

《昆兰第 4 洞窟训诲》：分化与阶层》

4QInstruction: Divisions and Hierarchies

Benjamin Wold

周歌珊 译

施文华 校订

目录

序 施文华.....	
前言.....	
第一章 训导者与领悟者.....	
1. 第一人称言说.....	
1.1 4Q418 55 与 4Q418 69 ii (+60) 中的第一人称言说.....	
1.2 一位 <i>Maškîl</i> 的言说 (4Q418 222+221, 238)	
2. 《昆兰第 4 洞窟训海》中的 מִשְׁכִּיל.....	
2.1 4Q416 2 i 22-4Q416 2 ii 17 中的 <i>Maškîl</i>	
2.2 4Q417 1 i 18b-27 中的 <i>Maškîl</i>	
2.3 4Q418 81+81a 15-20 中的 <i>Maškîl</i>	
3. 昆兰文献中的 <i>Maškîl</i>	
3.1. 关于《昆兰第 4 洞窟训海》及其他昆兰文献中 <i>maškîl</i> 的总结.....	
4. 作为 <i>Maškîl</i> 的聆训者 (4Q418 81+81a 1-14)	
4.1 <i>Mēvîn</i> 在天使中的地位 (4Q416 2 iii 8-12)	
5. 结论.....	
第二章 灵与肉.....	
1. 「灵」与「肉」	
1.1 《昆兰第 4 洞窟训海》中“肉”.....	
2.1.1.1 4Q417 1 i 1 - 13.....	
2.1.1.2 4Q417 1 i 13~18.....	
2.1.1.3 4Q418 81+81a 1~3 中的“肉体性的灵”	
2.1.1.4 4Q416 1 12 中的“肉体之灵”.....	
2.1.1.5 附记:《昆兰第 4 洞窟训海》与《罗马书》	
1.2 《恩颂》中的“肉体”.....	
2.1.2.1 יצר בשר.....	
2.1.2.2 רוח בשר.....	
2. 《昆兰第 4 洞窟训海》中的“灵”.....	
2.1. 4Q417 2 i 1-6 中的“灵”	

2.2. 4Q416 2 ii 6 中的“圣洁之灵”	
2.3 4Q416 2 iii 17-18.....	
2.4. 4Q418 126 ii 8 (+122 ii).....	
2.5. 4Q418 77.....	
3. 结论.....	
第三章 妥拉与奥秘.....	
1. 唤起“妥拉”? 4Q418 184 及 4Q423 11 中的“藉摩西之手”.....	
2. “托拉”的典故.....	
2.1 4Q417 1 i 和诗篇 1:2b.....	
2.2 4Q416 2 iii 14 – 19 中的十诫 (Decalogue)与示玛 (Shema) 的组合.....	
2.3 4Q418 55 3: “发掘”妥拉.....	
2.4 小结.....	
3. 早期犹太文学中的摩西五经.....	
3.1 以诺文学.....	
3.2 《禧年书》与《圣殿卷轴》	
3.3 智慧文学.....	
3.4 《口传福音 Q》 (Saying Source Q) 与《雅各书》	
3.5 小结.....	
4. 重写妥拉.....	
4.1 4Q416 2 iii 14-19.....	
4.2 4Q423 1.....	
5. 结论.....	
结束语.....	
参考书目.....	

《序》

施文华

《昆兰古卷》是上世纪最伟大的考古发现和重要标志之一，该发现曾经一度轰动全球。¹《昆兰古卷》包含了超过 900 本第二圣殿时期的手稿，引发我们对希伯来圣经，早期犹太教起源以及历史耶稣和最早的基督徒的背景的崭新理解，具有划时代的重大意义和深远影响。²

这些古卷包括希伯来圣经、次经、外传的手抄本，以及昆兰社团的历史、法规、崇拜赞歌和风俗习惯等文献。《昆兰古卷》的发现引起了圣经学者、考古学家，以及历史学家的极大研究兴趣，但学者们在确定古卷的来源、发现日期、地点等方面，各持己见、争论不休。主要是因为《昆兰古卷》具深厚的历史和宗教意义。虽然古卷的研究已经成为北美和欧洲圣经研究中公认的分科学科，但他们在中国学术界受到的关注却较少。

《昆兰古卷》的价值与重要性可以归纳为三个方面：第一方面--圣经文本：《昆兰古卷》发掘之前，旧约圣经的资料来源只有 9 世纪的希伯来文手抄本—《马所拉文本》，以及希腊文的《七十士译本》和拉丁文的《武加大译本》。但自从这些古卷问世以后，旧约的原本资料可以追溯到公元前 3 世纪。《昆兰古卷》反映了《希伯来圣经》抄本传播及其正典化过程。第二方面--犹太教：1) 犹太教派的复杂化与多元化，不能简单地将犹太教归纳为一个统一的体系，应该注意早期犹太教各派别的活动、理念和发展。2) 昆兰文献的显著贡献：特别有助于学者了解早期犹太教的思想发展。这个背景可以在保罗书信的一些言论中发现。透过这些古代文献所展示的犹太社群及其生活和思想的方式，有益于认识和理解第一批基督徒的世界观。再者，昆兰文献的发现也明显对研究犹太教的末世观念有很大的贡献。公元前 1 世纪的犹太教以及库姆兰社群都有盼望弥赛亚来临及其复兴以色列国的思想。这也是耶稣在世时，其门徒的思想背景。³ 第三方面--耶稣和基督教：1) 《昆兰古卷》和《新约圣经》有密切关联，有助于我们了解《新约圣经》和早期的耶稣运动。《昆兰古卷》显示，早期耶稣社团

¹ 《昆兰古卷》是公元 1946 年至 1956 年之间发现的 972 卷文本的一个集合。这些闻名于世的古卷被称为《昆兰古卷》或《死海古卷》，因为它们是在死海西北岸的昆兰废墟（Khirbet Qumran，或译为库姆兰）被发现的。这一带地区曾经是英属巴勒斯坦托管地（British Mandate for Palestine, 1920-1947）的一部分。自 1947 年以来，就一直被称为“约旦河西岸地区”，或简称“西岸”（West Bank）。

² VanderKam and Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity* (San Francisco: HarperCollins, 2004).

³ William, S. LaSor, *The International Standard Bible Encyclopaedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

与昆兰群体的宗教信仰有许多相似之处，他们都将自己视为艾赛尼派的精英分子，期待着弥赛亚时代的来临。⁴再者，《昆兰古卷》中的一些文本与最早的新约文本亦有许多类似之处（包括内容、信息、思想、语言和措辞）。从十九世纪末到二十世纪中左右，也即是涵盖了《昆兰古卷》被发现那半个世纪，不少新约圣经学者，尤其是欧洲大陆的，曾经过于片面的强调希腊文化和思想，包括诺斯替派（Gnosticism），对原始基督教，包括保罗在内的影响。自《昆兰古卷》等重要文献面世以后，这个强调基督教希腊色彩的观点才渐渐被纠正过来。原始基督教的犹太背景和本质，现在已经是新约研究的主流观点和思想。2) 古卷对早期基督教的研究意义，不仅限于第1世纪，第2、3世纪的研究也在迅速地发展。学者们从单一文件的多个副本中可以看出，当时文件的传播和以及处理的方式很多的。一个明显的情况是，文本的抄写者（scribes）在抄写的过程中具有高度的灵活性去改变文本或给文本添加内容。这个新的证据提供了重要的背景，帮助学者进一步理解新约三部“对观福音”（Synoptic Gospels）在文本和书写之间的关系。这是古卷对新约研究的另一个贡献。在过去二十年中，昆兰研究的成果也增强了人们对智慧文学发展的认识。智慧研究在这个时代的戏剧性变化还得赶上早期基督教智慧的研究，特别是有关福音书那些“Q”资料的来源以及雅各书信的问题。3) 保罗与《昆兰古卷》：自从桑德斯（E. P. Sanders）的著作《保罗与巴勒斯坦犹太教》问世以后，保罗思想及其书信的研究展开了新方向，保罗的犹太根源重新得到重视。古卷研究使人认识到早期基督徒根植于犹太教的土壤中，并在其滋养中得以扩展。4) 基督的独特性：有些学者认为《昆兰古卷》对圣经正典的权威提出挑战，尤其是新约圣经。可是，一些学者的研究表明，《昆兰古卷》的发现不但并未削弱基督的独特性，而是更加证实了早期基督徒的信仰核心和末世盼望--“耶稣就是旧约之中应许的弥赛亚”。基督的独特性并非是因为他与众不同，而是在于他的言行在圣经中都能找到根据。此外，基督的神圣来源，为人赎罪的代死，以及死而复活，也非常明确地证实了他的独特性。

《昆兰古卷》自发现起，就一直成为学术界一个非常有意义和兴趣的话题，这个热潮一直持续到现在。学者们不仅执迷于古卷，而且还继续对这些文献进行激烈的争辩。⁵昆兰的发现在研究上的创新，目前正朝向若干令人兴奋的方向。研究人员使用

⁴ Torleif Elgvin, *The Dead Sea Scrolls & New Understanding of the Bible*, 卢一志译《圣经文学研究：《昆兰古卷》及其对重新理解圣经的意义》，《圣经文学研究》2017年第1期，230-248。

⁵ John J. Collins, *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009); *ibid*, *The Dead Sea Scrolls: A Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2012); *ibid*, *Early Judaism: A Comprehensive Overview* (2nd revised ed.; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013). Benjamin G. Wold, “Family Ethics in 4QInstruction and the New Testament.” *NovT* 50 (2008): 286–300; *ibid*, “‘Flesh’ and ‘Spirit’ in Qumran Sapiential Literature as the Background to the Use in Pauline Epistles.” *ZNW* 106.2 (2015): 262–79; *ibid*, “Is the ‘Firstborn Son’ in 4Q369 a Messiah? The Evidence from 4QInstruction.” *Revue de Qumran* 29/1 (2017): 3-20.

人工智能和碳素年代测定法（carbon dating）等新技术，结合古文字的研究，尝试揭示《昆兰古卷》文本背后每位作者的身份。《昆兰古卷》的数码化，使得学者能够近距离接触和观察第二圣殿时期最古老的文本。⁶

《昆兰古卷》的显著成就不仅解决了学术界在《旧约圣经》经文及译本上的一些争议，而且也帮助了学者对于《新约圣经》中一些费解和困惑的经文的理解。与此同时，它重塑了学者对公元前后1世纪犹太智慧传统的理解和反思。

Benjamin Wold 的著作《昆兰第4洞窟训诲：分化与阶层》于2018在 Brill 出版。⁷该书对学者们在理解第二圣殿时期的犹太智慧传统作出了极大的贡献。“智慧”一词的用法和含义充满争议。为方便起见，我们可能采用“智慧文学”，同时强调我们没有标出形式批判的类别。在这项研究中，“wisdom”（古英语派生词）与“sapiential”（拉丁语派生词）同义使用，主要用作形容词来描述文学作品的组成和多样化的分组，同时认识到它可能并不总是准确的。

众所周知的是希伯来圣经中的三卷传统智慧书：《箴言》、《传道书》（Qohelet）和《约伯记》。这三卷书被归类为一组是因为它们共同关注智慧（חכמה）、教导主题和体裁类型的使用（例如，谚语、告诫）。除了这三卷书之外，《雅歌》和《诗篇》的部分内容也经常“智慧文学”的范畴内讨论。智慧世界观的典型特征是，根据对世界如何运作的观察得出的教训，指导如何做人，这植根于创造的秩序和世界的因果关系。相关的思想包括创造、个人责任、普世主义和经验主义。此外，智慧话语的一个特点是它不着眼于过去或未来。因此，人们会以例如谚语的形式找到圣人的教导。然而，《箴言》可以在圣经文献中找到，而不仅仅是在我们所谓的智慧书中。值得注意的是，我们的三卷智慧书与其他大部分希伯来经文不同，因为它们对以色列与上帝的关系不感兴趣，它们的重点是典型的关于个人以及如何过上幸福和繁荣的生活。而约伯则是一个明显的例外。因此，“智慧”在很多方面都是无定形的，可以在大量的劝诫、谚语或劝勉中找到。当作为一个体裁问题来对待智慧时，任何对智慧的处理都会陷入困境，而谈论共同的世界观会受到异质的智慧观点的挑战——即，在《约伯》、《箴言》和《传道书》中发现的想法往往彼此不一致。因此，正如 Stuart Weeks 所说，研究智慧的一种方法是在处理这些主题时关注共同的问题、主题和动机，而不是共同的态度或文学形式。这些挑战也适用于讨论早期犹太智慧和新约文学。⁸

对智慧文学及其方法的现代定义绝大多数是由对经典作品的研究所塑造的，而

⁶ 参施文华，《保罗与保罗书信》（上海：三联出版社，2022），“死海古卷简介”742-73。

⁷ Benjamin Wold, *4QInstruction: Divisions and Hierarchies* (Leiden and Boston.: Brill, 2018).

⁸ Stuart Weeks, *An Introduction to the Study of Wisdom Literature* (London/New York: T & T Clark, 2010), 1.

事实上，我们的许多智慧文本都可以在其他地方找到。的确如此，与定义和类别相关的更大问题，尤其是在新约文学研究方面，需要将早期的犹太传统包括在对话中。超越根植于希伯来圣经中的智慧传统，对于早期的犹太文学，伪经《便西拉智训》

（*Sirach*）和《所罗门智训》（the Wisdom of Solomon）尤其值得注意。伪经和昆兰发现之间不可能有一个明确的划分，因为这些类别分别指的是传统的规范类别和其中有多个分组的考古发现。也就是说，在库姆兰发现了伪经（即 Ben Sira 的 2Q18 碎片）。“昆兰智慧”和“昆智慧文学”在 Benjamin Wold 这部著作中，指的是那些在死海沿岸被发现之前不为人知的作品。

昆兰发现中保存的智慧作品主要来自第 4 洞窟，在第 1 洞窟中也发现了几份副本。第 4 洞窟的作品于 1990 年代中后期首次以批判性版本出版，随后在我们对希腊化和罗马时期智慧转化的理解上产生了深刻的转变。通常归类在智慧范畴的卷轴是用希伯来语撰写的，它们很可能可以追溯到公元前二世纪和一世纪，其中有几个以多份副本的形式幸存下来。尽管这些作品有时与 Yahad 社团(יחד, “together” 诗 113:1)制作的卷轴在语言和概念上有相似之处，但它们本身并不是“宗派”文本。因此，与 Yahad 社团相比，这种异质文学最好被视为代表更广泛的智力轨迹和更大范围的早期犹太思想。将这些卷轴组合在一起并不意味着是一个整体；事实上，虽然这些智慧作品在术语上可能存在相似之处，但它们经常提出对比或替代的想法。

尽管昆兰智慧文本的目录尚未达成一致，通常包括以下作品：(1) 《昆兰第 4 洞窟训诲》/第 1 洞窟训诲 (1Q26; 4Q415–418, 423)。(2) 第 4 洞窟奥秘/第 1 洞窟奥秘 (1Q27; 4Q299–301)。(3) 第 4 洞窟福训 (4Q525)。(4) 4Q185（智慧告诫）。(5) 4Q184（“恶妇的计谋”）。(6) 智慧作品 (4Q474–476)。(7) 指导性作品 (4Q424–426)。(8) 第 4 洞窟公义的路(4Q420–421)。(9) 智慧颂 (4Q411, 4Q498)。

《昆兰第 4 洞窟训诲》与《昆兰第 1 洞窟训诲》的再版于 1999 年一起出版，对我们重新评估犹太智慧产生了巨大的影响。在原始手稿中，《昆兰《昆兰第 4 洞窟训诲》》约有 30 列长，属于“昆兰智慧文学”中篇幅最长，内容最丰富的智慧文献。就今天的碎片遗骸而言，它至少保存在八份手稿中。》提供的文本比任何其他昆兰智慧作品都要多。4Q 指导也很重要，因为它被发现之前，末世论和宇宙论（人们可能称之为“来世”或启示论的观点）被认为与智慧传统中的“此世”思想不一致。

尽管自 Gerhard von Rad 断言启示源于智慧以来，智慧与启示的关系一直争论不休，但昆兰智慧传统，尤其是《昆兰第 4 洞窟训诲》已经明显改变了对话。在过去的二十年里，谈论“智慧”和“启示”之间的冲突界限已成为普遍现象。事实上，我们可以采取某种方式来倡导和实现平等原则，而非一方成为另一方的背景。这种学术类别的

转变和范式的重新绘制显著影响了第二圣殿时期对智慧的任何评估。

《昆兰第4洞窟训诲》》》的智慧特征体现在对受训者或领悟者”(mēvîn)的致辞中，他一再被敦促寻求智慧。演讲者可能是一位贤哲或训导者 (maškil)，他教学生如何明智地生活，以便他们也可以成为圣哲。智慧、知识和真理是《昆兰第4洞窟训诲》演说的一部分；然而，最突出的是一种被称为“存在的奥秘”(רז נהיה)的理解来源。

《昆兰第4洞窟训诲》就与社会、财务、家庭（例如婚姻）和农业问题相关的熟悉的智慧话题提供指导。自从《昆兰第4洞窟训诲》于1999年以评注版本出版以来，许多对该作品的解释者得出结论，它是二元论的，分别创建了两个本体论上截然不同的人文学科。此外，这些学者将这种二元论置于决定论框架内。

在Wold的著作中，他反驳对《昆兰第4洞窟训诲》》的二元论和决定论的诠释。该书研究辩论的成果对我们如何理解第二圣殿时期智慧文学的更广泛发展产生了重大影响。事实上，Wold研究中的《昆兰第4洞窟训诲》与《希伯来圣经》中对“以色列”不感兴趣并具有普世观的智慧传统有更多共同之处。这并不是说在《《昆兰第4洞窟训诲》》中没有发现来自《希伯来圣经》明显发展的变化。其中包括认为个人行为后果在来世—义人的奖赏和恶人的毁灭。此外，来世的众生，即天使，亦是其演说的重要组成部分。《《昆兰第4洞窟训诲》》提供了一个明确的宇宙论(4Q416 1)，它为如何在这个世界上生活提供了一个框架，这构成了未来审判恶人的基础。教导如何根据来世和来世的存在在这个世界上生活是启示思想中的常见话题。因此，《《昆兰第4洞窟训诲》》》证明了早期犹太智慧的兼容性，这进一步对成熟的学术模式提出了问题。

《昆兰第4/第1洞窟奥秘》与《《昆兰第4洞窟训诲》》共享几个关键术语，例如：“奥秘”(רזים)、“继承”(נחלה)和“出生时间”(בית מולדים)。将奥秘归类为智慧的一个重要原因是它与训诲的共同之处。在这幅作品中，奥秘与创造和自然秩序有关。上帝在历史进程中扮演着积极的角色。自然现象和历史事件是神圣智慧的一部分。

《昆兰第4/第1洞窟奥秘》与《《昆兰第4洞窟训诲》》的类似之处包括关注如何区分真假善恶。作品中还呈现了一个末世论视野：末日迫在眉睫，邪恶将被消灭，上帝的知识将充满大地。像《《昆兰第4洞窟训诲》》一样，《第4/第1洞窟奥秘》没有提到摩西律法，甚至没有涉及到摩西或西奈山。然而，《《昆兰第4洞窟训诲》》的特质并没有出现在《第4/第1洞窟奥秘》中，最值得注意的是肉体之灵

(רוח בשר, “fleshly spirit”)，它在《《昆兰第4洞窟训诲》》中如此盛行，却从未被提及；事实上，“肉体”这个词甚至一次都没有出现过。《《昆兰第4洞窟训诲》》反复地针对“领悟者”，但《昆兰第4/第1洞窟奥秘》则不然。

尽管《《昆兰第4洞窟训诲》》对收件人的“贫穷”身份感兴趣，并以文学和非文学的方式进行经济论述，但《第4/第1洞窟奥秘》则不然。《《昆兰第4洞窟训诲》》对国家的论题兴味索然，从未提及“以色列”，而《第4/第1洞窟奥秘》七次提到“以色列”。在《昆兰第4/第1洞窟奥秘》中，家庭关系不在讨论范围之内。天使（מלאך）提到了几次，但它们不是其神学的重要组成部分。奥秘和训诲之间的差异清楚地表明了不同的抄写圈/文士界。

《昆兰第4洞窟福训》广泛关注如何过智慧的生活，提供关于智慧需要的指导，描述愚行之道，并敦促回归智慧。此外，4Q525 2 ii 3-4 将妥拉等同于智慧：“得着智慧 [חכמה]，行走在至高者律法中的人有福了”。《第4洞窟福训》通过在其话语中引入“妥拉和二元论”来重组智慧，使它在其自身的背景下产生凝聚力和共鸣。如标题所示，该作品的一个关键特征是一系列的 macarisms (μακάριος, “blessed; happy” “有福的”)。

在希伯来圣经中，以“有福”开头的教导在诗篇中出现了大约20次（例如，诗篇1:1“不从恶人计谋的人有福了”），而这种表述在《约伯记》和《箴言》中很少见。然而，这样的“有福的”（macarisms）集合在希伯来圣经中没有对应物，并且在《马太福音》的登山宝训之前，文学传统中没有现存的连续 macarisms 实例（太5）。

