妙地把他们带回故土的确定性。正如书中提到的出埃及的典故所表明的那样，上帝重新集合的枯骨看起来不是个体的而是一个他会恢复并重建的民族。

在第八章，我们指出以西结的异象不仅仅是比喻性的，民族复活的信息就藏身于复活的语言中这一点很重要。在这里，清晰地区分二者含义的差别——到底上帝是从被掳中还是从死亡中恢复了以色列？——就等于提出了一个古代以色列宗教或《希伯来圣经》思想中不存在的问题。

幸运的是，古代基督教作家们很清楚二者的潜在意义。他们的确对原始文本中恢复与复活交织的意思相当敏感。对于几位 2 世纪的基督教作家来说，文本中的两个意思是紧紧联系在一起的。所有作家详加讨论的一个至关重要的意象是上帝神奇地把骨头缝合在一起的比喻。对德尔图良来说，很明显将骨头再次合并和紧凑组合象征着“犹太国家的恢复”，“从支派

到支派，从民族到民族”——因为文本本身就给出了自己的解读。因此，对德尔图良来说，文本预言了力量的肌肉和王室的神经会从他们的葬身之处被带出来——也就是说，从他们痛苦羞辱的被掳之地出来被带回到犹大地重新呼吸。

德尔图良仿佛认识到一些对于这个文本和《希伯来圣经》文化再自然不过的东西，声称“异象本身还是有它自己的真实性”（DR 30）。德尔图良也不情愿让文本只局限于它的比喻意义或语境意义。他写道，这个意象具备的第二个“真理”就是上帝会在末世重新组装枯骨使死人复活。对德尔图良来说，这是以西结异象的字面意思。不管以西结的用意是什么，德尔图良论到，先知表达了死者复活的教义。但是他承认这个文本也象征性地表达了以色列的回归，它从骚乱中得到解放，并被遣返回到新生的国家（DR 29-30）。然而，在最后的分析中，德尔图良好像不在乎感觉和意义在理论上的相互关系：“只要有将来的身体复活，就像会有犹太国家的重建，它对我有多重要呢？”（DR 30）对他来说重要的是以西结提出的两个意思都存在，两个意思都表达或暗示出来，而且都被以西结的读者们所理解——特别是那些会否认肉体复活的人。

专门针对诺斯替派信徒将死者复活理解为灵魂逃离身体的一个比喻，德尔图良坚持复活的语言有字面的意思，这是其他次要的含义赖以存在的基础（DR 20）。德尔图良也不认同有些异端者所说的那样，复活已经发生了；也不能把复活比喻性地理解为一个更新生命的象征（DR 20）。与第二圣殿时期以及早期拉比犹太教的观点一致，德尔图良坚持复活是一个末世的事件（DR 22）。

伊里奈乌在《以西结书》的文本讨论中，抓住上帝赐予生命气息的意象：“主上帝对这些骸骨如此说：我必使气息进入你们里面，你们就要活了。”（《结》37：5）对伊里奈乌来说，整个救赎的历史是围绕久远却隐喻性的对称而和谐的上帝的恩典时刻，按照年代顺序安排的。在《以西结书》第37章，上帝用他的气息使死人复活是为了让我们想起来最初他以同样的方式向亚当吹气：“上帝 神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人。”（《创》2：7）伊里奈乌在《以西结书》中

注意到在创造的最后，上帝仁慈地向死者吹气，这是上帝工作的方式。创世之初，在气息暗喻里的上帝的行动赋予造物生命，这些造物若不是由于上帝充满爱意地愿意从无到有地创造或是从死亡中恢复，就会丧失或者不存在。上帝的意愿总是要带来生命或是恢复生命（AH 5.15.1-2）。这样，在创造中，上帝将生命的气息吹入亚当口中。因为这位仁慈的造物主激发活力创造生命的行动，那些了无生机者才有了生命；因为这位造物主拯救生命的气息，那些本该永远死气沉沉，一动不动的造物才得以活命。

伊里奈乌暗示，因为我们知道《创世记》中创造的上帝，所以我们能够相信《以西结书》里复活的上帝。他同样暗示，把基督教的信息同犹太圣经分割开来是扭曲败坏了福音。

## 复活与上帝之力

实际上，在早期基督徒有关死者复活的作品中对造物的上帝与复活的上帝的身体的强调随处可见。除了诺斯替派之外，几乎所有公元2世纪的基督徒作家都基于上帝在创造中彰显的能力来捍卫神奇的死者复活教义。例如德尔图良注意到上帝一定能够重新创造消失不见的肉体。为什么呢？因为他早已经彰显了从无到有的创造能力。这只是又一个从犹太教继承下来的古老观点：“因此世界的创造者，塑造了人类的开端，设计了所有事物的起源，一定会慈悲地再次赋予你生命和气息。”（《加下》7：23）这是早期教会殉道士最喜爱的一处《旧约经文》而且至少有一次被用于献给这些殉道士的赞美诗中<sup>①</sup>。德尔图良主张，相比而言，创造的确比再创造要困难得多，设计要比维持困难得多。“基于这一原则，”他总结道，“你就会非常确信肉体的恢复要比起初它的受造容易得多。”（DR 11）伊里奈乌这样说道：“从并不存在的骨头、神经、血管和构成人的其他组成部分中造出这一切，而且使其成为有生气有理性的造物，比把那些受造之后又归于尘土的造物重新整合起来要困难得多。”（AH 5.3.2）他提醒我们，复活

---

<sup>①</sup> 《马加比书》犹太教伪经之一，收入天主教《圣经后典》中，又称《次经》。——译注

的上帝也是全能的生命的创造主。德尔图良也认为，起初令人敬畏的战胜混乱和死亡以及重要的创造生命的神迹都应许和预言了死者复活的神迹。相比之下，后者只是一个较小的神迹 (DR 11)。上帝最初的活动预示了他最后的行动：在这两次活动中他都赋予了生命。

为了使这个“嘲弄的群体”相信复活的真理或可能性，早期的基督徒作家也提出了与圣经或传统相悖的，基于理性和“自然”的论据。他们的想法是站在对手的立场上，遵循其规则，在对手的竞技场展示犹太教和基督教启示的真理，可以说是世俗的真理和推论。如德尔图良注意到的：“现在，就是在流行思想的基础上都可以对上帝的事情上有见识……因为有一些东西是不证自明的，正如许多人知道的灵魂不朽和所有人知道的我们的上帝。” (DR3) 换言之，他会使用异教徒的智慧（他可能会这么说）来证明基督教的真理。

因此，许多护教士开始通过检验自然世界来寻找证明复活的可能性的证据。德尔图良注意到，每一天世界的荣耀被黑暗甚至是死亡笼罩。然而每一个清晨，死亡退去，生命被更新。种子和果实的消失是为了再次长出来。甚至凤凰涅槃，集香木自焚，浴烈火重生。于是德尔图良转而嘲笑那些有教养的复活的蔑视者，顺便提到了耶稣谈论人要比麻雀贵重得多 (《太》10: 31)，他动情地问道：“这么说，人会死去，而阿拉伯的鸟却实实在在会复活？” (DR 13)

德尔图良对这些实例的评论是基于他认为他的世俗对手可以理解的创造性质的理论之上的。对于德尔图良来说，创造在其自身之内带着它自己的新生的种子。他写道：“所有的造物物都有更新的本能。” (DR 12) 所有的造物物是事物循环规律的一部分；事物到达他们的终点只是为了再次存在和复原。这种自生的规律当然是由上帝创造和维持的而且是为了证明死者复活。

德尔图良和伊里奈乌都接受一个坚守原则的宇宙秩序观：“下降的必须上升。”这一观点在非基督徒的哲学世界里流传更广泛。作为一位杰出的拉丁语修辞学者，德尔图良确实注意到描写死尸的词“*cadaver*”从词源学上来看起源于拉丁单词“*cadendo*”，意思是“下降”。如德尔图良所说，“我



们不能企盼什么东西会再次上升,除非它先落下来。”(DR 18)的确,单单“复活”这个术语就表明这个概念:曾经下落的会再次升起。到底什么是复活?德尔图良问到,只是从睡眠中醒过来,回到起先的状态,从腐烂和废弃的状况下恢复生气,还是看起来失丧或死去的事物的恢复?(DR 18)因此,对于德尔图良和伊里奈乌来说,复活可以说是包含在宇宙的结构和本质里的。耶稣的复活和一般的死者复活是普遍原理的特例。这个普遍原理就是:所有的睡眠,每一次下落,每一次死亡都是暂时的而且自然的定数是重新创造和恢复。请再次注意这些早期的基督徒作家(至少其中的一部分)从更广泛的世俗文化的基本原则中——“下降的必须上升”——立论。

## 肉 体

德尔图良有一个重要的发现,对复活的怀疑大多是从抱怨肉体自身开始的。说到诺斯替派,他写道:“他们沉重的负担是……在所有地方恶言谩骂肉体:它的起源,它的实质,以及等待它的伤亡和不可改变的结局;从它起初受造于泥土的不洁净,到后来陷入它自己的性欲的泥潭更加不洁;它的卑贱、软弱,裹挟着罪疚感,承载着苦难,充满了麻烦,在这所有的堕落记录之后,归于尘土被称为尸体,甚至要以这样令人憎恶的名字萎缩消失。”(DR 4)

德尔图良的反应来自于他的直觉,肉体的尊严并不是来源于它的内在特性而是来源于它是上帝的作品。是上帝对肉体的琢磨和拣选使它有价值,因此是创造者的尊严和技巧赋予肉体尊贵和光彩。人类是那样艺术地被创造出来以至于不可能区分肉体和精神。根据道成肉身的基督体现的上帝和人的关系的基督论语言,德尔图良审视人性:“这种联合是如此的亲密,以至于不确定是肉体支持灵魂,还是灵魂支持肉体;是肉体作为灵魂的仆人呢,还是灵魂作为肉体的仆人。”(DR7)

另外,难道圣经的两约没有强调肉体吗?难道以赛亚没有宣布“上帝的荣耀必然显现;凡有血气的必一同看见;因为这是上帝亲口说的吗?”(《赛》40:5)难道保罗没有说过我们的身体是圣灵的殿,是基督的

肢体吗（《林前》6：19）？如伊里奈乌指出的那样（AH 5.9.1），为了证明物质的创造不能被救赎，诺斯替派特别引用保罗的观点“血肉之体不能承受神的国，必朽坏的不能承受不朽坏的”（《林前》15：50）。但是，德尔图良争辩道，保罗抱怨的不是肉体的实质而是肉体的行动。再者，如果肉体不被复活，死亡就不会维持它在上帝创造为圣的造物上的胜利吗？正如犹太人（德尔图良注明，撒都该人除外）和基督徒都相信的，身体和灵魂在犯罪和行善上是协调行动的，为了伸张正义，在末世他们也必须共同接受审判（DR 14-17）。在末世，身体会变化；它将不会腐败。但是它会是一个将会复活的肉身（DR 55）。对于伊里奈乌来说，证据在于复活的耶稣的身体还留有钉痕，证明我们也会以肉身复活（AH 5.7.1）。

对于像德尔图良和伊里奈乌这样的正统派作家，不是耶稣基督的福音而是诺斯替派自己对于肉体持否定的观点。诺斯替派对死者肉身复活的摒弃只是他们无法欣赏上帝艺术的一个症状，尽管也许是最重要的一个症状。

这些2世纪的基督教作家很清楚《圣经》的某些部分，比如《歌罗西书》和约翰的部分信件，谈到复活时，是将其视为一个现实存在，而不是末世的事件。这些经文在诺斯替派信徒中特别流行，但是，德尔图良和伊里奈乌都使用了同样的经文来反驳诺斯替派，目的是为了强调有一个将来的肉身的复活。因此，德尔图良引用《约翰一书》第3章第2节：“亲爱的弟兄啊，我们现在是神的儿女，将来如何，还未显明。”他引用了含有相同意思的其他经文（DR 23-24）。约翰和保罗也谈到过将来的肉身复活。保罗难道没有说过“他要按着那能叫万有归服自己的大能，将我们这卑贱的身体改变形状，和他自己荣耀的身体相似？”<sup>①</sup>（《腓》3：21）尽管我们的肉体会经历变化，换句话说，它的实质会被保留下来（DR 55）。复活纯粹是灵魂的复活的概念是执迷不悟的而且是对《圣经》的误解，特别是对保罗的误解。当保罗谈到人是圣灵的殿，他并不只是指灵魂而是指具备身体和灵魂的完整的人成为上帝居所的概念。

---

<sup>①</sup> 这段《腓力福音》（*the Gospel of Philip*）73.1-3和《论复活》中这两段文字分别引自《英文版拿戈·玛第文集》（*The Nag Hammadi Library in English*, ed. James M. Robinson, New York: Harper and Row, 1977），第153和156页。——作者注

德尔图良和伊里奈乌二人都据理力争，反对那种严格按照灵魂的幸存和救赎来理解的复活观点。诺斯替派的信仰就是建立在这样理解的复活背景下的。诺斯替派和正统派基督徒都同意死后灵魂是“安全”的，也就是说，由于灵魂内在固有的不朽，它会幸存和被救赎。双方争论的焦点是受朽坏和灭亡支配的肉体是否也同样会被救赎。诺斯替派否认肉体会得救。但是正统派基督徒的上帝创造观，人类本性观和正义观不允许这种对救赎的片面理解。

正如正统派所看到的，人类的结构是由身体和灵魂构成的，天衣无缝不可分割的艺术品——很像我们在前面章节里分析过的犹太教拉比的观点。上帝会奖赏受祝福的身体和灵魂。德尔图良问到，“如果我们的某一部分会消亡，我们怎么能被祝福呢？”(DR 34)除非完整的人(whole person)——上帝创造的两个要素都复活，人类才能被救赎，正义才能被伸张。这里，至关重要的依然是上帝的惊人能力这一假设。正如伊里奈乌就此做的总结：“因为如果他不能使必死的恢复生气，不能把必朽坏的变成不朽坏的，他就不是大能的上帝。”(AH 3)难道诺斯替派信徒没有读过保罗的书信吗？最终，上帝会使这必朽坏的变成不朽坏的，这必死的变成不死的，死亡会被得胜吞灭(《林前》15: 54)。

