

圣经一神论的渊源与形成^{*}

田海华

在希伯来圣经中，一神论的出现，可以追溯至公元前六世纪。圣经一神论的起源与发展，是个复杂而能动的文化过程。通过对圣经文本、考古发现与武加里特文献的分析，本文呈现了雅威如何承袭与融合伊勒之特征的过程。经过君王制时代与约西亚的宗教改革，雅威崇拜发展成为以色列人的一神崇拜。巴比伦被掳事件，使雅威崇拜陷入深刻的危机中。在第二以赛亚的倡导下，雅威一神崇拜向一神论演进。伴随着绝对无偶像崇拜、四圣字母读音的消失以及公元70年第二圣殿的被毁，严格意义上的宇宙一神论形成。整个过程经历了上千年的历史演进。

关键词：圣经一神论 雅威 伊勒 第二以赛亚 被掳

作者 田海华，香港中文大学哲学博士，四川大学道教与宗教文化所教授、博士生导师。

在西方文化中，关于上帝的讨论从未间断，尤其是，中世纪、文艺复兴与宗教改革时期，有关一神论之上帝的观念、属性，以及其是否存在的论争，始终是中心议题，贯穿于神学、哲学、历史、文学、政治与艺术等。“在漫长的数世纪里，当犹太人与基督徒的上帝成为西方的终极实在时，欧美人有意识地寻求以上帝为榜样。他们深信这能够使他们更接近神圣的原初。”^① 尽管伴随着宗教战争与启蒙运动的到来，人们对宗教提出了批判的分析，认为宗教是人创造的产物。人们从不同的视角，对上帝的有了新的认识。但是，上帝从未退出人们的视野，尤其是一神论宗教，至今对世界政治、经济与社会文化生活，影响深远。犹太教、基督教与伊斯兰教，是世界三大“圣书的宗教”（religions of the Book），也是三大著名的一神论宗教。^② 一神论宗教已有2000多年的历史。对众多犹太人、基督徒与穆斯林而言，一个全能、普遍与创造的上帝之观念，就是真理，不证自明，无所谓起源与发展。但实际上，在古代西亚的文化处境里，一神论历经漫长的孕育和滋长，方得以成形。文化人类学家帕泰（Raphael Patai）称“将一神论引入人类意识中，成为古代希伯来人最伟大的成就。”^③ 因此，犹太教的一神论，成就了它对世界文明最为重要的贡献。

希伯来圣经不仅为我们提供了有关一神论之上帝的基本叙述与理解，而且，塑造了一神论宗教的形成，并对其后的基督教与伊斯兰教有着重要影响。伴随着圣经文本诠释以及考古学的进

* 本文为“四川大学创新火花项目库项目”（2018hhf-02）之成果，同时，受“四川大学中国语言文学与中华文化全球传播学科群建设”之“跨学科研究创新基金”（XKQKXK01）的资助，特此致谢。

① Jack Miles, *God: A Biography*. New York: Alfred A. Knopf, 1995, p. 3.

② 一神论或一神教，是相对于无神论与多神论而言，是个现代理论化的概念，反映了现代处境。相对于非欧洲文化，它是界定西方宗教传统的一种方式。Francis Schmidt, “Polytheism: Degeneration or Progress?” in *History and Anthropology* 3 (1987): 9-60.

③ Raphael Patai, *The Jewish Mind*. New York: Charles Scribner's Sons, 1977, p. 349.

展, 圣经一神论的研究出现了“范式转移”。正如圣经学者希努斯 (Robert K. Gnuse) 指出的: 犹太一神论的单一观念被逐渐摒弃, 而“复杂的雅威崇拜的宗教, 由多神论的过去到一神论的价值观, 是个逐渐演进的过程, 它是由先知、申命典作者与祭司这样的改革者所设想与推动的。”^① 我们从诸多的圣经叙述得知: 相较于其邻邦的宗教思想, 古代以色列人的一神论, 无疑是一场革命。它可追溯至公元前六世纪, 适逢雅斯贝斯 (Karl Jaspers) 的“轴心时代”。这个“对于人性的形成最卓有成效的历史之点”, “开始意识到整体的存在、自身和自身的限度”, 具有了对现实进行超验与凡俗之分的意识。^② 在圣经文本中, 这样的分别是一神论发展的核心。圣经一神论的出现, 是圣经时代相对比较晚时期的产物, 而且, 其形成是曲折的, 复杂的, 绝非一蹴而就。在希伯来圣经文本中, 一神观念的出现, 与被掳事件密切相关。毋庸置疑, 圣经中充斥着大量多神论的经文。譬如, 摩西与以色列人问“雅威啊! 众神之中, 谁能像你?” (出 15: 11)。^③ 这一追问不仅暗示其他神祇的存在, 而且, 说明古代以色列人对某种形式的多神论有所认识。

一、问题的提出

20 世纪上半叶, 有关古代以色列宗教及其神祇的演进, 成为一个重要的研究领域, 而且在历史批判方法的指引下, 它被置于一个更为广袤的文化视域里, 而不仅仅局限于圣经文本世界。圣经之外的文学来源与形式, 影响到学者们对圣经一神论的探讨。尽管, 在希伯来圣经里, 对迦南及以色列邻邦之神祇的崇奉是被极力谴责的, 但是, 对迦南文化及其神祇的研究, 强有力地塑造了我们对以色列之上帝的理解。1929 年, 在叙利亚的地中海沿岸的拉斯沙姆拉 (Ras Shamra), 挖掘出土了众多的武加里特文碑刻与手工制品, 记述了多神论宗教的仪式实践, 包括圣经中提到的一些神祇。这些时空上最为接近古代以色列的武加里特文本, 可追溯于公元前第二个千年的下半叶, 为以色列宗教史的研究提供了大量的信息与亮光, 推动了对迦南与以色列宗教之关系的重构。^④