4Q185 被归类为智慧文本，因为它具有教导性质和对“智慧”术语的感知使用。有关于人类存在的短暂性的陈述，以及对道德上懒惰的借口的警告和反驳。尽管有这些特征，חכמה这个词只出现在重构中，这里有两次（1 i 14; 1 ii 11），此外还有一个女性代词（1 ii 12），通常被解释为指智慧。4Q185 显然对妥拉很感兴趣，但这主要是通过借鉴其叙事（雅各，出埃及记）中的图像以及希伯来圣经中的先知文学（以赛亚书40:6-8）。Ingunn Aaland 为 1 i 14 和 1 ii 11 提供了新的和令人信服的理论重建，这些重建没有找到术语 חכמה。

此外，她还提出了一个强有力的案例，即女性代词（1 ii 12）不太可能指代智慧。如果这是正确的，并且理由是有说服力的，那么4Q185的智慧特征实际上是由John Strugnell的重建增强的，并被其他解释者效仿。Aaland总结说，4Q185最好在希伯来经文的判断和恢复模式中阅读。Aaland的重建和翻译对于将这部作品与《雅各书》联系起来具有重要意义，因为4Q185不再是智慧和末世论的直接例子。

《第4洞窟“恶妇的计谋”》重组了箴言第7章中的引诱男人通奸的淫女愚妇。4Q184特别重要，因为它以人格化的形式呈现了愚蠢，它是智慧的对立面。而在箴言1-9章中愚妇弱于智慧，4Q184将她的角色转变为与智慧相等的角色。2018年4季度女性的表现和身份引起了广泛的争论，一种可能是她是恶魔或超凡脱俗的存在。不管这位女性人物是谁，除了带领一个人远离智慧和传统道德的生活之外，她并没有太多

兴趣。4Q184 对研究新约文学（例如基督论）中的智慧很重要的一个原因与智慧和愚蠢被拟人化的方式有关。

昆兰的发现代表了来自众多作者、抄写员和社区的不同宗教传统。跨这些馆藏的比较工作提出了复杂的解释挑战，包括重建和翻译问题，这需要展示通常是分析起点的结论。理解智慧、世界末日及其相互关系的基础工作需要持续关注那些保留破碎和不完整文本的片段。Wold 的研究旨在破译《《昆兰第 4 洞窟训海》》是否具有二元论和决定论，作品如何运作，社团可能是谁，以及他们何时生活和写作。Wold 研究得出的结论超出了昆兰，跨越了几个世纪，一直延伸到从第二圣殿时期到早期基督教的智慧发展。

施文华

2023 年冬至

于都柏林书斋

简介

人们如何理解《昆兰第4洞窟训诲》的意图及功能，取决于他们如何评估阶层/等级 (hierarchies) 与分化 (divisions) ——按照本研究的用语。二词的具体所指将留待后文解析，而就整体来讲，“分化”乃指《昆兰第4洞窟训诲》在教学过程所呈现及描绘出的一系列重要差异；而“”则包含了宇宙观——关于世界秩序的结构——以及对社会世界的安排。关于“分化”，最值得注意的一路，是其他研究中以“智慧文学” (wisdom) 和“天启主义” (apocalypticism) 之名而展开，对具体的话语体裁 (speech genres) 及所发端的社会地位 (social location) 的探讨¹。然而，本研究并不循此分类及处理，而是要探讨言说者 (speaker) 社群内部的阶层、认识人之类别、以及何为“智慧”、谁人可得智慧。

《昆兰第4洞窟训诲》提到了言说者与其听众的关系，社群内部的人际关系，甚至还有家庭中不同成员的角色 (父、母、夫、妻、儿、女)²。此外，在这部作品中，启示智慧 (revealed wisdom) 决定了谁在社群之内，谁在社群之外。

纽卡洛 (Carol Newsom) 设想了各类关于昆兰社群话语 (discourse) 的问题³。其关注的一个焦点是，讲话 (speech) 在社群中为何重要，它怎样被调控，就社群的社会生活而言又实现了什么。在纽卡洛的问题中，有些可运用于此，特别是：我们要如何讨论，《昆兰第4洞窟训诲》为其社群所达成之事？当下普遍认为，《昆兰第4洞窟训诲》并非衍生或折射自“合一社团” (the Yahad) 或其所属宗派运动 (sectarian movement)；就此而言，对该问题的讨论就与纽卡洛的研究不同。然而，如本研究将呈现的，了解《昆

¹ 如，圣经文学协会 (SBL) 的“智慧文学”与“天启文学”分会场；另参 Benjamin G. Wright III and Lawrence M. Wills (eds.), *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism*, SBLSS 35 (Atlanta: Scholars Press, 2005)。更巧妙的类似论述，如“此世的/天界的”

(worldly/heavenly) 及“智慧/终未论” (wisdom/eschatology) 这样的对子。

² 在本研究中，言说者所指为阳性单数的男性；这可以从其对女性的教导中辨识出来。

³ Carol A. Newsom, *The Self as Symbolic Space: Constructing Identity and Community at Qumran*, STDJ 52 (Leiden: Brill, 2004).

兰第 4 洞窟训诲》功用的一种方式，是将之与其他社群的话语并置，甚至是那些并非作者、却推崇此作的社群。

关于“身份”的社会科学理论及社会心理学方法，已被成功运用于对“者”以及其所属宗派社群的研究中，无疑也跟关于类别和阶层的探讨有所交集⁴。特殊性 (distinctiveness) 和排外性 (exclusivity) 的塑造，源自相互竞争的权威主张。然而，在“者”（即宣称一个小群体有着不同的身份，需要持续关注）与更大社群之间所观察到的那种张力，可能并未以同样的方式或程度在《昆兰第 4 洞窟训诲》中运作；实际上，此等修辞意图 (rhetorical purposes)，不该不加置疑地被套用在《昆兰第 4 洞窟训诲》这一起源不明的非宗派 (non-sectarian) 文献中。从“宗派”作品及与之相关的作品之概念出发，我们的问题是，“内”与“外”的观念、权威性的阶层、二元论，为何它们在不同的文本中，会以不同的方式发展。而虽然《昆兰第 4 洞窟训诲》与“者”之异同将作为讨论主题贯穿始终，但对发展轨迹的分析、关于社会运动和神学转变如何及为何发生的理论设想，将留至本研究的结论再行提出。

奈嫚 (Hindy Najman) 讨论了《圣经》文本的作者身份及它们自称的权威⁵。她指出，作者身份问题为古代文学研究的核心，不过存在一种误解，即认为若能发现特定作品的作者，便可对该作品做出历史性解读。作者题词或与古代文献的权威相关，但我们若不尝试去解答以下问题，就会错失诸多信息：为何有诸多古代作品竭力展露其自身文本的产生过程⁶？与奈嫚所讨论的那些传统不同，《昆兰第 4 洞窟训诲》的作者并未将其作品明确归给赫赫有名的特权之人（如摩西或以诺），不然我们面对的就是一个“托名” (pseudonymous) 文本。相反，《昆兰第 4 洞窟训诲》的言说者是一位匿名发声的贤哲，除此之外我们一无所知：他所宣称的权威以何为基础，聆训者与其有何关系，聆训

⁴ Newsom, *The Self as Symbolic Space*; Jutta Jokiranta, *Social Identity and Sectarianism in the Qumran Movement*, STDJ 105 (Leiden: Brill, 2013); Maxine Grossman, "Cultivating Identity: Textual Virtuosity and 'Insider' Status," in *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls (Proceedings of the Fifth Meeting of the IOQS in Groningen)*, ed. F. García Martínez & M. Popović; STDJ 70 (Leiden: Brill, 2007), 1-3.

⁵ Hindy Najman, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, JSJSup 77 (Leiden: Brill, 2003), 1.

⁶ Najman, *Seconding Sinai*, 3-4.

者自身又居于社群内部的哪一阶层（及那些阶层是如何划分的），在如此社群中人际关系又会是怎样？

《昆兰第 4 洞窟训诲》如何在不同的社会区位中传达意义，即不仅对其“源初”（original）社群，更是对接受并复制此作品的早期社群（如“者”）？当《昆兰第 4 洞窟训诲》的言说者向其听众训话，与可靠性相关的是其对启示的诉诸，及其对智慧的践行（即言说者的宗教经验）。并且，作为一个“言语行动”（speech act）⁷，《昆兰第 4 洞窟训诲》与其他话语相呼应，却又有所不同——它强调了启示智慧，即 רז נהיה（“存在之奥秘”）⁸。此“存在之奥秘”指向关于权威来源、及何人可获权威的关键信息。藉研究这一意识形态符号（ideological sign）、及作品所预设其与接受者的关系，我们可一瞥更

⁷ 言语行动理论（Speech Act Theory）最早由 John L. Austin, *How to Do Things with Words* (New York, NY: Oxford University Press, 1965) 所提出，随后经 John R. Searle, “A Taxonom of Illocutionary Acts,” in *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 1–29 进一步发展。言语行动理论已运用于昆兰研究，如 Russell C. D. Arnold, *The Social Role of Liturgy in the Religion of the Qumran Community*, STDJ 60 (Leiden: Brill, 2006)，用之来理解礼仪功能。

⁸ David J. A. Clines (ed.), *Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. II ו-ב (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 540 היה *Niphal* ptc. 作名词意为：“the present, (present) event, (present) existence, i.e., that which exists, those that exist.” 《昆兰第 4 洞窟训诲》中多数的 היה 构成了 רז נהיה，在此，נהיה 可作形容词，亦可作所有格名词（*nomen regens*，另参 DJD 34:181）。היה 的 *Niphal* 形式在希伯来《圣经》中出现了 8 次（申 4:32；王上 1:27, 12:24；珥 2:2；弥 2:4；亚 8:10；尼 Neh 6:8；代下 11:4），从语境看明显指过去。רז נהיה 在《昆兰第 4 洞窟训诲》中有约 25 次用法或重构（1Q26 1 1, 4；4Q415 6 4；4Q415 24 1；4Q416 2 i 5；4Q416 2 iii 9, 14, 18, 21；4Q416 17 3；4Q417 1 i 6, 8, 18, 21；4Q417 1 ii 3；4Q418 77 2；123 ii 4；172 1；179 3；184 2；190 2-3；201 1；4Q418^c 8；4Q423 3 2；4Q423 5 2；4Q423 7 7）。在《昆兰第 4 洞窟训诲》之外，רז נהיה 还可见于 1QS XI 3-4 与 1Q27 (Mysteries) 1 i 3-4 (par. 4Q300 3 3-4)。尽管在一些用法中 היה 相对明确地指未来（尤其是 4Q418 69 ii 7；1QS III 15），רז נהיה 在时间上却包含了上帝自创世至终末的全部计划（特参 4Q417 1 i 3-5；4Q418 123 ii 3-4；另参 1QS XI 11, 1QM XVII 5, 4Q180 1 i 2；4Q402 4 12；1QH^a XIX 17 中时间上的连续与创造）。Florentino García Martínez & Eibert J. C. Tigchelaar 在 *DSSSE* 中选择了“存在之奥秘”（mystery of existence），Jean-Sébastien Rey, *4QInstruction: sagesse et eschatologie*, STDJ 81 (Leiden: Brill, 2009), 287 “mystère de l’existence”，Eibert J. C. Tigchelaar, *Early Jewish Literature: An Anthology*, ed. Archie Wright, Brad Embry & Ronald Herms (Grand Rapids, MI: Eerdmans, forthcoming): “核心概念是存在的奥秘（*raz nihyeh*, the mystery of existence），指上帝对世界的全盘计划，从创世到审判，包括了一切受造物在其中的地位与任务。”另参 Daniel J. Harrington, “The *Rāz Nihyeh* in a Qumran Wisdom Text (1Q26, 4Q415-418, 423),” *RevQ* 17 (1996): 549-53。

广阔且散漫的古代犹太思想处境。这一奥秘——不管怎么个译法——无法仅凭对人类经验的沉思、及由之而来的经世之学（pragmatism）获得。而若 רז נהיה 乃指向未来——如一些学者所建议——并译作“将成之奥秘”（the mystery to be），那么这启示所教导的就是来世的结局⁹。对奥秘的这般理解，通常与《昆兰第4洞窟训诲》中的决定论观点、及将人类分为两类群体的做法相关；照此，未来是确定的，聆训者则将活于永恒的图景之中。依照未来而生活，并不会令 *mēvîn*（“领悟者”）忽视当下的生活；相反，他拥有在此世端方生活的智慧¹⁰。本研究分三章，以不同的方式探讨了“存在之奥秘”；各章所关注的问题如下：（1）贤哲与“存在之奥秘”的关系，并这一关系对其学生的意义；（2）“灵”与“肉”的区分，如何塑造对人类的认识，及关于谁能优先获得奥秘的看法；（3）奥秘与妥拉（Torah）的关系，及二者之间是否存在派生或从属关系。

《昆兰第4洞窟训诲》末世论的教导可被概括为，在此世如何依照另一世界而活。为了以正确的方式生活，需寻求启示智慧。然而，启示智慧究竟是什么、又要如何获取，答案并不明了。已知的是，与教师、债权人及社群成员的每一层关系，几乎都与奥秘相联。此外，这一启示应该使“领悟者”（*mēvîn*）明辨善恶；尽管不追求和获得它的后果在此世并不明确，但仍可预见未来，对恶人有审判，而对义人则有回报。后文对分化和阶层的评估，将影响对《昆兰第4洞窟训诲》终末观的看法；届时，其他诠释者所提出的决定论和二元论架构也将受到挑战。

现存的《昆兰第4洞窟训诲》手稿（4Q415-418, 423; 1Q26）约完成于公元前一世纪末至公元一世纪初，但作品本身可能创作于公元前二世纪中叶¹¹。换言之，现存卷轴

⁹ 将来时译为“即将成的神秘”，在时间上是单一的，从而损害了该术语更完整的含义。关于将来时的译法，另参 Matthew J. Goff, *4QInstruction*, WLAW 2 (Atlanta, GA: SBL, 2013), 14; DJD 34:157 (רז נהיה is “probably a future participle, as in Mishnaic Hebrew”); Armin Lange, *Weisheit und Prädestination: Weisheitliche Ordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran*, STDJ 18 (Leiden: Brill, 1995), 57-61; Torleif Elgvin, “The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation,” in *Qumran between the Old and New Testaments*, ed. F. H. Cryer & T. L. Thompson, JSOTSup 290; CIS 6 (Sheffield: Sheffield, 1998), 131-39; 另参 DJD 1:103, 米利克 (Józef T. Milik) 将 1QMysteries (1Q27) 1 i 3-4 中的该词译作了 “le mystère future”。

¹⁰ John J. Collins, “The Eschatologizing of Wisdom in the Dead Sea Scrolls,” in *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls*, ed. John J. Collins, Gregory E. Sterling & Ruth A. Clemens, STDJ 51 (Leiden: Brill, 2004), 49-65 at 60

¹¹ 基于古文书学研究。

并非原稿；而推断的根据之一，是手稿中的书吏抄写痕迹¹²。而将创作时间定于公元前二世纪，则基于两方面考虑：（1）关于智慧文学的发展历程之观点，（2）作品的用词及理念属于“宗派”作品之前的发展阶段。目前并无任何确凿的证据，要求人们必须将二世纪中叶作为作品的起始，尽管这是主流观点。《昆兰第4洞窟训诲》的断代还是颇为重要的。如果它创作得早些，就会令某些作品的归类变得麻烦；通常，这些作品依照共同的意识形态和神学，以及与可辨识的群体和运动之间的关联而被归在一起¹³。另外，《恩颂》（Thanksgiving Hymns）因与《昆兰第4洞窟训诲》存在主题和术语的呼应，而被划为后者创作的最晚节点（*terminus ad quem*）。

近三十列的希伯来语《昆兰第4洞窟训诲》，可能由一个虔诚的犹太人所创作¹⁴，是昆兰遗址（Khirbet Qumran）附近洞窟的出土文献中最长的卷轴之一。其希伯来题名为 *Mūsār LēMēvîn*，但 מוסר למבין 这一表达未见于作品中。名词 *mūsār*（מוסר）偶有出现，与好行为及道德相关，通常翻作“教导”、“纪律”、“训练”、“劝诫”、或“警示”¹⁵。聆训之人，即 *mēvîn*，则被教导去寻求、把握、注视并理解存在之奥秘。并且，我们所惯用的题名《昆兰第4洞窟训诲》，严格来讲并不准确，因此手稿的残片在一号及四号窟均

¹² John Strugnell, Daniel J. Harrington and Torleif Elgvin, *Qumran Cave 4 XXIV. Sapiential Texts, Part 2: 4QInstruction (Mūsār lē Mēvîn): 4Q415ff. with a Re-edition of 1Q26, DJD 34* (Oxford: Clarendon Press, 1999), 1 “[e]ach of these [manuscripts of 4QInstruction] was once a copy of the same sapiential work.” 此外，作品经过不同的编修。

¹³ 对创作日期的判定，影响到缺损文本重构和翻译的语境；例如，《昆兰第4洞窟训诲》与《便西拉智训》是否出于同一时期，二者是否相似？这一作品是否与《二灵论》处于同一思想轨迹，后者是否塑造了前者中对人类学的诠释？《昆兰第4洞窟训诲》与以诺传统有何关联？

¹⁴ Annette Steudel and B. Lucassen, “Aspekte einer vorläufigen materiellen Rekonstruktion von 4Q416–4Q418,” unpublished handout at *Forschungsseminar: Die Weisheitstexte aus Qumran, Tübingen, 22–24 Mai; 20–21 Juni 1998*, 此文论证了4Q418至少有30列；Torleif Elgvin, “The Reconstruction of Sapiential Work A (*),” *RevQ* 16 (1995): 559–80 提出4Q418为23列；DJD 34:19 则倾向于前者的重构。

¹⁵ 除去重叠仅有三处，其中两处有可辨识上下文：4Q416 2 iii 13 (בכול מוסר הבא שכמה) 与 4Q418 169+170 3 (מוסר ובאהבת חסד)。

有发现¹⁶。在此文献之外的各类标签,无论是《昆兰第4洞窟训诲》还是 *Mūsār LēMēvîn*, 都可能脱离文献的掌控,而催生对此作品的误导性设想¹⁷。

《昆兰第4洞窟训诲》的创作意图是什么,其作者又期望它被如何使用?一些证据表明,《昆兰第4洞窟训诲》主要针对受训的贤哲精英群体,且文学创作和识文断字亦是财富的展现;尽管如此,有没有可能,该作品中的部分内容是被预设要在一个混杂的群体中诵读呢,就是在一个社会及宗教方面均非同质的群体中?例如,在4Q415 2ii中出现的罕见第二人称阴性称呼(“妳”),可有不同的诠释:作者或许是在用间接引语(*oratio obliqua*),来训导男性 *mēvîn* (“领悟者”)如何教育女人(如,“你,领悟者啊,要如此教导女人们,‘妳,女人……’”);或者,尽管可能性小些,此处若是一个直接引语(*oratio recta*),则教导就直接针对女性、并可能发生在在一个男女混杂的集会中。然而,《昆兰第4洞窟训诲》中有强烈的“厌女”迹象,例如一些对女性的专称(如“子宫”)、以及命女性屈从于男性(如4Q416 2 iii-iv);因而,很难把4Q415 2 ii 视为一个直接引语的组成部分,由此,该作品看起来也并不打算教导男人之外的任何人。

《昆兰第4洞窟训诲》最大的残片(4Q416 2 i-iv)存留了三列重要内容;其中包括反复提醒 *mēvîn* (“领悟者”)其贫穷境况。而显然,贫穷与精英主义是对立的。或许,如后文将讨论的,这些话最初是讲给挣扎在温饱线之人听的,但关于为何要提醒他们自身所处窘境,仍存争论。而即便可以解释,为何某人在穷困潦倒的情形下,还要被迫面对严酷现实;我们仍不禁好奇,圣贤言说者(*speaker-sage*)是否在将其信息处境化——借用艾登(Douglas Adam)的话;这些信息涉及生命、宇宙,以及一群单一且同质的

¹⁶ Devorah Dimant, “The Qumran Manuscripts: Contents and Significance,” in *A Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989–1990*, ed. Devorah Dimant & Lawrence H. Schiffman, STDJ 16 (Leiden: Brill, 1995), 30 提及,每一部在第四洞窟中有多个复本的作品,在别的洞窟至少有一个复本。

¹⁷ 《1Q/4Q 训诲》有时直接被称为“训诲”,而本书没有采取这一做法,原因有二:(1)《昆兰第4洞窟训诲》已广泛见于学界讨论;(2)为了确保本研究能被找到并引用,“训诲”作为检索词过于模糊,无法返回清楚的检索结果(即,网络搜索引擎,“昆兰文献‘训诲’”并不会立马将你导向与《昆兰第4洞窟训诲》相关的出版物),而“4Q 训诲”则充分地缩窄了范围。

听众所遭受经济困境中的每一事物¹⁸。经济方面的表述反映了个人地位，影响着他们在社群内外的人际关系，是理解阶层和分化中不可或缺的一面。

若作者对其听众直接教导物资贫乏，那么基于一定共识——贫穷至少偶尔被用作隐喻——问题就产生了：“者”并非最初听众，他们如何接受这般教导，又如何看待反复出现的“你很穷”¹⁹。对一个群体的财务忠告，未必适合另一群体的经济状况；尤其是隔了一代人的群体，即便二者多有共同之处，且以“贫穷”之称为自己的社群命名。此外，与《大马士革文献》（the Damascus Document）类似，该作品持续流露出对婚姻及家庭女性成员的关切；就此，我们可以关注一些具体的场景，来解释《昆兰第4洞窟训诲》如何引起“者”、乃至他们所属社群的兴趣。经济及婚姻状况内嵌于《昆兰第4洞窟训诲》，而这些社会分类又为他人所接受，且其中一些人似有着不同的社会境遇。

