

神权与律法之下： 希伯来王国的“有限君主制”^{*}

张倩红 艾仁贵

摘 要：在权力体制方面，希伯来王权与古代近东其他地区不同的是，希伯来王国除君王以外始终存在着律法、祭司、先知、民众/长老等多重权力中心，其中上帝被视为一切权力的终极来源。具体来说，君王不仅无权制定法律，而且受到托拉这一根本大法的限制；同时，拥有献祭和神谕等精神权力的祭司与先知不断对君王的违法僭越行为进行监督，反映到实际政治生活之中即是神权制衡下的有限君权。这种权力制约观念经由基督教传至后世的西方国家，进而发展为推翻绝对君主制的重要理论资源。

关键词：希伯来王国 君主制 申命历史 权力制约

古代近东地区是人类文明的发祥地，完备的君主制度率先在此确立，从而树立了早期国家的典范模式。亨利·富兰克弗特强调说：“古代近东把王权看作是文明的真实基础。只有野蛮人会在没有国王的情况下生活。没有统治者的捍卫，安全、和平和正义都不会奏效。”^① 在不同文明形态下，君主制的内在机制、权力分配与运作方式不尽相同。如果说强大的埃及帝国是绝对君主制的样板，弱小的希伯来王国^②则创造了“有限君主制”的雏形。

希伯来人进入迦南后经过几个世纪的发展，终于在周边民族的影响下建立了王权。希伯来王国的建立只是实现了短暂的政治统一，随后绝大部分时期皆处在南北分裂、国势衰微的状态之中。然而，希伯来王国却在绝对君主制充斥遍地的古代近东独树一帜，为后世留下“律法至上”、“君权有限”等创新性政治理念。^③

* 本文系“河南省高等学校哲学社会科学创新团队支持计划”（项目编号 2013—CXTD—01）的阶段性成果；作者吸纳了多位匿名审稿专家提出的中肯意见，谨致谢忱。

① 亨利·富兰克弗特：《王权与神祇：作为自然与社会结合体的古代近东宗教研究》（上），郭子林等译，上海：上海三联书店，2007 年，第 1 页。

② 希伯来王国（约公元前 1030—前 586），通常分为“统一王国”与“南北分国”两个阶段：统一王国（约前 1030—前 933）从扫罗开始，经大卫、所罗门统治，历时近一百年；所罗门死后王国一分为二，北国以色列（前 933—前 722），历经 19 王，最终亡于北部强国亚述；南国犹大（前 933—前 586），共 20 王，最后为新巴比伦所灭。

③ 关于希伯来王国政治以及有限王权问题，国外学术界的重要研究有：M. Willard Lampe, *The Limitations upon the Power of the Hebrew Kings: A Study in Hebrew Democracy*, Philadelphia: University

不可否认，现代史家在试图重构古以色列社会时面临着许多困难。在文献来源上，关于希伯来王国时代的情况，除《希伯来圣经》以外的相关文献十分稀见；就考古资料而言，有关古代巴勒斯坦“铁器时代 II”（ca. 1000—550 B. C. E.）的实物材料极其零碎且互不关联。相对而言，对王国时代的研究更多有赖于《撒母耳记》、《列王纪》、《历代志》等几部历史书卷的文本分析；学界一般认为这几部书卷中有关希伯来王国总体框架的记载基本属实，并在某种程度上能够得到经外材料及考古实物的佐证。^①在对以上书卷进行文本解读的基础上，本文旨在就希伯来王国政治形态作一项长时段的考察。首先，对指代希伯来王权的两种称谓“*nāgid*”与“*melek*”进行词源学考辨，分析希伯来君主制的建立及其所折射的王权观；其次，考察“申命历史”视阈下的王国权力体制，表明王权受到来自宗教和社会等领域的多重制约；最后，论述在神权支配下希伯来王国形成的独特的“王权意识形态”，并对“有限君主制”的历史成因、具体实践以及不足之处进行阐述。

一、“*Nāgid*”与“*Melek*”的词源学考辨

希伯来早期国家的建立是通过立王实现的，^②《撒母耳记上》第 8—12 章反映了以色列人立王、建国的情景。^③士师时代的松散部落联合体无法整合民众以应对外部强敌，“那时以色列中

of Pennsylvania, 1914; Edward Day, “Was the Hebrew Monarchy Limited?” *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 40, no. 2 (Jan. 1924), pp. 98-110; John A. Hutchison, “Biblical Foundations of Democracy,” *Journal of Bible and Religion*, vol. 15, no. 1 (Jan. 1947), pp. 34-37; Naomi Ben-Asher, *Democracy's Hebrew Roots*, New York: Hadassah, 1951; Baruch Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, Chico, Calif.: Scholars Press, 1981; Gerald E. Gerbrandt, *Kingship According to the Deuteronomistic History*, Atlanta: Scholars Press, 1986; Walter Dietrich, *The Early Monarchy in Israel: The Tenth Century B.C.E.*, trans. Joachim Vette, Leiden: Brill, 2007. 中国学者王立新也有相关研究：《论以色列君主制发展的三个阶段》，《南开学报》1999 年第 1 期；《古代以色列民族律法观念下的王权特征》，《南开学报》2008 年第 4 期。另外，研究外国法制史的学者也有所涉猎，乔飞：《从〈圣经〉看古代以色列王国的“宪政”特色》，《南京大学法律评论》2010 年春季卷，第 219—235 页；乔飞、范忠信：《论古代以色列法对王权的制约——以〈圣经〉扫罗王被废一事为例》，《时代法学》2009 年第 2 期，等等。但从整体来看，中国学者对此问题关注不够、研究不深，甚至将希伯来王国的君主制与近东其他国家的情况混为一谈。

- ① 就《希伯来圣经》究竟包含多少真实可信的以色列古史而言，历来争论不休、异见纷呈，详见 Lester L. Grabbe, *Ancient Israel: What Do We Know and How Do We Know It?* London: T&T Clark, 2007. 当前学界在圣经文本与王国时代历史的关系问题上，形成“文本至上派”、“尊重传统派”和“虚无否定派”；比较而言，“尊重传统派”更可取。参阅陈贻绎：《早期以色列历史中的统一王国阶段研究现状》，傅有德主编：《犹太研究》第 6 辑，济南：山东大学出版社，2008 年，第 87—96 页。
- ② 有关希伯来早期国家的起源及建立，参阅张倩红：《圣经时代以色列人的国家观念与国家形态》，《世界历史》2007 年第 2 期；F. S. Frick, *The Formation of the State in Ancient Israel: A Survey of Models and Theories*, Sheffield: Almond Press, 1985.
- ③ 由于《撒母耳记》记载了希伯来王权的诞生及早期情况，《圣经》七十士译本将之与《列王纪》合起来冠以“王国史记”（*Basileion*）之名。在圣经评断学中，自威尔豪森以来的许多学者认为《撒母耳记上》第 8—12 章在“申命历史”的编修下具有更早的“赞成王权”（proto-monarchic）与较晚的“反对王权”（anti-monarchic）的双重来源：前者包括 9：1—10：16，10：27b—11：15；后者包括 8：1—22，10：17—27a，12：1—25。参阅 J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, Gloucester: Peter Smith, 1973, pp. 245-256.

没有王，各人任意而行”；^①在非利士人不断侵扰、神圣约柜被掳的空前危机下，王国的建立被正式提上议事日程。长老与民众聚集起来请求先知撒母耳，“像列国一样”为以色列人立王以实现对内治理、对外征战：“你年纪老迈了，你儿子不行你的道。现在求你为我们立一个王（*melek*）治理我们，像列国一样。”^②对此，撒母耳“不喜悦”，并向民众告诫有王统治的诸般恶行。^③但民众并不听从，而是继续请求道：“我们定要一个王（*melek*）治理我们，使我们像列国一样，有王（*melek*）治理我们，统领我们，为我们争战。”^④撒母耳再度求问上帝雅卫，^⑤上帝在无奈之下允许立王；在此情况下，撒母耳不情愿地从便雅悯支派选中“又健壮又俊美”的勇士扫罗，为他行膏油浇头的仪式，立他为全以色列的领袖；^⑥

扫罗未到的前一日，雅卫已经指示撒母耳说：“明日这时候，我必使一个人从便雅悯地到你这里来，你要膏他作我民以色列的君（*nāgīd*）。他必救我民脱离非利士人的手；因我民的哀声上达于我，我就眷顾他们。”……撒母耳拿瓶膏油倒在扫罗的头上，与他亲嘴，说：“这不是雅卫膏你作他产业的君（*nāgīd*）吗？”^⑦

根据以上文本可见，在立王问题上多次出现“像列国一样”的请求，由此表明，王权并非是希伯来社会原生的，它是当时外邦社会十分盛行的统治形式，在对外争战的军事压力下希伯来社会接受了王权统治。值得注意的是，在立王的记载中同时出现了指代王权的“*nāgīd*”与“*melek*”两个词。细心观察便可发现，这两个词的用法存在差别：民众希望立一个“*melek*”为之争战，但上帝并未按照民众所希望的去做，而是指示撒母耳膏立一个“*nāgīd*”。

王权在古代语汇中有着不同的称谓，体现出各自不同的语境与文化内涵：在两河流域称为“卢伽尔”（*lugal*，意为“大人物”），埃及是“法老”（*pharaoh*，意为“宫殿”、“大房子”），

① 《士师记》17：6，21：25。本文所引圣经内容均来自中文《圣经》（和合本），南京：中国基督教协会，1989年。

② 《撒母耳记上》8：5。

③ 《撒母耳记上》8：10—18。

④ 《撒母耳记上》8：19—20。希伯来文中，“请求”（*sha'al*）与“扫罗”（*sha'ul*）有着相同的词根——“שאל”，可能寓意着扫罗的王权是由请求而来。

