

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

先知運動與摩西傳統——希伯來宗教的軸心突破經驗

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	YOU, Bin
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-04 17:11:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166895

先知運動與摩西傳統

——希伯來宗教的軸心突破經驗

游斌

中央民族大學哲學與宗教學系副教授

北京大學哲學博士

早在韋伯 (Max Weber) 的比較宗教研究中，就注意到各大文明普遍在公元前一千年左右經歷了一個「突破 (Breakthrough)」，在這一時期形成的思想、制度等文明基本形態，在相當意義上決定着後來文明史的發展路向及其軌跡。一九四九年，雅斯貝爾斯 (Karl Jaspers) 在《歷史的起源與目標》 (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*) 一書中首次提出「軸心突破」的概念，並將大約公元前八至二世紀稱為「軸心時代」 (Axial Period)。¹在他看來，經過軸心突破之後，人類精神開始覺醒，對宇宙整體、自我存在的意義與限度進行深刻反思。在英語世界，一九七二年由中國思想史家史華茨 (B. I. Schwartz)、一九八三年由社會學家艾森斯塔特 (S. N. Eisenstadt) 召集學術討論會，對軸心突破得以產生的制度及思想條件、各軸心文明的多樣性、各自的特質、方向和制度內涵等進行討論，引

1. 該書德文版為 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis Verlag, 1949)，在一九五二年被譯成英文 *The Origin and Goal of History* (trans. Michael Bullock; New Haven, CT: Yale University Press, 1952)，其中文版見雅斯貝爾斯著，魏楚雄、俞新天譯，《歷史的起源與目標》 (北京：華夏出版社，1989)。

起西方學術界的相當關注。²在漢語學界，二〇〇〇年《二十一世紀》組織了兩次主題討論，對軸心突破的思想史意涵、「第二個軸心時代」的可能性問題、中國文化的軸心突破之路向進行討論。³大陸學術界也多次舉辦「原創文化研討會」，對主要軸心文明的形態、本質及其對於中國文化現代轉換的意義等進行探討。⁴

由於《希伯來聖經》被基督教接納為《舊約》，對西方文明有重要影響，所以，所有關乎「軸心突破」的討論，都不可避免地將希伯來宗教的軸心突破視為一個重要個案，並一致地把希伯來宗教的知識分子——先知們所發起的先知運動視為軸心突破的核心。然而，由於漢語學界對於希伯來宗教的生疏，所以多數論述對先知運動的實質意涵，對希伯來宗教的「軸心突破」如何完成及其意義所在，皆語焉不詳，甚至相互矛盾。故此，本文以《聖經》文本、希伯來宗教史作為基本材料，來討論希伯來宗教「軸心突破」的歷程、其歷史社會背景、內在的思想結構特徵等。

按照人們對於軸心突破理論的基本問題的解析，軸心突破的共同特徵是「超越意識」的出現，其基本內涵是超越秩序與現實世界之間的緊張，進而從超越層面對於現實

-
2. 討論成果分別見：《代達羅斯》(Daedalus, 104[1975])；以及 S. N. Eisenstadt 編，《軸心時代文明的起源和多樣性》(The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations; Albany, NY: State University of New York Press, 1986)；《第二軸心時代的文化：它的制度和文動力》(Kulturen der Achsenzeit II: Ihre Institutionelle und Kulturelle Dynamik; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992) 兩書。
 3. 見《二十一世紀》五十七卷和五十八卷之主題討論。在一定意義上，雅斯貝爾斯的「軸心突破」命題屬於「玄想的歷史哲學」(speculative philosophy of history) 的範疇，落實到具體的文化史研究時，總會產生諸多問題。但是，圍繞着軸心突破所進行的討論卻能帶出一些大問題，並開啟新的研究視野。參張灝，〈從世界文化史看樞軸時代〉，載《二十一世紀》58 (2000)，頁 4-16；余英時，〈軸心突破與禮樂傳統〉，載氏著，《現代儒學的回顧與展望》(北京：三聯書店，2004)，頁 392-413。
 4. 其討論成果見楊適編，《原創文化與當代教育》(北京：中國社科文獻出版社，2003) 與《希臘原創智慧》(北京：中國社科文獻出版社，2005) 二書。

世界的深度批判與反思意識。⁵按此問題意識，對軸心突破的分析可以在二個層面展開：一是軸心突破與前軸心的傳統之間的關係；二是不同軸心文化對超越秩序與現實世界之間關係的理解。⁶前者屬於思想史範疇，後者則關乎思想的結構性特徵。因此，本文將以希伯來宗教的先知運動作為個案，來處理以下幾個方面的問題：一、先知運動的軸心突破產生於甚麼樣的制度和背景？二、希伯來宗教的前軸心傳統即先知運動之前的思想狀況？三、希伯來的軸心突破如何形成其「超越意識」，它的超越視野有甚麼樣的本質、方向或制度意涵？南北兩大先知傳統之間的差異與相同何在？四、在先知們軸心突破的過程中，他們與前軸心傳統之間是甚麼關係？在對這些問題的討論之後，我們將再回過頭來總體地探討希伯來軸心突破的特殊道路及其深層結構。