《昆兰第4洞窟训诲》的原初创作对象，与那些传播并使用这一作品的人，二者应区分开来。问世后百年，书吏们抄写了不下八个副本，显示其在相对长期内的地位²⁰。从理论上讲，实际产生过的副本应更多，但我们不可能对此进行确证。不过，该作品有至少八份副本，已足证其重要性；并且，此作还在社群中被多人阅读，或是传诵及聆听。不幸的是，《昆兰第4洞窟训诲》手稿在修复重建后仅保存下30%的原文。而对作者及其听众的推断，便需基于这些重建文本；如前文所提，主流观点认为作者并非“者”的一员，或照其他学者的话来讲，这是一部“非宗派”作品²¹。即便如此，“合一社团”运动（the Yahad movement）明显被这一卷轴及其“存在之奥秘”所吸引。

¹⁸ 在《昆兰第4洞窟训诲》中，答案当然是 *רַז נְהִיָּה*，而不是 42！参 Douglas Adams, *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy* (New York: Random House/Del Rey, 1979)。

¹⁹ John Kampen, “Wisdom in Deuterocanonical and Cognate Literature,” in *Canonicity, Setting, Wisdom in Deuterocanonicals: Papers of the Jubilee Meeting of the International Conference on the Deuterocanonical Books*, ed. Géza G. Xeravits, József Zsengellér & Xavér Szabó (Berlin: de Gruyter, 2014), 89–120, 见 112, “圣殿和妥拉均非此作品的重要关注点……正是这一焦点的转变，使其成为探讨宗派性自我表述及相关研究的重要文献。”不过，第 113 页指出，“宗派作者在此作品中所发现的，可能远超他们所想要的，而理解他们的意图本身就是一项含混的工作。”

²⁰ 4Q415–418 完成于希律家族统治中期（1–25 CE），而 4Q423 及 1Q26 则出自早期（50–25 BCE）。

²¹ 借用 Devorah Dimant, “The Library of Qumran: Its Content and Character,” in *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*,

第一章论证了《昆兰第4洞窟训诲》开篇为第一人称演说；言说者是一位 *maškil*，他教导学生如何明智地生活，并使自身达至贤哲的境界。此项 *maškil* 作品 (*maškil-text*) 所具有的特定教学功能，在不同的训导语境中占有一席之地，并如证据所显示的那样持续了较长时间。至于作品未见于一号及四号窟之外，原因不得而知了。第三章则讨论了妥拉的权威；若各结论令人信服，我们可进一步推测，随着妥拉的地位在犹太社群中日益巩固，《昆兰第4洞窟训诲》就失去了其吸引力。然而，关于《昆兰第4洞窟训诲》如何受到推崇，以及它在古代犹太思想中占据怎样的地位，我们的判断不应仅仅基于以下推论，即《昆兰第4洞窟训诲》仅存于昆兰。此外，并无迹象表明，《昆兰第4洞窟训诲》被遗忘、或有意“弃绝”了。在犹太起义中 (the Great Revolt, 66~73 CE)，昆兰居民遭罗马人屠戮或奴役，似乎再无人知晓卷轴的存在及其具体位置了²²。其实约瑟夫 (Josephus) 提到，爱色尼人 (Essenes) 在大起义期间被罗马人折磨屠戮 (*Bell.* 2.152-153)，这可以提供一个解释。昆兰出土的铸币显示，68 CE，即犹太战争期间，当地社群在罗马大军压境前出逃²³。有学者设想，昆兰居民在住地被毁前，变匆忙将卷轴藏于周遭洞窟²⁴。还有的推测，一些昆兰居民去了马萨达 (Masada)；因为在马萨达山顶所发现的礼仪作品《安息日祭歌》 (Songs of the Sabbath Sacrifice)，仅另见于昆兰 (4Q400-407; 11Q17)²⁵。而比起猜测昆兰居民流向何方，更重要的是，无人返来收集这些珍贵

ed. Lawrence H. Schiffman, Emanuel Tov & James C. VanderKam (Jerusalem: IES, 2000), 170-76。也有一些学者更喜欢将《昆兰第4洞窟训诲》称为“前宗派” (pre-sectarian)，这就将之更明确地置于一个演进的轨迹之中。

²² John J. Collins, *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 209-14 写道“昆兰并非最后的阿拉莫 (Alamo)!”

²³ 参 Jodi Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 47-70 对钱币史料的分析。

²⁴ Daniel Stökel ben Ezra, “Old Caves and Young Caves—A Statistical Reevaluation of a Qumran Consensus,” *DSD* 14/3 (2007): 313-33, 见 316, 提出了一种方案，即一号窟的卷轴放进去较早。

²⁵ 《安息日祭歌》的最初起源并不清楚，通常认为它并非宗派作品，但多数复本被断代至公元前一世纪晚期至公元一世纪早期，其中最早的约在公元前一世纪中叶。参 Carol Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, HSS 27 (Atlanta: Scholars Press, 1985), 1。出现在马萨达的那个复本，意味着其流传范围可能较本文所释更广泛。

手稿。考虑到这些卷轴的价值，它们没有被取回，最可能是因为它们的主人无法完成这一任务；因而，与其说手稿对社群的不再有价值，不如说它们与它们的主人失散了（即，后者被屠戮或成了奴隶）。

在昆兰遗址之外，不少死海古卷作品继续流传。很明显，许多“非宗派”作品，如《禧年书》（Jubilees）、《便西拉智训》（Ben Sira）、《多比传》（Tobit），不一而足，在远超死海之畔的时空之中得到阅读及欣赏。其中，著名的《大马士革文献》对“者”有重要影响，在18世纪晚期被发现于开罗经窟（Cairo Geniza）²⁶。其引人注目之处在于，相较其他 Yahad 文献，《大马士革文献》反映出一个更加多样化的社会群体，并且很可能被卡拉派犹太社群（the Karaite community）使用。4Q 指令可能是在雅各出现之前写成的，被雅各阅读和复制，并且可以想象，在库姆兰的居民离开后，指令也可能在第1号和第4号洞穴之外存在了几个世纪。

《昆兰第4洞窟训海》的创作很可能早于“者”群体的出现，之后被该群体阅读并抄写；就此而言，在昆兰居民离开后，《昆兰第4洞窟训海》仍可能于一号及四号窟之外留存数百年²⁷。《大马士革文献》表明，基于一些可信的理论（如被禁止使用），我们可以发现《昆兰第4洞窟训海》在早期并不那么“边缘化”²⁸。在对分化、阶层及包容性

²⁶ 人们对中世纪读者如何获得《大马士革文献》感到好奇，其实还有类似的问题，即他们能否获取其他作品。理论上，早期卡拉运动（Karaite movement）可能吸收了来自昆兰的作品。参 Maxine L. Grossman, *Reading for History in the Damascus Document: A Methodological Study*, STDJ 45 (Leiden: Brill, 2002), 213。

²⁷ 实际上，在昆兰所发现的希伯来语、亚兰语及希腊语卷轴，只是古代犹太旷野所藏卷轴的一部分。对此现象，我们有两个古代证人。第一位是聂斯托利派教父，塞琉西亚的提摩太一世（Timotheus I of Seleucia）；在一封从巴格达所发出的信件中（约在800 CE），他提及在“耶利哥（Jericho）附近”发现了希伯来文手稿：“值得信赖”的皈依者们告诉他，“一位阿拉伯猎人的狗……进了一个洞没出来。它的主人便跟着它，在岩石里发现了一处满是书籍的居所，随后返回耶路撒冷告诉犹太人。他们蜂拥而至，找到了《旧约》及其他希伯来文书籍……”。皈依者们还告诉提摩太一世，他们发现了“两百首大卫的诗歌”及“其他《圣经》手稿”。由于耶利哥就在昆兰附近（约二十公里），也有人怀疑实际上发现的就是昆兰。第二位是三世纪中叶的俄利根（Origen），在其准备《（旧约）六文本合参》（Hexapla）时，曾提到他正使用“在耶利哥附近的罐子里”所发现的“希伯来语和希腊语书册”，*The Cambridge History of Judaism*, ed. William Horbury, William D. Davies & John Sturdy (Cambridge: CUP, 1999) 3:840–41。

²⁸ 《禧年书》和《守望者之书》的全本可能仅存于埃塞俄比亚语文献，不过有部分从希伯来语

和排外性概念进行探讨的过程中，我们则会看到，此作品的自我呈现及观点，与之后占据主导地位的作品及运动是矛盾的，或者说逐渐产生了矛盾。其实，正如我们将在第三章看到的，奥秘与妥拉的关系便足以解释《昆兰第4洞窟训诲》为何最终失去了其吸引力。

《昆兰第4洞窟训诲》在创作与传播上的时间差异表明，其影响远不止于一代人。尽管“宗派性”（sectarian）作为一个范畴存在很多问题，我们仍可推测，若一作品被贴上“非宗派主义”的标签，这就意味着它呈现了诸多并无严格界定的犹太思想及实践²⁹。而“前宗派主义”（pre-sectarian）则意味着，作品代表了一种向“宗派主义”（sectarianism）发展的思维方式，是萌发“宗派主义”的沃土。有学者倾向于将《昆兰第4洞窟训诲》描述为非宗派主义，而不是先宗派主义，若此，则这一作品就该广泛流传。它应与《禧年书》或《守望者篇》（the Book of Watchers）为同类；然而，后两者的生命更为长久而有活力，《昆兰第4洞窟训诲》则早早地消失了。也许，这表明了《昆兰第4洞窟训诲》在第二圣殿时期的重要性，或是缺乏重要性。也可能，《昆兰第4洞窟训诲》的消失仅仅是一个意外，而我们则当避免在缺乏史料的情况下做出论证（*argumentum ex silentio*）。

智慧性教导（Sapiential Instruction）确立了边界与阶层；一般来说就是教导，在出身、性别、礼仪或成就上，有哪些人达到了智慧的标准，而哪些人则不然。“传统智慧”（conventional wisdom），这个颇具误导性、但偶可堪用的范畴，由我们周遭世界中可观察到的事物所组成，理所当然地具有实践特性（practical character）。一位贤哲可传授如何依“传统智慧”而生活，其教导可被运用于不同的群体和文化中。这等智慧的源头，是此时此地的因果；即，某人若如此行事，便会有这般或那般的后果。智慧性教导中所运用的分化和范畴，塑造了社群的世界，规定并形塑了其中成员的自我认知及社会身份。

然而，《昆兰第4洞窟训诲》一开始便将其智慧置于宇宙论架构中（4Q416 1），而人的立身之法亦来自“存在之奥秘”。在作品中，聆训者不仅与超凡存在（即，天使）相关，也与彼此相关。此世界看起来完全融入了智慧性话语之中，而这表明，社群内

翻译的希腊语及拉丁语文献保留了下来。《禧年书》和《守望者之书》曾一度被禁。

²⁹ Jutta Jokiranta, “Learning from Sectarian Responses: Windows on Qumran Sects and Emerging Christian Sects,” in *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament*, ed. Florentino García Martínez, STDJ 85 (Leiden: Brill, 2009), 177-210.

部及社群之间的阶层与分化正处于过渡变化。言说者的视角、社群和家庭组织的细节、对人类的看法、以及其中所传达的智慧是否排外，这些都是理解《昆兰第 4 洞窟训诲》本身、及其与同时期作品关系的基础。

第一章 训导者与领悟者 (*Maškîl* 与 *Mēvîn*)¹

以诺及拔摩岛的约翰皆大胆宣告自己的见闻，而《昆兰第4洞窟训海》中的言说者则相反，并不像常见的天启文学那样宣称升到天上，也未提及异象经验²。其作者从未得令，要记下所受启示；不过，在《昆兰第4洞窟训海》中，上帝如何传授智慧，仍与作者及其学生的宗教经验相关³。《昆兰第4洞窟训海》的作者也不似《传道书》，后者在建构话语时引入言说者 (speaker)，以第一人称展开教导，又诉诸其声称作者所享之名望；而《昆兰第4洞窟训海》之言说，既不似《感恩颂》那般指涉自我，也未使用托名性第一人称谚语 (first-person pseudepigraphal idiom)⁴。

不过，《昆兰第4洞窟训海》是否存在第一人称言说 (first-person speech) 呢？若然，则作者意图何在？实际上，第一人称形式可见于《昆兰第4洞窟训海》，并对评估该作品的建构方式颇为重要。本章的讨论就将围绕那些使用第一人称言说的语篇展开；特别是 1Q418 中的三个残篇 (221+222, 238)，可被视为一位贤哲 (a sage；指 *maškîl*) 以第一人称对其学生——即诸领悟者 (the understanding ones；指 *mēvinîm*) ——的教导⁵；此外，还有一些出现过 מִשְׁכִּיל 的语篇，该词以往常被译作分词而非名词。

¹ 或译作先生与学生

² “吾，以诺，唯吾见诸异象，万物之尽头” (1 En. 19:3)；“然后我转而去对我说话的声音，转身时我见到了七个金灯台” (启 1:12)。

³ Matthew J. Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction*, STDJ 50 (Leiden: Brill, 2003), 38–39, 69–73, 94, 关于上帝如何启示知识，此处语焉不详，又认为启示的发生与异象经验相对。肖恩·伯格 (Shane A. Berg) 总结认为“实际上贤哲并无兴趣处理 רַו נְהִיָה (“存在之奥秘”) 的具体细节，而是在断言”通过殷勤追求 רַו נְהִיָה “可有什么收获”；见 Shane A. Berg, *Religious Epistemologies in the Dead Sea Scrolls: The Heritage and Transformation of the Wisdom Tradition* (Ph.D. dissertation, Yale 2008), 47。

⁴ 另参 Newsom, *Self as Symbolic Space*, 204–29。她在此处讨论了《恩颂》中的“我”和“你”。

⁵ 翟鹤来 (Eibert Tigchelaar) 最早提出，《昆兰第4洞窟训海》开篇首列是出自 *maškîl* 的第一人称言说。此外，他已观察到，“学者对《[4Q]训海》的分析，是基于残篇及损毁不全的文本，而将一两个相对较小的残篇补充到另一残篇的列或段落上，将会迫使人们改变其观点。”见 Eibert J. C. Tigchelaar, *To Increase Learning for the Understanding Ones: Reading and Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction*, STDJ 44

首先,我们将着手辨识并考察《昆兰第4洞窟训诲》中的第一人称言说,先是4Q418 55和4Q418 69 ii (§1.1),再是4Q418 221+222, 238 (§1.2)。进而,在找到那些属于贤哲(sage)的第一人称言说后,便是探讨每一处 *מִשְׁכִּיל* 的用法,以判定该词是否指 *maskil*。其中,4Q416 2 ii 有一处对贤哲教师(teacher-sage)的指涉尤为重要,以往未加注意;该处对4Q418 81+81a 做了阐明,后者是《昆兰第4洞窟训诲》中最具争议的残篇之一,描述了一位尊贵贤哲的活动。*maskil* 形象对于理解《昆兰第4洞窟训诲》至关重要,为了说明这一点,我们需援引其它同样论及贤哲的昆兰文献。而对这些作品中 *maskilim* 的讨论,提供了关于贤哲想象的模板,有助于在《昆兰第4洞窟训诲》的语境中辨识出贤哲。经此分析,我们的面前将浮现如下图景:《昆兰第4洞窟训诲》的言说者是一位 *maskil*,他以哲人的方式教导 *m^evinim*。作品的教学观是包容性的,表明教师期望其学生与他一般,获得并活出智慧。

1. 第一人称言说

就整体而言,《昆兰第4洞窟训诲》是针对单一个体的第二人称言说;教导的对象,是某一被告知要去领悟(וְאִתָּה מִבִּין; to understand)、且领悟着(מִבִּין; understands)的人,偶尔也被直呼为“你”(אַתָּה)。在此作品中,也出现一些第三人称阳性的间接形式,例如关于上帝规范宇宙活动的描述(4Q416 1)。还有一处是较为罕见的第二人称阴性的间接形式(4Q415 2 ii),导言中已提过。而一如所料,所有格代词(possessive pronouns)均以第二人称或第三人称的阳性单数形式出现。上述言说形式已得到关注,并成为各类注释作品的主题;相比之下,第一人称言说和第一人称所有格代词却鲜见论述,它们包括了一些能做第一人称或第三人称的两可用法。我们将先从这些相对不常见的第一人称形式入手,以分析言说者的身份、及其与聆训者之关系。

以昆兰文献为范围,史洛仁(Loren Stuckenbruck)区分了提及 *maskil* 的第一人称言说与其他第一人称言说⁶;他发现,在那些提到 *maskil* 的作品中(如《社群守则》

(Leiden: Brill, 2001), 245。

⁶ Loren T. Stuckenbruck, “Pseudepigraphy and First Person Discourse in the Dead Sea Documents: From the Aramaic Texts to the Writings of the Yaḥad,” in *The Dead Sea Scrolls*

[Community Rule], 《安息日祭歌》 [ShirShab]; 《贤哲之歌》 [Songs of the Sage]), 第一人称言说不应与作者的自我归属 (authorial self-ascription) 相混淆⁷。其实, 如果《昆兰第 4 洞窟训诲》中的第一人称言说出自 *maskil*, 那么本研究就要避免将“言说者”与“作者”混为一谈。我们将先讨论两个包含第一人称言说的残篇 (4Q418 frgs. 55; 69 ii), 再转向可能发现 *maskil* 的残篇及语段 (4Q418 frgs. 222+221, 238)。实际上, 除了上述语段, 《昆兰第 4 洞窟训诲》还另有两处第一人称, 但现存前后文不足以理解它们的用法: “我们将休息” (נרגיעה, 4Q418 54 3) 及“我们将追求” (נרדפין, 4Q418 78 2)。

1.1 4Q418 55 与 4Q418 69 ii (+60) 中的第一人称言说

4Q418 55 及 4Q418 69 ii 已在如下多方面得到广泛讨论: (1) 第二人称复数形式的使用; (2) 第一人称复数形式的使用; (3) 反问句 (rhetorical questions) 的使用; 及 (4) 共有词汇⁸。基于上述相似性, DJD 34 的编者设想, 二者是“相似的模式化作品”

and Contemporary Culture, ed. Adolfo D. Roitman, Lawrence H. Schiffman & Shani Tzoref, STDJ 93 (Leiden: Brill, 2011), 295–328, 见第 324 页, 史洛仁 (Stuckenbruck) 论到: “‘合一社团’及相关作品中的‘我’反映了, 真实作者尽管内在于文本, 却仍对我们匿名。第一人称作者将自己展现为一个关于当下的当下之声。”有人认为, 《恩颂》所存诗词中的主角“我”, 可等同于社群中的每个成员, 而后又在不同处境中等同于“正义教师”, 参 Michael O. Wise, “מי כמוני באלים: A Study of 4Q491c, 4Q471b, 4Q427 7 and 1QH^a 25:35–26:10,” *DSD* 7/2 (2000): 173–219, 见第 218 页, 威斯 (Wise) 指出: “从字面上来看, 颂歌的诸多主张对‘教师’而言是适用的, 因为在某种程度上它们不可能适用于其他人。但在另一层面上, 每一信仰个体皆可通过分享‘教师’的神授之能 (charisma) 而满足那些主张。而这一定程度上是通过诵读而发生的。在某种意义上, 拥有神授之能的创立者曾经是怎样, 群体就变得怎样。”另参 Annette Steudel, “The Eternal Reign of the People of God—Collective Expectations in Qumran Texts (4Q246 and 1QM),” *RevQ* 17 (1996): 507–25, at 525; Florentino García Martínez, “Old Texts and Modern Mirages: The ‘I’ of Two Qumran Hymns,” in *Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism*, ed. Eibert J. C. Tigchelaar, STDJ 63 (Leiden: Brill, 2007), 105–28.

⁷ 关于该词在昆兰文献中的运用, 参 Hans Kosmala, “Maskil,” *JANESCU* 5 (1973): 235–41; Carol Newsom, “The Sage in the Literature of Qumran: The Functions of the Maskil,” in *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, ed. John G. Gammie & Leo G. Perdue (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 373–82.