⑤ 上帝之名在《希伯来圣经》中以4个辅音字母יהוה/YHWH来表示，读音为“雅卫”，意为“我是”（I am）。由于“不可妄称上帝之名”，希伯来人遇到上帝之名不直接读出，而是读作“阿东乃”（Adonai，意为“吾主”）。后来基督教将其误读为“耶和華”（Jehovah）。为尊重犹太传统，本文凡涉及上帝之名一律采用“雅卫”译法。参阅周燮藩：《犹太教上帝名讳考》，周燮藩主编：《犹太教小辞典》，上海：上海辞书出版社，2004年，第302—310页。

⑥ 通过对交代立王由来最为关键的《撒母耳记上》第8章进行修辞学分析，有研究者发现其中采用了重复、类比等手法，由此反映出民众—先知—上帝之间在立王问题上表现的相互关系（Ronald F. Youngblood, “1 & 2 Samuel,” in Frank E. Gaebelien, ed., *The Expositor's Bible Commentary*, Vol. 3, Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1992, p. 612):

A. 民众请求撒母耳（5节）

B. 撒母耳求问上帝（6节）

C. 上帝告知撒母耳（7—9节）

D. 撒母耳转告民众（10—18节）

D'. 民众请求撒母耳（19—20节）

C'. 撒母耳求问上帝（21节）

B'. 上帝告知撒母耳（22节a）

A'. 撒母耳转告民众（22节b）

⑦ 《撒母耳记上》9：15—16，10：1。

希腊为“巴塞勒斯”（βασιλεύς，意为“军事党魁”），罗马称作“勒克斯”（rex，意为“治理”）。^①而在《希伯来圣经》中，指称王国时代君王的有“נָגִיד”（nāgîd，汉译为“纳基德”）与“מֶלֶךְ”（melek，汉译为“梅勒克”）两个专有名词。透过对这两词的词源学分析，可窥见古希伯来王权的来源及其权限特征。

学术界历来对“nāgîd”（原意为“领袖”）的确切意义存在争议。该词在早期两河流域使用得十分普遍，有多种拼写形式：nagida、nagada、naqidu，等等。^②有语言学家认为，希伯来人把首领称为“nāgîd”，是因为他是“在前、在先的”，引申之义即为“统治”、“治理者”。^③该词在《希伯来圣经》中共出现44次，但在不同的地方有着不同的含义。^④通过对该词的诸多理解进行梳理，大致有以下五种意义：其一，指前君主时代的神圣称号：一种与以色列各部落联盟相联的战争领袖；其二，选定的君王（king-designate）：由上帝所拣选的人间统治者，反映了王权与神权的密切关系；其三，“melek”的同义词：申命历史对民族领袖的称谓；其四，未来的君王：法定继承人与君王之子；其五，一种行政性称呼：高级官员，既指宗教职务也指世俗职务。^⑤

但从圣经文本来看，“nāgîd”一词主要与扫罗、大卫这些君主制初创时期的君王联系在一起，它不同于扫罗时代之前的士师，后者的专有名称是“šōpēt”；也不同于大卫王之后君王的习惯通称“melek”。“nāgîd”的出现，标志着希伯来政体中出现了一种新的权力形式——王权。这种新的权力形式是与扫罗密切相关的，在他成为君王问题上并没有使用民众所请求的“melek”，而是上帝许可下的“nāgîd”：这种选择性使用，很大程度上是为了强调立王应当得到雅卫的许可，君王必须是上帝选定的人。^⑥因此，对于更多与受膏联系在一起的“nāgîd”而言，“选定的君王”这一身份显然更为符合其本义。总之，“nāgîd”一词是为适应希伯来社会从支派部落迈向王权国家的转型而来，王权的出现是多种社会力量共同作用的结果，王权并非由于自身的强大而产生，起初上帝对立王并不情愿，后来迫于对外征战的军事压力而在宗教力量与民众的共同认可下才确立王权。

希伯来君王的另一名称也是最为常见的称号为“melek”，该词来自闪米特语“malku”，本意为“首领”。从经外考古材料看，该词的同根词“malik”最初见于公元前2400年左右叙利亚北部的“埃卜拉文献”（Ebla Texts）。与之同源的近东词汇有：阿摩利与南迦南的“milk”、腓

① 帝制时代后，罗马的王称为“凯撒”（Caesar）、“奥古斯都”（Augustus）。

② J. J. Glück, “Nagid-Shepherd,” *Vetus Testamentum*, vol. 13, Fasc. 2 (Apr. 1963), p. 144.

③ 参阅 Garcia-López, “Article on נָגִיד/ngd,” in G. J. Botterweck, H. Ringgren and Heinz-Josef Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 9, trans. David E. Green, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1998, pp. 174-176; G. F. Hasel, “Article on נָגִיד/nāgîd,” in G. J. Botterweck, H. Ringgren and Heinz-Josef Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 9, pp. 191-192.

④ 该词在《撒母耳记》与《列王纪》中主要与君王密切相关，因此本文探讨的“nāgîd”主要集中于这几卷书的分析。该词在这些书卷中共出现11次：扫罗（《撒母耳记上》9：16，10：1）、大卫（《撒母耳记上》13：14，25：30；《撒母耳记下》5：2，6：21，7：8）、所罗门（《列王纪上》1：35）、耶罗波安（《列王纪上》14：7）、巴沙（《列王纪上》16：2）、希西家（《列王纪下》20：5）。以上统计数字，参阅 Baruch Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, p. 1.

⑤ Tomoo Ishida, *History and Historical Writing in Ancient Israel*, Leiden: Brill, 1999, p. 57.

⑥ 参阅 Tomoo Ishida, “Nāgîd: The Term for the Legitimation of the Kingship,” *Annual of the Japanese Biblical Institute*, vol. 3, 1977, pp. 35-51.

尼基的“*mulk/lmlk*”、乌加里特的“*malk*”，等等。^①结合现有考古材料，迦南王的称呼中基本上都含有“*m-l-k*”的词根；可以说，“*melek*”主要是一个迦南词汇并大量用于指称迦南统治者。约翰逊在论及该词的起源时指出，“对于此类名字的使用……在君主制开始之初就与结束之时一样普遍；而且更重要的是，从现有的联系看，它在迦南地区具有一段漫长的历史。”^②“*melek*”一词在许多近东古文字中都可见到，起初意为“建议、劝告”；^③作为人称名词，其含义大致经历了“顾问”→“领袖”→“君王”的演变，最终确定为“治理、管辖、作王者”并普遍使用开来。

“*melek*”在《希伯来圣经》中共出现347次，其中在专门记载君王事迹的《列王纪》和《历代志》中占2/3以上。^④以其为词根的“王国”一词在《创世记》中就已出现（10：10），而且许多圣经人名也包含有“*melek*”一词：麦基洗德（Melchi-zedek，意为“王是公正的”）、亚比米勒（Abi-melek，意为“父亲是王”）、^⑤以利米勒（Eli-melek，意为“神是王”），等等。《历代志上》记载了扫罗有个名叫米勒（Melek）的后代（8：35），这很可能反映了这个家族对于王权的怀念。从语汇学的角度看，作为王权称号的“*melek*”与“摩洛神”（*Molek*）有着相同的词根“*m-l-k*”，表明希伯来的王权概念及形式很可能借鉴自周围的迦南部落。摩洛神是古代亚扪、腓尼基和迦太基人所信奉的神灵，作为“王权之神”而拥有王权般的权威。^⑥为何异族神祇之名“摩洛”与希伯来君王的称号联系在一起？学者海德通过词义学考辨指出，“*m-l-k*”从君王的指称转为摩洛神的名号，其间大概经历了“*maliku*”→“*moleku*”→“*molek*”的演变过程。^⑦实际上，在希伯来语中“*molek*”一词乃由“*melek*”与“*bōšet*”（意为“耻辱”）组合而成，因而较为合理的解释是：《圣经》编修者对诱引希伯来君王偏离上帝的外邦神祇深感可耻，在对迦南王权之神“*m-l-k*”命名时，将“*bōšet*”一词的元音插入早已形成的辅音组合“*מלך*”之中，故而形成“*molek*”这一摩洛神名，使之污名化。^⑧可以说，“*melek*”的使用体现出对于王权的负面评价，意在批评和谴责王权往往具有偏离上帝、随从不外肆行专制的统治倾向；这也

① 更多关于“*m-l-k*”的研究，参阅 H. Ringgren, K. Seybold and Heinz-Josef Fabry, “Article on *מלך/melek*,” in G. J. Botterweck, H. Ringgren and Heinz-Josef Fabry, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 8, trans. Douglas W. Stott, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1997, pp. 352-353.

② A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff: University of Wales Press, 1967, p. 45.

③ P. Haupt, “The Hebrew Noun *Melkh*, Counsel,” *Journal of Biblical Literature*, vol. 34, no. 1-4, 1915, p. 54.

④ H. Ringgren, K. Seybold and Heinz-Josef Fabry, “Article on *מלך/melek*,” p. 354.

⑤ 士师基甸之子亚比米勒在示剑人的支持下杀死其余七十弟兄，作王统治以色列三年。有学者据词源学指出，“亚比米勒”这个名字暗示其父基甸也曾作王。参阅 K. M. Heffelfinger, “‘My Father Is King’: Chiefly Politics and the Rise and Fall of Abimelech,” *Journal for the Study of the Old Testament (JSOT)*, vol. 33, no. 3, 2009, pp. 277-292.

⑥ 摩洛神崇拜的主要仪式是用儿童献祭，通常将之定性为献人祭的神祇。据学者海德考证，摩洛神崇拜起源于迦南，王国初期传入以色列后受到下层膜拜，一直到耶路撒冷陷落、王国灭亡而少有间断。参阅 G. C. Heider, *The Cult of Molek: A Reassessment*, JSOTSup, 43, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1985, p. 405.