一、希伯來軸心突破的制度與文化背景

人們對世界文明軸心突破的考察中，要問一個基本的問題，即突破發生的基本背景是甚麼？它又可以分為二個小問題：一、它是在甚麼樣的傳統之內發生突破的？因為任何的突破都不是無中生有的，它們都發生在各自獨特的前突破基礎之上。二、前軸心社會面臨甚麼樣的危機與動盪，從而使軸心突破既為必要又有可能呢？因為對多數軸心文明進行歷史發生學分析時，可以發現，軸心突破普遍產生於一個文明「崩壞」的背景，即前突破傳統的危機與

5. 參 B. Schwartz, 〈超越時代〉(The Age of Transcendence), 載《代達羅斯》104 (1975), 頁 1-7; Eisenstadt 編, 《軸心時代文明的起源和多樣性》, 頁 1-4。

6. 參余英時對此問題的表述, 〈軸心突破與禮樂傳統〉, 頁 399-400。

動盪。⁷所以，對於希伯來宗教的考察，我們同樣可以問：先知運動之前的希伯來前軸心傳統是甚麼？先知運動時的希伯來文明「崩壞」又有甚麼樣的具體內涵？

可以肯定，在約公元前八世紀先知們的軸心突破之前，希伯來宗教就有很長的歷史。但是，人們普遍認為：出埃及（Exodus）傳統是以色列宗教的原型經驗，是耶和華崇拜的真正起點。首先，是在出埃及事件中，上帝向摩西和以色列人啟示他的獨特神名——耶和華（יהוה, YHWH），⁸開啟了以色列人的耶和華崇拜。其次，經過出埃及事件與西奈立約，希伯來宗教獲得兩個基本的原型經驗：救贖經驗與誠命經驗，⁹耶和華亦以兩個基本形像：拯救者（Savior）與立法者（Lawgiver），進入以色列人的精神世界。最後，以摩西十誡為核心和基礎，以色列人有了一套倫理、祭禮制度。在出埃及和西奈事件後，希伯來宗教有了一套以耶和華崇拜（YHWH Cult）為核心的信仰傳統。它構成希伯來先知突破的基本文化格局。

耶和華崇拜出現在希伯來宗教中的時刻是非常奇特的，它產生於以色列人逃出埃及、進入迦南應許之地之間的曠野流浪時期。進入迦南之後，經過幾百年的定居生活，以出埃及和西奈立約為基礎的耶和華崇拜主要在兩個方面

7. 例如，中國晚周時期的軸心突破的背景是「禮壞樂崩」；希臘哲學的高峰是城邦的衰落等。這一觀點的代表人物是韋爾（Eric Weil），參氏著，〈甚麼是歷史中的突破〉（What is a Breakthrough in History?），載《代達羅斯》104（1975），頁 21-36。

8. 學術界通常將 YHWH 音譯為「雅威」，故此「耶和華崇拜」為「雅威崇拜」，本文為保持與《聖經》引文之一致，行文中仍然使用「耶和華」之譯名。

9. 這也是《聖經》宗教的兩個最基本的主題，在基督教傳統中，它演變為恩典與誠命、福音與律法、信與愛相反相成的神學命題；在猶太教傳統中，則演變為「拯救故事」（haggadah, narrative）與「神命誠律」（halakah, commandment）這兩大主題。參 B. W. Anderson, 《理解〈舊約〉》（*Understanding the Old Testament*; Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1986），頁 103；亦參 J. D. Levenson, 《西奈山與錫安山：猶太教〈聖經〉的進入》（*Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*; San Francisco: Harper & Row, 1987）對這兩個經驗在《聖經》猶太教的思想史流變的考察。

受到嚴重的衝擊，一個來自於內部，即王權（Kingship）制度的設立；另一個則來自於外部，即迦南的本土宗教對以色列人的吸引與滲透。

古代以色列人將王制的設立理解為宗教崩壞的一個誘因，因為在他們看來，只有耶和華才是以色列人的「王」，將一個同類的人設置為「王」乃是人類罪性背叛耶和華的表現。所有以色列人都是耶和華從埃及解放出來的，因此，只有耶和華才是以色列人的救主，而設立王制則使人們把得救的希望寄託於某一個人之上，這是人對耶和華的僭越。而且，所有以色列人都是耶和華上帝這樣一個宇宙君王的子民，眾皆平等，不應該有任何人「飄搖於眾人之上」。對王制的價值判斷，可見於撒母耳在立王儀式上代表上帝發出的神諭：

其實耶和華——你們的上帝是你們的王。……你們求立王的事是在耶和華面前犯大罪了。（撒下 12:12-17）

所以，雖然現實的需要使得王制在以色列社會站穩腳跟，成為最基本的制度構架，但在耶和華崇拜看來，它仍然是人罪之產物，在終極意義上其價值是負面性的。

另一個衝擊耶和華崇拜的主要力量來自於迦南崇拜（Canaanite Cult）。人們對正典《希伯來聖經》的閱讀，常得出耶和華的一神崇拜是以色列人信仰主流的印象。但是，根據大西亞文化圈的考古發現，人們發現在古代以色列人的現實宗教生活中，廣泛地存在着迦南宗教的痕跡。在迦南宗教與耶和華崇拜之間存在着顯著的差異：一、迦南宗教是多神論的，其主神伊勒（El）或巴力（Baal）都有女神伴侶，而耶和華是一神論的，沒有女性伴侶；二、迦

