

# 威尔豪森的《以色列史导论》 与现代圣经批评<sup>\*</sup>

——历史记忆、断裂与重构中的《摩西五经》

成祖明

现代圣经批评始于启蒙运动与唯理主义时期对《摩西五经》的质疑。之后，各种底本假说迭兴。威尔豪森的《以色列史导论》出版则标志着现代圣经批评学的确立。通过对圣经中崇拜地点、祭献、节期和祭司利未人做翔实的历史考察，威尔豪森令人信服地论证了《摩西五经》最后成书于流放后这一事实。威尔豪森之后，对威尔豪森的批评和质疑构成了现代圣经批评重要内容，但关于《摩西五经》何以成典，何以为经？仍然是一个悬而未决、争论不休的热点。从历史记忆、断裂与重构的角度重新对之考察，一些旷日持久的争论或将得到合理的解决。

关键词：威尔豪森 《以色列史导论》 现代圣经批评 历史记忆

作者 成祖明，1972 年生，历史学博士，南京大学历史学院副教授。

威尔豪森的《以色列史导论》是圣经学、以色列史、近东学的名著，奠定了现代圣经批评的根基，开启了圣经批评的现代历程。遗憾的是，对于这样一部圣经学研究起点性著作，由于其文字艰涩论述繁重，除一些导论性质的介绍外，国内一直很少学者对这部著作做专门研究，相关论述多来自一些导论概述，而这些导论亦往往来自其他的概述。这就造成我们对西方圣经学做“辨章学术，考镜源流”的批评和超越的困难。事实上，即使西方学者对该著的专门研究也并不多见<sup>①</sup>，且多以评述为主，内容阐述比较草略。本文则在细绎原著的基础上，对其历史批评的源流、内容和价值及其对现代圣经批评的意义做穷原竟委的论述，并运用历史记忆理论，对一些西方学者言而未明或悬而未决的问题提出新的见解，以期从起点上做出突破，有助于探寻一条中国圣经学之路。

## 一、威尔豪森与现代圣经批评学

现代圣经批评是从启蒙运动与唯理主义时期对《摩西五经》的质疑开始的。<sup>②</sup>从理性主义

\* 本文为国家社科基金一般项目《〈摩西五经〉与〈周礼〉的跨文本比较研究》（批号：12BZJ018）阶段性成果，并得到江苏省“青蓝工程”和南大人文基金的资助。

① Roland T. Boer, Books Review: Julius Wellhausen and His Prolegomena to the History of Israel, *Journal of Biblical Literature* 124/2 (2005) pp. 349–354.

② 阿多·韦瑟 《旧约导论》，颜路裔、古乐人译，香港：道声出版社，1998 年，第 2 页。

出发,1651年,霍布斯在《利维坦》中对圣经各卷的作者提出了怀疑,成为现代圣经批评学的先声。<sup>①</sup>1670年,斯宾诺莎匿名出版了《神学政治论》,根据一些证据提出了大胆的论断“《摩西五书》不是摩西写的,而是出自远在摩西之后的一个什么人的手笔,这是比午时的太阳更为明白的了。”<sup>②</sup>由是围绕五经文本的形成和作者的问题,讨论已是一发而不可收。1753年,法国医生让·阿斯楚克(Jean Astruc 1684-1766)提出了《创世记》有两个最主要文献组成,一是伊罗欣(Elohim,以下简称E典)文献,一是耶和华(Jehovah,以下简称J典)文献。自此围绕上帝名字伊罗欣、耶和华的不同,各种文本假说相继产生,先后出现了“文献底本说”(Document Hypothesis)、“残篇说”(Fragment Hypothesis)、“补充说”(Supplement Hypothesis)和“晶体说”(Crystallization Hypothesis)。至赫尔曼·胡培辉(Hermann Hupfeld, 1796-1886)提出修订底本说(Modified Document Hypothesis)则走出了至关重要的一步,它重新回到了文献底本说上来,在原J、E典的基础上,提出了《创世记》第一伊罗欣文献,第二伊罗欣文献,它们和耶和华文献经过一个编者根据他自己的考虑进行穿插、删节、修改、调整和合并,最终形成了目前的样式。第二伊罗欣底本的提出,加之此前“残篇说”学者提出的《申命记》(Deuteronomy, 以下简称为D典)文献,这就为完整的四底本说提出奠定了基础。在胡培辉的基础上,1866年,格拉夫(Karl H. Graf, 1815-1869)在《旧约的历史书》(The Historical Books of the Old Testament)中将五经分为四个部分,将胡培辉的第一伊罗欣文献连同《利未记》的律法和相关文献都视为祭司文献(Priest Document, 以下简称P典),格拉夫认为,《创世记》中的P典是一个“主干”,J典作者在其基础上进行了补充,因此,J典要在P典之后。但另一方面,他又强调《利未记》中的礼典要在J典之后,这样他被迫将P典分裂成两个部分。后在古宁(Kuenen)的建议下修正了自己的观点,将P典作为一个最晚出的整体,置于J、E、D典之后,大约在流放后时期。J典最古老,应始于公元前9世纪;E典略晚形成,约公元前8世纪,D典是在先知约西亚改革时期,约公元前621年前后。西方学者将这一假说称之为“格拉夫-古宁假说”。<sup>③</sup>但由于支持这一假说的论证比较薄弱,一直没有在西方圣经学界产生多大影响。直到威尔豪森的出现,这种状况才发生根本的改变,以《以色列史导论》的出版为标志,现代圣经批评学(Biblical Criticism)遂在西方确立。

朱利亚·威尔豪森(Julius Wellhausen, 1844-1918),1844年5月17日,出生于德意志北部城市哈梅恩(Hamel),在一个正统的基督教环境中长大,父亲是新教牧师。1862年他进入哥廷根大学研究神学,希望毕业后也成为一名牧师。起初他的主要精力放在教会圣乐与阅读中世纪布道文上。对威尔豪森一生产生重要影响的是亨利奇·伊华德(Heinrich Ewald, 1805-1875),一位杰出的希伯来语言学和东方学专家。威尔豪森在他的指导下研究神学。他积三十年之功写就的《以色列民族史》(Geschichte des Volkes Israel)是圣经研究领域中的杰作,也让威尔豪森对以色列民族历史产生了浓厚兴趣。伊华德最可贵的是将希伯来经典中宗教作为一历史的客观存在来论述其发生和发展。这给威尔豪森很大触动,让他萌生了以客观历史过程来研究希伯来经典历史的冲动,并在这一过程中考察圣经中宗教的成长和成熟。<sup>④</sup>

进入希伯来圣经领域后,威尔豪森首先着手对扫罗、大卫等历史人物和阿摩斯、以赛亚等先

① 霍布斯《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,商务印书馆,1985年,第297-299页。

② 斯宾诺莎《神学政治论》,温锡增译,商务印书馆,1963年,第134页。

③ 以上主要参考了William Henry Green, *The Higher Criticism of The Pentateuch*, New York: Charles Scribner's Sons 1916, pp. 81-82.

④ Raymond F. Surburg, Wellhausenism, Evaluated After a Century Of Influence, *Concordia Theological Quarterly*, No. 4 1979.

知进行个案研究。结果使他很不满意，他发现五经作为最早经典的传统说法难以接受，感觉好像用屋顶代替了屋基。<sup>①</sup> 为了消除这种想法，他决定深入阅读《摩西五经》和大量的圣经注释类书籍。结果却令他失望，他不但没有从这些书中找到相关问题的光亮，相反，使他的这种想法越发强烈，越发觉得五经成书于先知书之前是不可能的。在一片昏暗中，他开始思考将两个完全不同的世界分开。然而将之清晰地界定谈何容易，这使他陷入更深的困扰。在一个偶然的时机，威尔豪森从一位朋友那里知道了格拉夫与古宁关于五经的假说与他的想法一致。如久旱逢甘雨，尽管他那时还不知道格拉夫等人的理由是什么，但从心里已接受这一假说。因为对他来说，他很乐意承认在古希伯来时代并没有所谓的《摩西五经》。<sup>②</sup> 1870年，威尔豪森获得了博士学位，并在随后两年时间里在母校担任无薪讲师职位。1871年，威尔豪森出版了他第一部关于《撒母耳记》文本研究的著作，可以说是他从事旧约批评的前期准备。1872年，威尔豪森在 Greifswald 大学获得神学教授职位。1876/7年，他出版了《六经的构成》(Die Composition des Hexateuchs)。在此基础上，1878年，威尔豪森出版了他的划时代的著作《以色列史》(Geschichte Israels) 第一卷。威尔豪森原计划是写一部以色列的历史，这部书作为其第一卷，批评为其主要内容，以作为其建立真实的以色列历史的基础。但由于1878年以后作者改行做古闪族学研究，所以一直未能给出其允诺的第二卷。到1883年这部书再版时，被更名为《以色列史导论》，从而更准确地反映了全书的内容。<sup>③</sup> 1885年，这本书被一流的翻译家布莱克(Drs. J. S. Black)和蒙斯(A. Menzies)译成英文，并由著名自由派学者罗伯森·史密斯作序出版，在欧美产生了强烈的影响。