## 复活、真理与大能

对于像德尔图良和伊里奈乌这样的思想家来说，强调这些基督教信仰中主要的中心架构是很重要的。正如德尔图良怀着十分诚挚的心情写下的：“因为如果否认肉体的复活，信仰的主要条款就被动摇了；如果宣称肉体复活，信仰就被确立。”(DR 4)也有暗示说，这些不是被利用来把教会的权力集中在几个主教手中的观点。生与死依赖于其真实性，这不是简单的政治问题。德尔图良和伊里奈乌深信，如果诺斯替派的身体和复活的概念是正确的，这就意味着基督徒并没有真正的得救。这种观点的风险实在是太高了。认为持有这种观点的人真正更加感兴趣的是确保他们自己舒适的生存方式和权力的看法，是对他们不幸的歪曲和误解，是对他们的错误呈现。

这种看法遮掩了这些思想家们多么严肃认真地、一丝不苟地纠结于这个宣告的真实性：基督复活了因此他所有的追随者也会在末日复活。正如著名的历史学家卡洛琳·沃克·拜纳姆注意到的，反诺斯替派的论述实际上与主张男性等级权力有关的论点是“站不住脚的”、“有问题的”。站不住脚的原因是德尔图良和伊里奈乌，更不用说他们的诺斯替派对话者，主要的兴趣在于宗教的复活观的内容，而不是它的政治功能，更不是它对妇女的影响。<sup>①</sup>

德尔图良和伊里奈乌都同意保罗的观点：若基督没有复活，那么他们所信的便是枉然，他们所传的也是枉然（《林前》15:14）。因为这些人，如果像诺斯替派那样声称肉身复活是不可能的，也就割断了同以色列辉煌故事的主要联结：没有这段记述，新以色列，也就是教会，就不能被理解或证明合法。这些反诺斯替派的坚定的基督教捍卫者并不准备抛弃他们的盼望：亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝，也是耶稣基督的上帝，唯一的上帝，会在末日兴起他所有的信徒。

---

① 有人认为，要理解身体复活的正统观念何以取得胜利，我们必须理解这种观念如何在早期基督教团体中发挥政治性的作用。伊莲恩·佩格斯（Elaine Pagels）在她的专著《诺斯替福音》（*The Gnostic Gospels*. New York: Vintage, 1979）第一章中指出这一教条使得那些宣称自己是使徒继承者的主教权威具有合法性。她不是从宗教内容而是从功能的角度来看待这一教条，并总结道：身体的复活是为了加强新兴的男权社会等级制度。也可参看巫利齐·威尔肯斯（Ulrich Wilckens）的《复活》（*Resurrection*, Edinburgh: St. Andrews, 1977），以及约翰·盖格（John Gager）的文章《身体象征与社会现实：早期基督教中的复活、道成肉身和苦行主义》（“Body Symbols and Social Reality: Resurrection, Incarnation and Asceticism in Early Christianity,” *Religion* 12 (1982), 345-364），两者都研究了这一主题。卡洛琳·沃克·拜纳姆（Caroline Walker Bynum）的引文出自其反驳这篇论文的专著《西方基督教中身体的复活》（*The Resurrection of the Body in Western Christianity* (New York: Columbia University Press, 1995)，第109-113页，特别是第110页。扬·N·布雷默（Jan N. Bremmer）认为拜纳姆的评论“太温和了”，他指出，认为复活是“教会中错置的关于地位和阶层的言论”这种观念有几种致命的缺陷。他认为，最重要的是“论证的方式”非常“缺少”支撑。关键是引用的文本中几乎没有谈到“复活在早期基督教运动中的重要性”。参看他的《来世的兴起和衰落》（*The Rise and Fall of the Afterlife*. New York: Routledge, 2002）一书，尤其是其中第51-53页。——作者注

被救赎的生命——此时此地

基督徒和犹太人

惯常的说法是，基督教是犹太教的子宗教而且离开母亲宗教是无法理解的，因为耶稣和他的门徒们都是犹太人，而且《新约》对《希伯来圣经》的引用随处可见。当然，就其本身情况而言，这是事实。但是这个说法忽略了一点，这就是现代犹太人的宗教传统发端于共同时代最初几个世纪成形的犹太教形式。也就是说，很大程度上，在同样的时间和地区，基督教会也正在孕育发展成形。所以，更确切的说法应该是，拉比犹太教和基督教之间不是父母孩子间的关系而是姊妹关系。这两个姐妹宗教共同脱胎于第二圣殿犹太教，其远祖是更早时期的以色列宗教。在前面两章我们一直关注的那段时期里，这两个团体是同时代的。

认识到基督教和犹太教这种同辈姐妹关系意味着这两个团体的成员需要调整他们看待自己的方式。然而，基督徒们传统的神学观一直确信是他们的宗教取代了犹太教。从历史发展来看，这绝非事实。在基督教出现之后很久，犹太教依然存在并且继续发展、传播。它一直延续到今天，而且常常繁荣兴盛。再者，基督徒们只有熟知犹太历史中第二圣殿晚期和早期拉比时代丰富的犹太文献，他们才能够获得基督教缘起于犹太教的准确视角。

他们决不能只依赖其《旧约圣经》，旧约最后成书的两百多年后，新约最早的书卷才出现。离开《旧约》就无法理解《新约》，这在基督徒的圈子里已经是常识。这是非常正确的（但也是尚未得到充分认可的）。另

一方面，如果脱离了《新约》诞生时代的希伯来文献，也不可能充分理解《新约》。而只有当基督徒在这一时代背景下阅读《新约》和其他早期基督教文献的时候，他们才会敏锐地意识到有关基督教与犹太教根本差异的那些耳熟能详的断言至少是夸大其词的而且经常是完全错误的。

这些认识对犹太人来说也有十分重要的意义。一旦人们知道这一时期犹太教的多样性和流动性，就不会简单地把基督教描述成从犹太教“分裂出来”的宗教。恰恰相反，二者的传统在古典时代晚期都处于形成阶段而且试图巩固合并。几乎所有的拉比文献事实上都追溯到耶稣和保罗的时代之后而不是之前。对于犹太人来说，对早期基督教的诚实研究也必然会减轻或消除那些有关犹太教独特性的偏激观点。

由于两教之间的这种关系，教父和拉比们为了他们从第二圣殿犹太教的同样源流那里继承而来的末世死者复活信仰，面对相似的异议，进行类似的战斗就不足为奇了。与他们生活其中（且他们从中受惠良多）的希腊-罗马世界的共识相对立，他们努力高举一神教信仰。他们信奉的上帝超越了自然而且胜过了自然，甚至能将包括身体和灵魂在内的完整的人复活；这位在历史中行动的上帝实现了对其子民的神奇应许。在共同时代的最初几个世纪里，由于这两个群体在罗马帝国都遭受了残酷迫害，在许多人眼里，上帝与教会或是上帝与犹太人有着一种特殊关系的想法显得很可笑。然而，这两个团体的成员依然执着于他们的信仰，即使付出生命的代价也在所不惜。

在他们各自的社团里，一些成员以不同程度的可信性解释各自的经文，只赞同没有实体的灵魂的不朽。与这些人的观点相对立，教父和拉比们坚持身体也是救赎的中心——救赎并不意味着身体和灵魂的分离。的确，正如我们在这一章将要看到的，他们坚持被救赎的生命始于此时此地。伴随基督徒的门徒生活和犹太人格守《托拉》的生活，他们最终会因为全体的复活和复活带来的永生生命，达到精神的圆满。

## 基督徒的新生命

在古代基督教会里，人们普遍认为甚至在死亡之前就可以预见并经历

复活的生命。几乎不可避免的是，古代基督徒作者从保罗（首先是《罗马书》第6章，后面我们将会详细查考）那里获得启示，把这种经验的开始与受洗的圣礼联系在一起。的确，在早期教会，几乎所有人都相信基督徒若要参与复活的生命，受洗是必不可少的。这在《圣经》中的证据是在《约翰福音》第3章第5节：“人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。”在洗礼之前，入教者受困于与邪恶的力量和死亡所立的约，无可救药地陷于与地狱的联盟。只有洗礼能够把他们从那个可怕约定的条款里解放出来。

今天，一些人仅仅把洗礼当作婴儿被命名的礼仪场合。但在古代教会，“洗礼仪式”的意义是不同的。在洗礼中准备受洗的人意味着并不主要是获得一个名衔，而是使他们成为基督徒并且引导他们正式进入复活的生命。换句话说，洗礼是入教者脱离罪域与偶像崇拜的原因和庆祝仪式。它标志着他们从撒旦和死亡的领地迁往上帝和生命的国度的历史性时刻。也是在这一时刻，他们与邪恶力量的约被彻底粉碎。

与洗礼仪式有关的一切，以及之前的复杂仪式，都是围绕着再次强化转变的信息。例如，今天几乎不与洗礼联系在一起，甚至被认为是教会早期礼拜仪式的外邦遗迹（如果不是令人尴尬的）的驱邪仪式，曾经是洗礼前一周里举行的多个仪式的重头戏。

在早期教会里，入教者要经历驱邪的仪式之后才开始洁净的过程，准备好自己从罪的领地释放到无罪洁净的国度。那位耶路撒冷的教士，后来成为主教的圣济利禄（生活在大约公元315-386年），在他的一个教理演讲中解释说，入教者经过驱邪油的膏抹，在洗礼之后得到了释放，现在是安全的。他宣称，那个膏油有着“赶走一切敌对影响痕迹的魔力”而且能够“驱逐魔鬼所有看不见的势力”（《教理演讲》20.3）。<sup>①</sup>

在洗礼仪式中，身体的每一次移动都被设计成再次强化古代犹太人的观念——有两条路，一条是良善的，一条是邪恶的；入教者将要弃绝一条，

---

① 对耶路撒冷的圣济利禄（Cyril of Jerusalem）的《教理演讲》（*Catechetical Lectures*）和纳西昂的格里高利（Gregory of Nazianzus）的《关于洗礼的演讲》的评论参见《尼西亚前期教父丛书》（*Ante-Nicene Fathers Series*, series 2, ed. Philip Schaff, New York: Christian Literature Publishing Co., 1892），第7卷，第283、284（两段引文）、279、282、300和372页。——作者注

拥抱另一条。在守夜警醒期间，入教者被要求发誓弃绝过去的路，声明放弃魔鬼。在声明放弃魔鬼的同时，入教者要面向西方。（在古代基督教里，太阳落下的西方被认为是黑暗的象征。）完成声明之后，入教者转向东方——也就是太阳升起的地方，代表光明。对于非洲和欧洲的基督徒而言，面向东方当然也是面向圣地，面向救赎历史上所有救赎事件发生的地方。

通常情况下，身体的移动有着丰富的象征意义。这里，身体的方位，身体姿势的变化，转过脸不面对西方，不面对异教崇拜的领地和可以感知到的黑暗区域，都意味着在个人方面和轨道上更深层次的变化。圣济利禄在他的教理演讲中明明白白地写道，新受洗的人已经“被更新了——从旧的境地脱离出来进入一个全新的世界”（《教理演讲》20.1）。圣济利禄继续解释说，入教者脱去他们的束腰外衣“作为一个脱去旧人行为的意象”——又依赖于一个核心的保罗观念。他们脱去旧人，即他们“从前行为上的旧人，因私欲的迷惑渐渐变坏旧的自我”（《弗》4: 22）。在另外一个层面，这些身体的移动被设计成与基督从坟墓中复活时在永世发生的新旧纪元更替的映射和回响。

西方与东方，死亡与复活，奴役与解放，光明与黑暗，肉体与灵魂，魔鬼与上帝——整个洗礼仪式充满了具体的和象征的对立。伟大的神学家，尼撒的格里高利（死于公元385年前后），甚至在他对圣礼的解释中也禁不住从这些对立谈起：“哦，上帝！唯有你是真实的，是良善的永恒纯净的源泉，你公义地转离我们，又满有慈爱地怜悯我们。你痛恨，又和解；你咒诅，又祝福；你从天堂放逐了我们，又呼唤我们回归；你脱下无花果叶子充当的不合宜的遮盖布，为我们穿上了昂贵的袍子；你打开了监狱，释放了囚徒；你用干净的水淋洒我们，洗净我们一切的污秽。”（《论基督受洗》）<sup>①</sup>入教者在仪式的前后都被教导说他们过去生活在宇宙分界线的一边；现在他们将满有恩典地居住在另一边。他们过去曾让自己与撒旦结盟，现在他们站在与上帝的盟约这边。因此，他们的转向既是肉体的也是灵魂的回转。

---

<sup>①</sup> 对于尼撒的格列高利的《论基督受洗》的评论见《尼西亚前期教父丛书》（*Ante-Nicene Fathers Series*, ed. Philip Schaff, New York: Christian Literature Publishing Co., 1885），第5卷，第673页。——作者注



他们都曾经面临一个选择：死亡或是生命。这个选择是绝对黑白分明的。每个人过去曾选择与上帝远离；现在他们可以永远地与上帝结合。

洗礼仪式的日期安排进一步强调了这一信息。在慕道友（那些皈依了基督教而且在洗礼前接受了基督教义的教导和生活的人）接受一段时间的教导之后，仪式开始于复活前夕的守夜礼，结束于复活节星期天（Easter Sunday）<sup>①</sup>一早。毋庸赘言，这样的安排并不是偶然，这正是纪念耶稣复活的日子。身体的每一次移动和姿势再次被设计成把人教者和基督联系在一起，并开启这样的一个过程：曾一度向罪死去的人如今将要复活开始新的生命。比如入教者完全被浸在水中。当然这是洁净的象征而且被认为在赦罪上极为神圣有效。但是其意义远不止这些。浸入水中的时候，入教者被泥土类的东西覆盖，一如耶稣被埋在地里。他们要三次浸入水中，以此进一步把他们和耶稣在坟墓中的三日联系起来。如圣济利禄所说：“你被带到神圣洗礼的圣洁水池中……三次沉入水中，三次起身；这也是暗示基督被埋三天的符号。因为正如我们的救主在地的深处度过了三天三夜，所以你第一次从水中起身代表了基督在地的深处度过的第一天，你浸入水中，夜晚……”（《教理演讲》20：4）

