

Globethics Repository

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

意識形態視域下的聖經文本批評—— 《士師記》17-21章與分裂的整體

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	Yee, Gale A.
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-07-04 23:17:51
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167385

意识形态视域下的圣经文本批评*

——《士师记》17—21章与分裂的整体

[美]余莲秀

内容提要:解读希伯来圣经的最新方法之一是意识形态批评。意识形态批评在历史和社会科学的框架下,使用文学方法综合全面地解读圣经文本。一方面,社会科学和历史分析有助于重建或“揭开”圣经文本产生时期的物质和意识环境。另一方面,文学批评的方法可以分析圣经文本在再生特定意识形态时是如何同化或“编写”这些物质和意识环境的。意识形态分析揭示出,公元前7世纪流亡前的文学作品《士师记》17—21章在约西亚王统治时期被处境化了。为了支持约西亚摧毁与耶路撒冷对抗的大众崇拜中心,即支持所谓的宗教改革,申命派编者领导了一场针对地方神职人员利未人的舆论宣传战争。那些利未人被描写成一心敛财的腐败投机分子,以及只为了报复羞辱别人就发动内战的无情者。除此之外,《士师记》17—21章还为君主政体的建立系统地分裂支派的整体。

关键词:意识形态批评;《士师记》17—21章;解体;支派整体;申命派编者

* 本文原载于 *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, edited by Gale A. Yee, Minneapolis: Fortress, 2007, 138—160, 经原作者授权译成汉语发表于本刊。

Ideological Criticism

——Judges 17—21 & the Dismembered Body

Gale A. YEE [USA]

Trans. by MA Lemei & WANG Ya

Abstract: One of the latest approaches to the interpretation of the Hebrew Bible is ideological criticism, which uses literary methods within a historical and social-scientific frame in a comprehensive strategy for reading biblical texts. On the one hand, the social sciences and historical analyses help to reconstruct or “unmask” the material and ideological conditions under which the biblical text is produced. On the other hand, literary-critical methods address how the biblical text assimilates or “encodes” these conditions in reproducing a particular ideology. An ideological analysis reveals that Judges 17—21 should be contextualized during the time of King Josiah. To support Josiah’s so-called religious reform, the Deuteronomist conducts a propaganda war against their clergy, the Levites, who were described as corrupted opportunists, intending only on financial gain, and heartless. Moreover, Judges 17—21 is a systematic attempt by the Deuteronomist to break up the tribal body in service to the monarchy.

Key words: ideological criticism; Judges 17—21; dismember; body of the tribes; Deuteronomist

解读希伯来圣经的最新方法之一就是意识形态批评。诺曼 K. 哥特瓦尔德(Norman K. Gottwald)于1985年发表的《希伯来圣经:社会文学的引

言》可以视作向意识形态批评迈进了一大步。^①1990年,圣经文学文本意识形态批评讨论协会^②召开了第一次会议。1992年,探求圣经解读新方法的试验性期刊《赛迈亚》(*Semeia*)推出一期特刊,主讲意识形态批评。该辑的文章除了将意识形态批评应用于圣经文本外,还详细介绍了有关意识形态批评的书目。

意识形态批评在历史和社会科学的框架下,使用文学方法综合全面地解读圣经文本。一方面,社会科学和历史分析有助于重建或“揭开”圣经文本产生时期的物质^③和意识环境。另一方面,文学批评方法可以分析圣经文本在再生特定意识形态时是如何同化或“编写”这些物质和意识环境的。^④

例如,20世纪50年代末60年代初,在一所天主教中学的宗教课上,女同学们阅读并讨论过一本名叫《优雅》(*Charm*)的书。亮丽的粉色封面上画着一位戴着手套的优雅女士,头戴圆盒帽,身穿大摆长裙。这本书教女孩子们如何化妆,着衣(衣饰和妆容要非常端庄),注重仪态,运用有“魅力”的社交技巧,以及注意与“男孩子”约会时的礼节。在性接触方面(虽然书中从未用过这个字眼),该书建议年轻女子决不能做出超越晚安之吻的事来,而必须为自己未来的丈夫“保全自身”。而如今,这类教诲已发生翻天覆地的变化。面向青春期少女的杂志如《魅力》(*Glamour*)和《17岁》(*Seventeen*)上有很多几近裸体或者全裸女子的特写照片,她们年轻骨感,摆弄着撩人的姿势。文章还详细介绍“如何在床上取悦男人”,以及“如何说服男

① Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress Press, 1981; 2003 with CD-ROM). 哥特瓦尔德认为,他的社会文学方法“谨慎延续了旧式历史批评学”(27),但也融合了新的文学和社会科学方法,将圣经研究引入了新方向。

② 这个组织目前已达到“分会”(section)的地位,圣经文学协会每年召开会议时,它均为分组之一,六年更新任期。

③ “物质”这个术语是指经济商品的生产和分配,以及所有者和工人的社会关系。

④ 意识形态是人们为帮助自己理解复杂世界而产生的密码;它好比键入特定电脑程序的模板,重新说明了电脑上的按键,给键盘以特定的意义形式。文学文本对一种特定的意识形态世界观进行了“编码”,然后将构建好的价值和观念系统转移到修辞中。这种密码特色在很多方面都类似寓言。