《以色列史导论》出版后即遭到了教会的强烈反对，因为担心自己思想会对学生未来神职生涯产生不良影响，威尔豪森主动辞去了神学教授职位，被改聘为东方语言学教授。之后又先后转聘 Halle、马堡(Marburg)大学的东方语言学副教授、教授，直到1892年回到母校哥廷根执教。这段时间是威尔豪森学术生命的中期，致力于阿拉伯语言文化的研究并成为一位杰出的伊斯兰学者。<sup>④</sup> 回到哥廷根后，威尔豪森又对《新约》产生了兴趣，在福音书和《使徒行传》的批评上卓有成就，后经《新约》学者哈尼·韦斯(Johannes Weiss)推介和运用产生了广泛的影响。1918年1月7日威尔豪森去世。<sup>⑤</sup> 如赫伯特(Herbert F. Hahn)所说“他在旧约批评中的地位，就如同达尔文在现代知识界中的地位。”<sup>⑥</sup> 威尔豪森的影响和意义不仅在于他改变了人们对传统以色列历史的认识，更重要的是他突破了传统教会权威对圣经研究的束缚，将整个圣经研究和与之相关的学术研究推向了一个科学、自由研究的新时代。如古宁所说“威尔豪森的论述是这样的有力，这样的新颖和这样富有天才，以至于这部著作可以被看作一场持久战役中对决的巅峰(crowning fight)”<sup>⑦</sup> 伊尔文(William. A. Irwin)所指出的“在那个运动中，威尔豪森的伟大成就几乎是那个时代运动中固有的逻辑和精神力量的成果。他和他同时代的人是人类思想和精神自

① Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973, p. 2.

② Julius Wellhausen, Introduction. *Prolegomena to the History of Israel*, p. 3.

③ W. Robert. Smith. Preface. *Prolegomena to the History of Israel*, p. vi.

④ Machinist, Peter, *The Road Not Taken. Wellhausen and Assyriology, Homeland and Exile*, FS Bustenay Oded, 2010, pp. 469 - 531.

⑤ Rudolf Smend, *Julius Wellhausen (1844 - 1918), From Astruc to Zimmerli: Old Testament scholarship in three centuries*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, pp. 91 - 102; G. A. Cooke, Driver and Wellhausen, *The Harvard Theological Review*, Vol. 9, No. 3 (Jul., 1916).

⑥ Herbert F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research with a Survey of Recent Literature by Horace Hummel*, Philadelphia: Fortress Press, 1966, p. 11.

⑦ *An Historico-critical Inquiry into the Origin and composition of the Hexateuch*, by A. Kuenen, translated by Philip K. Wicksteed, London: Mac-millan and Co., 1886, p. 39.

由的一个象征。这也是威尔豪森，这个名字的最根本的意义。”<sup>①</sup> 威尔豪森通过对《摩西五经》的研究，开创了真正意义圣经科学研究的新时代。

## 二、《以色列史导论》与威尔豪森的历史批评

由于威尔豪森的巨大影响，国内一些学者往往将四底本学说归之威尔豪森。实际上，如前文所述，四底本学说的提出，威尔豪森并不负多少责任。如哈恩（Herbert F. Hahn）所指出的：“威尔豪森的创新在于他综合了所有前人的论证路线，通过文学和历史的批评得出可信的结论”<sup>②</sup>——“摩西的历史不是古代以色列史的起点，而是犹太教的起点”。<sup>③</sup> 《以色列史导论》全书分《崇拜的历史》、《传统的历史》和《以色列和犹太教》三部分，特别是第一部分最为精实，也是全书的根基，我们将重点评介。

《崇拜的历史》。在这部分威尔豪森通过对崇拜地点、祭仪、节日、祭司和利未人圣职等前后变化的考察，论证了这些崇拜相关的规定并不是摩西制作颁布给以色列人的，而是经过数百年的历史不断演化形成的，一直到流放结束以后它们才被书写下来。威尔豪森的方法主要是将历史书和先知书与五经中的崇拜相比较，从其差异特征中判断其分属不同时期。根据不同时期的崇拜特征，威尔豪森将相关崇拜活动分为三个阶段，以约西亚改革到被掳流放（公元前 621 - 586 年）时期为坐标，在此之前为第一阶段，是早期以色列史阶段；约西王改革时期为第二阶段；在此之后为流放和回归时期，是第三阶段。在威尔豪森看来，这三个阶段正反映了崇拜活动发展的一般规律，亦反映了记载这些崇拜活动的文献发展的一般规律，由是以确立文献的不同分期。

1. 崇拜地点。这一章可以说是论证最为坚实的部分之一。威尔豪森认为，在历史与先知书中没有迹象显示在古代以色列曾存在唯一合法的圣所。在《士师记》、《撒母耳记》几乎没有提到一个建坛献祭的地点。很多以色列人的圣所都是从迦南人那里继承过来的。由于当地城镇和文化比较吸引以色列人，他们在接收这些城镇的时候，也接收了它们崇拜场所。高地崇拜活动当起源于迦南，这些崇拜活动后来在以色列人中变得非常普遍。在示剑和基遍，这种转变在历史中清晰可见，但其他一些地方后来成为利未的城，这种源自迦南源头的崇拜则被抹去，但通过其地名如 Bethshemsh 或 Ir Heres（太阳城）和 Ashtaroth Karnaim（双角的阿斯塔特）便能看到源于迦南的痕迹。一些与先祖活动相关的圣地，如示剑、伯特利、别示巴，崇拜活动一直延续到被掳时期。诚然进入迦南后以色列人也很快建立适应自己的崇拜场所，如示罗、吉甲等地都成为重要的崇拜活动的中心，而其他的政治中心如俄弗拉（Ophrah）、拉玛（Ramah）和挪伯（Nob）也成为重要的崇拜活动场所。除这些较大的城市，一些非常规即时性崇拜祭坛也是允许的，如撒母耳在吉甲膏立扫罗、在伯利恒寻找大卫；密抹战后扫罗立起一个大石柱作为祭坛，命令人们在那里宰杀牛羊献祭给耶和華。这些行为被视为非常正常，不受任何谴责，表明在日常生活中人们可在任何地点宰杀牲口和献祭，并不受禁止。即使最晚的历史书仍然保留着许多原始崇拜圣地。所罗门之后的诸王因为容忍高地崇拜而受到谴责，但所罗门本人最初在撒母耳家乡献祭（撒母耳的后人常年在这里献祭）则没有受谴责。在《列王记》3: 2 节说“当那些日子，百姓仍在邱坛献祭，因为还没有为耶和華的名建殿”。事实上，即使在所罗门圣殿建成后，各地崇拜活动仍在继

① William A. Irwin, The Significance of Julius Wellhausen, *Journal of Bible and Religion*, Vol. 12, No. 3 (Aug., 1944).

② Herbert F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research with a Survey of Recent Literature by Horace Hummel*, Philadelphia: Fortress Press, 1966, p. 12.

③ W. Robert. Smith. Preface. *Prolegomena to the History of Israel*, p. v.

续，以法莲人仍年年越过犹大到别示巴朝圣并不去耶路撒冷，并在伯特立、但、示剑、撒玛利亚和米示巴等自己的土地上崇拜耶和华。犹大人也会去基遍朝圣。总之，几乎每座城中都有高地崇拜。因此，威尔豪森认为，毫无迹象表明在这漫长的时期内人们对这些献祭行为有任何异端怀疑和禁止。

威尔豪森认为，耶路撒冷圣殿成为惟一合法的崇拜和祭祀场所最初并非宗教原因，而是与王国的政治密切相关。在严峻的外部压力下，以色列人感到需要将松散的支派和家族联合为一体建立王国，于是出现了中心化的倾向，而控制崇拜则是达到这一政治目的重要途径。最早王国倾向的基甸就在家乡俄弗拉城制作了一个以弗得，作为以色列崇拜的圣所。后来大卫也将耶和華约柜连同祭司带到锡安保障中，所罗门圣殿也是为了增加王城的吸引力。毫无疑问，政治的中心化使宗教一直有中心化的冲动。在王朝分裂以后仍持续不断地朝这个方向发展，尽管南北国有所不同。王室的祭司、宏大的国家圣殿，节日全民的聚集、规模盛大的献祭，这些都明显有了一个新时代的特征。与此同时，则是大卫时代普遍存在的家庭崇拜渐渐衰落，在已扩大的社会圈子中失去了它们的重要性，生活已变得更加公共化。但如前文所述，这并不意味着其他地方崇拜活动的消失。在很长时期内这些崇拜同时存在，不受谴责。

