

以色列的天主與衆神

淺談舊約以色列的一神信仰

崔寶臣¹

一神信仰的概念看似簡單，但其發展脈絡及由此衍生的諸多詮釋問題卻甚複雜，而對它的定義亦起著關鍵的作用。本文作者透過對申卅二 8-9 的詮釋，嘗試釐清以色列民族的一神信仰和多神信仰之間的關係，並探討充軍期如何成為以色列進入「絕對的一神信仰」的契機。簡言之，以色列早期的一神信仰是透過「超越性」來表達的：YHWH 既超越眾人，亦超越諸神；也因此可以說，在以色列的一神信仰中內含了多神信仰。

前言

宗座聖經委員會於 2001 年發表的《在基督徒聖經中的猶太人及其聖經》，志在闡明新約在舊約中的基礎，並以此促進基督徒與猶太人之間的對話。文件中有一段引起了筆者的注意：

「上主是唯一的天主」這斷言，在起初並非為表達絕對的一神信仰 (radical monotheism)。因為在最初以色列的一神信仰並沒有否定其他神明的存在，正如十誡所顯示的 (出卅 3)。從充軍時代開始，這宣信才趨向成為絕對的一

¹ 本文作者：崔寶臣神父，瑞士弗立堡大學聖經神學博士畢，專研舊約神學；現任教於輔仁聖博敏神學院，教授舊約相關課程。

神信仰，並且透過兩種方式來表達：「眾神盡屬虛幻」（詠九六 5；編上十六 26）或「除他以外，沒有別的神」（申四 35、39；依四五 6、14）。在後期的猶太教，申六 4 的經文則成爲一神信仰的表達，並位居猶太人祈禱的核心。²

這段簡短的內容，涵蓋了幾個至關重要的概念。首先，需要探討以色列早期的信仰，如果不是絕對的一神信仰（radical monotheism），那麼會是多神信仰（polytheism）嗎？宗座聖經委員會的文件提到充軍時代是進入絕對的一神信仰的關鍵時刻，那它是如何扮演了這個角色呢？因爲上述文件對「一神信仰」的討論著墨不多，而自上個世紀以來，因著聖經批判學的盛行及諸多聖經考古發現，引發了很多學者的興趣，並且諸多學者傾向於肯定早期的以色列信仰是多神信仰³，逐漸才發展成一神信仰。筆者對此觀點並不認同，所以願意透過此文，嘗試剖析舊約以色列民族的一神信仰，尤其希望釐清它和多神信仰之間的關係。下文將先從定義舊約中的一神信仰開始，然後透過對申卅二 8-9 的詮釋，展開對舊約以色列民族一神信仰的更深認知，最後探討充軍期如何成爲以色列進入「絕對的一神信仰」的契機，以及由此衍生的諸多經文詮釋問題。

² 宗座聖經委員會，《在基督徒聖經中的猶太人及其聖經》，24 號。

³ 參：Adrian Schenker, "Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux", *Biblica* 78 (1997), pp. 436-437。

一、如何定義「一神信仰」(monotheism) ?

一神信仰，尤其一神宗教（猶太教、基督宗教及伊斯蘭教）可以說在近些年名聲並不是很好，因為世界各地發生的一些暴力事件和它產生了關聯，人們譴責一神宗教會滋生不包容、暴力及狂熱現象⁴。甚至天主教國際神學委員會花費幾年的時間討論此主題，並最後發文《基督徒的一神信仰反對暴力》⁵。

一神信仰這個看似不需要解釋的概念，其實並不簡單，而對它的定義起著關鍵的作用。首先，應該承認它並非一個聖經概念，因為聖經中（舊約和新約）從未出現過這個詞。Fritz Stolz 認為是直到十七世紀才由劍橋柏拉圖主義者（Cambridge Platonists）發明並第一次使用「一神信仰」(monotheism) 的概念。⁶ Henry More (1614~1687) 在其著作中使用了「一神信仰」的概念，目的則是為明確並維護基督宗教的信仰，一方面反對自然神論者的觀點，同時也針對猶太教對基督徒的責難，認為後者的「三位一體」教義有違對單一與獨一神的信仰。⁷ 如此看來，「一神信仰」的概念最初被使用時，表達的內涵是具有「排他性的」：

⁴ 參：Thomas Römer, "Le problème du monothéisme biblique", *RB* 124 (2017), p. 12.

⁵ Commission théologique internationale, *Le monothéisme chrétien contre la violence. Dieu Trinité, unité des hommes* (17 janvier 2014)。

⁶ 參：Fritz Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996), pp. 4~12, 引自 Thomas Römer, "Le problème du monothéisme biblique", p. 13.

⁷ 參：Thomas Römer, "Le problème du monothéisme biblique", *RB* 124 (2017), p. 13.

只承認一個神，他是唯一真實存在的神，而其他的神則不存在。

幾乎同時代的另一位作家 Henry Bolingbroke (1678~1751) 使用此概念時，則認為一神信仰是屬於全人類的原始經驗；一神信仰並非猶太教和基督宗教專有，所有宗教和哲學體系都起源自某種一神信仰的觀念。⁸ 這樣一來，一神信仰所表達的，則是一個「包容性的」概念。而任教於「法蘭西公學院」(Collège de France) 的知名舊約聖經學者 Thomas Römer 則認為，「一神信仰」的上述兩種面向都出現在聖經的經文中，而且聖經中的一神信仰從來就不是一個教義，相反，它是一個多元的概念，邀請人思考「唯一性」與「多樣性」之間的複雜關係。⁹ 他的學生 Axel Bühler 也在 *Communio* (《國際天主教雜誌》, *Revue Catholique Internationale*)，直接撰文探討〈包容性一神信仰的誕生〉¹⁰。

瑞士舊約聖經學者 Adrian Schenker，則提出了與上面對一神信仰的定義稍有不同的另一種說法。¹¹ 他先是指出人們通常所理解的一神信仰，是「只承認一個神的存在，也因而會否認

⁸ 參：同上。

⁹ 參：同上，p. 25.