⑦ G. C. Heider, *The Cult of Molek: A Reassessment*, p. 226.

⑧ 这种观点由19世纪著名的犹太教改革派学者亚伯拉罕·盖革提出，是为“粗话假设”（dysphemism hypothesis）。参阅 Abraham Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, Frankfurt am Main: Mada, 1928, S. 299-308, 转引自 G. C. Heider, *The Cult of Molek: A Reassessment*, p. 4. 从事《圣经》翻译的中国学者冯象将此神的名字形象地汉译为“耻王”，参见冯象：《宽宽信箱与出埃及记》，北京：三联书店，2007年，第170页。

可从圣经编纂者对所罗门王的批评中得到印证：“所罗门随从……亚扪人可憎的神米勒公。所罗门行雅卫眼中看为恶的事，不效法他父亲大卫专心顺从雅卫。所罗门为摩押可憎的神基抹和亚扪人可憎的神摩洛，在耶路撒冷对面的山上建筑邱坛。”^①

从“*nāgīd*”与“*melek*”的使用区分来看，前者具有积极意义，而后者则不乏消极内涵。学者麦克卡特认为，“*nāgīd*”是较早的称谓，倾向于赞成王权；而“*melek*”则是稍晚的称号，很可能带有反对王权的意思。^② 归结起来，“*nāgīd*”是上帝的顺从仆人，具有宗教神圣内涵，可以称为“神所选定的领袖”；而“*melek*”容易倾向于武断与专制，充满世俗政治意味，可以称作“君主式的统治者”。^③ 通过对“*nāgīd*”与“*melek*”的考辨可以发现，希伯来君王的称谓从王国初期开始在词义与词形的使用上发生了深刻的变化，据此可以大致探知有关希伯来王权的若干历史信息：首先，指称希伯来君王的两种称谓均来自近东其他地区的语汇，反映出王权这种统治形式并非希伯来人原生，它的产生晚于其他许多社会权力，系从周围的外邦借鉴而来，其中受迦南王权的影响较为显著；其次，“*nāgīd*”一词的出现及其内涵表明，王权的产生并非是其自身的强大所致，起初上帝立王是不情愿的，后来迫于对外征战的军事压力而在神意民愿的基础上由上帝所赐予，其合法性来自宗教力量与普通民众的共同认可；第三，“*melek*”与外邦神祇摩洛有着共同的词根，这从某种程度上说明王权自诞生起就有负面的评价，王权因随从外邦扩大权力、试图摆脱神权控制而遭到批评和谴责。总之，这些观念折射出希伯来王权的外来性与有限性。

二、希伯来王权的制衡力量

在其他民族的古史书写中，通常将王权的出现看成是历史之使然、人间之神迹，王权被形容为诸般美好事物的化身。希伯来人虽然也留下不少期待王权、赞美君王的记载，但对王权的负面评价始终贯穿于《希伯来圣经》之中；这种“申命历史”^④ 的评判将王权与一系列“恶”行联系在一起，从而形成所谓的“反王权传统”，具体体现在：君王像外邦君主一样专断、压迫，视自己为百姓的总督与主子；善恶不明，陷害忠良；具有自私、嫉妒、狡诈、残暴等人性弱点。^⑤ 由于

① 《列王纪上》11：5—7。

② P. Kyle McCarter, *I Samuel: A New Translation*, Garden City: Doubleday, 1980, p. 178.

③ Donald F. Murray, *Divine Prerogative and Royal Pretension: Pragmatics, Poetics and Polemics in a Narrative Sequence about David*, JSOTSup, 264, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 249.

④ 19世纪以来主导圣经学界的“底本假设”(documentary hypothesis)理论强调，《希伯来圣经》在正典过程中由多个不同底本组成，其中记载前王国及王国历史的《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王纪》等历史书卷都受到《申命记》“赏善罚恶”观念的影响而源自同一底本；该观点由马丁·诺特首次提出，认为自约西亚王开始直到巴比伦流放后，编修者以“申命历史”的标准经一至两重的编修而具有相对统一的语言风格、组织结构及神学思想。详见 Martin Noth, *The Deuteronomistic History*, JSOTSup, 15, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1981 (1943); Thomas C. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History*, London: T&T Clark, 2005. “申命历史”编撰下的文本内容有着明显的“层次性”，是在相对较晚的某个时间段经多次编修而成；尽管如此，但其中所反映的希伯来人对于王权的批判以及强调应对其施加限制的观念显然很早已扎根并有着长期的发展过程。对圣经文本体现的历史层次性的分析，参阅王立新：《古代以色列民族律法观念下的王权特征》，《南开学报》2008年第4期，第49—50页。

⑤ 关于希伯来君王的人性弱点，参阅张倩红：《圣经时代以色列人的国家观念与国家形态》，《世界历史》

充分了解其弊端,希伯来人很早就意识到必须对王权施加种种限制;根据“申命历史”的安排,对君王的限制性规定甚至在王权尚未诞生前即已制定,^①《申命记》有一段关于立王的律法(the Law of the King):

到了雅卫你神所赐你的地,得了那地居住的时候,若说:“我要立王治理我,像四国的国一样。”你总要立雅卫你神所拣选的人为王,必从你弟兄中立一人,不可立你弟兄以外的人为王。只是王不可为自己加添马匹,也不可使百姓回埃及去,为要加添他的马匹,因雅卫曾吩咐你们说:“不可再回那条路去。”他也不可为自己多立妃嫔,恐怕他的心偏邪;也不可为自己多积金银。他登了国位,就要将祭司利未人面前的这律法书,为自己抄录一本,存在他那里;要平生诵读,好学习敬畏雅卫他的神,谨守遵行这律法书上的一切言语和这些律例,免得他向弟兄心高气傲,偏左偏右,离了这诫命。这样,他和他的子孙,便可在以色列中、在国位上年长日久。^②

从以上文本可以解读出这样的信息:其一,君王必须是“神所拣选的人”,也就是说上帝才是真正的统治者,君王只是上帝在人间的代理人而已;其二,君王的权力是有限的。为了避免专制、服从上帝,君王被告知不可篡夺上帝作为人民统治者的地位,所以君王在权力行使上被施加了种种限制:马匹、妃嫔、金银分别象征着诱引君王偏离上帝的权力、女色与财富,对它们进行限制就是为了防止君王由对雅卫的忠顺服从转为傲慢自大;其三,君王要做以色列人的典范。与其他所有人一样,他必须“谨守遵行”律法书上的一切诫命,并以之作为治国与生活的指导。总之,“理想君王”的形象即是作“雅卫的忠仆”:“申命史家眼中的王权与古代近东模式并无根本的不同,但他是站在以色列的历史观上进行表达。以色列君王必须通过履行作为契约管理者的责任以确保民众的福祉,然后相信雅卫保护并庇佑着他们。”^③下文以圣经文本为对象,就“申命历史”所呈现的王国权力体制及其特征进行考察。

(一) 律法对王权的制约

希伯来社会是一种以托拉法度为核心的社会,其基本的社会理想即是人人遵守托拉的法度,并且在律法面前一律平等,这便形成一种“律法之治”(nomocracy)。^④神圣的律法是为全体犹太人制定的,君王的统治、法官的裁决必须遵照托拉而行,托拉是世界的准则,所有人务必遵从;甚至上帝自身也受到托拉的限制,上帝治理世界不是恣意妄为而是凭借托拉的法度:“谁也

2007年第2期,第34—35页。

① 这个规定通常被认为是君王施政的根本准则,因此是理解希伯来王权有限的关键;实际上,它的形成比较晚近,大概不早于公元前8世纪,显然是后来申命史家编修的产物。参阅 Gerald E. Gerbrandt, *Kingship According to the Deuteronomistic History*, pp. 105-108.

② 《申命记》17:14—20。这段内容只字未提君王的权利与民众对其的服从,反而强调君王应该履行的义务,与它前后关于设立祭司与先知的指令(《申命记》17:11, 18:15)形成鲜明的对比。有学者指出:“与其他的职位相比,君王的职位——最高的职位和权力——在此受到了更大的限制……君王的律法完全没有提及君王的权利与权力、人民的服从或他所担任的各种职务……唯一提及的正面责任,就是君王必须抄写律法书,并且要经常诵读。这条律例的目的显然是要限制君王的权力,并说明他必须遵守上帝的话,像其他所有的人民一样。”参阅 J. H. Tigay, *Deuteronomy*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1996, p. 166.

③ Gerald E. Gerbrandt, *Kingship According to the Deuteronomistic History*, p. 190.

④ 有关“律法之治”的介绍,参阅 Martin Sicker, *The Political Culture of Judaism*, Westport, Conn.: Praeger Publishers, 2001, pp. 51-68.

