

## 波斯帝国语境下犹太教上帝观的演进\*

孟振华<sup>○</sup>

**内容提要:** 犹太宗教的上帝观在波斯帝国时期出现了重要变化。阿契美尼德王朝的普世王权、官僚体系和地方治理机制,为犹太社群重新表述耶和华的至高主权提供了现实参照,使其由以色列的民族神进一步被理解为宇宙的主宰。“天上的上帝/神”等称谓的广泛使用,体现出犹太社群在帝国语境中的语言调适与宗教创新。对于琐罗亚斯德教的影响,则需要进行更加审慎的考察与探索。波斯时期犹太教上帝观的演进,显示出宗教传统在跨文化接触中通过选择性吸纳与重新诠释实现自我调适与延续的历史过程,也为理解宗教变迁与传统延续的关系提供了启发。

**关键词:** 希伯来圣经 阿契美尼德王朝 古代以色列 琐罗亚斯德教

**作者简介:** 孟振华,南京大学哲学学院暨犹太和以色列研究所教授。

古代以色列人的上帝观深深植根于古代近东,尤其是迦南文化的丰厚土壤之中,在多神环境中,以色列人的耶和华神<sup>①</sup>通过与厄勒、巴力等神祇的融合与竞争,逐步脱颖而出。被掳的创伤性经历催生了深刻的信仰反思,耶和华由以色列民族的主神,逐渐被理解为统摄列国与宇宙秩序的至高神。<sup>②</sup>而在波斯时期(前539年—前332年),犹太教<sup>③</sup>的上帝观继续发展,耶和华的至高地位被进一步强调,也被更系统地表述为历史与列国的主宰。过往研究多从一神论的形成、社群内部的改革、波斯宗教的影响等角度讨论波斯时期犹太教的发展,但对于政治结构、行政语言与传统诠释如何共同塑造上帝观,仍有进一步探索的空间。

波斯帝国普世王权的意识形态、地方治理机制、书写网络以及跨区域交往结构,为犹太社群理解和言说他们的上帝提供了新的现实语境和表达资源。波斯琐罗亚斯德教的重要观念也被认为可能对犹太教的建构产生了一定的影响。需要注意的是,在这个时期,犹太群体并非波斯信息的被动接收者,而是借助既有的宗教传统、圣殿制度与集体记忆,对这些新的资源进行了选择性吸纳、转化和重构。要理解波斯时期犹太教上帝观的变化,需要将它置于波斯帝国的政治秩序、行政/外交语言与犹太传统诠释实践相互作用的历史语境中综合考察。

### 一、帝国政治架构与犹太教上帝观念的转变

波斯阿契美尼德王朝的崛起,不仅改变了古代近东的政治格局,也深刻影响了被掳流亡后犹太社群的重建进程。自公元前539年波斯灭亡巴比伦,接管其领土并建立疆域辽阔的

\* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“文明交流互鉴视角下的希伯来圣经研究”(编号:22JJD730003)的阶段成果。

① “耶和华”(Jehovah)是四字圣名YHWH的辅音与“我主”(Adonai)的元音合成的音译,并非犹太教和基督宗教中独一神名字的真正发音。但目前流行的圣经中文译本仍然使用该译名。为方便起见,本文沿用“耶和华”的译名。

② 关于古代以色列一神宗教的形成过程,参见田海华:《圣经一神论的渊源与形成》,《世界宗教研究》2019年第6期,及所列更多文献的讨论。

③ “犹太教”的概念一般不用来指称公元前6世纪之前的古代以色列宗教。而对犹太教正式形成的时间和历史分期仍存在争议。波斯时期(前539—前332年)常被认为属于“早期犹太教”的阶段。参见[美]沙亚·科恩:《希腊罗马时期的犹太文明》,郑阳译,商务印书馆2026年,第18—19页。本文使用“犹太教”一词指称被掳回归后以圣殿、律法传统和族群边界重建为核心的犹太宗教共同体,而用“希伯来宗教”指称整个希伯来圣经时期的以色列宗教。

大帝国，直到两百多年后阿契美尼德王朝统治终结，犹太地区及其周边的犹太社群一直都处于帝国治理体系之中。在古代世界，社会的政治结构对它的宗教世界观往往会产生强大的影响，而最直接的体现就是提供基本的隐喻和模型。戴维斯（Philip R. Davies）提出，通常所说的一神论（monotheism）应当被界定为“君主制一神论”（monarchic theism），它不可或缺的前提是君主政体的存在，以及支持这一制度的相关意识形态的发展。<sup>①</sup> 随着古代近东政治形态从小型的民族君主政体演变为跨区域的帝国政体，宗教观念也随之经历了从民族神向普世神的转变。当论及所谓“普世主义”时，对应的实际上是帝国疆域内的“天下”（oikoumene）概念。在这个体系中，帝国诸神被赋予新的职能：或为天使，或作地域性显现，甚或仅仅作为帝国主神的别称。犹太与撒玛利亚的主神耶和华，在不同地区可能会吸收当地神祇的特征。而在波斯帝国时期，在某些犹太文本的表述中，耶和华正如居鲁士圆柱铭文中的马尔杜克一样，被置于与帝国最高神相当的至高神位置，从而承担了授权君王、统御天下的角色。“这种将统一世界政治体系归因于单一帝国神明的观念，通过不同神名与形象呈现，其自然程度恰如昔日小王国时代民族君权神祇的理念。君主制一神论由此演变为帝国一神论。”<sup>②</sup> 从观念史的层面看，波斯帝国的建立至少为这一转变提供了前所未有的政治想象框架，并令它的表述方式加速成型。事实上，早在被掳之前，亚述等强大帝国对于圣经的影响就已存在，圣经相关作者对外邦帝国的话语似乎也非常熟悉。而另一方面，希伯来圣经虽然对大多数外邦政权和民族的描述怀有敌意，但对相对宽容的波斯帝国则表现出恭顺、迎合的态度，在历史记载中也构建出其仁慈、慷慨、高效、英明的正面形象。<sup>③</sup> 这是波斯帝国和圣经中其他政权显著的区别，也为文化的交流带来了更友好的环境。

