

哲学

# 圣经政治哲学初探

——《撒母耳记上》释义

赵敦华

[摘要] 本文从《撒母耳记上》开始阐释圣经政治哲学，根据以色列王权政治的起源、特征和体制等历史记载，探讨神权和王权、社会政治力量的制衡、正当性和合法性等政治哲学的话题。

[关键词] 圣经研究 王权 神权政治 正当性 合法性

[中图分类号] B971 [文献标识码] A [文章编号] 1000-7326 (2010) 11-0012-08

现在很少有人谈圣经政治哲学，因为《新约》中只有少数几条关于政治与宗教关系的教导（马太福音 22：21，罗马书 13：1-7），而《旧约》记载的以色列王国历史似乎与现在所知的中东地区古代王国无异，没有什么深刻的理论可言。为了解除这种观念的遮蔽，有必要重温这样的历史事实：西方近代政治哲学的三部开山之作——霍布斯的《利维坦》、斯宾诺莎的《神学政治论》和洛克的《政府论》，都依据了圣经诠释而奠定它们的理论基础。《利维坦》考察从亚伯拉罕经摩西到以色列王国的历史，得出结论说：“政治与宗教的权力虽然全都操在国王手中，但除开由于自己天赋特厚或享有至福而福泽逾恒的人外，运用这两种权力时没有不受辖制的。”<sup>[1] (P385)</sup> 这一结论与霍布斯用社会契约论为王权辩护的学说相吻合。洛克为反驳保皇党菲尔麦从《旧约》中引申出的“父权政府的直系继承权”，在《政府论》上册详细考察上帝赋予亚当管辖权的意义，以及族父和以色列史中的继承权问题，得出结论说：“这个古老而首要的父权政府的直系继承权”只适用于 500 年的以色列王国，在 1700 年的以色列史中，“他们保有世袭君主政府的时间不到三分之一”。<sup>[2] (P137)</sup> 斯宾诺莎分析了圣经记载的神权政治的优点和缺点：优点在于最高裁判者是上帝，只有上帝拣选领导者，如果他违犯神权，别人就以敌人对待他，合法地压服他；缺点在于因利未人作祭司的特权而引起的纷争和内战；斯宾诺莎认为现代政治制度应汲取神权政治的教训，实行政教分离和思想自由的原则。<sup>[3] (P239-250, 258-279)</sup>

上述说法已经成为现代政治哲学的常识。现代人大概以为上述哲学家不过是利用圣经，认为他们的理论其实与圣经历史并无必然联系，再加上启蒙运动和现代圣经批判运动否定了圣经的权威，出于这些和其他一些原因，现代政治哲学家不再把圣经作为新理论的历史资源，即使涉及近代政治哲学的历史背景，也宁可回到古希腊和中世纪。

人们承认社会契约论近代政治哲学的传统，但任何传统都不只是理论本身，建立理论的资源 and 论证方式更为重要。我们认为应该重视和恢复社会契约论的创始人从圣经出发立论的传统，这不仅是为了更

---

作者简介 赵敦华，北京大学外国哲学研究所教授、博士生导师（北京，100871）。

好地理解社会契约论，更重要的是解决现代政治哲学中的一些难题。比如，卡尔·施米特这样试图建立天主教政治神学，但却不诉诸圣经，他的学说停留在描述层面而不能解释理由。再比如，罗尔斯虽然自称继承洛克、康德的社会契约论，对正义原则加以论证，但没有“正义”、“公平”等概念的词源学考察，甚至连 justification 都讲不清楚。

本文从《撒母耳记》开始阐释圣经政治哲学，不仅是因为霍布斯、斯宾诺莎和洛克都重视这部经书记载大卫取代扫罗的政治哲学含义，<sup>①</sup>而且是因为从《撒母耳记上》开始，圣经中才出现了现代意义上可称之为政治哲学的观念。霍布斯、斯宾诺莎和洛克花费大量篇幅讨论的“摩西五经”中的政治的确是神权政治，但神权政治不是真正意义上的政治哲学。只是从《撒母耳记上》记载的以色列王权政治开始，圣经中才出现了可用政治哲学的术语和方法谈论的话题。当然，我们不能不顾《撒母耳记》之前的神权政治的历史背景，但重点在以色列王权政治的起源、特征和体制等话题中探讨圣经政治哲学。