关于一神论的产生, 奥布赖特 (William F. Albright) 对威尔豪森的古代以色列宗教史的建

-
- ① Robert K. Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997 p. 14. 阿斯曼认为: 圣经一神论具有革命性的意义, 但它可能是缓慢地由多神论演进出来的。参 Jan Assmann, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*. Madison: University of Wisconsin Press, 2008, pp. 107 - 108.
- ② 卡尔·雅斯贝斯 (Karl Jaspers), 《历史的起源与目标》, 魏楚雄、俞新天译, 华夏出版社, 1989 年, 第 7 - 8 页。关于圣经一神论与轴心时代之关联, 参 Jan Assmann, “The Axial Age and the Separation of State and Religion: Monotheism as an Axial Movement”, *idem, Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, pp. 76 - 89.
- ③ 本文的圣经引述, 参和合本上帝版, 但改用“雅威” (Yahweh)。“耶和華” (Jehovah), 是四圣字母 YHWH 的辅音与“我主” (ādōnāy) 的元音合成的音译。“雅威”是西方学者所惯用的译法, 它基于教父克莱门特 (Clement of Alexandria)、伊皮法纽 (Epiphanius of Salamis) 与狄奥多勒 (Theodoretus of Cyrrhus) 等人所用的希腊音译。参 Karel van der Toorn, “YAHWEH”, in Karel van der Toorn, Bob Becking and Pieter W. van der Horst eds., *Dictionary of Deities and Demons in the Hebrew Bible* (以下简称 DDD, Leiden: Brill, 1999), p. 910.
- ④ 有关 20 世纪对武加里特文本与圣经研究的讨论, 参 Mark S. Smith, *Untold Stories: The Bible and Ugaritic Studies in the Twentieth Century*. Peabody: Hendrickson, 2001。史密斯指出: 古代武加里特与早期以色列文学, 显然是相近的, 尤其是语言特征、社会结构、宗教术语与宗教实践, 还有对神圣的概念化, 因此, 二者不可能分开来论。Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 17.

构提出辩驳，将之追溯于摩西时代，指出摩西就是个一神论者。^① 他的《雅威与迦南诸神祇》，探讨了迦南诸神与以色列之一神论形成的关联，指出摩西是伟大的改革者。他力图证明圣经一神论是原初的，是以色列独有的，而且雅威始终是以色列唯一的神祇。^② 基于对圣经理史之古老性的坚信不疑，他提出源于西奈经验的摩西一神论，并确定其历史现实性。^③ 而且，持类似观点的，还有考夫曼 (Yehezkel Kaufmann)^④、奥斯龙 (G. W. Ahlström)^⑤ 与提盖 (J. Tigay)^⑥ 等。他们依据的经文是《出埃及记》34: 11 - 16，指出以色列的民族身份不同于其邻邦，具有特殊的宗教仪式，从而声称圣经一神论的古老性。另一些学者，将一神论看成是以色列宗教的特征，贯穿君王时代，甚至更早的时期。^⑦ 今天看来，这些观点受到诸多质疑，因为它们具有明显的圣经为中心或护教的立场，并非是客观学术的陈述。在希伯来圣经中，承认其他神祇存在的文本，俯拾皆是。而且，从历史的角度，难以依据圣经文本去确定公元前 7 世纪之前就有一神论存在。^⑧

在武加里特神话里，伊勒 (El) 是万神殿的元首，诸神共分四个等级。^⑨ 他的配偶是亚西拉特 (Athirat)，其子巴力 (Baal) 是风暴之神，也是个武士。^⑩ 1976 年，在西奈东北部的昆特利特亚加德 (Kuntillet 'Ajrud) 出土的碑文，论及伊勒、巴力，还有“雅威及其亚舍拉” (YHWH and his Asherah)。^⑪ 伴随这一重大发现，探讨古代以色列之一神论的研究，在八十年代开启了新的篇章。同时，威佩特 (M. Weippert) 依据《诗篇》82、89 以及《申命记》32: 8 的经文，指出耶路撒冷圣殿之官方神学，在前被掳的晚期，既不是一神崇拜 (monolatry)，也不是一神论 (monotheism)，而是多神论 (polytheism)。一神崇拜是单一主神教 (henotheism) 的宗教仪式实践，即选择崇拜一个神，但不否认其他神祇的存在。他认为“以色列的民族神雅威，在被掳

-
- ① William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*. Garden City: Doubleday, 1957, pp. 400 - 401.
- ② William F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*. London: Athlone Press, 1968, p. 166.
- ③ William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, pp. 257 - 272.
- ④ 考夫曼甚至将一神论追溯于亚当。Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel from the Beginnings to the Babylonian Exile*, trans. by Moshe Greengerg. New York: Schocken, 1960, pp. 142 - 147.
- ⑤ Gösta W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*. Lund: Gleerup, 1963, p. 8.
- ⑥ Jeffrey H. Tigay, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. Atlanta: Scholars, 1986.
- ⑦ Benjamin Uffenheimer, "Myth and Reality in Ancient Israel", in Shmuel N. Eisenstadt ed., *The Origins and Diversity of Axial Civilizations*. Albany: State University of New York Press, 1986, p. 144. 另参 P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32* (Leiden: Brill, 1996), pp. 426 - 429.
- ⑧ Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, p. 150.
- ⑨ 伊勒和他的配偶亚西拉特属于第一级，第二级是他们的 70 个儿子。参 Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, pp. 54 - 58.
- ⑩ 在武加里特文本里，伊勒 (𐤇𐤋) 是迦南的众神之父。在希伯来圣经里，他多次出现，并与雅威联系在一起。参 W. Herrmann, "El", in *DDD*, pp. 274 - 280. 巴力 (𐤁𐤇𐤋) 是重要的迦南神祇之一，在圣经中亦多次出现。以色列人对巴力的崇拜，受到谴责，但雅威同巴力有诸多相似之处。参 W. Herrmann, "Baal", in *DDD*, pp. 132 - 139.
- ⑪ Zeev Meshel, *Kuntillet 'Ajrud: A Religious Centre from the Time of the Judean Monarchy on the Border of Sinai*. Israel Museum Catalogue no. 175, Jerusalem, 1978. 另参 J. A. Emerton, "New Light on Israelite Religion: The Implication of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud", in *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1982): 2 - 20.