犹太教的耶和华上帝在这一时期成为更加普世的神祇，这个身份可能和波斯君主的称号有直接的关系。波斯国王最为人熟知的头衔是“万王之王”（King of Kings），这彰显了他作为帝国最高统治者、统领着众多附庸和民族的至高无上地位。相应地，犹太教的耶和华，也从一个主要关乎以色列民族命运的“王”，升格为掌管万国万邦的宇宙帝君。<sup>④</sup> 耶和华不再仅仅是以色列的保护者和立法者，而是整个被造世界的最高主宰，他的权威具有普世性，正如波斯国王的统治覆盖了广袤的疆域。

对上帝认识的这种宏大转型，并非仅仅停留在抽象的称号层面，而是在天庭这样的神圣地点的建构和描述中得到了具体化。在早期以色列的观念中，迦南神话里由厄勒（El）神主持的神圣集会同样存在，只是主导者换成了耶和华。圣经多处文本描绘了耶和华端坐于天庭，周围有“天上的万军”（王上 22:19）、“上帝的众子”（伯 1:6）侍立的场景。这些场景很可能便是古代近东“天庭会议”观念的延续和改编。《诗篇》中的不少诗歌也明确预设了天界存在其他神祇的宇宙观。<sup>⑤</sup> 古代以色列信仰中存在的天庭观念，到了波斯时期可能仍有残存。而

① Philip R. Davies, “Monotheism, Empire, and the Cult(s) of Yehud in the Persian Period”, in Diana Edelman, Anne Fitzpatrick-McKinley, and Philippe Guillaume eds., *Religion in the Achaemenid Persian Empire: Emerging Judaisms and Trends*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, p. 25.

② Davies, “Monotheism, Empire, and the Cult(s) of Yehud in the Persian Period”, p. 29.

③ 孟振华：《圣经中的波斯形象——以历史记载为中心的考察》，《华中学术》2018 年第 3 期。

④ Karel van der Toorn, “Persian Imperialism and the Religious Imagination”, in Gad Barnea and Reinhard G. Kratz eds., *Yahwism under the Achaemenid Empire: Professor Shaul Shaked in Memoriam*, Berlin: De Gruyter, 2024, p. 461.

⑤ 包括诗 8:6 [5]；29:1；82；86:8；89:7 [6]；95:3；97:7；135:5；138:1；148 等，均明确预设了天界存在其他神祇的宇宙观。参见 Lowell K. Handy, “The Appearance of Pantheon in Judah,” in Diana Vikander Edelman ed., *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996, pp. 38–39.

范德托恩 (Karel van der Toorn) 注意到, 波斯时期犹太文献中描绘的天庭, 越来越酷似一个波斯化的宫廷。一个典型的例子, 是犹太教后来出现的“七位侍立在主面前的天使”这一概念。在可能成书于公元前 3 世纪的次经《多比传》中, 天使拉斐尔自我介绍说: “我名叫拉斐尔, 是站在宝座前侍奉主的七个天使之一。” (比 12:15) <sup>①</sup> 这七位天使享有觐见上帝特权的描述, 起源可以追溯到《以诺一书》72—82 章, 这被认为是书卷最古老的部分, 可能早在波斯时期便已形成: 以诺完成天庭巡游后, “七位圣者将我带回地面, 安置在我家门前” (《以诺一书》81:5)。<sup>②</sup> 而这七位拥有“特权”可以直接面见上帝的天使, 其原型很有可能来自波斯帝国的核心决策层——“七位谋臣”或“御前大臣”。《以斯拉记》在转述亚达薛西王的诏书时提到“王与七个谋士既然差你去” (拉 7:14), 而《以斯帖记》则更具体地列出了“在王左右常见王面、国中坐高位的, 有波斯和玛代的七位大臣”, 以及他们的名字 (斯 1:13—14)。<sup>③</sup> 这些大臣构成了国王的内部圈子, 拥有直接觐见国王的特权, 是帝国权力运作的核心。将天庭的核心成员想象为七位天使, 这一观念的原型很可能受到了波斯宫廷组织结构的影响。这表明, 波斯帝国高效、层级分明的行政体系, 已经进入当时犹太知识分子的集体想象之中, 成为他们理解和描绘上帝及其统治方式的重要参照。同时, 其他神祇的地位也在这一过程中被重新定义。在更早的宗教观念中, 以色列周边民族的神祇被视为真实存在的、与耶和华竞争的对手; 但在波斯时期, 随着一神观念的强化, 昔日与耶和华竞争的其他超自然存在逐渐被描述为天使或从属性的存在, 成为耶和华天庭中的臣属和仆役。<sup>④</sup> 这一时期出现的这些创新元素, 不仅是语义层面的变化, 更反映了观念结构上的根本转变, 即从一个多神共存的集会变为一个等级森严, 由耶和华上帝主导一切、由天使充当仆役的官僚体系。这种将神明官僚化的改造, 不仅巩固了耶和华作为唯一至高神的地位, 也使其统治模式和波斯君主通过庞大官僚体系治理帝国的模式形成了完美的对应。