¹⁰ Axel Bühler, "La naissance du monothéisme inclusif", *Communio* N. 269~270 (2020/3), pp. 29~42.

¹¹ 參：Adrian Schenker, "Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux", pp. 436~450. Adrian Schenker, 道明會士，於 1990~2001 任宗座聖經委員會成員，參與起草了本文前面提到的文獻《在基督徒聖經中的猶太人及其聖經》(2001)。

其他神明的存在」¹²。此觀點與上面提到的「排他性的一神信仰」類似。若按照此定義，以色列民族在主前六世紀末以前的宗教就無法被稱爲一神信仰。那接下來的問題是，如果充軍前的以色列民族不是一神信仰，那它是多神信仰 (polytheism) 嗎？Adrian Schenker 認爲不是，而應該稱之爲「一神崇拜」(monolatry) 或「單一神信仰」(henotheism)¹³。也就是說，以色列承認其他神明的存在，但他們選擇只朝拜自己的神：YHWH¹⁴。而使用「一神崇拜」也容易幫助理解聖經中多次被先知所批判的「偶像崇拜」(idolatry)，也就是說，每當以色列民族轉向其他的神或任何形式的偶像(參：出廿 3~5)，都會被批評爲對以色列自己的神 YHWH 的背叛。以色列民族在其歷史中，無論是透過舊約經文本身的敘述，或近代考古的發現¹⁵，的確曾有多次背叛

¹² 例如：O. Keel (éd.), *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt* (Bibl. Beiträge 14, Fribourg, 1980); J. M. Van Gangh, "Les origines d'Israël et de la foi monothéiste. Apports de l'archéologie et de la critique littéraire", *RTL* 22 (1991)。爲了解更多持相同觀點的作者，參：Adrian Schenker, "Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux", p. 436 註(1)。

¹³ 作者也指出，其實很多學者認爲主前六世紀以前的以色列宗教是多神信仰的宗教。參：Adrian Schenker, "Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux", pp. 436~437。

¹⁴ 本文使用「YHWH」指以色列的神，「思高本聖經」譯爲「上主」或「雅威」，「和合本聖經」譯爲「耶和華」。

¹⁵ 近代考古甚至發現了在充軍前的第一聖殿中的 YHWH 及他身邊的女神阿舍辣 (Ashera) 的塑像，導致一些學者解讀爲是以色列民族多神信仰的證據。參：Thomas Römer, "le dossier biblique sur la

信仰的經歷，但筆者認為，這恰是以色列民族信仰曾不斷進步及深化的證明。

二、由申卅二 8~9 看希伯來聖經中所呈現的一神信仰

針對上面學者給出的對一神信仰的定義，為能有更為清晰的認知，本文選擇回到舊約聖經經文本本身，看經文為我們提供了何種線索，以幫助我們更多了解尤其是早期以色列民族的宗教信仰觀念。這裡選擇頗具代表性的《申命紀》中的兩節經文，申卅二 8~9：「當至高者為民族分配產業時，分佈人的子孫時，按照天使的數目，為萬民劃定了疆界；但雅各伯是上主所保留的一部分，以色列成為他特有的產業」。

天主教讀者在讀到這句取自「思高本聖經」的翻譯時，並不會覺得有什麼問題，因為聖經也沒有附加任何注釋。然而「和合本聖經」於 2010 年的修訂版這樣翻譯：「至高者將地業賜給列國，將世人分開，他按照神明的數目，為萬民劃定疆界。因為耶和華的份是他的百姓，他的產業就是雅各」。同時對此節經文加以注釋：「神明」是根據死海古卷，直譯為「神的眾子」；原文是「以色列人」；七十賢士譯本是「天使」。¹⁶ 讀者也許

statue de YHWH dans le premier temple de Jérusalem", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 141 (2009), pp. 321~342; Stéphanie Anthonioz, "La destruction de la statue de YHWH", *Cahiers du Cercle Ernest Renan*, 269 (2015).

¹⁶ 參：《聖經和合本修訂版》（台灣：財團法人台灣聖經公會，2015），282 頁。

更會一頭霧水。原文是「以色列人」，爲什麼「和合本聖經」沒有選擇翻譯原文，而是選擇翻譯死海古卷呢？同樣的，爲什麼「思高本聖經」的譯本沒有翻譯希伯來文原文（Masoretic Text，簡作 MT），而選擇跟隨七十賢士譯本（LXX）呢？

之所以有翻譯上的選擇，筆者認爲恰是因爲希伯來原文有文本解讀上的困難，而譯者往往是根據自己的詮釋做出選擇。同樣的狀況也發生在法文的「耶路撒冷聖經」（*Bible de Jérusalem*）和「大公譯本」（*Traduction œcuménique de la Bible*）中。在有關「天使的數目」或「神明的數目」上，「耶路撒冷聖經」選擇譯爲「天主眾子的數目」（*le nombre des fils de Dieu*），並且還加上注釋：「天主眾子」是指天使，是天庭的成員，這裡被分配爲萬國的護守天使；但雅威爲自己保留了以色列——他的選民¹⁷。至於「大公譯本」，則選擇譯爲「以色列子孫的數目」（*le nombre des fils d'Israël*），並加上注釋：這裡的譯文來自傳統的希伯來原文（MT），但七十賢士譯本及死海古卷則呈現另一個版本——天主眾子的數目。「天主眾子」可能是指神性實體，上主分配他們護守萬國（參：申四 19），因爲暗含承認其他的神明，所以讓後期的經師（*scribes*）感到不適，而加以修改。¹⁸

可以看出，這短短兩節經文不僅有不同的版本，還帶來詮釋上的重要問題。以下首先嘗試釐清，到底文本上發生了什麼

¹⁷ 參： *La Bible de Jérusalem* (Paris: Editions du Cerf, 1998), p. 293.