人使用避孕套”等。

在分析这些不同文本所包含的截然相反的信息时,意识形态批评家有双重任务。首先是外部分析,要探究这些文本产生的社会历史背景:时代对两性关系、躯体意象、性、经济和社会理想等的态度,尤其涉及女人时。批评家试图确定是哪个团体编写了这些文本,这些文本又是服务于谁的社会经济利益。其次是内部分析。批评家关注这些文本说了什么(内容),以及是怎么说的(修辞)。批评家想要确定,这些文本是如何将那个时代在性别、阶级和种族等方面的特定意识形态进行吸收或“编码”的,由此才导致那些意识形态的形成。

为了使这种双重阅读策略更有效,圣经的意识形态批评家经常挪用马克思主义文学批评家建立的模型(参见篇末扩展阅读一般性书目下的词条)。然而,尽管这些文学批评家们重新定义了马克思有关基础(社会经济关系)和上层建筑(文化、意识形态、政治和法律系统)之间的关系,其核心观点仍是文学建立于历史和现实生活的权力关系基础之上,被视为社会实践的意识形态产物。

何谓意识形态?

要理解意识形态批评,必须明白何谓意识形态。^①这个问题并不简单。“意识形态”当下很流行,常常出现在报纸和新闻报道中,涵义有某种负面色彩。例如,1988年7月21日,总统候选人迈克尔·杜卡基斯(Michael Dukakis)在民主党大会的提名演讲中就这样说:“这不是意识形态的选举,而是能力的选举。”其中“意识形态”一词暗示了自由和保守两种极端思想

^① 关于意识形态的介绍,请参看 James H. Kavanagh, “Ideology”, in *Critical Terms for Literary Study*, 2d ed., ed. Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin. Chicago: University of Chicago Press, 1995, 306—320。

中的某种抽象系统。激进的左翼或极右翼“具有”意识形态,主流或大多数人——特别是“像我这样的人”——没有意识形态。在这个语境中,意识形态就是“别人”才有的。这种带有极端观点的负面定义绝不是批评理论中所指的“意识形态”。

虽然意识形态包含着整套的教义和理念,但它并不是这些教义和理念的简单集合。作为包含价值、理念、图画、形象和观念的复杂系统,意识形态激发人们“看到”他们在社会秩序中所处的特殊地位,这是自然而然的,必要的,更是不可避免的。马克思主义思想家路易·阿尔都塞(Louis Althusser)说过,“意识形态是个体与其真实生存环境之间想象关系的再现”。^①意识形态鼓励人们内化与“真实”世界的“不真实”关系。例如,奴隶主为了不让非洲裔美国奴隶反抗,就在意识形态意义上使用圣经文本如《以弗所书》6:5:“你们作仆人的,……听从你们肉身的主人,好像听从基督一般。”虽然有很多奴隶抵抗这种信息,但有些奴隶却将之内化了。意识形态为人们建造了现实,让这个令人困惑的世界变得可以理解;然而,从整体上看,这并不是世界的本来面目。意识形态在帮助人们理解或了解世界的同时,也在掩饰或隐藏人们在世界上的真实情况或处境。人人都有意识形态,更准确地说,人人都有安排或指导自己生活的意识形态。这些意识形态“消解”着日常生活中的矛盾和斗争。

马克思主义理论主要关注的是经济方面的阶级关系网。它研究的是意识形态如何“解释”在一定人口中的财富、特权的不公平分配,以及生产资料(如土地、自然资源、工厂等等)的不公平占有。主流意识形态主要是由当权阶级产生(并且被服从阶级内化)的,以再生出某种特定的阶级关系。同时意识形态还控制着其他社会关系。性别、种族、民族、受教育水平

^① Louis Althusser, “Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)”, in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster. New York and London: Monthly Review, 1971, 162.

和宗教信仰之间的差异,也以复杂的方式存在于意识形态之中,并与意识形态互相联系着。^①因此,存在着统治阶级的意识形态和下层社会的意识形态,男性主义意识形态和女性主义意识形态,种族主义意识形态和非洲中心意识形态等等。在“真实”世界里,这些意识形态互相合作,互相对抗,彼此之间常常发生冲突。当冲突因这些意识形态而起时,意识形态会为那些差异寻找“理由”,并为社会控制或社会反抗提供基础。例如,在美国内战前的南方,种族主义、阶级主义就与男性主义意识形态互相合作,为奴隶主强奸黑人女奴提供借口。

意识形态策略

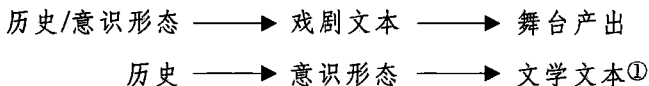
意识形态通过操控多种策略,来产生其期待的社会效应。如将不同的社会群体统一化。意识形态以行动为导向,以社会实践的具体层面链接观念的抽象层面。意识形态为某些利益、信仰或行为提供了可信的解释,将其合理化。意识形态支持那些信仰和利益,使人们承认其权威,进而将那些信仰和利益合法化。意识形态将以往特定的价值观念和行为方式等普世化,并把那些价值观念和行为方式作为所有人每时每刻唯一合法的理想。意识形态通过把价值观念和行为方式等同于一个社会的“常识”,将其自然化,所以,意识形态变得似乎是不证自明的,“自然而然的”。据此,马克思主义理论批评家弗雷德里克·詹姆逊(Fredric Jameson)把意识形态称为“遏制策略”,因为意识形态让人无法对真实历史情形进行任何批评性质疑,也掩盖了真实历史权力斗争中的种种矛盾和证据。^②

① 例如,在欧美社会,能行使最多社会、经济和政治权力的,通常是白人男子,权力最少的则是有色人种妇女。

② Fredric Jameson, *Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981, 53—54.