另一方面, 人与神之间的沟通也出现了新的方式。在希伯来传统中, 除了上帝的直接启示之外, 先知、使者等中介经常承担把神意传达给人的功能; 人的祷告则可以直达上帝。这在《诗篇》的许多个人祈祷中都有所体现。<sup>⑤</sup> 而在《多比传》中, 天使扮演了信使的角色, 他们记录人的祷告, 并将内容呈递到上帝面前 (参见比 12:12)。古波斯帝国拥有发达的道路交通网络, 它不但是帝国的支柱, 也为后来横贯欧亚的丝绸之路奠定了道路基础。<sup>⑥</sup> 而《多比传》中的这一观念可能便是从波斯帝国高效的邮政系统获得了启发。<sup>⑦</sup>

由此可见, 波斯帝国的政治现实, 为耶和华从民族神向宇宙性至高神的形象转变, 提供了具体、生动且效果独特的资源。

需要注意的是, 波斯时期的犹太教并不是单纯地接受和运用各种政治元素。作为民族记

① 本研究所引次经经文, 采用张久宣:《圣经后典》, 商务印书馆 1999 年修订版。

② Van der Toorn, “Persian Imperialism and the Religious Imagination,” p. 460.

③ 关于《以斯帖记》的成书时间, 历来有很多争议, 包括波斯时期和希腊化时期的主张。具体回顾和讨论, 可参见 Carol M. Bechtel, *Esther*, Louisville, KY: John Knox Press, 2002. 即使书卷在较晚时期最后成书, 不可否认其中包含的一些对波斯的描述可能来源于同一时代开始的流传, 反映了波斯的实际情况。

④ Van der Toorn, “Persian Imperialism and the Religious Imagination”, pp. 461–462.

⑤ Van der Toorn, “Persian Imperialism and the Religious Imagination”, p. 462.

⑥ 吴欣:《古波斯帝国管理体系论略》,《光明日报》2024 年 5 月 27 日第 14 版。有关阿契美尼德时期交通系统的介绍和讨论, 详见李继荣、刘梦迪:《波斯驿道视域下古叙利亚贸易网的形成与价值权略》,《历史教学》2025 年第 11 期。

⑦ 参见 Van der Toorn, “Persian Imperialism and the Religious Imagination”, p. 462。同时, 波斯时期的经文中也记载了人类直接向上帝进行的篇幅不一的祷告, 例如《以斯拉记》第 9 章,《尼希米记》第 9 章、第 13 章等, 说明这样的方式也仍在延续。

忆中重要一环的大卫王朝这时早已终结，犹太人处于异族统治之下。而《历代志》的作者通过强调上帝的直接统治权，为社群提供了一个新的政治认同框架。在较早成书的《撒母耳记》中，上帝对大卫承诺：“你的家和你的国必在我面前永远坚立。你的国位也必坚定，直到永远。”（撒下 7:16）这里的代词“你的”明确指向大卫及其后裔。然而，在《历代志上》的平行经文中，上帝的话变成“我却要将他永远坚立在我家里和我国里；他的国位也必坚定，直到永远”（代上 17:14）。代词后缀从“你的”转变为“我的”，意义发生了根本性的变化。王国的主权者不再是大卫家族，而是上帝自己。<sup>①</sup> 大卫和所罗门只是“坐在耶和华所赐的位上”（代上 29:23）的代理统治者而已。这种将王国主权收归上帝名下的神学操作，具有极强的现实适应性。它解释了大卫王朝为何终结，因为地上的代理人可能失败，但上帝的国度永存；更重要的是，它也为外族统治的合法性提供了理论依据。如果犹太是“耶和华的国”，那么上帝完全可以使用任何他所拣选的工具来管理这个国度，包括外族的君王。<sup>②</sup>

总体而言，波斯帝国并非只是犹太社群所处的外在政治背景，更为他们重新言说上帝对世界的掌控提供了关键的参照系。帝国王权的普世性、宫廷秩序的层级化以及行政体系的官僚化，为耶和华主权的拓展提供了现成的想象资源；而犹太文士则借助对大卫传统、天庭图景和历史叙事的重新编排，把现实中的异族统治转化为宗教观念中能够理解和接受的秩序。由此，波斯时期的犹太教在帝国框架中完成了一次关于神圣主权、历史意义与群体身份的重构。