这种宗教上的变化也与撒玛利亚的陷落和相关先知的兴起有关。先知阿摩斯和何西阿对大量圣所和高地崇拜进行了谴责，但先知指责的并不是这些崇拜场所，而是这些崇拜本身虚假的形式和承载的价值、异质宗教文化，相反对这些传统圣地先知怀着极大的悲悯之情。但它产生了一个意外结果最终导致了这些除耶路撒冷之外高地崇拜被废除。这其中外部环境产生了决定性的作用。如果北方以色列国仍然存在的话，以色列人的生活可能将一如既往。北国以色列灭亡后以色列人龟缩在犹大狭小的地域中，首都耶路撒冷城变得更加重要，圣殿的作用也越发突显。对南方犹大人来说，能重回大卫所罗门时代辉煌一直是他们的梦想。这时在人们的观念中一种宗教自我意识被不断加强，犹大存留受益于耶路撒冷和圣殿，而撒玛利亚陷落则因为是上帝对其罪恶的审判。以色列诸圣所的毁灭作为一个明确无误的宣告，耶和华厌恶旧居所，喜爱住在锡安。而20年后，耶路撒冷从亚述强大军队的围困中获得胜利，这一事实更证明了当时人普遍的信念。对以赛亚来说，耶路撒冷的意义不仅在于它有所罗门建的圣殿，而且是大卫的城，不仅是崇拜的中心更是上帝统治他的百姓的中心。历史已经证明了锡安圣殿是上帝真正的居所，它的不可侵犯也是民族不可摧毁的保证。这在耶利米时代已被人们普遍相信。

尽管耶路撒冷圣殿的崇拜被普遍推崇，但其他地方的崇拜仍在继续。到了希西家王时期曾打算废除它们，但也仅是打算，并没有迹象表明被真正付诸实施。以赛亚先知也仅主张净洁高地崇拜而不是废除它们。总体来说，早期的先知们都不同程度地表达到了对高地崇拜的否定，但他们的目标则在于改革而不是废除，但对将崇拜集中于耶路撒冷城的圣殿起到推动作用，以致成为后来先知和祭司的共识。正是在这种共识推动下约西亚王进行了改革。但改革仍然不彻底，许多高地崇拜仍然存在，一些被废止的在约西王死后也迅速恢复。直到流放时期，人们被连根拔起，半个世纪过去后，历史的沿续性被破坏，与旧传统联结的各种条件被完全割断。随着与旧传统相连的一代人渐渐逝去，新一代与旧时代只能靠人为的叙事与旧时代联结，这种状况正是先知所说的，旧土壤的荆棘被根除了，新土地准备耕耘播下新种。当这些人回到耶路撒冷的时候，他不再有恢复当地崇拜的想法，毁弃已在废墟中的高地崇拜也没有了先前的阻力。惟一中心圣所崇拜已成为人们观念的一部分，并认为是从摩西时代而来，为摩西的律法所规定。

由于J、E典中耶和华崇拜可以在许多地方，也可以在不同的地点，与前王国时期和王国早期人的宗教生活与习俗相符合。威尔豪森认为，J、E典成书应较早，大约在前先知时期，即公元前9-8世纪。如被认为J典“约书”的《出埃及》20:24-26节“你要为我筑土坛，在上面以牛羊献为燔祭和平安祭。凡记下我名的地方，我必到那里赐福给你。你若为我筑一座石坛，

不可用凿成的石头，因你在上头一动家具，就把坛污秽了。你上我的坛，不可用台阶，免得露出你的下体来。”这里坛既不同后来的会幕中心圣所的坛，也不同于所罗门圣殿时期的高坛。它不仅反映这种坛允许大量的存在，而且理所当然。因为这里完全没有强调献祭在同一地点，这种坛随着迁徙随处可建。旷野到处是土和未凿的石头，一旦弃用塌陷，这些土和石头就会散落恢复原貌。这表明制作律法的人的意识中不存在着特定地点的祭坛，而每个记下耶和華名的地方都得到赐福。反映在 J、E 典先祖叙事中也与此完全相符。先祖每到一个地方都建坛献祭，诸如示剑、伯特利、希伯伦、别示巴、米兹巴等地都因先祖的献祭活动成为著名的圣地。不仅如此，先祖还在这些地点得到神启或直接显现。而所有这些在王国分裂的第一世纪里都被视为神喜悦的高地崇拜（后来渐渐被视为异教行为）相一致。“很明显，它属于前先知时期，较晚的先知观念对叙事的修订没有改变它的基本成份特征。”<sup>①</sup>

D 典显然是建立在 J、E 典的基础上，所强调是对 J、E 典崇拜方式的禁止。也就是说，在 D 典成书时期，J、E 典所反映的诸高地崇拜仍大量存在，但被要求禁止。因此它反映了 J、E 典结束时期的时代转换。这与约西王改革时期的历史非常相符，因此，威尔豪森认为 D 典核心部分成书应在这一时期。如果说在 D 典中，废除高地崇拜，建立耶路撒冷惟一圣殿崇拜，还只是命令，那么在 P 典中则成为了前提。P 典的前提就是没有高地崇拜只有惟一圣所崇拜。《利未记》第 17 章“耶和華对摩西说，你晓谕亚伦和他儿子并以色列众人说，耶和華所吩咐的乃是这样，凡以色列家中的人宰公牛，或是绵羊羔，或是山羊，不拘宰于营内营外，若未曾牵到会幕门口，耶和華的帐幕前献给耶和華為供物，流血的罪必归到那人身上”云云。对惟一中心圣所崇拜这些规定森严，威尔豪森拒绝相信它们是出现在约西王改革以前，也不相信在约西王改革后到流放前这么短的时间内会出现，它们只可能出现在流放以后，经过约西王改革高地崇拜被废除，被流放人的生活已与过去传统连根拔除，新的惟一圣所观念形成后才有可能。<sup>②</sup>

2. 献祭活动。对古代以色列人来说献祭是其崇拜活动的重要方面，也构成了 P 典的基本内容。但在 P 典中，献祭礼仪并非古老习俗遗传，而是上帝给予摩西的直接指示，其内容更要求在诸如何时、何地、何人以及如何献祭上。这些崇拜祭仪构成了以色列作为神圣族群与其他民族宗教显著本质的不同。神权始于祭仪，祭仪伴随神权。而在律法中这些祭仪为祭司所专有，祭司则通过掌握这些祭仪的知识参与神权统治。在 J、E 典中，献祭也同样非常重要，但很难发现区分于其他民族的摩西祭仪系统的踪迹。所不同只是献祭的对象，当献给巴神的时候，它是异教，当献给耶和華的时候，它是以色列人。在约书和十诫里只强调除耶和華外不可献祭给别神，并没有指示具体的祭仪。在 J、E 典的历史叙事中反映比较明显，献祭活动更多的与古老的习俗相关。如出埃及记 17: 15 节“摩西筑了一座坛，起名叫耶和華尼西（就是耶和華是我旌旗的意思）”；18: 12 节“摩西的岳父叶忒罗把燔祭和平安祭献给神。亚伦和以色列的众长老都来了，与摩西的岳父在神面前吃饭。”这两次献祭活动都发生在西乃律法之前，保存了亚伯拉罕、以撒和雅各以来的献祭古老习俗。在洪水时期挪亚和更古远的该隐、亚伯的献祭都可以看到这一习俗。由此，威尔豪森认为，献祭活动作为一项古老的活动几可与人类一样古老，在各民族中都普遍存在，其目的都不外乎给神祇尊荣以使其喜悦，从而能得蒙福祉。因而在人类的早期，献祭的内容与礼仪并没有多大的区别，区别乃是这些祭物献给谁。这一点在早期的历史书、先知书中都有反映。这与后来的 P 典截然不同。即使在《列王记》这一流放时期编撰的历史书中，虽记载了以色列诸王隆重的献祭活动，但仍偶尔出现一些简单原始的类型。如《撒母耳记》上 14: 35 节：“扫罗为耶和華筑了一座坛，这是他初次为耶和華筑的坛。”《列王记》上 19: 21 节“以利沙就

① Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, p. 32.

② Ibid., p. 51.

离开他回去，宰了一对牛，用套牛的器具煮肉给民吃，随后就起身跟随以利亚，服事他。”显然这些献祭活动关心不是礼仪，而是对象，可以说正符合了以色列人早期的献祭形式。这在早期的先知书也反映出来，在阿摩斯、何西亚、米迦等先知书中，这些先知们都以摩西律法来猛烈地反对当时以色列人的崇拜礼仪。据此，威尔豪森说“根据这些流放前的普遍观点，崇拜是一个非常古老（对人民来说）非常神圣的习俗，但不是摩西的制度；在这一古老习俗中，礼仪不是主要的，也不是摩西律法所关注的。也就是说，没有迹象表明流放前的人们知道 P 典的存在，相反，却清楚地表明人们对它的内容一无所知。”<sup>①</sup>