### 一、《撒母耳记上》反映的时代

现代圣经批判把《撒母耳记》上下卷看作被掳后时代的“申命派”（Deuteronomist）编撰的历史书之一。圣经文本内却有不同证据，《历代志》明确说：“大卫王始终的事，都写在先见撒母耳的书上和先知拿单并先见迦得的书上。他的国事和他的勇力，以及他和以色列并列国所经过的事，都写在这书上。”（历代志上 29：29-30）这就说明《撒母耳记上》前 12 章作者是撒母耳，记载撒母耳身后事各章作者是拿单和迦得，他们是大卫同时代人，记录亲身见闻的历史有很高的可信度。这不妨碍王国分裂后的先知对该书的个别地方作补充。《撒母耳记上》记载的时间跨度，可按其记载来推算：“以利作以色列的士师四十年”；（撒母耳记上 4：18）撒母耳接任士师时或在 30 岁左右，“年纪老迈”（8：1）时膏立扫罗为王时至少 60 岁，就是说撒母耳当政约 30 年；扫罗当王 40 年，（13：1）这段时间约为 110 年。这段时间约在公元前 1100 年至 1000 年之间。<sup>[4] (P15.31)</sup> 这段历史可分三个时期：撒母耳时期是士师到王国过渡期；扫罗是第一代君王；大卫被膏立为王后的流亡经历。《撒母耳记》不只记载过程和事件，而且回答了三个问题：士师时代为什么要过渡到王国时代？扫罗为什么被大卫所取代？大卫王国为什么得以长存？每个问题都从耶和華与以色列人的合约关系提出，问题的解决方案可从政治哲学角度加以理解和阐释。

### 二、以色列王权政治的起源

《创世记》第 10 章记载了挪亚的三个儿子闪、含和雅弗的谱系。他们的后代“分开居住，各随各的方言、宗族立国。”这一记载直到 19 世纪还被认为是真实的历史。第 10 章古朴记实的风格使最挑剔的怀疑论者也难以在文字上找出虚幻或造假的破绽。这一章以谱系形式写成，提到约 70 个人名和地名，<sup>②</sup>它们的指称层次分明，分布清楚，而且，这些名字在圣经后来的记载中大多都有再现。没有理由认为古人凭空编造出那么多名称，有理由至少把圣经世界中的国家理解为洪水后挪亚子孙迁徙的产物。<sup>③</sup> 圣经反复提及“方言”（shōnōtām，即语言）、“民族”（mishpēchōtam，即家族）、“领土”（artsōtām）和“国家”（gōyēhem）的分化，（10：5，20，31）这四者正是构成古代王国不可或缺的四要素。

圣经既没有赞扬，也没有谴责挪亚的子孙建立的 70 个王国。但《创世记》第 11 章用“巴别塔”暗示人类王国的骄傲之罪，被上帝“变乱（bālal）他们的口音，使他们的言语彼此不通”，（11：7）“分散在全地上。”（11：8）《新约》的启示是，上帝“在从前的世代，任凭万国各行其道”。（使徒行传 14：15-16）“万国”的“道”就是神权和王权的分合。福兰克弗特在《王权与神祇》（Kingship and Gods）一书专门论述古代中东国家王权的宗教基础。这本书的结论是：“法老不是凡人，而是神。这是

①参见《政府论》上册第 132 页，《神学政治论》第 237、249 页，《利维坦》第 382 页等处。

②七十子本圣经提到 72 个。

③圣经第 10 章的世界东起波斯（以拦），南至埃索俄比亚（古实），西到克里特岛（基提），北抵土耳其（歌篾、玛代）。

埃及王权的基本观念，法老具有神的本性，是神的化身”；而美索不达米亚地区则“完全不同”，“美索不达米亚人的国王也负责保持人类社会与超自然的神之间的协调关系；然而他绝对不是一个神，而是一位社会成员。”<sup>[5] (P3,4)</sup>

古代王国的这两种模式不适用于以色列人。以色列人长期没有采用古代通行的王权制，耶和華拣选以色列人作“作祭司的国度”，（出埃及记 19：6）耶和華是他们的“王”，（15：18）摩西和他的继承人约书亚只是转达律法和执行上帝命令的代理人。以色列人定居迦南之后的 400 多年没有统一的领导和中心，平时十二支派散居在各自领地，遭受入侵的危急关头，耶和華从某一支派“兴起”士师领导全体支派对付外敌。由于没有人负责传授、执行和监督律法，士师时代偶像崇拜泛滥，道德堕落，导致几乎灭绝一个支派的内战。《士师记》最后几章四次记载“没有王”（17：6，18：1，19：1，21：25）而造成的无序、堕落和分裂。这里的“王”可指耶和華，表示耶和華不与以色列人同行；“王”也可按通常理解为人间国王，表示以色列人期待王权统治。这两种解释并行不悖，因为以色列王权的兴起同时是耶和華作王的神权政治的自行隐退。