这背后，保罗洗礼的神学及其与基督身体的融合清晰可见：“岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人是受洗归入他的死吗？”（《罗》6：3）当入教者，像他们的救主被埋在地里那样，也被埋在水中，第三次从水中起身，他们就进入了上帝拯救的应许之地。当他们与他们的主和救主（their Lord and Savior）<sup>②</sup>复活的身体合而为一时，他们所共同承受的被钉在十字架上的基督的苦难就被翻转了。背景中再次出现了保罗（也有出埃及典故）的影子：

<sup>4</sup> 所以，我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一

① Easter Sunday，一般译作“复活节主日”。因基督教称耶稣为 Lord（主），星期天一般称为主日（Lord's Day）。但犹太教称上帝为 Lord，且不相信耶稣是救世主弥赛亚。犹太教中也有主日（Day of the Lord）的说法，但指的是先知以利亚返回大地，宣布上帝之弥赛亚降临的日子。——译注

② 《希伯来圣经》中的 Lord 指上帝。但基督教因为相信耶稣是弥赛亚救世主，并相信三位一体，所以这里的“他们的主和救主（their Lord and Savior）”指的是耶稣基督。——译注

动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样。

<sup>5</sup> 我们若在他死的形状上与他联合，也要在他复活的形状上与他联合。（《罗》6：4-5）

这段《圣经》经文对早期教会有关洗礼教导的发展至关重要。

解放的语言源自于保罗，但是仪式和与之相伴随的教理问答从更深远的逃离埃及这一背景中汲取能量。从使徒向外邦人传教开始，早期洗礼的神学家们习惯性地留意这样一个解放的时刻：

<sup>6</sup> 因为知道我们的旧人和他同钉十字架，使罪身灭绝，叫我们不再作罪的奴仆；

<sup>7</sup> 因为已死的人是脱离了罪。（《罗》6：6-7）

像保罗一样，古代的主教和教师们经常引用《出埃及记》来解释洗礼的意义，把它同以色列的历史联系在一起，赋予它更深刻的意义和以色列历史上经典的解放时刻的历史深度。比如，当入教者面向西方弃绝魔鬼的时候，他们被命令伸出手来。圣济利禄解释说，这是让人回想起摩西带着他的苦难深重的同胞从埃及出来：“然后暴君追击以色列人到了海边，”圣济利禄说，“在这里，魔王追击入教者到了这条救恩的溪流。但是过去的暴君淹死了；这一个消失在救恩的大水中。”（《教理演讲》19.3）

德尔图良也有类似的评论：“列国借助水从世界获得了自由，他们把过去的暴君——魔王远远地抛在后头，被水淹没。”（《论洗礼》9）4世纪伟大的君士坦丁堡主教，纳西昂的格里高利简洁地总结了这一传统。他注意到洗礼是“废除奴役，解开枷锁”（《关于洗礼的演讲》40.3）。他接着说，洗礼油的功用就像是涂抹在以色列人门楣和门柱上羔羊的血一样（《出》12：22-23）：它阻止了毁灭者进行毁灭。当入教者收到再次被设计成用以缅怀解放和应许的标志——牛奶与蜜时，从罪域中获得的解放，在洗礼仪式中被具象地表达出来。领受洗礼的人从压迫之地被释放出来，现在居住在复活的应许之地。他们在洗礼仪式中具体经历的每一件事——吃、喝、移动——意欲让他们牢记救恩和宇宙历史，现在他们已经被满有恩典地整合进这一历史。

如果古代的基督徒作者用《出埃及记》的故事来象征洗礼的解放，那么《创世记》就是他们试图要与这个世界上复活生命的本质联系在一起的对象了：“因此，当你弃绝了魔鬼，彻底废除了你和他之间的约，也是与地狱之间古老的同盟（典故出《以赛亚书》28：15），上帝乐园的大门向你敞开，这个乐园被他安置在朝向东方之处，在那里我们的先祖犯了罪被驱逐出来，你从西方转向光明的东方就是这样的一个象征。”（圣济利禄《教理演讲》19.9）弃绝撒旦转向东方后，新受洗的基督徒就能经历复活的生命，其实就是堕落之前人类始祖在伊甸园里的生活。尼撒的格里高利优美地利用了这个意象：“那时，时候到了，其间满是关于净化人类的神圣奥秘的记忆——净化身体和灵魂中即使是难以洗净的罪，将我们带回到最出色的发明家，上帝在我们身上留下的最初身份的美好……当你呼唤亚当时，他再不会惊慌失措，也不会隐藏自己，被自己的良心责备，畏缩在乐园的树丛后面。也不会有发火焰的剑环绕乐园让那些靠近的人无法接近入口；但是对我们来说所有曾经是罪的后裔现在都转向喜乐。”（《论基督受洗》）

简言之，上帝在洗礼中促成的变化不只是罪的洁净和饶恕，还有地位的恢复——蒙恩的入教者享有同亚当、夏娃在伊甸园时一样的完美、丰富和纯洁的状态。这个观念在洗礼仪式中也得到了象征性的体现。入教者裸身受洗来表现受罪的奴役状态和始祖羞耻的象征性纪念。从洗礼池里出来的时候穿上一件白色的长袍，象征他们的羞耻被永远除去了，他们被恢复到堕落以前的美好生活，有上帝同在的生活。

在古代基督教中，人们期待洗礼会带出真实具体的道德结果，用神学语言来说，就是假定圣礼和准则，驱邪和道德之间有着紧密的联系。古代基督教作家列出了长长的期待新受洗的基督徒实践的美德的单子。在他们的眼中，道德生活应该反映出而且可以再次强化赦罪和洁净灵魂的仪式行动的效果。

所以纳西昂的格里高利向新受洗的人如此布道：

你们从床上被举起，或者倒不如说你们举起了床，而且公开地承认获益。千万不要再犯罪而被扔回到床上，在身体有罪的休息中，

被它的欢愉麻痹了。就像你现在这样，铭记诫命，小心行走；看，你受造为一个整体；如果你在收到祝福之后证明自己是不配的，不要犯罪以免更糟的事情在你身上发生。当你躺在坟墓里，你听过有大声呼唤，“拉撒路，出来”；但不是在四天之后，而是在许多天之后；你从裹尸布的禁锢中脱离出来。不要再成为死人，也不要再同那些躺在坟墓中的人为伍；不要再受自己的罪的辖制；因为不确定到最后全体复活的时候你是否还会从坟墓中起来。到那个时候，每件事情都会带到审判台前，不是被医治，而是被审判，记录下来它所珍藏的（不论好坏）所有的事情。（《关于洗礼的演讲》40.33）

在格里高利的眼中，那些从救恩的水中出来的人，一句话，就是期待会按照复活了的生命生活的人。像拉撒路那样从死中复活，他们将要在当下活着，此时此刻活出复活的生命。伴随着洗礼，新的生命开始了，在人的第三次也是最后一次出生（人的第一次出生是出自娘胎，人的第二次出生是洗礼后开始的新生命），当人从坟墓中复活，新的生命会达到圆满。公元5世纪摩普绥提亚（一座临近安提阿的城市）的西奥多主教，在他的第三篇《洗礼布道》中这样解释说：“当你再次从死中复活迎接你的新生的时候，你会真正地接受它。然而，现在你信靠主耶稣基督，在你等待复活的时候，在这个奇妙的圣礼中，你一定会满意地接受到它的信号和符号。通过它，你获得了未来礼物中确定的一份。”<sup>①</sup>

## 圣 餐

耶稣的习惯、新约福音书和早期基督教作品都强烈地指示着古代基督教实行的圣餐与复活的生命同样有着紧密的联系，而且预期会让信众预尝复活生命的滋味。尤其是圣餐被想象成一顿饭，一次筵席，是末世盛宴的

---

<sup>①</sup> 摩普绥提亚的西奥多（Theodore of Mopsuestia）的引文出自《宗教教谕》（*Homélies Catéchétiques*, ed. and trans. R. Tonneau and R. Devreesse (Vatican City: Apostolic Library, 1949), 第408-409页。——作者注

期望。

基督教的圣餐实践和把它理解为末世盛宴的期望毫无疑问源自耶稣最后的晚餐。然而主的晚餐中更深层的背景是《希伯来圣经》里的语词和意象，特别是《以赛亚书》第25章长久以来赋予了它独特的意义、历史深度和共鸣。

<sup>6</sup> 在这山上，万军之上帝必为万民用肥甘设摆筵席，用陈酒和满髓的肥甘，并澄清的陈酒，设摆筵席。

<sup>7</sup> 他又必在这山上除灭遮盖万民之物和遮蔽万国蒙脸的帕子。

<sup>8</sup> 他将吞灭死亡直到永远。（《赛》25：6-8）

当耶稣和他的门徒们吃最后的晚餐的时候，他预言说，直到他们在神的国里相聚，他不再和他们一起吃这筵席（《路》22：14-20）。在这里，耶稣很有可能是从上面引用的《以赛亚书》的末世异象的角度来考虑的。也就是说，他想起了上帝在锡安山上预备的筵席，到那个时候，死亡将被永远地吞灭。由于他的追随者们精通圣经，他们会明白他们要一起吃的筵席指的是锡安山上荣耀无比的筵席。在《以赛亚书》中，宴请、死亡的毁灭与被想象成丰盛筵席的永恒生命，是密切相连的。反过来，这种联系被耶稣的话和早期基督徒的实践和思想再次强化。因此，圣餐从一开始就具备了末世的维度和意义。这样参与圣餐在某种程度上就是经历将要来临的复活的生命。

贯穿几部新约福音书，耶稣都是把复活后的新生命描绘成天上的筵席。例如在《路加福音》第13章，他预见了“从东、从西、从南、从北将有人来，在神的国里坐席”（《路》13：29）。在《路加福音》接下来的一章里，耶稣谈论“义人的复活”（《路》14：14），他的一个听众回应说：“在神国里吃饭的有福了！”（《路》14：15）耶稣的很多比喻把天国描绘成一场筵席（如《太》22：1-14；25：1-13）。至于保罗，他把圣餐的吃喝同耶稣第二次降临的应许联系在一起：“你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到他来。”（《林前》11：26）早期基督教圣餐的庆典在周日举行，耶稣基督也是在同一天复活，这巩固了主的晚餐的吃喝同救世主天堂的盛宴之间的联系。因此通过在主的晚餐上吃饼和喝葡萄汁来庆

祝，在基督教历史很早的时候，无论从字面上还是比喻性角度，就已经被想象成了将来复活生命的经历和体验。

早期论及圣餐的基督教作品几乎不可避免的包含这一末世维度。一个主要的例子是 19 世纪晚期才被发现的一部叫作《十二使徒遗训》<sup>①</sup> 的文件。尽管这是第一部把主的晚餐称作是“圣餐”（动词 *eucharistein*，“献上感谢”，见《哥林多前书》11：23-25）的著作，我们对它几乎一无所知。这部著作声称是“十二使徒的训诫”，列出了简洁的道德训诫和仪式指示。我们猜测它写于公元 2 世纪中期（也许是公元 160-180）；似乎是在叙利亚写成的。有意思的是（除了它用犹太的节日食物作模型来描绘圣餐这一事实外），它也确立了圣餐和末世生命的紧密联系：

我们的父，我们感谢你，借着耶稣你的仆人向我们显明的生命和知识；荣耀永远归于你。正如这块掰开的饼被散落在众山之上，又被聚集在一处成为一块，愿你的教会也从地极被招聚在一起进入你的国度。（《十二使徒遗训》 9：8）<sup>②</sup>

这里小麦的收割，在圣餐中达到顶点，与末世收获上帝所有信实的应许联系在一起。整部著作都充满了启示的热情和末世成就的盼望。它明确地盼望着主由众圣徒陪伴在天堂的云端降临（《十二使徒遗训》16：3-8）。它推荐的几乎每一项实践都意在指涉或者呼应来世的生命。这里，圣餐被理解为天堂般的福分和荣耀的象征与预期。《十二使徒遗训》聚焦在圣餐提供的将来所要成就的预尝；因此很奇怪它推荐的圣餐祈祷词没有提及耶稣最后的晚餐，设立圣餐文，或者耶稣祝福饼和酒的话语。作者关注的是与复活者共享的盛宴。

---

① 《十二使徒遗训》*Didaché*，希腊文，意为“训言”。早期基督教著作，对演讲早期基督教的礼仪有参考价值。——译注

② 《十二使徒遗训》（*Didaché*）中的这段引文见《早期基督教教父》（*Early Christian Fathers*, ed. Cyril C. Richardson, New York: Collier, 1970），第 175 页。——作者注

## 主祷文

显然，主祷文<sup>①</sup>是早期基督徒祷告生活的中心，它也预测复活的生命方方面面。就我们所见，没有直接的证据表明在圣餐仪式过程中要背诵主祷文。但《十二使徒遗训》和其他早期基督教作品，都指出主祷文非常的重要以至于受洗后的基督徒应当一天祈祷三次，特别是早祷和晚祷的时候。因此，对于受洗后的基督徒来说，这篇祷告词要比其他的祷告词重要，它让基督徒们一睹复活后的生命。

作为一名著述颇丰的希腊教会神父，奥利金（公元185-254年）对这一观点给出了最为雄辩的解释。他写了一篇长长的评注——《论祈祷》，其中对主祷文着墨颇多。奥利金一开始就注意到：世界的王，魔鬼，施行暴政，欺压一切。的确，人们祈祷上帝的国度降临就是因为这个暴政的恐怖。人们祷告是因为上帝也许会击败暴戾的敌人并且在每个基督徒的内在王国里建立他的合法统治。当上帝被安置到他的内在宝座之上，统治和秩序就会胜出。秩序井然的内心和灵魂愿意实行公义。当我们把上帝称作“我们的父”，我们祈祷上述情形会实现。在称呼“我们的父”的时候，基督徒们便能被父的不朽所包裹，这是给他们的永恒的嘉奖。