南宗教是一種自然崇拜，其主神巴力內含於循環往復的自然法則和農業生活之中，而耶和華則是歷史之神，它主要內含於他的選民以色列人的歷史生活之中，是單向度的，無法循環的；三、迦南宗教主要通過儀式行為來進行神人溝通，多具巫術性的行為，試圖通過人的儀式活動來控制神靈，而耶和華則被認為是與人立約的神靈，人通過對所立聖約的遵守來事奉耶和華。¹⁰無論在內在信仰還是在外在的儀式活動上，迦南宗教都呈現出與耶和華崇拜的極大差異。以色列人將這樣的信仰和實踐引入到他們的生活之中，無疑對耶和華崇拜形成極大衝擊。

因此，如果說先知運動是希伯來宗教的軸心突破，那麼它的制度與文化背景就是：瀕於崩壞的耶和華崇拜，人們意圖以別的生活形態來取代傳統的耶和華信仰。先知耶利米的一個比喻準確地傳遞出這樣的「崩壞」情形：

因為我的百姓做了兩件惡事，
就是離棄我〔指耶和華〕這活水的泉源，
為自己鑿出池子，
是破裂不能存水的池子。（耶 2:13）

離棄耶和華，自立拯救之源，這「兩件惡事」所造成的制度和信仰崩壞，正是先知運動的軸心突破所處的基本宗教和文化背景。

10. 以上所作的是一種主題比較，詳細可參 W. F. Albright, 《雅威與迦南諸神：兩種相異信仰的歷史分析》(*Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*; London: The Athlone Press, 1968)；新近研究，亦可參 Rainer Albertz, 《〈舊約〉時期的以色列宗教史》(*A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*; Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1994)，卷一，頁 67-78。

二、希伯來宗教對「超越」的理解

這樣看來，希伯來宗教走上軸心突破的背景是非常獨特的。也就是說，它先是在出埃及事件中經歷到耶和華的拯救與誠命，形成了對於「超越」的理解。然後，才進入迦南應許之地，具體地在時空中展開以色列人的現實歷史。因此，希伯來宗教中的超越秩序與現實世界之間的張力，便表現為先有宗教，後有國家；先有信仰，後有政治；先有超越秩序，後有現世結構。換句話說，希伯來的軸心突破所採取的道路，不是在對現實世界的批判中形成超越秩序的理解；而是在對超越秩序的意識中形成對於現實世界的批判。其直接結果是：先知們對於現實世界的批判，對超越秩序的理解，乃表現為對古代傳統的回歸，在先知運動的軸心突破與前軸心的摩西宗教之間存在着相當的連續性。在約公元前八世紀，突破是發生了，但並非與突破前的傳統斷裂，而是採取了對古代的耶和華崇拜進行重新闡釋而達至的突破。希伯來的軸心突破是非常不激進的、非常保守的，是不斷地向古代傳統回歸的突破。要明白先知運動對於希伯來文化的軸心突破意義，不能離開摩西傳統，尤其是摩西傳統圍繞着對耶和華上帝而形成的對「超越」的理解。

希伯來宗教的軸心突破常被理解為「外向超越」的。確實，早在出埃及事件中摩西與以色列人所經歷的耶和華，就是一個「外向超越的神聖者」形像。首先，按《出埃及記》對摩西與耶和華的神人相遇的敘事，神人之間的二分是截然的。摩西在西奈山首次經驗神聖之時，看到焚而不毀的荊棘，上帝的聲音從火中傳出來說：「不要近前來，當把你腳上的鞋脫下來，因為你所站之地是聖地。」

（出 3:5）當摩西聽到上帝說：「我是亞伯拉罕、以撒和雅各的上帝」時，他的反應是「蒙上臉，因為怕看上帝」（出

3:6)。在此，希伯來宗教以敘述方式來表達它對於「神聖」的理解，也就是說，上帝的聖潔將人與神分離開來，當人在經歷上帝的神聖時，不是如神秘宗教所說的狂喜，也不是東方宗教的平和與恬淡，而是一種既令人嚮往，又令人畏懼的「神秘的戰慄」（mysterium tremendum）。¹¹它的神學前提就是上帝是一個超越萬有的，人們渴望追求，卻又永遠不能達至的終極存在。

其次，上帝的超越者形像還隱含在上帝的自我定義之中。上帝界定自己時說：「我是自有永有的。」按其希伯來原文為「אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה」，《七十士譯本》將其轉譯為「ἐγώ, εἰμι ὁ ὢν」，英文直譯就是I am who I am。（出 3:14）因此，它的字面含義是：我是我所是。¹²但它表達的一個基本含義是：上帝是拒絕被命名的，因為命名即意味着被人所把握或管理。¹³即使在隨後他稍微詳細的回答之中，他啟示上帝的專有名是「耶和華」，即「耶和華是我的名」（出 3:15）。但「耶和華」（יהוה, YHWH）的詞根仍然是היה，與「我是我所是」這一詞組中的動詞同根，意為「存在、是」等。通過與古代大西亞的考古學、語言學比較研究，人們也傾向於認為：耶和華這一詞，是「創造、使……存在」這一動詞的名詞表達式，表明它是一個創造萬物的主宰，超越於作為創造物的自然與人類之上。¹⁴