作为古老的习俗，各种祭礼也经历了一个自然发展的不同阶段，经历了由简单向繁琐隆重的过程，最后成为五经中的形式。传统观点正是颠倒了这一过程，将五经中的献祭活动作为其崇拜献祭的起点。献祭（korban，minha；verbs：hakrib，haggish），原意是“礼物”，即带礼物给王或尊者，表达尊敬，祈求，获得恩惠，所以需要在合宜的时候，一般在对方心情喜悦的时候。所以献什么并不重要，重要的是献祭者有价值的财产，在较早的时候甚至羊毛和亚麻布都可作为祭物。但在古代一般情况下人们都偏重食物作为祭物，如肉或酒等。因此，一般情况下，吃喝（meal）是对神表达敬意的常规方式，献祭者则作为神的客人参加筵席。在这种情况下，祭坛又被称作桌子，洒盐的鲜肉、浇油的谷饭、面包和酒都会作为祭物。这样便可以解释早期的祭物为什么肉要切碎和烹煮（boiled），谷物需要碾碎和烤制。陈设饼和酒被献反映了原始献祭的简单形式，也反映了其时人们吃和喝都比较简单。一般认为神通过火焰来享祭，所以将祭物调制出馨香之气燔烧是最普遍的献祭方式，后来大祭司的焚香正是来自这一习俗。在 P 典中发生了根本变化，在会幕中出现了黄金制成圣桌、香炉和灯台的豪华装饰；祭祀活动更多的时候已和吃喝、聚会没有了关系，原来个体或家庭私人活动则变成了集体公共仪式（具体区别详见下表）。威尔豪森认为，造成这种改变的根本原因，是因为耶路撒冷中心化崇拜破坏了献祭与自然生活联系，以致使之失去了原初的特征。因为在各自家乡的崇拜和长途跋涉到耶路撒冷的崇拜条件和环境显不同，这种不同也造成了祭礼的变化。

附表 1 祭礼早期形式与 P 典中祭仪不同表

祭礼	J、E 典	P 典
焚香	无，由燔烧食物发出馨香之气。	专门的香坛、焚香也由大祭司专司。
祭坛	泥土、石块堆积而成。	黄金桌、坛，金灯台等豪华装饰。
燔祭	肉类切碎烹煮，谷物烤制后燔烧，与客人分享剩下食物。	不再烹煮，直接交付祭司燔烧，不再有食物分享。
感恩祭	仅很小的一部分献给神，大部分祭物与客人一道分享，快乐吃喝是其主要功能。	杀牲和献祭不再一致，头生牲畜的特定部分献给神，其余部分则归于祭司，与宴会吃喝没有了联系。
赎罪（衍）祭	早期文献没赎罪（衍）祭的记载，最早出现是在《以西结书》流放后时期。	1) 祭司按手祭牲头上表明罪的释放；2) 宰杀祭牲，弹血在坛上；3) 与客人分享食物，此取代了感恩祭部分功能。

3. 节期活动。在这一章中威尔豪森对以色列主要节期：除酵节（逾越节）、七七节（五旬节）和住棚节等做了分析，发现这些节期都与农业、土地有关。因此，他得出结论，认为这些

<sup>①</sup> Ibid. , p. 58.

神圣的节期都起源农业、游牧社会，都是在自然的生活实践中发展而来的，后来渐渐被赋予了历史的内涵。无酵饼的来历，最初人们并不是在节日中才做无酵饼，而是一般在紧急情况下匆忙烤制（撒上 28: 24）。在人类的早期，由于人们没有闲暇精心制作食物，只能在灰烬上烤制薄饼，这也就是所谓的无酵饼。因此，它成为节日的祭品，显然与流离、匆忙、痛苦的经历相关，后来便被赋予了出埃及匆忙离开的苦境历史内涵。所以这些节期祭物都是从生活实践中而来，与农业、游牧社会密切相关。逾越节（Pesah）这个词直到《申命记》才出现，是除酵节的一部分，它庆祝的时间被严格限制在除酵节的第一天晚上日落到第二天早晨。尽管不清楚它确切意义，但有一点是确定的，就是这个节日与献初熟的谷物或头生的牲畜有关，后来遂与历史的故事交织在一起。而七七节、住棚节都比较明显与大小麦收割、丰收密切相关，它们成为节日“都是纯自然的原因”。<sup>①</sup>至于五旬节中的烘谷，根据《约书亚记》5: 11 节，这些烘谷起先主要是用来作为食物，但毫无疑问这些烘谷不仅作为人的食物，也用作祭品献给神祇，于是献上谷束便成为五旬节的重要活动。在《创世纪》4: 2-4 节记载了亚伯和该隐的献祭的故事：“亚伯是牧羊的，该隐是种地的。有一日，该隐拿地里的出产为供物献给耶和华。亚伯也将他羊群中头生的和羊的脂油献上。”对这节经文，威尔豪森认为，“它是最简单，最自然和最广泛的献祭，牧羊的头生羊羔和土地的初熟出产，这些事在每年不同季节有规律的重复，这就是节期的起源。”<sup>②</sup>

这些从农业、游牧社会发展而来的节期活动，起初都是个体自愿的自然献祭活动，时间规定也比较模糊和不确定，如逾越节在尼散月谷物抽穗的时候，五旬节只是说在小麦收割的时期，收藏节只是说葡萄等收获完成的时候。也没有固定的地点，人们根据便宜行事。但到了《申命记》时期，约西亚改革时期，这些节期进一步朝着固定的精确的时间发展，这与耶路撒冷崇拜中心化密切相关。但这一时期祭祀活动仍然强调个体的私人献祭，还没有出现公共的献祭活动。虽然有以银钱购买祭物的行为，但仍属于自愿私人交易的行为，献祭仍然是以实物为主，这些实物主要是供献祭者节日期间消费食用。但到了 P 典中这些都发生了改变。节期庆祝不厌其烦地描述各种献祭活动成了节日的庆典。个人的实物献祭方式基本上没有了，取而代之的是付给祭司相应的银钱，而所献头生不是用来献祭而是作为一种捐税。整个献祭活动都由祭司完成，民众不得再带祭物到祭坛前。虽然在 J 典中历史的阐述已进入了这些节日，但在 P 典中这些节期非自然化的结果使历史的阐述得到了充分的发展。如我们今天所见，各种历史意义被赋予了这些节日，使它与本来的自然意义越来越远（见附表 2）。之所以出现这样的发展，崇拜的中心化具有决定性的意义。崇拜的中心化意味着崇拜固定程式化，由此，许多与先前截然不同额外特征被赋予这些节期。对此，威尔豪森指出，公共献祭活动代替了私人的自愿献祭行为，节日的明确化代替了先前模糊性，祭物与交付银钱完全分离为两个部分，没什么是自由的或者自然而然的，没有什么是不确定的和还在变化的，所有的一切都是法定的，严格明确清楚的。<sup>③</sup>但总体而言，与崇拜场所相比，如威尔豪森也承认，在文献上，无论献祭还是节期各阶段的特征并不明显，因而很难确切地将其加以划分。<sup>④</sup>如我们所见上述论证更多的是从简单到复杂，从原始农牧社会自然习俗到高度组织化的社会等观念逻辑的推证。

① Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, p. 85.

② Ibid., p. 89.

③ Ibid., p. 103.

④ Ibid., p. 52.



附表 2 早期节日与 P 典节期意义不同表

节日	J、E 典	P 典
除酵节	与农业社会庆祝谷物初熟有关。	纪念在这一时日匆忙离开埃及的苦境。
逾越节	除酵节第一天，与农牧社会献初熟谷物或头生牲畜，表达对神祇感谢或祈愿丰收的习俗有关。	出现较晚，最早在《申命记》中，有插入痕迹，纪念离开埃及前夜天使越过以色列人家门击杀埃及人长子以拯救以色列人。
七七节 (五旬节)	与农业社会庆祝麦子等土产丰收献祭给神以表示感恩有关。	纪念神荫育以色列人成长，从出埃及到赐迦南美地。
住棚节 (收藏节)	与农人在葡萄园支搭棚庆祝丰收，碾谷收藏的古老习俗有关。	纪念以色列人出埃及漂流旷野四十年所住棚屋日子。

4. 关于祭司和利未人。根据《利未记》，以色列人被分为两个群体，十二世俗支派和利未人，在利未人中又分为亚伦的后裔和利未人。《民数记》第 2 章描述了各支派安营秩序时利未人在中间围绕着会幕，护卫会幕以免其他支派直接接触会幕。总体上，在五经中利未人并未被特别强调，受到无比强调的是亚伦和他的诸子。惟有亚伦和他的诸子是祭司才有资格献祭、焚香；利未人作为圣役，受亚伦差使，负责一些低级的杂役。但据《以西结书》44 章 6-16 节：

主耶和华如此说，以色列中的外邦人，就是身心未受割礼的，都不可入我的圣地。当以色列人走迷的时候，有利未人远离我，就是走迷离开我，随从他们的偶像，他们必担当自己的罪孽。然而他们必在我的圣地当仆役，照管殿门，在殿中供职。必为民宰杀燔祭牲和平安祭牲，必站在民前伺候他们。因为这些利未人曾在偶像前伺候这民，成了以色列家罪孽的绊脚石，所以我向他们起誓，他们必担当自己的罪孽。这是主耶和华说的。他们不可亲近我，给我供祭司的职分，也不可挨近我的一件圣物，就是至圣的物。他们却要担当自己的羞辱和所行可憎之事的报应。然而我要使他们看守殿宇，办理其中的一切事，并作其内一切当作之工。以色列人走迷离开我的时候，祭司利未人撒督的子孙仍看守我的圣所。他们必亲近我，事奉我，并且侍立在我面前，将脂油与血献给我。