通过披戴主的不会朽坏的圣洁，从效忠今世的王转移到效忠上帝，基督徒们开始在生命中享受复活生命的恩赐。“所以，被上帝掌管，”奥利金说，“即便是现在我们也生活在重生和复活的祝福之中。”（《论祈祷》15）关键在于，一旦受洗，基督徒们不能继续让罪来控制自己——这很明显是保罗的观点。今世的王不再是他们的统治者。正如奥利金所说，上帝现在“单独掌管我们”；上帝在我们中间行走“就像在一个心灵的花园里行走一样”——再次暗指伊甸园和作为享受复活生命意象的

---

<sup>①</sup> 主祷文，“The Our Father”或“the Lord's Prayer”，又译“天主经”。基督教常用的一篇祈祷经文。据称是耶稣口授教导门徒的祈祷词。见《路加福音》和《马太福音》。——译注

最初福佑的恢复。一旦我们转而效忠上帝，也只有在那个时候，我们就在此时此地享受复活生命的祝福，而到那个时候我们的身体和灵魂会完全地重生。<sup>①</sup>

对早期基督徒来说，复活既是当下的现实也是未来的盼望。新近受洗的基督徒现在能够称呼上帝为他们的主而且能分享圣餐，稳稳地站在现在的生活和将来的福佑之间。现在虽然仍在与罪和忧伤斗争，但是到了时候，在基督徒的洗礼和生活中预尝过的共同的复活中，会洗净一切的污秽，擦干每一滴眼泪。

## 《托拉》与永生

我们在第五章有机会看到犹太传统中生命树的比喻仍然有效。并没有因为人类被从伊甸园驱逐出来，无法靠近生命树了，它就被认为失去了重要性。比如，在《箴言》中，生命树被等同于智慧，因此那些勤勉地追求智慧并且根据其旨意来生活的人找到了生命和满足：

对紧握智慧 [Wisdom] 的人来说，智慧是生命之树，

凡是紧抓智慧的，都是有福的。（《箴》 3: 18）

渐渐地，智慧转而与《托拉》（犹太律法）等同，因此《箴言》中的“智慧人”与熟知《摩西五经》和口传传统的犹太教智者对应。《托拉》与智慧的这种并列很自然地使《托拉》与另一个术语——生命树等同起来。想一想当犹太人被招聚起来一同朗读《托拉》时他们背诵的祝福。它宣称上帝“在我们里面已经种下了永恒的生命”。就像那棵树一样，《托拉》也是永恒生命的源泉；动词“种下（planted）”也许并不是巧合。

---

① 有关《论祈祷》（*On Prayer*）的评论见《奥利金：殉教讲道词、祈祷文和文选集》（*Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer and Selected Works*, ed. Rowan Greer, New York: Paulist Press, 1979），第132-133页。该书中《以赛亚书》第28章第8节的译文不同于新犹太出版协会的译本，本译文采用直译的方式，目的是为了揭示其中同宗教节日的联系。——作者注



许多现代犹太人认为《托拉》及其实践是美化或者丰富他们生活的一个装饰，或者是与他们的祖先或民族身份相联系的一种方式。然而，拉比对《托拉》的投入深深植根于彻底的神学主张。与今天常见的误解相反，依照后来伊斯兰教先知穆罕默德对犹太人（也包括基督徒）的称呼，“圣书之民”并非单纯为了智力或者是教育的目的而致力于圣书（穆斯林的先知称之为经卷）的研读。相反，鉴于拉比对人类本性的理解，对《托拉》的研究和实践对他们来说是道德和神学上的必需。他们认为（至少对犹太人来说）替代它的另外的选择不亚于今世和来世的死亡。

如果人类的本性在道德上是中立的，在善与恶之间达到均衡，这种可怕的局面可能就不会存在。但在犹太教思想中，人类持续不断地受到强大的与生俱来的冲动的侵扰，拉比们称之为“冲动 (*yetzer*)”或是“恶的冲动 (*yetzer hara*)”。《塔木德》引用了公元3世纪早期生活在以色列的一位智者拉比西蒙·本·拉齐的一段很有启发性的评述：

一个人的冲动 [*yetzer*] 每天都来攻击他，想要把他置于死地，正如经上说，“恶人窥探义人，想要杀他”（《诗》 37: 32）。如果不是因为神圣上帝（他是应被称颂的！）的帮助，他自己是经受不住的，如经上所记，“上帝必不撇他在恶人手中；当审判的时候，也不定他的罪。”（《诗》 37: 33）<sup>①</sup>

在这条米德拉什中，正如这里引用的《诗篇》中作为引证文字的经节，寻找机会想要杀死义人的“恶人”并不是另外一个人。恰恰相反，“恶人”是一个人自己的本性，持续不断地发动对自身可能致命的攻击行为。

如果人们单单依靠自己的道德感，他们注定会消亡，因为在那种情形下他们唯一的同盟者也是他们的攻击者。幸运的是，义人在上帝里面有一个真正的同盟，保护他们不受内在强大敌人的侵扰，借助使他们能够坚守自己脆弱的义使他们存活。换言之，正如犹太教的仪式所申明的，当上帝

---

<sup>①</sup> 拉比西蒙·本·拉齐 (Simon ben Laqish) 的评论见 b. Suk.52b。——作者注

“以仁慈维持活着的人”，他在某种程度上是通过保护活着的人不被自己的私欲诱惑做出导致死亡的行为来做到这一点的。要是他们单单依靠他们自己，一定会必死无疑。

这种神学观下，死亡不是自然的，或者至少不全是自然的。相反，它是由人类选择的结果，而人类的选择本身部分的又是人类本性的结果。人类的本性对恶有着强烈的持续的偏好。这样，拉比西蒙·本·拉齐（在这一点上，他的神学思想很典型）演绎出的三向等式也在情理之中：“魔鬼，恶的冲动和死亡天使都是一样的，其实是同一位。”<sup>①</sup>总之，魔鬼杀戮，但是它的猎物绝不是被动的受害者。相反，他们的死亡是他们自己积极主动地同谋的结果，他们没有选择另一条赋予生命、使生命延续的路径，而是选择了通向死亡的路径。这是他们自己的选择，但是他们做出的选择是对他们自己内心深处上帝赐予的激励的回应。由于人类未能检查和消解他们最初无法选择时被赋予的本能，邪恶便乘虚而入。然而，即便如此，他们仍然能够（许多犹太教的文本告诉我们）将死亡的判决改为新生命的判定，只要他们选择通过那一直奇妙地为他们敞开着悔改的大门。

针对每个人的身体里都有一种像恶的冲动一样强力的毒药这一认识，人们会立刻要求合适的解药，这里犹太教的思维并未令人失望。因为拉比在《托拉》中发现了对抗人内心的死敌的首要疗法。看看下面这段早期的米德拉什里的颇具启发性的文字游戏：

我们的拉比教导说：“因此要将我这话存 [vesamtem] 在心内”（《申》11:18）——完美的药物。为什么把《托拉》比作赐予生命的良药？我们可以用下面的例子作一比较：一个男人狠狠地打了他的儿子一下，然后在他的伤口上包上敷布（绷带）。他对儿子说：“我的孩子，只要这块敷布在你的伤口上，想吃什么就吃什么，想喝什么就喝什么，无论是泡在热水里还是冷水里都不必担心。但是如果你把它取下来，你的伤口就会化脓溃烂。”因此，上帝对以色列说，“我的孩子，我

---

① 拉比西蒙·本·拉齐（Rabbi Simon ben Laqish）关于撒旦的身份，邪恶的冲动和死亡天使的评论见 *b. B. Bat. 16a*。——作者注

创造了恶的冲动；我也造了《托拉》来作它的解药。如果你专注于《托拉》，你就不会被交付到恶的冲动的权下，如经上所记，‘你若行得好，便会被举起。’但如果你专注于《托拉》，你便会被交到它的权下，如经上所记，‘罪就伏在门前。’不止于此：它所有的心思都在你身上，如经上所记，‘它要缠住你。’但是如果你愿意，你就能统治它，如经上所记，‘你却要制伏他。’”（《创》4：7）<sup>①</sup>

在这条米德拉什里，人类第一次意识到他们自身不是完全的和健康的，而是处于一种严重受伤的境地。他们被自己的受造本性所伤，因此可以说是他们的造物主的受害者。也许我们在其中可以觉察到一丝对上帝把人造得如此的不完美的怨恨。但是如果这样，人类的情况是很脆弱的，因为受害者要一直带着缺陷存在，只有通过上帝的仁慈他们才能活下来并且繁荣兴旺。此外，正如这个寓言清楚揭示的，伤口并不是身体上的而是道德上的，直接的诱因就是恶的冲动。考虑到伤口对于病人是再自然不过的了（正如我们一直痛苦地指出，它是由人类本性的一部分造成的），指望它被根除，至少在这个世界上，是不太现实的。

拉比们认为，与其探求最终消除里面的毒素，我们还不如此时此地满足于现有的长期抑制疗法。这一疗法的主要形式就是《托拉》，它是如此有效的药物以至于人们只要记得服用就能健康正常地生活。借用《创世记》（4：7）上帝在该隐忌妒同胞弟弟而情感失控时对他的警告，拉比们将这个警告变为对人类第一个谋杀者感受到的毁灭性冲动的解药——《托拉》。当然，该隐没有注意到警告因而变成了自己有罪冲动的奴仆。相比之下，以色列人比该隐有着更多的优势。以色列人拥有《托拉》，它要比任何简单的警告都要全面和实际得多。因为《托拉》是一生的实践。人们在公众生活、个人生活方面，精神和道德上专注于《托拉》。最重要的是，它可以让这些实践者从导致犯罪的思想和行为上转移开，习惯于做正确的事情，加强他们对抗内在的会形成致命溃疡的伤口的意志力。简言之，唤醒他们本性中更好的天使。

---

<sup>①</sup> 把《托拉》比作赐予生命的良药的米德拉什，参看 *b. Qidd.30b*。——作者注

总体而言，拉比们把《托拉》看作只是犹太人的遗产，并不认为外邦人应该遵守它。换句话说，无论如何没有什么理由要外邦人遵守一些与安息日、节庆、饮食法和割礼相关的诫命，或者《托拉》中规定的其他大部分诫命，也就是犹太传统长久以来整理的 613 条诫命。相反，外邦人的义务是遵守一套少得多的规范，被称为《诺亚律法》<sup>①</sup> 的七诫——以建立一个法律和正义的体系来避免拜偶像、性变态、谋杀、抢劫还有生吃动物的肉。犹太传统通常认为一个遵守了这些规定的外邦人将会在来世中有份。他或她不必皈依犹太教。然而犹太人没有这样的选择权。他或她有遵循《托拉》的义务。

如同上帝任凭人类使用的其他善的形式，《托拉》要求经常的警醒，也就是战争的道德等价物来对抗内心的恶。另一段归于以拉比西蒙·本·拉齐名下的论述写得很好：

如经上所记，“你们应当畏惧，不可犯罪”。一个人应当一直激励自己内心善的冲动来对抗恶的冲动。如果他成功地做到，很好。如果不能，如经上所记，“要心里思想”，让他专注于《托拉》。如果他成功地做到，很好。如果不能，如经上所记，“在床上的时候，”让他背诵舍玛<sup>②</sup>。如果他成功地做到，很好。如果不能，让他想起自己死的那一天，如经上所记，“并要肃静”。（《诗》 4：4）<sup>③</sup>

---

① 《诺亚律法》(Noahides)，犹太教《塔木德》学者使用的名词。指上帝在西奈山向摩西发出启示之前授予诺亚的七条律法。(1 建立法庭以伸张正义；2 不可亵渎上帝(包括做伪证)；3 不可崇拜偶像；4 不可奸淫；5 不可杀人；6 不可偷盗；7 不可食用从活着的动物身上割下来的肉。)鉴于这七条律法是上帝授予犹太人《托拉》和口传律法之前授予诺亚的，因而被认为是针对全人类发布的律法。转引自《犹太百科全书》上海人民出版社，1993。——译注

② 舍玛(*Shema*)，希伯来文，意为“你要听”，是《申命记》第 6 章第 4 节的开头语。犹太教核心教义的经文汇编。内容包括《申命记》和《民数记》中的一些章节。犹太人在早晚礼拜时都要诵读。——译注

③ 拉比西蒙·本·拉齐(Rabbi Simon ben Laqish)关于激励善的冲动的评论见 *b. Ber.5a*。我们翻译的最后一个动词采用了新犹太出版协会译本的注释中提供的另一种翻译，目的是为了揭示其中这条米德拉什建立的与死亡的联系。外邦人有责任履行的七条戒律见 *b. Sanh.56a*。——作者注

这里，拉比根据人心中恶的冲动对其猎物的攻击来解读《诗篇》第4章第4节的短语。对抗性的善的冲动也许会付出相当大的努力，以足够的力量让期望的道德胜出。但是也许不能，如果是那样的话，《托拉》是下一个选择的武器。如果《托拉》也不行，人们必须求助于背诵已知的犹太教祷告文的主要文本，也就是在睡觉之前（还有其他的时候）背诵的舍玛，它的第二段（《申》11：13-21）集中于奖赏和惩罚。如果连这个也不行，那么想想自己不可避免的死亡以及随后的审判，这是拉比们展开的道德斗争军械库里最后一件武器。

如同拉比们看到的，这场道德斗争并不只是参战个人的内部斗争。根据一些犹太教文献，对抗恶的冲动的斗争有助于实现上帝最终战胜人类邪恶的更大目标。因为在犹太教思想里，这里是两个世界。用拉比们自己的术语说，此世和来世是不可避免地联系在一起；犹太教对今世道德行动的关注并不表示对来世的淡漠。其中一个迹象就是拉比能够把某些特定的实践描述成这么做的人是来世一员的明证。例如，一个文本申明，“任何每天研习哈拉卡（*halakhot*，即犹太教律法）的人都确保自己在来世有一席之地。”<sup>①</sup>另一个文本告诉我们《诗篇》第92篇第1节规定它是“安息日的诗歌”。它之所以在这一天吟唱是因为它是“一首为将来时光而作的诗歌，是为了将来完全是安息日的日子和在永恒生命中享受安息而作的诗歌。”<sup>②</sup>言外之意是谨守安息日会让人预尝到来世的滋味。这两处经文都被收进祈祷书，直到今天它们仍被诵读，并且在没有接受过太多犹太教教育的犹太人中广为人知。