11. 關於「神秘的戰慄」，可見奧托（Rudolf Otto）的經典之作，成窮，周邦憲譯，《論「神聖」：對神聖觀念中的非理性因素及其與理性之關係的研究》（成都：四川人民出版社，1995）。
12. 參遊斌，〈是與終極存在：從希伯來宗教的角度〉，載楊適編，《希臘原創智慧》及氏著，《〈希伯來聖經〉的文本、歷史與思想世界》（北京：中央民族大學出版社，2006）之第四章。對這句話的解讀，安德森（B. W. Anderson）將其歸納為三個基本路向，即哲學本體式的解讀、創造論的解讀、神人關係在歷史中的展開的解讀，參其《理解〈舊約〉》，頁 61-66。
13. 按《創世記》二章 18-19 節的敘事，人管理萬物的權力，即在他對萬物的命名之中。
14. 詳細論證，可參 G. J. Botterweck & Helmer Ringgren 編，《〈舊約〉神學詞典》（*Theological Dictionary of the Old Testament*; trans. J. T. Willis; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974-）之「是、存在」（היה, to be）、「耶和華」（יהוה, YHWH）與「上帝」（אֱלֹהִים, God）等詞條。

最後，出埃及敘事採用的一些禮儀用語，也表明古代以色列人將上帝理解為一個超越性的終極存在。例如，在耶和華與以色列人訂立西奈之約之前的神顯敘事（theophany），就將耶和華上帝刻畫為一個威嚴的、人不可接近的形像，甚至上帝現身的西奈山也成為聖地，任何接近它的人將被治死。¹⁵上帝的聖潔將其與不潔的人完全區分開來，乃是一個全然超越的純粹他者。

總而言之，在進入先知運動的軸心突破之前的摩西傳統中，古代以色列人已經形成了所謂的超越意識。這決定了先知突破的基本性質，即一方面，由於耶和華崇拜所具有的強烈超越性，使得先知們站在超越秩序的層面，對現實世界的批判是極其強烈的，超越秩序與現實世界之間的關係極其緊張；另一方面，先知們對於現實世界的批判，乃以摩西傳統的超越理解為基本出發點和前提。所以，希伯來宗教的軸心突破採取了不斷地回到傳統、對摩西信仰進行新的闡釋的方法。在希伯來宗教的軸心突破與前軸心傳統之間，有着強烈的連續性。

為證實這一看法，本文將分析兩個主要先知流派：北國傳統（以何西阿為例）和南國傳統（以西結為例）的突破與古代的摩西宗教之間的關係，來闡述希伯來宗教的軸心突破之路。本文目的只是線條性地勾勒這兩個先知流派與摩西傳統之間的關係，論證時只能各舉其要。

三、先知與先知傳統

在對先知突破進行分析之前，有必要澄清人們對於先知的幾點誤解。一是在猶太—基督教傳統中形成的普遍誤解。由於先知（נביא, Prophet）的基本含義是「代神傳言」，

15. 參《出埃及記》十九章 12-25 節。

是「耶和華的信使」，¹⁶因此，猶太—基督教傳統將《聖經》英雄人物都稱為先知，從摩西一直追溯到亞伯拉罕，甚至挪亞、亞當。這是對「先知」的泛化理解。在歷史的實際情形中，「先知」是一個與王制相伴相隨的制度現象。也就是說，隨着王朝的出現，在以色列宗教中，便出現了一些與君王相生相剋的人物；第二聖殿之後，由於不存在一個獨立的以色列王權，先知也就逐漸消失。¹⁷總之，先知的精神意義就在於從耶和華崇拜、神人關係的角度來解釋以色列的王朝史，或者說，將以色列的國家史納入到耶和華信仰的意義層面。

另一種常見的誤解發生在近代的比較宗教學中，按韋伯的說法，先知是「帶有靈力的純粹個人，以其濃重的使命感來宣講某種宗教教義或神的誠命」。¹⁸布伯（Martin Buber）與赫胥爾（A. J. Heschel）的研究延續這樣的理路，強調先知個人的創造性、靈感魅力，將先知幻化為一個學術想象的現代神話。¹⁹但是，通過對《聖經》文本、西亞文化的比較研究，可以發現先知也具有相當的群體性，是承傳古代希伯來宗教各傳統的集體性角色。例如，先知的一個重要來源就是所謂的「利未人」（Levites），他們可能是在耶路撒冷聖殿之外的、散佈於鄉間的律法教導者，是承傳摩西的聖約與