## 二、“天上的上帝”与帝国语言的化用

在波斯时期，圣经的《历代志》和《以斯拉记》《尼希米记》等历史记载中，“天上的上帝”（*Elohei hashamayim*）这一称谓被广泛使用。上帝观念的扩大与圣经作者所处的历史文化环境密切相关。<sup>③</sup> 新的称呼既巧妙地维护了耶和华作为至高无上之神的独特性，又使他能够在波斯帝国的官方话语体系中被理解和认可；反过来还塑造了犹太社群对耶和华普世主权的理解。《以斯拉记》所记录的亚兰文官方文件中，犹太人尊奉的神被称为“天上的上帝”（拉 6:9-10; 7:23），犹太人被称为“天地之上帝的仆人”（拉 5:11），以斯拉的官方身份是“通达天上上帝律法大德的文士”（拉 7:12, 21）。在这些地方，具有强烈民族性的耶和华专有名称“YHWH”几乎完全不见踪影，取而代之的“上帝”或“天上的上帝”更具普遍性，也更适合帝国行政沟通语境，强调了他作为宇宙主宰的普遍权能。这使得犹太人与波斯当局沟通宗教事务时，能够有效降低某个特定神名带来的文化壁垒，使波斯官僚体系更容易理解并接受这一表述。<sup>④</sup> 它或许已经成为波斯宫廷与犹太省进行宗教事务沟通时的官方通用语。<sup>⑤</sup>

而圣经所记载的居鲁士诏书，声称“耶和华天上的上帝已将天下万国赐给我”（代下 36:23= 拉 1:2）。通过将耶和华等同于“天上的上帝”，波斯帝国的统治权也被纳入了耶和华

① Nupanga Weanzana, “The Theme of the ‘Kingdom of God’ in the Book of Chronicles”, *Old Testament Essays* vol. 16 (2004), p. 760.

② Weanzana, “The Theme of the ‘Kingdom of God’ in the Book of Chronicles”, p. 762.

③ 张信宇：《从〈历代志〉看以色列人的身份构建》，台湾基督教文艺出版社 2026 年，第 143 页。

④ Lemaire, *The Birth of Monotheism*, pp. 111-112. 关于《以斯拉记》《尼希米记》和《历代志》中记载的波斯文件的真实性讨论，参见 Lester L. Grabbe, “The ‘Persian Documents’ in the Book of Ezra—Are They Authentic?”, in Oded Lipschits and Manfred Oeming eds., *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006, pp. 531-570; 孟振华：《波斯时期的犹太社会与圣经编纂》，宗教文化出版社 2013 年，第 78—84 页。

⑤ Thomas Römer, *The Invention of God*, trans. by Raymond Geuss, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015, p. 228.

的主权范围之内。地上的君王，即便是像居鲁士这样的外邦统治者，同样成了实现耶和華旨意的工具。这种普世性的视野，将耶和華从一个民族神提升成为一个掌管全地、统御万邦的宇宙君王。在没有本族君王的波斯时期，这种上帝观的转变具有极其重要的意义。它将王权的核心象征从地上的大卫子孙，转移到了天上的耶和華身上。<sup>①</sup>

波斯的宗教政策并非一成不变，犹太社群可能也做出了相应的调适。如果说，居鲁士大帝（前 550—前 530 年在位）和大流士一世（前 522—前 486 年在位）的政策是将地方神祇等同于波斯最高神阿胡拉·马兹达<sup>②</sup>，并以恢复地方神祇的正统崇拜者自居；此后的薛西斯一世（前 486—前 465 年在位）似乎便将地方神祇的崇拜视为虚假崇拜，并致力于重建对阿胡拉·马兹达真正且排他性的敬奉。所有现存从薛西斯一世至亚达薛西二世（Artaxerxes II，前 405—前 359 年在位）的铭文中，除阿胡拉·马兹达外未曾提及任何其他神祇。面对波斯专注于最高神的政策，地方神祇的信徒需要自行完成这种等同，并进而说服波斯人。<sup>③</sup> 在这一背景下，公元前 407 年左右，埃及象岛的犹太社群领袖耶多尼雅（Yedoniah）等人曾致信犹太省省长巴加瓦雅（Bagavahya，也有转写为 Bagoas 或 Bagoi），请求允许他们重建被毁的圣殿。<sup>④</sup> 在这封信中，请愿者巧妙地运用了不同的神名，开始时将巴加瓦雅的安康托付给普世的“天上的上帝/神”，随后论述自己被毁的殿是敬拜他们地方神“雅胡”（Yaho，即耶和華）的场所，信末又承诺若请求获准，将为巴加瓦雅的福祉向“天上的上帝/神雅胡”献祭。象岛的犹太人努力试图让波斯人将其地域性神祇认同为帝国的唯一真神——阿胡拉·马兹达。这一做法很可能主要出于政治现实的考虑。<sup>⑤</sup> 另一方面，考虑到象岛的犹太圣殿位于埃及，此前也被当地的埃及宗教势力直接摧毁，“天上的上帝/神”的用法或许还和埃及元素有关。格拉纳吕德（Gard Granerød）近年的研究推测，在阿契美尼德时期的埃及，存在一个融合了波斯和埃及元素的、高度可见的“带翼符号”图像系统。在波斯—埃及的文化背景下，“天上的上帝/神”这一称号成为一种“跨媒介的、文本性的指称”，指向了图像中的带翼符号。这个符号在当时不但可以指代阿契美尼德王朝的神阿胡拉·马兹达，还可以指代埃及的国王保护神荷鲁斯—贝赫德提（Horus-Behdety）。因此，将 Yaho 表述为“天上的上帝/神”，与之等同起来，实际上是对它进行了一次“波斯式和埃及式的诠释”（*interpretatio persica et aegyptiaca*），将其“翻译”为波斯和埃及的至高神。<sup>⑥</sup> 若象岛的犹太社群确实有这样的考虑，那就说明，他们不但努力适应波斯帝国的政策和主流文化，同时也对所处的具有丰富文化底蕴的埃及表现出尝试交融的态度。在这种积极的态度下，他们也最终获得了重建的许可。