何谓意识形态批评?

意识形态批评认为,文本首先是一个特定的、充满了意识形态的历史世界的产物,与此同时,这个世界以其自有的内在逻辑再生了特殊的意识形态。我们可以通过对比戏剧创作,深入了解文本、意识形态和历史的关系。剧院里上演的《哈姆雷特》不会机械地“反映”、“镜现”或“表达”莎士比亚的剧本《哈姆雷特》。舞台操纵了戏剧的文本,解释性地将剧本表现出来;舞台表演给出了一种独特的产物。意识形态就像戏剧脚本一样,是社会历史现实的产物;文学文本和舞台产出一样,把这种意识形态重新糅合,然后以自己的方式“再生出来”:



所以,意识形态批评需要外部分析来揭开文本产生时的背景,还需要内部分析来挖掘文本中意识形态的再生。^②由于产生和再生之间存在着复杂的相互关系,应该把外部分析和内部分析看作同一枚硬币的两面。初步的内部分析关注文本中的意识形态空隙、矛盾和互相竞争的声音。批评家随后反向阅读文本,以确定文本中的意识形态试图解决的物质—意识权力斗争的本质。接着批评家进行更加全面的内部分析,准确探知文本是如何对文本产物中的意识形态进行编码和重写的。

① 关于戏剧产生和文本产生的类比,请参看 Terry Eagleton, *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*. new ed. London: Verso, 2006, 64—69。

② 除了挖掘文本的产生和意识形态的再生,意识形态批评也可以研究文本是怎样在意识形态消费中被接受或阅读的。但受篇幅限制,本文主要关注文本的外部分析和内部分析两个任务。

外 部 分 析

外部分析采用社会科学和历史批评的方法,来理解特定历史群体之复杂的社会结构,以及他们与其他社会群体的相互关系。它所关注的首先是这个社会里文本的主要生产模式(mode of production)。该术语指的是社会物质生产中社会关系(家庭组织、地位、阶级、性别等)和各种力量(技术、政治、司法等)的完整运作。在古以色列历史进程中,有三种主要的生产模式:家族(familial)模式、纳贡(tributary)(或上贡/税收)模式和奴隶(slave)模式。每种模式都由各自的政治经济、社会结构和关系、权力集团以及主流意识形态来强化。^①这些社会的方方面面在其特定历史时期的表现,就是意识形态批评要揭示的东西。

某些明确的问题是意识形态批评感兴趣的领域。比如:一个社会在特定时期的主要社会结构、政治结构和经济结构是什么?权力在这些结构中的落脚点在哪儿?这些结构显现的又是哪种权力?这些社会群体是如何根据阶级、种族、性别、民族、区域、宗教信仰、职业等等来细分?他们对生产方式施加的是什么控制?这些不同社会群体中的冲突、斗争以及矛盾是什么?这些群体产生的意识形态是什么?哪一种主流的?这些意识形态是谁的喉舌?又排斥或扭曲了谁的声音?文本作者的社会定位是什么?就主流意识形态来说,作者所持的又是哪种意识形态?^②

① 请参看 Norman K. Gottwald, "Sociology (Ancient Israel)", *The Anchor Bible Dictionary*, 6: 82—87。我把 Gottwald 所讲的公有(communitarian)生产模式称为家族(familial)模式,参见 David Jobling, "Feminism and 'Mode of Production'", in *The Bible and the Politics of Exegesis*, eds. David Jobling, Peggy L. Day, and Gerald T. Sheppard, Cleveland: Pilgrim, 1991, 241—243。

② 这些问题大都来自 Eagleton 的 "categories for a materialist criticism", *Criticism and Ideology*, 44—63: (1) 性别生产模式、(2) 文学生产模式、(3) 性别意识形态、(4) 作者意识形态、(5) 美学意识形态,以及(6)文本。

内 部 分 析

内部分析要确定的,是文本如何通过其语言表达,将其物质—意识产生的总是冲突不断的环境进行编码。为此,内部分析采用了文学批评的方法,如叙事批评、结构主义批评和解构主义批评。文本被假定为真实社会矛盾的象征性解决方法,创造并调整出“解决措施”,以应对尚未解决的意识形态困境。例如,白人至上组织如三K党发布的种族主义文本提供一些“解决措施”来处理种族之间的真实冲突,其中一个措施就是把黑人全都运回非洲。解决犹太“问题”的“终极措施”(纳粹语)则是将六百万犹太人全部灭绝。就像舞台演出不只是“表达”戏剧剧本一样,文学文本也不只是“表达”当时的意识形态。文本也可以在再生自身的意识形态时,与当时的意识形态发生对抗和挑战。因此,内部分析尝试确定文本与文本产物的意识形态之间的精确关系。