前,并非独自站立着,他身边有位女神。”^①但是,依据七十士译本、亚兰文塔古姆与拉比释经传统,这里的“亚舍拉”是指雅威圣所的一棵圣树。^②考夫曼也极力否认亚舍拉与巴力是以色列的神祇,认为以色列在君王制时期信奉的是一神教。^③但是,随着死海古卷等考古发现的深入,学者对以色列文化身份的理解,发生了重大变化。也就是说,以色列文化并不异于迦南文化,相反,它源于迦南文化,并与之有着大部分的重叠。因此,本质而言,以色列文化就是“迦南的”。^④由此,圣经学者关注雅威崇拜的仪式及其本质。他们发现对迦南文化的融汇,成为以色列文化的一个显著特征,而且这也体现在对神祇的选择与崇拜上。

在古老的诗歌集中,我们可以窥见诸神的存在,比如,《创世记》49章、《士师记》5章、《撒母耳记下》22章和《诗篇》29等。这些诗歌可追溯于君王制时代,明确表明曾经存在各样的神祇。可以说,圣经一神论是在多神论的语境里产生的。正如史密斯(Mark Smith)指出:“以色列的一神崇拜,其发展经历了雅威与其他神祇之间的冲突与妥协。以色列文学将其他神祇的特征,整合到雅威的神圣角色中。”^⑤有学者认为圣经一神论的产生,经历了两个阶段,先是融汇,接着是疏离。在融汇阶段,本属于伊勒、巴力与亚舍拉诸神的特征,被吸收到以色列的雅威宗教中。该阶段由士师时代持续至君王时代上半叶。但在第二阶段,以色列的宗教仪式疏离其迦南传承,首先表现为拒绝对巴力和亚舍拉等的崇拜,这样的宗教实践,由公元前9世纪延续至被掳。^⑥君王制在圣经一神论发展的过程中,扮演了重要角色。随着北国的覆亡,雅威的宗教仪式被中央化,随之,雅威成为民族神,而其他各种仪式实践受到谴责。“尽管,一神论最终是被掳的产物,但是,在君王制时期的各种宗教表达中,可以追溯一神论的发展轨迹。”^⑦然而,圣经的历史编纂,渗透着对事件的神学解释,不同于现代历史观。而且,考古发现所呈现的传承过程,是模糊不清的,比圣经文本记载更为复杂。这些都使圣经一神论之形成的历史重构,遭遇重重困难。雅威如何成为以色列的神?它与迦南诸神的关系如何?要回答这些问题,首先需要回到古代西亚的历史处境中。

二、雅威与迦南神祇伊勒

对铜器时代晚期(公元前16-12世纪初)之迦南仪式的认知,来自阿玛那信件(Amarna Letters)。^⑧尽管,这些残缺的泥板,不能为我们提供迦南宗教实践的全貌。但是,它们提到诸神的名字,比如,巴力与伊勒(El/ilu)等,这清楚地表明迦南宗教是多神论的。而这个多神论的图景,被公元前13世纪的武加里特神话与仪式文本进一步证实。在武加里特文献里,出现的

① Helga Weippert, “Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel”, in J. Assmann and D. Harth eds., *Kultur und Konflikt*, Frankfurt/Main, 1990, p. 156. 转引自 Othmar Keel and Christoph Uehlinger, *Gods, Goddesses and Images of God in Ancient Israel*. Edinburgh: T & T Clark, 1998, p. 3.

② André Lemaire, *The Birth of Monotheism: The Rise and Disappearance of Yahwism*. Washington: Biblical Archaeology Society, 2007, p. 60.

③ Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel from the Beginnings to the Babylonian Exile*, pp. 134-147.

④ Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Dearborn: Dove Booksellers, 2002, p. 7.

⑤ Ibid., pp. 8-9.

⑥ Ibid., pp. 7-9.

⑦ Ibid., p. 11.

⑧ 该信件由300多块阿卡德语的楔形泥板构成,记载了公元前14世纪中叶埃及诸法老之间的外交信件。阿玛那是法老埃赫塔吞(Akhetaten, 约前1359-1342年在位)建造的都城。参 William L. Moran, *The Amarna Letters*. Baltimore: John Hopkins University, 1992.

神祇约有 30 多位，具有神人同形同性的特征。在希伯来圣经里，伊勒 (*el*) 出现了愈 200 次，是个对神的通用词语。他被视为是个外来的神 (结 28:2)，也是以色列的主神。但是，对伊勒的仪式并不单独存在于以色列，除非与雅威相关。在五经里，族长崇奉的是“父神”，即同本地圣所相关的家族神，或部族神。通常，这些神的名，与迦南的伊勒相整合，反映了公元前 1000 年前的宗教历史处境。^① 比如，亚伯拉罕的神被称为 *El Shaddai* (创 17:1)，译为“全能的上帝” (God Almighty)，或是 *El Elyon* (创 14:19)，常被译为“至高的上帝” (God Most High)。以撒的神是 *El Olam* (创 21:33)，译为“永生上帝” (Eternal God)。雅各的神是 *Baal/El Berith* (士 8:33, 9:4)，译为“联盟之主/上帝” (Master/God of the Alliance)。^② 可见，族长的神祇与迦南的伊勒关系密切，难怪他们不识雅威 (出 6:3)。族长时期的各种宗教传统，被整合进入雅威崇拜中。^③ 这其中，包括对伊勒的崇拜。

在圣经之外，最早提到雅威的碑文，是可追溯于前 9 世纪下半叶的米沙石碑 (*Mehsa Stela*) 和但丘石碑 (*Dan Stela*)。它们表明雅威的出现，同以色列王室相关。^④ 由于，公元前 14 世纪的阿玛拿信件并未提及雅威，因此大致可以推断：雅威成为以色列的神，发生在约前 14 世纪中叶与公元前 9 世纪末之间的某个时候。其实，当雅威被记载在碑文里，并出现在大地上的时候，对北国以色列与南国犹大的古代以色列人而言，已是一个至关重要的形象。^⑤ 关于雅威崇拜的起源，考古学未能提供明确的证据，而在圣经里，却有大量的相关信息。雅威与迦南神祇伊勒是怎样的关系？威尔豪森认为雅威即是伊勒，后来，克罗斯 (Frank M. Cross) 与摩尔 (J. C. de Moor) 也持此观点，认为雅威是伊勒的仪式之名。^⑥ 但是，这一观点受到米廷格 (T. N. D. Mettinger) 的反驳。他认为：雅威来自南部的西珥山，并在迦南神圣显现，这在诗歌文本中被描述 (申 33:2-3; 士 5:4-5; 诗 68:9; 哈 3:3)。雅威不仅与伊勒整合，而且，同具有风暴雷鸣特征的巴力联系在一起。因此，雅威是伊勒与巴力的结合，同时，也吸收了迦南死神莫特 (Mot) 的特征。^⑦

关于雅威源自何方？学者有不同的争论。依据《出埃及记》，雅威来自南部的西奈，由以色列的众子，带入迦南。圣经古老的传统显示，雅威最初是来自南部以东的神，而以东又被视为是

① André Lemaire, *The Birth of Monotheism: The Rise and Disappearance of Yahwism*, pp. 14-16.