¹⁸ 參： *La Bible, Notes intégrales, Traduction Œcuménique* (Paris/Villiers-le-Bel: Cerf/Bibli'O, 2012), p. 346.

問題，進而解釋這兩節經文中提到的「至高者」和「上主」是否是指同一個神，以及由此該如何理解以色列的一神信仰。

學者已經確認，申卅二 8 中關於「天主眾子」、「天使」及「以色列子孫」在其所對應的原文中，不同的呈現屬於 *Tiqqune Sopherim*（經師的修改）。¹⁹ 此現象並非罕見，而它之所以出現在舊約希伯來文聖經中，按照 Adrian Schenker 的觀點，正是因為經文的「神聖性」，為了避免使讀者不舒服，或為使經文更符合聖經本身的標準，而需要做出某種程度上的修訂。²⁰ 這看起來是一種悖論：恰是因為經文的神聖性，而不得不做出相應

¹⁹ 參：Dominique Barthélémy, *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, OBO 21 (Academic Press Fribourg and Vanenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1978), pp. 91~110; C. McCarthy, *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Correction in the Masoretic Text of the Old Testament*, OBO 35 (Academic Press Fribourg and Vanenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1981), pp. 211~214。關於 *Tiqqune Sopherim* 最新的研究，參：Adrian Schenker, "Die Tiqqune Sopherim im Horizont der Biblischen Textgeschichte", in Innocent Himbaze (ed.), *Making the Biblical Text*, OBO 275 (Academic Press Fribourg and Vanenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2015), pp. 33~47.

²⁰ 參：Adrian Schenker, *Septante et Texte Massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14*, CahRB 148 (Paris: J. Gabalda, 2000), p. 151；也參同一作者，*Älteste Textgeschichte der Königsbücher, Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher*, OBO 199 (Academic Press Fribourg and Vanenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2004), p. 189.

的修改。²¹ 當然，進行這樣的修改並非個人的行為，而是由相關的權威團體所完成。²² 綜上所述，關於申卅二 8，學者認為最早期的希伯來原文是「天主眾子」，但後期爲了神學上的原因而被修改，於是首先成爲希臘七十賢士譯本中的「天使」，最後成爲我們今日希伯來文原文瑪索辣文本（MT）中的「以色列子孫」。²³

學界普遍認爲七十賢士譯本始於主前三世紀中葉，不難斷定，當經文在這個時段被譯爲希臘文時，譯者根據當時的神學觀點，用「天主的天使」來翻譯「天主眾子」。²⁴ 而關於申卅

²¹ 參：Innocent Himbaza, Adrian Schenker, "Du texte à la théologie. Synthèse et perspectives", in Innocent Himbaza et Adrian Schenker (éds.), *Un carrfour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au II^e siècle avant J. -C.* OBO 233 (Academic Press Fribourg and Vanenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2007), pp. 133~135.

²² 參：同上，p. 135.

²³ 這裡涉及到的同時也是一個聖經文本歷史問題，就是說七十賢士譯本（大約於主前 250 年左右開始），因是譯自希伯來原文，所以它的抄本所反映的原文版本，可能恰是比我們今日所擁有的瑪索辣文本（MT）更早期的形式。相關研究，Adrian Schenker 已經出版多本專著及文章：而在他 60 歲生日時，他的學院同仁及學生組織國際聖經研習會，並出版專著《聖經文本的雙向流傳》（*La double transmission du texte biblique*, OBO 179, Academic Press Fribourg and Vanenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2001）。

²⁴ 其實不僅在申卅二 8，七十賢士譯本在其他地方也普遍使用「天主的天使」來翻譯「天主眾子」。參：Marguerite Harl, Gilles Dorival et Olivier Munnich (éd.), *La Bible grecque des Septante, du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Paris: Cerf/C.N.R.S, 1988), p. 205.

二 8 希伯來原文中「天主眾子」被修改為「以色列子孫」的時間，Dominique Barthélémy²⁵ 認為是在阿斯摩乃王朝初期（主前 130 年左右）開始，最終在法利塞人佔猶太團體主導地位時（主前 75 年左右）定型。²⁶

為什麼會有這樣的修改呢？或者說，修改者所意識到的神學原因是什麼呢？筆者認同前面提到的法文「大公譯本」給出的解釋：這是源自晚期以色列民族對一神信仰詮釋的選擇，他們把可能導致人誤認為以色列同時承認諸多神明的字句「天主眾子」改為「以色列子孫」²⁷。按照古代近東的神話，至高神

²⁵ Dominique Barthélémy (1921-2002)，道明會士，著名聖經學者，聖經文本歷史研究的先驅人物。在他去世後，他的學生 Adrian Schenker 成立 Institut Dominique Barthélémy（道明巴多祿茂研究院），一為紀念這位先行者，同時也為延續他所開闢的聖經文本歷史研究的這片疆域。

²⁶ Dominique Barthélémy 對此節經文最早期的研究發表在 "Les Tiquané Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament", *VTS* 9 (Leiden 1963), pp.285-304。關於申卅二 8 經文被修改的時間，他的學生 Adrian Schenker 基本認同，參：Adrian Schenker, "Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux", p. 439；但 Dominique Barthélémy 的另外一位學生，Innoncent Himbaza 則發表文章挑戰老師的觀點，認為申卅二 8 經文被修改為今日形式的時間可推遲到主曆一世紀末期，參：Innoncent Himbaza, "Dt 32,8, une correction tardive des scribes, Essai d'interprétation et datation", *Biblica* Vol.83, N° 4 (2002), pp. 527-548。筆者在此無法進入相關細節的討論，但認同並取納 Dominique Barthélémy 所提出的推測。

²⁷ 這也是早期 Dominique Barthélémy 所提出的理論。參："Les Tiquané Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament", p. 297.