因此，“天上的上帝/神”在波斯时期的流行，不仅仅是一种方便沟通的修辞选择，更应

① Marc Zvi Brettler, *God is King: Understanding an Israelite Metaphor*, Sheffield: JSOT Press, 1989, p. 165.

② 在波斯帝国的意识形态中，最高神阿胡拉·马兹达（Ahura Mazda）也被尊为“创造天地的伟大神祇”，参见 André Lemaire, *The Birth of Monotheism: The Rise and Disappearance of Yahwism*, trans. by André Lemaire and Jack Meinhardt, Washington, DC: Biblical Archaeology Society, 2007, p. 107。不过，波斯王室铭文虽然称阿胡拉·马兹达为天地的“创造者”，但从未直接称其为“天上的神”。参见 Gard Granerød, “YHW the God of Heaven: An *interpretatio persica et aegyptiaca* of YHW in Elephantine”, *Journal for the Study of Judaism* vol. 52 (2021), pp. 4–5。应当说，两者并非严格对应的同一称谓系统。

③ Thomas M. Bolin, “The Temple of YHWH at Elephantine and Persian Religious Policy”, in Diana Vikander Edelman ed., *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaism*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996, p. 139.

④ AP 30/31；原文和英译文参见 James M. Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, 2<sup>nd</sup> ed., Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, pp. 72–76。

⑤ Bolin, “The Temple of YHWH at Elephantine and Persian Religious Policy”, p. 128.

⑥ 详见 Granerød, “YHW the God of Heaven,” pp. 1–26 的讨论。

当视为犹太社群在帝国语境中表达的重要宗教实践。它一方面顺应了帝国行政文书和跨区域交流所需要的话语体系,使耶路撒冷和流散社群得以在新的政治秩序内争取合法空间;另一方面又把耶和华从特定地域和族群历史中进一步提升为统御天地、主宰列邦的至高神。正是在这种“可以被帝国理解”的表达和“维系自身独特性”的坚持之间,波斯时期犹太人的上帝观获得了新的表达形式和更广阔的思想维度。

### 三、对“琐罗亚斯德教影响”的重新审视

波斯帝国的王权提供了普世主权的政治想象,官僚体系提供了天庭官僚化的组织模型,行政/外交语言提供了可以通约的表达,地方治理与圣殿政策也促使犹太社群重新界定圣约、律法与群体边界。而波斯帝国的宗教思想本身对犹太教、特别是其上帝观发展产生了怎样的影响,更是很早就引起了学术界浓厚的兴趣。一些学者通过对经典文本的比较和宗教实践的考察,推测阿契美尼德时期的琐罗亚斯德教与犹太教存在密切的互动关系,并影响到后者的诸多观念。不过,对于这些推测,需要以谨慎的态度进行评判。

莫顿·史密斯(Morton Smith)和博伊斯(Mary Boyce)等人对第二以赛亚的创世宣告与波斯宗教文献进行了细致的文本比较,认为两者在概念框架和文学形式上存在惊人的相似性。第二以赛亚以前所未有的力度和频率强调耶和华是宇宙万物的创造主,这一主题在早期的希伯来文献中虽有提及,但从未占据如此核心的地位。博伊斯指出,当犹太人接触到波斯宗教后,这一新的相遇成为其创世教义发展的催化剂,“正是这位先知,在犹太文献中首次将耶和华颂赞为创造主,正如琐罗亚斯德颂赞阿胡拉·马兹达一样”<sup>①</sup>。莫顿·史密斯则将第二以赛亚书的创世诗歌与琐罗亚斯德教的经典——属于《伽萨》(Gathas)的《亚斯纳》(Yasna)第44篇<sup>②</sup>进行了直接对比。两者都通过一系列关于宇宙起源的修辞性的设问来彰显神的创造大能;也都提到了神创造了公义、日月星辰的轨迹、大地和天空、水和植物,以及光明与黑暗。这些平行之处不仅在于主题的相似,更在于其独特的文学形式,即通过一连串修辞性质问来构建宇宙论的宏大叙事。这种形式上的高度契合,暗示着两者之间可能存在着密切的联系,而不是偶然的巧合。这种宇宙论传统很有可能是在波斯文化的接触中传递给第二以赛亚的。<sup>③</sup>第二以赛亚在与波斯文化的接触中,受到其宇宙创造论的巨大启发,借用了波斯宗教中用以彰显神明大能的文学形式与宇宙论主题,以此来重塑和深化希伯来宗教的上帝观,从而将耶和华的创造主身份提升到前所未有的核心地位。<sup>④</sup>