⁸ 参 Tigchelaar, *To Increase Learning*, 208–24, 翟鹤来在判断这些不同的形式与《昆兰第 4 洞窟训诲》其余内容的关系之前, 对前者做了系统的介绍。

(twin set-piece), 先各自创作, 而后被整合入《昆兰第 4 洞窟训诲》⁹。翟鹤来 (Eibert Tigchelaar) 对此提议做了细致考察, 结论不置可否, “相同之处应归于对原稿 (a Vorlage) 的少许修订”, 而它们与“《昆兰第 4 洞窟训诲》余下部分有共通之处……这可能表明, 它们与作品余下部分有相同起源”¹⁰。高福 (Matthew Goff) 则指出, “残篇 55 与 69 ii 的相似之处虽惊人, 却不见得能证明它们是后来添加到作品中的”, 并且二者的表述及主题“与作品余下部分可完全融洽”¹¹。现有研究预设, 残篇 55 及 69 皆没能留下独立创作的内容; 因而, 若想说二者是各自独立创作的, 就得另行举证。而上述两个残篇与作品余下内容的关系, 可通过将这些不同形式的言说置于贤哲训导门生的处境中, 来进行分析。

4Q418 55 3-7 用了“我们” (l.3 נבחרים, נרגיע; l.4 בלבבנו, בכל דרכנו) 和“他们” (l.5 שחרו, בחרו) 来进行表述。第一人称复数“我们”, 似乎并非狭义地单指教导者与 *mēvîn*, 而是包含了群体的所有成员¹²。与 4Q418 55 不同, 在残篇 69 ii 中, 第一人称言说由反问句 (איכה תאמר, “你们怎么能说……”, 以及 האמור יאמרו, “难道他们说……”) 所开启, 而后引入间接言说。与此相关, 翟鹤来认为, 可能“残篇 55 中的第一人称言说亦[即, 如残篇 69 ii 那样]是一个群体性演讲, 而引言已佚”¹³。而高福也将 4Q418 55 3-4 视为一处间接言语, “作者所表述的, 很可能是一个理想的学生聆训者 (student-addressee) 应该说什么。4Q418 69 ii 11-12 中也有类似的修辞方式”¹⁴。翟鹤来及高福的设想是存在问题的; 他们认为 4Q418 55 3-4 模仿了 (mirrors) 4Q418 69 ii 11-12 的第一人称言说 (后者以间接言说及反问形式展开)。问题在于这一设想的前提, 是两个残篇被认为存在的关联、文本的理论性重构、以及关于第一人称言说如何更普遍地运用于《昆兰第 4 洞窟训诲》的预设。进一步, 尽管将 4Q418 55 3 置于反问句式是可行的 (即, “[你们会怎么说,] ‘我们辛苦地掘出路’”), 但 l.4 似是一个进行劝诫的祈使句, 很难使之成为一个间

⁹ Torleif Elgvin, *An Analysis of 4QInstruction* (Ph.D. dissertation, Hebrew University 1998), 107-11, 248-55, 274-78; DJD 34:13-14, 265-73.

¹⁰ Tigchelaar, *To Increase Learning*, 224.

¹¹ Goff, *4QInstruction*, 213.

¹² DJD 34:13-14

¹³ Tigchelaar, *To Increase Learning*, 218.

¹⁴ Goff, *4QInstruction*, 211.

接言说。此处循齐沐荣 (Elisha Qimron) 的文本重构；即，言说者嗟叹人类本性之不足，并呼吁当警醒¹⁵。照此，4Q418 55 言说者所关心的，是其自身及其社群孜孜奋斗以追求领悟，这么一项劳心劳力的任务。

下文对 4Q416 55 及 69 ii 的翻译，在右侧栏中标注了言说形式。关于这两个残篇中的修辞呼应及相同表述形式，翟鹤来已做了系统性呈现及注释；而此处的关注点将落在训话的主语 (the subject of address)，以及训话是直接还是间接的。在 4Q418 55 中则未见间接训话。

4Q418 55, 文本及翻译¹⁶:

[וּנְפִשׁוּ]]	1
[vac]	2
למה	[במעל נכרה דרכיה vac נרגיע]	3
נא לנפשנו	[וְשַׁקְד יִהְיֶה בלבבנו] בכול קצים [ובטוֹחַ בכול דרכינו vacat]	4
והם מאסו עצ	[וְדַעַת וְלֹא שָׁחַרוּ בִּינָה וּבְרִצּוֹן אֶל לְ] אֲ בחרו vac הלוא אל [ה] לְעוֹת]	5
הוא הוא פ	[עַל אַמַּת לְהַכִּיִן כּוֹל] חפציהם ודעת ב [ינה הוא פלג לנוחלי אמת]	6
מה כול פעולתו הלוא	[שַׁקְד בַּאֲ] מַת וּמַה כּוֹל מְ] עֲשֵׂה [הו] הלוא שלום והשקט]	7
ואתם מבינים הלוא יד	[עֲתֵם אִם שִׁמְעַתְמָה כִּי אִמְלֵאכִי קוֹדֵשׁ] ל [ו] בשמים]	8
ויבחרו ב	[אַמַּת וִירְדָּפוּ אַחַר כּוֹל שׁוֹרְשֵׁי בִינָה וִישַׁקְדוּ עַל]	9
כול עצת דעה כי הם לפי	[דַעַתְם יִכְבְּדוּ אִישׁ מֵרַעְהוּ וּלְפָנָי שְׁכָלוּ יִרְבֵּה הַדָּרוֹ]	10
[הַכְּאוֹנוֹשׁ הֵם כִּי יַעֲצֵל וּבֶן אָדָם כִּי יִדְמָה הַלּוֹא]	11
[וְהֵם אַחֲזוֹת עוֹלָם יִנְחָלוּ הַלּוֹא רֵאִיתֶם]	12

底边

3[……为何]我们追寻它的 (即, 真理的)诸道路不
辞辛劳? vac

pursue

II.3-4 “我们”：言说者及正义社
群 (直接言说)

[让我们]休憩⁴[为着我们的灵魂……],

¹⁵ Elisha Qimron, *מגילות מדבר יהודה. החיבורים העבריים*, /*The Dead Sea Scrolls: The Hebrew Writings*, 3 vols. (Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2010–14), 2:150 [希伯来文] 仅提供了一个简短的陈述, 表明这些是来自接受者的问题 (שאלות בפני הנמענים), 而没有评论这是直接还是间接训话、或是言说者与此第一人称言说的关系。DJD 34:267 的编者提问: “‘我们’这个群体, 是单单由教导者及其学生领悟者组成, 还是由更为多样的群体构成, 是更广泛贤哲运动 (movement of sages) 的一员?”

¹⁶ DJD 34:267; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 89; 理论性重构基于 Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:150, 并有改动; 另参 Goff, *4QInstruction*, 211; Jean-Sébastien Rey, *4QInstruction: sagesse et eschatologie*, STDJ 81 (Leiden: Brill, 2009), 304–305.

而警醒将在我们心中[始终],
且我们的一切路径都有保证

vac

5[因他们拒绝了]知识[的忠告],

而他们既不孜孜寻求领悟,
[也]不选择[上帝的美善乐事]

vac

上帝难道不是(一位)知识之神?

6[谁用]真理来节制[他们的欲望]

[并关于领悟[的知识]祂分赐给了真理的诸继承者。

7[这一切的结果是什么?不是]警醒在真理中吗?

[且什么是其一切]作[为呢?]不是和平与安宁吗?

8[而你们领悟者,

难道你们未曾知晓,难道你们未曾听闻,

圣洁的天使[]向[他]在天堂 [……]

9[……而他们选择]真理,

且他们追寻领悟的一切根源,

且他们警醒于10[知识的一切忠告]。

[照着]他们的认知,他们将尊荣一人远胜其邻舍,

且照着他的领悟,他的尊荣将加增。

11 [……]难道他们(即,圣洁的天使)像人类,因他愚钝,

而一个人类之子,因他走到了一个尽头,

而不12 […]*d*

而他们将继承一份永恒产业,

难道你们未见……

the counsel of] knowledge

l.5a “他们”：恶者

understand[ing

[n]or did they

l.5b-6 第三人称直接言说

knowledge of un]derstanding

l.7 第三人称反问句(直接言说)

l.8a “你们”：正义社群

unto [him]

l.8b-10a “他们”：天使(直接言说)

l.10b “他们”：正义社群

l.10c “他”：社群的一般成员

are they

l.11-12 “他们”：天使；“他”：人类

在第三行中,言说者提到“掘”(כרה)出“真理”(אמת, l.6,9)的道路;虽然阴性人称代词的先行词也可以是“领悟”(בינה, l.6,9),但可能性较低。动词“挖掘”在《昆兰第4洞窟训海》中仅现于此,且在昆兰文献中并不常见。《4Q 福训》(4QBeatitudes, 4Q525 5 12)用之来形容对智慧的寻求:“精明的人会开掘其(即,智慧的)路径”(ערומים יכרו דרכיה)。

《4Q 智训》(4QSapiential Text, 4Q424 3 6)则警告,不要让一个缺乏洞察力的人“去挖

掘思想” (מחשבות לחרות) ¹⁷。而在 CD VI 1-10 中，那些挖“井” (指妥拉) 之人是正直的余民，字面上即“以色列的回归者” (שבֵי יִשְׂרָאֵל)，指那些在邪恶的时代中居于大马士革之人 (CD VI 5) ¹⁸。在此，4Q418 55 的言说者将自身包括在聆训者中，并把他们与那些拒绝了知识的忠告、又不求领悟之人作对比 (l.5)。这几行中的“我们”与“他们”区分了忠信群体与刚愎之人；前者勤于“挖掘”真理——此真理塑造了宇宙及存在之奥秘 (4Q417 1 i) ——而后者则未能达成这一任务。在此残篇及《昆兰第 4 洞窟训诲》别处，内部群体的张力自始至终都存在，因为对知识与奥秘的永恒追求，需冒上失败的风险 (另参第二章)。

4Q418 55 8-12 继续用“他们”，但言说者从“我们”变成了第二人称复数的“你们”。在天使和人类的比较中，“他们”是天使，而“你们”则是聆训者。“圣洁的天使” (מלאכי קודש) 明显是第 8 行的主语，也可能是第 9-10a 行的主语；他们 (1) 选择真理，(2) 寻求领悟，并且 (3) 因知识的忠告而警醒。如此，天使被描绘为智慧的寻求者，类似做法亦出可见于 4Q418 69 ii。人类则被描绘为会疲乏死亡的凡人 (l.11)，而天使则不然。而言说者虽在第 8 至 12 行则用了“你们”，但在第 3 至 4 行中用了“我们”，将自己包括在聆训者中，以免显得自己高人一等：他亦“愚钝”，且终有一死 (l.11)。

在此残篇中，依据所得领悟的程度，形成了鲜明对照，群体及个人也彼此区分开来。一端是那些已直接拒绝 (用完成时 שָׁחַרְוּ 来表示已完成的动作) 寻求智慧的人，从而引出“我们”与“他们”的场景。在社群内部，个体依据所获知识的程度，而彼此区分，形成高下阶层 (l.10)。高福指出，“在《昆兰第 4 洞窟训诲》中缺乏派系之争 (factionalism) 或宗派张力的充分证据，因而不足以将‘他们’ (4Q418 55 4) 设想为一个从聆训者中分离出去的群体”¹⁹。然而，上述结论乃基于对作品的一种决定论及二元论式解读，后者

¹⁷ Gershon Brin, “Wisdom Issues in Qumran: The Types and Status of the Figures in 4Q424 and the Phrases of Rationale in the Document,” *DSD* 4/3 (1997): 297-311, 见第 300 页，将 מחשבות לחרות 译作“区别思想”。

¹⁸ 这些行文字保存在 qu f3 ii 11 及 4Q267 2 9。

¹⁹ Goff, *4QInstruction*, 215: “更可能的是，‘他们’这个群体以及‘他们’对智慧的拒斥，是学生-聆训者所不该采取的态度。”如果对人类的二元论诠释是错误的，那么“他们”群体并非代表一种不可取的“态度”，而是指弃绝了智慧的刚愎之人；聆训者则被告诫不该因懈怠而成为愚昧之人。

又衍生自对 4Q417 1 i 13-18 的特定诠释；这一诠释认为，4Q417 1 i 13-18 描绘了两个人类群体的产生，其中一方竭尽所能去寻求真理，另一方则不然。而该段落属于《默想篇》（Vision of Hagu），是本书第二章的关注点，届时我们将挑战这一特定的二元论及决定论架构。因而，4Q418 55 中的“我们”与“他们”无需被视为对“派系之争”的展现，而更可能反映了如下内容：全人类都被赋予了明辨善恶之责，并依是否忠于追求智慧而出现分化（divisions）。这一情形非“派系之争”，因“我们”与“他们”的对立，并不是什么受了特殊启示的“蒙选者”（the “elect”）的分裂；相反，“我们”与“他们”都属人类，只不过有的行事聪慧，有的愚拙。

转向 4Q418 69 ii 1-5，该残篇保存下来四个段落，只有其中两个是完整的。区分这些段落的，是连词“而现在”（ועתה）、称谓“而你”（ואתה）、及通篇可见的残缺之处，为这些章节做出界分。而完整保存的两个段落则在 4a-9 以及 10-15a。

4Q418 69 ii+60 3-15（与4Q417 5, 4Q418 60比较），文本及翻译²⁰：

]°°[] 3
]°°[] 4
]°°[] 5
]°°[] 6
]°°[] 7
]°°[] 8
]°°[] 9
]°°[] 10
]°°[] 11
]°°[] 12
]°°[] 13
]°°[] 14
]°°[] 15

底边

3 []°° []°° dtm,

20 DJD 34:281; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 209–10, 将 4Q418 60 与 frag. 69 ii 组合到一起，其中前者或许包含了第 4, 5 行头上的几个字母、以及重构文本中下划线标注的部分；Émile Puech, “Les fragments eschatologiques de 4QInstruction (4Q416 i et 4Q418 69 ii, 81–81a, 127),” *RevQ* 22 (2005): 89–119; Rey, *4QInstruction*, 243–44; Goff, *4QInstruction*, 223–24; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:151.

他们将不行于真理吗？

4 在他们所有的[水域]和知识的浪潮中 *vacat*

而现在，愚昧的心，何为善呢，对于一未 5 受造之人？

[而何]为安宁，对于一个不安之人？

又何为审判，对于一个未生之人？

而逝者将如何叹息他们的死[亡]？

6 [在徒]劳中你们曾被创造，而向永恒之渊你们将回归；

因你们将苏醒[] [你们]的罪[]

7 它的阴暗之处[] 将呼号，对抗你们的辩解，

而一切将要永生不朽之人，

真理的众追求者将醒来为[你们的]审判，

因] 8 一切愚昧之心及邪恶之子将被毁灭，

他们将再也寻不见，

[而所]有那些牢牢攥着罪恶的人要衰败，

[而后] 9 在你们的审判中穹苍之基将咆哮，

且诸[天使]军[团]将轰鸣，

[一切]慕[义]之人要受启示 10 *vacat*

而你们是选择了真理之人，又是[义]的寻求者，

且殷勤寻求[领悟并]守候 11 一切知识之[人

你们会如何说，“我们已为领悟而劳苦，悉心追求知识，

于[每时每刻]，于每处地[方]。”

12 但祂并不疲乏在永恒年月里。

祂难道不是永久喜悦真理吗？

难道知识不是（持续地）侍奉祂？

而 13 天堂之子[们]，他们继承了永恒生命，他们难道真会说，

“我们为真理而辛劳，并且[我们] 14 总是疲乏。”

难道[他们]不行于永恒之光，

[难道你们不将同他们继承 荣耀与华美？]

15 在[神圣的]穹苍[以及]天使的集会中，皆是[你们继承的产业]

vacat

而你，[一位领悟者]的子嗣

底边

11.3-4a “他们”是义人

In all their [waters] and in knowledge
all their waves

11.4b-5 “他们”是恶者，反问句/
直接言说

字义即睡觉/休息

11.6-7 “你们”是恶者，直接言说

1.8 “他们”是恶者，直接言说

1.9a “你”是上帝

{the} foundations of {the} firmament

1.9b 天使是“他们”

1.9c “他们”是义人

11.10-11a 在直接言说中“你
们”是义人

on[es]...watch over 11 all knowledge

1.11b 在间接言说中“我们”是义
人社群

11.11c-12a 第三人称陈述

11.12b-13a 第三人称反问句

the son[s] 13 of heaven

tired 14 at all times

11.13b-14a “我们”是天使，间接
言说

1.14b “他们”是天使

11.14c-15 “你们”是义人

第一段 (11.4b-9) 在第三人称和第二人称形式之间频频转换。最开始, 言说者用第三人称来指称“愚昧的心” (11.4b-5), 一气用了四个反问句; 前三个反问句中, 对于尚未被创造、没有 (is not) 及尚未 (has not been) 出生之人而言, “善”、“安宁”、“审判”便无从谈起²¹。依照齐沐荣的文本重构, 第四个反问句用“休息”或“睡觉”来委婉表达死亡 (另参 57:2)²²。重要的是, 在随后几行中, 言说者转而使用第二人称复数称谓 (11.6-7)。在《昆兰第 4 洞窟训诲》中, 言说的对象通常都是形象正面的领悟者, 偶有聆训者被称为“单纯之人” (simple ones); 这是唯一一处对领悟者以外的人讲话。在此, “你们”受到警告, 要小心审判和将来的毁灭; 而那些寻求真理之人, 可期盼清算之日, 届时恶者将归回永恒之渊。问题是, “愚昧的心”指什么人, 以及言说者为何用第二人称直接训话。若这些愚昧之人如高福所假设的那样, 是“一个对立的智慧学派 (sapiential school)”, 则作者本可使用第三人称形式, 好与残篇别处的“我们”及“他们”保持一致²³。高福推测, 该对立学派追随《传道书》, 对人类境况做出消极判断 (即, “虚空的虚空”), 并错误地控诉所处时代。在第 6~7 行中的“你们”并非用于条件句, 而是在陈述恶者的受造, 以及他们将面临的审判²⁴。

²¹ 另参 4Q418 81+81a 6, 相比之下, 此处上帝在直接训话中对尊贵而正直的聆训者如此说: “我要将我的美物给你。”

²² Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:151, 就 מנוחה 的词义有如下注释: המתיים אינם נאנחים בקבריהם; 他提出了另一种重构 (מיתתם, משפטם, משכבם)。מנוחה 及其同义词 מנוחה 在《昆兰第 4 洞窟训诲》中频繁出现, 至少有五次 (4Q415 13 5; 4Q417 2 i 22; 4Q418 7b 5; 4Q418 8 9; 4Q418 188 3; 或许还有 4Q418 237 1)。编者、高福、雷若思以及蒲艾仕, 均将之重构为 כ[ול יומ]ם (“关于他们的[日子]”); Menahem Kister, “Divorce, Reproof, and Other Sayings in the Synoptic Gospels: Jesus Traditions in the Context of ‘Qumranic’ and Other Texts,” in *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity: Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity*, ed. Ruth A. Clements & Daniel R. Schwartz, STDJ 84 (Leiden: Brill, 2009), 195–229, at 198–99 על מ[רת]ם (“over their own de[ath]”); Tigchelaar, *To Increase Learning*, 211 does not reconstruct but comments that one may consider מ[שכב]ם (cf. Sir. 47:20 (B) אנהה על מ[שכב]ם); Elgvin, *Analysis*, 115–6 משפטם。

²³ Goff, *4QInstruction*, 230.