《士师记》中“约坦哀歌”与《撒母耳记》中“哈拿赞歌”的不同启示反映了从神权政治到王权政治的转变。前者的背景是，士师基甸把以色列人从水深火热的苦难解救出来，人民要立他为王。他说：“我不统治你们，我的子孙也不统治你们，唯有耶和華统治你们。”（8：23）基甸的儿子亚比米勒却被示剑人非法“立为王”，（9：6）当王后即杀了 70 个弟兄。他的弟弟约坦在“基利心山顶上”对以色列人第一次“立王”的企图，作出先知式的判决。他用谴责示剑人“立亚比米勒为王”，咒诅立王的示剑人和被立为王的亚比米勒相互用火把对方烧灭，事实应验了“约坦的咒诅”。（9：57）

《撒母耳记》开始的“哈拿赞歌”则表达不同时代的先知心声。约坦鄙视君王如“荆棘”，（9：15）而哈拿却赞美耶和華“从灰尘里抬举贫寒人，从粪堆中提拔穷乏人，使他们与王子同坐，得着荣耀的座位”；（撒母耳记上 2：8）约坦鄙视亚比米勒，因为他是“婢女所生的儿子”，（9：18）哈拿在耶和華面前称“婢女”；（1：11）约坦谴责人们不“诚实正直”杀害基甸全家，哈拿赞颂耶和華“必保护圣民的脚步”；约坦警告说，立王的企图无异于引火烧身；哈拿却预言，耶和華“将力量赐与所立的王，高举受膏者的角”。（2：10）“王”（melek）、“角”（qeren）和“受膏者”（māshîāh）分别代表以色列王权的三个条件：正当性、力量和合法性。“哈拿赞歌”预言，耶和華将为以色列王国兴起准备这三个条件。

### 三、以色列王权政治的四支社会力量

以色列王权不是君王独裁，而是多种社会力量的合力。《撒母耳记上》前 7 章在撒母耳成长的经历中，叙述了先知、祭司、民众和军队这四种人的社会变化。先知是圣经中最有权威的人，但此前只记载了少数几个先知，特别在士师时代后期，“当那些日子，耶和華的言语稀少，不常有默示。”（3：1）撒母耳作先知的过程改变了这一局面。撒母耳成长过程中，“耶和華与他同在，使他说出的话，一句都不落空。”（3：19）“耶和華又在示罗显现，因为耶和華将自己的话默示撒母耳。撒母耳就把这话传遍全以色列。”（3：21）于是“所有的以色列人，都知道耶和華立撒母耳为先知。”（3：20）撒母耳的广泛影响造就了全社会的先知运动，各处出现的“一班”（10：5，10）或“一伙”（19：20）先知们（neb-hî'im）。他们或受撒母耳“监管”，（19：20）或是自发的模仿者。他们的行为特征是“说先知话”（nābā），并伴有鼓瑟笛琴等音乐。（10：5）从表面上看，先知运动与其他文化传统巫师在歌舞中的迷狂活动颇为相似。所不同的是，先知运动是耶和華默示所产生的社会影响，并无迷信色彩。先知运动是以色列王国兴起的必要条件，只有得到代表耶和華意志的先知群体的拥戴、膏立和监督，以色列的君王才有正当性和合法性。

先知运动的兴起与祭司制度没落形成强烈反差。《撒母耳记》开始于以利当祭司和士师的时候，以利两个儿子何弗尼和非尼哈掠夺百姓的祭物，还“与会幕门前伺候的妇人苟合”。（2：22）以利性格软弱无能，教子无方，明知儿子的罪恶而不有力禁止。耶和華两次强烈谴责和咒诅以利家，（2：27-

36, 3: 12-14) 又昭示祭司的新生: “我要为自己立一个忠心的祭司, 他必照我的心意而行。我要为他建立坚固的家, 他必永远行在我的受膏者面前。” (3: 13) 后来的事实证明, “受膏者” 是大卫, “忠心的祭司” 是大卫王国的祭司阶层, 他们 “坚固的家” 是圣殿。

《撒母耳记》记载约柜失而复得的过程, 表示以色列民众的觉醒。在士师后期, 以色列人遇到的最后、最大的敌人是非利士人。非利士人至少在以撒时期就已经有了 “王”, (创世记 26: 1) 王权政治在 500 年后想必已发展到臻于完善的程度。以色列人在与非利士人的长期战斗中, 士师的弱点暴露无遗。士师以利年老昏庸, “以色列长老” 草率地擅自决定把耶和華约柜从示罗抬上战场, 以利的儿子何弗尼和非尼哈负责护送约柜。非利士人放胆作战, 杀死 2 万名以色列士兵, 掳去约柜。约柜停留在非利士人之间七个月的时间里, 灾祸不断。圣经记通过非利士人之口 8 次提到 “上帝之手 (yad YHWH)” (4: 8; 5: 6, 7, 9, 11; 6: 3, 5, 9) 的威力, 非利士人不得不把约柜送回。约柜被掳对以色列人来说是天崩地裂的大事, 约柜回归让他们欢欣鼓舞。以色列人崇拜耶和華的信仰逐渐恢复, “过了二十年, 以色列全家都倾向耶和華。” (7: 2) 这是撒母耳接任士师 20 年的时间, 他教诲民众除去 “外邦的神和亚斯他录”, 亚斯他录是流毒甚广的女神, 非利士人建有供奉她的庙。(31: 10) 以色列人遵从指示, “除掉诸巴力和亚斯他录, 单单地侍奉耶和華。” (7: 4) 撒母耳见时机成熟, 在米斯巴召开以色列公会向耶和華谢罪, 祈求宽恕。