这样的对比带来一定的启发,不过,就算两者的文本在形式和内容上存在一定的相似,也难以断言是《亚斯纳》影响了第二以赛亚。何况,类似的造物主颂赞主题在古代近东其他传统中也曾出现。<sup>⑤</sup>因此,主题与意象的相似本身并不足以证明对波斯宗教的直接借鉴。更重要的是,耶和华作为创造主的观念,在以色列宗教传统内部有其自身的发展脉络,尤其是

① Mary A. Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979), 52.

② 琐罗亚斯德教的经典总集是《阿维斯塔》(Avesta),《亚斯纳》(Yasna)是其中最重要的一卷,《伽萨》(Gathas)则是《亚斯纳》中最古老的部分,包括其中第28—34章、43—51章和53章,是琐罗亚斯德教信仰的基石,传统上被认为是先知琐罗亚斯德本人所作,是《亚斯纳》中最具原创性的奠基性文本。

③ Morton Smith, “II Isaiah and the Persians”, *Journal of the American Oriental Society* vol. 83 (1963), p. 419.

④ Smith, “II Isaiah and the Persians”, pp. 415—421; Mary A. Boyce, “Persian Religion in the Achaemenid Age”, in W. D. Davies and Louis Finkelstein eds., *The Cambridge History of Judaism, Volume 1: Introduction; The Persian Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 283.

⑤ 例如埃及孟菲斯神学(Memphite Theology)中的普塔(Ptah)创世观与相关赞美诗传统。

在与迦南神祇融合的过程中早已出现，第二以赛亚很可能只是在新的历史背景下对此进行了强化和普世化而已。<sup>①</sup> 博伊斯本人同样注意到对于圣经中一神论的宣称和琐罗亚斯德教义框架中的根本二元论之间的对立，她指出，琐罗亚斯德教的二元论与犹太思想格格不入，而《以赛亚书》45:7的表述也是“对此（二元论）的明确拒绝”<sup>②</sup>。这种拒绝并非出于无知，恰恰相反，它暗示了作者对所回应的观念具有相当的了解。第二以赛亚或许借用了琐罗亚斯德教中关于宇宙创造的宏大框架和修辞形式，却填充进希伯来一神信仰的内核，在思想交锋的层面，确立了耶和华作为宇宙唯一主宰的绝对性。

近年来，学者对于琐罗亚斯德教对犹太教的影响，又提出了一些新的假设。与上帝观密切相关的另一个问题是“火”的地位。火在希伯来宗教中一直扮演着重要角色，常作为上帝显现（theophany）的媒介。在波斯时期，一些文本似乎暗示，祭祀中的“火”从上帝临在的事件性标志，转变为其临在的持续性象征。基斯列夫（Itamar Kislev）推测，《利未记》中关于祭坛“永恒之火”（“常常烧着的火”）的规定（如利 6:5-6 [6:12-13]）<sup>③</sup> 是一个晚期的插入，其目的是将一个观念注入以色列的祭祀体系中。<sup>④</sup> 而永恒燃烧的、源于神明的、需要保持纯净的祭祀之火，与琐罗亚斯德教的火崇拜具有相似性。古典作家的记述和考古发现都证实，波斯王室和精英阶层确实进行火的崇拜；国王的“圣火”在其统治期间持续燃烧，并伴随其出征。<sup>⑤</sup> 基斯列夫总共识别出六处类似的后期插入，它们共同构成了一个强调“永恒之火”重要性的编辑层，而这一编辑活动恰好发生在波斯时期，背后或许反映了琐罗亚斯德教对火的崇拜对犹太教的影响。犹太教的文士们选择性地吸收了“永恒之火”的概念，并将其重新诠释，用以象征耶和华在圣所中的持续临在。<sup>⑥</sup>

应当承认，这一推论有一定的创新，但祭坛上“永恒之火”的观念完全可能是希伯来宗教内部思想的自然延伸。从上帝“偶尔”以毁灭性或启示性的火焰显现（如焚烧荆棘的火，出 3:2；西奈山/何烈山上的火，申 5:4）<sup>⑦</sup>，发展到通过永不熄灭的祭坛火焰来象征其在圣殿中“持续”的、带来生命与洁净的临在，这是一个内在连贯且合乎逻辑的演进，强调圣殿作为上帝永恒居所的地位，并不必然需要一个外部的、琐罗亚斯德教的催化剂。

此外，巴尼亚（Gad Barnea）通过对象岛文献中一份著名的“逾越节纸草”（P. Berlin 13464）的重新解读，推断琐罗亚斯德教仪式观念可能对当地的耶和华敬拜产生影响。例如，文本中并未出现“逾越节”一词，没有献祭羔羊的规定，也没有要求吃无酵饼，其核心指令是关于保持“纯洁”、饮用某种特定的“饮品”以及处理发酵食物。<sup>⑧</sup> 巴尼亚推测，文献描

① Lemaire, *The Birth of Monotheism*, 106.