不可凌驾于律法之上——不管他堪配托拉之冠、祭司之冠或君王之冠——因为所有的人都是平等的，都平等地受制于律法并服从于它；不但如此，世界本身也服从于托拉；上帝是根据律法缔造了世界。上帝本身不也受到律法的制约吗？”^① 君王不仅不能像其他地区国王那样制定法律，而且必须无条件地服从律法，遵从神意和依据律法来进行统治，他无权制定任何特殊的律法，也不享受任何特别的豁免。故而，律法构成了王权的最大制约因素：“君王并不是立法者，但却必须执行他接受的律法，同时必须遵守它们，虽然这些律法并非他所制定……在所有的制约性因素中，后果最为持久、影响最为深远的当数西奈约法传统和被神圣化了的摩西律法文本。正如我们此前反复强调的，在这一点上古代以色列是独一无二的。”^②

在希伯来人那里，服从律法即是服从上帝，上帝通过与子民以色列立约，双方进入律法的契约之中。立约的结果就是以色列接受了上帝赐予的律法；作为回报，上帝眷顾这个民族。一方面，上帝作为宇宙万物与人类的造物主具有至高无上的神圣地位，通过对上帝律法的服从，以色列人的遵行获得了神圣性；另一方面，律法由上帝赐予，遵行律法即是承认上帝的至高地位，对于遵守一方来说，“在上帝之下”实际就是“在律法之下”，反之亦然。上帝及其律法高踞以色列之上，构成了以色列人信仰与服从的终极对象；而上帝赐予的律法相对于人所制定的法律而言构成了一种“更高级的法律”，所以在逻辑上排斥了具有随意性的人之意志而成为人类所服从的终极对象，从而为所有人都在法律之下奠定了坚实的基础。^③ 从律法的角度看，希伯来君主制的根本特征体现为王在“法”下——君王虽在万人之上，但却在上帝与律法之下：“重要的是有史以来第一次君主不再是无所不能的了，而是要受到神圣规约的限制。犹太人发明了这一教义，并由此发明了‘有限君主制’的概念。有些领域君王本人是不可干涉、不可修改的。他的存在仅仅是为了执行神圣律法，因为律法面前，人人平等”。^④

（二）祭司对王权的制约

祭司群体早在出埃及时就已形成，摩西奉上帝之命将亚伦及其后代立为祭司，利未人则世代充任专门的神职人员，他们都不受行政力量的左右。王国建立后，撒督及其后裔世袭担任大祭司一职。祭司职位由世袭产生，而非出自君王的任免，这一特征保证了祭司群体得以相对独立地履行宗教职权。但这并非意味着祭司群体在希伯来社会就是一个特权阶层：“祭司不允许将自己视为社群的头领，他们是一个社会地位由其职能所决定的阶层；在某种特定意义上，他们就是上帝的仆人。正是由于仆人身份，他们担负着义务而非特权。”^⑤

祭司通过献祭行为与上帝沟通，得到神的指示和决断，对此君王必须加以执行，这一原则早在摩西时代就已确立。摩西在立约书亚为继承人后，要求后者遵照祭司的判断而行：“他要站在祭司以利亚撒面前，以利亚撒要凭乌陵的判断，在雅卫面前为他求问。他和以色列会众，都

① Milton R. Konvitz, "Judaism and the Democratic Ideal," in Milton R. Konvitz, ed., *Judaism and Human Rights*, New York: W. W. Norton & Co., 1972, p. 138.

② 芬纳：《统治史（卷一）：古代的王权和帝国》，马百亮、王震译，上海：华东师范大学出版社，2010年，第117、137页。

③ 参阅肖滨：《在约法之下——〈创世记〉与〈出埃及记〉的政治哲学解读》，《现代政治与传统资源》，北京：中央编译出版社，2004年，第87页；William A. Irwin, "The Rule of a Higher Law," in Milton R. Konvitz, ed., *Judaism and Human Rights*, p. 101.

④ 芬纳：《统治史（卷一）：古代的王权和帝国》，“概念性序言”，第20—21页。

⑤ Milton R. Konvitz, "Judaism and the Democratic Ideal," p. 127.

要遵以利亚撒的命出入。”^① 进入王国时代,君王必须听从来自祭司的神谕,而不能妄加行事。不仅如此,君王的登基通常要由祭司膏立,扫罗、大卫等许多君王皆以此确立王权。祭司也能废除君王,祭司耶何耶大率领士兵杀死信奉巴力的女王亚他利雅,拥立约阿施为王。^② 此外,与近东其他国王往往兼有祭司的功能不同,希伯来君王不仅不能充当祭司,而且被再三警告不得代替祭司进行献祭以干预宗教事务。扫罗在与非利士人交战前代替撒母耳擅自献祭,结果得到“王位必不长久”的警告。^③

(三) 先知对王权的制约

“先知”普遍存在于古代近东地区人们的思想观念中。但与近东其他社会不同的是,先知在以色列几乎与王权同时出现;^④ 通常被视为“第一个先知”的撒母耳传达上帝的旨意膏立扫罗,从而宣告了王权的确立。与君王和祭司的世袭特征不同,先知是经由神之召唤来向民众或君王传达神言的使者。先知通常在狂迷中接受神之默示,通过发布预言被赋予独特的领袖气质,肩负使命以宣扬神之诫命。在前赴后继的先知推动下,从公元前8世纪中叶开始兴起一场影响深远的先知运动。在此运动中,先知们强烈谴责了君王的专断残暴:“他们双手作恶;君王徇情面,审判官要贿赂,位分大的吐出恶意,都彼此结联行恶。”^⑤ “以色列家啊,要留心听!王家啊,要侧耳而听!审判要临到你们,因你们在米斯巴如网罗,在他泊山如铺张的网。这些悖逆的人肆行杀戮,罪孽极深。”^⑥

先知没有阶层、年龄、性别,甚至没有国别之分,被神蒙召为先知者几乎来自社会各个群体;而且各先知之间几乎没有任何承继关系,他们的担当完全来自神之挑选,故而很难形成稳定的利益集团,只是因为共同为神代言才形成所谓的先知群体,这保证了他们可以无所顾忌地斥责社会不公与宗教混乱现象,从而对王权构成极大的威胁。先知对王权的制约主要表现在,君王通常由先知膏立,例如扫罗、大卫、所罗门、耶户等王。先知通过“神谕”对君王施政建言献策,这些忠告通常代表着正确的方向,有力地引导着希伯来社会的发展。^⑦ 例如约沙法王攻打亚兰前,先知米该雅劝其不可进攻。此外,君王的所作所为通常受到先知的监督,一旦偏离律法就将遭到先知的极力斥责:大卫与拔示巴通奸而被先知拿单谴责;先知以利亚严厉斥责亚哈王侵夺拿伯的葡萄园后又纵容王后害死拿伯;玛拿西王因崇拜偶像、肆行巫术而被众先知宣告灾祸降临……故此,“先知的存在势必制约了王权,君王尽管是一国之君,万民之首,但自身不具有神性,只具有人的品质与德能,君王所创立的一切业绩也都是以神的旨意与先知的教诲为前提”。^⑧

① 《民数记》27:21。

② 《列王纪下》11:4—16。

③ 《撒母耳记上》13:13—14。

④ Frank M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973, p. 223.

⑤ 《弥迦书》7:3。

⑥ 《何西阿书》5:1—2。

⑦ 参阅 M. F. C. Bourdillon, "Oracles and Politics in Ancient Israel," *Man*, New Series, vol. 12, no. 1 (Apr. 1977), pp. 124-140.

⑧ 张倩红:《圣经时代以色列人的国家观念与国家形态》,《世界历史》2007年第2期,第33页。

(四) 民众/长老对王权的制约

“全体以色列人”(Klal Yisrael)的观念要远远早于王权的形成。上帝与以色列人的契约不是与某个人,而是与全体民众订立的,据此他们成为上帝的“会众”(edah/assembly):“我不但与你们立这约,起这誓;凡与我们一同站在雅卫我们神面前的,并今日不在我们这里的人,我也与他们立这约,起这誓。”^① 据载,在西奈山赐予托拉时,在场民众有60万之多,这一数字显然过于夸大,但这个记载体现了全体民众的重要性。进入士师时代,“会众”的影响力更加普遍,《士师记》经常提及“所有以色列的会众”或者“所有以色列人”。“会众”后来为“众民”(am ha-aretz/people of the land)的观念所代替。^② 立王必须要得到全体民众的认可:君主制的产生始于民众对统一王权的呼求,全体民众在吉甲立扫罗为王,由此标志着王国的开始;大卫即位也经过民众的膏立。^③ 此后许多君王的即位都得到民众的认可。君王并不能独断专行,而是时常受到民众意见的掣肘。约拿单立下军功却误违扫罗誓约,按规定应当被处死,但民众却以强硬的态度否决了扫罗的决定,挽救了约拿单的性命。民众的意见甚至可以左右王位的废立,北部民众背弃专断残暴的罗波安即为一例。^④ 因此,“在希伯来政体中,君王为其人民而活,他由自己所无法制定的固定法(a fixed law)所统治并不能废除之,而且还受到人民的代表——民众会议的制约。”^⑤

在古以色列,民众的声音通常由长老(zaqen/Elders)来传递。长老在出埃及之初即已设立,主要职责是协助军事首领管理民政:摩西被晓谕“从以色列的长老中招聚七十个人”,上帝降在摩西身上的灵被分赐给长老们以使之与摩西同当“管百姓的重任”。^⑥ 长老还具有司法裁决的权力,他们通常在城门口聚会并在那里进行审判。《申命记》多次提及长老会议作为常设法庭解决法律纠纷,它是主要的地方法庭形式。^⑦ 实际上,士师的本义即是“审判官”(Judges);王国建立后,这种部落权威在很大程度上仍得以保留,长老实际充当着每个村镇的权威。村镇长老由基层民众推举产生,更高级长老则由下级长老推选而来,其职责是代表民众与上层进行交涉,并在当事各方间做出裁决以伸张正义。^⑧ 长老还起到咨询作用,如罗波安向长老询问对待北部支派的做法,亚哈王召集长老求问如何应对叙利亚的入侵,等等。^⑨

① 《申命记》29:14—15。

② 关于古以色列民众代议机构的研究,参阅 Robert Gordis, “Democratic Origins in Ancient Israel—The Biblical Edah,” in *Alexander Marx Jubilee Volume*, New York: Jewish Theological Seminary, 1950, pp. 369-388; Mayer Sulzberger, *The Am Ha-Aretz, the Ancient Hebrew Parliament: A Chapter in the Constitutional History of Ancient Israel*, Philadelphia: Julius H. Greenstone, 1909.