厄耳 (El, 其複數為 Elohim, 「思高本聖經」中被譯為「天主」) 和他的妻子阿舍辣 (Asherah) 有 70 個兒子, 當厄耳組織世界時, 把天下萬民分成 70 個民族, 並且給每一個民族安排了一個自己的兒子作為守護神。²⁸ 如果追隨此邏輯, 申卅二 8~9 希伯來原文要說的是: 天下有不同的民族, 而每個民族有自己的神加以守護, 至高者天主 (Elyon) 分給以色列民族的守護神是雅威 (YHWH), 正如分給摩阿布民族的是革默士 (Kamosi), 分給阿孟民族的是米耳公 (Milkom), 等等。²⁹ Thomas Römer 還引用詠八二, 並據此導出充軍前的以色列民族與周邊民族一樣, 各有自己的神明; 而以色列民族之神之所以有一個具體名字 YHWH, 恰是一個多神信仰背景的證明, 因為名字本就是用來區分的。³⁰ 這般詮釋導出的另一結論就是至高者 (Elyon) 才是唯一至高之神, 而其他神明都附屬在他權下, 聽其派遣, 以色列的 YHWH 也不例外。

而 Adrian Schenker 對申卅二 8~9 給出的詮釋則不盡相

²⁸ 參: Thomas Römer, "Le problème du monothéisme biblique", p. 18; Axel Bühler, "La naissance du monothéisme inclusif", p. 29. 同樣的觀念也影響了舊約聖經作者, 例如諾厄的後代構成天下萬民, 共 70 個民族 (參: 創十), 而且以色列民族下到埃及時總共不過 70 人 (出一 1; 申十 22), 梅瑟曾選擇 70 人輔佐他 (參: 出廿四 1; 戶十一 16)。而這一舊約的觀念也影響了新約作者, 例如耶穌不僅揀選了 12 位宗徒, 也曾派遣 70 位門徒出外傳教 (參: 路十 1。根據不同的版本, 或者 70 或者 72)。

²⁹ 參: 列上十一 5, 33; 列下廿三 13。

³⁰ 參: Thomas Römer, "Le problème du monothéisme biblique", p. 18。

同。他不認為本段經文中的至高者 (Elyon) 和 YHWH 是指兩個不同的神，更不是指 YHWH 是諸神中的一位，因而需要從屬於至高者，相反，根據這兩節經文的上下文及其本身的詩體架構，應該認為聖經作者想要表達的是，以色列的 YHWH 就是超越諸神的至高者。首先，這兩節經文表達了人類出現在歷史中的概況：每個民族都有屬於自己的居住地，同時擁有自己的保護神。至於每個民族和其守護神之間的關係，是按照「一神崇拜」(monolatry) 的方式，就是說每個民族只能敬禮屬於自己的守護神。這也意味著，當每個民族只敬禮屬於自己的神時，這個神為他們來說就是唯一的。而申卅二 9 特別提出的是，以色列的神是 YHWH，以色列是他特有的產業，所以以色列只能敬禮 YHWH。³¹

Adrian Schenker 繼續從《申命紀》的這兩節經文引申³²。相對於他們所保護的民族，這些守護神是具有超越性的 (transcendence)，就是說，諸神超越諸民族，但同時，在諸神之上，還有至高者 (Elyon)，也因而他具有雙重的超越性。所以諸神相對於諸民族的權利，來自這位至高者，也因而需要受他的管轄。另外，在這兩節經文中，除了以色列 (及它的另一個名字「雅各伯」) 之外，所有的民族都是匿名的，同樣，除了以色

³¹ 這樣的表達也映射出申命紀歷史作者不斷提到的以色列民族與 YHWH 之間的盟約關係，以色列是上主的選民，非他莫屬。

³² 參：Adrian Schenker, "Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux", pp. 440-441.

列的神 YHWH 之外，其他諸民族的神也都是匿名的。這表示，相對其他民族，以色列享有某種特權或者說獨一無二；同樣，YHWH 相對諸神來說也享有特權或者說獨一無二。而這兩節經文要表達的恰是 Elyon 相對諸神享有特權，因此是其架構暗示了作者的觀點：YHWH 就是 Elyon（至高者）³³。如此一來，根據申卅二 8~9，是 YHWH 決定了諸民族的區分、他們的領土，以及他們的宗教。也因此，藉承認及朝拜他們自己的神，諸民族也間接承認及朝拜 YHWH，因為是他准許諸神接受其所保護的民族的敬禮。一言以蔽之，YHWH 超越諸神³⁴。

聖經作者為表達以色列民族的一神信仰，並沒有否認其他神的存在，因而導致學者們認為早期以色列民族的信仰同時是一神及多神信仰，甚至有學者認為是某種程度的混合信仰

³³ 儘管 Thomas Römer 認為自己所表達的觀點與 Adrian Schenker 不同，但他仍然承認，在《申命紀》全書的框架下，申卅二 8 中的「至高者」（Elyon）指的就是 YHWH。參：Thomas Römer, "Le problème du monothéisme biblique", p. 17. 另外如果從更大的五書框架內，我們也可參考創十四 22：「亞巴郎對索多瑪王說：我向主（YHWH）、創造天地的至高者（Elyon）天主（El）舉手起誓」（筆者自譯），很明顯聖經作者在這裡把上主與至高者天主並列，說明他們就是同一位。馬蒂尼樞機詮釋此節時，認為亞巴郎是從觀察受造物的光輝燦爛，而認識和面對「唯一的天主」。參：馬蒂尼樞機著，孫靜潛譯，《亞巴郎，我們的信仰之父》（台北：上智，1997），25 頁。