²⁴ DJD 34:284 认为此段“讨论了‘你’, 心思愚昧者, 如何步向‘深坑’ (l. 6), 并描绘了最终审判, 他们将与全宇宙一起被摧毁 (l. 8)”。这一罕见的针对愚昧者的讲话在文献中独树一帜, 然而此点并未得到讨论。

依字面而言，第二人称复数形式指向对立学派中的愚昧之人，但这不大可能。第二人称称谓所指似乎存在两个可能：(1) 那些社群之外的人，或(2) 那些社群内部的人。就前者而言，没有证据表明，《昆兰第4洞窟训诲》是在直接向对手讲话。就后者来看，若人类群体之间不存在形而上的区别（参第二章 §2.1），那么对愚昧之人的直接言说，也包括了那些因自己的愚昧行径、而遭责罚及警告的社群成员。这些成员并非《昆兰第4洞窟训诲》所提到的“肉体之灵（freshly spirit）”，而是在偏离正路的边缘、且面临着灵魂堕落的危险（参第二章 §2.2）²⁵。

第5行反复强调了“未受造（not being created）”这一主题，与第6行的陈述形成了鲜明对比：“你们曾受造”（אתם נוצרתם）。一面直陈受造，一面嘲弄他们好似“并未（are not）”受造，这是在敲打那些行事愚昧的社群成员：若你放弃寻求智慧，如此轻忽对待你的受造，那么你就是个不曾受造的家伙。此处的“你们”直指言说者所在社群，警戒他们，若随从愚昧之路，必招致审判，并否定了他们所蒙受造之恩²⁶。这四个反问句是对愚昧及肤浅的一番戏谑：尚未受造之人无法享受美善事物，而死人也无法抱怨他们的“安息”（即，死亡）。

第8行重新用第三人称（“他们”）来描述“愚昧的心”，此处还增加了“邪恶之子”为修饰语：愚昧邪恶之人被警告有审判，但他们继续偏行罪恶之道。末了，通过第二人称所有格代词“祢的审判”，言说者诉诸于上帝的审判，然后期待着天使们（“他们”）将如何欢乐，慕义之人（“他们”）将如何得启示。

进入第二段（II.10-15a），出现了第一、第二及第三人称形式。与前一段不同，这一部分以第二人称复数开头，向那些选择真理、并追寻正义之人讲话。在《昆兰第4洞窟训诲》中，词根 בחר 的衍生词并不常见；现仅存此处，以 בחיר（作出选择之人，或被选之人）来描述聆训者。相比之下，בחר 的衍生词频繁出现于《感恩颂》；在其中，诗

²⁵ 4Q418 126 ii (+122 ii) 6 提到了，将怒气从不义工人身上转开（להשיב נקם לפעלי און），别处亦提到了聆训者将怒气从社群成员转开（4Q418 81+81a; 4Q417 2 i）。在《昆兰第4洞窟训诲》中存在这样的担忧，即言说者自己的社群可能受到审判，因此，这份担忧明显针对的是不义之人。（另参第二章 §2.4）

²⁶ 创造并非为他们所独享。这不仅是一个警告，亦使人注意到，那些因不遵受造秩序而受审之人。在这几行中，审判的公义性被追溯至人类的受造。

歌作者乃是上帝所选之人(参第二章 §1.2)。在第 10 行中, 聆训者被冠以一系列名号, 以表达警觉及对领悟的不懈寻求: “追求着”(רוֹדְפִים)、 “殷勤寻求着”(מִשְׁחָרִים)、 以及“守候着”(שׁוֹקְדִים)。他们是“选择真理之人”(בְּחִירֵי אֱמֶת), 而非常见的译法——“真理之选民”(chosen one's of truth)²⁷。

言说者不仅对求知者做了正面刻画, 还通过反问, 强调他们行为的未完成(imperfect)状态; 这一反问引入了间接言说, 并包含第一人称复数形式。此段落包含了第一人称复数言说(II. 11,13), 但其中的间接言说并不是出现在反问之中, 而是出现在对反问的陈述性回答中。第 11c~12a 行转而用第三人称形式, 对比义人(righteous humanity)与上帝及天使(即“天堂之子”)。上帝是完美的, 祂从不疲倦, 且喜悦真理。第 12b~13a 行中的反问句提到, 知识一直服侍着上帝。而在第 13~14 行中, 言说者设置了假设语境, 问了一连串天使是否当真会如此这般的问, 突出了天使不知疲倦的特点。然后, 言说者就“他们”(I. 14b, 即天使)和“你们”(II. 14c-15, 即正直的聆训者)的前途提出反问。

第 14~15 行, 那些选择了真理的人与天使同尊荣(אֵתָם, “与他们”)。穹苍之上, 正义社群加入天堂之子的集会。在 1QH^a XXV 26 (即《自荣之讚》[Self-Glorification Hymn])中, “天使的集会”与“天堂之子的集会”为同义表述。在《昆兰第 4 洞窟训诲》中, “穹苍”(רְקִיעַ)一词仅出现在此残篇的第 5 及第 9 行(4Q418 69 ii 9, 15)。第 9 行中的“穹苍之基”(רְקִיעַ {ה} מוֹסְדֵי)可能影响了第 15 行中“[神圣的]穹苍”的重构, 后者可被视为与同一行“天使的集会”对仗²⁸。这几行许诺, 选择真理者在未来与天使同享尊荣; 而这并未排除当下便可参与其中。言说者与聆训者如何与天使关联, 尤其是如果所描述景象包括了当下的参与, 是社群宗教经验的一个面向(参 §4.1)。

4Q418 55 与 69 ii 的共同特点之一, 是皆运用了第一及第二人称复数形式。不过, 就以下三方面来看, 这些人称形式在两个残篇中的用法并非完全一致。其一, 4Q418 55 用“你们”来称呼领悟者, 而在 4Q418 69 ii 中, “你们”则反过来指“愚昧的心”。其二, 在

²⁷ בְּחִירֵי אֱמֶת 在此应是偏主动意味, 与“正义的寻求者”对仗; 参 DJD 34:288 中的评论(另参 1QH^a II 13; 4QTNaph 1 ii 2)。

²⁸ 在《昆兰第 4 洞窟训诲》中, סוּד (“会议”)以 סוּד אֲנָשִׁים 及 סוּד אֱמֶת 的方式出现多次, 参 4Q415 6 1, 6; 4Q418a 12 2; 4Q417 1 i 8, 20; 与 4Q418 43-45 i 6, 15 比较。

4Q418 69 ii 中，“我们”出现于间接言说，而后者则是对前文直接言说中反问句的解答。但 4Q418 55 3 中的“我们”，则出现在一个问句当中。其三，4Q418 55 4 亦非对反问的回应，而更似一劝诫；这一行不是对前文问题的回应，也不是问题本身。实际上，第 3~4 行是两个连贯的句子，皆用第一人称复数；而在 4Q418 69 ii 中，第一人称复数形式并非连贯出现，但它们皆出现在一长段区分天使与人类的修辞语境中。因此，无法直接得出结论，认为 4Q418 55 3-4 中的间接言说与 4Q418 69 ii 中的用法一致。从文本图表及前文讨论可发现，这两个残篇使用了各种未见于《昆兰第 4 洞窟训诲》别处的人称形式，而无论是第一、第二或第三人称，彼此的用法与所指均不相同。4Q418 55 3-4 保留了第一人称复数称谓，言说者以之涵盖自己及其学生。这一结论为评估别处语段的第一人称形式（包括《昆兰第 4 洞窟训诲》的三个小残篇[后文 4Q418 222+221, 238]、以及其他几处提到贤哲的语段），提供了重要处境。

总而言之，4Q418 55 与 4Q418 69 ii 中多变的称谓一直是个棘手的问题；这两个残篇中对第二人称复数（“你们”）和第一人称复数形式（“我们”）的运用被认为与《昆兰第 4 洞窟训诲》别处不同。在此，我们将言说者把自己算在聆训者之中，作为一种可能性纳入评估。4Q418 55 中，言说者所关注的，是那些拒绝了知识（“他们”）、且在社群之外的人，由此，他勉励并奉劝他们，不要厌烦寻求领悟。4Q418 69 ii 也比较了义人与恶者（“他们”），并用直接言说（“你们”）来警诫“愚昧的心”。言说者的训导对象，是由各式学生所构成的听众；其中，有些人可能因屈从于惰性，而即将放弃对智慧的追求，故而受到斥责、警诫甚至嘲讽；而另一些更勤奋诚恳的学生，仍未臻善境，因此受勉不可懈怠。这两个残篇段落并非描绘“真理的选民”（4Q418 69 ii 10），而是提到了选择真理之人。学生们立场各异，有积极上进的、也有不思进取的，对他们的训示则有直接、也有间接；就此而言，关于这两个残篇与《昆兰第 4 洞窟训诲》别处格格不入的误解，就得到了匡正。

1.2 一位 *Maškîl* 的言说（4Q418 222+221, 238）

4Q418 222+221, 238 可能属于《昆兰第 4 洞窟训诲》的开篇部分。与此作品的其他手稿类似，在 4Q418 的抄写笔迹中，字母 *waw* (י) 与 *yod* (י) 难以区分。尽管存在

这一问题，哈灵顿（Daniel J. Harrington）与斯图高（John Strugnell）避免了将这些代词性前缀确定为第一人称²⁹。翟鹤来则认为，4Q418 222+221 中出现的可能是第一人称言说，而第三个残篇（4Q418 238，其中有 מִשְׁכִּיל 一词）可能位于另两个残篇附近；他尝试将这三个残篇置于文献的首列，由此提出此部分的言说者可能是一位教导领悟者的 *maskil*³⁰。

《昆兰第 4 洞窟训海》的首列是 4Q416 1，后者手稿右侧边距明显较宽。除了翟鹤来的设想，还有其他学者推测，文献开头提到一位先知（a seer），他使领悟者们增进学识。要评估此处出现贤哲的可能性，需综合考量诸多因素：（1）对 4Q416 1 14-15 的文本重构及翻译；（2）明确 4Q418 222+221 中模棱两可的代词；（3）4Q418 222+221, 238 在 4Q416 1 中的可能位置³¹；及（4）与其他 *maskil* 作言说者的作品进行比较，确定有何相似性。关于最后一点，4Q418 222+221, 238 与《贤哲之歌》（4Q444, 510-511）及《恩颂》（1QH^a XX 14-16- אֲנִי מִשְׁכִּיל）多有相似；其中，《贤哲之歌》的作者明确自称为 *maskil*，并第一人称（4Q510 4，“而我，训导者”，וְאֲנִי מִשְׁכִּיל）³²。

²⁹ DJD 34:436-38, 437, “就笔迹来讲，并没有特别支持 *yod* 或 *waw* 的证据。”在 4Q418 中，*yod* 右侧的笔划，或“头”，常比 *waw* 右侧的笔划要饱满许多。若这可以算作一个标志，那么此处笔迹更支持 *yod*。另参 Frank M. Cross, “The Development of the Jewish Scripts,” in *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of W. F. Albright*, ed. G. Ernest Wright (New York, NY: Doubleday, 1960), 133-202.

³⁰ Tigchelaar, *To Increase Learning*, 245; 另参 Eibert J. C. Tigchelaar, “Wisdom and Counter-Wisdom in 4QInstruction, Mysteries and 1 Enoch,” in *The Early Enoch Literature*, ed. Gabriele Boccaccini & John J. Collins, JSJS 121 (Leiden: Brill, 2007), 177-94, 翟鹤来推测，《昆兰第 4 洞窟训海》中说话的是“智慧”（Wisdom），并认为以诺的角色（1 Enoch 92:1）与《昆兰第 4 洞窟训海》中的“智慧”类似（另参 1 En. 42:1-2）。

³¹ 诸编者指出，4Q416 1 有“上边界”（DJD 34:81），但实际在残篇中未见，因此 4Q416 1 之前可能还有一行或数行；另参 Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:147, 其中对 4Q416 1 顶部的注释如下：חסרה שורה (או יותר)。4Q416 与 4Q418 2a, 209, 218, 208, 2c (=213), 212, 217, 224 有所重叠；或许 4Q418 222+221 可被置于 4Q416 1 1 之前。不过，翟鹤来指出：“既然残篇并未与 4Q416 1 相重叠，也没有任何可信的文本汇合点，那么这一关联就仅仅是一种可能性。”Eibert J. C. Tigchelaar, “Toward a Reconstruction of the Beginning of 4QInstruction (4Q416 Fragment 1 and Parallels),” in *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought*, ed. Charlotte Hempel, Armin Lange & Hermann Lichtenberger (Leuven: Peeters, 2002), 99-126, 见第 123 页。

³² Stuckenbruck, “Pseudepigraphy and First Person Discourse,” 300; לְמִשְׁכִּיל 这一称谓也常被用来指 *maskil*（如，CD XII 21; 1QS III 13; IX 12, 21; 1QH^a VII 21）。Eileen M. Schuller &

4Q416 1 15 有多种可能的拼写方式；哈灵顿与司徒高举出了四种，其中可能性最大的一种，要求在第 15 行开头有一个（手稿中未见存留的）动词主语³³。在该列的评鉴版文本中，关于这个动词是来自词根 כון（“确立”、“准备”、“授予”）还是 בין（“领悟”）、以及该动词与之后词语（צדיק 或 צדק；ו- 可为连词、也可能不是）如何关联，并无定论³⁴。4Q416 1 15 的开头与 4Q418 2 有所重合，且二者各自保留了对这些词语的不同拼写方式；并且，关于两处拼写之间究竟有多大区别，尚存争议，因为 4Q416 1 15 中 להלִין 的各关键字母，既可能与 4Q418 2 中的一样（להבין），也可能不同。4Q418 2 的拼法是 להבין צדיק ובין（“使得义人领悟并且在……之间”），而 4Q416 1 15 的则是 בין צדק בין（“如此义人可在……之间做出区分”）。蒲艾仕（Émile Puech）对 4Q416 1 14-15 所做理论性重构，则未将 *maskil* 与 4Q418 222+221, 238 挂钩。

4Q416 1 14-15 文本及翻译

蒲艾仕³⁵

哈灵顿与司徒高³⁶

14 בכל קצי עד כי אל אמת הוא ומקדם שנין]
 עולם הכין הכול וגלה אוון משכיל]
 15 (להבין צד(י)ק בין טוב לרע לה[כי]ר כל
 משפ[טיהם(?).....כיא]

14 בכול קצי עד כי אל אמת הוא ומקם שנין]
 עולם [ל]
 15 להלִין צדק בין טוב לרע ל] [ר כל משפ[ט]
 [א]

Carol A. Newsom, *The Hodayot (Thanksgiving Psalms): A Study Edition of 1QH^a* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2012), 9 Appendix C 论及《恩颂》开篇的表达方式：“אודכה”（‘我给予你感谢’）这一表述多标志着一首诗歌即将开始，有时（但并不总是）ברוך אתה “你这有福的” 也会成为另一首诗歌的开篇。在某些地方，出现了与《圣经》诗篇作者类似的标题，למשכיל “致 *Maskil*”（在 5:12, 7:21, 20:7, 25:34；很可能被重构到 1:1）。有一处，1QH^a 20:6，在页面边缘上有抄写记号，似乎标记了新章节的开始。”

³³ DJD 34:87-88, (1) 为 (for) 义人，能领悟/分辨 (להבין) 善恶差异；(2) 为 (for) 某人——编者设想是上帝——可使义人领悟；(3) (to) 在善恶之间确立 (להכין) 正确的度量方式；(4) 为 (for) 一个正确的度量方式可以在善恶之间被确立 (*Niphal* (להכון))。

³⁴ DJD 34:83, 87, 重构文本依从 4Q416 (להלִין)；不过，它们并不完全满意此拼法。Rey, *4QInstruction*, 229 以及 Goff, *4QInstruction*, 43, 都重构了 4Q416 1 בין צדק בין (“[.....] 使一个正义之人领悟差别……”)；Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:147 认为 להבין צדיק 是较清楚的拼法。Tigchelaar, *To Increase Learning*, 175-76 将 4Q416 1 记录为“确立” (להלִין)，尽管他的翻译是“使义人领悟”。

³⁵ Puech, “Les fragments,” 90.

³⁶ DJD 34:81-3.

14 dans tous les temps éternels, car Il est le Vrai Dieu. Depuis les temps anciens, les an nées[d'éternité, Il a disposé toute chose, et Il a instruit l'oreille du sage]
 15 pour expliquer au juste à distinguer le bien du mal, pour faire[connaître] tous [les (?)] jugemen[ts (/de...)]...car

14 在永恒的一切时期内。因为祂是一位信实的神。而从古时、(从)[永恒之]年岁(*from of old (from) years of [eternity]*)
 15 如此义人可以分辨()善恶, 如此..... 每一审[判]

蒲艾仕的重构, 包括第 14b 行 (“他揭开了贤哲之耳, 使诸义人领悟……”) 及其中提及 *maskil*, 并未得到广泛接受, 翟鹤来却为之提供了如下辩护:

“基于其他作品的用词拼写, 我们可以推测, 4Q416 1 14 中的空缺处提到了上帝对贤哲或诸贤哲的委任。他们将教导义人善恶之别, 教导愚人……至于这是谁的任务, 是假定的教师、还是此作品中的聆训者, 则并不清楚……³⁷”

如果, 4Q416 1 14-15 以第三人称形式, 提及一位教导学生的贤哲; 那么, 这一可能性, 以及另一设想, 即该列 (4Q416 1) 以第一人称自我指涉的言说开头, 就都需要得到解释。这两种言说形式并不必然互斥: 一位 *maskil*, 先以第一人称谈论自身活动, 继而以第三人称形式描述 *maskil* 角色 (即, 被动性言语, “上帝揭开了 *maskil* 的耳朵”); 如此设想, 恰好与后文的评估一致, 即《昆兰第 4 洞窟训海》中出现了有多位 *maskilim*。

在 4Q418 222+221 中, 除了发现第一人称单数代词, 翟鹤来还观察到一连串不定式, 特别是 להו[ל]וֹיָהּ לִקְהָלָם לְמַבְיִינִים (“来使诸领悟者增长学识”), “明显, 这是想到了《二灵论》(the Two Spirits, 1QS III 13) 及 1QH^a V 12-14 的开篇³⁸。”他总结认为, 我们应“接受这样一种可能, 即作品的开篇引入了一位 משכיל, 他得使 מבינים (‘诸领悟者’) 增长学识”³⁹。

4Q418 frags. 222+221 文本及翻译 (见附录, 图5~6) ⁴⁰

frag. 222

[ב]ל[ל]בָּב vacat דְּבַרְתִּי לְכָן⁴¹] 1

³⁷ Tigchelaar, *To Increase Learning*, 193.

³⁸ Tigchelaar, *To Increase Learning*, 245-46; 1QS III 13 למשכיל להבין וללמד את כול בני אור

³⁹ Tigchelaar, *To Increase Learning*, 246

⁴⁰ 另参 Tigchelaar, “Wisdom and Counter-Wisdom,” 187.

⁴¹ 第 1 行, 编者把 דברתי 的前文拼成 [ב]ל[ל]בָּב; 不过, 借助电子显微镜和红外成像, 在与艾尔津 (Torleif Elgvin) 一同检验残篇后, 这一拼法被排除了。保留下来的一个自左上、

שמ]עה רוחי ומזל שפתי א]ל]	2
להוכיח פושעים ולהבי]ן]	3
דעו] []° []° כ]יא ב]]	4
ל] []° []°]	5
		frag. 221
המה ולוא] פי]]	1
נב]אים ולהבין כול פו]תיים]]	2
להו]סוף לקח למבינים vacat]]	3
נא דעו משפטי ואז תכל לו ב]ין]	4
תתבוננו לדעת טוב]]	5

底边

残篇222

- 1 [] 在心中。vac 我曾说过，并且……[
- 2 [听]到我的灵，并我的唇畔之流露，不要[
- 3 []去指责失范之人，而要去获得领[悟
- 4 []知晓[] []因为在[

残篇221

- 1 []他们，并且无[]的嘴/我的嘴[
- 2 []诸先知，并去将洞察给予一切单纯之人[
- 3 [并来]提高学识为诸领悟者vac[
- 4 []……且知道我的诸审判，而后你将辨别在[之间
- 5 []而]你将领悟去明白善[与恶

底边

to repove; to gain
for in
them;
no [] mouth of/my mouth
to give
to increase
betwe[en
to know

往右下的斜线笔划，应该原本是 *heh* (ה)，而不是 *shin* (ש) 或 *samek* (ס)。而基于以下原因，紧跟着的词语并非 בנ: (a) 底上的一横过长，而此行顶部有墨迹，似乎是顶部横线的残留，这表明此处当被拼作 בכ 或 בב; (b) 这两个字母之后的空间似乎是较长的空白区域，没有任何预想中的墨迹; (c) 如果该处本是一个空白，抄写 4Q418 的书吏技艺娴熟，在需要用到字尾形式的 *nun* (final *nun*, ן) 时，并未曾发现误用 *nun* (译注: נ) 的情况。此行第一个保留下来的字母与 *beit* (ב) 之间的空间，可能是一个停顿，也可能是一个 *lamed* (ל); 4Q418 204 2 保留了 בלבב，此处可能亦然。

哈灵顿与司徒高认为，在《昆兰第4洞窟训诲》中，第一人称言说只出现在了间接陈述之中（即4Q418 55与69 ii）；尽管如此，他们几乎将4Q418 222 1视为一个例外，即认为此行是一位 *maškil* 的自我指涉陈述⁴²。前文中对4Q418 55的评估，也支持第一人称在此行出现的可能。

可能附带有第一人称单数代词前缀的三个实词，即4Q418 221 (משפטי) 及4Q418 222 (שפה, רוח)，在《昆兰第4洞窟训诲》中仅另见于4Q418 77+4Q416 7（以下总称4Q418 77）；这两个残篇我们将稍后在第二章中讨论 (§2.5)。4Q418 77与4Q418 222+221还有一个重要的共同点：在整部作品中，同时出现词根 נול 与 שפה 的仅有这两处。4Q418 77中的 *mēvîn* 被教导：（1）觉悟生存的奥秘，并“把握人之本性[תולדות]” (l.2)⁴³；（2）觉知审判 (l.3)；（3）聆听“他唇畔之流露” (l.4 שפתיו)；（4）“照他的灵”如此行 (l.4 רוחו)。在此，“唇畔之流露”与“灵”被结合起来，以把握存在之奥秘；这与4Q418 22的语境相似。

词组 מזל שפתי 未见于希伯来《圣经》；不过，与 משפטי 一样，皆可见于《自荣之讚》的两个校订版本 (recensions) (4Q471^b frags. 1-4 5-6; 4Q491^c i 10; 4QH^a 9)⁴⁴。该作品以第一人称口吻创作，内容是一位尊者夸耀其高居天使之位⁴⁵。关于这一人物的身份，

⁴² DJD 34:437-38, “在4Q415ff.中，未见明确使用第一人称单数动词或后缀，除了在直接训话 (*oratio recta*) 所引他人陈述之中；不过，第一人称动词或后缀，可能出现在 משכיל 的自我指涉中，后者正向 בן מבין 训话。”尽管如此，他们仍将后缀译成了第三人称。

⁴³ 另参4Q417 1 i 3, תולדות ברז נהיה ומעשי קדם למה נהיה ומה נהיה (“……历史，并且藉着存在之奥秘，与古老的事迹，曾经所是，将来所是”)。编者重构为 והבט 而非 תולדות；但借助新的成像技术，手稿上可辨识出 תולדות。

⁴⁴ 《自荣之讚》有四个手稿文证，它们已得到频繁讨论，被视为包含了两个不同的校订版本：校订版A (4Q427 7, 1QH^a xxv 34-xxvii 3, and 4Q471^b + 4Q431 I)；校订版B (4Q491^c i = 4Q491 frg. 11 col. 1)。校订版A是《恩颂》手稿中的三个部分，而校订版B最初被认为属于《战争卷轴》；另参 Brian Schultz, *Conquering the World: The War Scroll (1QM) Reconsidered*, STDJ 76 (Leiden: Brill, 2009), 375-76; Joseph Angel, “The Liturgical-Eschatological Priest of the Self-Glorification Hymn,” *RevQ* 96/1 (2010): 585-605。在近来的一篇文章中，蒲艾仕提出了校订版本之外的另一种选择，参其 “L’hymne de la glorification du Maître de 4Q431,” in *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, ed. Jeremy Penner, Ken M. Penner, & Cecilia Wassen, STDJ 98 (Leiden: Brill, 2012), 377-408。