③ 参阅《撒母耳记上》11:5;《撒母耳记下》2:4, 5:1—3。

④ 参阅《撒母耳记上》14:45;《列王纪上》12:16。

⑤ Mayer Sulzberger, “The Polity of the Ancient Hebrews,” *The Jewish Quarterly Review* (JQR), New Series, vol. 3, no. 1 (Jul. 1912), p. 2.

⑥ 《民数记》11:16—17。有关希伯来长老的研究,详见 H. Reviv, *The Elders in Ancient Israel: A Study of a Biblical Institution*, Jerusalem: Magnes Press, 1989.

⑦ R. R. Wilson, “Israel’s Judicial System in the Preexilic Period,” *The Jewish Quarterly Review* (JQR), New Series, vol. 74, no. 2 (Oct. 1983), p. 237.

⑧ 这种民众代表机构被视为古以色列社会实行民主的痕迹,参阅 C. U. Wolf, “Traces of Primitive Democracy in Ancient Israel,” *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 6, no. 2 (Apr. 1947), pp. 98-108.

⑨ 参阅《列王纪上》12:6, 20:7。长老问事的传统被一直延续下来,第二圣殿时代作为最高司法机构

大体而言,王国时代的权力体制可以划分为:上帝高踞权力之巅,并且是一切权力的终极来源,其权威主要通过永恒的律法来体现;祭司充当神与人之间的中介,在神面前代人祈愿又在人面前代神施恩,因而握有宗教权;先知作为神的代言者,将神之默示宣告世人,从而发挥监督权;君王作为上帝的世俗代表,直接治理民众,故而行使行政权;地方上,长老与民众不时抵抗中央王权的入侵,保护着承自远古的自由平等观念。上帝及其代表——律法、祭司、先知等神权力量从权力顶端对王权施加着种种限制与监督,而作为地方力量的民众/长老则在权力底层发挥着制约平衡作用。著名学者哈本指出,这些力量对王权构成了“制度性限制”:“对以色列王权的制度性限制,首先可以从那些产生王权的内在动力处得到合理的阐释。祭司极力坚持君王由神所指定,而这附带保证了它自身在王位继承问题上的作用。部族也是一样,需要阻止君王随便掠夺他们的财产与权利……制度上,会众独立于行政权,司法权独立于行政权,从而创造了某种平衡。”^①在此情况下,受到上下多重权力制约的君王并不能乾纲独断、专横跋扈,从而形成古代世界中独具特色的“有限君主制”之雏形;^②因此可以说,希伯来王国开辟了“有限君主制与律法至上的先河”,希伯来君王是“历史上第一位‘受限制的君主’(limited monarch)”。^③

三、神权与王权二元对峙的萌芽

在古代近东世界,王权与神祇之间往往存在着十分复杂的关系,几乎各地都存在一套“王权意识形态”(royal ideology):其首要核心即“宣扬王权作为全社会的中心”,而宗教在此建构过程中起到根本性作用,可以说王权若没有宗教的支持将无法维持。在此观念之下,许多地区将王权神圣化:两河流域的国王被描述成“神之骄子”,^④亚述国王被说成是神的赐物,迦南国王兼有祭司职能而享有神圣的光环,^⑤埃及法老则被视为神的化身以及神在人间的代言人,具有常人不可企及的神性。^⑥与之形成鲜明对照的是,希伯来君王远远不具备以上其他地区国王的权

的犹太教公会(Sanhedrin)即由七十名长老构成。

① Baruch Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, p. 252.

② 拉姆佩最早将希伯来王国政体称为“有限君主制”(M. Willard Lampe, *The Limitations upon the Power of the Hebrew Kings: A Study in Hebrew Democracy*, p. 42),哈奇森等人采纳了这一称呼并将之视为希伯来人的主要政治贡献(John A. Hutchison, "Biblical Foundations of Democracy," *Journal of Bible and Religion*, vol. 15, no. 1 (Jan. 1947), p. 35);随后著名的圣经学者罗斯也强调扫罗开启了希伯来“有限君主制”(Frank M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 219)。最近有学者对《希伯来圣经》中的君主制进行了系统研究并将之划分为三种形态:士师时代的“直接神权制”(direct theocracy)、周边国家的“神性王权制”(royal theology)以及王国时代的“有限君主制”(limited monarchy),参阅 Yair Lorberbaum, *Disempowered King: Monarchy in Classical Jewish Literature*, London: Continuum, 2011, pp. 1-36, esp. 26-35.

③ 芬纳:《统治史(卷一):古代的王权和帝国》,第117页。

④ 根据苏美尔王表,王权在历史上曾两次“自天空中来”:一次是在大洪水之前,降临于埃利都;后一次是在大洪水之后,降临于基什。参阅 A. Leo Oppenheim, "The Sumerian King List," in J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press, 1955, p. 265.

⑤ 参阅 H. F. Lutz, "Kingship in Babylonia, Assyria, and Egypt," *American Anthropologist*, New Series, vol. 26, no. 4 (Oct.-Dec. 1924), pp. 435-453.

⑥ 在古埃及人的观念中,法老即鹰神荷鲁斯的化身而被赋予超自然的力量,他的王权与宇宙的诞生同时,法老的权威是一切权力的来源。参阅亨利·富兰克弗特:《王权与神祇:作为自然与社会结合体的古代

威，上帝与民众之间虽然需要中介，但中介的承担者不是君王，而是掌握精神力量的祭司与先知。在希伯来“王权意识形态”中，唯有雅卫才是以色列真正的主宰，而君王只是上帝谦卑的仆人，“雅卫的仆人”（*ʿebed YHWH*）这一君王形象在《希伯来圣经》中随处可见。王国时代的政体是以上帝为中心的统治，故而可被称为“上帝之治”（*Godocracy*）。由此，希伯来人在人类历史上第一次提出了君王在上帝的约束之下的观念，并将之付诸实践。

实际上，雅卫被视为以色列人唯一而至高的统治者，其他任何世俗统治者都是他对万民进行统治的工具。^①而且，贯穿《希伯来圣经》所有篇目的根本性隐喻就是，“雅卫作王”（*מֶלֶךְ יְהוָה/YHWH is King*）。^②早在士师时代，当民众要求基甸建立王权时，基甸回答道：“我不管理你们，我的儿子也不管理你们，惟有雅卫管理你们。”^③《撒母耳记上》关于立王的记载中，多次强调上帝就是以色列人的王：起初上帝并不乐意百姓立王的呼声，所以对撒母耳说：“他们不是厌弃你，乃是厌弃我，不要我作他们的王”；在击败亚扪人之后，上帝又借撒母耳之口说：“其实雅卫你们的神是你们的王。”^④《诗篇》中更是充满了“雅卫即王”的主题：“神自古以来为我（们）的王，在地上施行拯救……雅卫作王，万民当战抖……王有能力，喜爱公平，坚立公正，在雅各中施行公平和公义。”^⑤经常用来指称上帝的“*Lord*”（主）一词，本身就有统治、主宰之意。

在希伯来人的观念中，上帝的王权作为一种隐喻，有别于一般意义上的王权。在普遍意义上，作为创造天地万物之主，上帝是对世界享有绝对而至高主权的“大君王”（*the Great King*），是为“普世之王”、“万王之王”：“因为雅卫至高者是可畏的，他是治理全地的大君王……因雅卫为大神，为大王，超乎万神之上。地的深处在他手中，山的高峰也属他。海洋属他，是他造的；旱地也是他手造成的。”^⑥在特殊意义上，上帝还是其特选子民之王，这是以色列人所独有的，反映出与其子民的亲密关系：“雅卫是我们的王，他必拯救我们。”^⑦当法老准备灭绝所有希伯来男婴时，上帝施以大能之手将选民从埃及为奴之地解救出来，并在荒野中提供指引，而后又赐予神圣的托拉和迦南应许之地，就此而言以色列历史即是上帝对其选民施行干预的救赎历史（*Heilsgeschichte*）。^⑧

如前所述，君王的力量与权力皆来自上帝，一切战功皆是“靠着万军之神雅卫的名”；君王

近东宗教研究》（上），第19页。

① Baruch Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, pp. 61-62.

② 参阅 Marc Zvi Brettler, *God Is King: Understanding an Israelite Metaphor*, JSOTSup, 76, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989. 在《希伯来圣经》中，以“*melek*”直接称呼雅卫达41次之多，另有13处以动词“*malak*”描述雅卫登基进行统治的动作。（Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology*, vol. 1, Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, pp. 152-153）

③ 《士师记》8:23。

④ 《撒母耳记上》8:7, 12:12。

⑤ 《诗篇》74:12, 99:1—4。

⑥ 《诗篇》47:2, 95:3—5。另见《出埃及记》15:18；《列王纪上》22:19；《以赛亚书》6:3, 5；《诗篇》24:10, 47:3, 103:19。

⑦ 《以赛亚书》33:22。另见《民数记》23:21；《申命记》33:5；《士师记》8:23；《撒母耳记上》8:7, 12:12；《诗篇》48:3；《以赛亚书》41:21；《耶利米书》8:19；《弥迦书》2:13。

⑧ 有学者指出，出埃及的经历即是上帝王权在历史之中的彰显，象征着雅卫（上帝王权）对法老（世俗王权）的战胜。参阅 Thomas B. Dozeman, *God at War: Power in the Exodus Tradition*, New York: Oxford University Press, 1996, p. 15. 而且，著名的红海之歌也表达了上帝的王权属性：“雅卫必作王，直到永永远远！”（《出埃及记》15:18）