³⁴ 為了更好理解 YHWH 的雙重超越性，Adrian Schenker 還引用並詮釋了米四 5（「雖然萬民各奉自己神祇之名而生活，但是我們卻永遠奉上主我們天主之名而生活」），以及詠八二。

(syncretism)³⁵。但筆者認為 Adrian Schenker 的詮釋更符合聖經文本本身的脈絡，就是說，儘管以色列民族並沒有否認其他神明的存在，但在他們的觀念中，以色列的天主上主 (YHWH) 是具有雙重超越性 (double transcendence) 的神，既超越衆人，亦超越諸神。這一雙重的超越性也表現在以色列民族認為至高者天主上主甚至要審判其他衆神，尤其當他們沒有盡職保護自己負責的民族中那些弱小貧窮者之時：「天主親臨眾神的會議，在眾神之中主張公理：你們不照正義審理，偏袒惡人要到何時？你們應保護受苦的人和孤兒，為貧窮與可憐的人主持正義。應拯救弱小及窮苦的人，由惡人的爪牙拯救他們」（詠八二 1-4）。

至於在主前一世紀時，猶太當局的權威認為需要把申卅二 8 中的「天主眾子」改為「以色列子孫」，恰是因為後期的猶太人對一神信仰的定義發生了改變。也就是說，哪怕是雙重超越性的天主的概念，也無法滿足他們對自己的神 YHWH 的定義。以色列此時的一神信仰已經屬於絕對的一神信仰了。

三、充軍巴比倫對以色列民族一神信仰所帶來的影響

人類歷史上第一次展開一神信仰運動的是埃及法郎阿蒙霍特普四世 (Aménophis IV, 主前 1353~1337)。在他為王後，決定廢除國內對其他所有神明的敬禮，並破壞他們的雕像，而唯獨保留太陽神阿頓 (Aton)。為徹底推行他的宗教改革，他拋棄首都底比斯 (Thèbes)，而建立新都並取名為阿肯納頓 (Akhenaton, 意

³⁵ 參：Axel Bühler, "La naissance du monothéisme inclusif", p. 40.

即阿頓的僕人，也因而成爲法郎自己的名號）。我們可以在成文於主前約 1350 年的「向阿頓的讚美詩」中，找到與詠一〇四的很多平行句。而其中「獨一之神，沒有誰相似你。當你還是獨自一個時，你按照你的想法創造了人」³⁶，已經顯示出某種程度上的一神信仰。有學者認爲這一新興宗教來自法郎的皇家意識形態：阿肯納頓是太陽神阿頓的兒子，而只有他才能認識神。³⁷ 然而阿肯納頓的宗教改革並未被他的繼承者延續，在他去世後，不僅首都被遷回底比斯，而且也恢復了對諸神的敬禮。

那麼，聖經中的一神信仰運動是受到阿肯納頓的宗教改革的啓發嗎？儘管有部分學者持此觀點，但 Thomas Römer 並不認同。他認爲，一方面，聖經中的一神信仰運動出現於阿肯那頓之後多個世紀；另一方面，聖經中的一神信仰並不是建基於皇家意識形態上，而是建基於托辣（法律）之上。³⁸

相反，學者普遍承認巴比倫帝國的擴張，導致猶大國之滅亡（主前 587 年），及衆多猶太高層人士被充軍到巴比倫，是猶太民族信仰上的危機和轉機。其實，在猶大亡國之前，約史雅王所啓動的宗教改革，已經是猶太宗教信仰上的一次重要突破。主前 622 年，在耶路撒冷聖殿所發現的「法律書」（列下廿

³⁶ 參：Gérard Billon & Philippe Grusson 合著，崔寶臣譯，《舊約聖經導讀，揭開古卷的秘密》（台北：光啓文化，2019），237~238 頁。

³⁷ 參：Thomas Römer, "Le problème du monothéisme biblique", p. 15.

³⁸ 同上。

二)，被認為是《申命紀》的早期核心部分。而申六 4：「以色列！你要聽：上主我們的天主，是唯一的天主」為約史雅的宗教改革帶來了助力。這次改革不僅規定了只能在耶路撒冷聖殿才能合法祭獻，而且其他各地的高丘及聖所均列入被禁止的名單，甚至被銷毀。如此改革的結果，就是「唯一的聖所」及「唯一的天主」。然而此時的猶太信仰還不能被稱為「絕對的一神信仰」，因為雖然要求只能敬禮唯一的天主，其他的神明並沒有明確被否認。這一宗教改革實際上是受到政治處境的推動，因為亞述帝國的擴張讓猶大倍感危機四伏，而猶大宣認他們只敬禮唯一的天主，也是間接聲明他們不會屈服於其他的神明以及他們所保護的民族，哪怕是勢力強大的亞述。

約史雅的宗教改革並未能改變猶大的命運：聖殿被毀，衆多高階人士被充軍到巴比倫，整個政治及宗教體系崩潰。如此重大的危機不能不被詮釋。猶大遭此厄運，難道是自己的保護神 YHWH 沒能力保護他們嗎？或者因為自己的神 YHWH 不夠強大，而被巴比倫之神馬杜克（Mardouk）擊敗嗎？於是，不同的聲音逐漸浮現。受社會學家 Armin Steil 關於危機研究的啓發，Thomas Römer 用其理論來思考以色列民族在充軍巴比倫的危機中所作出的回應³⁹，簡言之，即由文士（scribes）⁴⁰、

³⁹ 參：Thomas Römer, "The Hebrew Bible as Crisis Literature", in: Angelika Berlejung (éd.), *Disaster and Relief Management. Katastrophen und ihre Bewältigung*, FAT 81 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), pp. 159-177.