② 《出埃及记》6:2-3: 上帝 (El) 晓谕摩西说“我是雅威。我从前向亚伯拉罕、以撒、雅各显现为全能的上帝 (El Shaddai); 至于我名雅威，他们未曾知道。”中文和合本、新译本与现代中文译本，均将 *Baal/El Berith* 译为“巴力比利土”，没有译出 *Berith* 为“约”的含义，而吕振中译本译之为“护约主”。史密斯认为：这段经文表明族长是伊勒的崇拜者。参 Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, p. 141.

③ André Lemaire, *The Birth of Monotheism: The Rise and Disappearance of Yahwism*, p. 37.

④ 米沙石碑记述了摩押君主米沙击败以色列王暗利 (Omri) 而获得解放的事迹。但丘石碑记载了以色列诸君王获得的各种胜利，提及“大卫之家”。起初，对雅威的仪式，存在于以色列之外。在公元前 1200 年之前，雅威这个名字从未出现在闪语文本中。在圣经之外，最早提及雅威的是米沙凯旋碑。参 K. van Der Toorn, “Yahweh”, in *DDD*, pp. 910-911.

⑤ André Lemaire, *The Birth of Monotheism: The Rise and Disappearance of Yahwism*, pp. 19-20.

⑥ Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, trans. by J. S. Black and A. Menzies. Edinburgh: A. & C. Black, 1885, p. 433, n. 1. 另参 Frank M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge: Harvard University Press, 1973, pp. 60-75, 以及 J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism*. Leuven: Leuven University Press, 1997, pp. 310-369.

⑦ T. N. D. Mettinger, “The Elusive Essence: YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith”, in Blum Erhard, Christian Macholz and Ekkehard W. Stegemann eds., *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990, pp. 394-413.

西珥山(创36:1-8,19-21)。比如,底波拉之歌称“雅威啊!你从西珥出来,在以东行走(士5:4)。或者,雅威同圣经之地米甸、提幔、巴兰与西奈相关。^①摩西的岳父——米甸祭司叶忒罗,在提及其他神祇时称“雅威比万神都大”(出18:10-11)。这表明米甸人的雅威崇拜,并不否定其他神祇的存在。可见,早期对雅威的仪式是一神崇拜的,而不是一神论的。^②在西奈,摩西不仅接受了雅威的启示,他的后代还掌管着位于“约柜之家”示罗的雅威圣所。^③西奈被称为“雅威之山”(民10:33)。这些表明:最初的雅威,并非伊勒的名号。至今,我们不知道雅威崇拜是如何由南部传到中部与北部的高地。但是,对雅威的早期描述,包含了伊勒的某些特征,说明雅威的形象吸收并融合了伊勒的崇拜传统。

示剑的仪式传统,也表明了对雅威的崇拜包含了与伊勒相关的古老仪式。示剑的本地神是“约之伊勒”(El Berith,士9:46)。有学者认为这样的表达,显然出现在铜器时代晚期对伊勒的指涉。在族长叙述里,示剑的神是El,被称为是“以色列的神”(创33:20;46:3)。“在以色列的早期历史里,当示剑的仪式称为是崇拜雅威的时候,它持续了此地伊勒的传统。如此,雅威接受了伊勒古老的名号El Berith。”^④史密斯也指出:像示罗、示剑与耶路撒冷这些伊勒的古老的仪式场所,有关伊勒的仪式功能,被以色列的祭司们所继承。因此,在很多仪式场所,雅威被合并到伊勒这一古老的形象中。伊勒成为以色列最初的宗教传承。^⑤因此,圣经对雅威的描述,多处与伊勒似曾相识。比如,雅威是个上了年纪的族长神(诗102:28;伯36:26;赛40:28),坐在宝座上,众神侍立在左右(王上22:19;赛6:1-8,14:13;耶23:18)等。此外,雅威是个父(申32:6;赛63:16;耶3:4),是有怜悯与恩典的(出34:6;诗86:15)。还有,雅威能医治(创20:17;民12:13),其住处是会幕(出33:7-11;民12:5;申31:14),等等。以上这些雅威的形象,与武加里特文献对伊勒的描述极为相似。史密斯指出:以色列(Israel)是个很古老的名字,其所包含的神圣要素不是雅威,而是伊勒之名。这表明伊勒才是以色列起初的主神。^⑥而雅威继承伊勒的诸多特征与属性。

在君王时代,以色列王室与非利士人的矛盾加剧。以色列的君王扫罗被非利士人所杀(撒上31),示罗圣所被非利士人所毁,约柜被掳(撒上4:1)。当大卫成为以色列王的时候(约前1010-970),他是雅威崇拜的支持者,领导了“雅威之战”(撒上18:17,25:28),因此,雅威“与他同在”(撒上16:12-13,17:37,18:12)。在宗教实践上,大卫采用的是包容性策略,他将本土丰富的崇拜伊勒的仪式,整合进入雅威崇拜中,开始了一个雅威崇拜被内部转化的

① 依据《出埃及记》3章,摩西在米甸接受了雅威的启示,因此雅威可能是米甸人崇奉的神。参 Frank M. Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1998, pp. 61-67。在昆特利特亚加德出土的碑文里,提到“提幔的雅威”。参 T. N. D. Mettinger, “The Elusive Essence: YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith”, p. 404。与古老的雅威崇拜仪式相关的大致地区,多次出现在圣经里(申33:2;士5:4-5;哈3:3)。