⁴⁵ 所等同的对象：（1）天使长米迦勒：Maurice Baillet, *Qumran grotte 4.III (4Q482-4Q520)*, DJD 7 (Oxford: Clarendon Press, 1982); Florentino García Martínez, “Old Texts and

学界并无定论，我们只知道其地位显赫，于天堂中亦有一席之地，故其可宣称：“吾已受教，无别教诲能与吾之相媲”（4Q491^ci9b-10a）。作者以第一人称发问（4Q491^ci9b-10a），又把玩了一番词根 שפה 与 שפט：“何人可承受吾唇之辞？何人掬吾，又与吾之审判（משפטי）相匹？”实际上，这两个词语不仅同现于《自荣之讚》，它们还密切相关。

4Q471^b frgs. 1-4 5-7a 文本及译文

מי כמוני באלים [מי יגודני בפתחי פי ומזל] שפתי מי יכיל מי [בלשון יודעני וידמה

במשפטי כי אני] ידיד המלך רע לקד[ושים

谁人似吾，与天使同列？[吾开口之时，何人将与我对抗？吾唇畔之流露，谁人可受？谁能媲吾于[言辞，又与吾之判断相匹？因吾]乃王友，又为天使之友……

这些出现在《自荣之讚》及 4Q418 222+221 中的罕见表述，存在相似之处，并与获取天堂知识相关。这些是在其他 *maskil* 文本中发现的表达，不必被视为是“合一社团”作品所独有。在《4Q 贤哲之歌》中，一位尊贵的 *maskil* 对其听众讲话，将他自己的言

Modern Mirages: The ‘I’ of Two Qumran Hymns,” *ETL* 78 (2002): 321–39; (2) 各类权贵：

（大希律[Herod the Great]:）Morton Smith, “Ascent to the Heavens and Deification in 4QM^a” in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, ed. Lawrence H. Schiffman, JSPS 8 (Sheffield: JSOT Press, 1990), 181–88; Devorah Dimant, “A Synoptic Comparison of Parallel Sections in 4Q427 7, 4Q491 11 and 4Q471B,” *JQR* 85 (1994): 157–61; Esther Eshel, “The Identification of the ‘Speaker’ of the Self-Glorification Hymn,” in *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues*, ed. Donald W. Parry & Eugene Ulrich, STDJ 30 (Leiden: Brill, 1999), 619–35; Martin Abegg, “Who Ascended to Heaven? 4Q491, 4Q427, and the Teacher of Righteousness,” in *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*, ed. Craig Evans & Peter Flint (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 61–73; Israel Knohl, *The Messiah Before Jesus: The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls*, trans. D. Maisel (Berkeley, CA: University of California Press, 2000), 15–21; John C. O’Neill, “Who Is Comparable to Me in My Glory?: 4Q491 Fragment 11 (4Q491C) and the New Testament,” *NovT* 42 (2000): 24–38; 作为贤哲（教师）：Émile Puech, *La Croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, resurrection, vie éternelle*, 2 vols. (Paris: J. Gabalda, 1993) 2:494; 作为尊贵的祭司形象（“正义教师”）：John J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, ABRL (New York, NY: Doubleday, 1995), 146–49; Esther Eshel, “Self-Glorification Hymn,” in *Qumran Cave 4.XX, Poetical and Liturgical Texts, Part 2*, E. Chazon, et al., DJD 19 (Oxford: Clarendon, 1999), 421–36; 作为终末祭司形象：Angel, “Liturgical-Eschatological,” 604–605. Menahem Kister, “Divine and Heavenly Figures in the Dead Sea Scroll,” presented at the *Fourteenth International Orion Symposium, May 28-30*, 此文认为，在《自荣之讚》中讲话是“智慧”。

语描述为 מזל שפתי (“吾唇之流露”，4Q511 63-64 ii 4)⁴⁶。类似的是《福佑之则》(Rule of the Blessing) 中一位教师的祷词 (דברי ברכה למשכיל, 1QS^b III 22-27); 此处, 教师为撒督之子 (the Sons of Zadok), 即祭司们, 祝福, 并盼上帝使他们列于“诸圣之中” (בתוך קדושים, 1QS^b III 26-27)。这一语境中, קדושים 或为有意含混, 以将圣洁社群包括在天使之中。祭司们在“圣洁居所” (במעון קודש) 中的地位, 则为 *maskil* 提供了处境; 他们被描述为, 藉着“汝等唇畔之流露”及“汝等作为” (במעשיכה ישפוט כול נדיבים וממזל שפתיכה כול שרי), 来审判贵胄与官长。该表述仅出现于上述场景, 并与尊贵人物相关; 这表明 4Q418 中表述也以类似的方式与贤哲相关。

对 *maskilim* 而言, 从达至天界的能力中汲取权威性, 是再寻常不过的了。至于教师及聆训者与天使的关系, 将留待本章稍后处理; 这是关于《昆兰第 4 洞窟训诲》作为一部贤哲言说评估的一部分。而关于聆训者是否、在何种程度上、及如何在当下参与天使群体, 已有学者提出相关问题。《昆兰第 4 洞窟训诲》对天使兴趣浓厚, 参与到天使之中既可能纯粹为将来之事, 亦可能有一“实现了的”层面。不过柯林思 (John Collins) 认为, 当下参与在天使之中的设想“并非确凿结论”, 欠缺有证据的论述⁴⁷; 尽管《恩颂》提到了在当下的参与, 但《昆兰第 4 洞窟训诲》仅仅盼望在将来与天使同享尊荣。无论如何, 在 4Q418 222+221 & 238 与《自荣之讚》及其他包含 *maskil* 言说的作品之间, 所存的相似之处为我们提供了一个崭新的视角, 藉之可重估当下参与在天使中的可能性。

言说者自称为 שפתי (“我的嘴唇”), 这是常见于颂讚的表述, 且频繁出现在 1QS X 中; 如用“颂讚的果实, 及我唇的分” (1QS X 8; 另参 X 9, 14) 来替代祭祀。在《净仪》 (Ritual of Purification, 4Q512 1-4) 中, 作者宣告上帝“于吾唇上[שפתי]置一赞美泉源”, 等同于在他的“心”里给予了“奥秘, 关于人类最初的行为, 以及臻于此道者 (the perfect ones of the path) 最终的作为”。作者得授知识, 由此能判断他人的作为, 从而为义人伸冤、昭告恶者之罪。在这些段落中, 颂讚不仅是对启示的一种回应, 亦是可以被给予的, 是领悟的一方源头。

⁴⁶ 注意与 1QS IX 4-5 צדק למשפט כניחוה צדק 的相似性。

⁴⁷ Collins, “The Eschatologizing of Wisdom,” 57.

《昆兰第4洞窟训诲》的作者 在 4Q418 222+221 中用了第一人称单数后缀，其藉着“吾唇畔之流露”与 *mēvîn* 分享知识。相比之下，《自荣之讚》的作者则并没有分享的意思。4Q418 77 将张开嘴唇关联到对存在之奥秘的追求，而 4Q418 81+81a 1 的言说者教导 *mēvîn* 要如泉源般开启嘴唇来赞美诸圣者。赞美天使的行为表达了尊崇之意，亦可被视为有关于参与天界、获得启示⁴⁸。

4Q418 221 2 是《昆兰第4洞窟训诲》中唯一提及先知之处。考虑到作者的角色，即传授知识、及劝勉听众寻求奥秘，此行可与《哈巴谷书注释》(Peshar Habakkuk, 1QpHab) 一同考察。在 1QpHab VII 2-8 中，正义教师得“上帝透露祂众仆的，即诸先知的，一切神秘启示” (אשר הודיעו אל את כל רזי דברי עבדיו הנבאים)，诠释了《哈巴谷书》二章 2 节 (כְּתוּב חֲזוֹן וּבָאָר עַל־הַלְחֹת לְמַעַן יְרוּן קוֹרָא בוּ) “写下异象；使其在板上明明可见，好让奔跑之人都可读它”⁴⁹，又将《哈巴谷书》二章 3 节 (“预言乃关乎一具体时期，它见证了那个时期，并不撒谎”) 解释为指终末时日——比众先知所预言持续时间更长，随后重复：“因上帝之奥秘甚妙！” (יֵארוֹךְ הַקֶּץ הָאֲחֵרוֹן וִיתֵר עַל כּוֹל אֲשֶׁר דִּבְרוּ הַנְּבִיאִים כִּי רִזִי אֵל לֹהֲפֵלָא) ⁵⁰。若《昆兰第4洞窟训诲》亦是如此来唤起先知的感赞，那么言说者所为自己设想的角色，就是向单纯之人分享“祂众仆，即诸先知”的奥秘启示 (I.2)；在此残篇中，贤哲与其学生形成比绍，前者是明智的、受尊敬的⁵¹。

前文提到，4Q418 221 4 中的“吾之审判”，可与《自荣之讚》的两个版本 (4Q471^b frags. 1-4 6; 4Q491^c i 10; 4QH^a 10) 并置而观；但不大可能在《社群守则》的颂诗 (1QS X 9-XI 22) 中找到可比之处，尽管言说者两次提到了他自己的“审判” (1QS XI 12-14; 另

⁴⁸ 对 *Maškilîm* 的礼仪性和诗歌素的强调，参 Bilhah Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, STDJ 12 (Leiden: Brill, 1994), 265-72 (希伯来原文: תפילת קומראן ושירתה [Jerusalem: Bialik Institute, 1996])。

⁴⁹ William H. Brownlee, *Midrash Peshar of Habakkuk* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1979) 最先提出，这可能是一个有目的的关于 רץ (“奔跑”) 和 רז (“奥秘”) 的双关语。

⁵⁰ 另参 1QS^b I 27, “所有[祂的]仆人[们众先知]的时代”；在之后的埃塞俄比亚传统中，以诺被称为“众先知的首生”，Michael A. Knibb, “The Book of Enoch in Light of the Qumran Wisdom Literature,” in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, ed. Florentino García Martínez, BETL 168 (Leuven: Peeters, 2003), 193-210, 见 196。

⁵¹ 1QH^a V 12 以“跪拜上帝者之歌”为开头，并以“使单纯者[פּוֹתָאִים]领悟”为末行。

参 par. 4Q264 i1) ⁵²。在《社群守则》的上述段落中，言说者感激上帝的恩慈，陈述祂在其失足时施行拯救。当言说者陷于肉体之罪，公义而不朽的上帝就是“吾之审判”处（משפטי）。在危难之时，上帝拯救言说者，他因此宣告：“藉着仁慈而施行的”是“吾之审判”（משפטי）⁵³。“吾之审判”在《社群守则》中，是一个唤起上帝仁慈的用语，而在《自荣之讚》中它则指向言说者的不二权威。

若 4Q418 221 中所出现的是 משפטי 而非 משפטו，那么贤哲乃是在呼吁单纯之人理解其“审判”，好辨别善恶。言说者不大可能像 1QS XI 那样，以之指上帝的恩典；相反，前后文表明，言说者当是在诉诸于其身作为 *maškil* 的尊贵地位。《自荣之讚》中的“我”享有特殊地位；这些作品用同样的词语来树立权威，这表明在《昆兰第 4 洞窟训海》中言说者也同样上达了天界。对于理解 4Q418 222+221 中言说者的身份，4Q418 238 至关重要；它是一个只有五行的小残篇，第一行中可清晰看到 משכיל。

4Q418 frag. 238 文本及译文（见附录，图 7）⁵⁴

ואני [משכיל וא]] 1
]א רימעשה[] 2
התברו]ן בנהיי ע[ולם] 3
]י מ'י נצה °[] 4
] יום [] 5

<p>1 [而我] <i>maškil</i>和[</p> <p>2 []且在行为上 [</p> <p>3 [认]为藉着那些已永[远</p> <p>4 [时]日永恒 [</p> <p>5 []日子[</p>		<p>in deed</p> <p>those who</p>
--	--	---------------------------------

⁵² 其中一次， רז נהיה 出现在《社群守则》（1QS XI 3-4）中，此奥秘“向人类隐藏”（נסתרה מאנוש 1QS XI 6），而言说者正是人类（1QS XI 9 “我属于邪恶的人类”），他被拯救出“蠕虫的聚集”，得与天使同掣筹，并在天使的聚集中与他们联合。

⁵³ 从前后文来看，相较于“我的审判”，译成“我的辩护（justification）”更好。在此，משפט 与救赎、拯救相关。

⁵⁴ DJD 34:447-48.

翟鹤来提出, 将 4Q418 238 (单下划线) 及 4Q418 229 (双下划线) 一并置于 4Q416

1 1-4 (无下划线) 之前⁵⁵:

]משכיל וא	01
א רַמְעֶשֶׂה	02
[כּוֹכְבֵי אוֹר] [הַתְּבוּןָה בְּנֵהֵי עוֹלָם]	1 לָלֵךְ רְוָחָה
[יְרוּצוּ מֵעַת עוֹלָם]	2 וְלִתְכַן חֶפְצֵי [צְבָאָם לְכוֹלֵי יִמְּיָהּ נִצְחָה]
[וְאִין] [לְהַדְמוֹת בְּכָן] [שֶׁר־ ⁵⁶ יִלְכוּ]	3 מוֹעֵד בְּמוֹעֵד יוֹם [בְּיוֹם]
	4 לְפִי צְבָאָם לְמַשׁ [אֲרַם בְּמִשׁוֹרָה וְלִי]

01] <i>maškil</i> 与 <i>a</i>	
02	<i>a</i> 及在 <u>行为上</u>	in deed
1	每个灵[]想藉着 <u>那些</u> 已成永[恒]明亮之星	those who
2	并 <u>确立</u> 他们的善意, 直到永远[]他们将奔走从永恒之时	establish/order
3	季节更迭, 日[过一日] [而没有什么]可比在臻[善方面, 他们去]	
4	依照其明亮之星, 来管[理 <u>藉主权</u>], 并向	by dominion

在《昆兰第 4 洞窟训海》中 משכיל 共出现了四次, 可拼成名词或是阳性单数的 *Hiphil* 分词。此语段的 משכיל 应被视为名词, 指教导者, 因之与 4Q418 222+221 中的第一人称形式有关⁵⁷; 另三处 משכיל 出现在: 4Q416 2 ii 15 (*par.* 4Q417 2 ii; 4Q418 8, 21, 22; 4Q418a), 4Q417 1 i 25 (*par.* 4Q418 43, 44, 45; 4Q418a 11), 及 4Q418 81+81a 17, 是下一节的讨论对象 (§2)。

第 3 行的重构, התבוּןָה בְּנֵהֵי עוֹלָם, 得到了司徒高与哈灵顿的支持⁵⁸。在《昆兰第 4 洞窟训海》的重构文本中, ניהה 仅有此一处明确用法。DJD 诸编者则援引《社群守则》

⁵⁵ Tigchelaar, *To Increase Learning*, 183 fn. 25, “这些重构并不那么适合 4Q418 229 第一行与第二行之间、以及 4Q418 238 第四行与第五行之间所设想的空缺。”正文的文本改编自翟鹤来, 译文为笔者自译。

⁵⁶ 在《昆兰第 4 洞窟训海》中, 词根为 כָּשַׁר 的词语仅出现了三次 (4Q417 1 i 11; 4Q417 2 i 2; 4Q418 77 2), 且几乎未见于其他昆兰文献, 除了 4Q200 (4QTob^e) 1 ii 3。

⁵⁷ Johann Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer 1-3* (München/Basel: E. Reinhardt, 1995), 1:481, 译作 *maškil*。

⁵⁸ DJD 34:448; 关于 התבוּןָה, 参耶 23:20; 伯 30:20; 1QS XI 19; 1QH^a VII 32; 1Q27 1 i

(CD II 10) 对 עַד 与 נְהוּיָה 的联用，以支持拼成 עַדְךָ，而非 עַלְוֹלָם。不过，支持“那些已成永恒”（即拼成 עוֹלָם）的证据稍多些，נְהוּיָה 与 עוֹלָם 还有两处 在《昆兰第 4 洞窟训海》之外的联用（CD XIII 8; 1QH^a XVIII 27）。更重要的是 DJD 诸编者提出，4Q418 69 ii 7 中的 נְהוּיָה עוֹלָם 可能是 נְהוּיָה עוֹלָם 的语音拼写（phonetic spelling）；而在此，נְהוּיָה עוֹלָם 指有由永生者（eternal ones）所构成的群体，他们是真理的追求者，还要在终末时期起身（字义即“唤醒自己”）审判愚昧之人（另参 4Q418 55 12，其中的 אֲחֻזַּת עוֹלָם יְנַחֲלוּ 可能指的是义人）⁵⁹。在昆兰作品中“不朽者”用作天使的头衔，尤其在《安息日祭歌》（4Q403 22）中，还与词组 הוּיָה עוֹלָם 并用⁶⁰。因此，4Q418 238 所保存下来的，是这一短语与《昆兰第 4 洞窟训海》，尤其是 4Q418 55 及 69 ii，主旨相契的部分：天使是 *mēvîn* 的楷模，亦是沉思默想之对象。因而，4Q418 238 3 劝勉要思想天使，与作品的天使论（angelology）是一致的。

尽管，4Q418 238 不能被置于《昆兰第 4 洞窟训海》的开篇首列，因之与 4Q416 1 部分重叠；但将其建构为引言的一部分，仍有可靠的理据支撑。比照其他的昆兰作品，4Q418 222+221 使用了与 *maskîl* 言说相关的措辞；4Q418 238 则可能原本在这二者极近处。而这些残篇即便不属于首列，仍是作品论述的一部分，不可轻忽。关于 4Q418 238 中的 מְשִׁילִי，本小节已通过关联 4Q418 222+221 中的第一人称形式，指出该词并非用作分词；下一节则将分析 מְשִׁילִי 在《昆兰第 4 洞窟训海》中的另三处使用，以进一步发展上述结论。

3。

⁵⁹ DJD 34:286; Émile Puech, “Apports des textes apocalyptiques et sapientiels de Qumrân à l’eschatologie du judaïsme ancien,” in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, ed. Florentino García Martínez, BEThL 168 (Leuven: Peeters, 2003), 140–41, 认为该行指义人复活；此观点已遭有力驳斥，参 Tigchelaar, *To Increase Learning*, 211; Goff, *The Worldly*, 176–9; John J. Collins, “The Eschatologizing of Wisdom in the Dead Sea Scrolls,” in *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center, 20–22 May 2001*, ed. John J. Collins, Greg E. Sterling & Ruth A. Clements, STDJ 51 (Leiden: Brill, 2004), 49–65, 见 56–57。

⁶⁰ Carol Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, HSS 27 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1985), 203; 不过，“别处未见短语 הוּיָה עוֹלָם 作天使头衔。” DJD 34:286 编者注释，“很难仅仅将此处的 עוֹלָם נְהוּיָה 视为一个历时性标记（即对 וּבְכוּל נְהוּיָה 的校订），而不是指天使的名字。”

2. 《昆兰第 4 洞窟训诲》中的 משכיל

משכיל 可见于 4Q416 2 ii、4Q417 1 i 及 4Q418 81+81。尽管前两处用法大多被译作分词,但在上一节中,我们已基于开篇言说的相应问题(4Q418 222+221, 238)、及 4Q418 55 中第一人称复数言说,重新考量了 משכיל 作为名词使用的可能性。其中,在 4Q417 1 i 25 中,聆训者被称为一位 בן משכיל (“受训的儿子”);此表述与《箴言》及《便西拉智训》不同,或许点出了言说者与聆训者的关系模式,后者也可能出现于 4Q416 2 ii 15⁶¹。以下将先考察 4Q416 2 ii 中的 משכיל;以往,该词并未被译作贤哲,相关讨论将影响到我们对后两处 משכיל 的分析。

2.1 4Q416 2 i 22-4Q416 2 ii 17 中的 *Maskîl*

在 4Q416 2 ii 中,聆训者成了 עבד משכיל (l.15, 或译作分词,“智慧的仆人”,或作名词,“一位贤哲的仆人”);然而,在前文中 (l.13),同一角色却被描述为 בן בכור (“长子”)、יהיד (“独特”或“唯一”者)以及 בחיר (“蒙选者”)⁶²;在希伯来《圣经》及同时期文献中,上述词语未见用于描绘两类人之间的“常见”关系,或形容寻常人物。我们将详细讨论第 13 行内容,因其对于确定 עבד משכיל 的译法至关重要。第 12b-17 行以往则被一致理解为仆人与债主的关系,或是奴隶与主人的关系⁶³;然而我们将发现,聆训的奴隶或仆人与其此世的主人或债主,双方的关系若如所描述的那样,就真是不同寻常了。令情况更为复杂的是,“父亲”与“儿子”出现在 4Q416 2 ii 中,却不是来描绘两人之间的关系(即,奴隶/仆人与主人/债主并未被刻画为一种父/子关系)。译者们的普遍共识是:

⁶¹ DJD 34:244; 另参,箴 14:35 (רְצוֹן-מְלֹךְ לְעַבְדֵי מִשְׁכִּיל) 及 17:2 (עַבְדֵי-מִשְׁכִּיל יִמְשַׁל בְּבֶן מִבֵּיתוֹ) (משכיל), 用作 *Hiphil* 动词; עבד משכיל 这一表达在希伯来文《便西拉智训》中多次出现,见 7:21, 10:25, “他将如爱自己一样,爱一位聪慧的仆人”(עבד משכיל חביב כנפש)。

⁶² 另参 Benjamin Wold, “Is the ‘Firstborn Son’ in 4Q369 a Messiah? The Evidence from 4QInstruction,” *RevQ* 29/1 (2017): 3-20。

⁶³ 奴隶与主人的关系的引入,旨在解决依据仆人与债主关系进行诠释的反常之处。

同一个“仆人”对某人来说就像“儿子”，对某人（其他人？）而言亦像“父亲”；段落中的“你们”同时指“儿子”及“父亲”。争议之处在于，*mēvîn* 指“儿子”还是“父亲”⁶⁴。

4Q416 2 i-iv (*par.* 4Q417 2 i-ii; 4Q418 7, 8; 4Q418a) 是《昆兰第 4 洞窟训诲》中最大的残篇。在该残篇以及作品别处，同一列中的主语也会出现交替情况。因此，我们不可预设任何一列都有统一的主题或指示对象⁶⁵。因为在以往译文中，4Q416 2 ii 12b-17 与前一章节，尤其是提到了“债主”（נושה）的第 4 行，主语一致⁶⁶。值得注意的是，哈灵顿与司徒高认为，“[第 4~6 行的]形式与内容表明，它们构成了一个段落”，但并不清楚其后的语段是否“与其前的语段存在有主题或结构上的关联”⁶⁷。此外，由于无法从笔迹上辨识 *waws* 与 *yods*，很难确定第 12b-17 行中代词的所指对象。在翻译第 12b-17 行不明所指的代词后缀时，DJD 编者及一些其他学者更倾向于将它们视为第三人称阳性单数的 *waws*，所指为前一语段中的债主⁶⁸。

在以下译文中，我们可发现一个复杂的关系网络。在此段中，可看到关于如何与债主打交道的教导，以及关于如何与社群其他成员、以及与上帝相处的教导；第二章将再度对此进行讨论 (§2.2.)。

⁶⁴ Goff, *4QInstruction*, 80–81 并没有点名“他 (him)”是谁，高福的注释如下：“第 15-16 行宣称，*mēvîn* 可成为某人的（强调或本书作者所加）父亲那样”，并且“家庭关系表述的运用，不应当从字面上来理解，而是借用父子关系来描述理想的工人与督工 (worker-supervisor) 机制。”

⁶⁵ DJD 34:172-77.