先知、司祭所發出的不同聲音，他們都以一神信仰作為面對危機的回應，但是各從不同的角度出發。⁴¹ 以下主要便跟隨 Thomas Römer 的思路，整理這三種不同聲音所代表的對充軍所帶來的危機的理解。

(一) 文士的聲音

文士代表的是社會組織的高層，受過很好的教育，面對新的處境，他們嘗試理解並努力適應。當耶路撒冷聖城及聖殿被毀，而自己也流落異鄉時，他們強調這並非源自以色列的天主 YHWH 的軟弱無能，相反，是 YHWH 利用巴比倫人來懲罰自己的百姓，因為這個百姓背棄了盟約：「上主派加色丁、阿蘭、摩阿布和阿孟人的雜軍來，不斷侵犯約雅金；上主派這些人來進攻消滅猶大，正如上主藉他的僕人先知們所說的話」（列下廿四 2）；「因此上主向耶路撒冷和猶大大發憤怒，由自己面前將他們拋棄」（廿四 20）。所以對撰寫申命紀歷史的文士來說，YHWH 的大能並不局限於猶大境內，甚至猶大的敵人也要聽其調遣。然而還有一個問題需要回答。他們已經被懲罰，現在

⁴⁰ 文士 (scribes) 與「經師」常被混譯，但其實略有不同。經師屬於比較晚期的用詞，也多和解釋聖經的專業相關；文士則普遍代表了當時的知識分子。藉此附加說明，Thomas Römer 認為這裡提到的文士來自申命典圈子，亦是撰寫申命紀歷史的作者和編者。參：Thomas Römer, "Le problème du monothéisme biblique", p. 21。

⁴¹ 參：Thomas Römer, "Le problème du monothéisme biblique", pp. 20-21；及同一作者，*La première histoire. L'École Deutéronomiste à l'œuvre*, MoBi 56 (Genève: Labor et Fides, 2007), pp. 115-172。

身處流亡之地，如何繼續與 YHWH 他們的唯一天主保持連接呢？或者說希望何在呢？文士給出的回答是透過上主的「揀選」：他們的上主天主從天下萬民中，揀選了以色列作為自己的特殊產業。

在《申命紀》中比較屬於晚期的經文中，經常可以看到強調創造天地的上主與揀選以色列的上主之間的緊密連接。所以對這些文士來說，儘管 YHWH 是管理天下列邦的天主，但他和以色列子民之間的關係卻獨一無二。這樣的宣認，一方面維持了過往對 YHWH 作為以色列民族保護神的延續，同時也聲明這同一的 YHWH 是普天之下唯一真實的天主。他會讓他們重現過往的輝煌。可見文士眼中，以色列的未來在於回歸過去。

（二）先知的聲音

先知對一神信仰的反省，尤其出現在《依撒意亞先知書》的第二部分，也就是我們所常說的「第二依撒意亞」（依四十～五五）。學者認為這部分經文主要由匿名的神諭組成，而其核心是一段慶賀居魯士於主前 539 年在巴比倫為王的經文。儘管巴比倫的司祭認為居魯士是巴比倫之神馬杜克（Mardouk）為他們派遣來恢復和平秩序的君王，而以色列的先知則介紹居魯士是 YHWH 派遣來拯救他們的的默西亞：

上主這樣對他的受傅者居魯士說：——我牽著他的右手，使他蹂躪他面前的列國，解除列王的腰帶；我在他前開啓城門，使門戶不再關閉——我要走在你前面，把崎嶇

的路修平；我要把銅門打破，將鐵門擊碎，把隱藏的錢財和秘密的寶物賜給你，為叫你知道：是我上主，以色列的天主，提著你的名召叫了你。爲了我的僕人雅各伯和我所揀選的以色列的緣故，我提著你的名召叫了你，給你起了這個稱號，縱然你還不認識我。我是上主，再沒有另一位；除我以外，沒有別的神；雖然你還不認識我，我卻武裝了你，為叫從日出到日落之地的人都知道：除我之外，再沒有另一位。我是上主，再沒有另一位；是我造了光明，造了黑暗；造了幸福，降了災禍：是我上主造成了這一切。（依四五 1-7）

一方面先知肯定自己民族的神的唯一與大能，一方面也清晰展現了他的普世主義觀點。另一經文更進一步，按 Thomas Römer 的說法，是希伯來聖經中對一神信仰的理論呈現⁴²：「製造偶像的人都是虛無，他們所喜愛的，也毫無用處；他們的見證人一無所見，毫無所知，必將蒙受恥辱。有誰製造神像或鑄偶像，不想得利呢？」（依四四 9-10）先知以此來嘲笑那些製造偶像的人，並認為偶像的唯一用途，只不過是這些製造商的經濟利益而已。

以第二依撒意亞爲代表的先知，在宣認普天之下只有一個天主時，同時也不忘提醒這個天主與以色列民族有著特殊關係。這一點與文士的觀點類似，但先知卻也帶有某種對文士觀

⁴² 參：Thomas Römer, "Le problème du monothéisme biblique", p. 23.