这些经文通常被理解为对我们讨论中的这些实践的推荐，希望犹太人能谨守它们。不过也可以有其他方式来推荐某种实践，将这类陈述的意思限制于某一种功用就会忽略这样一个事实：它们也服务于描绘来世的特征，也就是救赎之后的生命本质。下面的这条米德拉什在先知关于救赎的预言——实际上是人类的再次被造——的基础之上，使救赎之前的生命和救赎之后的生命之间有了联系：

---

① 关于学习《哈拉卡》（*halakhot*）的观点参看 *b. Meg. 28b*。——作者注

② 《诗篇》第92章和未来时代之间的联系参见 *m. Tam. 7:4*。——作者注

以色列人对上帝说，“宇宙的主宰，你知道恶的冲动的势力是何等的强大，何等的可怖！”上帝对他们说，“在这个世界上削弱一点儿它的势力，将来我会把它从你身上挪走，”如经上所说，“修筑，修筑大道，捡去石头，[saqqelu me'even]！”（《赛》62：10）经上还说，“你们修筑，修筑，预备道路，将绊脚石从我百姓的路中除掉。”（《赛》57：14）在来世，我会把它从你身上连根拔起：“我要从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。”（《结》36：26）<sup>①</sup>

上面引用的最后一段经文来自我们在第八章考察过的神谕。在这篇神谕里先知以西结谈论到上帝将使以色列回归并且复兴以色列全家。但对以西结来说，人类的本性是如此邪恶，不可救药以至于无法想象人类会处于复兴所要求的义的状态。没有这样的义，导致被流放的罪就会立刻重新显现；复兴就会如先知所期望的那样，极其短暂，远非永久。解决的答案无异于人类的再创造，上帝在人的身上用肉心替换了石心，也就是敏感顺服于上帝旨意的心，这也是在以西结的神谕中上帝承诺要做的。在《以西结书》第36章第26节移除石头的意象转而我们想起了《以赛亚书》中复兴的神谕，里面反复谈到了清除阻碍被救赎的人回归锡安的绊脚石和修筑大道的紧迫性（《赛》57：14；62：10）。最后，把《以西结书》和《以赛亚书》中的神谕放在一起，我们一定会推断出清除掉的被救赎者回归锡安路上的“绊脚石”并不仅限于字面意义上的石头，而且也是暗喻性的，也就是将被救赎者自身的品质，亦即被恶的冲动的恐怖势力打上深深烙印的品质。这一小段复杂高深的米德拉什的实际忠告是：在这个世界上，以色列人应该尽他们最大的可能一点点除去那些绊脚石。他们应该投身于我们前面所说的“长期抑制疗法”，这样上帝的恩典会移除所有恶的冲动，在来世赋予他们一种新的本性，不再贪恋在此世如此显著的罪的本性。在此时此地，道德胜利是可能的。的确，个人甚至能够训练自己应对较低程度的诱惑。

---

① 关于的削弱恶的冲动的米德拉什，参看 *Num. Rab.*15:16. ——作者注

人的义不仅仅是上帝恩典的结果；那些要成为义的人必须尽自己的本分。但是最终的胜利——使人得以过上没有不断的道德挣扎的生活的胜利，需要造物主的介入，连根拔起它最初种在我们里面的恶的冲动。

我们这里阐发的犹太神学是一种避免两个常见极端的神学观。一是认为人们能够靠自己的力量建立完美的世界，仿佛建造者自身有缺陷的，实际上是受伤了的本性并不是通向理想目标的阻碍。<sup>①</sup>另一个极端是声称救赎仅仅是上帝恩典的干预，人类自身根本无法使天堂离得更近些。拒绝这两种极端立场的神学观把此生此世的生命看作一系列任务，人生的完满取决于上帝用比他们现在的本性更高的品德再造人类的行动，而且一定会获得成功。

再造人类以使他们适合来世生活的概念很自然地让我们想起死者复活。因为，如我们在第八章里看到的，复活也具有新的创造本质。事实上，作为复兴和净化的一种形式，复活的逻辑要求新的个体从死里复活，不再有必死之人必定会有的道德和身体上的衰弱迹象。但是这里又出现了一个严重的问题。如果新的个体没有他们活着时的身体特征，就一定会怀疑他们压根儿不是同一个人，不是上帝的手而是魔术师的手使他们想象中恢复了生命。针对这一问题，《塔木德》上说拉比西蒙·本·拉齐给出了一个答案：“他们会带着自己的缺陷复活然后被医治。”稍后，一位公元4世纪的巴比伦智者拉瓦运用了一节熟悉的经文来表明同样的观点：

我使人死，我使人活；我损伤，我也医治，……（《申》32：39）

因此他使表面上矛盾的地方相调和：

上帝（称颂他！）说：我所杀的我要使他复活，此外我所损伤的

---

<sup>①</sup> 有关犹太教传授人性本善这种常见的现代思想的问题，参见约珥·S·卡明斯基（Joel S. Kaminsky）的文章《复乐园：拉比对西奈的以色列人的反思》（“Paradise Regained: Rabbinic Reflections on Israel at Sinai,” in *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures*, ed. Alice Ogden Bellis and Joel S. Kaminsky, Society of Biblical Literature Symposium Series 8; Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2000), 第15-43页)。——作者注

我会医治。<sup>①</sup>

换言之，人们一开始会带着他们的缺点复活，然后得到医治。正如带着有缺陷的品德进入来世将毫无意义，所以带着此世特有的有缺陷的肉身进入来世也是毫无意义的。

在拉瓦的复活的两个阶段里，我们看到了整个复活概念在其发展的同时存在的悖论。一方面，如果死人复活的时候已经被更新和医治了，他们就不再是同样的人——同样的纠缠不清的身体和灵魂的组合——他们这辈子的样子。另一方面，如果他们带着同样有缺陷的必死的身體和道德上暗昧不清的灵魂复活的时候，他们肯定显而易见地不适合来世的永生，他们正是为了来世而复活的。两个阶段的模式——先复活，然后医治——出色地为这条悖论找到了出路。它保留了个人身份的延续性还使复活的死人经受再造的过程以适应死后的生活——过程和境地与普通的存在不一致，对那些尚未经历的人来说只能凭想象。

## 在西奈山复活

我们看到了在拉比们看来，遵守《托拉》中的诫命是犹太人可以复活和得享来世生命的主要渠道。然而，摩西律法的启示给以色列人提出的选择生与死的想法到了拉比的时代已经很古老了。“看哪，我今日将生与福，死与祸，陈明在你面前。”据称摩西在死前告诫以色列人（《申》30：15），把生命等同于顺服上帝的诫命和律法，把死亡等同于敬拜别神。值得注意的是，一些犹太教文本提出这些生死选择在西奈山上已经颁布了，而且不只是在那里谈到：正如以色列人从《托拉》中得到的启示，他们先经历死亡，然后复活：

拉比约书亚·本·利未说：听到上帝（他是应当称颂的！）口里所出的每一句话，以色列人的灵魂都出窍了，如经上所记，“当他开口说话的时候，我的性命离我而去。”（《歌》5：6）

---

① 拉瓦（Rava）对《申命记》第32章第39节的评价以及对拉比西蒙·本·拉齐反驳意见的答复见 *b. Sanh.91b*。——作者注



因为上帝在说第一句话的时候，他们的灵魂都出窍了，他们怎么接收第二句话呢？他降下甘霖要使死人复活而且复兴了他们，如经上所记，“神啊，你降下大雨；你产业以色列疲乏的时候，你使他坚固。”（《诗》68：9）<sup>①</sup>

是什么使以色列人与“摩西十诫”的每一个连续的启示一同死去？从《雅歌》中引证的经文给出了一个答案：完全是听到上帝声音的强烈的情感反应，与一切的本源站得如此之近使得以色列人就像是少女在心爱的人面前那样意乱情迷。但是我们所看到的良药和毒药的双重比喻提供了另一种可能性（二者并不互相排斥）——正如《申命记》第30章第15-20节里摩西的演讲所宣称的，《托拉》自身带有或生或死的潜力，这取决于以色列人对它的诫命的反应。的确，在《塔木德》的同一页上，既有拉比约书亚·本·利未的米德拉什，也有拉比拉瓦对《托拉》的评价：“对那些走上右边的人来说，《托拉》是赋予生命的良药 [*samma' dechayyei*]。对那些走向左边 [*samma' demuta*'] 的人来说，它是致命的毒药。”<sup>②</sup>这不过是我们早些时候引用的一处米德拉什的另一种说法，如果受伤的儿子把绷带留在伤口上，他就会活下来，但是如果他摘下绷带，他就会病得很重。《托拉》没有给任何个人提供无条件的保证；它只是给出两条道路去选择，一条通向生命，一条通向死亡。它力劝以色列人，用摩西的话来说，要“拣选生命”（《申》30：19）。在拉比约书亚·本·利未对以色列人在西奈山上的死亡所做的米德拉什里，上帝对生命的偏爱是如此的强烈以至于上帝就在当时当地提前实施了末日复活，用的是他将在末日复苏各代死人时完全相同的中介（甘霖）。在西奈山，生命和死亡并存；但是，也是在西奈山，最后的这个词是生命。

这条米德拉什的扩编版出现在中世纪早期的著作集《拉比以利厄宰尔箴言》里：

① 我们修正了新犹太出版协会译本中拉比约书亚·本·利未对《圣经》引文的米德拉什，目的是帮助读者理解这条米德拉什。——作者注

② 拉比约书亚·本·利未（Rabbi Joshua ben Levi）对西奈复活的米德拉什和拉瓦对《托拉》是药或是毒的阐释见 *b. Shab.88b*。——作者注

上帝说下面这些话，他说，“我是上帝你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来……”（《出》20：1-2）。上帝一发声，天地在它面前震动，海水和河流退去，大山小山颤动，所有的树弯下了腰，谢屋尔的死人复活站起来，如经上所记，“[我与他们立这约，起这誓。不单单是你们，而是二者都有] 凡与我们一同站[在上帝我们神面前的并今日不在我们这里的人]。”所有那些预定会受造与他们一同站在西奈山上的人，如经上所记，“并今日不在我们这里的人”（《申》29：13-15）。而且那些活着的以色列人倒地毙命。第二声出来的时候，他们活了过来，站起来对摩西说：“我们的主人摩西，如果我们能听到上帝的声音，我们就会像刚才那样死去，如经上所记，‘当他开口说话的时候，我的性命离我而去。’”<sup>①</sup>（《歌》5：6）

这里，对《申命记》第29章第13-14节的巧妙解读把西奈山和末世的两个时刻，或者，如果你愿意那么说的话，启示和复活更紧密地交织在一起。不只是以色列人在西奈山上经历死亡和复活，那些死了很久的人也苏醒过来，接收只有在死后才给他们提供的《托拉》。的确，这段米德拉什扩展了《申命记》对上帝与犹太人民所立之约的无止境的有效性强调，把所有以色列人都放在了西奈山上，甚至是将来的世代——死人、活人、尚未出生的——作为一个整体面对启示的决定性时刻。西奈山上的时刻预表了审判日，就像《托拉》的诫命把此时此地的犹太人与来世连接在一起。

## 基督徒和犹太人——再一次

犹太教与基督教的神学和实践不只是不一样的，在某种程度上还是互相排斥的。在描出二者的相似之处的时候，我们的意图不是做相反的暗示。只有在比较和对比的范围内犹太教和基督教的对话才是真实可信的，对二

<sup>①</sup> 有关西奈复活的米德拉什出自《拉比以利厄宰尔箴言》（*Pirké de-Rabbi Eliezer*）第41章。——作者注

者之间的共性和差异要点的审视和开诚布公的讨论同样重要。一个显著的差别与定义为上帝选民的团体身份有关。在基督教神学里，那个团体就是教会，用经典的神学语言来说，是神秘的基督身体。当然，针对哪一个教会更全面地彰显了基督的身体的问题，基督徒们自己内部各抒己见，但是很少对教会本身的神学和实践的重要性产生歧义。在犹太教中，尽管上帝不只是犹太人的父，也是众生之父，他的约仍然也永远是和以色列人的约。正如我们在第二章看到的，基督教和犹太教之间的差异不是普救论和特殊神宠论的差别，而是两种形式的特殊神宠论之间的差别，二者都以它们自己的方式发出普世宣告。

另外一个显著差异与生活形式的问题相关，上帝需要一个特别的团体，让它预尝一下复活后的真实。基督教的门徒生活和犹太教谨守《托拉》的生活显然不是一回事。比如，洗礼、圣餐和主祷文同守安息日和研习《托拉》也不是一回事，尽管它们目前在为各自团体提供未来救赎之后的生活的期待方面有类似的作用。相似之处不仅在于这些与众不同的实践功能和两个团体的道德规范，还有这两个宗教中宗教习俗在自身的属灵剧本里扮演的角色。在洗礼中的基督徒弃绝魔鬼将自己置身于一种不在魔鬼势力范围内的生活同犹太人求助于《托拉》以希望克服心中恶的冲动所带来的种种诱惑，这二者有异曲同工之妙。那些在每周守安息日和每天研读圣经中预尝来世滋味的犹太人与基督教圣餐提供给信徒们的复活生命的宝贵参与模式惊人的相似。

在这一章的前面部分，我们看到《托拉》渐渐地等同于智慧，《箴言》将这一智慧与生命树联系在一起，在古典时代晚期的背景下，《托拉》也被理解为通向永生的渠道。基督教方面，我们能够找到丰富的比较——也是对比——对于使徒保罗来说，耶稣而非《托拉》才是上帝的智慧（《林前》1: 24）。而且保罗也相信正是耶稣颠覆了伊甸园的死亡判决，使人们能够领受本来不配得的永生的礼物（《罗》5: 12-21）。尽管《托拉》和福音之间有这么多显著差别，专注于《托拉》和福音的两个传统各自发现了存在于传统中的翻转人类死亡判决的基础。与人们经常听到的相反，在古典时代晚期，犹太教和基督教成形的过程中，它们之间的差别

不是这两个宗教是今世还是来世的宗教的差别，因为两个宗教的传统都肯定今生与来世而且给予它们最高的重视。相反，这个差别在于构成上帝智慧的最高启示的要素——它规定了这两个团体的忠实成员按照各自传统的经典形式，现在应该以何种方式生活，将来才确定会死后复活并且得到永生的礼物。

⇒ 主要参考文献 ⇐

Achtemeier, Paul J., ed. "The Kareth Penalty in P: Rationale and Cases," (SBL Seminar Papers 1979, Vol. 1) Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979.