⁶⁶ נושה 是一个罕见词，在死海古卷中仅见于《昆兰第 4 洞窟训诲》，而在希伯来《圣经》中则从未以名词形式出现；《昆兰第 4 洞窟训诲》中的几处用法：4Q416 2 ii 5（与 4Q417 2 ii 6-7 比较），前一列 4Q416 2 i (*par.* 4Q417 2 i)，4Q416 2 i 18 以及 4Q417 2 i 22, 23。

“贫穷”在《昆兰第 4 洞窟训诲》中的多义状况，使得对 נושה 的社会经济定位更为复杂；如果，该列是指导在经济等级中处于较低一端的人们，要如何担负债务；考虑到，最常见的债务形式是租约与合同，而非卖身还债，那么 נושה 更可能是“债主”而非“主人”；另参 Peter Garnsey, *Cities, Peasant and Food in Classical Antiquity: Essays in Social and Economic History* (Cambridge: CUP, 1998), esp. 134–50。此外，在《昆兰第 4 洞窟训诲》中 עבד 更适于被理解为“仆人”——不一定具有经济意味，而不是“奴隶”。

⁶⁷ DJD 34:96.

⁶⁸ DJD 34:93.

4Q416 2 i 22b-ii 17 (par. 4Q417 2 ii; 另参 4Q418 8a, 8, 11, 21; 4Q418a 19; 有重合之处),

文本及译文⁶⁹:

למלא] <u>כול מחסורי אוטו ולתת טרף</u>	1	<u>פתח רחמינו]</u>
וא] <u>ם יקפוצ ידו ונאספה רן</u> [כול]	2	לכל חי ואין °]
כש] <u>יל בה ובחרפתן תכסה פניכה ובאולת</u>	3	בשר אל תק]ח
מאסור כמה] [ו אם בהון] <u>ה] נושה בו]</u> [מהר שלם ואתה תשוה בו כי כי]ס]	4	
<u>צפונ'כה פקדת]ה] לנושה בד" בעד רעיכה נתתה כל חייכה ב' מהר תן אשר</u>	5	
<u>לו וקח כ'סכה ובדבריכה אל תמעט רוחכה בכל הון אל תמר רוח קידשכה</u>	6	
אם אי]ש <u>לא יטכה ברצון שחר פניו וכלשונו</u>	7	<u>כי אין מחיר שוה]</u>
<u>דב]ר ואז תמצא חפצכה מח'ר]פ]תכה אל ת]מר] לו וחוקיכה אל תרף וברזיכה השמר</u>	8	
<u>מא]דה אם עבודתו יפקיד לכה אל מנוח ב]נפשכה וא]ל תנומה לעיניכה עד עשותכה</u>	9	
מצו]תיו וא]ל תוסף ואם יש למצניע ר מע ואל תותר לו אף הון בל'ו	10	
[] תנו פן יאמר בזנ' ונפלה א] [יצ] [כה וראה כי רבה קנאת	11	
אנוש ועקוב הלב מ] [°] <u>אם ברצונו תחזיק עבודתו וחכמת אוטו</u>	12	
[] °°] <u>תועצנו והייתה לו לבן בכור וחמל עליכה כאיש על יחידו</u>	13	
[] <u>כי אתה ע]בדו ובחי]רו ואתה אל תבטח למה תשנ'א ואל תשקור ממדהכה</u>	14	
[ואתה] <u>מה לי לעבד משכיל וגם אל תשפל נפשכה לאשר לא ישוה בכה ואז תהי'ה</u>	15	
<u>לו לאב]] לאשר אין כוחכה אל תגע פן תכשל וחרפתכה תרבה מאדה</u>	16	
<u>אל תמ]כ'ור נפשכה בהון טוב היותכה עבד ברות וחנם תעב'וד נוגשכה ובמחיר</u>	17	
אל תמכור כבודכה...	18	

22b [向上帝] 恳求你的食物,

因祂 1 已施展其恩慈 [.....]

来满足]一切所缺乏的从他的/它的 אוט (卑微的地位?)⁷⁰, to fill

⁶⁹ 另参 Goff, *4QInstruction*, 60, 将这几行理解为对奴隶与主人关系的描述: “^{12b} 若你于他有益/得他的喜爱 (in his favor), 坚持服侍他、以及他拥有的智慧, ¹³ [.....] 你将向他提议, [好使你能成为]对他而言 (for him) 一个长子, 并且他将以怜悯待你, 如同人待其独子, ¹⁴ [因你是他的奴隶 (slave)、并他所拣]选之人。但你, 不要[过度]自信, 以免你被憎恨, 也不要因你的困境而辗转无眠, [于他而言, 成为一位聪]慧的[奴隶]。并且, 不要自贬, 在与你不同等之人面前。而后, 你将成为 ¹⁶ [一位父亲, 于他而言.....] 因为不要伸手去够那超过你能力的, 以免你失足, 而你的羞耻将极大。¹⁷ [不要出]卖你自己为了钱财。这是好的, 若你在灵魂中是个奴隶, 服侍压迫你的人而不得工价。为了钱 ¹⁸ 不要出卖你的荣誉..... (”

⁷⁰ אוט 是一个《昆兰第 4 洞窟训诲》的术语, 可被译作副词 לאט 的名词化, 后者本义为“温柔地”、“缓慢地”或“谦卑的”。因而, 该词可意指积极正面的道德价值, 温柔或谦卑 (另参§2.3)。在此文献之外的唯一一处用法, 是在智慧文学 4Q424 1 6 (“不要分配 אט 给懒人”)。该词译法多样, 如: “内在的渴望”, John Kampen, *Wisdom Literature*, ECDSS (Grand Rapids, MI/Cambridge: Eerdmans, 2011), 50–51; “资源”, Goff, *The Worldly*, 152–

并给食物 2 予一切活物，
 且没有 〇[……]
 [……而如]果祂合上了祂的手，
 并聚集众 3 [生之灵]，
 不要拿[走……]
 [……蹒]跚在其中，
 而在他的（即，负债者）羞辱中掩起你的脸，
 并且（也）在愚蠢的 4 监禁中（掩起你的脸），
 何等大[]若藉着财富[……]
 [……债]主在其中[]迅速偿还，
 而你甚至将与他一起，
 因为，你隐藏的钱袋 5 你交给了借贷与你之人。
 为了你的邻舍，你付出了你全部的生命，连同它。
 速速交出 6 那些属于他的（即，债主），并拿走你的钱包
 并且莫在你的言语中，轻视你的灵
 且莫为任何财富，交换你的灵，
 7 因为没有价格相匹[……]
 [……若一个人]（即一般情况下）未得妥善处置，
 觅其所在，并依照其教导 8 [说]话
 并且你将寻到使你喜乐的，而非你自己的羞[耻]，
 莫背弃你的律例，
 莫为他变动/改变
 并且藉你的奥秘，坚持矜矜业业
 若他任命你为他的仆人，莫让你的灵魂得憩，
 莫让你的眼睛入眠，直至你完成[他的诸]命令，

to give ... to

the spir[it of all] 3 flesh

in it

by your words

man

alter/change

53, fn. 104 及 Puech, "Les fragments," 105; Rey, *4QInstruction*, 33 如此写道：“这术语指人类，没有任何特定启示的观念（Le terme se rapporte à l'humanité sans idée de révélation particulière）”；Harrington & Strugnell, DJD 34:32, 认为该词与 חפץ 相关，后者“本身就出了名的含义模糊，而在作品中与其对仗的词语，亦无助于澄清其含义”。本文中就将 ארט 正面描述为“关于祂的 ארט 的智慧（wisdom of His ארט）”（即，“上帝温柔的智慧”），就预先排除了它属于债主。在此作品别处，追求智慧亦与 ארט 相关，后者可能指某人在社群中的地位：人类身处卑微，并多有不足 (l. 1)，但上帝展示了其 ארט 的智慧 (l. 12)。

且不加添（给它们），而若可能（为）谦卑[……]，	to them
不要留有事情没为他做（？），甚至税金（？） 11 [……]，	
唯恐他说，他掠夺了我，并 <u>落下</u> [……]，	has ... fallen
瞧，何等厉害 12 人类的嫉妒，人心何等虚伪，[……] 若	
在 <u>祂的美意</u> 中你持守	
并服侍祂，与 <u>祂的 אַוֶּט</u> （温柔？）的智慧，	gentleness
13 [……] 你将劝告 <u>他</u> （即，人类）吗？并且你于 <u>祂</u> 将如一	
位长子，而祂将以怜悯待你，如同 <u>一人</u> 对其独生孩子；	a man
14 因你是[<u>祂的</u>]仆人、及[<u>祂的所</u>]选之人，并且勿要信赖	
你所憎的，莫担忧（保持谨慎）你自己的毁坏。	
15 [而你]， <u>如我</u> ，一位 <i>maskil</i> 的仆人，	be like me
并且，勿要贬低你的灵魂， <u>向那</u> 与你不同等之人，	to
而后， <u>于他</u> （即，与你不同等之人）你将成为 16 一位父亲，	16 to him
[] 对一个不具备你的能力的人，不要打击，	
以免你绊倒，并令你的耻辱倍增，	
17 [<u>莫为了财富出</u>]卖你的灵魂，成为一个在灵里的仆人，对	[do not se]ll...for wealth
你是好的，	
并去自由地服侍你的压迫者，	
且 <u>莫为了一个价钱</u> 18 出卖你的荣耀……	for a price 18 do not

第 12b-17 行中所隐含的关系，由于若干原因，而很难被理解为聆训者与债主的关系。“长子”、“独生孩子”、及“被选者”传达出极其亲近的关系、甚至家庭关系；要解释上述关系，就得正面地看待债主。在此语段的前文中，借贷为并非发生在社群成员之间，而是在聆训者与一个 *mēvîn* 所在群体之外的形象之间。实际上，若 *mēvîn* 不及时还钱给债主，还会受鞭打 (*par. ms. 4Q417 2 i 21-25*)⁷¹。在以上所给出的第 12b-17 行译文中，“债主”仅出现在第 17 行，被称为“压迫者” (שׁוֹגֵג)。如此，主人/债主是“压迫者”，而聆训之人可成为如前者独子一般——这两个观点很难协调。此外，聆训者与债主之间关系紧张，还可能发生身体上的惩戒；此等对债主的描述，不会有任何人想以之来指社群成

⁷¹ 4Q416 2 ii 6 还告诫，在与财富打交道时，不要交换人的圣洁之灵 (holy spirit, 参后文)。

员。并且，若借贷发生于同一社群成员之间，却没有关于富人如何借贷给穷弟兄的教导，就颇为蹊跷；相反，聆训者的穷困时时被提及，这似乎排除了他们当中有富人的可能⁷²。因而，债主极可能并不属于 *mēvîn* 所在社群。用《昆兰第 4 洞窟训海》的语言，成为非社群成员之人的“长子”，就是与某个被称为“肉体之灵”（fleshly spirit）的人交好。实际上，在 4Q418 81+81a 4-5 中，聆训者被称为上帝的“长子”（参后文），与“肉体之灵”相区分，还被教导要远离一切上帝所憎之物（ll.1-2）。

4Q416 2 ii 中最棘手的代词之一，出现在破损不全的第 13a 行中：“[……]你将劝告他吗？”作者在《昆兰第 4 洞窟训海》中常用修辞性问句，若此处亦然，那么该代词可能指前两行中虚伪的人类（ll.11-12）⁷³。即，言说者设问：“若你诚心寻求智慧，你会劝解邪恶的人类吗？”此问包含了答案，“不”；而后才继续描述，聆训者将与上帝有特别的关联。若这是一个暗含着否定回答的修辞性问句，理论上代词“他”可指债主（即，你将不会劝告他）。若这是陈述句，“你将劝告他”，则难以理解：首先，代词“他”不可能指上帝⁷⁴；而如果“他”指债主，那么仆人不仅成了其债主的长子、独子以及被选者，居然还是对其发出忠告者⁷⁵。总之，选择哪一种都存在问题，而依照排除法，唯一的可能译法，就是将第 13 行当成反问句的一部分。

⁷² 4Q416 2 ii 4-6 是《昆兰第 4 洞窟训海》中与财富使用最相关的教导；聆训者用其“钱包”（כִּיס）来保释其社群成员。Rey, *4QInstruction*, 266 认为，4Q418 126 ii 11-16 的关注点在于聆训者的无节制或富有；不过，这只是一个推测，基于对 אֹט 的特定翻译、以及对含义模糊的第 15 行的重构。聆训者一面就此世财富受训，一面被提醒其实际上一贫如洗——这样的解读并无说服力；无论如何，4Q418 126 ii 都没有提及借贷。在 4Q418 103 ii 9 中，财富随着人的死亡而终结（וְגַם הַוְנָכָה עִם בְּשָׂרָהּ [כְּתוּבָה יְמֵי] חַיִּיכָה יִתְמוּ יָהָד）；Goff, *Worldly and Heavenly*, 158: “《昆兰第 4 洞窟训海》关于商业的教导，预设了聆训者进行了某种贸易活动，暗示其有着稳定的经济来源。然而，其具体教导内容似乎并非针对富人。”

⁷³ 4Q418 55 一系列的反问句，有两种结构：הֲלוֹא (ll. 5, 12) 以及 אִם לֹא (l. 8)。

⁷⁴ 该列每行平均约有 62 个字母，这意味着此处可能缺了半行。

⁷⁵ DJD 34:103d “תִּיעֲצֹנִי” 排除了一种关于贤哲与上帝关系的可能；在此，高于贤哲的明显是此世之人（另参接下去的两行残句）。这是 יַעֲזֵר 在《昆兰第 4 洞窟训海》中唯一一次出现。

第 15a 行, 哈灵顿与司徒高译作“但于他, 你成了一位聪慧的仆人”, 并言“[עבד משכיל] 这一表达或许[也]意指‘一位智者的仆人’”⁷⁶。要判断两种译法孰优, 就得确定前词 דמה לִי 的意思。דמה לִי 可被理解为祈使语气 (imperative), 即劝勉 (“要像我”), 或如一些学者那样将之当作分词。若为分词, 依照此卷轴惯用拼法, 当写作 דומה。而拼作 לו (“于他”) 还是 לי (“于我”), 则只能从语境来推断⁷⁷。若拼作 לו (“于他”), 假设不考虑债主, 则代词仅可能指上帝。而既然 *mēvîn* 已被告知, 他是一个仆人 (l.14), 那么劝他做个聪明的仆人, 在不参考后文的情况下, 倒也并无不妥。在第 15-16 行中, 若代词一直都指债主, 那么聆训者就是受勉励“成为他的聪慧之仆” (l.15), 又“成为他的父亲”。如此 *mēvîn* 就会成为债主或上帝的“聪慧的仆人”和“父亲”, 这看起来并不太有说服力。本研究的解决办法, 是将第 15 行的代词拼作第一人称, 而第 16 行的代词作第三人称。עבד משכיל 可译作“一位聪明之人 (an intelligent man) 的仆人”或“一位 *maskîl* 的仆人”, 是勉励聆训者, 要成为一个如言说者一般聪慧的贤哲, 并褒讚其长子、独子、及获选者的身份。实际上, 这与前文所提出的设想一致, 即《昆兰第 4 洞窟训海》从起头便是 *maskîl* 对一众领悟者的教导。若这一设想可行, 则《昆兰第 4 洞窟训海》的言说者教导其门生“存在之奥秘”; 而诚心追求真理并顺服上帝可使 *mēvîn* 成为贤哲。

在第 15 行中, 对 *mēvîn* 的教导涉及了某个与其不同等之人; 第 16 行则涉及如何对待一个能力不及他的人。从前后文来看, 二人都是社群成员 (另参, 帮助负债邻舍 [l.5]; 解决与他人的争端 [l.7])。由于在艰难时期仍合宜待人 (即, “不要打击” 他们, 或令自己俯就他们的水平), 聆训者变得一如他们的父亲, 或是如父亲一般与他们相处。随后第 17 行转而讨论财富问题, 教授如何对待财务上的压迫者。因此, 聆训者成为上帝长子, 通过用合宜的方式来处理财务问题, 他于社群的弱势成员就如父亲一般,。

⁷⁶ DJD 34:244; Tigchelaar, “Towards a Reconstruction,” 123, 直陈 בן משכיל 可能指贤哲自己; 另参 Charlotte Hempel, “The Qumran Sapiential Texts and the Rule Books,” in *The Wisdom Texts from Qumran*, 277–96, 第 287 页有另一种观点。עבד משכיל 这一表达可见于《箴言》(14:35; 17:2) 及《便西拉智训》(7:21; 10:25); 其中, משכיל 用作 *Hiphil* 分词 (“智慧的 [wise] 仆人”)。

⁷⁷ 另参 DJD 34:244, 编者们在此注释: “4Q417 2 ii 19 大概应为 דמה לו, 但也有可能拼作 דמה לי。” 在这些行中, 有多处无法辨别究竟是 *waw* 还是 *yod*; 在 4Q416 2 ii 的前文中, 参 l. 10 בלו; l. 11 בוני, תנו, בוני, וראה; 甚至 אוטו。

בן בכור (“长子”)一词在《昆兰第4洞窟训诲》/《1Q训诲》(4Q416 2 ii 13; 1Q26 3)中出现了两次,而在古卷的其他地方则仅有三次:(1)《4Q名士语录》(4QWords of the Luminaries, 4Q504 1-2 iii 5-6)提及“以色列”乃上帝长子⁷⁸; (2)《4Q叙事A》(4QNarrative A, 4Q458 15 1)相关前后文支离破碎,具体用法不明;及(3)《以挪士之祷》(Prayer of Enosh, 4Q369 1 ii 6),关于בן בכור在此指未来的君王弥赛亚(royal Messiah)、还是指以色列民族(the nation Israel),存在争议⁷⁹。

而没有“儿子”(בן)修饰的“首生”(בכור),在死海古卷别处出现了二十次⁸⁰。在希伯来《圣经》中,בן בכור在《出埃及记》(出4:22,בְּנֵי בְכוֹרֵי יִשְׂרָאֵל)指以色列;圣经人物中,只有大卫被称为“首生的”(诗89:28,בְּכוֹר),而非明确的首生之“子”⁸¹。《1Q训诲》

⁷⁸ 另参,《禧年书》(Jub. 2:19-20,“以色列是上帝首生的”)、《西拉书》(Sir 17:17-18,“以色列是主的份,是他首生的,是他所管教大的”;36:17,44:23)、及《所罗门诗篇》(Pss. Sol. 18:3-4,“你的爱在亚伯拉罕的后裔、以色列的子嗣之上;你管教我们如管教一个首生的,如独子”)。

⁷⁹ 一些学者将4Q369 1 ii的谓语译作将来时,并认为其指终末性王者形象,包括:John Strugnell & Harold Attridge,“4Q369 ‘4QPrayer of Enosh,’” in *Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts, Part 1*, ed. J. C. VanderKam, DJD 13 (Oxford: Clarendon Press, 1994), 353-62, at 358; Craig A. Evans, “A Note on the ‘First-Born Son’ of 4Q369,” *DSD* 2/2 (1995): 185-201; Andrew Chester, *Messiah and Exaltation*, WUNT 207 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 237-8; Marc Philonenko, “De la ‘Prière de Jesus’ au ‘Netre Père’: (Abba; targoum du Psaume 89,27; 4Q369, 1,2, 1-12; Luc 11,2),” *RHPR* 77/1 (1997): 133-40; Géza G. Xeravits, *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, STDJ 47 (Leiden: Brill, 2003), 93-94。亦有学者将谓语译成过去时,并认为第6行中的长子指“以色列”,James Kugel, “4Q369 ‘Prayer of Enosh’ and Ancient Biblical Interpretation,” *DSD* 5/2 (1998): 119-48。