16. 普遍認為，其詞根是指「呼召、呼喚」，指「被呼召的人」，中文譯法「先知」並不準確，故呂振中譯其為「神言人」，李榮芳主張用古代漢語中的「舌人」來譯之。

17. 按 W. F. Albright，「撒母耳是先知運動的開創者」，參氏著，〈撒母耳與先知運動的開創〉（*Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement*），載 H. Orlinsky 編，《解讀先知傳統》（*Interpreting the Prophetic Tradition*；Cincinnati, OH: Hebrew Union College, 1969）。第二聖殿時期，先知傳言封閉，參 P. D. Hanson，《啟示的黎明》（*The Dawn of Apocalyptic: the Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*；Philadelphia: Fortress, 1979），頁 1-31、427-444。

18. 參 Max Weber，《經濟與社會》（*Economy and Society*；ed. G. Roth & C. Wittich；Berkeley, CA: University of California Press, 1978），卷一，頁 439。

19. 可參 Martin Buber，《先知的信仰》（*The Prophetic Faith*；New York: Harper Torchbook, 1960）與 Abraham Heschel，《眾先知》（*The Prophets*；New York: Harper & Row, 1963）二書。

律法傳統的知識分子；²⁰先知的另一個重要來源是與耶和華崇拜相關的祭司群體，他們在以色列人的聖所（包括北國的伯特利、南國的耶路撒冷）中，扮演着主持聖約更新（Covenantal Renewal）的儀式性角色。在軸心時期的先知傳言中，透露出濃厚的儀式化（liturgical）場景，表明先知與希伯來古代宗教的崇拜禮儀之間的密切關係，而崇拜禮儀總是制度化和群體性的。以西結先知就是一個集先知與祭司於一身的典型個案。²¹希伯來軸心突破時期的先知們自己的言論也表明他們處於一個群體之中，而非單獨的個人。例如，在《以賽亞書》八章 17 節中，以賽亞說：

你要捲起律法書，在我門徒中間封住訓誨。我要等候那
掩面不顧雅各家的耶和華，我也要仰望他。

可見，在以賽亞先知的周圍，有一個相對固定的門徒群體，或可稱為「學派」。完整的正典《以賽亞書》，是一個綿延幾百年的先知傳統的集體作品。《耶利米書》中先知傳言的詩歌文體（poetry）、文書巴錄記載的敘事文體（narrative）、以耶利米之口所作的講道文體（sermon）交織在一起，一方面表明耶利米不是只有一個人在從事先知活動，在他周圍有一個門徒群體；另一方面表明我們所能了解的耶利米，只能是一個「耶利米先知傳統」，而不可能是「耶利米先知個人」。

20. 羅費（Alexander Rofe）甚至認為，利未人（Levites）後來躋身於聖殿崇拜，成為第二聖殿時期的頌詩者，是將先知傳統引入到以色列人的崇拜生活之中的知識群體。參氏著，《先知文學導言》（*Introduction to The Prophetic Literature*; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997），頁 78-79。

21. M. A. Sweeney，〈後期先知〉（*Latter Prophets*），載 S. L. McKenzie & M. Graham 編，《今天的〈希伯來聖經〉——批判議題導論》（*The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues*; Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998），頁 90-92。

總而言之，將希伯來宗教帶入到軸心突破的先知們，並不是橫空出世的文化英雄，也不是在冥想中突獲神啟的個人靈媒，而不過是一個在「現代」處境下對「傳統」進行現代轉換的解釋群體的集中代表或象徵人物而已。在這一意義上，希伯來宗教的軸心突破也是「不激烈的」、「非常保守的」。

四、軸心突破的北國樣式：以何西阿為例

通常人們都把何西阿視為北國先知傳統的代表人物，活動時間大致在公元前七五二至七二五年，是公元前八世紀希伯來軸心突破的重要人物。他的活動地點主要在北國。²²對於何西阿先知的軸心突破，我們需要展開這樣的分析：何西阿突破的是甚麼？即他批判的是甚麼？他又確立了甚麼？在他的既破又立之間有甚麼關係呢？他的軸心突破與古老的摩西傳統之間又是甚麼關係？

簡而言之，何西阿的突破所圍繞的中心點是：如何從神人關係來理解以色列歷史，它的實質意義是，如何從以色列宗教的精神基礎來檢視現實的以色列宗教和政治生活。在這一檢視的過程中，何西阿展現出對現實的以色列宗教和政治的強烈批判態度。他以耶和華神諭的方式來對先知作出精神定位，即他們是現實世界的批判者。例如，

〔耶和華說：〕因此，我〔指耶和華〕藉先知砍伐他們，
以我口中的話殺戮他們，我施行的審判如光發出。（何 6:5）

22. 關於何西阿先知與北國傳統的內在關係，可參 Rofe，〈先知文學導言〉，頁 90 的集中概括。對《何西阿書》的總體研究，可參 H. W. Wolff，〈何西阿書〉（*Hosea*; trans. Gary Stansell; Philadelphia: Fortress, 1974），更詳細的分析，參遊斌，〈《希伯來聖經》的文本、歷史與思想世界〉，第 12 章。

所以，在何西阿的先知傳言中，可以看到他對幾乎一切以色列的現實結構所作的批判。對於王制，他繼承了撒母耳先知的反王朝（anti-monarchy）傳統，並將其推到極端：