威尔豪森指出，这段经文至少反映出两个方面的问题：一是在起初的时候圣俗系统的分离并不存在；在律法书中本该由利未所做的杂役在所罗门圣殿中都由外邦人（很可能是战俘）来做。二是相当清楚地排除了在先知以西结时代有所谓的 P 典的存在，因为在这段经文明确地指出，“在将来”圣殿中的外邦仆役的职位由利未人来替代，而其时这些利未人都拥有祭司的职位。这与在 P 典中，利未人作为圣殿的仆役明显不合，说明这个时候，先知并不知道 P 典的存在。威尔豪森进一步解释，实际上，这段经文正反映了约西王改革以后的祭司集团的权力重组。在约西王改革以前，除耶路撒冷以外，各地圣所和高地崇拜都是合法的，在这些地方利未人作为祭司，主持崇拜活动。但到了约西王以后，耶路撒冷以外的所有高地崇拜都被视为非法，大量的圣所和祭坛被摧毁，这势必产生大量失去职业的利未人，对这些人如何安排是一个重要问题。在这段经文中，先知以西结给出了一种办法，就是把这些祭司降级为圣殿的仆役，从事耶路撒冷圣殿的杂役。因为耶路撒冷并没有参与这些高地的崇拜，这使他们的职分和地位得到加强，所以惟有他们可以作为祭司主持崇拜活动。后来的 P 典正是沿着这一理路发展编撰而成。因此，威尔豪森指出，“关于这个他（以西结）所倾向同情赞许的祭司的律法，先知应毫不知情，这只有一个解释，就是那时它并不存在。他的宣示仅是朝着目标的准备阶段。”<sup>①</sup> 对于利未人这一身份变化的

① Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, p. 124.

发现，威尔豪森认为，这乃是 P 典的“阿喀琉斯之踵 (Achilles' Heel)”<sup>①</sup> 因此，整体上，这一章与第一章构成了威尔豪森论证 P 典晚出最坚实的论证。

根据 P 典以色列从一开始就是一个高度组织化神权社会，圣与俗间高度的系统的区分和一个高度发达的崇拜系统，圣职人员是骨架，大祭司是头，圣所是心脏。但这一个高度发展的社会到了迦南地后却急转直下，突然消失的没有了踪迹。在《士师记》中，祭司和利未人，围绕他们以色列会众聚集这种现象完全消失，以色列如一盘散沙，即使在最需要的时候，也仅是个别支派的行动，很难看到他们的联合，更见不到数以千计的圣职人员，更不要说他们的妻子家庭。在《士师记》中甚至完全没有了宗教的特征，在 P 典中被上帝赋予中心权力的大祭司被非常冷落；民众的行动的领袖是士师，他们权威的建立完全是靠个人的能力，影响也很少超出他们宗族的限制。对此，威尔豪森说“那是非常清楚的，不是摩西、约书亚治下曾有非常发达的祭司—政治体制的遗存不幸地完全崩解毁坏，而是首先一个民间权威自然开始，并逐渐发展，最终形成君主政体。”<sup>②</sup> 这样才符合以色列真正的历史。

正如威尔豪森自己所说“我不同于格拉夫的是，我总是回到崇拜的中心化，从中推导出显著差异。我的总的出发点都包含在了第一部分之中：在此我做了一个清楚的解释，这个解释对理解以色列的历史来说是非常重要的。”<sup>③</sup> 可以说，这一部分构成了威尔豪森立论的全部基础，也构成了之后所有现代圣经批评的基础。

在接下来两部分威尔豪森主要是想确定各典的确切年代，和前面的简明相比整个论证都比较纠缠，总体上并不成功，四底本具体时间和先后也一直是争论的焦点。如其在《传统的历史》前言中开宗明义地指出的，在每个连续时代精神的影响下，就会形成非常不同的传统，尽管这些传统同源于一个源头；反映在以色列的历史上，就表现为第九和第八世纪的传统，第七和第六世纪的传统，第五和四世纪的传统。<sup>④</sup> 在这一思路引导下，威尔豪森试着据这些传统的区分，对文献加以划分。威尔豪森将成书在流放以后较晚时期的《历代志》与《撒母耳记》、《列王记》等流放前后的文献进行比较，以得出《历代志》所反映的正是犹太教形成以后精神，进而又将之与《利未记》等 P 典文献相比较，以得出 P 典文献与之时代精神相接近，当成书于流放归来以后，大约公元前 5—4 世纪。尽管这一部分的论述就重要性而言，只是对第一部分补充论证，但这种从传统演进来论证文献形成先后的方法，后来被传马丁·诺斯 (Martin North 1902—1968) 和冯拉德 (Von Rad, 1901—1971) 反向运用，即通过文本内在文体形式的变迁来追溯传统的历史，形成“传统历史批评” (traditional history criticism)，在 20 世纪三、四十年代一度成为圣经批评的主流。<sup>⑤</sup> 而在《以色列和犹太教》中威尔豪森着重论述了律法文本和神权思想渐渐发展的过程，《摩西五经》代表犹太教的最后形成，从而得出前述结论《摩西五经》不是以色列历史的起点，而是犹太教的起点。但总体而言，相比第一部分则显得冗杂烦琐，有的也很勉强。例如在《口传与写本的摩西律法》一章中关于约柜法版的问题，五经记载有多处，不尽相同，据此威尔豪森认为，相关记载是不可信的，“约柜毫无疑问是由古代偶像演变而来，如果真有石版在它里面，那么它一定出于其他的目的，而不是为记录律法，否则这不应该被藏在隐蔽的圣所黑

① Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, p. 167.

② Ibid., p. 127.

③ Ibid., p. 268.

④ Ibid., p. 171.

⑤ Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, Translated with an introd. by Bernhard W. Anderson, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1972; Gerhard Von Rad, *From Genesis to Chronicles: Explorations in Old Testament Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 2005.

暗里，而是应该暴露于在公众的视线中。”<sup>①</sup> 由这个否定，威尔豪森得出对于犹太人而言，起初并没有文字的确定律法，而是以口传的习俗为律法；这些习俗又多与农业习俗相关。尽管威尔豪森对律法导源最初的农业社会的生活习俗，抑或最初没有较系统的律法文本都是没有问题的，但如此理由来否定法版与十诫文字的存在，则未免有些草率。因为将律法公布于众，与珍藏律法石版并不存在着矛盾。但其对口传与书写文本的关注，对稍后的衮克尔（Hermann Gunkel, 1862 – 1932）产生了重要影响。<sup>②</sup> 通过鉴别口传文本的文体形式及这些文体与古代习俗生活场景的关系，以追溯这些口传文本的源头与历史生活场景，衮克尔重构了被威尔豪森所忽视和否定的上古世界，开创了著名的形式批评（form criticism）学派。<sup>③</sup> 由于对文本的文体和语言形式分析相对确定性和有效性，一直到现在形式批评的方法仍被西方学界广泛运用，如正典批评（canonical criticism）、新文学批评（new literature criticism）和新底本批评（new document criticism），甚至社会学批评都将其视为有效的工具，在文学批评领域也产生了广泛深远的影响。

### 三、争论、评述：历史记忆、断裂与重构中的《摩西五经》

作为《摩西五经》批评的奠基之作，由于其坚实的论证，《以色列史导论》取得了巨大的成就，它俨然已成圣经批评的宪章，为后世所推崇。其主要论点“摩西律法的历史不是以色列历史的起点，而是犹太教的起点”也已成为圣经学界不可摇动的共识。他的历史批评的方法深深地影响了后世的圣经批评学，以致持这一方法的批评被总体称为威尔豪森学派。直到今天他的圣经批评学的科学原则仍然是圣经批评学的基础，无论是赞同者还是反对者都离不开这一基础，仍然在其开辟的方向上前行。如伊尔文（William A. Irwin）所评价的“充分认识他的伟大和意义，是作为一个时代的声音，一个持久和广泛的流布活动的巅峰。在某种意义上，他是19世纪圣经的批评的象征。”<sup>④</sup> 但威尔豪森的历史批评取得巨大成功同时也遭到来自各方面的批评和质疑。在威尔豪森去世后的一百多年时间里，这些批评构成了圣经批评学的重要内容。

1. 对四底本说的质疑。这里要提到美国普林斯顿学派的创始人威廉·亨利·格林（W. H. Green）教授（1825 – 1900）对四底本学说的批评。作为与威尔豪森同时代的学者，格林除了在希伯来语言学声名卓著外，在圣经批评学方面先后出版了《摩西和先知》（*Moses and the Prophets*, 1883），《希伯来的节期》（*The Hebrew Feasts*, 1885）、《创世纪的统一性》（*Unity of the Book of Genesis*, 1895）和《五经的高级批评》（*the Higher Criticism of the Pentateuch* 1896）等著作。在这些著作中，格林不仅对威尔豪森，对整个北欧圣经学界裂解圣经进行底本分析批评的方法都表达了不满。格林指出，底本说者以上帝名称为标准，来区分所谓不同的底本，但问题并不是所有文献都能按着这一标准来区分，其中有很难自圆其说的地方。如P典在《出埃及记》6: 2 – 3节“神晓谕摩西说，我是耶和華。我从前向亚伯拉罕，以撒，雅各显现为全能的神，至于我名耶和華，他们未曾知道。”前面使用Elohim，接着使用Jehovah。在五经中多处Elohim与Jehovah同时出现，连称Elohim Jehovah或Jehovah Elohim，批评家却将之归为J典，并称之为偶然的情况。其次，Jehovah名字又常常出现在被归为P和E典中，按照底本学说，这里只应该

① Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, p. 393.