内部分析特别重视文本中特殊的缺失现象。正如马克思主义文学批评家皮埃尔·马修莱(Pierre Macherey)所说:“为了说出一些事情,必须隐藏另一些事情。”^①要设法说出所谓的“真相”,文本就不能表达与“真相”相矛盾的事情。在这些沉默中,在文本的空隙和缺失中,意识形态是最为有形可触的。外部分析已经确定了权力的社会定位,和这些定位之间的矛盾和意识形态。内部分析则从相反的视角对一些被排斥在外的声音进行提问:或许是女性的声音,或许是其他支派群体的声音,或许是穷人的声音。^②

① Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production: With a New Introduction by Terry Eagleton and a New Afterword by the Author*, trans. by Geoffrey Wall. London: Routledge and Kegan Paul, 1978; repr. London and New York: Routledge Classic, 2006, 95.

② Susan Ackerman, in “What if Judges Had Been Written by a Philistine?” *Biblical Interpretation* 8 (2000): 30—41. 对《士师记》中显而易见的缺失的思考,即以非利士人的视角,非利士人是以色列憎恨的敌人,他们强行推进了君主制的形成。

内部分析揭露了互相抵触的声音,那些声音被社会的权力结构边缘化了,而那些权力结构已经内化在了文本之中。文本隐藏并压抑那些声音,以消解它们引出的矛盾观点。

除此之外,内部分析还需要深入研究文本的语言修辞,即一个文本用以说服听众接受特定意识形态的艺术能力。文本的语言修辞是一种说服手段,因而也是一种权力形式。意识形态的社会策略——如何将特定价值观、行为等等普世化、合理化、合法化——已在前文有所论述。文本通过说服的修辞特色,以书面形式对意识形态进行重组,对意识形态策略进行重写。其重要特色就是众所周知的结构要素,如特性描述、情节、重复、视点、象征、讽刺、伏笔和框架。因此,一个文本在描写具体人物,将这些人物纳入特定情节,以特定观点讲述故事,作出讽刺性评论或教条性言论等等时,它所使用的方法是各种各样、相互矛盾的。正是这些揭露了文本特定的意识形态。

《士师记》17—21章:对“分裂的整体”的外部分析

《士师记》17—21章中发人深省的结论是极好的解释意识形态批评的例子。如前所述,意识形态批评先从初步的内部分析开始,指出意识形态上的缺失、矛盾和互相抵触的声音。然后,批评家再“反向阅读文本”,进行外在式分析,揭开文本试图消解的权力斗争。但是,为简化步骤,我将假定一个标准的内部分析的结果。《士师记》17—21章最明显的意识形态就是,以色列支派时期的暴乱和无秩序是他们没有王造成的(参见17:6; 18:1; 19:1; 21:25)。因此,外部分析的第一步就是确定这个意识形态产生的时间。

这几章的写作时间和编订时间是有争议的。评论家通常认为,这几章是犹太人流亡时期或流亡之后,也就是《士师记》主体成形多年以后又加上

去的附录。^①本论文认为,对时间的这一认定不够准确,其成书时间要比这更早。有确实的证据表明《士师记》17—21章的作者应该是公元前7世纪犹太人流亡前的申命派编者^②,也就是申命派史书(从《约书亚记》到《列王纪下》)第一版的编者。申命派编者在《约书亚记》和《士师记》中描述了国家形成前的支派时期(约公元前1250年至前1020年),其生产模式为家族生产;而编者自己生活在几个世纪以后,那时的社会是本土税收生产模式,是约西亚改革(约公元前627年至前609年)期间或随后的特定历史时期。他一再强调这两种生产模式的冲突:“那时,以色列中没有王,各人任意而行。”

顾名思义,以色列支派时期的家族生产模式乃是以坚固的父系、家族一村落为基础的社会组群为特色,在这种社会组群中,家庭是基本的社会经济单位。家家户户编入宗族,那些宗族再形成更大的社会单位,即支派。其间的经济收入靠的是高地的农业和牧业。支派世系拥有并管理着土地,因为土地是主要的生产资料。总体说来,那些支派是自给自足、自我保护的实体,彼此之间存在着以家庭为基础的相互关系。由于“那时以色列中没有王”,那些支派是免贡的,也就是说,他们不必向侵吞其剩余财富的国王或精英统治阶级缴纳贡赋或税款。相反,那些剩余财富直接流回了支派中。妇女虽然在物质和意识上都从属于男子,她们在家庭管理上却能行使相当大的日常权力和权威。在这样一个以家庭/家族为基础的社会里,家庭圈和公共圈的分界线是模糊不清的。^③

① 请参看 Barry G. Webb, *The Book of the Judges: An Integrated Reading*, JSOTSup 46; Sheffield: JSOT, 1987, 19—40.