非利士人主动进攻米斯巴。撒母耳举行燔祭, 向耶和華救助。 “当日, 耶和華大发雷声, 惊乱非利士人, 他们就败在以色列人面前。” (10) 这是说非利士军队受到雷电霹雳的打击, 惊惶失散。 “从此, 非利士人就被制伏, 不敢再入以色列人的境内。” (13) 以色列人乘势追击, 夺取失地, 一时四境安宁。这说明以色列人军事上已成熟, 不久建立常备军。

先知、祭司、民众和军队四支社会力量, 是以色列王权的基础和前提。即使在现代政治体制中, 圣经传统的痕迹犹存。施米特说: “中世纪创造了一批代表人物: 教宗、皇帝、僧侣、商人。天主教会是这种创造能力的唯一残存至今的实例。有一学者曾谈及四大残存支柱: 英国贵族院、普鲁士总参谋部、法兰西学院和梵蒂冈。”<sup>[6] (P61)</sup> 施米特所说的中世纪传统可追溯到圣经记载以色列王国诞生之时, 梵蒂冈并不是这一传统的仅存力量, 它代表圣经中的祭司阶层; 而圣经中的以色列公会和各支派长老是 “英国贵族院” 的雏形, 以色列军队的现代形式是 “普鲁士总参谋部”, 法兰西学院作为 “知识分子” 代表, 充当没有上帝的现代先知角色。令人惊异的是, 经过数千年的保留、转型和蜕变, 曾经支撑以色列王国的先知、祭司、民众代表和军队这四支社会力量依然是现代政治体制的基础。

#### 四、以色列君王的正当性和合法性

不管用什么标准衡量, 撒母耳都是一个成功的士师, 但也是最后一个士师, 原因是撒母耳老迈, 接任他作士师的两个儿子 “不行他的道, 贪图财利, 收受贿赂, 冤枉正直”。 (8: 3) 在士师制陷入后继无人之际, 以色列长老陈情说: “现在求你为我们立一个王治理我们, 像列国一样。” 圣经记载耶和華的答复和撒母耳的态度既反对, (8: 7-9; 12: 6-12, 15-18, 25) 又同意。 (8: 22; 12: 13-14, 20-24) 圣经批评者以为两种相互矛盾的态度交织在一起, 是不同版本相混合的编辑效果。<sup>[7] (P64-66, 123-124)</sup> 他们不理解, 从圣经的观点看, 以色列长老要求王权统治的理由既正当, 又不正当。不正当的理由是 “使我们像列国一样”, (8: 5, 20) 正当理由是 “统领我们, 为我们争战”。 (8: 20) 耶和華对这两个理由的答复考虑周全, 逻辑严密, 既无矛盾, 也不调和。

以色列社会在外邦王国面前表现出无序和羸弱, 这是他们决心放弃临时士师制而采用世袭王权制的合理要求。以色列社会四支力量成熟和协力, 表明以色列社会转轨到君王制的时机成熟, 耶和華因此指示撒母耳 “你只管依从他们的话, 为他们立王。” (8: 22) 但是, 以色列王权不能仿效外邦王国。 “像列国一样” 的王权, 是剥削、掠夺、奴役国民的不正当强权。耶和華要撒母耳转告民众, “管辖你们的王必这样行”: 役使 “你们的儿子” 做工服兵役, “取你们的女儿” 当宫女, “取你们最好的田地”, 征收

政府税，差使他们的奴仆、家人，连长老和民意代表“也必作他的奴仆。”（8：11-17）虽然摩西律法的“立王规则”（申命记 17：14-20）已明确限制君王的权力，但耶和华知道君王不会遵守限制权力的律法，正如百姓不会遵守侍奉耶和华的律法一样。耶和华今后不但要把他们从外族统治中，还要把他们从君王压迫下解救出来。（8：18）百姓不顾警告，固执地说：“不然，我们定要一个王治理我们，使我们像列国一样，有王治理我们，统领我们，为我们争战。”（8：20）在“像列国一样”君王之害与“治理”、“统领”百姓的君王之利的权衡、博弈之中，撒母耳为以色列人选择了一个君王。《撒母耳记》的启示是：重要的不是以色列人是否选择王权，而是为他们选择的王权是否具有正当性和合法性。