Allison, Dale. *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*. Philadelphia: Fortress, 1998.

Allison, Dale, Marcus Borg, John Dominic Crossan, and Stephen Patterson. *The Apocalyptic Jesus: A Debate*. Santa Rosa, Calif.: Polebridge Press, 2001.

Anderson, Gary A. *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*. Louisville, Ky., and Leiden: Westminster John Knox, 2001.

Bailey, Lloyd R. Sr. *Biblical Perspectives on Death ( Overtures to Biblical Theology )*. Philadelphia: Fortress, 1979.

Barré, Michael. "New Light on the Interpretation of Hosea VI 2," *Vetus Testamentum* 28 (1978).

Barton, John and David J. Reimer ed. *After the Exile*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1996.

Bellis, Alice Ogden and Joel S. Kaminsky, ed. *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures*. Society of Biblical Literature Symposium Series 8; Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2000.

Bloch-Smith, Elizabeth. *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* [JSOTSS] 123; Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1992.

Bremmer, Jan N. *The Rise and Fall of the Afterlife*. New York: Routledge, 2002.

Brichto, Herbert Chanan. "Kin, Cult, Land and Afterlife: A Biblical Complex," *Hebrew Union College Annual* 45 (1973).

Bynum, Caroline Walker. *The Resurrection of the Body in Western Christianity*. New York: Columbia University Press, 1995.

Charlesworth, James H., ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983.

Charles, R. H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1998; originally published 1913.

Charlesworth, James H., ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985.

Childs, Brevard S. *Isaiah* (Old Testament Library) Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2001.

Cogan, Mordechai and Hayim Tadmor. *II Kings* (Anchor Bible 11) .Garden City, N.Y.: Doubleday, 1988.

Cohn, Robert L. *2 Kings* .Berit Olam; Colleeville, Minn.: Liturgical Press, 2000.

Collins, John. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature* . Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1998.

Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

Day, John. *[YHWH] and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTSS 265 ) Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 2000.

Ehrman, Bart D. *Jesus: Apocalyptic Prophet of the New Millennium*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1999.

Fredriksen, Paula. *From Jesus to Christ*, 2nd ed. ;New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 2000.

.....*Jewish Antiquities*. Loeb Classical Library; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1930–1965.

..... *The Jewish War*, 2 vols. Loeb Classical Library; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926.

Gager, John. "Body Symbols and Social Reality: Resurrection, Incarnation and Asceticism in Early Christianity," *Religion* 12 (1982)

Gillman, Neil. *The Death of Death: Resurrection and Immortality in Jewish*

*Thought*. Woodstock, Vt.: Jewish Lights, 1997.

Gray, John. *I and II Kings*. 2nd ed.; London: SCM, 1970.

Greer, Rowan, ed. *Origen: An Exhortation to Martyrdom, Prayer and Selected Works*. New York: Paulist Press, 1979.

Greenfield, Jonas. "A Touch of Eden," in *Al Kanfei Yonah*. ed. Shalom Paul et al.

Halkin, Abraham and David Hartman. *Crisis and Leadership*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1985.

Hallote, Rachel S. *Death, Burial, and Afterlife in the Biblical World: How the Israelites and their Neighbors Treated the Dead*. Chicago: Ivan R. Dee, 2001.

Halpern, Baruch and Deborah Hobson, ed. *Law and Ideology in Monarchic Israel*. JSOTSS 124; Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press, 1991.

Halpern, Baruch and Jon D. Levenson, ed. *Traditions in Transformation*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1981.

Hanson, Paul D. *The Dawn of Apocalyptic: the Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia: Fortress, 1979.

Irenaeus, *Contre les heresies*, ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, and C. A. Mercier, in *Sources chrétiennes*, 10 vols., nos. Paris: éditions du Cerf, 1963–2002.

Jacobs, Louis. *Principles of the Jewish Faith*. New York: Basic Books, 1964.

Johnson, Aubrey. *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*. Cardiff: University of Wales Press, 1949.

Johnston, Philip S. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*. Downers Grove, Ill.: Intervarsity, 2002.

Kugel, James L. "Wisdom and the Anthological Temper," *Prooftexts* 17(1997).

Kutsko, John F. *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence*

in the Book of Ezekiel (Biblical and Judaic Studies from the University of California, San Diego 7) Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2000.

Levenson, Jon D. *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*. pbk. ed.; San Francisco: Harper-Collins, 1987.

.....*The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*. New Haven, Conn., and London: Yale University Press, 1993.

.....*Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. 2nd ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

Lewis, Theodore J. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. *Harvard Semitic Monographs* 39; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1989.

Lindbeck. "Ecumenical Imperatives for the Twenty-First Century," *Currents in Theology and Mission* 20 (1993).

....."Confession and Community: An Israel-Like View of the Church," *The Christian Century* 107: 16 (1990).

Martin, Dale. *The Corinthian Body*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1995.

Martin, Troy. "The Covenant of Circumcision [Genesis 17:9–14] and the Situational Antitheses in Galatians 3:28," *Journal of Biblical Literature* 122 (2003).

Martínez, Florentino García. *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*. *Studies on the Texts of the Desert of Judah*, vol. 9. Leiden and New York: E. J. Brill, 1992.

McKane, William. *Proverbs: A New Approach*. Philadelphia: Westminster Press, 1970.

McCarter, P. Kyle. *I Samuel* (Anchor Bible 8) Garden City, N.Y.: Doubleday, 1980.

Nickelsburg, George W. E. Jr. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (*Harvard Theological Studies* 26; Cambridge, Mass.:



Harvard University Press, 1972.

Obayashi, Hiroshi ed. *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions*. New York: Greenwood Press, 1992.

Origen, *Contra Celsum*, ed. Henry Chadwick. New York: Cambridge University Press, 1980.

Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels*. New York: Vintage, 1979.

Pedersen, Johannes. *Israel: Its Life and Culture. South Florida Studies in the History of Judaism* 28; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1991; originally published 1926–1940.

Powell, Mark Allan. *Jesus as a Figure in History: How Modern Historians View the Man from Galilee*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1998.

Pritchard, James B. ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3rd ed.: Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969.

Richardson, Cyril C., ed. *Early Christian Fathers*. New York: Collier, 1970.

Robinson, James M., ed. *The Nag Hammadi Library in English*. New York: Harper and Row, 1977.

Rosenberg. "The Concept of Sheol within the Context of Ancient Near Eastern Beliefs," a dissertation in the Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University (1981).

Rosner, Fred, ed. *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection*. New York: KTAV, 1982.

Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism*. Minneapolis: Fortress, 1977.

.....*Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress, 1985.

.....*The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin, 1993.

Schaff, Philip, ed. the *Ante-Nicene Fathers Series*, series 2, vol. 3, 5, 7. New York: Christian Literature Publishing Co., 1892.

Schmidt, Brian B. *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition. Forschungen zum Alten Testament* 11; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1994.

Schmitz, Philip C. "The Grammar of Resurrection in Isaiah 26:19a-c," *Journal of Biblical Literature* 122 (2003).

Schweitzer, Albert. *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede*. London: A. and C. Black Ltd., 1926.

..... *The Mysticism of Paul the Apostle*. New York: Macmillan, 1955.

Shapiro, Marc B. *The Limits of Orthodox Theology*. Portland, Ore.: Littmann Library of Jewish Classics, 2004.

Silver, D. J. *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*. Leiden: Brill, 1965.

Speiser, E. A. *Genesis* (Anchor Bible 1). Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964.

Stager, Lawrence E. "Jerusalem and the Garden of Eden," *Eretz-Israel* 26 (1999).

Tertullian. *De resurrectione*, ed. J. G. Ph. Borleffs, in *Corpus Christianorum* 2. Turnhout: Brepols, 1954.

Theodore of Mopsuestia. *Homélie Catéchétiques*. ed. and trans. R. Tonneau and R. Devreesse. Vatican City: Apostolic Library, 1949.

Toorn, Karel van der. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel*. Leiden: Brill, 1996.

Tromp, Nicholas J. *Primitive Conceptions of Death and the Netherworld in the Old Testament*. *Biblica et orientalia* 21; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969.

Vermes, Geza, ed. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. rev. ed.; London: Penguin, 2004.

Vito, Robert Di. "Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity," *Catholic Biblical Quarterly* 61 (1999).

Wilckens, Ulrich. *Resurrection*. Edinburgh: St. Andrews, 1977.

Wolff, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1974.

Wright, N. T. *The Resurrection of the Son of God*. Philadelphia: Fortress, 2003.

*The Gates of Prayer: The New Union Prayer Book*. New York: Central Conference of American Rabbis, 5735/1975.

*Sabbath and Festival Prayer Book*. New York: The Rabbinical Assembly of America and the United Synagogue of America, 1946

*Siddur Sim Shalom: For Shabbat and Festivals*. New York: The Rabbinical Assembly and the United Synagogue for Conservative Judaism, 1998.

*The Union Prayerbook for Jewish Worship*. New York: Central Conference of American Rabbis, 1961.

⇒ 本书索引 ⇐

- Aaron, 亚伦 50, 96, 218-219
- Abba Saul, 阿巴·扫尔 214-215
- Abraham: 亚伯拉罕: 亚伯拉罕与以撒的出生 131, 134; 对亚伯拉罕的祝福 / 应许 115, 118, 121, 141, 143, 157, 219-219; 亚伯拉罕之死 66-68, 71, 73-80, 83, 119; 166; 保罗思想中的亚伯拉罕 32-34 ; 参见 “以撒被缚”
- Absalom, 押沙龙 68, 127, 163
- Adam: 创造亚当 236; 《以西结书》中的亚当 89; 亚当与伊甸园叙事 86, 95, 103-104, 125, 211, 249; 保罗思想中的亚当 32, 36, 43, 86; 亚当与赛特 122
- Aeneid, 埃涅阿斯 67
- aeons, 纪元, 新旧纪元的交替 37, 40, 246
- Akiva, Rabbi, 拉比阿基巴 214-215
- Allison, Dale, 戴尔·阿里森 10, 13
- Amidah, 阿米达祷词 209-211, 223
- Antiochus IV, 塞琉古国王安条克四世 187, 191-192, 195, 207
- Apocalypse of Abraham, 《亚伯拉罕启示录》 8
- Apocalyptic, 末世的 7-11, 14, 19-22, 28-30, 42, 140, 172, 183, 205-208
- apocalyptic prophet, 末世先知 9-20
- apocalyptic sign, 末世征兆 9, 21-22
- Apostles' Creed, 使徒信经 2-4
- aqedah/binding of Isaac, 被献祭的 / 被缚的以撒 124, 131, 133-134
- Baal, 迦南神祇巴力 66, 188, 206
- Babylonia: empire of, 巴比伦王国 89, 182, 207; 巴比伦与以色列被逐 6, 141, 152, 173, 196; 巴比伦 90, 154, 261
- Bailey, Lloyd R., Sr., 劳埃德·R·贝利爵士 164
- Baptism, 洗礼 11, 31, 32, 34, 36-41, 43
- Barré, Michael, 迈克尔·巴利 198
- Baruch, Second Book of, 《巴录二书》 8

Basilides, 巴西里得 231, 233

Baur, Ferdinand Christian, 费迪南德·克里斯汀·鲍尔 31-34

Beatitudes, 八福 12

Benjamin, 便雅悯 123, 136-137

body: 身体: 把教会看作身体 31, 33-34, 36-37, 40, 247, 265; 身体与死亡 97, 109; 身体与耶稣 22-23, 230, 232-233, 247; 身体与审判 212-213; 身体与复活 41-43, 117, 185, 213-214, 223-224, 239-242. 参见“身体和灵魂”

Bynum, Caroline Walker, 卡洛琳·沃克·拜纳姆 242

Caligula, 罗马皇帝卡里古拉 9

Catechumen, 慕道友 247

Celsus, 塞尔索 234

change in lordships (or sonships), 为主的和为子的身份变化 39-40

Chanukkah, 光明节 187

childlessness (infertility): 没有子嗣(不育): 无子嗣与死亡 79, 119-121, 125, 127, 130-137, 139, 152, 199; 不育与女性族长 67, 72, 145, 176

children: 孩子: 孩子与死亡 113, 120-121, 123-124, 125, 167; 神的儿子/后嗣/儿女 12, 25, 240; 作为纪念 79, 81, 127; 人的子孙 109; 应许 34, 39; 社会中的角色 115; 孩子与西奈山 141-160

Childs, Brevard S., 布雷瓦德·S·切尔兹 193

christening, 洗礼仪式 245

cities of refuge, 逃城 98

Cohn, Robert L., 罗伯特·科恩 132

Conservative Judaism, 保守派犹太教 226

Cross, Frank Moore, 弗兰克·摩尔·克罗斯 200

cult of the dead, 祭拜死者仪式 59-60

Cyril of Jerusalem, 圣济利禄 245-249

David, King, 大卫王 9, 45, 61, 63, 69, 71, 116, 118-119, 122-123, 127, 146, 163, 164, 210