② 申命派编者:一批按照《申命记》历史哲学(遵守上帝诫命就能兴盛发达,违背上帝诫命就会衰落灭亡)编修以色列古代国家兴盛衰亡历史的犹太教文人,活动于公元前7世纪左右的犹太王国,代表性著作是《约书亚记》《士师记》《撒母耳记》和《列王纪》。——编者

③ Carol Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. New York: Oxford University Press, 1988, 122—188.

后来由于一些内部和外部原因,以色列进入了本土纳贡/纳税的生产模式(约公元前1020年至前587年),^①支派统治权集中到了一个王的手里。与支派时期相反的是,这时的支派有了“富人”和“穷人”之分。^②国王和精英统治阶级只占人口的一小部分,位于社会金字塔的顶端;而人口的绝大多数是农民,位于金字塔的底部。^③在纳贡/纳税生产模式下,农民的生活十分艰辛,因为他们承担了国家最沉重的赋税。国王和统治阶级为了维持中央集权官僚机构的运转,支付高昂的战争费用,兴建耗资巨大的建筑工程,以及供养王室的奢侈生活,就从农民身上榨取剩余财富,包括人力资源和自然资源。一代以后,沉重的赋税将导致下层阶级的贫穷和衰落。

政治体系和生产模式的变化给处于前国家状态的以色列支派结构带来消极影响。为了维护中央集权的政治统治,国王不得不颠覆并彻底摧毁支派“整体”(body)的社会团结性和权威性,这里的“整体”指有可能谋反和叛乱的家庭和世系群落。例如,在国家中央集权的政治统治时期,所罗门在重新划分支派边界,将自己的国家划为十二个纳税区之际(王上4:7—19),^④就试图“分裂”(dismember)支派组织和忠诚的家族群落。除此之外,很多研究还显示了《申命记》法典中有关两性和家庭的法律为了支持国家统治体系而慢慢侵蚀了家庭男性首领的权威。^⑤

国家的形成也给以色列妇女的地位带来不利的影响。随着权力从家

① 在本土纳贡/纳税模式中,国王及其精英统治阶层都是本地人。在外族纳贡/纳税生产模式中,土地由外国殖民者或征服者统治或拥有。

② Norman K. Gottwald, "Social Class as an Analytic and Hermeneutical Category in Biblical Studies", *Journal of Biblical Literature* 112 (1993): 3—9.

③ 关于农耕社会及其阶级等级,请参看 Gerhard Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York: McGraw-Hill, 1966; Repr. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984, 189—296.

④ 比较《约西亚记》第13—21章。

⑤ 例如 Naomi Steinberg, "The Deuteronomical Law Code and the Politics of State Centralization", in *The Bible and the Politics of Exegesis*, eds. David Jobling, Peggy L. Day, and Gerald T. Sheppard, Cleveland: Pilgrim, 1991, 161—170.

庭组织转移到国家,转移到男性国王、男性政治和宗教官僚机构中,女性的权力和威望逐渐减弱了。家庭组织因国家而逐渐贫穷,女性所承受的负担愈加沉重。由于社会本身也在经济和政治上被国家划分出等级,因此男性和女性家庭成员的等级关系也逐渐被强化。^①

虽然纳贡/纳税生产模式下的君主政体取代了家族生产模式下的支派结构,这种政体却从来没有彻底消除支派中普遍存在的家族忠诚、家庭经济和家庭理想。因为国家还没有技术和行政手段监管整个王国,所以家庭模式仍然在农村地区顽强地存留着。

由申命派作者编订的《士师记》17—21章试图从意识形态上消解公元前7世纪(约公元前640—前609年)约西亚王统治时期这两种生产模式之间的冲突(一种处于支配地位,另一种虽处于从属地位却顽强地存在着)。学者们通常将申命派作者编写的申命派历史看作约西亚改革政策的宣传品。^②申命派编者对约西亚这个犹大南部王国的统治者只有高度的赞美,把他描写成一个理想人物,以致大家比照着他评判其他国王。他统治期间,在耶和华的殿中发现了律法书(王下22:3—20)。对于这一发现,约西亚王在公众面前做的第一件事就是举行重修契约仪式,在仪式上向民众宣读了那部律法(王下23:1—3)。约西亚王还废去他认为的“偶像崇拜”,将祭礼纯净化,集中化(王下23:4—20,24)。最后,他还要求在耶路撒冷守逾越节(王下23:21—23)。

然而,以批判的眼光细查故事的潜台词,就可以发现,约西亚宗教改革

① Meyers, *Discovering Eve*, 189—196. 女权主义人类学家和历史学家已就国家形成对妇女地位的影响进行大量分析,如:Sherry B. Ortner, “The Virgin and the State”, *Feminist Studies* 4 (1978): 10—33; Ruby Rohrlich, “State Formation in Sumer and the Subjugation of Women”, *Feminist Studies* 6 (1980): 76—102; Barbara S. Lesko, “Women of Ancient Egypt and Western Asia”, in *Becoming Visible: Women in European History*, 3rd edn., eds. Renate Bridenthal, Susan Mosher Stuard, and Merry E. Wiesner, Boston: Houghton Mifflin, 1998, 14—45.

② Richard D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*. Sheffield: JSOT, 1981, 121—123.