施米特提出国家政权的正当性（das Richtige）和合法性（Legitimität）是政治哲学的根本问题。他承认主权最终来自上帝，看到 17-18 世纪世俗政权的正当性和合法性由罗马教会的范型演化而来。<sup>[6]</sup> 罗尔斯在《正义论》中用不同方式区分“合法性”与“正当性”。他认为，“天赋的自由权体制”（system of natural liberty）、“天赋的贵族制”（natural aristocracy）和“自由主义的平等”（liberal equality）、“民主主义的平等”（democratic equality）都有自身合法性（legitimacy）。<sup>[8] (p65.72-75)</sup> 但只有“民主主义的平等”（democratic equality）才同时符合“正义原则”（principles of justice），因而具有“正当性”（justification）。“justification”一般译作“可证明性”或“证成性”。这是认识论术语的生搬硬套，而没有认识到 Justification 的圣经词源。

“justification”来自形容词 just（“正当”）和名词 justice（“正义”）。在西文中，just 和 right（“正确”），justice 与 fairness（“公平”）、equality（“平等”）、righteousness（“义”）、uprightness（“正直”）等词的意义密切相关。这些名词和形容词在西语中广泛使用，可视为圣经普及的语言现象。“正义”及其相关词在《旧约》中用 tsdq、yshr、tmm 和 msht 词根的词汇表示，如“你为我伸张正义（mishpāt）[和合本译作‘为我伸冤，为我辨屈’你坐在宝座上，按公义（tsedeq）审判]”，（诗篇 9：4）“行为正直（tāmīm），作事公义（tsedeq），心里说实话的人”，（15：2）“公义（tsedeq）和公平（mishpāt）是你宝座的根基”，（89：14）“好流人血的，恨恶完全人（tām），索取正直人（yāshār）的性命。”（箴言 29：10）七十子圣经把希伯来文 tsdq 译作 diakaiosynē。《新约》中“正义”的 [diakaiosynē（justice）] 属于上帝，是“神的义”（diakaiosynē theou）和“主的义”（diakaiosynē kyriou）；人因信被上帝“称义 [dikaoō]（justifying）或 dikaios（justification）]”。

追溯西文“正义”的词源，可以得出这样的结论，无论新约和旧约，任何人的“义”都是上帝所赐。人的“义”是宗教虔诚，也是道德德性，还是政治品性。在《撒母耳记》、《列王纪》和《历代志》记载的以色列王国兴起、强盛、分裂和衰亡的过程中，君王的“正义”（righteousness 或 justice）无不是上帝的赐予，君王被上帝“称义”（justification），赐与义，才获得治理和审理他的臣民的正当性，反之，君王就没有统治的正当性。每一位君王都要受到有无正当性问题的衡量和判断，有正当性的君王“行耶和华眼中看为正（yāshār）的事”；有正当性的君王“行耶和华眼中看为恶（ra）的事”。这样的判断在《列王纪》中出现 30 次。

圣经中与现代“合法性”（legitimacy）相应的术语是“膏立”（māshach），“受膏者”（miēshāch）即合法统治者。“膏立”和“受膏者”在摩西律法中只适用于祭司。（出埃及记第 29 章，40：12-15）从《撒母耳记》起，“膏立”成为先知或祭司代表上帝接受君王的合法程序。圣经把合法君王称为“耶和华的受膏者”。圣经并不记载每一位君王的膏立过程，只在改朝换代时记载先知、祭司和民众“膏立”被上帝赋予正当性的君王；反之，先知、祭司、军队和民众可以同心协力推翻丧失正当性的君王。

《撒母耳记》详细记载以色列最早两位君王扫罗和大卫先后被上帝赋予正当性，以及被先知、祭司和民众膏立的过程。以色列王国开始时，上帝直接赋予君王正当性；但上帝拣选的君王需要得到他所拣选人民的认同，需要经过先知、祭司或民众的膏立。一旦扫罗丧失正当性，上帝拣选大卫为正当的君王，但大卫也需要人民的认同，因此，大卫取代扫罗成为全以色列的合法君王，经历近 30 年时间。