② T. N. D. Mettinger, “The Elusive Essence: YHWH, El and Baal and the Distinctiveness of Israelite Faith”, p. 412。

③ 萧俊良认为,对伊勒进行描述的语言与特征,在示罗的仪式中得到反映。参 C. L. Seow, *Myth, Drama, and the Politics of David's Dance*. Atlanta: Scholars, 1989, pp. 11-54。

④ Theodore J. Lewis, “The Identity and Function of El/Baal Berith”, in *Journal of Biblical Literature* 115 (1996): 401-423。

⑤ Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, p. 140。

⑥ Ibid., pp. 142-145。《申命记》32:8-9中“以色列的众子”,在七十士译本与死海古卷中,是“伊勒的众子”,即雅威被视为是伊勒的众子之一。伊勒居于万神殿之首,而雅威是其成员之一。如果伊勒是以色列起初的主神,那么,以色列的雅威崇拜是如何形成的呢?史密斯提出了三个假设的发展步骤。参 Mark S. Smith, “Cross-Cultural Recognition of Divinity in Ancient Israel”, in Beate Pongratz-Leisten ed., *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011, pp. 259-266。

过程。^① 后来，雅威被称为是“至高的上帝”（*El Elyon*）和“天地的创造者”。《创世记》14章，被认为成书于大卫在位期间。^② 它描述了撒冷（今耶路撒冷）的王麦基洗德，也是至上上帝 *El Elyon* 的祭司，在他对亚伯兰的祝福中，用了两次圣名 *El Elyon*，称之为“天地的主”。同时，亚伯兰明确将之与雅威等同。^③ 在《诗篇》里，*Elyon* 用作雅威的修饰语出现（7: 17, 9: 2, 21: 7）。以色列考古学家阿维盖德（Nahman Avigad），在1971年对耶路撒冷老城的考古发掘中，发现了可追溯于公元前8世纪下半叶的陶器，上面刻有“El，地之创造者”。^④ 这说明对 *El Elyon* 的崇拜，在大卫取得耶路撒冷城之前，可能已经在此扎根。^⑤ 而且，雅威被同化，也成为造物主。因此，作为五经的重要来源，耶典（Yahwist）的创造故事，是这样开始的：在雅威上帝造天地的日子，乃是这样（创2: 4b）。此外，与之相关的神典（Elohistic），约成形于公元前8世纪。^⑥ 其圣号是 *Elohim*，可能融合了对伊勒的仪式传统。

所罗门时代对耶路撒冷圣殿的建造，使耶路撒冷正式成为雅威崇拜的中心（王上6-9: 9）。从此，雅威居于圣殿之中，而且，圣殿中没有雅威的石像或形像之类，是无偶像崇拜（aniconism）。但是，早期以色列人的雅威崇拜并不排斥其他神的存在。^⑦ 在第一圣殿时期（公元前10-6世纪），雅威一神崇拜是个实用的宗教表达。比如，第一诫“在我面前（‘*al pānāy*），你不可有别的神”（出20: 3；申5: 7），还有舍玛经文“以色列啊！你要听，雅威我们的上帝是独一的主”（申6: 4），都表达了一神崇拜的观念。因为，它们强调唯有雅威是以色列的神，但不否认其他民族崇拜其他神的可能性。圣经经文呈现了以色列的神雅威出现在众神集会（assembly of gods）的场景（诗82: 1；伯1: 6），并说明每个民族有自己的民族神（申32: 8；弥4: 5）。^⑧ 雅威与以色列建立了约的关系。雅威是个“忌邪的”神，不许以色列人崇拜外邦的神。因此，早期的圣经传统表明：第一圣殿时期的以色列雅威崇拜，是一神崇拜，而非一神论。^⑨ 在早期以色列，伊勒与雅威本是不同的神，但雅威吸收了伊勒的特征与属性，并逐渐取而代之。“这是个重大的演进。它不仅显示了雅威的日益重要性，而且表明雅威吸纳了其他神祇，尤其是伊勒作为造物主、医治者与智慧来源的属性。也就是说，雅威

-
- ① John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, pp. 13-34. 直到君王时代，雅威才成为以色列的民族神，成为王室的护佑者。参 K. van Der Toorn, “Saul and the Rise of Israelite State Religion”, in *Vetus Testamentum* 43 (1993): 519-542.
- ② J. A. Emerton, “Some Problems in Genesis XIV”, in *Old Testament Essays* 40 (1990): 73-102.
- ③ 亚伯兰对所多玛王说“我已经向天地的主，至上上帝（*El Elyon*）雅威起誓”（创14: 22）。
- ④ Nahman Avigad, “Excavations in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem, 1971”, in *Israel Exploration Journal* 22 (1972), pp. 195-196.
- ⑤ André Lemaire, *The Birth of Monotheism: The Rise and Disappearance of Yahwism*, p. 40.
- ⑥ Hans W. Wolff, “The Elohistic Fragments in the Pentateuch”, *Interpretation* (1972): 158-172.
- ⑦ 据圣经记载，所罗门在耶路撒冷东面的山上建造“丘坛”，供奉摩押人的神祇，还有供奉西顿人与亚扪人神祇的圣所，从事非雅威宗教的活动（王上11: 5, 7）。
- ⑧ 以色列人不仅意识到其他神祇的存在，而且也认识到雅威的多样性。来自昆特利特亚加德的考古依据，表明存在“撒玛利亚的雅威”与“提幔的雅威”，它们可能指涉雅威的不同名字。因此，早期以色列的宗教，不仅是一种多神论，而且有多种形式的雅威崇拜。在此处境下，《申命记》强调雅威的独一。参 K. van Der Toorn, “Yahweh”, in *DDD*, pp. 918-919. 《诗篇》82中，El, Elyon 与 Elohim 并存，关于其关系的讨论，参 Robert P. Gordon, “Standing in the Council: When Prophets Encounter God”, in idem ed., *The God of Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 190-204.
- ⑨ André Lemaire, *The Birth of Monotheism: The Rise and Disappearance of Yahwism*, p. 47. 北国以色列在暗利（Omri）统治期间，巴力崇拜得以复兴。暗利之子亚哈在撒玛利亚修建巴力的圣所，450个巴力的先知与雅威的先知以利亚斗法（王上18: 19-22）。