② Boyce, “Persian Religion in the Achaemenid Age”, p. 283.

③ 中英文译本与希伯来文马索拉抄本章节号不一致的地方，本文用中括号标注译本章节号。

④ Itamar Kislev, “The Cultic Fire in the Priestly Source,” in Gad Barnea and Reinhard G. Kratz eds., *Yahwism under the Achaemenid Empire: Professor Shaul Shaked in Memoriam*, Berlin: Walter de Gruyter, 2024, pp. 230–232.

⑤ Michael Shenkar, “The ‘Eternal Fire’, Achaemenid Zoroastrianism and the Origin of the Fire Temples”, in *Yahwism under the Achaemenid Empire*, pp. 379–390.

⑥ Kislev, “The Cultic Fire in the Priestly Source”, 242.

⑦ 有关五经相关经文的断代，学界尚无定论。一些传统可能有长期的传承，但也可能经历了波斯时期的编修或定本。这方面的讨论，可参见 Joel S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis*, New Haven, CT: Yale University Press, 2012; Bernard M. Levinson, Konrad Schmid, Jan Christian Gertz and Dalit Rom-Shiloni eds., *The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

⑧ Gad Barnea, “P. Berlin 13464, Yahwism and Achaemenid Zoroastrianism at Elephantine”, in *Yahwism under the Achaemenid Empire*, pp. 11, 17–18.

述的并非逾越节，而是一个为期七天的洁净仪式，核心内容可能类似于琐罗亚斯德教的核心仪式“亚斯纳”（Yasna）。其中的饮品可能对应“亚斯纳”仪式中的圣饮“豪麻”（Haoma），而对酵母的处理则可能与仪式中的供品“德龙”（Drōn，一种通常为无酵饼的圣饼）有关。<sup>①</sup>

巴尼亚实质上是用一套琐罗亚斯德教的平行假设取代了传统上对这份文献的圣经文本平行假设，但证据不够充分。这份纸莎草文献可能只是反映了一种与后世规范化的犹太教程序不尽相同的、地方性的逾越节/除酵节实践。而在圣经文本尚未完全定本和正典化的波斯时期，礼仪实践存在地区性差异是完全可以想见的。与其说这是一个与犹太传统截然不同的琐罗亚斯德教仪式，不如说它更可能是一种混合了地方传统，甚至可能吸收了某些波斯洁净观念的、独特的耶和华敬拜形式。

对琐罗亚斯德教“影响论”最直接的质疑和挑战，或许源于希伯来圣经自身。巴尔（James Barr）指出，尽管犹太人在波斯帝国统治下生活了大约两个世纪，且许多重要典籍都在此期间写成，但这些文本总体上对伊朗的语言、文学和宗教“保持了极大的疏远”。<sup>②</sup> 首先，圣经文本几乎完全没有提及波斯宗教的核心神祇和概念。波斯君王如居鲁士、大流士和亚达薛西在圣经文本中频频出现，但圣经作者并未将他们刻画为阿胡拉·马兹达的崇拜者，而是使用了“至高的神”或“天上的神”等更具普遍性和模糊性的称号指称他们信仰的对象，巧妙地回避了两种宗教的具体差异，使得犹太人可以将其理解为对以色列独一神的指称。<sup>③</sup> 在曾任波斯国王酒政并身处帝国核心的尼希米的回忆录中，也看不到任何关于国王信仰的记述。其次，圣经中关于波斯帝国的叙事反映了犹太人对帝国行政体系的熟悉，但并没有包含对帝国宗教世界的探索。<sup>④</sup> 再者，从语言学的角度看，波斯语对希伯来文和阿拉米文/亚兰文的词汇影响主要局限于行政和物质文化领域，却几乎没有涉及宗教核心概念的借用。就连后来在犹太教中表示“宗教”的词 *dat*，在圣经中也仅保留了它在波斯语中的原意“法律、法令”。<sup>⑤</sup> 这与大量行政词汇的借用形成了鲜明对比，暗示了两种文化间的接触更多是在政治和管理层面上的，而没有深入的宗教思想交流。希伯来圣经中的圣文集（Ketuvim）部分的诸多经卷在波斯时期形成，但它们“与琐罗亚斯德教的对话明显缺乏”<sup>⑥</sup>。

可见，对于“影响”这一概念，需要进行更加谨慎的考察。犹太教与琐罗亚斯德教在末世论、复活、天使学和最终审判等方面可能存在诸多共通之处，但这些相似之处属于文化借鉴，还是仅源于犹太教自身内在逻辑的平行发展？现存的琐罗亚斯德教文献多数年代较晚，有些较阿契美尼德时期晚出千年甚至更久。虽有观点认为《伽萨》中保存了琐罗亚斯德本人的早期诗篇，但争议很大；琐罗亚斯德本人的生活年代也还没有定论。<sup>⑦</sup> 在这种不确定的情况下，对于很多涉及核心信仰的问题，目前恐怕难以给出什么定论。

总的来说，即便琐罗亚斯德教对犹太教的发展产生了实质性的影响，其过程也比迄今学

① Barnea, “P. Berlin 13464, Yahwism and Achaemenid Zoroastrianism at Elephantine,” 27–29.