你〔指以色列人〕曾求我〔指耶和華〕說：給我立王和首領。現在你的王在哪裏呢？治理你的在哪裏呢？讓他在你所有的城中拯救你吧！我在怒氣中將王賜你，又在烈怒中將王廢去。（何 13:10-11）

除了王制之外，他還對以色列人的所有現實的社會結構都提出強烈的批判，他說：

猶大的首領如同挪移地界的人，我〔指耶和華〕必將忿怒倒在他們身上，如水一般。（何 5:10）²³

對於以色列宗教的祭祀儀禮制度，他也說：

因為我喜悅堅貞（忠愛），不喜悅祭祀；
我喜悅人認識上帝，勝於人獻全燔祭。（何 6:6*）²⁴

當然，特別針對以色列人對周圍迦南宗教的模仿，以偶像崇拜的方式來進行耶和華崇拜，他的批判更為嚴厲，他說：

他們用金銀為自己製造偶像，以致被剪除。（何 8:4）

23. 對眾王和以色列人領袖的批判，還可見於《何西阿書》七章 16 節，九章 13 節，十一章 6 節等。

* 此節引用《呂振中譯本》，除此節經文外，其餘皆引自《新標點和合本》。——編注

24. 還可參《何西阿書》四章 5-9 節。

現今他們罪上加罪，用銀子為自己鑄造偶像，就是照自己的聰明製造，都是匠人的工作。（何 13:2）

可以看出，如果以「超越」意識的出現作為諸軸心文明的一個普遍標誌的話，那麼，以何西阿為代表的北國傳統的「超越」意識，以及由此而產生的對現實世界的批判是相當徹底的。那麼，他立的又是甚麼呢？換句話說，既然他從希伯來宗教的精神基礎的層面，對以色列人的現實宗教、政治世界進行徹底批判，那麼，他所認為的希伯來宗教的精神基礎又是甚麼呢？他是如何設想以色列信仰的理想狀態呢？

對何西阿先知來說，在以色列人與耶和華之間的聖約（Covenantal）關係是希伯來宗教的精神基礎。在出埃及與西奈曠野的立約經驗，構成了何西阿先知所設想的以色列信仰的理想狀態。他說：

自從你出埃及地以來，我就是耶和華——你的神。……
我曾在曠野乾旱之地認識你。（何 13:4-5）

這裏所用的「認識」（יָדַע, know）一詞，並非現代認識論意義上的主體對客體的認識。在《聖經》敘事中，講到男女同房時，用的就是「認識」（יָדַע, know）一詞。²⁵何西阿將其神學化為耶和華與以色列之間相融相即的聖約關係，他借用性愛的隱喻，來表明識者與被識者之間的相融相即的合一關係。

所以，如果總體性地看何西阿所代表的北國傳統的軸心突破，那麼，它的破與立是同時進行的，即「破」是對

25. 具體可參《創世記》四章 17、25 節，十九章 5、8 節，二十四章 16 節，三十八章 26 節；《民數記》三十一章 17、18、35 節；《士師記》十一章 39 節，十九章 22、25 節；《撒母耳記上》一章 19 節等。

所有的現實宗教與政治世界的徹底批判，而「立」則是重新強調耶和華與人們之間的聖約關係，或更準確地說，是對古代的出埃及故事的回歸。他的創造性意義在於將這種聖約關係內在化、意義化為神人之間的「愛」的關係。希伯來軸心突破的既破又立的關係，最精煉地表現在這樣一句話中：

因為我喜悅堅貞（忠愛），不喜悅祭祀；

我喜悅人認識上帝，勝於人獻全燔祭。（何 6:6）

從文化比較的角度來說，這句話與孔子所說的：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾第三》）以及「禮雲禮雲，玉帛雲乎哉？樂雲樂雲，鐘鼓雲乎哉？」（《論語·陽貨第十七》）具有同樣的突破意義。何西阿通過將耶和華與以色列人的聖約關係歸結為「愛」的關係，以之作為希伯來宗教的精神基礎，在此之上，神人關係、人人關係、人與歷史、人與自然的和諧秩序得以恢復。在他的宗教想象中，經過批判的、被上帝擊打和審判之後的以色列人，如果能夠在「聖約之愛」的基礎上得到重建，就能達到最美好的狀態：

耶和華說：「那日你〔指以色列〕必稱呼我『我夫』，不再稱呼我『我主』。因為我必從我民的口中除掉諸巴力的名號，這名號不再提起。當那日，我必為我的民，與田野的走獸和空中的飛鳥，並地上的昆蟲立約；又必在國中折斷弓刀，止息爭戰，使他們安然躺臥。我必聘你永遠歸我為妻，以仁義、公平、慈愛、憐憫聘你歸我；也以誠實聘你歸我，你就必認識我——耶和華。」（何 2:16-20）