的能力是有限的,而上帝的能力是无限的。上帝作为宇宙万物的创造者是“绝对的善”,代表着终极的公平、正义及良善,因此人民对其的服从是无条件、无保留的;而承担地上统治职责的君王只是“相对的善”,他时常为贪婪、偏邪、专制等倾向所左右,故而人民对其的服从是有限度、有保留的。当这两种义务发生冲突之时,应当毫不犹豫地选择服从上帝而非服从王权。在此基础上,形成了两大权力领域——上帝的权威与世俗的权威——的区分,并且前者对后者施加了许多限制。其结果是,“犹太王国的君主是多余的,只有上帝才是君王。世俗君主不能违犯上帝启示给会众集会的成文法。君王不是专制的,因为虽然没有宪法机制对其加以约束,但人们的宗教情感禁止他做一些事情。这就是有限君主制”。^①

在此双重忠诚的抉择面前,希伯来人在历史上首次清楚地划分了王权与神权的各自职责。犹大王约沙法在进行改革时,强调了这种权力区分:“凡属雅卫的事,有大祭司亚玛利雅管理你们;凡属王的事,有犹太支派的族长以实玛利的儿子西巴第雅管理你们。”^②在神权与王权的职责区分中,萌生出了二元权力的对峙,^③这种对立无疑是对王权的一种根本性制约。具体而言,唯有上帝同时兼有立法者、统治者、审判者三重身份:“雅卫是审判我们的,雅卫是给我们设律法的,雅卫是我们的王,他必拯救我们”,^④而世俗统治者只有行政权,立法权与审判权往往被给予君王以外的力量,从而形成一种“有限的君权”:“任何人都不可妄立法度,因为上帝已将托拉赐予他的子民——即每个以色列人;从而没有给君王预留任何空间……以色列人不同于其他一切民族:它的立法只来自上帝。如果一个君王无权立法,那他还能发挥什么作用?”^⑤神权的绝对至高地位由此确立起一种“更高级的权威”,将所有人置于神权统辖之下,普通人据此实现了与君王在上帝面前的人格平等。这就使王权不再高高在上,而是与普通人一样都要接受上帝的管辖;而上帝进行统治的主要依据就是律法,这个根本准则由是成为捍卫民权、限制王权的法宝。实际上,律法之治是有限君权具体执行政策的根本依据,而有限君权又是律法之治得以实现的基本保障。

希伯来“王权意识形态”的突出特点就是,立王活动在根本上是一个宗教契约,君王必须遵守托拉的诫命;实际上,希伯来王权是通过“契约”(bērit)的形式确立的,这种契约观念下的王权是一种契约君主制。^⑥王权契约既是在上帝与君王之间订立,也是在君王与民众之间订立:“王和民与雅卫立约,作雅卫的民;又使王与民立约。”^⑦这种立约形式表明,上帝与民众各自让出部分权力给君王;^⑧上帝赐予君王合法性并委托其代理行使统治职能,民众转而接受君王

① 芬纳:《统治史(卷一):古代的王权和帝国》,“概念性序言”,第72页。

② 《历代志下》19:11。

③ J. G. Meconville, *God and Earthly Power*, London: T&T Clark, 2006, pp. 133-134.

④ 《以赛亚书》33:22。

⑤ Milton R. Konvitz, "Judaism and the Democratic Ideal," p. 135.

⑥ 撒母耳在米斯巴立扫罗为王时强调“国法”(mishpat ha-melekh, 应译为“王权的法规”)的重要性:“撒母耳将国法对百姓说明,又记在书上,放在雅卫面前,然后遣散众民,各回各家去了。”(《撒母耳记上》10:25)有学者认为,这个米斯巴契约标志着希伯来契约君主制的建立,参阅 Z. Ben-Barak, "The Mizpah Covenant (I Sam 10:25): The Source of the Israelite Monarchic Covenant," *Zeitschrift für die Alttestamentlich Wissenschaft*, vol. 91, 1979, pp. 30-43.

⑦ 《列王纪下》11:17。

⑧ 这种权力让渡被称为“consent”(公意),希伯来人通过立约首次确立了这一原则,意为君王的权力并非绝对,上帝与民众能将权力让出也能将之收回。有关犹太政治传统中的“公意”原则,详见 Martin Sicker, *The Political Culture of Judaism*, pp. 41-49.

的直接统治权威，而君王则负有服从上帝、保护民众之义务。^①从仪式上，契约君主制的确立通过加冕典礼得以实现。^②在此加冕仪式上，有两个步骤是极其关键的：一是宣读律法书（*edūt*）。“*edūt*”通常指契约、法规，有学者将之译为“法度”（*testimony*），^③因为它上面写有立王契约的条款，而君王在统治期限内必须遵守；^④二是由祭司向君王头顶浇膏油，通过受膏使之与上帝之间建立一种密切关系，君王因此通常被称为“受膏者”。

王权的契约性质要求君王务必遵守立约所规定的王权律法，小心谨慎地使用经委托而来的权力而不得有任何僭越。对契约遵守与否的裁定主要取决于上帝，遵守契约将得到奖赏：“你的众子若守我的约和我所教训他们的法度（*edotai*），他们的子孙必永远坐在你的宝座上”；君王对民众也负有义务：“王若服侍这民如仆人……他们就永远作王的仆人”。^⑤而违反契约将遭受惩罚，上帝将使用各种手段对君王的违犯行为施行惩罚：“亚述是我怒气的棍，手中拿我恼恨的杖。”^⑥这种契约并非是不可废除的，它不仅是由雅卫订立的，而且可以由雅卫废除。君王们往往滥用权力、罔顾律法、肆意僭越，特别是到后来他们肆行偶像崇拜，“致使雅卫的怒气向以色列人发作”。上帝借先知何西阿之口发出了对王权的摒弃：“你曾求我说：‘给我立王和首领。’现在你的王在哪里呢？治理你的在哪里呢？让他在你所有的城中拯救你吧！我在怒气中将王赐你，又在烈怒中将王废去。”^⑦

四、有限君主制的历史成因及其实践

如前所述，王权对于希伯来人而言不仅在词源上而且在实践上皆是一个外来的制度。希伯来人对王权的接受经历了一个较长的反复：士师时代各支派自行其事，难免造成军事软弱，而且士师作为军事首领从未保持真正的连续性；而君主政体的优点在于其稳定、高效与集权化，君主作为政治领袖成为社会权力的核心，并通过王位继承的原则使之延续。王权尽管存在不足之处，但由于它的独特优势而使王权的建立势在必行。迫于对外争战及管理国家的需要，王权得以在希伯来人那里建立，但它固有的诸多弊端并未被民众所忽略，因此王权对于希伯来人而言是一种“必要之恶”。实际上，早在希伯来民众要求立王之初，撒母耳对有王统治的弊端有过一段入木三分的揭露：

- ① 由于王权契约是在先知、君王、民众等力量的共同参与下订立的，因此又有学者将之称为“参与君主制”（*participatory monarchy*）。参阅 S. Talmon, *King, Cult and Calendar in Ancient Israel*, Jerusalem: Magnes Press, 1986, p. 25.
- ② 希伯来君王的加冕仪式一般包括以下环节：前往圣所，圣殿作为最为神圣的宗教场所，象征着上帝的临在；授予权标，祭司或先知将王冠（*nezer*）与律法书（*edūt*）授予君王，它们分别代表统治的权柄与统治的准则，因而被视为象征王权的两大标志；行受膏礼，借此赋予王权以神圣的色彩，标志着王权的合法性源自神授；欢呼确认，受膏之后，乐师吹响羊角号，民众高声欢呼庆贺，代表着民众对王权的认可；登基典礼，君王一般选择在宗教场所登基，象征自己的王权由神所赐予；效忠仪式，君王完成登基之后，并不意味着仪式的最终完成，高级官员要来到他面前宣誓效忠。详参 R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, trans. John McHugh, London: Darton, Longman & Todd, 1961, pp. 102-107.
- ③ 参阅 Z. W. Falk, “Forms of Testimony,” *Vetus Testamentum*, vol. 11, Fasc. 1 (Jan. 1961), pp. 88-91.
- ④ Baruch Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel*, p. 49.
- ⑤ 《诗篇》132:12；《列王纪上》12:7。
- ⑥ 《以赛亚书》10:5。
- ⑦ 《何西阿书》13:10-11。

管辖你们的王必这样行：他必派你们的儿子为他赶车、跟马，奔走在车前；又派他们作千夫长、五十夫长，为他耕种田地，收割庄稼，打造军器和车上的器械；必取你们的女儿为他制造香膏，作饭烤饼；也必取你们最好的田地、葡萄园、橄榄园，赐给他的臣仆。你们的粮食和葡萄园所出的，他必取十分之一给他的太监和臣仆；又必取你们的仆人婢女、健壮的少年人和你们的驴，供他的差役。你们的羊群，他必取十分之一，你们也必作他的仆人。那时你们必因所选的王哀求雅卫，雅卫却不应允你们。^①

在此，希伯来人首次将人的权利与王权对立起来，对后者进行不留情面的批判与谴责，充分反映出他们早在几千年前就对王权固有的压迫本性有着深刻的洞察；这种认识不但在古代近东社会前所未有，而且在人类历史上也极为超前：“人类历史上没有比《撒母耳记上》第8章对王权不信任的程度更加强烈与对君王掠夺腐败行径的控诉更为尖锐的革命性文献。”^②