## 五、扫罗王正当性和合法性得失的原因

扫罗是基比亚人，基比亚是便雅悯支派与其他支派内战的肇事地。扫罗自称“以色列支派中至小的便雅悯人”。（9：21）他身材伟岸，“至小”（qāmān）指他出身基比亚人的卑贱地位，如“哈拿之歌”所预言，耶和华“从粪堆中提拔穷乏人”为君王，（2：8）耶和华指示撒母耳膏立扫罗为王。（9：15）虽然耶和华的拣选意愿赋予第一个以色列君王的正当性，但扫罗经过四道程序，才能成为合法的君王。第一道程序是先知的膏立。撒母耳说：“耶和华膏你作他产业的君”。（10：1）第二道程序是先知们的拥戴；撒母耳指示扫罗在何时何地、在何情况下“遇见一班先知从邱坛下来，前面有鼓瑟的、击鼓的、吹笛的、弹琴的，他们都受感说话”，扫罗将“趁时而作”，与“他们一同受感说话”，（10：2-7），加入了先知运动。第三道程序是掣签，撒母耳在以色列众支派代表面前用掣签挑选出扫罗；（10：20-21）掣签和祭司用乌陵、土明询问上帝一样，应由祭司主持，结果由祭司阶层认可。第四道程序是民众拥戴，“众民就大声欢呼说：“愿王万岁！”（10：24）圣经记载立王的最初程序表明，上帝认可的王权合法性必须得到先知、祭司、民众和军队四股力量的制约、认可和支持。在现代民主制三权分立的设计之前，圣经中已有四种社会力量相互制约的启示。

由于“神的灵大大感动他”，扫罗“变为另一个人”。（10：6）认识他的人惊讶地说：“扫罗也列在先知中吗？”（10：11）“胆大妄为之人”则“藐视他”，不承认扫罗的首领地位。（27）扫罗不介意人们如何评价，安之若素在家种田。在亚扪人入侵的危险时刻，亲族基列雅比人向扫罗求救，他“被神的灵大大感动”，迅速召集33万大军打败敌人。（11：8-11）战斗的胜利使扫罗威望大增，百姓要杀那些曾经藐视他的人。扫罗却吩咐：“今日耶和华在以色列中施行拯救，所以不可杀人”，（11：13）显示王者的大度。

撒母耳显然赏识扫罗受膏后前2年的作为，他通知以色列人说：“我们要往吉甲去，在那里立国”。（11：14）撒母耳要在吉甲举行一个宣布以色列王国成立的正式仪式，在会上公开宣布扫罗为王。但扫罗在撒母耳来到之前自行主持献燔祭。“刚献完燔祭，撒母耳就到了。”（11：10）设想一个国家的开国大典，国家元首不在场，任命政府的人还未到，政府首长就宣布庆典开始，那将是多么荒谬的错误。扫罗犯的就是类似错误。所以撒母耳来后强调：“其实耶和华你们的神是你们的王”。（11：12）扫罗擅自献燔祭是违背和漠视耶和华的行为。

更为严重的是，撒母耳向扫罗传达耶和华要他“灭尽”亚玛力人（15：3）的命令。亚玛力人是以色列人的夙敌，摩西誓约中专设“要将亚玛力的名号从天下涂抹”（申命记25：19）的规定。扫罗率领21万大军攻占亚玛力国，“杀尽亚玛力的众民”，（8）但却留下亚玛力王亚甲和上好的牲畜和“一切美物”。（9）扫罗在撒母耳面前辩解说，留下“最好的牛羊”，要“献与耶和华你的神。”（15：21）撒母耳回答：“听命胜于献祭；顺从胜于公羊的脂油。悖逆的罪与行邪术的罪相等；顽梗的罪与拜虚神和偶像的罪相同。你既厌弃耶和华的命令，耶和华也厌弃你作王。”（15：22-23）后来的以色列君王无不因顽梗和偶像崇拜这两项罪恶失去正当性，无论如何盛大的祭礼也不能挽救扫罗的王位。

圣经说：“耶和华的灵离开扫罗，有恶魔从耶和华那里来扰乱他。”（16：14）扫罗因被耶和华抛弃而陷入间歇性疯狂。扫罗“惧怕”大卫得到他的王位，三次谋杀大卫，又对帮助大卫的祭司亚希米勒全家大开杀戒，85个祭司连同城中的“男女、孩童、吃奶的，和牛、羊、驴尽都杀灭。”（22：19）扫罗两次到旷野追杀大卫，大卫两次以德报怨，扫罗两次向大卫追悔认罪，但事后继续追杀大卫，他在知错不改、认罪犯罪的泥坑中不能自拔。非利士人大军压境的关头，“扫罗求问耶和华，耶和华却不藉梦，或乌陵或先知回答他”。（28：6-7）扫罗只得寻求“交鬼的妇人”，他在巫婆招魂声中预感悲惨下场，“扫罗猛然仆倒，挺身在地”，（28：20）陷入精神病的昏迷状态。