至此，我們看到在以何西阿為代表的北國先知傳統中，希伯來的軸心突破的特殊性質。一方面，先知具有強烈的超越意識，以耶和華崇拜為基本精神原點，對現實的宗教與政治世界進行了徹底的批判；另一方面，它在方法卻又採取了回歸早期傳統的「真正源頭」即摩西宗教的方式。何西阿先知的軸心突破，乃以「愛」來為整個希伯來宗教奠定精神基礎，這是他對古代傳統的更新與超越；但它在基本的精神理念上卻只是對摩西的出埃及與西奈立約故事的重新解釋。在一定意義上說，先知們的軸心突破具有相當的矛盾性，它既將現實世界與超越秩序徹底分離開來，其徹底性可與中國軸心時期的道家傳統相比擬，但又聲稱自己在基本精神原點上只是回歸到前突破時期的傳統，其連續性可與孔子對中國古代禮樂傳統的繼承相媲美。其根本原因就在於：從摩西時代開創的耶和華崇拜，其基本精神就是超越性的。因此，先知的軸心突破，越是回歸到摩西傳統，就越是形成一種超越的品質；或者反過來說，它越要形成一種超越的品質，就越要在精神原點上回歸到摩西傳統。

理解了這一點，我們才能徹底地把握何西阿先知對於「愛」與「超越」關係的理解。在他對以色列的現實世界進行徹底批判，呼喚人們要忠愛、認識耶和華之後，他又代神傳言安慰以色列人說：

以法蓮哪，我〔指耶和華〕怎能捨棄你？以色列啊，我怎能棄絕你？……我回心轉意，我的憐愛大大發動。我必不發猛烈的怒氣，也不再毀滅以法蓮，因我是上帝，並非世人；是你們中間的聖者，我必不在怒中臨到你們。（何 11:8-9）

對於何西阿先知來說，雖然他以「愛」來重建以色列人和上帝的關係，但是由於在超越秩序與現實世界之間的二元緊張，以人之愛並不能達到神人之間的和諧關係。因此，現實世界與超越秩序之間的彌合，神學術語就是「拯救」，乃依賴於「神愛」的發動。上帝赦免、恩典的基礎，亦同樣來自於上帝的超越、「非人」屬性。

所以，先知們的軸心突破，提煉出上帝的「公義」與「慈愛」屬性，因為他的公義而形成對於現實世界的批判，同時因為他的慈愛而形成對於現實世界的拯救，而它們的基礎亦都在於上帝的「超越」本性。這個深層次的意義結構，亦內在於摩西宗教的理解之中，即一個「我是我所是」的超越上帝，它既是化身於西奈誠命經驗之中的公義者，又是化身於出埃及拯救經驗之中的施愛者。

五、軸心突破的南國樣式：以以西結為例

我們再來看一個地域與時代均與何西阿很不相同的一位先知——以西結對於希伯來軸心突破的貢獻。他的活動時間是在南國猶大滅亡、以色列人被流放到巴比倫這一時期，即公元前六世紀早期。他是一位與耶路撒冷的聖殿祭祀有密切關係的祭司，他的先知呼召經驗即始於耶和華在聖殿之中被崇拜的異象（結 1-3），他在代耶和華發出先知傳言時，大量運用的也是祭司傳統的祭祀神學的一套術語乃至意義框架，可視為南國先知傳統的代表人物之一。

在以西結先知的呼召經驗中，同樣以耶和華之口道出先知的神聖使命。

「人子〔指以西結〕啊，我〔耶和華〕立你作以色列家守望的人，所以你要聽我口中的話，替我警戒他們」（結 3:17）。

可見，與北國傳統一樣，先知被理解為站在耶和華上帝的超越層面，對現實的宗教、政治、道德生活進行批判、警示的人物。因此，與何西阿先知一樣，以西結對於王制、祭祀禮制、異邦崇拜都有類似的批判，在此我們不重複論述。有趣的是，由於他經歷了耶路撒冷淪亡、南國滅亡的巨大災難，所以在依循先知傳統以「罪—懲罰」的公義審判來對以色列歷史進行解釋時，認為懲罰愈重，罪性愈大，因此對於現實層面的人的罪性批判更為徹底和完全。²⁶在何西阿那裏，以色列的現實世界是不完滿，充滿罪性，但是，在進入迦南地之前的曠野時期是一個理想的「黃金時期」，是耶和華與以色列人的蜜月期，²⁷也是批判以色列人現實世界的一杆標尺。但是，對人的罪性深重之意識，使以西結對所有的現實世界、人的歷史都持否定的態度，因此，在他所作的歷史回溯（Historical Narrative）中，曠野時期也是一個悖逆耶和華的犯罪時期。

以色列家卻在曠野悖逆我，不順從我的律例，厭棄我的
典章，大大干犯我的安息日。（結 20:13）

以西結以一套歷史的、神學的語言，表明希伯來軸心突破的基本特質：超越秩序與現實世界的二元分離在流放時期的深化發展。從超越層面對現實世界的批判越強烈，在它們之間的分離也就越為根本。進一步而言，要彌合超越層面與現實世界之間的深度緊張，也就更為依賴於超越層面

26. 將現實世界的不完滿，加以極端化的理解，是後流放時期的希伯來思想的主要潮流，參 Peter Ackroyd,《流放與回歸——公元前六世紀的希伯來思想研究》(*Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B. C.*; London: SCM, 1968)，頁 105。