由于希伯来王权的产生晚于其他许多权力，已有的宗教与社会权威不免对其起到制约作用。因此，希伯来人在引入外邦君主制度时，对之进行了适当改造、为之添加了诸多限制，所以没有出现“像列国一样”的绝对君主制，而是形成颇具特色的“有限君主制”：“他们即使为自己加上了君王这一‘轭枷’，也不能容忍压迫与专制。君王被视为民众的公仆而非他们的主人；他是在上帝之下进行统治而非取代上帝之人。于是，犹太人成为一个‘反叛’（rebellious）的民族；因为他们不能容忍一名暴君，即便他来自大卫的谱系……托拉即是以色列人的宪法，任何人不得凌驾于托拉之上。君王的统治、法官的裁决都只能在托拉的法度内进行。正如上帝是施行公义的，君王也必须如此；正如上帝是保护弱者的，君王也必须如此。”^③这种独特王权的形成，有着思想与制度、宗教与社会等多方面的原因。

由希伯来人首创的“独一神论”是造成王权有限的根本原因。在希伯来人的观念中，作为宇宙创造者的雅卫是唯一而真正的主宰，世间万物无不处在他的管辖之下；这种上帝的绝对主权意味着所有人皆处于从属地位，君王自然也不例外。君王必须服从上帝的最高权威，遵守神赐的律法，以之作为统治的根本法则。^④此外，王权由上帝所赐，并且自一开始便被施加了诸多限制，从而为“有限君主制”的形成创造了根本前提。伊曼纽尔·拉克曼如此写道：“就上帝的其他许多属性而言，我们无法武断地讲出何为上帝的主权。但可以从它不是什么来更好地知晓。它意味着没有任何人是最高统治者……所有创造物都在上帝指定的秩序中拥有各自的位置，没有人能够在上帝的许可之外行使更多的权力。实际上十分明确的是，由于犹太教仅仅承认上帝的主权，故而它得以激发如此之多的民主思想。”^⑤

祭司、先知等精神力量的极力抗争成为限制王权的关键因素。虽然律法的规定造就了“有限君主制”，但王权具有不时扩张而违背律法的本能冲动，因此需要制约力量对之进行不断的

① 《撒母耳记上》8：11—18。

② Abba H. Silver, *The Democratic Impulse in Jewish History*, New York: Bloch Publishing, 1928, p. 4.

③ Milton R. Konvitz, "Judaism and the Democratic Ideal," pp. 136-137.

④ 这种观念反映到《希伯来圣经》的历史书写中就被称为“神权历史观”，也作“上帝中心史观”，认为人类历史即是上帝用来展示其神圣计划、彰显其神圣意志，并最终实现对人类进行干预和审判的应许史与救赎史。在其支配下，王权对神权的从属贯穿于希伯来人的文献之中。有关希伯来神权历史观的研究，参阅 Robert Karl Gnuse, "Holy History in the Hebrew Scriptures and the Ancient World," *Biblical Theology Bulletin*, vol. 17, 1987, pp. 127-137; 王立新：《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》，北京：北京大学出版社，2004年，第241—254页。

⑤ Emanuel Rackman, *Modern Halakhah for Our Time*, Hoboken, N.J.: KTAV Publishing, 1995, p. 18.

谴责与告诫。由于受到上帝的启示，祭司与先知充当起反抗王权的“精神斗士”，他们不以一己安危为念，极力斥责君王的悖逆违法行径，奋起为公平正义奔走呼号。在他们的监督与抗争之下，君王的僭越不法行为不免有所收敛。可以说，若没有祭司与先知的抗争，将很难保障有限王权的运行，它正是在历史与制度中经过不断锤炼与挣扎而得来的。民众自由意识的发达也是抑制王权的有效砝码。民众通常借助“上帝的旨意”作为对抗王权的合法手段，因为“反抗暴君即是服从上帝”，由此充分体现出希伯来人追求并捍卫自由的精神品格。

深厚而强大的部族传统也是制约王权的重要条件。自定居迦南以来，以色列人一直以支派形式聚族而居，遇有战事，所有支派共同商议对敌，某个支派并不拥有对其他支派的支配地位，这种维持了几个世纪之久的平等关系制约着部族之上的更高权威。^①王权的确立并没有从根本上动摇部族社会的基础，大卫王朝的建立使犹大支派暂时获得了支配地位而损害了其他支派的利益，在所罗门死后北部十个支派很快因不满从属地位而选择了与大卫王朝决裂。^②部族势力在分裂后的南北两国仍发挥着重要作用：“士师时代的部落联盟与巴比伦之囚后的流放社群（post-exilic community）都不是国家。在这两者之间的君主制，以不同的形式在北部支派立足三个世纪，在犹大立足四个半世纪，但很难说它渗透与改变民众心理的程度有多深。巴比伦之囚后的流放社群极其容易地回到前君主制时代的生活方式，这暗示着宗族与村镇机构的某种连续性。”^③

希伯来王权的不强大更有其经济与社会上的深层原因。虽然限制王权的律法传统在民众与宗教群体中拥有影响，但对于在现实政治中握有实际权力的君王来说，仅靠精神力量来限制其权力扩张显然是难以做到的。实际上，在希伯来王国的社会结构与政治体制中存在着某种相对的、原始意义上的民主因素，正是它为各种势力与中央王权相抗衡提供了现实基础。根据铁器时代的考古资料表明，自游牧、半游牧状态转入农耕定居生活以后，希伯来人生产资料所有制形式并未发生根本性的改变。就土地制度而言，进入王国之后的希伯来人仍然采用由部族到宗族、再到家族层层分割的集体公有形式，这种状况一直维持到君主制末期。^④王权一旦缺乏有力的经济支撑，势必难以维持庞大的官僚机构来实行有效的集权统治。

正是在以上诸多条件的影响下，希伯来君王受到一系列的制约，从而表现为一种“有限君主制”的初步形态。下面选取某些有代表性的事件来阐明此点。

事件之一：大卫王是犹太史上最著名的君王，也是后世弥赛亚的历史性源头；但他也犯下许多不可饶恕的罪行，其中最为突出的就是夺取赫人乌利亚之妻并将乌利亚害死。一日，闲来无事的大卫“在王宫的平顶上游行，看见一个妇人沐浴，容貌甚美”，欲火攻心的大卫随即派人进行打探，得知她是赫人乌利亚之妻拔示巴，立即将之接入宫中并使其怀上身孕。大卫与有夫之妇私通，严重违反了律法的规定。但为了掩人耳目，大卫设计“借刀杀人”，写信给统帅约押将乌利亚派往“阵势极险之处”，并责令其他将士退后，致使无辜的乌利亚战死疆场。等拔示巴为丈夫哀哭的日子一过，大卫就差人将她接到宫中，“她就作了大卫的妻，给大卫生了一个儿子”。对此，代上帝传言的先知拿单挺身而出，为维护正义直斥大卫王的丑恶行径，并预言将引

① 参阅 Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll: Orbis Books, 1979, pp. 608-621.

② 《圣经》中有句关于地方势力反抗王权的名言：“以色列人哪，各回各家去吧”（To your tents, O Israel）（《撒母耳记下》20：1；《列王纪上》12：16）。“tents”应译为“帐篷”，反映了人们期望回归悠久的部族传统，以此对抗王权的压迫。

③ R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, p. 98.

④ 王立新：《古代以色列民族律法观念下的王权特征》，《南开学报》2008年第4期。

来战祸：“你为什么藐视雅卫的命令，行他眼中看为恶的事呢？你借亚扪人的刀杀害赫人乌利亚，又娶了他的妻为妻。你既藐视我，娶了赫人乌利亚的妻为妻，所以刀剑必永不离开你的家。”作为对大卫的警告，雅卫“击打乌利亚妻给大卫所生的孩子”，使之染上重病并在七日内夭折。^①这个事件表明，即便是上帝十分宠爱的大卫王，一旦僭越律法犯有罪行也逃脱不了责罚。

事件之二：所罗门之子罗波安即位后专断残暴、恣意妄为，不仅没有改变其父苛捐重赋的政策，反而变本加厉地进行压迫剥削。北部的以色列民众特地请求罗波安缓解这种高压政策，并以此作为效忠的条件。在劝说无效后，以色列人决意与之决裂：“以色列众民见王不依从他们，就对王说：‘我们与大卫有什么份儿呢？与耶西的儿子并没有关涉。以色列人哪，各回各家去吧！’”^②北部支派对罗波安的废弃，导致统一王国自此分崩离析、由盛转衰。由此表明，君王不能恣意压迫剥削民众，否则将失去后者的效忠。

事件之三：分裂后的北国君王亚哈看中了耶斯列人拿伯靠近王宫的葡萄园，提议与之更换或者将其买下。拿伯以葡萄园承自先人而拒绝卖给这个专制的君王，亚哈随后听从王后耶洗别的毒计，以两名匪徒诬告拿伯亵渎“神和王”，然后用石头将之砸死，从而达到夺取葡萄园之目的。先知以利亚奉雅卫之名谴责亚哈的恶行，最后在民众的压力下，君王不得不“撕裂衣服，禁食，身穿麻布，睡卧也穿着麻布，并且缓缓而行”，以示知道自己之过错。^③“拿伯的葡萄园”充分表明，君王只能在上帝的法度内统治，而不得肆意侵夺臣民的土地或财产。

事件之四：能征善战、治理得当的犹大王乌西雅在位期间国力强盛，遂而骄傲自满，僭越王权的本分，染指祭司的献祭活动，准备“进雅卫的殿，要在香坛上烧香”。大祭司亚撒利雅率领勇敢的祭司88人一同阻挡乌西雅，斥责此举乃是犯罪：“乌西雅啊，给雅卫烧香不是你的事，乃是亚伦子孙承接圣职祭司的事”，并要求他离开圣殿，否则将遭到惩罚。被激怒的乌西雅固执地坚持在祭坛上焚香，结果额上突然长出大麻风。一直到死，乌西雅都与圣殿隔绝，他再也无法行使王权而由其子代理。^④乌西雅因侵犯祭司权而遭惩罚再度表明，神圣事务与世俗事务有着明确的界限，君王不得任意扩张自己的权力。