的一部分以上帝的名义无情摧毁了除耶路撒冷圣殿之外的所有丘坛和本土神堂。在旧律法中,这些本土的以色列神堂是合法的,为很多人服务。申命派编者掩饰了约西亚宗教改革所牵涉的阶级矛盾。但是,从经济角度看那场改革,阶级矛盾就很突出了。^①

在公元前640年约西亚改革的75年前,即公元前715年,犹大国沦为亚述人的附庸国。犹大王国的统治阶级一边拼命压榨农民这个经济基础以便向亚述人缴纳税贡,同时又保留着特权阶级的生活方式。然而,在约西亚统治期间,随着亚述的衰落,权力的平衡点发生了转移,尤其在公元前627年亚述末代国王亚述巴尼帕死后。约西亚抓住机会加强了对犹大王国的统治,还把统治延及以色列北部王国。这次扩张极大地拓展了税收来源,刺激了国家摇摇欲坠的经济。

然而,约西亚却无法依靠提高税收为扩张筹措资金,因为在当前的税率下,农民已经备受压榨了。他也不能向富人收税,因为他继承王位之事颇有争议(王下21:23—24),本身的政治统治相当不牢固。这两个阶层哪一个都不能疏远。^②因此,他进行了“宗教”改革,以便更有效地占有农民的剩余财富。他重新组织征收税款、贡赋和各项费用,尽管那些税款、贡赋和费用已经征收过了。这样,所有财富都直接流进了耶路撒冷的金库中。约西亚绕过了一直以来为他征收税款的地方首领,当然那些地方首领也一直从中抽取自己的份额。

理解《士师记》17—21章很重要的一点是,将王国农村和边远地区农民的部分财富据为己有的地方阶层,大部分是由住在称作穆希特(Mushite)^③

① 关于约西亚改革的社会经济意图多于宗教意图的争论,请参看 W. Eugene Claburn, “The Fiscal Basis of Josiah’s Reforms”, *Journal of Biblical Literature* 92 (1973): 11—22, 以及最近的 Shigeyuki Nakanose, *Josiah’s Passover: Sociology and the Liberating Bible*, Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1993。

② Nakanose, *Josiah’s Passover*, 50.

③ Claburn, “Fiscal Basis of Josiah’s Reforms”, 17—21; Nakanose, *Josiah’s Passover*, 59—60, 62—65.

的祭司房子里的利未人组成。那些利未人在犹大王国和之前北部以色列王国的丘坛和圣殿里做祭司,并且为了祭礼收入与耶路撒冷以及撒都该人(Zadokite)发生对抗。利未人靠税收以及农民向神堂供奉及朝圣而缴纳的什一税日益繁荣起来。在宗教“改革”的意识形态下,约西亚将犹大凝聚了起来,摧毁了耶路撒冷周围地区和犹大王国的利未人的宗教圣殿(王下23:4—14)。然后他又转向北方,摧毁了伯特利和原先以色列王国其他圣地的大型神堂(王下23:15—20)。

摧毁了相互对抗的宗教中心,取消了其祭司,宣传了耶路撒冷是敬拜耶和华唯一合法的圣地这一宗教意识形态,约西亚还设法确保财富能源源不断地流入他的都城。这一欲望促使他制定了以下关于朝圣节日的法律:

你一切的男丁要在除酵节,七七节,住棚节,一年三次,在耶和华你神所选择的地方朝见他,却不可空手朝见。各人要按自己的力量,照耶和华你神所赐的福分,奉献礼物。(申16:16—17)

在耶路撒冷庆祝逾越节的命令解释了支派与纳贡生产模式斗争的另一个原因。在支派时期的以色列,逾越节是一个以本土家庭为主进行庆祝的节日(出12)。这个节日强化了家族生产模式中特有的公共价值观念和亲缘关系。去耶路撒冷朝圣来庆祝逾越节的命令,很明显是由家到国的宗教、社会以及经济的转移。强化支派生产模式下家庭价值观念的宗教(意识形态)手段因此被耶路撒冷的精英统治阶层利用,他们以这种宗教手段在人民身上行使社会、经济和意识形态权力。^①

支派整体和纳贡/纳税生产模式之间在社会经济和意识形态上的冲突,耶路撒冷神职和乡村利未人神职之间的对抗,约西亚王的财政野心,宗

① Nakanose, *Josiah's Passover*, 104—112.

教圣殿的倒塌,耶路撒冷朝圣的中心化,都是产生《士师记》17—21章的物质和意识背景。圣经文本试图“消解”的正是这些权力斗争、意识形态困境和社会矛盾。接下来,通过对《士师记》17—21章的内部分析,我们来看圣经文本是如何在申命派意识形态的再生中对这些斗争进行编码的。