點的批判：「你們不必追念古代的事，也不必回憶過去的事！看哪！我要行一件新事，如今即要發生，你們不知道嗎？看哪！我要在荒野中開闢道路，在沙漠裡開掘河流」（依四三 18~19）。因為當文士醉心於解釋耶路撒冷被毀的災難，希望回到過去光輝的時代時，先知則邀請百姓注目眼下及未來，而不必對輝煌的過去戀戀不捨。⁴³

（三）司祭的聲音

司祭屬於宗教組織的高層，他們的反應更多是出自保守的觀念，認為克服危機的方式是要回歸由天主所訂立的神聖基礎，而對眼下所遭遇的處境則不必過多留意。

當被充軍到巴比倫時，猶大的司祭無疑見識了更為古老的美索不達米亞文化中有關創世與洪水的神話。儘管面對的是一個極度發達的文化，司祭們並沒有放棄自己民族的傳統，相反，他們用全新的思維，整理並編輯自己的神學。創一（司祭的作品）把以色列民族的天主呈現為天地的創造者，並稱之為厄羅亨（Elohim）。而厄羅亨原是客納罕至高神厄耳（El）的複數形式。這是一個很巧妙的使用，儘管厄羅亨是複數形式，但是卻被作為單數使用。⁴⁴ 如此一來，厄羅亨從一個通用名詞而成為專用

⁴³ 參：Jean Daniel Macchi, "Ne ressassez plus les choses d'autrefois. Esaïe 43, 16~21, un surprenant regard deutéro-ésaïen sur le passé", *ZA* 121 (2009), pp. 225~241.

⁴⁴ 這是根據希伯來語的語法推論出來的：希伯來語中動詞的變位因主詞的單數和複數而有所不同。當厄羅亨（Elohim）被使用時，

名詞，也因而讓這個名字本身具有了多層意義。例如創一 27 稱天主照自己的肖像造了人，造了男女，其所表達的恰是天主身上同時具有的父性與母性⁴⁵（或按中國文化稱為陰和陽）。也可以說透過厄羅亨（Elohim）這個複數形式的名字，司祭典作者把諸神所具有的優點全部放在他身上：大能、智慧、創造者、拯救者、聖者、牧者、判官、父親、母親、深情的丈夫等等。⁴⁶

除了天主的名字之外，司祭典作者也透過「盟約」的敘述來表達他們的觀點。當申命典文士認為以色列百姓之所以被充軍到巴比倫，是因為他們背叛了與天主簽訂的西乃盟約之時，司祭典作者則強調，在西乃盟約之前，天主曾藉諾厄及亞巴郎與他們的祖先（甚至全人類）訂立了「永遠的盟約」（berit 'olam，參：創九 16，十七 7、13、19），而且是單向的盟約，就是說是天主單方所做出的承諾。同時這兩個盟約背後也暗含了以色列天主的普世性，因為諾厄是作為所有人的祖先，而亞巴郎則是所有阿拉伯人的祖先。所以這一「永遠的盟約」是開放性的。

對司祭們來說，其他民族所崇拜的神與以色列民族的神 YHWH 並無二致，是同一的神。當這些民族在敬禮自己的

後面的動詞是單數形式，表明前面的主詞（Elohim）被理解為單數。

⁴⁵ 依四九 15 是最明顯啓示天主母性的經文：「婦女豈能忘掉自己的乳嬰？初為人母的，豈能忘掉親生的兒子？縱使她們能忘掉，我也不能忘掉你啊！」

⁴⁶ 參：Gérard Billon & Philippe Grusson 合著，崔寶臣譯，《舊約聖經導讀，揭開古卷的秘密》，32 頁。

神時，其實也是在敬禮唯一的神，只不過這個神在後期把自己的名字 YHWH 單獨啓示給以色列（參：出六 2~8）。

（四）整合

綜上所述，面對民族的危機，文士、先知和司祭各從不同的角度加以詮釋。他們的觀點有時含有很大張力，但並沒有構成彼此的衝突，相反，在最後的經文編輯中被放在一起，呈現的是更為全面的視野及某種程度上的平衡。這也許是為何聖經的最後編者認為需要保留每一部分的原因。

那充軍的背景為以色列民族帶來了「絕對的一神信仰」（或「排他性的一神信仰」）嗎？如果從先知以及文士的角度，尤其是第二依撒依亞，答案可以是肯定的，同樣的思想也表現在申四 35、39，撒上二 2，等等；這些經文明顯否認了其他神明的存在。然而從司祭的角度，答案則複雜的多；他們表達了一神信仰，但同時也表達了更深層次的開放。Axel Bühler 甚至認為在司祭典的一神信仰中蘊含了某種程度的混合信仰（syncretism），因為其他的宗教傳統並未被直接拋棄，反而是整合在他們的神學中，這尤其表現在五書裡。⁴⁷ 同時需要注意的是，五書成型和成為正典是在主前四世紀中葉⁴⁸，而且唯有五書是撒瑪黎雅團體（北國以色列的延續）和猶太教共同的經典。這也說明了「絕

⁴⁷ 參：Axel Bühler, "La naissance du monothéisme inclusif", pp. 31~40.

⁴⁸ 參：Olivier Artus, *Le Pentateuque, histoire et théologie*, Cahiers Évangile 156 (Paris: Cerf, 2011), p. 14.