一步一步地进入以色列社会的各个层面，从而成为完全的‘以色列的上帝’(God of Israel)。”^①

三、圣经一神论的形成

在对巴力崇拜进行拒绝的过程中，先知扮演着至关重要的角色，比如，以利亚及其后继者以利沙。他们甚至将雅威的权能扩展到以色列之外(王上19:3-8)，使雅威具有国际化的特征。在第一圣殿时期、被掳时期与第二圣殿初期，伴随亚述、巴比伦与波斯帝国的入侵，在推动雅威一神崇拜向彻底无偶像之宗教进行转化的历史中，先知的政治与宗教作用，极为显著。^②在神谕里，来自犹太的前8世纪的先知阿摩司倡导雅威崇拜，指出犹太与以色列，以及黎凡特南部诸邦都不可背离雅威，否则要遭致惩罚。因为，雅威不仅带领以色列人出埃及，也带领非力士人出迦斐托，领亚扪人出吉珥(摩1:3-2:3,9:7)。此外，先知何西阿与米迦，抨击偶像崇拜，提倡对信仰的净化。希西家(Hezekiah)作王时(约前727-699年)，对传统圣所进行了宗教改革，废去丘坛，砍掉木偶，打碎铜蛇(王下18:4)，使雅威崇拜同无偶像崇拜相一致。^③但是，美索不达米亚的星体崇拜，随着亚述与巴比伦的入侵而传入耶路撒冷。希西家的继任者玛拿西“敬拜事奉天上的万象”(2 Kings 21:3)。约西亚在位时(约前640-609年)，他坚决抵制了这一外来影响，主张回归耶路撒冷圣殿的雅威崇拜，实现宗教信仰的中央化(王下23:5)。如此，前7世纪与6世纪早期，雅威的名字，出现在众多的犹太碑文、信件、陶片与印章上。^④这呈现了雅威一神崇拜在当时以色列宗教中的复兴。

公元前586年，巴比伦征服了耶路撒冷，并攻陷了那里的圣殿。以色列的政治与宗教精英，包括以西结这样的先知，被掳至巴比伦。被掳事件使雅威崇拜面临深刻而沉痛的神学危机。那些犹太被掳的社会精英，发现他们的上帝雅威的圣殿，倒在废墟之中，而巴比伦的城市神马杜克(Marduk)，是万神殿里的主神，与其他神一起，在宏伟的圣殿中被朝拜，遍及巴比伦。雅威的圣殿不仅被毁，而且，作为雅威的百姓，以色列人被迫事奉外邦的神，屈服于多神论的处境。^⑤看到马杜克被赞美，被称无以伦比，权能至大，那些被掳者不禁反省：难道雅威的权能不及马杜克？如果巴比伦的神是人工木制与石制的偶像，那么雅威又是什么呢？于是，先知以西结谴责以色列人违背雅威的诫命，使神圣临在离弃耶路撒冷。他热切盼望被掳的人能够复兴雅威崇拜，使雅威驻在他们中间，无论他们身在在何处(结10:20-22)。同时，他倡导雅威崇拜的无偶像论(结20:32)。如此倡导的，还有第二以赛亚与耶利米(赛46:1,44:9-10;耶10:5)。拒绝巴比伦的圣像林立，以及仪式繁琐的偶像崇拜，成为被掳后先知教导的一个重要特征。

在进行神学反省的过程中，被掳的以色列人思索雅威在流散地扮演的角色。若巴比伦的神只是“木头与石头”，那么，雅威的作为，能否不限于巴比伦而遍及宇宙？公元前539年，波斯王居鲁士征服了巴比伦，建立了古代西亚的强权政体。曾居于被掳之地的先知第二以赛亚(赛

① Ibid., pp. 40-41.

② Ibid., p. 85.

③ Anson F. Rainey, "Hezekiah's Reform and the Altar at Beer-Sheba and Arad", in Michael D. Coogan, J Cheryl Exum and Lawrence E. Stager ed., *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*. Louisville: Westminster John Knox, 1994, pp. 333-354.

④ Jeffrey Tigay, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, pp. 5-63.

⑤ André Lemaire, *The Birth of Monotheism: The Rise and Disappearance of Yahwism*, p. 100.

40-55), 将雅威理解为普遍的宇宙的上帝。^① 他认为是雅威创造了诸天与地(赛45: 18)。对天地的创造, 对整个世界的创造, 是雅威拥有宇宙权能的本质特征。如此, 一神论与宇宙论, 携手并进, 使雅威成为宇宙唯一的上帝 “我是雅威, 在我之外并没有别神。除了我以外, 再没有上帝。你虽不认识我, 我必给你束腰。从日出之地到日落之处, 使人人都知道除了我以外, 没有别神。我是雅威, 在我以外并没有别神”(赛45: 5-6)。至此, 完整意义的圣经一神论产生。它宣扬雅威是宇宙的上帝, 是全新的, 此外无他。相较于美索不达米亚的宗教处境, 这种雅威一神论的出现, 是特立独行的宗教表达。被掳事件引致的神学反省, 促使了圣经一神论的产生。如此, 圣经学者米克(T. J. Meek) 将圣经一神论的形成, 追溯于被掳(前586-538年)前后。^② 更确切一点, 圣经一神论形成于巴比伦最后一任君王那波尼德(Nabonidus) 在位与第二以赛亚期间。^③ 但是, 并非所有的被掳者, 都接受第二以赛亚的教导, 在犹太、撒玛利亚与散居者日益多元的以色列社群中, 都是如此。因为, 在他们的眼里, 巴比伦的神祇并非一无是处。于是, 他们中的很多人接受了巴比伦的风俗, 包括对当地神祇的容忍。甚至, 很多以色列人的名字中, 包含源于巴比伦诸神的要素。比如, 《以斯帖记》中的以斯帖与末底改, 源于巴比伦女神伊诗塔(Ishtar) 与城市神马杜克。史密斯认为: 圣经对一神论的宣称, 通常是修辞意义上的。在被掳前后, 以色列人继续崇奉雅威之外的神祇。因此, 由君王时代的一神崇拜, 向所谓一神论这一宗教新阶段的演进, 没有人能够在二者之间划出明晰的界限。^④