② James Barr, “The Question of Religious Influence: The Case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity”, *Journal of the American Academy of Religion* vol. 53 (1985), p. 201.

③ Barr, “The Question of Religious Influence”, p. 210.

④ Barr, “The Question of Religious Influence”, p. 210.

⑤ Barr, “The Question of Religious Influence,” pp. 211–212.

⑥ Daniel C. Snell, “Ancient Near Eastern Religions and the Writings”, in Donn F. Morgan ed., *The Oxford Handbook of the Writings of the Hebrew Bible*, Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 357.

⑦ Lester L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, London and New York: Routledge, 2000, p. 319.

者想象的更为复杂和间接，并且必须在犹太宗教自身传统演变的脉络中加以理解。宗教文化间的互动是微妙而多层次的，与其说是一种单向的“影响”，不如说是一种在特定历史情境下的“互动”与“催化”，其最终结果又深深打上了犹太教自身信仰传统特质的烙印。琐罗亚斯德教与犹太教可能都在独立地回应相似的人类根本问题，从而发展出表面相似的观念和实践；也有可能两者都受到了一个更古老的、共同的文化源头（如古代近东普遍存在的宇宙论和仪式传统）的影响。但就算存在形式上的借用，也不能等同于思想上的征服。当前的证据有限，且常常比较模糊，这就要求对文本和考古材料的解读要更加谨慎。毕竟，文化影响并非单向的线性过程，而是一个涉及吸收、抵制、改造、融合的复杂工程。波斯帝国的宗教—政治环境为某些观念的强化、筛选与再诠释提供了催化条件。而对于琐罗亚斯德教对波斯时期犹太教产生影响的具体机制、确切范围和思想深度，仍需保持探究的心态，并期待未来更多的考古发现和研究能够揭示更清晰的图景。讨论琐罗亚斯德教与犹太教之间的关系，关键不在于简单判定“有无影响”，而在于辨析何种层面的相似属于共享的古代近东传统，何种层面的重构则可能与波斯帝国宗教—政治环境中的长期接触有关。

#### 四、结语

综上所述，波斯帝国时期犹太教上帝观的演进，并不是一个单线条、单来源的思想发展过程，而是在帝国权力结构、宗教话语调适、地方社群生存策略以及自身经典传统再诠释等多重因素交互作用下形成的复杂结果。耶和华在这一时期被更明确地表述为天地与列国的主宰，“天上的上帝/神”等称谓的广泛使用也显示出，犹太社群已经能够在不放弃自身信仰核心的前提下，以帝国能够理解和接受的方式重新言说其神圣对象。与此同时，无论是天庭图景的官僚化、历史主权的上帝化，还是对波斯宗教因素可能存在的有限吸纳与主动筛选，都表明波斯时期犹太宗教的发展并非封闭自守，而是在与帝国秩序及周边文化资源的接触和回应中不断调整其表达方式与思想结构。

这一时期尤其值得重视的，并不只是某些具体观念是否“来自”波斯，而是犹太传统在帝国语境下所展现出的重述与整合能力：它能够在强大政治秩序和外来文化压力之下，通过解释、转化与重组，将外族的政治语言、象征系统和知识观念纳入自身信仰表达之中，同时维持一神信仰、圣约意识与群体边界的连续性。从这个意义上说，波斯时期犹太教上帝观的变化，不宜简单概括为“影响”或“借鉴”，而更适合被理解为一种在跨文化接触中的选择性吸纳、概念转化与传统重构。也正是在这一过程中，犹太教既进入了帝国共同世界的文化体系，又未因此消解它自身传统的核心结构。

讨论波斯帝国语境下犹太教上帝观的演进，对于今天的宗教研究同样具有启发意义。首先，考察宗教传统的形成与演变，不宜仅以“影响—被影响”的单向模式解释复杂历史，而应更多关注政治秩序、制度环境、文书语言、地方实践与经典诠释之间的互动。其次，应当重视宗教在文明交流中的主动性，尤其是宗教具有的甄别、接纳与重新建构能力。最后，若要更深入地把握不同宗教文明之间的历史关系，也有必要超越“本土/外来”的简单二分，转而考察各传统如何在具体权力结构与交往条件下完成自我调整与持续更新。波斯帝国语境下犹太教上帝观的演进表明，宗教传统的延续并不依赖封闭自守，而常常体现为在跨文化接触中对外来资源的选择性吸纳、重新诠释与结构性整合。

（责任编辑 王 伟）