Day, John, 约翰·戴 196-198, 207

Dead Sea Scrolls, 《死海古卷》 8-9, 31

Decalogue, 摩西十诫 173, 263

Didaché, 十二使徒遗训 252

Divine Presence, 神性临在 185, 221

Divine Warrior, 神圣勇士 149, 200-204, 208

Di Vito, Robert, 罗伯特·迪·维托 117-118

docetic, 幻影说派 230, 231

Doubting Thomas, 怀疑的多马 22, 229

Easter, 复活节 2, 36, 247

Eden, Garden of, 伊甸园 81, 84, 86-109, 249, 253-254, 265

"Egyptian, the," 埃及人 9

Einhorn, David, 大卫·埃因霍恩 224

El, 艾勒 92

Eliezer, Rabbi, 拉比以利厄宰尔 160

Elijah, 以利亚 19, 105-107, 110-122, 138, 171, 175-176, 188-189

Elisha, 以利沙 105-106, 130-131, 134-138, 150, 171, 175-176, 199. 参见书念妇人

Enoch, 以诺 107-112, 175, 192

eschatological banquet, 末世盛宴 14, 250

eternal life: 永生: 基督徒对永生的盼望 44, 244, 265; 《希伯来圣经》中的永生 72, 84, 97, 112, 140, 159, 178, 183, 185-187, 205; 犹太教中的永生 87, 223-224, 244, 254-262, 265. 参见“神圣勇士”

Eucharist, 圣餐 250-254, 265

Eve, 夏娃 125, 136, 249

Evil Inclination, 恶的冲动 256-261, 265

exclusivism, 排外主义 31, 36

Exodus, 出埃及 9, 142, 157, 217, 235, 247-249

Exorcism, 驱邪 245, 249

Ezra, Abraham ibn, 亚伯拉罕·伊本·埃兹拉 108

Ezekiel, 以西结 89, 108, 116, 152-162, 167, 173-176, 191, 235-237, 260  
first fruits, 初熟的果子 22, 25, 28, 183  
Gates of Prayer, 《祷告之门》 224  
Gehinnom, 希伦谷 80, 86, 181  
Geiger, Abraham, 亚伯拉罕·盖革 223-224  
Gevurot, 第二段祝福词 209-212, 223-227  
Gilgamesh, 吉尔伽美什 45-46  
Gilman, Neil, 尼尔·吉尔曼 223-227  
Gnostic, 诺斯替 230-242  
Gospel of Judas, 犹大福音 230  
Gospel of Thomas, 多马福音 229  
grave: 坟墓: 坟墓与死者祭拜仪式 64, 67-68; 坟墓与死亡 45, 48-51, 56-57, 75-77, 80, 129, 166, 212; 从坟墓中复活 1, 97, 164, 225, 246  
Greenspoon, Leonard J., 列昂那多·J·格林斯布恩 202  
Gregory of Nazianzus, 纳西昂的格里高利 245, 248-249  
Gregory of Nyssa, 尼撒的格里高利 246, 249  
Hagar, 夏甲 134-135  
Halakhah, 犹太律法(希伯来文) 221  
Hallote, Rachel S., 蕾切尔·S·哈罗特 60  
Hannah, 哈拿 67, 145-146, 148  
heaven: 天堂: 基督教的天堂观 7, 78, 81, 84, 86-87, 100, 128; 天国 12, 14, 41, 43, 183; 耶稣降临之地 28-29  
heavenly banquet, 天堂的盛宴 251  
hell, 地狱 80-81, 86, 245, 249  
Hezekiah, King, 希西家 69-70, 166-167  
illness, 疾病 49, 151, 166, 171, 198, 210  
immortality: 永生: 永生的性质 41, 107, 113-114, 117, 不朽 125, 241, 253; 永生与复活的关系 004, 112, 160, 185, 212, 214; 永生与圣殿 91, 95-98, 101, 104, 105, 112. 参见“灵魂的不朽与轮回”

incorporation, 融合, 参见 40, 60, 247

indwelling, 包容 38

Irenaeus, 伊里奈乌 234-235, 236-237, 238-241

Isaac, 以撒 34, 66-67, 71, 78, 115, 120-121, 123. 参见“亚伯拉罕: 以撒的出生 / 被缚的以撒”

Isaianic Apocalypse, 以赛亚的启示 193-194, 196-197, 206

Ishmael, 以实玛利 78, 121, 134-135

Ishtar, 伊斯塔 46

Islam, 伊斯兰教 175, 221

Israel: 以色列: 教会即以色列 30-31; 以色列全家 167, 218; 以色列王国 141, 171; 以色列地 89, 104, 153-154, 156, 159, 207, 218, 255; 以色列民族 28,32-33, 34, 50, 57, 58-64, 71, 73, 78, 79, 85, 97, 126, 128-129, 137-142, 147, 148, 152,153-154, 155, 159, 172, 179, 184, 195, 199, 206, 207, 210, 232, 256, 260, 262-264; 以色列的先知, 19; 古代以色列的宗教与社会 66-70, 115-118, 124, 125, 141,144, 154, 156, 158, 164, 167, 176, 182-183, 200, 207, 208, 217, 243; 以色列的复兴 8-9, 13-16, 18-22, 24, 26, 27, 29, 146, 149, 152, 157, 159-164, 191, 192, 206,236, 260; 以色列的苦难 149, 150, 157

Jacob/Israel, 雅各 / 以色列 67-68, 71, 78-81, 115, 123-125, 136-137, 142-144, 146-147

Jerusalem: 耶路撒冷: 耶路撒冷的毁灭 104, 141; 耶路撒冷与“埃及人” 10; 耶路撒冷的恢复 6, 8, 19; 耶路撒冷的围困 61; 作为圣殿城的耶路撒冷 84,90-92, 96

Jesus of Nazareth: 拿撒勒人耶稣: 作为启示的先知的耶稣 10-17; 耶稣之死 1; 耶稣复活 005, 2-4, 20-24, 25-28, 36-41, 227, 247; 耶稣的返回 28-30. 参见“弥赛亚 / 弥赛亚似的王”

Jezebel, 耶洗别 188

Joab, 约押 45, 163

Job, 约伯的孩子 79, 81-83, 85, 86, 119-121, 124-125, 142, 189; 约伯之



死 73, 75, 78, 119, 166; restoration of, 恢复 189

Johnson, Aubrey, 奥布里·约翰逊 117, 169

Johnston, Philip, 菲利普·约翰斯顿 74

John the Baptizer, 施洗约翰 8-11, 13

Jonah, 约拿 21, 27, 52, 102-103, 108

Joseph, 约瑟 57, 79-83, 123-124, 136, 146-147, 158

Josephus, 约瑟夫斯 8, 9-10, 12

Joshua, 约书亚 10, 68, 106

Joshua ben Levi, Rabbi, 拉比约书亚·本·利未 262-263

Josiah, King, 约西亚王 69

Judah: biblical character, 犹大: 圣经人物犹大 122-123, 125, 137; 犹大地 14, 90, 91, 96, 116, 122, 141, 173, 236

Judah the Galilean, 加利利人犹大 9, 12

Judah the Patriarch, Rabbi, 拉比犹大亲王 216-218, 220

judgment, 审判: 末日审判的日子 21-22, 72, 82, 109, 112, 140, 159, 192, 195, 203, 264; 神圣的审判 7-9, 28, 55, 174, 188-189, 193-194, 212-213, 224, 250, 255; 有关审判的神谕 158

Kimchi, David, 大卫·科姆齐 120

Kohanim, 世袭犹太祭司 97, 218

Korah, 可拉 50, 126

Kugel, James L., 詹姆斯·L·库格尔 82

Kutsko, John F., 约翰·库兹柯 155

Last Supper, 最后的晚餐 251-252

Lazarus, 拉撒路 23, 250

Levirate marriage, 利未拉特婚(收继婚) 126-127

liberation, 解放, 13, 27, 40, 57, 97, 217, 231, 246-249

Lindbeck, George, 乔治·林德贝克 32

Lord's Prayer, 主祷文 253

Luther, 路德 38

Maimonides, 迈蒙尼德 221-223, 227

Manasseh, 玛拿西王 173

Marcion, 马西昂 231-233, 235

Martin, Dale B., 戴尔·B·马丁 41-42

Martin, Troy W., 特洛伊·W·马丁 37

McKane, William, 威廉·麦凯恩 126

messiah/messianic king: 弥赛亚 / 弥赛亚似的王: 弥赛亚期盼 5, 9, 210, 222, 247; 作为弥赛亚救世主的耶稣 3, 28, 30, 34, 36

midrash, 米德拉什 103-104, 216, 220, 255-257, 259-260, 265-264

mikveh, 密卡维 11

Moses: 摩西之死 68, 71, 73, 75-80, 83; 摩西与金牛犊 180; 给摩西的神谕 157; 摩西与西奈 262-264; 摩西分开红海 106, 216-218, 220, 248. 参见“可拉”; 西罗非哈 126

Mot, 莫特 (迦南的死神) 110

mysticism, 神秘主义 39

Naaman, 乃幔 171

Naboth, 拿伯 188-190

Naomi, 拿俄米 67, 122-124, 142, 146

Nag Hammadi, 拿戈·玛第 230, 231

Name, 名、名字、姓氏 64-65, 68, 81-82, 85, 125-28, 163-64, 219-220

nature: 自然 (或性质): 自然与死亡 43, 75, 134, 171, 172, 234; 自然与先知 106, 132, 140; 理性与自然 238; 自然的恢复 8, 28, 36, 147, 152, 206-207. 参见“神圣勇士”

necromancy, 巫术 61-63, 66, 69, 74

Nicene Creed, 尼西亚信经 2

Nickelsburg, George W. E., 乔治·W. E. 尼克尔斯伯格 187

Odyssey, 奥德修斯 67

participation, 参见 37-41, 43, 60, 70, 205, 265

particularism, 特殊神宠论 31-32, 36, 265

Paul: 保罗: 保罗与洗礼 245, 248; 保罗与圣餐 251; 保罗与复活 2, 22-44, 183, 185, 229, 235, 239-242, 265. 参见“亚当: 保罗的思想”

Pedersen, Johannes, 约翰内斯·佩德森 44, 45, 48

Pentateuch, xii, 《摩西五经》 16, 69, 124, 133, 157, 158

Pharaoh, 法老 50, 57, 73, 137, 147, 158

Pharisees, 法利赛人 3, 16, 27-28, 33, 215

pit, 坑 48-49, 53, 56-58, 75, 83, 102, 111, 166

Plato, 柏拉图 221

Prodigal son, 浪子回头 15-16

Qumran, 库姆兰古卷 8-9, 34-35

Rachel, 拉结 145-148

Rashi, 拉希 108

Rav, 拉夫 185

Rava, 拉瓦 261-262, 263

Rebecca, 利百加 136, 145

Reform Judaism, 犹太改革派 224

Rehoboam 罗波安 68

restoration eschatology, 复兴末世论 5-6, 7-8, 10, 14, 30

Rome, 罗马 4-5, 25, 31, 232, 234

Rosenberg, Ruth, 露丝·罗森伯格 75, 81

Sabbath, 安息日 1, 127, 158, 186, 209, 258-259, 265

Sabbath and Festival Prayer Book, 《安息日与节日祷告书》 226

sacrament, 圣礼 245-247, 249

Sadducees, 撒都该人 3, 16, 190, 215-216, 219, 220, 240

Samson, 参孙 67, 117

Samuel, 撒母耳 62-63, 68, 72, 145

Sanders, E. P., 爱德华·帕里斯·桑德斯 5, 10, 14-15, 17-18, 20, 35, 36, 37

Satan, 魔鬼 / 撒旦 245-249, 253, 256, 265

Saul, King, 扫罗王 62-63, 66, 68, 69

School of Rabbi Ishmael, 拉比以实玛利派 218, 219

Schweitzer, Albert, 艾伯特·史怀哲 10, 37-40

Second Isaiah, 以赛亚第二 141-144, 147-148, 150, 155, 160

Seleucid, 塞琉西王朝 187, 207

Seven Commandments of the Noahides, 《诺亚律法》的七诫 258

Shekhinah. See Divine Presence 舍金娜, 参见“神性的临在”

Shema, 舍玛 258-259

Shemoneh Esreh. 《十八段祈祷词》参见《阿米达祷词》,

Sheol: 谢屋尔: 从谢屋尔中释放出来 196-197, 199; 谢屋尔与不育 119-120; 谢屋尔的性质 44-72, 80-85; 谢屋尔与复活 170, 176, 181, 264; 谢屋尔与圣殿 86, 101-103, 109-113, 128; 谁会下到谢屋尔 73-79, 111-113, 127, 205

Shunammite woman, 书念妇人 76, 132-135, 138, 140, 142, 160-161, 171, 182-183

Siddur Sim Shalom, 《西都尔·西姆·肖诺姆》 226-227

Simai, Rabbi, 拉比沙迈 219-220

Simeon, 西缅 123, 136

Simon ben Laqish, Rabbi, 拉比西蒙·本·拉齐 255-256, 258

sleep: 睡: 睡与静止 113, 178; 睡与审判 205, 259; 睡作为死亡的暗喻 6, 29, 76, 181-183, 209-213, 239

Solomon, 所罗门 45, 68, 90-91

soul: 灵魂与身体 4, 117, 239, 240, 244, 249, 253, 262; 灵魂的洁净 249; 灵

魂与以诺 109; 灵魂与诺斯替主义 231, 236, 240-241; 不朽或轮回 4, 42, 101, 112-113, 116, 128, 185, 214, 224, 238; 作为个体自我的灵魂 128; 灵魂与灵 (nephesh) 116-118, 183; 灵魂与柏拉图哲学 221; 拉比犹太教中的灵魂概念 183, 212-213, 227