在被掳后的两个世纪里, 西亚处于波斯帝国的统治之下。犹太祭司们强调雅威的超越性与普遍特性, 使之愈来愈成为通称的“上帝”, 而不再以拥有具体圣名的“雅威”去指涉犹太人的特定神。^⑤ 这样的表述, 在亚兰文的《以斯拉记》中, 清晰可见。比如, 耶路撒冷的圣殿被描述为“至大上帝的殿”(拉5: 8), 以及“上帝的殿”(拉6: 3-5), 称犹太人的上帝为“天上的上帝”(拉6: 9-10)。尤其是“天上的上帝”(elah shemayya) 这一亚兰语用法与表达, 已被犹太人的亚兰语文本所证实。^⑥ 它在《以斯拉记》中多次出现(拉7: 12, 21-23), 并与“以色列之上帝”(God of Israel) 并行(拉7: 15)。在波斯时期与希腊化的早期, 尤其是在官方的正式信件里, 四圣字母YHWH逐渐消失, 而“天上的上帝”的用法, 频繁亮相。它也出现在《但以理书》(2: 18-19, 37, 44) 中, 而且其希伯来转体 *elohey shamayim* 出现在《以斯拉记》(1: 2) 与《尼希米记》(1: 4-5, 2: 4, 20) 中。以色列宗教与波斯的宗教进行了对话, 并在相对宽容的宗教处境里得到发展。公元前515年, 耶路撒冷圣殿获许重建(拉6: 15)。也就是说, 居于波斯的犹太人, 在被掳70年后, 回归耶路撒冷。他们想要还原一个理想的犹太民族,

① “我就是雅威, 在我以前没有真神, 在我以后也没有。”(赛43: 10)。“我是首先的, 我是末后的, 除我以外再没有真神”(赛44: 6)。

② Theophile J. Meek, *Hebrew Origins*. New York: Harper & Row, 1936, pp. 204-228.

③ 许多圣经学者接受威尔豪森(J. Wellhausen) 的观点, 认为绝对一神论是在被掳期间, 由第二以赛亚完成的, 而且其发展是一个逐渐的过程, 其中以利亚对一神崇拜的挑战、古典先知的著述、以及申命学派的改革运动, 起到了关键的作用。参 John Day, “The Religion of Israel”, in A. D. H. Mayes ed., *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 428-453.

④ Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, p. 154.

⑤ André Lemaire, *The Birth of Monotheism: The Rise and Disappearance of Yahwism*, pp. 110-111.

⑥ 出自公元前5世纪象岛(Elephantine Island) 犹太群体的蒲草纸与陶片, 不断出现的圣名“Yahô/YHW”, 是 *elah shemayya* 的代用语。参 Thomas M. Bolin, “The Temple of YHW at Elephantine and Persian Religious Policy”, in Diana V. Edelman ed., *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaism*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996, pp. 127-142。一封写给犹太统治者的请愿书, 用 *elah shemayya*、Yahô the God 以及 Yahô the God of Heaven 去指涉雅威, 而在回复中, 只用了 *elah shemayya*。同样的表述出现在公元前4世纪初波斯王亚达薛西二世发给以斯拉的敕令中。参 André Lemaire, *The Birth of Monotheism: The Rise and Disappearance of Yahwism*, p. 111。

至为圣洁，因此他们坚持遵守礼仪的重要性，使犹太人区别于其他民族。^①如此，耶路撒冷圣殿及其宗教仪式，成为犹太群体之传统与文化身份的重要标记。

在被掳期间，被掳的祭司、先知与文士们，倡导建造犹太会堂，延续祈祷与研读律法的传统。^②作为祈祷与会集之处，会堂为那些心存敬畏的人提供了宗教仪式的活动场所。耶路撒冷的圣殿，具有同样的宗教功能，直到公元70年再次被毁。在这些圣殿与会堂里，依据考古发现，它们不同于周遭异教徒之神殿的特征在于殿内空空如也。犹太史学家约瑟夫（Josephus）称其中的内室为至圣所，是“神圣中的神圣”（the holy of holies）。^③在公元前1世纪，犹太圣殿内绝对空无，这种完全的无偶像论（absolute aniconism）成为犹太教独特的特征。在晚期的圣经文学，即波斯时期，甚至希腊化时期的书卷里，比如，《约伯记》《雅歌》《传道书》与《以斯帖记》中，雅威不再出现。而且，在希腊化晚期以及罗马时期，犹太人避讳对四圣字母“YHWH”（或tetragrammaton）的发音，而以更为敬虔的“Adonai”（我主）代之。在死海古卷中，昆兰群体不仅绝对禁止对圣号的发音，而且以各种不同的方式，去转写或转述四圣字母。^④根据犹太教的密西拿，唯有高级祭司方可在赎罪日（Yom Kippur）时进入圣殿的至圣所，以正确的音调读出四圣字母。如此，高级祭司成为雅威崇拜的最终见证者。公元70年，当罗马攻陷耶路撒冷，第二圣殿被毁，圣殿中的燔祭以及高级祭司的职能，都成为过去，而唯有研读圣书的传统被保留。“这也意味着以色列人雅威崇拜的终结，因为，以色列之上帝特有的名，不再在宗教仪式中被发音。”^⑤雅威在祈祷与崇拜中的消失，强化了其作为神圣者的超越性特征。这种超验的唯一性，使之同创造者、至高者与全能者相关。因此，第二圣殿被毁，宣告与雅威相关的特定的雅威崇拜这一宗教的终结，以及拉比犹太教的开启。从此，犹太教成为一种宣称宇宙一神论的宗教。

四、结语

雅威崇拜的起源与发展，以及圣经一神论形成的文化过程，是个极为复杂而能动的过程。它历经了一千多年的演进，大致经历了两个阶段。首先，在公元前13世纪，作为在南部荒漠地带的一种本土宗教仪式，族长崇拜的“父神”，整合了对伊勒与雅威的崇拜，经过君王制时代与约西亚的宗教改革，雅威崇拜发展成为以色列人的一神崇拜，雅威成为以色列人特有的民族神。^⑥其次，巴比伦被掳事件，雅威被巴比伦的神祇所击败，使雅威崇拜陷入危机。在第二以赛亚等先

① Ibid. , p. 113.