扫罗战败自杀，自行丧失君王的合法性。他的三个儿子一起被杀，扫罗家族失去有能力的王位继承人，为大卫合法当王铺平道路。祭司史家把扫罗的死因归结为“他敢犯耶和华，没有遵守耶和华的命”。

(历代志上 10: 13) 扫罗是耶和华拣选的第一位君王，他因圣灵降临而被拣选，成功地打败敌人，提升威望；但他却因犯罪而被耶和华抛弃，圣灵离他而去，他就在罪中沉沦。圣经以第一位君王为范例，说明君王正当性和合法性得而复失的教训。

#### 六、大卫王正当性的来源和获得合法性的过程

撒母耳剥夺扫罗正当性之后，随即代表耶和华膏立了新的君王大卫，但大卫还不是合法的君王。耶和华不是革命家，没有赋予大卫讨伐暴虐取而代之的权利；撒母耳为扫罗悲伤，(15: 35) 也没有采取任何反对扫罗的行动。毋宁说，耶和华是无与伦比的战略家，他让扫罗在倒行逆施中自行丧失合法性，在此过程中显出大卫之义，等到大卫得到先知、祭司、民众和军队四支力量拥戴之时，新一代合法君王自行产生。按照这样的线索，可以理解《撒母耳记上》第 16 至 31 章错综复杂的叙事背后中的上帝安排。

从大卫被膏立为王“这日起”，“耶和华的灵就大大感动大卫。”(17: 13) 这里的“感动”表示持续过程。大卫杀死令人生畏的非利士大将歌利亚，在扫罗军队中崭露头角。大卫“作事精明”，(18: 5, 14) 因而“众百姓和扫罗的臣仆无不喜悦”，(18: 5) “以色列和犹大众人都爱大卫”。(16) 扫罗的女儿米甲执意嫁给大卫，扫罗的儿子约拿单和大卫情同手足。两人帮助大卫逃脱扫罗的杀害。

大卫逃亡的第一站是撒母耳居住的拉玛的拿约。得到撒母耳领导的“一班先知”(19: 19) 的保护。扫罗三次派去捉拿大卫的人无功而返。扫罗亲自出马去捉拿大卫，也被制服，“他就脱了衣服，在撒母耳面前受感说话，一昼一夜露体躺卧。”(19: 24) 这并不是说扫罗改过自新，而是间接说明，大卫得到先知运动的保护，任何人也不能伤害他。

大卫逃亡到祭司亚希米勒驻地，亚希米勒把“从耶和华面前撤下来的陈设饼”(20: 6) 给大卫当食物，又把“放在以弗得后边”的“那刀”，(9) 交给大卫当武器。耶稣后来用大卫吃“惟独祭司才可以吃”的神殿中陈设饼(马太福音 12: 4) 的典故，说明为了满足上帝的心愿可以破例。至于亚希米勒授刀，更是后来祭司为君王加冕仪式的起源。亚希米勒的儿子亚比亚他投奔大卫，带来大祭司圣服以弗得。大卫每临关键时刻藉以弗得求问耶和华，每次得到灵验的答复。(23: 9-12, 30: 7-8, 下 2: 1) 及至大卫在希伯仑当犹大王时，追随他的有 4600 利未人、亚伦族的 3700 人和撒督族的 22 个族长。(历代志 12: 26-28) 利未人和祭司阶层是大卫王朝的支柱。大卫王朝的亚比亚他和撒督两位祭司长都出自早期追随他的祭司。

大卫在亚杜兰洞安寨，“凡受窘迫的、欠债的、心里苦恼的，都聚集到大卫那里”，多达 400 人，(22: 2) 其中有 30 勇士，大卫从此建立了自己的军队。

大卫到犹太的巴兰旷野，为了解决 600 追随者的粮饷，派人请求富户拿八赏赐，不料遭到漫骂污蔑。大卫带了 400 人，准备屠杀拿八家所有男丁。拿八的妻子亚比该是“聪明俊美的妇人”，(25: 3) 她明智地劝阻大卫意气用事，为自己保留好名声。亚比该看到大卫当王是大势所趋，表示归顺大卫：“耶和华赐福与我主的时候，求你记念婢女。”(25: 31) 大卫称颂耶和华使亚比该来迎接他，赞赏她的“见识”。(33) 果然，拿八自行死亡，大卫娶亚比该为妻。亚比该的归顺代表大多数民众的明智选择，而大卫也学会宽容大度地对待反对派、以赢得民众支持的政治智慧。