当然，从以上事例也可看出，大卫、罗波安、亚哈、乌西雅等王的僭越违法行为，都没有在一般法律程序上受到惩罚，而主要通过勇敢无畏的先知、祭司或民众挺身而出，来捍卫律法的尊严。这种严重依赖于个体的制约因素使之对王权的监督无法长期有效地发挥作用，从而成为“有限君主制”的严重不足之处；正如有学者指出的，其缺陷就是“没有一个制度性机制纠正君王，使这些限制发挥作用。任何纠正君王的行动都必须是制度之外的，并取决于某一个人的英勇无畏。”^⑤而且，国势的弱小也影响着“有限君主制”的制度化运作。在埃及、亚述、巴比伦等强邻环伺的近东世界，王国政治不时遭到大国强权的插手干预，这从外部动摇着有限王权的实践。此外，缺乏制度化的重要表现是，祭司依附于圣殿，而圣殿由君王供养，祭司难以保持完全的独立性，这势必使祭司的正义精神大打折扣，而且王权不时在祭司与先知之间制造矛盾，削弱神权影响以扩张自身权力。在王国后期，几乎很少看到祭司对王权的制约就是一个重要表现。与制度化的君王和祭司有固定的活动场所（王宫和圣殿）不同，先知没有固定的场

① 参阅《撒母耳记下》11—12章。

② 参阅《列王纪上》12：1—20。

③ 参阅《列王纪上》21章。

④ 参阅《历代志下》26：16—21。

⑤ 芬纳：《统治史（卷一）：古代的王权和帝国》，第117页。

所，虽然这确保了其以独立身份对君王进行监督，但先知往往是在僭越行为发生之后才进行警告，因而存在相当程度的滞后性。到王国后期，不仅先知对君王的权力监督完全失控，而且先知本身的命运也越来越悲惨，以致出现以赛亚、耶利米被王权迫害致死的惨剧。正如先知们一再预言的那样，王国的厄运也随之而来：公元前 586 年，新巴比伦王尼布甲尼撒二世攻占耶路撒冷，焚毁第一圣殿，至此王国时代结束，“有限君主制”的早期实践也由此成为犹太史上的一段精神记忆而被尘封在《希伯来圣经》之中。

五、结 论

在追溯西方民主源流时，人们往往“言必称希腊”，而对其希伯来源头关注不够。“由下制约”的希腊式民主固然是西方民主的主要源头，但希伯来人的独特贡献同样不容忽视，他们发明了一套“由上制约”的路径：在希伯来王国虽然也有君主及其专制，但由于存在一种“更高级的权威”与“更高级的法律”，从而使王权受到制约。与近东其他地区神化君主的行为不同，在希伯来人那里，作为世俗权力最高代表的君王在人类历史上第一次受到多种力量的制约，对民众没有绝对的主宰地位；更重要的是，在宗教权威对君王权力进行限制的缝隙中，民众意识得以萌芽并有了一定程度的伸展。可以说，希伯来王国确立的新型权力运作模式及其所蕴含的独特而超前的政治理念，代表着对以往统治模式的革命性突破。

限于历史文献与考古资料的极度匮乏，对希伯来王国政治体制的研究难以进行全景式的论述。但希伯来王国政治所体现的“律法至上”、“君权有限”等观念，作为一种铭刻在《希伯来圣经》中的精神遗产为基督教所继承，在耶稣等人的发挥下正式形成二元权力的区分；^① 经基督教的再度传递，到中世纪后期随着人民权利意识的滥觞而发展为现代西方国家分权制衡机制的历史性起源。众所周知，王权的收缩与民权的扩张是中世纪晚期以来人类政治文明发展的一条主线。在 13 世纪的英国，反抗王权的贵族们高高举起《圣经》，援引其中希伯来王国“王在律法之下”的观念，迫使专制跋扈的约翰王签署了象征限制王权、扩大民主的《大宪章》。到了近代，霍布斯、洛克、孟德斯鸠、卢梭等人又完成了“社会契约”、“分权制衡”等理论的建构，从而为绝对君主制敲响了丧钟。

〔作者张倩红，郑州大学历史学院教授；艾仁贵，郑州大学历史学院博士生。郑州 450001〕

（责任编辑：焦 兵 责任编辑：姚玉民）

^① 希伯来王国对王权与神权各自职责的区分，在耶稣那里得到进一步的发展：“凯撒的物当归给凯撒；神的物当归给神”（《马太福音》22：21）。如果说希伯来王国的二元权力区分只是萌芽，而基督教则将之作为一条根本准则固定下来。有关希伯来—基督教传统在民主之链中的作用，参见 Millar Burrows, “Democracy in the Hebrew-Christian Tradition: Old and New Testaments,” in Lyman Bryson and Louis Finkelstein, eds., *Science, Philosophy and Religion: Second Symposium*, New York: Harper and Brothers, 1942, pp. 399-412.

From the psychological complexity of regional folk beliefs, one can grasp the basis in regional tradition of the efficacy and “legitimacy” of the Buddha-converting ceremony. The switch from the Thousand Buddhas Cave to the Thousand Immortals Cave indicates that different religions’ struggles over sacred spaces can be realized through a supra-religious “substitution ceremony”. This raises new issues in the field of anthropology of religion.

Research into the Issue of the Qing Urban Water Environment: Together with the Interpretation and Application of Relevant Historical Data

Yu Xinzhong(71)

Records on Qing urban water pollution are mainly concentrated in such materials as river-dredging literature, nineteenth-early twentieth century newspapers and magazines, and memoirs kept by foreigners. One type of data reflects Chinese urban water pollution issues; these already existed in the Qing, but worsened in the late Qing. Not only were large rivers turbid and muddy; the urban water environment also left much to be desired. From the 19th century on, water pollution became especially serious, and the problem even emerged in small and medium towns. Other data, however, indicate that the urban water environment was not too bad even in the late Qing; especially compared with modern times, it hardly seems polluted. These historical records cannot be read literally; rather, one needs to place them in their particular time and space and in context. Only in this way can the Qing urban water environment be represented comprehensively and, to the extent possible, “authentically”.

Translation Problems of Early Sino-British Treaties

Qu Wensheng(86)

From 1844 to 1845, the translation problems with *The Treaty of the Bogue* and *The Treaty of Nanking* were revealed through successive back-translations by Walter Henry Medhurst in the *Chinese Repository*. A comparison of the official Chinese and English language versions of the two early treaties shows noteworthy problems of addition, omission and misinterpretation. These translation problems can be understood and interpreted in the light of the fact that the Qing side had relinquished the right to employ its own translators and knew little about the principles of international law. Researchers into the history of Sino-foreign treaties and Sino-foreign relations should give careful attention to the role of translation in the history of this period.

Under Theocracy and the Torah: “Limited Monarchy” in the Hebrew Kingdom

Zhang Qianhong and Ai Rengui(102)

As regards its system of power, Hebrew kingship was different from those elsewhere in the ancient Near East: apart from the king, the Hebrew kingdom always had a number of power centers, including the Torah, priests, prophets, the populace/presbyters, etc., with God being viewed as the ultimate source of all power. In particular, the king had no right or power to make laws, being restricted by the fundamental law, the Torah. At the same time, priest and prophets, who had such spiritual powers as offering sacrifices and receiving the divine word, put the king under perpetual surveillance lest he infringe the Law or overstep his authority. As reflected in practical political

life, Hebrew kingship was a limited monarchy constrained by a theocracy. This concept of restrictions on power was transmitted through Christianity to later Western countries, where it developed into an important theoretical resource for the overthrow of absolute monarchy.

Martin Luther before the Reformation and Neo-scholasticism Zhang Shiyong(120)

Before the Reformation, Martin Luther was deeply influenced by neo-scholasticism, which formed the basis of his theology at that time. Specifically, in terms of the doctrine of justification, neo-scholasticism's covenant theology and doctrine of salvation by grace, under which each "did what he could", were quite ambiguous, and led to the trend of justification by works in religious practice. Initially, Luther considered the question of justification from the standpoint of the neo-scholastic theology of justification and formulated his own theology of humility within the framework of covenant theology. As his commentary on the Bible unfolded, he reversed his position and criticized the neo-scholastic doctrine of justification. Finally, he put forward the idea of "the righteousness of God", broke through the neo-scholastic paradigm of covenant theology, and established the religious concept of "justification by faith", thus providing the Reformation with intellectual resources.

Buffon's American Degeneracy and Its Influence Wang Xiaode(136)

American Degeneracy is a complete set of views on the New World expounded by Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, a French naturalist of the European Age of Enlightenment. It was intended as a complete rejection of the New World arrived at through a comparison with European civilization. Buffon's theory painted the superiority of European civilization in vivid colors, and claimed the mantle of "science" for its conclusions. In fact, the work lacked any meticulous basis of scientific research, but it was influential in shaping European thinking on America in an era when the superiority of European civilization was the dominant view. Errors in its premises ended up driving these highly prejudiced theories from the stage of history, but the image of the American "Other" that it established has deep roots in the minds of many European elites. In this sense, Buffon's American Degeneracy both sowed the seeds of cultural anti-Americanism in Europe and raised the curtain for it.

Historical Notes

The "Year" of Tsinghua University's Bamboo Manuscript and the Reconstruction of Historical Events at the Turn of the Western and Eastern Zhou Dynasties Chao Fulin(154)

Between Forest and Court: Liu Xuanjing in the History of Taoism in the Mid and Late Tang Dynasty Lei Wen (164)

Research on the Japanese Wartime Military Coupon Work in Central China from the Perspective of Japanese Merchants' Textile Manufacturing in Shanghai during WWII Wang Meng(175)