② Douglas A. Knight, *Wellhausen and the Interpretation of Israel's Literature*, Chico, CA: *Society of Biblical Literature*, 1983, (Semeia 25) p. 30.

③ Hermann Gunkel, *Genesis* translated by Mark E. Riddle, Mercer University Press, 1997.

④ William A. Irwin, *The Significance of Julius Wellhausen*, *Journal of Bible and Religion*, Vol. 12, No. 3 (Aug., 1944).

Elohim 名字出现。但底本学者往往罔顾这些事实，认为这些是文献有误，需要对之进行修正。对为什么会出这些错误，则将之归给编者，或者是其疏忽，或者是其将本该出现的名字进行了删节或者替代，总之是其犯了一些不可想象的错误。对此，格林说，“这些都是企图用一个假定的推测来支持另一个假说。结果是在一些支持假说立得住的关键节点上都没有可靠的材料，也得出不出相关推论。”<sup>①</sup> 在格林看来，“对于任何攻击，五经的统一性和完整性都是坚不可破的。”<sup>②</sup> 对于格林出色成就，阿契尔（Archer）评价说“由于其非常博学和出色的能力，他展示了那些假说解释圣经文本的实际材料是多么的不充分，圣经批评者依据的标准是多么的不合逻辑和自相矛盾。”<sup>③</sup> 在他的时代，格林成为当时反对格拉夫、库宁、威尔豪森等底本学说的领袖。<sup>④</sup>

继格林之后，批评底本学说最为有力的学者是犹太学者卡苏托（Cassuto, 1883 - 1951），被学者称“对圣经学界解决《创世记》文献来源问题做出了不可估量的贡献”。<sup>⑤</sup> 对于神名字的不同，卡苏托简明有力指出了问题所在，认为二者只是统称与专名差别而已。Elohim 是对诸神的统称，而 YHWH（即 Jehovah）则是对以色列神名字专称。这就如同耶路撒冷，统称则称为“城”，但作为以色列人的首都时则专称为“耶路撒冷”。对此，卡苏托做了总结，在以下情况下基本上都使用 Elohim：（1）当作一个简单称谓时，如《列王记下》第 1 章第 3、6、16 节“岂因以色列中没有神（Elohim）吗？”（2）当提到异教的神时，例如短语“他神”（Elohim）；（3）当出现在如“以色列的神”，“我们的父神”等专有结构中；（4）当出现前缀的时候如“你的神”，“我们的神”等；（5）一些复合类型的短语如“神人”（man of God）、“神显现”（visions of God）、神摔跤（wrestling of God）等类似表达，仅表示神的某种属性。概括地说，Elohim 出现的地方基本上都可以用 YHWH 来替代，如《创世记》第 1 章便可以用起初 YHWH 创造天地来代替 Elohim。检索文献，在先知书（约拿书例外有典型的叙事文学特征）、法律文书及大多数诗篇中都使用 YHWH，而 Elohim 几乎不出现，而智慧文学或带有智慧文学性质的文本中则多用 Elohim。至于 Elohim 和 YHWH 交替出现的章节卡苏托认为基本上是深受智慧文学影响的文本，而 YHWH 出现的地方也多与以色列的道德伦理有关<sup>⑥</sup>（考察中国古代经学文本实质上也存在类似现象，在正式的祭礼文本中基本上都以“上帝”、“昊天上帝”等专有词汇来称谓，而一般的诸子文本中多用天（因为“神”一般与鬼连称都是指比较低等的神祇来指代）。而诸如五经文本中出现的平行结构问题，后来的学者更从叙事艺术的角度给予了解释，并开启了五经文学批评学派。<sup>⑦</sup>

2. 对底本存在先后的争论。争论最大的是 P 典的先后，这一争论从威尔豪森时期开始一直没有停止，如其时著名的东方学学者诺尔戴克（Noeldecke），后来犹太著名学者大卫·霍夫曼（David Hoffman）都反对威尔豪森 P 典晚出说，并极力证明 P 典晚出是不可能的。<sup>⑧</sup> 而最近温海姆（Gordon J. Wenham）的《P 典先在性》（*The Priority of P*）一文最具影响。该文通过文本分析的方法，对传统认为是 P 典的文献如家谱、先祖安葬的故事、应许与洪水的故事及创造天地神

① W. H. Green, *The Higher Criticism of the Pentateuch*, New York Charles Scribner Sons, 1916, p. 92.

② Ibid., p. 172.

③ Raymond F. Surburg, *Wellhausenism Evaluated After A Century Of Influence*, *Concordia Theological Quarterly*, No. 4, 1979.

④ John D. Davis, Professor William Henry Green, D. D., LL. D., *the Biblical World*, Vol. 15, No. 6 (Jun., 1900), pp. 406 - 413.

⑤ U. Cassuto, *Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*, Oxford University Press, 1969, p. 8.

⑥ 以上参见 U. Cassuto, *Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*.

⑦ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 2011.

⑧ Raymond F. Surburg, *Wellhausenism Evaluated after a Century Of Influence*, *Concordia Theological Quarterly*, No. 4 1979.

话——作了重新的分析论证，以证明P典先于J典。如关于族谱典型的有创世纪以实玛利的族谱，创25：12-18节，其中包含了他的十二后裔，他的死和埋葬。在这一段落的最后18节有一个注释“他子孙的住处在他众弟兄东边，从哈腓拉直到埃及前的书珥，正在亚述的道上”，多数释经家都认为这句话是应验16：12b“他必住在众弟兄的东边”，这节内容属于J典没有争议。也就是说整个族谱以J典评注结束，而12-17节内容的形式传统被都归属于P典，即J典材料是补充了p典的内容。其他族谱亦然。又如关于《创世纪》洪水的故事，持底本说的学者一般都认为其由J典、P典构成。威尔豪森在其《以色列导论》里就分析论证了P典是在J典的基础上编纂的，但温海姆深入论证分析了在这个故事主要部分是来自P典，J典则是在P典的基础上仅作几处补充。总之，在上述经群中J典都呈现为P典的补充，而只有P典先于J典这种情况才出现。由此，温海姆得出结论：P典先于J典。<sup>①</sup>

3. 最具戏剧性的是来自考古学界对威尔豪森理论预设的质疑。通过上文梳理，可见威尔豪森的前提是假定了摩西时代还没有文字记录出现，从而建立起文本形成的一般过程，将其起点大大延后，一直到王国时代，阻断了五经形成摩西时代的可能。然而进入20世纪，考古的发现，证明了早在公元前1500年的时代，在迦南人语系中已使用楔形文字进行记录，并且有相当形式的文学存在。事实上，现在已经知道摩西时代至少可以用五种楔形文字来创作五经。这些考古的发现从根本上动摇了威尔豪森理论的根基。埃卜拉（Ebla）泥版的发现，证实了亚伯拉罕时代覆灭的所多玛、俄梅拉的存在，更引起了《旧约》学者的震撼。据埃卜拉泥版，当地人已经知道了一个叫Yah的神祇，又被称作IL或EL。《创世纪》中Yahweh或者Elohim的交替使用似乎在埃卜拉时代就有类似的习惯。<sup>②</sup>著名的中东考古学家奥伯莱（W. F. Albright）在其《圣经的时代：从亚伯拉罕至以斯拉》中更罗列了一系列中东地区的考古发现。这些考古发现除上述文字与宗教上的发现外，还发现了一些创世故事、洪水故事的记载也与《创世纪》的记载相类似；被圣经批评学者质疑的圣经中某些种族、国家亦被考古证实。更为重要的是，考古还发现了成文于公元前1800-1600年间的汉谟拉比法典（1901）、苏谟人法典（1947）、阿卡德人法典（1948），“这三部巴比伦法典所显示的法例，以及其中有些条款，已经与我们在赫人、亚述人和以色列人的律法中——特别是律法书（出：21-23）所发现的条款都相同。”<sup>③</sup>显然，这些律法已不是所谓的习惯法，而是法律效力的条文。

总之，如奥伯莱所说的“考古和碑刻的材料已经证实《旧约》中大量叙述有历史可靠性，这些材料要远超过那些提供反证或引起怀疑的材料”，<sup>④</sup>“威尔豪森在我们的眼中仍然是十九世纪最伟大的学者，但是他的立足点是陈旧的，他的早期以色列进化的图景是严重扭曲的。”<sup>⑤</sup>似乎考古学一系列的发现的确动摇了威尔豪森的历史批评的基础。就在“圣经史家无不以那些具体支持族长遗传之历史性之史料迅速堆积而兴奋”之际，<sup>⑥</sup>仍有一批被称为“极顽固的老学究”不为所动，坚持威尔豪森的历史批评方法和基本观点，这就是前文提到的“传统历史批评”的创始人马丁诺斯和冯拉德等。他们始终对考古学界所做的历史证信持怀疑态度，坚持文本分析方法，拒绝采用考古学的“二重证据法”式的阐释。戏剧性的是，这种情况到20世纪70年代发生了逆转。最初当人们冷静下来之后，认真检视考古材料，发现“要把以色列起源的历史，真

① Gordon J. Wenham, *The Priority of P*, *Vetus Testamentum*, Vol. 49, Fasc. 2 (Apr., 1999), pp. 240-258.