對的一神信仰」並非以色列宗教內部唯一的聲音。

結合上述對申卅二 8~9 的研究，本文在此對諸多學者所聲稱的——充軍期是分水嶺，充軍前的以色列民族是多神信仰，而充軍後的以色列是一神信仰，甚至是絕對的一神信仰——提出質疑。筆者同意 Adrian Schenker 的觀點，在其宗教歷史的進程中，以色列從未否認其他保護神的存在，而這正是以色列宗教中的「多神」面向。以色列的一神信仰是透過「超越性」來表達的，也因此可以說在以色列的一神信仰中內含了多神信仰。⁴⁹ 儘管在舊約聖經文本和以色列民族史的脈絡中，我們可以分辨出天主啓示的漸進性，但不得不承認，人對天主的認知一直不斷地被糾正，而且被帶入更深更遠的層次；這對閱讀和研究經文的人要保持開放的態度，帶來了邀請及挑戰。

四、結論及延伸

首先，應該承認，一神信仰 (monotheism) 是一個複雜的觀念。在舊約以色列民族的歷史中，它承載了不同的意涵。透過對申卅二 8~9 經文本本身及其歷史的分析，我們可以說早期的以色列民族在並沒有否認其他神明存在的同時，表達了對自己的

⁴⁹ 參：Adrian Schenker, "Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux", pp. 448. Jean-Louis Vieillard-Baron 在其文章 "Hegel et le passage du polythéisme au monothéisme", Archives de Philosophie, Vol. 80, No. 2, (Avril-Juin 2017), pp. 369~384, 也表達了同樣的觀點：多神信仰並非某種幻想，相反，它內在於一神信仰並出自一神信仰。

神 YHWH 身上所具有的雙重超越性的信仰。以色列民族受召只能屬於自己的神 YHWH，儘管這為他們帶來了極大的挑戰（透過早期先知的宣講即可得知），但他們並沒有放棄。在經歷了充軍巴比倫這空前絕後的考驗後，以色列民族不僅沒被滅亡，反而透過信仰上的革新找到了新的落腳點。他們不再有獨立的王國，並且開始在世界各地定居（充軍期後，無論在巴比倫還是在埃及都保留了非常重要的猶太人團體），無可諱言，團結他們和連接他們的是一神信仰，哪怕在不同的地區或在不同的團體，表述會有所不同，但 YHWH 是他們無論在哪裡都可以找到並可以交託信賴的神，而這個信仰被寫在了他們從此以後可以隨身攜帶的經書中。

其次，從上述討論進一步延伸，這裡再次援引依四五 5~7：「我是上主，再沒有另一位；除我以外，沒有別的神；雖然你還不認識我，我卻武裝了你，為叫從日出到日落之地的人都知道：除我之外，再沒有另一位。我是上主，再沒有另一位；是我造了光明，造了黑暗；造了幸福，降了災禍；是我上主造成了這一切」⁵⁰。絕對的一神信仰同時宣認一切來自天主：光明和黑暗，善和惡。與其說這解決了問題，到不如說為猶太人面對痛苦與惡的思考埋下了苦果的種子。法國知名聖經學者耶穌會士 Pierre Gibert 坦言：「一神信仰令人費解！」並以此為題寫了專文論述⁵¹。更有學者直接把一神信仰與暴力掛鉤，認為

⁵⁰ 與此處經文類似的還有申卅二 39。

⁵¹ 參：Pierre Gibert, "Le monothéisme est très difficile à penser!", *MoBi*

一神信仰是滋生暴力的源頭，例如著名的古埃及學者 Jan Assmann⁵²。但這樣的觀點難免偏頗，正如 Axel Bühler 所指出的，暴力與災難並不內在於一神信仰，而且多神信仰也並非和平的代名詞，例如人類歷史上第一個使用武力向外擴張的多神信仰的亞述帝國，以及今日依然強勢的多神信仰的印度教對待其他少數宗教的態度⁵³。而廿世紀曾為世界帶來諸多悲慘命運的共產主義，所標榜的是無神信仰，但使用暴力階級鬥爭的方式所導致的災難同樣是罄竹難書。歸根結柢，暴力是每一個宗教、每一個民族甚至每一個人都要坦誠面對的問題。而聖經中，創四 1~16 的敘述已經為我們提供了非常豐富的反省。

最後，作為對依四五 5~7 的回應，《創世紀》第一章描述當天主創造天地時，只講天主創造了光，並沒有同時創造黑暗，而只是把光明與黑暗分開。表明在充軍期後的司祭神學中，他們對天主及其行動方式的認知有所更新。而為回答關於惡與痛苦的來源的問題，隨著對一神信仰的更深體會，猶太教在其一神信仰中逐漸發展出一個與天主對立的角色：撒旦⁵⁴。同樣在

124 (2000).

⁵² 參：Jan Assmann, *Le prix du monothéisme* (Paris: Aubier, 2007) ; *Violence et monothéisme* (Paris: Bayard, 2009) ; *Le monothéisme et le langage de la violence* (Paris: Bayard, 2018).

⁵³ 參：Axel Bühler, "La naissance du monothéisme inclusif", p. 41.

⁵⁴ 參：Adolphe Lods, "Les origines de la figure de satan: ses fonctions à la cour céleste", dans P. Geuthner (éd.), *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Volum 2 (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1939), pp.649~660; Peggy L. Day, *An Adversary in*

充軍期後，尤其在希臘帝國時代，一個越來越豐富的天使學開始登場⁵⁵。例如在《匝加利亞先知書》和《達尼爾書》中，不再是天主直接向先知發言，而是天使作為詮釋者，扮演了天主與人之間的中介角色。

Heaven. Satan in the Hebrew Bible, HSM 43 (Atlanta: Scholars Press, 1988) ; Thomas Römer, "De la nécessité du diable», dans Thomas Römer, Bertrand Dufour, Fabian Pfizmann, Christoph Uehlinger (éds.), *Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires*, OBO 286 (Academic Press Fribourg and Vanenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2017), pp. 255~262.

⁵⁵ 參：Adrian Schenker, "Le monothéisme israélite: un dieu qui transcende le monde et les dieux", pp. 448; Thomas Römer, "Le problème du monothéisme biblique", p. 25。為更多了解有關天使在猶太教及早期基督教中所扮演的角色，請參最新出版的著作：Amsalu Tefera and Lorent T. Stuckenbruck (ed.), *Representations of Angelic Beings in Early Jewish and in Christian Traditions*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 544 (Mohr Siebeck Tübingen, 2021).