对“分裂的整体”的内部分析

内部分析着重关注文本中的缺失和矛盾,由此揭开了《士师记》17—21章中极为重要的信息。在主要描写士师和英雄的书里,这些英雄个体竟然没有出现在最后的章节里。相反,我们却看到了这样一群德行可疑的下等人:一个偷走母亲钱的儿子;一个盯着肥差的腐败利未人;一个为保护自身而牺牲自己妾的利未人;还有崇拜偶像、冷漠不友好的好战分子。缺失和矛盾的概念可以延伸到圣经学——学术协会对圣经文本的消费——对《士师记》17—21章的研究。前文已经提到,学者们通常将这几章看作犹太人流亡时期或流亡之后,也就是《士师记》主体成形多年以后,再加上去的附录。米克·巴尔(Mieke Bal)认为,将《士师记》17—21章从所谓的真实材料中删去,靠的是政治一致性观念,这种政治一致性观念使阅读集中到了男性英雄、政治民族主义以及军事成就上。米克·巴尔的这种观点很可能是正确的。^①

最引人注目的缺失在圣经文本中非常清晰:“那时以色列中没有王。”这句编辑评论很有策略性地在多个章节(17:6; 18:1; 19:1; 21:25)里重复出现。在这句评论第一次和最后一次出现时,还故意加了讽刺性的注解“各人任意而行(也可译为:各人按照自己认为正确的方式行事)”。^②在男

^① Mieke Bal, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, 9—16.

^② 希伯来文的字面翻译。

人眼中,“任意”(“自认为正确的方式”)就是一个女人被好色成性的暴徒强暴折磨,她的身体被残忍肢解,然后再发动一场几乎毁掉以色列中一个支派的支派内部战争,最后抢夺更多女人、把她们交给差点被毁的支派遭受强暴,使这个差点被毁的支派有可能继续繁衍生息。《士师记》的大部分内容以背叛、镇压、呼求、拯救的顺序编排而成,但在这部书的最后,这样的格式被打破了。事实上,《士师记》最后几章的叙述完全缺乏顺序,而这种秩序的缺乏在整个圣经中最残忍事件上达到了极点。^①

编辑评论的意识形态观点是很明确的:正是因为没有王,才造成了以色列支派时期的混乱和暴行。然而,这种明显的缺失却掩盖了一个难以察觉的事实。为了赞美君主体制,文本必须掩盖国王及其精英阶层统治下形成的社会忧患和矛盾。家族生产模式和纳贡/纳税生产模式之间的冲突就被意识形态化地植入了文本中。文本在贬低前者时暗示了对后者的积极颂扬。虽然支派和家系忠诚因国家而有所削弱,但在约西亚统治期间却仍然明显存在着,而且还是反叛的潜在势力。《士师记》17—21章为“分裂”这种忠诚和镇压反叛提供了意识形态手段。申命派编者在《士师记》结尾把支派时期描写成无序混乱、暴力横行的状态,同时为后来两书(《撒母耳记上》、《撒母耳记下》)所述大卫家族(the Davidic)君主政体的建立埋下了伏笔。最终为他心目中理想的王——约西亚的出现(王下22—23)铺平了道路。记住这些缺失和矛盾,接下来我们研究文本的语言修辞。

① 文学研究突出了申命派编者之神学框架的崩溃以及《士师记》17—21章与《士师记》开头之间在编辑一致性上的分裂:D.W. Gooding, “The Composition of the Book of Judges”, in *Eretz-Israel, Archeological Historical and Geographical Studies, Vol. 16, Harry M. Orlinsky Volume*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1982, 70—79; David M. Gunn, “Joshua and Judges”, in *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge: Harvard University Press, 1987, 102—121; Alexander Globe, “Enemies Round About: Disintegrative Structure in the Book of Judges”, in *Mappings of the Biblical Terrain*, ed. V. Tollers and J. Maier, Lewisburg, Pa.: Bucknell University Press, 1990, 233—251; and J. Cheryl Exum, “The Centre Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges”, *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990): 410—431.

《士师记》17—18章:崇拜混乱

《士师记》17—18章的故事强调了以色列支派时期信仰崇拜的分裂,每一章都充满对这种衰落的嘲弄讽刺、幽默挖苦和含糊其辞。《士师记》17:1—6介绍了北部以法莲山地一个名叫米迦(Micah)的人,他还给了母亲从她那里偷走的1100舍客勒银子。文中这个母亲没有名字,但从之前的章节看,她很可能是大利拉,那个为了1100舍客勒银子而向非利士人出卖参孙的女人(16:5)。文中没有给出米迦认罪的原因;或许是因为发自内心的悔悟,愧疚的良心,或是害怕母亲对贼的诅咒。这种含糊其辞突出强调了那些人物对信仰所持傲慢无理、毫无敬畏心的态度。母亲还希望耶和华赐福于那个任性固执但似乎已有所悔悟的儿子。很明显,她已经忘记耶和华第二条诫律中不可为自己雕刻偶像的命令(出20:4),因为她要向耶和华献出银子,为儿子铸一个像。然而,她却只奉献了200舍客勒银子。虽然文本中没有明说,但很显然,她私藏了剩余的银子。有了这个像,米迦也以拥有神堂而自豪。他分派他的一个儿子作祭司,并且又让人做了祭礼用具——以弗得和家中的神像。^①