27. 參《何西阿書》二章 14-23 節，十一章 1 節，十二章 5 節等。

的耶和華的主動介入，「拯救」既是從超越層面發出的純粹恩典，又是處於現實層面的人之本質的徹底改變。

我〔指耶和華〕必用清水灑在你們身上，你們就潔淨了。我要潔淨你們，使你們脫離一切的污穢，棄掉一切的偶像。我也要賜給你們一個新心，將新靈放在你們裏面。又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心。我必將我的靈放在你們裏面，使你們順從我的律例，謹守遵行我的典章。你們必住在我所賜給你們列祖之地。你們要作我的子民，我要作你們的上帝。（結 36:25-28）

可見，現實層面的拯救乃始於對現實層面的全部揚棄，人追求與上帝的完全合一，乃始於被上帝所賜的「新心」、「新靈」。以西結以南國的聖殿祭禮中「清水灑身」以潔淨罪人的儀式象徵，來深化先知突破的二元神學立場，即只有在超越世界對現實世界的徹底改造之中，才包含着現實世界得救的可能。

因此，在後流放時期的南國先知以西結這裏，希伯來軸心突破的基本原則：超越世界與現實世界之間的二元緊張，被進一步深化了。悖論性的是，與何西阿先知一樣，他在超越世界與現實世界之間所作的鮮明分判，與他在基本神學理念上繼承前軸心時期的摩西宗教，乃是同時出現的。以西結先知所構想的神人相合的理想狀態，仍然只是對摩西宗教的基本精神的概括與回歸。例如，在「新心」、「新靈」之上建立的神人關係，仍然是以「順從律例、遵行典章」作為基本內容，也就是說，以西結提出的「新心」、「新靈」只不過是為摩西律法重新確立一個新的精神基礎而已。而且，以西結所盼望的神人關係，即「你們要作我

的子民，我要作你們的神」，也是摩西宗教對聖約關係的典型表達。

六、總結

本文以「軸心突破」的文化理論來考察希伯來宗教的先知突破，試圖從總體上討論希伯來文化的結構性特徵。從思想史的角度來看，希伯來先知的突破不是與前軸心時期的摩西宗教斷裂開來，而是或者回到摩西信仰的基本原則，或者對摩西傳統進行新的解釋。雖然南北兩個傳統的先知運動借用了不同的思想資源、術語結構、象徵隱喻等，但他們所構想的理想形態都是以摩西所奠定的耶和華崇拜作為基本的精神基礎。從先知思想的結構特徵來看，希伯來文化的軸心突破在最大程度上彰顯了超越秩序與現實世界之間的張力，人們所發明的祭祀禮制、政治王制、從異邦學習的巴力崇拜都是人的罪性的外化，而且人們整體性的現實歷史也是一個不斷背棄世界本原——耶和華的過程。所以，現實世界與超越秩序（或者說「天」與「人」）之間的溝通，不可能通過向現實世界的找尋即內向超越（inward transcendence）來實現，而只能是通過超越秩序的主動恩典才有可能，如何西阿的「（神的）憐愛發動」、以西結的「清水潔淨、賜下新心新靈」等。在此意義上，它不是現實世界向超越秩序的「超越」，而是超越秩序對現實世界的「拯救」。

在先知運動的軸心突破中，在思想結構上製造超越秩序和現實世界之間的二分，與在思想史上向前軸心的摩西傳統的回歸乃同時出現。先知們越是回歸到摩西傳統，就越是形成一種超越的品質；反過來說，它越要形成一種超越的品質，就越要在精神原點上回歸到摩西傳統。這裏的

根本原因在於：對於超越的意識，早就蘊含在希伯來文化的前軸心時期即摩西信仰之中。對於耶和華崇拜的超越品質的堅持，成為希伯來宗教的一以貫之的精神。如果把這稱為與所謂的「內向超越」相對立的「外向超越」的話，那麼先知突破仍然是在摩西傳統的「外向超越」格局之中。

作者電郵地址：youbin99@sohu.com

Prophetic Movement and Mosaic Tradition: The Hebrew Experience of Axial Breakthrough

YOU Bin

Ph.D., Peking University

Associate Professor

Department of Philosophy and Religious Studies

Central University for Nationalities in China

Abstract

This article studies the prophetic movement in Israelite religion from the perspective of “Axial breakthrough” theory proposed by Karl Jaspers, which has aroused some debates on comparative religions and theoretic sociology. Through the case analysis of Hosea and Ezekiel, the author believes that the dualistic tension between the transcendent and mundane orders was the characteristic element in the axial Israelite prophetic movement. The combination of judgment and salvation in the prophets has both shown the tension between the two orders. On the other hand, from the perspective of the history of thought, the Israelite prophetic breakthrough did not dissect itself from its pre-axial traditions. On the contrary, the prophetic breakthrough has repeatedly traced back to the

Mosaic origin of Israelite religion, though the prophets might be different in their traditional heritage, symbols, and terminology. The fundamental feature of the prophetic breakthrough was the strong interaction between the prophetic transcendent characteristics and their returning to Mosaic faith. The reason is that the awareness of transcendence was deeply rooted in the Mosaic faith. In this sense, the prophetic breakthrough was still within the framework of Mosaic faith.