② 埃卜拉：亚洲西南部一古城，位于今叙利亚埃勒坡附近。1974年到1975年发现的埃卜拉楔形文字泥板，描述了公元前3000年以埃卜拉城为中心的文明盛世。

③ 奥伯莱编《旧约论丛上册》，周天和译，基督教文艺出版社，1981年，第52页。

④ W. F. Albright, *The American Scholar*, 1941. p. 181.

⑤ Ibid., p. 185.

⑥ 奥伯莱《圣经的时代——从亚伯拉罕至以斯拉》，胡联辉译，台北道声出版社，1971年，第4页。

是当为写历史般地写出来，是不可能的。因为从考古学和圣经本身而来的证据，都很有限。即使我们根据表面价值去接受圣经的记载，要把以色列起源的历史重建出来，也是一件不可能的事。我们所不晓得的事，委实是太多了。……除了圣经告诉我们的以外，我们对于亚伯拉罕、以撒和雅各的生平毫无所知。”<sup>①</sup>到了奥伯莱晚年，对传统圣经考古学的质疑和批评更是不断。奥伯莱去世之后，学者更对以近东考古来证实圣经记载，这一方法的科学性提出了质疑，特别是一些考古学者为证明圣经的记载，甚至将考古的发现加以曲解更引起了考古学界的不满，曾被人寄予很大希望的“圣经考古”在西方一度声名狼藉。<sup>②</sup>不仅如此，越来越多的材料发现，“二重证据法”已难以解释和满足近东世界的考古发现，并严重滞碍了考古学本身的发展。考古学已到了必须抛弃“二重证据法”的时候了。正是在这种背景下，以威廉·迪华（Willian Dever）、斌福德（Lewis Binford）、屈臣（Patty Jo Watson）等为代表的新圣经考古学派兴起，主张将圣经与考古完全分离，即圣经是圣经，考古是考古，考古不以圣经记载为前提、预设和目的，考古学应有自己的独立地位和自己的理论体系，提出了“文本是文本，考古是考古”的口号。<sup>③</sup>由是在20世纪70年代末80年代初，随着新考古学派的崛起，奥伯莱以“二重证据法”所统构的圣经历史世界轰然倒塌。<sup>④</sup>而在这理论下，文本分析方法的再度被重视，由是兴起了以蔡尔兹为代表的正典批评学派，强调重视圣经的最后文本——正典的研究，试图超越历史批评重建圣经文本的意义和价值世界；而以约翰巴顿（John Barton）为代表的新文学批评学派则认为以往的历史研究都是想象性的，只有摆放在面前文本的最后文本形式才是确定的客观的，并称文学文本的研究才是真正科学的客观性研究。<sup>⑤</sup>最近圣经学新锐巴登（Joe S. Baden, 1977 -）提出新底本批评，强调重回底本学说，文本的问题必须用文学分析方法解决，切断底本的历史分析的想象，而回到文本本身，对五经正典文本的底本构成做文学分析，可以说是在文本分析路径的最激进实践，引起很大的反响。<sup>⑥</sup>

综上所述，我们对这些批评质疑与威尔豪森的《以色列史导论》述评相对照，至少存在这样几个问题：一是五经最后成书流放后这一基本结论不能摇动。事实上，无论是对四底本说本身的质疑，还是P典先在性的争论，都没有能直面威尔豪森论证的核心证据，即崇拜地点、祭礼、节期和利未人身份等这些历史性存在流放前后显著不同的问题。P典的先在性，实际上只说明了P典在五经编纂过程中先在性，但并不能说明P典文献来源的先在性，更不能说明P典历史的先在性；五经整体统一性论证也不能否定五经相关记载与先知书和历史书上述记载事实的显著差别。换言之，这些质疑和批评不能动摇威尔豪森的最基本结论《摩西五经》成书流放后，这一基本历史事实。如蔡尔兹所指出的，威尔豪森最重要的贡献是“发现了流放后”。<sup>⑦</sup>二是现代以来学者上帝之名来划分J、E、D、P典的方式存在很大问题。如果卡苏托的论证成立的话，虽不能动摇《摩西五经》成书流放后说，但至少可以颠覆四底本说。尽管巴登等人认为五经内部存

① 布赖特《以色列史》，萧维元译，基督教文艺出版社，1972年，第57-58页。

② J. M. Holt, *The Patriarchs of Israel*, Nashville: Vanderbilt University Press, 1964, p. 25.

③ 高伟乐《圣经、历史与考古学：过去可有未来》，《山道期刊》总第8期2001年12月。

④ 关于传统考古学的坍塌与新考古学派兴起参见 Thomas W. Davis, *Shifting sands: the rise and fall of Biblical archaeology*, Oxford University Press, 2004.

⑤ John Barton, *Reading the Bible as Literature: Two Questions for Biblical Critics, The Old Testament: Canon, literature and theology: collected essays of John Barton*, Ashgate Publishing Company, 2007, pp. 109-125.

⑥ Joel S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*, Yale University Press, 2012. 巴登也因是著述和丰富成果从讲师、在其36岁时破格晋升耶鲁大学神学院教授，成为西方圣经学界最年轻的正教授之一。

⑦ Brevard S. Childs, *Wellhausen in English*, *Semeia* 25 (1983), p. 85.

在明显的矛盾，五经的统一性来自外部的解释。<sup>①</sup>但如果去除四底本的预设，个别地方或一些记载的矛盾只能说明五经在编纂过程中存在不同文献的整合，并不能证明它们是来自特别的底本，也不能因此否定五经的统一性。

事实上，破除四底本的预设，包括威尔豪森在内，很长时期西方学者都陷入一个重要的误区，将文献的成书与历史的演进混为一谈，以历史的演进来划分文献成书。其实这是两个不同方面。历史演进一定是一个历时性的过程，会在不同时期的文献中反映。但反过来却不能成立，反映不同时期的文献并不一定经历了一历时性的过程。同一时期的文献只要有相关的史料传说或遗存，甚至记忆的逻辑同样也可以反映不同时期历史的演进。这实际是一个再简单不过的事实。换言之，五经成书既可以是一个历时性的过程，也可以是一个共时性的过程，这并不影响五经书写历史内容的演进和反映时代的不同。对于这一点，直到最近持新底本批评的巴登才有所认识：“在经典的模式中，文献来源总被认为属于不同具体历史阶段，而标以不同的日期；J-E-D-P的秩序被普遍地接受，作为许多分析论证的基础；但对底本假说而言，文献生成的日期不是研究题目，这些文献也很少能确定其具体的日期。只能相对确定的一点就是D被编纂在其他两个非祭司文献之后，然而究竟J还是E先成书，P又是怎样和它们编在一起，从文学材料上讲没有任何证据。而底本假说理论也不依靠任何具体的文献日期：四底本分别在二十年内写成和经历漫长的数个世纪不构成对底本的分析任何影响。”<sup>②</sup>也仅作搁置处理而没有认真面对。三是西方学者过于关心五经底本构成，而忽视了何以成为五经的问题。这一直是一个言而未明的问题。换言之，既然五经形成于流放后是一个事实，那么何以被犹太人共同接受为《摩西五经》的？对此，在底本学说形成之初曾有讨论<sup>③</sup>，但一直未能被认真对待。

上述几个问题都涉及到了近年来一直非常热的理论——集体记忆理论，但西方学者一直未将之很好地运用到《摩西五经》的形成上来。从这一理论出发上述问题都将得到很好的解决。对于记忆，事实上在威尔豪森论证中已经涉及只是未能深入，后来学者也未给予重视。如前文所述，在论及惟一圣所崇拜时，威尔豪森认为，半个多世纪的流放已使历史的沿续性被破坏，人们被连根拔起，与旧传统完全割裂，随着新一代起来，当这些人回到耶路撒冷的时候，他不再有恢复当地崇拜的想法，毁弃已在废墟中的高地崇拜也没有了先前的阻力。惟一中心圣所崇拜思想已成为人们的观念的一部分，并认为是从摩西时代而来，为摩西的律法所规定。威尔豪森并未解释人们的观念何以形成的，实质上这一观念就是当时人们的集体记忆。对于这一集体记忆的形成，除了历史的沿续性断裂造成一些旧习俗和记忆结构性消失外，与文献历史的断裂也密切相关。被掳流放不仅意味着旧的生活传统被连根拔起，新的生活传统的生成，也意味着历史记忆的断裂、成长与重构。战争带来不仅是城市、财富与生命的毁灭，也使得大量文献的焚毁，这些文献焚毁一方面加剧了传统的断裂，一方面也为新传统的再生扫清了障碍。

威尔豪森在论证P典的形成时认为，尽管在流放前献祭活动长期存在并在约西王改革时期出现了耶路撒冷中心化崇拜，但并未形成礼典记载下来。只要祭祀崇拜存在于生活日用中，尽管人们热情投入，但并不在理论上给予关注，不会将其精练成典。一旦圣殿被毁，崇拜终止了，相关专职人员也失去了职业。在这种情况下，就比较容易理解，要将这些神圣的实践转变为理论和文字以不至于被毁灭；一个流放的祭司通过记忆将这些祭礼描绘出来，形成文字，以便将来恢复

① Joel S. Baden, *the Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*, Yale University Press, 2012, p. 12.