用偷来的银子自制偶像,私人神堂和祭司,自制的祭司器物:这些几乎都不是一个名字意为“像耶和华”的人该有的东西。《士师记》17—18章不断重复提及祭礼用具,这强调了亵渎神灵的人们对偶像的崇拜,^②突出了一个“那时以色列中没有王,各人任意而行”(17:6)的道德败坏时代。申命派编者暗示,像约西亚这样的王会使国家摆脱宗教崇拜的混乱状态。

在下一个场景中(17:7—13),一个来自犹大伯利恒的利未少年向北走到了米迦的家。他要寻个住处,找个谋生的工作。米迦没有多问,立刻雇

① 以弗得是祭司穿的一种覆盖胸部的服饰。家中的神像是家中供奉用以崇拜的神像。

② 《士师记》17: 3, 4; 18: 14, 17—18, 20, 30—31。

佣了这个年轻的利未人：“你可以住在我这里，我以你为父，为祭司。我每年给你十舍客勒银子，一套衣服和度日的食物”（17:10）。这个职业自由的利未人同意了米迦的请求，但具有讽刺意味的是，他没有成为米迦的“父”，反而像米迦家里的一个儿子。于是宗教崇拜意义上的父子关系在这里不复存在，因为这二人的关系是可逆的。利未人住进来后，米迦显得非常快乐：“现在我知道耶和华必赐福于我，因我有一个利未人作祭司。”（17:13）米迦不仅拥有了祭司，而且这个私人祭司还是个利未人，能保证上帝赐福给他——至少米迦这么认为。

然而在《士师记》第18章里，可怜的米迦发现事实并非如此，因为他和他的利未祭司遇到了但(Dan)支派的人。像漫游的利未人去北方寻找栖身之所一样，无地的但人也向北迁移，寻找并开拓一份“地业”(inheritance)。^①五个窥探潜在领土的但人在米迦家里接受了款待(18:2)。他们听出那个利未人的口音，就问他的情况。利未人毫不掩饰地告诉了但人——“他……请我作祭司”(18:4)。但是，不像米迦那样没有多问，但人检验了这个利未人的祭司能力，他们想知道自己所行的道路是否通达(18:5)。而利未人模棱两可的回答反映了他的精明：“你们可以平平安安地去，你们所行的道路是在耶和华面前(*nokah*)的。”罕见的希伯来文 *nokah* 字面上有“在前面”和“在对面”两个意思，所以但人的道路既可能是上帝赞成的，也可能是上帝反对的。

显然，但人是按照第一种意思理解神谕的，因为他们继续向北出发了。这五人将情况报告给南方的弟兄们，要求占领拉亿(Laish)。那个城里的人们安居无忧、毫无防备(18:7—8)。于是，六百个全副武装的勇士出发了。路上，他们抢夺了米迦家的神堂，拿走了雕刻的像、以弗得和家中的

^① 据《士师记》第13至16章，但支派曾住在南部海岸，靠近非利士领土。虽然很多学者推测，由于受非利士人的侵扰，但支派的人不得不离开家园，但在文本中此事并不明确，这些章节也整体含糊其辞。

神像,完全忘记了米迦先前对他们的款待。看到这次抢劫,利未人做了微乎其微的抗议,只是问了一句“你们作什么呢?”(18:18)。但人直截了当地让他不要作声,还让他作但支派的祭司。因此,用偷来的银子雕刻的像又被偷走了;买来的祭司因有更高的出价再度被买走了(18:19—20)。米迦追赶但人,想追回他的财产,但他的抱怨非常无力:“你们将我所作的神像和祭司都带了去,我还有所剩的吗?”(18:24)。米迦认为自制的神像和那个无情的祭司是自己的,但实际上,从一开始米迦就一无所有。这群暴徒威胁米迦说,要派“性暴的人”攻击他和他的家人。^①米迦见他们人多势众,就无助地回家去了。这些“强大的勇士”继续前往拉亿,毁灭了那个无助的城镇。他们以祖先但的名字将那个城镇重新命名为但,并把偷来的神像供奉起来。

财迷心窍的利未人将侍奉这个自造的偶像,叙述者最后提供了更多有关他的信息。他是摩西(Moses)的孙子,叫约拿单(Jonathan)!他和他的子孙将会一直侍奉但支派的神堂和米迦所雕刻的神像,“直到那地遭掳掠的日子”(18:30)。

《士师记》17—18章中暗含的讽刺可以放到申命派编者对约西亚所谓宗教改革的宣传中来理解。他的意识形态产物把约西亚摧毁北方圣殿的暴行合法化了。在《列王纪上》和《列王纪下》中重复出现的主题,就是对抗表面上违法的宗教和祭司之职,这个宗教和祭司之职是耶罗波安一世(Jeroboam I)在但和伯特利建立的。那些北方的神堂与耶路撒冷的皇室宗教形成了对抗。申命派编者谴责耶罗波安在这些神堂里安放了“两个金牛犊”(two calves of gold)(王上 12:25—33)。在他看来,正是耶罗波安的“偶像崇拜”导致了公元前 721 年北方的陷落(王下 17:20—23)。他在《士师记》18:30 中提到“掳掠”,所指的很可能就是这件事。

① 见《士师记》18:25,字面意思为“men of bitter spirit”;新标准修订版(NRSV)译作“hot-tempered fellows”(和合本译作“性暴的人”——译者)。