② John Bright , *A History of Israel*. London: 1972 , p. 439.

③ Josephus , *Jewish War* 5. 219. Harmondsworth: Penguin Books , 1976 , p. 293. 罗马历史学家塔西佗（Tacitus）也记录了这一事件：空空的圣殿里无神像，因为，上帝是至高和永恒的，其形象无法用世间的物质来表达。塔西佗《历史》，王以铸、崔妙因译，商务印书馆，2009年，第375页。

④ 死海古卷之《〈哈巴谷书〉释义》2: 13 - 14，四圣字母以斜体的古希伯来文字母抄写，有别于其余文本。该卷今藏于以色列博物馆。

⑤ André Lemaire , *The Birth of Monotheism: The Rise and Disappearance of Yahwism* , p. 131. 出身祭司世家的约瑟夫，承认他被禁止发出圣名，而只能用希腊语的“上主”（despotès），去替代四圣字母。参 J. B. Fischer , “The Term DESPOTES in Josephus” , in *Jewish Quarterly Review* 49 (1958 - 1959) , pp. 132 - 138.

⑥ 史密斯认为：以色列视自身文化与宗教为独一无二的认知，注定要同雅威建立一种约的关系。以色列的存在，并非一开始就跳跃到西奈山，就成为《出埃及记》里描述的那个民族。的确，以色列与雅威在西奈之关系的原始形象，本身就是后期努力的一部分，是要为以色列澄清一种特殊的宗教身份。西奈叙述，大部分是君王时代与晚期的产物，反映了以色列长期的历史挣扎，就是将自身理解为一个祭司的民族，一个与众不同的崇奉单一神的民族。参 Mark S. Smith , *The Pilgrimage Pattern in Exodus*. Sheffield: Sheffield Academic Press , 1997 , pp. 144 - 179.

知的努力下，雅威一神崇拜被转化为一神论。或许，它的产生同一种新的国际环境相关联。因为，以色列人不再居于雅威之地，即犹太的耶路撒冷，而他们需要表现出对巴比伦当地神祇的顺从。籍着被掳前后以色列人强烈的宗教情感，雅威崇拜以一种超越的一神论形式而被保留。“一神论以绝对的术语诠释了雅威一神崇拜。作为修辞，一神论强化了以色列人与其神祇之间的独特关系。”^①同时，他们崇拜的无偶像特征，使雅威崇拜的一神论转化成为可能。如此，雅威的临在，即是至高上帝的临在。“当雅威崇拜转化为一种宇宙一神论时，它向其他民族敞开了自己，散播在以色列与犹太的旧有地域之外，而且，伴随圣殿在 70 年的被毁，作为一种特定宗教形式的雅威崇拜，走向消亡。也就是说，雅威崇拜通过促使宇宙一神论的诞生，而成就了自身的历史角色。”^②上帝是宇宙唯一的创造者，是万物之源，至高至善。即使失去圣殿而离散于世界各地，犹太人籍着这一信仰维系了其民族性。而且，这种一神论直接影响了基督教的宗教认知方式。

在现代日益世俗化的西方世界，一神论依旧扮演重要角色。它可以联结西方不同宗教的社会成员，将基督教世俗化为“公民宗教”，成为宗教信仰与仪式的替代品，因为那些宗教仪式或实践在“有文化的”西方人眼里是原始的。弗莱墨-肯斯基（Tikva Frymer-Kensky）以《诗篇》82 为基础，引申出人是自然与上帝之间的中介，指出圣经一神论是以人类为中心的自由理论，可以应对世俗政治的攻击，以及保守的神学话语，因为，它强调人在宇宙中的责任、正确行为与社会正义，它与明确的宗教传统或实践并无关联。^③而在 20 世纪的后现代的语境里，一神论受到批评与质疑，它的排他性与整全的话语被认为是危险的，也是暴力的，因为它暗含的本质主义会阻碍丰富与多元的产生。^④埃及学家阿斯曼（Jan Assmann）将暴力视为是一神论的内在特征，认为它缺乏宽容。他指出“排他性的一神论在上帝与其他神祇、真理与谬误、我们与他们、当下与过去以及新旧之间划出新的界限……暴力的倾向不是内在于唯一上帝的观念里，而在于对其他神的排斥中。暴力不在于有关真理的观念里，而在于对非真理的迫害中。”^⑤在希伯来圣经里，他认为语言暴力与不宽容是记忆而非历史中的重要部分。但史密斯否定了这种说法，认为一神论与暴力，以及多神论与宽容之间，缺乏内在联系。一神论缺乏暴力的能力，尤其是在被掳之后。暴力不是一神论的功能，而是权力的职能。^⑥因此，在宗教多元化的今天，如何看待一神论及其影响，仍然具有重要的现实理论意义。

（责任编辑：袁朝晖）

-
- ① Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, p. 154.
- ② André Lemaire, *The Birth of Monotheism: The Rise and Disappearance of Yahwism*, p. 134.
- ③ Tikva Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*. New York: Free Press, 1992, pp. 106 - 107.
- ④ Regina Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago: University of Chicago Press, 1997. 另参 Jonathan Kirsch, *God against the Gods: The History of the War between Monotheism and Polytheism*. New York: Viking Compass, 2004.
- ⑤ Jan Assmann, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, p. 110. 他指出 18 世纪的休谟在其《宗教的自然史》（1757 年）第九章，将一神论同不宽容相关联。Ibid., p. 109. 阿斯曼建构了“摩西区分”（Moaisic distinction），即宗教中真理与荒谬、真神与假神的区分。1000 多年来，这种区分造就了次要的宗教经验领域，而犹太人、基督徒与穆斯林视这一区分为宗教自然、正常与普遍的形式。参 Jan Assmann, *The Price of Monotheism*, trans. by Robert Savage. Stanford: Stanford University Press, 2010, p. 11. 关于排他性的一神论与暴力语言之关系的讨论，参 Jan Assmann, “No God but God: Monotheism and the Language of Violence”, idem., *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, pp. 106 - 126.
- ⑥ Mark Smith, *God in Translation: Deities in Cross-cultural Discourse in the Biblical World*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2010, pp. 25 - 28.