② Ibid., pp. 247-248.

③ R. P. Stebbins, Did Ezra Write or Amend Any Portion of the Pentateuch? *The Old Testament Student*, Vol. 3, No. 7 (Mar., 1884), pp. 234-240.

神权政治时使用。“这是清楚的，这样一部礼典只可能是一个经过长期的高度发展实践的结果，而不是出自一个天才头脑的想象。”<sup>①</sup>诚然，威尔豪森的这一论证是可能的，但并不是一定的。这样论证其实是要回避一个问题，即如果流放前存在着大量礼典，P典如何面对这些带有流放前传统的礼典，时人又如何面对这些差异？对这个追问将使威尔豪森的整个结论就会受到威胁。对此，威尔豪森也意识到，他所做的却是反向证明，即之所以这些问题没有存在，说明之前并没有所谓的礼典。这里面显然存在循环论证，不能解决在上述条件下P典何以形成的问题。

一旦我们采用集体记忆理论来解释之，问题即迎刃而解。文献的焚毁意味着历史记忆的断裂，失去文字历史所固化的历史记忆就会退变为相对模糊的意象性的集体记忆。而构成这些模糊的意向性的集体记忆本身又是碎片性的，所以要重建完整的记忆必然存在着不同碎片间历史想象的空间，在重组的过程中出现创造性的记忆。而历史记忆断裂之后，现存的有限的历史记录也是残片式的，进行重组也必然存在大量的创造性的历史想象空间，而当这些想象空间以一种合理的线索，更重要的是从现在理解对过去的残片进行想象重组时，事实上是创造了一个新的时代和集体自己的历史记忆。<sup>②</sup>而这一历史记忆既有自然生长的部分，也有一个人，更多的是一个学术集团在具备一定条件和资源的情况下的历史想象和创造。而在这一历史想象与创造中，现实的社会历史处境和视域大量投射其中，这一投射往往是集体无意识，或者说是无意识的集体记忆（这就在文献历史断裂之后出现了历史记忆的断裂、成长与重构的现象，表现在具体的古代历史的叙事与记忆上则是古史层累成长或结构性失忆的现象）。这即可解释作为《摩西五经》既存在一些细节上的文献资料来源上的痕迹，总体上又保持着完整的统一性；既保存了古老历史的记忆，又投射了大量的流放后严格的中心圣殿崇拜的集体记忆和认同。因其成书过程实质上是一个历史记忆重构与创生的过程，它既有历史记忆的绵延，也有集体记忆下历史的合理想象与创造，并非如西方学者一直以来所认为的是一个文献编辑捏合的过程。尽管它存在着文献资料来源问题，但决非是特定所谓J、E、D、P典文献，它包括各种文字的、非文字的传统和记忆（因此，单就文献来源讲，我们更倾向于历史记忆重建下的残篇说）。也如长期以来，人们认为《摩西五经》是房屋的根基一样，即使现代学者仍有许多坚持的历史书中高地崇拜年是P典中心化的崩坏；这也是五经成书时期的集体记忆使然，其时《摩西五经》也正是在这一历史理性下进行重构的——西奈以前先祖时代没有摩西律法，故可以随处筑坛献祭，摩西之后是以色列各行其是，是摩西律法的崩坏。由此可见，五经的成书不但非必是一个历时性的过程，而且很可能是一个共时性的过程。

与此同时，文献规模性灾难性的焚毁也赋予了重建历史记忆的合法性，这对五经的形成起决定性的作用。当这一灾难性事件成为整个时代的集体记忆时，另一个集体记忆就被赋予了历史合理性——这就是时代普遍相信和接受一些来自圣人的典籍在这一灾难性事件中被焚毁了。也正是在这样集体记忆或思潮下，一些有识之士或集团在兵火余烬之后，开始大规模地搜集残存的历史文本，进行他们认为的“考究”整合（《以斯拉》7：10节：以斯拉定志考究遵行耶和华的律法），最后恢复了他们认为的来自摩西圣人典制文本。在《以斯拉四书》9：7-9节清楚地反映流放后在这一集体记忆的思潮下，《摩西五经》成典所经历的这样一历史记忆重构与创生的过程：

此世是一个黑暗的地方，人民没有光明。你的律法业已被火焚毁，那就谁也无法知道你在过去做过什么事或将来打算做什么事。请把你的圣灵给我派来，好叫我把自远古以来世界

① Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, p. 60.

② 关于历史记忆、发现与创造可参见：Bernard Levis, *History Remembered, Recovered and Invented*, Princeton University Press, 1975.



上发生的一切事情以及你在律法书上记载的一切事情写下来。这样在最后的日子里，如果人们愿意的话，他们就能找到正确的道路并且获得生命。<sup>①</sup>

从这段文字中可清晰地看到在历史文献断裂之后，一个新的集体记忆的形成——摩西的经典已在战火中被焚毁，这一时代的集体记忆。也正是在这一集体记忆下，以神启的名义“把自远古以来世界上发生的一切事情以及你在律法书上记载的一切事情写下来”被集体接受其来自摩西的神圣律法。这一现象实际上在中国也同样发生。秦始皇焚书坑儒这一灾难性事件已成为汉初整个时代和士人的集体记忆。同样，在秦火余烬之后，汉人也开始了大量的文献搜集整理和书之竹帛，一些经典在这一时期首次出现。笔者称之为“成书复典运动”。如《公羊传》隐公二年，何休注“春秋有改周受命之制，孔子畏时远害，又知秦将燔诗、书，其说口授相传，至汉公羊氏及弟子胡毋生等，乃始记于竹帛。”<sup>②</sup>这是史籍材料明文《公羊传》的著之竹帛情况。又《穀梁传》，徐彦云“公羊高五世相授，至胡毋生，乃著竹帛，题其亲师，故曰《公羊传》。……穀梁亦是著竹帛者题其亲师，故曰《穀梁传》。”<sup>③</sup>其著之竹帛亦当在此前后。而其他首次出现在汉初的经典也大抵经历了这样一个书之竹帛或整理复典的过程。当我们用他们的思维去思考的时候，在他们的观念中乃是“专以圣人法度遗落为忧，聚残补缺，较实取正”、“率使尧舜禹汤文武周公孔子相传之道，……既晦而复明，既坠而复续”<sup>④</sup>有着天不丧文之功。所以尽管整个过程是其基于其时代集体经验，是历史文献大的断裂后，一个文献重构和创生的过程，但他们与他们同时代的人以及后来的漫长的岁月中，绝大数跟随者都深信这一典籍出自圣人周公。《摩西五经》的成典亦然，尽管整个过程是其基于其时代集体经验，是历史文献大的断裂后，一个文献重构和创生的过程，但他们与他们同时代的人，以及后来的漫长的岁月中，绝大数跟随者都深信这一典籍出自神人摩西。这就回答了西方学者一直未能回答的问题，即《摩西五经》在流放后成典后何以很快被集体认同和接受为来自摩西经典的根本原因。

总之，如文奈特（Frederick V. Winnett）所指出的，“我相信，所有人都会承认，《摩西五经》是《旧约》的心脏，我们对其他经卷的所有观点都将建基在对其认识之上。如果我们对五经的认识出错的话，我们对《旧约》其他经卷解释和希伯来宗教思想史的重构也将随之出错。”<sup>⑤</sup>通过从威尔豪森以来历史脉络的梳理，可见尽管西方学者理论纷呈，但五经成书问题并没有实质性的突破，亦如施奈德威（William M. Schniedewin）指出的“五经何时成书？为什么成书？作者是谁？如何成书？一句话，五经的形成问题仍旧是当代圣经学令人激动和着迷的问题。”<sup>⑥</sup>以《摩西五经》的文本形成为核心的争论依旧是热点问题。

（责任编辑：袁朝晖）

① 尽管圣经学者多认为以斯拉四书写于公元1世纪罗马毁灭耶路撒冷后，但就这一传说而言应由来已久，正反映了流放后以斯拉时代一普遍的集体记忆，而这一集体记忆在耶路撒冷兵焚后再次激活。

② 《公羊传》卷2《隐公二年》，《十三经注疏》，中华书局，1980年，第2203页。

③ 《公羊传》卷1《隐公元年》徐彦疏，《十三经注疏》，第2195页。

④ 唐世隆《修河间献王陵庙碑》，杜甲等《河间府志》卷20《艺文下》，乾隆年间刻本，第33页b。

⑤ Frederick V. Winnett, Re-Examining the Foundations, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 84, No. 1 (Mar., 1965).

⑥ William M. Schniedewin, *How the Bible Became a Book: the Textualization of Ancient Israel*, New York: Cambridge University Press, 2004, p. 49.