Stager, Lawrence E., 劳伦斯·E·斯泰戈 90-92

suffering servant, 受苦的仆人 184

- Targum Onkelos, 《昂克罗之塔古姆》 109
- Tefillah. See Amidah 特库拉, 见阿米达祷词
- Temple: 圣殿: 圣殿与罗马皇帝卡里古拉 9; 对圣殿的亵渎 178, 187; 圣殿的毁灭 141, 173, 182; 作为伊甸园的圣殿; 圣殿与上帝的显现 37; 圣殿与耶稣 17-20; 圣殿的象征 148; 作为敬拜之地的圣殿 52-53, 84, 179, 217, 218; 圣殿的重建 3, 6, 7, 8
- ten tribes, restoration of, 十个支派的复兴 6, 14-15, 20
- Tertullian, 德尔图良 233-236, 237-242, 248
- Testament of Moses, 《摩西遗训》 8
- Theodore of Mopsuestia, 摩普绥提亚 (一座临近安提阿的城市) 的西奥多主教 250
- Theudas, 丢大 9-10, 11
- Thomas Community, 多马社团 229-230
- Tish'ah Be'Av, 圣殿被毁日 104
- Toorn, Karel van der, 卡雷尔·凡·德·托恩 64-65
- Torah: 《托拉》: 作为上帝的礼物 4; 《托拉》与律法主义 31; 《托拉》中的生命 1, 80, 187, 244, 254-259, 264-265; 每周诵读的《托拉》经文 133; 《口传托拉》 216; 《托拉》与复活 168, 190, 214-220, 262-264; 《托拉》的教导 113; 《托拉》与智慧 (Wisdom) 87, 254
- Tree of Life, 生命树 / 生命之树 87, 94-95, 103, 165, 203, 254, 265
- Tromp, Nicholas J., 尼古拉斯·特兰普 51, 57
- Union Prayer Book, 《统一祷告书》 224-225
- universalism, 普救论 31-32, 215, 265
- Valentinus, 瓦伦廷 231, 233
- War Rule, 《战争法则》 8
- widowhood, 寡居 145, 150-51
- Wisdom, 智慧 87, 165, 254, 265; 智慧人 178-80, 183-185, 186, 205, 254; 提哥亚的聪明妇人 163-164, 170-171
- Wold, Donald J., 唐纳德·J·伍德 120-121

Wolff, Hans Walter, 汉斯·沃尔特·沃尔夫 117

World-to-Come, 来世 95, 100, 113, 185, 214-215, 221-222, 258-262,  
264-265

Wright, N. T., 尼古拉斯·托马斯·怀特 22, 23, 27

Zelophehad, 西罗非哈 126-127

Zion: 锡安山 57, 91-97, 99, 251; 锡安的象征, 17, 55, 104, 148-151; 锡安之地 13, 34, 129, 204, 260; 锡安的神学 92, 96

Zoroastrianism, 琐罗亚斯德教 154, 182, 207-208

## 译后记



—

从中世纪开始到近现代，源自《圣经》的“复活”概念始终是西方文学最重要的主题之一；另一方面，西方社会对“复活”这一概念的理解，长期处于肤浅的、甚至混乱的状态。受到希腊罗马文化影响的一种流行观点认为：“复活的概念仅仅指个体灵魂的复活。”然而，《复活概念的由来及其演变》这本书告诉我们，这个认识是有问题的。

哈佛大学神学院教授凯文·麦迪甘和列文森围绕“复活”这一概念在犹太教和基督教中的不同点，详细描述了这一概念在两大宗教中的共同起源及其各自的演变。为理解犹太教、基督教关系，以及连接两个宗教信仰的共同点提供了全新的视角。

由于我们的文化土壤中没有西方圣经传统，中国学界关注犹太教、基督教区别的论著也极为稀缺。介绍“复活”概念的由来及其演变的论著，至今在中国学术界都还是空白。中西方文化的巨大反差造成了一种文艺批评界常见的后果。一方面，几十年来我们引进了许多西方现代、后现代理论思潮的代表性论著，如丛书序所言，这些论著的作者，往往是犹太裔学者；另一方面，我们对犹太文化知之甚少，以至于时不时出现将犹太教与基督教义混为一谈的错误，更谈不上解读这些犹太裔学者思想中的犹太传统影响。从这点上说，这本由两位哈佛教授共同撰写的《复活概念的由来及其演变》（以下简称《复活》）正好是一本帮助中国批评界“解困”的

专书。

## 二

《复活》作为对西方文化土壤中非专业人士的普及性、科学性读物，思想精到，语句通俗，结构流畅，自 2008 年出版以来在欧美十分畅销。这些有利于“普及”的特色，也恰好适合没有《圣经》文化土壤的中国批评界。我们说本书可以帮助中国批评界“解困”，正是基于这一点。这也是我们在《犹太文化与当代西方思潮》丛书系列中，首选本书并率先推出的主要理由。

本书特点可以归纳为：科学性、可靠性、新颖性和可读性。

说本书的“科学性”，首先要归功于两位作者。凯文·麦迪甘和乔恩·列文森均为哈佛大学神学院资深教授和世界著名的神学家和科学家。列文森教授作为“复活”研究方面有突破性贡献的大学者，被欧美圣经学界誉为“当代犹太思想家中最有趣且最敏锐的圣经学者”。更重要的是，两位学者分别生长于基督教、犹太教文化氛围，自小受到熏染，对“两教”的异同，有与生俱来的敏锐感觉。加上他们对欧美世界普遍存在的对“复活”概念的误读现象那种深刻的洞察力，形成了把握“两教”对《圣经》解析的异同方面无与伦比的优势。这种优势也保证了本书的科学性和信息的可靠性。两位作者通过严谨的细读，将《圣经》所载的古代以色列和早期基督教社团，社会情况的珍贵信息一一解剖、展示出来，使古代犹太人和早期基督教社会处理个人与集体关系的价值观和具体的行为模式跃然纸上。

本书的“新颖性”在于，犹太教、基督教长期以来格格不入，学术研究方面大多各自为阵。如今两位分别出生于典型的两大宗教环境，又共事于世界顶尖大学的智者在解释教义方面的精诚合作本身，在“两教”关系史上都是一种少有的新鲜事。因此，有评论指出“两位作者对复活概念提供独特而有开创性的解读，该书是一本真正的里程碑式的作品”。并预言他们的这种合作方式将成为一种标准。



所谓“可读性”表现为：第一，通俗易懂的语言，清晰明白的条理和准确、细腻的描述。读过本书的读者都对本书的这一特点，留下了深刻的印象。第二，为了方便读者，两位学者尽量用《圣经》文本本身说明问题，为澄清目前西方文化中，有关犹太教、耶稣以及基督教起源的一些混淆和误读；为正确理解犹太教、基督教及其异同和关系的来龙去脉，为基督教如何脱胎于犹太教，并在与古希腊罗马源头的文化相互交融以后的一点点地变异和发展提供了可靠的认识对象。这些技术处理，没有削减实证性文风，不降低学术价值又方便了对《圣经》不熟悉的读者群。

所以我们相信，本书不仅有助于中国学者了解希伯来文化在西方文化中的重大影响，了解一大批犹太学者推动世界前进的理由，还提供了抽丝剥茧地细读《圣经》的方法和理解《圣经》的路径。所以，我相信本书对“复活”概念的全新解读，可以使国内学术界的《圣经》文本批评迈上一个新的台阶。

### 三

2009年，我在哈佛大学和两位作者商量决定，将本书收入《犹太文化与当代西方思潮》丛书时，原本答应亲自翻译本书，但因回国后杂事缠身，迟迟没能动笔。最后不得不找了几位外语学院同行参与翻译。由我来做全文的统稿和审校、修改，并对关键术语的译词做统一的技术处理。

在当今的学术体制中，许多为中国学术界填补空白的严肃译著，是不算学术成果的，即使算一点成果，与译者付出的艰辛也远不成比例。然而，我们这个团队中，没有一位译者感到委屈。在这件几乎纯粹为学术奉献的工作中，他们也许为了某种突发事件和无法两全的困难不得不暂停或退出手头的工作。但他（她）们那沮丧的脸上，写满了甘于为中国学术奉献而不得的遗憾。更可喜的是，立刻就有新鲜血液不断输入进来。我觉得这背后，是这个翻译群体的那种拓荒者的责任感和自豪感。为此，我必须对参加了本书翻译的每一位同仁表示感谢和敬意。

在英语世界对本书众多的书评中，更关注和突出的是“复活”概念本

身。几千年来，在《圣经》研究界对“复活”的研究成果，就像对柏拉图、亚里士多德的研究一样汗牛充栋，要想在前人基础上有所突破，几乎到了不可能的难度。而乔恩·列文森正由于对西方文化中最重要概念“复活观”的研究具有突破性的发现，而受到前所未有的高度评价。他在2006年出版的一部极富思想性的力作《复活与以色列的复国》（*Resurrection and the Restoration of Israel*，该书获2006年美国（犹太类）国家图书奖，2007年《圣经》考古协会出版奖）中，“挑战了西方普遍流行的一个具有希腊哲学影响的观点：犹太教徒和基督教徒都以为复活仅仅指的是个体灵魂在来生的复活。”《纽约时报评论》认为凯文·麦迪甘和乔恩·列文森2008年合作出版的这本《复活》可以视为《复活与以色列的复国》中这一发现的普及版。不过，我们要再次提醒的是，在缺乏犹太教、基督教文化土壤，相关论著又奇缺的中国，这些“普及性”内容，对于从事文艺理论批评的学者而言，仍然是非常具有学术价值的及时雨。

#### 四

和所有严肃的译著一样，本书在翻译过程中遇到各种各样超出想象的困难。第一个难题就是对《圣经》译文的处理。原著所引的《希伯来圣经》（即基督教《圣经旧约》）均以美国犹太出版协会直接据希伯来文翻译的《圣经》英文本为准。这本来是最可靠，最科学的版本。但西方流行的基督教《圣经旧约》英文本，大多参考了希伯来文、希腊文、拉丁文本等多种译本。这种版本的差异，造成了犹太出版协会的《圣经》英文本与基督教英文版《圣经旧约》的经文和诗行时常无法对应，这对译文的科学性是一种障碍。为此我们不得不时时提醒读者，译文的《圣经》经文参考了国内两个通行的，根据新标本英文版《圣经》翻译的中译本，当然也与原书所引犹太出版协会的英文版《圣经》不一致。而且在审校时，我们对上述几个版本做了反复对比，并做了相应的修改。但愿能缩小和弥补与原著的差距。

在中译本中，我们一般不对几个《圣经》版本的细微差异做说明，除非原文与中文差异太大，且与本书讨论的核心概念有关。以下两个例子或

许能帮助读者理解我们的旨趣。如对“the Lord”一词的翻译，国内两个通行的中文版圣经都翻译成“耶和華”，本书中我们统一改为“上帝”。

第二个例子处理难度更大。《希伯来圣经》中的 Sheol（阴间）是本书一个十分关键的概念。原作者对该词与《圣经》中其他与“阴间”有关的词做了详细比较，以帮助解读古代以色列人对死后生命延续的理解。但 Sheol 在《基督教圣经》中有多种译法。据统计，有 31 处译成“hell”（地狱），31 处译成“grave”（坟墓）；还有 3 处译为“pit”（坑）。此外，英文《圣经新约》中，希腊语“Hades”，“Tartarus”以及“Gehenna”有时也译作“hell”（地狱）。可见《希伯来圣经》中的“Sheol”到了基督教圣经的英语版本中几乎已经面目全非，而且相当混乱。

中文版的《圣经》，是根据基督教英文本翻译过来的。所以 Sheol 一词在中文版《圣经》里的对应词更加混乱。有时被译为“阴间”“黄泉”“冥府”“地狱”等纯中国的概念，有时音译为“示阿勒”，“谢屋尔”。我们认为，为了保留原始文本中的主要意蕴，采用音译可能会好一点。所以采用了较为通行的音译——“谢屋尔”，并对书中所引中文版《圣经》也做了相应的修改。

我们曾说过，英语原著原是针对西方一般读者的，所以把注释都放到了全书末尾，并针对专业人士的兴趣和需要，对各章所引文献以及其他相关研究文献集中加以说明。但中国人普遍缺少圣经文化基础，那些对西方一般读者来说耳熟能详、家喻户晓的圣经典故在中国读者眼里，却是陌生的，尤其是书中涉及的诸多早期犹太教、基督教概念和犹太教典籍，中国读者更为陌生。所以，本书对于中国读者而言，仍然是不折不扣的学术著作。为此，我们的译文仍然采用脚注的方式，将原书附于每章后面的注释分解、插入正文每页的引文作脚注，为了中国读者的需要，译者还针对性地增加了一些解释性译注。

本书分工大致如下：

第一章，曾立、管浩宇；第二至第六章，曾立；第七，八，十，十二，十三章，白英倩、傅晓微；第九章，樊秋涛、傅晓微；第十一章，傅晓微。曾立还翻译了原书注释，曾立、白英倩翻译索引部分。傅晓微对

全书进行审校和统稿，加译注并统一术语。

本书两位作者凯文·麦迪甘教授和乔恩·列文森教授从始至终对本书的翻译出版给予热情洋溢的支持与帮助，他们不厌其烦地回答我在翻译中遇到的各种问题，对我在中译本中根据中国读者的需要对原书所做的修改与调整也十分的宽容。

尽管译者和审校者已尽力做好工作，由于我们的能力有限，书中错讹之处难免，敬祈读者谅解。

傅晓微

麦迪甘和列文森对复活概念独特而有开创性的解读，使该书成为真正的里程碑式的杰作。读过本书的人，对复活观念的看法将彻底改观。

——加里·A·安德森，《首要事务杂志》

本书既适合普通读者，也适合相关专业人士。麦迪甘和列文森完美地澄清了《圣经》复活概念的含义，使犹太教和基督教信仰更清晰。

——瓦尔特·莫伯利，英国杜伦大学

这部著作充满了挑战性的见解，揭示了众所周知的基督教复活信仰与犹太思想、《希伯来圣经》及同源文献中鲜为人知的先例与平行发展线索之间的关系。

——乔纳森·克洛文，美国波士顿大学

该书耀眼如宝石。乔恩·列文森和凯文·麦迪甘阐释并纠正了诸多有关犹太教、耶稣和基督教起源的错误观念，这些错误观念至今仍在曲解犹太—基督教关系。

——马提亚斯·衡哲，美国莱斯大学

ISBN 978-7-5411-4131-7



9 787541 141317 >

定价：58.00元