大卫退到西弗旷野时两次被扫罗追杀，耶和华把扫罗交在大卫手中，大卫并没有乘机杀扫罗，只是“悄悄地割下扫罗外袍的衣襟”。(24: 4) 《撒母耳记上》7 次记载大卫当面称扫罗为“耶和华的受膏者”，又记载扫罗向大卫诚恳认罪，承认“我也知道你必要作王”。(24: 40) 这些记载并不说明王权能够自动转让，而要说明，以暴易暴的方式不能产生合法的君王。大卫知道只有耶和华才能决定扫罗的命运：“他或被耶和华击打，或是死期到了，或是出战阵亡”，(10) 而他“在耶和华面前万不敢伸手害耶和华的受膏者”。(11) 大卫依靠耶和华安排而顺理成章取得王权，而扫罗明知耶和华的安排而抗拒到死。

《诗篇》中收录的 11 首“流离诗”至少有 9 首是大卫此期间所写。<sup>①</sup> 参照《撒母耳记》中大卫的“生活境况”理解这些诗，可以知道大卫为什么能够一次次转危为安的原因：每到危急关头，大卫总向耶和华祈求解救，耶和华每每保佑他脱离仇敌之手，大卫倾吐感恩和赞美的肺腑之言。比如，大卫流落非利士城市迦特，而被大卫杀死的歌利亚家乡是迦特，（撒母耳记 17：4）“非利士人在迦特拿住大卫”，（诗篇 56 首标题）大卫作诗向耶和华祈祷：“我倚靠神，必不惧怕。血气之辈能把我怎么样呢？”（诗篇 56：4）“必不惧怕”针对大卫初到时“甚惧怕”（撒母耳记 21：12）而言。大卫“假装疯癫”，（21：13）被非利士人“赶出去”。（诗篇 34 首标题）大卫作诗赞美耶和华福佑的荣耀：“凡仰望他的，便有光荣；他们的脸，必不蒙羞。”（诗篇 34：5）“脸”不“蒙羞”针对他装疯“使唾沫流在胡子上”（21：13）的丑态而言。大卫说，敬畏耶和华“一无所缺”，“耶和华的圣民”（诗篇 34：9）并不在意血气之辈的颜面。

大卫周旋在非利士军阀和扫罗王国之间，借用非利士人的地盘打击亚玛力人，把战利品分发给“他朋友犹大的长老”，以色列各处都收到大卫的礼物。（30：26-31）大卫的善意得到了回报，祭司史家记载：“那时，天天有人来帮助大卫，以致成了大军，如神的军一样”。（历代志 12：22）大卫终于走出困境，20 多年的流亡生涯磨练出以色列历史上最伟大的君王。

普费弗尔评论说，《撒母耳记》的作者是“真正意义上的‘历史学之父’，早在昔修得斯 500 年前，他创造了作为艺术的历史，用伟大的思想指导记录过去事件的历史。大卫的传记者是一个天才，在没有前人指引的情况下，他书写了任何历史研究、心理直觉、文学形式和戏剧感染都超越不了的经典。”<sup>[9] (P357)</sup> 我们要补充说，《撒母耳记》作者是耶和华一神论的崇拜者，历史的主角始终是耶和华，而不是大卫。大卫并不是完美无缺的英雄，《撒母耳记下》记载耶和华继续护佑大卫的恩典在“大卫之约”达到顶点，接着描写大卫犯罪、家庭悲剧和王国分裂的危机。《撒母耳记》以上帝与人的关系为线索叙述以色列王国起源和发展的历史，留下人的政权与上帝主权的关系、政治正当性与合法性的来源、统治者犯罪和称义相反相成等方面的不朽启示。这本书和圣经其他经典可以而且应当成为现代政治哲学的资源。

#### [参考文献]

- [1] 霍布斯. 利维坦 [M]. 北京：商务印书馆，1995.
- [2] 洛克. 政府论（上册）[M]. 北京：商务印书馆，1997.
- [3] 斯宾诺莎. 神学政治论 [M]. 北京：商务印书馆，1997.
- [4] E. D. Thiele. A Chronology of Hebrew Kings [M]. Grand Rapid: Zondervan, 1977.
- [5] 福兰克福特. 王权与神祇（上册）[M]. 上海：上海三联书店，2007.
- [6] 施米特. 政治的概念 [M]. 上海：上海人民出版社，2004.
- [7] W. C. Kaiser. Toward an Old Testament Theology [M]. Grand Rapid: Zondervan, 1978.
- [8] J. Rawls. A Theory of Justice [M]. London: Oxford University Press, 1971.
- [9] R. H. Pfeiffer. Introduction to the Old Testament [M]. New York: Harper, 1948.

责任编辑：何蔚荣

---

<sup>①</sup>第 18, 34, 52, 54, 56, 57, 59, 63, 142 首；第 3 首是叛乱时的流离诗，第 7 首的流离时间不能确定。