⁸⁰ 字义用法:《约书亚记》(6:26)中的咒诅(4Q175 1 22; 4Q379 22 ii 8);玛拿西为约瑟首生的(4Q368 2 12);教法问题(halakhic issues)/献首生的为圣(4Q251 10 5; 4Q270 2 ii 8; 4Q368 2 12; 11Q19 LII 7, LX 2);法老长子染疫(4Q222 3 3; 4Q222 3 12);以及一个类比(1QH^a XI 8)。“首生的”多次喻指以色列(4Q216 VII 11; 4Q252 IV 3; 4Q504 1 2 iii 6 recto)。值得一提的是,בכור可能用作比喻的两处:(1) 11Q19 3 3 (בכור הולד כי נבכדים)指天使;George W. E. Nickelsburg, *1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 1-36; 81-108*, Hermeneia (Augsburg, MN: Fortress Press, 2001), 第77页指出,《诺亚之书》(Book of Noah, 1Q19)受到以诺文学影响;(2) 4Q426 (与《昆兰第4洞窟训诲》类似的作品) 1 ii 2, “我将兴起一位首生的”(בכור ארים),而如果这位首生的是后面几行的主语,他将“注意人们的作为”(另参§2.2)。

⁸¹ 在希伯来《圣经》中,名词בכור在字义上指父亲和母亲的“首生”,也用来指动物的“首生”,喻义上则有两种用法:“以色列在万民中是雅威首生的(出4.22,耶31.9),以

(1Q26 3) 对“长子”的提及，可见于仅有两行文字的残篇；其中第 2 行如下：כי אתה לו לבן בכור (“因为于他你是长子”)。上述这几处与 4Q416 2 ii 13 中的“长子” (参后文讨论) 均无呼应⁸²。

关于未提及“儿子”的“首生”，4Q423 3 这个六行文字的残篇与 1Q26 2 2-4 有所重合，而其中“首生”原本或位于 1Q26 3 附近；在 DJD 34 中，艾尔津 (Torleif Elgvin) 的理论性重构乃基于希伯来《圣经》段落 (出 13:12-15；民 3:12-13；申 15:19-20, 28:11)，较残篇原文有根本性变动。而 4Q423 3 残篇实存文字如下：ראשית פרי בטנכה ובכור כל (“你子宫的初熟之果 (first fruits)，并头胎在所有[”)。从“你子宫的初熟之果”可看出，“首生”在此作字义解，并可能与献身 (dedication) 有关⁸³。

而 4Q418 81+81a 4-5 (par. 4Q423 8 4) 中的尊贵人物被“设立” (שיים) 为上帝的“首生”；这一行拼写如下：你是一位“至圣者，对全地而言”，并且“在天使中，祂与你联合 (cast your lot)，使你荣耀倍增，并立你为祂自己首生的 [וישימכה לו בכור]”⁸⁴。因此，“首生”在《昆兰第 4 洞窟训诲》中的单独出现表明，某人可被称为 (或“立为”；另参 4Q369 1 ii) 一个“首生”，或在字面上是一个“首生”。

及历朝历代的大卫后裔，ψ 89:28”，参 Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), 333。

⁸² 1Q26 3 1 拼作：] קדושי ההים [

⁸³ בטן 用来称呼某人的“妻子”；言说者此处指“你的子宫”或“他的子宫” (4Q423 3a 3 בטנו)。

⁸⁴ DJD 34:305 论及 4Q418 81+81a 5，“令人惊讶的是，maven 被等同于上帝的 בכור，”并且“文本似乎显然使用了其中一个隐喻，来指收养某人作为其首生子”。

Tigheelaar, *To Increase Learning*, 233，总结了 Elgvin, *Analysis*, 143-44 中的观点，“艾尔津认为，用来描述圣子 (divine sonship) 的术语，在公元前二世纪被大众化

(democratized) 了，”而关于 4Q418 81+81a 5 中的 בכור，“存在团体与个人之间的张力”。Torleif Elgvin, “Priestly Sages? The Milieus of Origin of 4QMysteries an 4QInstruction,” in *Sapiential Perspectives*, 81-82，指向巴比伦铭文，其中将君王称为其父亲的“长子”及“君尊的祭司”，在同批文献中他被描述为上帝的所爱、因上帝之名被呼召、代求者、寻求智慧者、民众的护卫者、不义之人的审判者，参 Stephen Langdon, *Die neubabylonischen Königsinschriften* (Leipzig: Hinrichs, 1912)。

在 4Q416 2 ii 13 中，“长子”一词用来指聆训者与其债主（或“主人”）时，不能照字义来理解；在早期犹太作品中，该词仅限于指以色列、大卫王裔，可能还指 11Q19 3 3 与/或 4Q424 1 ii 2 中的某位尊贵之人。而当“长子”与 יחיד (l.13) 连用，就进一步抬升了其地位，升至远高于人们对一位债主（或“主人”）的期待。יחיד 在《昆兰第 4 洞窟训海》的另一处用法，就在 4Q416 2 i，即本列 (4Q416 2 ii) 之前。4Q416 2 i 首行残存有一处 4Q417 2 i 1-6 的平行内容；上述手稿以合成形式见于 DJD 34（另参第二章§2.1）。在第 6 行中有一残缺的问句，“因在一切受造之中，他是何等独特”（כִּיָּא מַה הוּאָה יְחִיד בְּכֹל מִעֲשֵׂה），似指一位与聆训者相像的尊贵之人（即，他“正直如你”，4Q417 2 i 5）。该段中，在主语被形容为 יחיד (4Q417 2 i 6) 之前，有一被称为 שר בש[רים] (“众王[子中的王子]”) 的人物。在 4Q416 2 ii 13 中，一位被称为 יחיד 的 *mēvîn* 得蒙怜悯；而参照 יחיד 在前一列中的含义，表明该词与特定地位有关⁸⁵。

前文提及“长子”与“独子”二词并用（前注 77），在《所罗门诗篇》(Psalms of Solomon, 18:3-4) 中被用来指以色列 (ὡς υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ)。יחיד 在希伯来《圣经》中共出现二十次，或如字面上指“唯一的”孩子（如，士 11:34，指耶弗他），或是引申作“独特的”/“无价的”（诗 22:21; 35:17）⁸⁶。在“捆绑（以撒）”故事 (Akedah; 译注：即亚伯拉罕欲献以撒为祭的段落) 中，以撒三次被称为亚伯拉罕的 יחיד (创 22:2, 12, 16)，尽管实际上他并非亚伯拉罕的“独”子（译注：亚伯拉罕另有庶长子以实玛利）。这一将以撒称为 יחיד 的传统亦见于《4Q 托名禧年书》(4QPseudo-Jubilees, 4Q225 2 i 11)。“七十士译本”将《创世记》22 章中的 יחיד 译为 ἀγαπητός (“被爱的”)；不过，《希伯来人书》(11:7) 则称以撒为 μονογενής，对应到希伯来文 יחיד。而在《约翰福音》中 (约 1:14, 18; 3:16, 18)，μονογενής 究竟理解为“独一”还是“独特”，一直存在张力。在《新约》中，“为父 (begetting)”

⁸⁵ Goff, *4QInstruction*, 81: “宣称 *mēvîn* 将成为独生子，可能意味着他是其主人唯一的奴隶。相关的论述未见于《昆兰第 4 洞窟训海》，但可在《便西拉智训》中找到痕迹。通常，贤哲[即，便西拉]对奴隶极为苛刻……然而，如果主人只有一个奴隶，情况就会更积极写 (Ben Sira 33:31)。”《便西拉智训》此段，仅部分保存于 MS E (אהרן עבדך)，《西拉书》的相应译文如下：Εἰ ἔστιν σοι οἰκέτης, ἔστω ὡς σύ (“若你有一个奴隶，让他变得像你”)。

⁸⁶ 在《多比传》的手稿中，יחיד 照字义指撒拉 (Sarah) 为独生孩子 (4Q196 6 10; 4Q200 1 i 12)。

(γεννάω) 并未被用来指字面上的父子关系，而在第四卷福音书中，“儿子”仅用于“上帝之子”（约 1:34, 49; 3:18; 5:25; 10:36; 11:4, 27; 17:1; 19:7; 20:31），而未见于对信徒与父神关系的描述⁸⁷。因此，在《约翰福音》中，μονογενής 可能用来描述耶稣与上帝的“独特”关系⁸⁸。

《大马士革文献》中有三处将正义教师(the Teacher of Righteousness)描绘为 יהיד，皆在同列中：CD XX 1 מורה היהיד (“独一无二的老师”)；CD XX 14 האסף יורה היהיד (“独特的老师的聚集”)；以及 CD XX 32 אנשי היהיד (“独一无二的[男]人们”)。在《大马士革文献》中，作为一个“独一无二之人”，正义教师明显有别于弥赛亚(CD XX 1“独一无二的老师，直至从亚伦与以色列兴起了弥赛亚”) ⁸⁹。作为一个理想化的祭司，教师与以撒祝福中的利未形象相呼应(申 33:8; Jub 31; 另参 4Q174 6-7 5; 1QSb III 22-24)。事实上，在《4Q利未隐示录》(4QApocryphon of Levi^b ar, 4Q541) 的描述中，终末祭司对智慧有深刻领悟、能揭开其中谜题。《禧年书》三十一章 11-17 节则描绘了以撒为利未及其后裔祝福，独独拣选他们为祭司。关于利未如何被拣选为上帝的特殊仆人，并最终成为祭司，后一角色通常由首生的承担(出 13:13-15; 民 18:15)，库炯 (James Kugel) 进行了讨论⁹⁰。

⁸⁷ 参 Dale Moody, “God’s Only Son: The Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version,” *JBL* 72/4 (1953): 213-19, 第 219 页; Moody 认为，甚至连《诗篇》二章 7 节都仅表达了与加冕相关的意思，而与孕育无关。

⁸⁸ 在《新约》中，基督两次被称为 πρωτότοκος (“首生的”)，当将其等同于“智慧”的化身。《歌罗西书》中的赞歌 (1:15-20)，一般认为源自早于《歌罗西书》的传统，且最初用于赞美“智慧”；作为智慧化身的基督是先存的，并参与在创造中：“不可见上帝的形象，众受造之首生 (πρωτότοκος πάσης κτίσεως)” (西 1:15)；在此诗第二段首行，基督是“起始，死者中的首生” (西 1:18b; 另参，“智慧”作为上帝美善之“形象”，Wis 7:26; Philo, *Leg.* 1.43; “首生的，万物之母”，Philo, *QG* 4.97; “智慧”作为上帝创造的中介，箴 3:19; Wis 8:4-6; Philo, *Det.* 54。“藉着他 (in him) 万物得造” (西 1:16)；“在智慧中你已造成万物” (诗 104:24 = LXX 103:24)。基督是上帝智慧的一个原型，而西 1:16 并不必然意味着基督参与在创造之中，而是意味着上帝的创造大能与基督之间存在延续性，后者是前者最清晰的展现。在西 1:17 的“智慧”基督论中，基督是“先于万物，藉着他万物结合”；另参，箴 8:27-30; Philo, *Her.* 199; Sir 43:26; 来 1:3 (“儿子”是上帝荣耀的光辉，另参 Philo, *Plant.* 18; Wis 7:26)。“智慧”基督论与基督为“首生的”的结合，参来 1:1-3, 6。

⁸⁹ 另参 James VanderKam, “Jubilees and the Priestly Messiah of Qumran,” *RevQ* 13 (1988): 353-65。

⁹⁰ James Kugel, “Levi’s Elevation to the Priesthood in Second Temple Writings,” *HTR* 86/1

“人类十一税 (human tithe)”便是对此问题的解释之一；即，利未是倒数第十个孩子，他替代了首生的流便，因后者与薛拉（译注：薛拉是以色列的妾）有染⁹¹。故此，“独特”及“首生”的表述具有祭司性意味，特别是依照后《圣经》传统 (post-biblical tradition) 中以撒对利未的嘱咐。还需一提的是，在《利未遗训》(Testament of Levi, 4:2) 中，利未对其儿子说：“至高者已留意汝之祷告，而汝将得救免于过犯，汝当成为其子 (γενέσθαι αὐτῷ υἱόν)，在其面前为执事 [θεράποντα] 及祭司 [λειτουργὸν τοῦ προσώπου αὐτοῦ]”⁹²。从其后经文 (4:3-5)、及 θεράπων 及 λειτουργός (译注：两个希腊文词语都有“服务”之义，但并非只有宗教性用法；作者的译文已预先带入了祭仪性结论。) 的祭仪意味 (5:2) 来看，此处措辞明显与祭司相关⁹³。

“汝乃其仆人，并其所选之人” (4Q416 2 ii 14)，此短语是对《以赛亚书》四十五章 4 节 (עֲבָדֵי יַעֲקֹב וַיִּשְׂרָאֵל בְּחִירֵי) 的部分重构，且已为所有文本转录 (transcriptions) 所接纳⁹⁴。在《昆兰第 4 洞窟训海》中，“蒙选 (chosen)”仅另见于 4Q418 69 ii 10：忠心之人被称为“那些选择了真理的” (בְּחִירֵי אֱמֶת)；关于主动与被动词义参前注 26)⁹⁵。“蒙选” (בְּחִיר) 在希伯来《圣经》中并不常见，只出现了十三次；其中九次指“以色列”乃上帝“所选之人” (God's chosen one；赛 43:20; 45:4; 65:9, 15, 22; 诗 105:6, 43; 106:5; 代上 16:13)。而希伯来《圣经》中余下的用法中，有四人被称为“蒙选” (chosen)，分别是：扫罗 (撒上 21:6)，以赛亚中的仆人 (赛 42:1)，大卫 (诗 89:4) 以及摩西 (诗 106:23)。在许多昆兰出土文献中，“蒙选”或“选民” (elect) 并不直接指“以色列”，而是指余民和真以色列⁹⁶。

(1993): 1-64.

⁹¹ Kugel, “Levi’s Elevation,” 13-14.

⁹² 译文参照 Howard Clark Kee in *Old Testament Pseudepigrapha: Apocalyptic Literature and Testaments*, vol. 1, ed. James H. Charlesworth (New York, NY: Doubleday, 1983), 789.

⁹³ Tigchelaar, *To Increase Learning*, 233 就 Harm Wouter Hollander & Marinus de Jonge, *The Testament of the Twelve Patriarchs: A Commentary*, SVTP 8 (Leiden: Brill, 1985), 142, 对 4Q418 81+81a 5 有此观察结论。

⁹⁴ 在 DJD 34:90 中提出；Tigchelaar, *To Increase Learning*, 46; Rey, *Sagesse*, 65; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:154.

⁹⁵ Goff, *4QInstruction*, 81 仅论及，“蒙选者”表述“突出了监督者对 *mebin* 劳作的认可。”

⁹⁶ 希伯来《圣经》表述为“我的蒙选之民” (如, עַמִּי בְּחִירֵי, 赛 43:20)，但《4Q 选集》 (4QFlorilegium 1 2 i 19) 则为“以色列的选民” (בְּחִירֵי יִשְׂרָאֵל)，意指从以色列民中被拣选

在希伯来《圣经》或昆兰文献中，未见将 בָּחִיר 运用于日常语境中的个人或社群。在昆兰作品中，也有用于指个人：以诺⁹⁷，这是一个在 4Q534 (《4Q 上帝选民 ar》[4QElect of God ar]，或《诺亚之诞 ar》[Birth of Noah ar]) 中提到的人物⁹⁸，可能是 4Q580 1 i 10 (בָּחִיר לְשֵׁקֶט) 及 4Q558 (תְּמִינִיא לְבָחִיר) 中弥赛亚式的人物⁹⁹。4Q416 2 ii 1 中的仆人若真是个劳工及奴隶，在该重构是正确的前提下，那么出现“蒙选”这一形容就是极为罕见的。

总之，文本内外的证据都表明，4Q416 2 ii 12b-17 描绘了聆训者凭纪律（即，l.12 紧握上帝的美意，服侍祂和祂的智慧）而在喻义上成为上帝的长子、独生孩子及蒙选者。

的群体；而《大马士革文献》中，“以色列的选民”明显指撒督众子（CD IV 3；另参 1QS IX 14）。1 号窟中的《社群守则》，将蒙选者视为一位“诸圣者中的圣者”以及“真园圃”（1QS VIII 6；cf. 1QS XI 16；4Q212 1 iii 19；4Q374 2 ii 5），而 4 号窟的一份手稿则为“路上的蒙选者（chosen ones of the way）”（4QS^b 18 1；4QS^d 8 2；cf. 1QS IX 17-23）；“邪恶的祭司”迫害、并追赶上帝的蒙选者（1QpHab IX 12；cf. X 13）；在《恩颂》中，“真理的（男）人们”与“正义的蒙选者”是同义的对仗说法（1QH^a VI 13, 26；X 15）；4QBarkī Nafshī^e（4Q438）3 2，上帝的“众贵胄”与“蒙选者”似乎也为同义。

⁹⁷ 4QEnoch^g ar（4Q212）1 ii 23 (=1 En 92:1)，以诺将自己描述为：וְהָיָה כִּי אֲנֹשָׁא [וְהָיָה כִּי אֲנֹשָׁא] אֲרַעָא וּבְחִיר [וְהָיָה כִּי אֲנֹשָׁא] אֲרַעָא (“[男]人中最有智慧的，并地上众子中蒙拣选的”)。

⁹⁸ בָּחִיר אֱלֹהָא (“蒙上帝所拣选者” 1 i 10) 是一个拥有无上智慧、并明白奥秘的人物，被诠释为：(1) 弥赛亚 [Jean Starcky, “Un texte messianique araméen de la Grotte 4 de Qumrân,” in *Mémorial du cinquantenaire de l'Ecole des langues orientales de l'Institut Catholique de Paris* (Paris: Bloud et Gay, 1964), 51-66; Jean Carmignac, “Les horoscopes de Qumran,” *RevQ* 5/18 (1965): 199-207; Michael O. Wise, Martin Abegg & Edward Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* (San Francisco, CA/London: HarperCollins, 1996), 427-29; Chester, *Messiah and Exaltation*, 255-56.]; (2) 挪亚 [Joseph Fitzmyer, “The Aramaic ‘Elect of God’ Text from Qumran Cave 4,” *CBQ* 27 (1965): 348-72; Jean Starcky retracts his identification and accepts Fitzmyer’s in “Le Maître de Justice et Jésus,” *Le Monde de la Bible* 4 (1978): 53-55; Florentino García Martínez, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, STDJ 9 (Leiden: Brill, 1992), 43-44. The view that the figure is Noah remains the most popular to date.]; (3) 麦基洗德 (Melchizedek) [Jonas C. Greenfield, “Prolegomenon,” in *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, ed. H. Odeberg (New York, NY: Ktav, 1973), xx-xxi]; 以及 (4) 再现人世的以诺 [André Caquot, “4QMess ar 1 i 8-11,” *RevQ* 15/57-58 (1991): 145-55].

James R. Davila, “4QMess ar (4Q534) and Merkavah Mysticism,” *DSD* 5/3 (1998): 367-81 指出，4Q534 是“梅卡巴神秘主义 (Merkavah mystics) 的原型”；并且他认为“蒙拣选之人”是无名的，且这一形象仍可兼容于其他关于 4Q534 的诠释。亦参，初版的 Émile Puech, *Qumrân Grotte 4. XXII: Textes araméens partie, 4Q529-549*, DJD 31 (Oxford: Clarendon Press, 2001), 117-20.

⁹⁹ Émile Puech, *Qumrân Grotte 4. XXVII: Textes araméens, deuxième partie, 4Q550-4Q575a, 4Q580-4Q587 et appendices*, DJD 37 (Oxford: Clarendon Press, 2009).

4Q418 81+81a 5 中的聆训者也成了上帝首生的¹⁰⁰。依照此处的考察可发现，若将这两段文字并置同观，对 4Q418 81+81a 5 中的人物如何享有尊贵地位，我们将有更清晰的认识。《昆兰第 4 洞窟训海》的言说者似是一位 *maskil*，其向“诸领悟者”讲话，后者渴望增加对智慧的认识及忠心。而 *mēvîn* 则有成为一位贤哲的潜力，4Q416 2 ii 12b-17 描绘了此潜能，而 4Q418 81+81a 1-14 则以 *maskil* 的方式展开教导。4Q418 81+81a 中提及的问题，下面以不同方式作详细讨论：他们赞美圣者并颂讚上帝之名 (ll.1, 12)，有权掌管从上帝继承而来的产业 (ll. 3, 6, 9)，被立为地上的至圣者 (l.4)，荣耀倍增、位列天班 (ll.4-5)，认识正义、并向其对手寻求正义 (ll.7, 9)，被给予领悟 (l.9)，还使怒气从“喜乐之人” (l.10) 身上引开；以上将留待下文详论。该社群领袖无疑享有高超地位，并以为父之道与其社群相处¹⁰¹。

《昆兰第 4 洞窟训海》强调“灵”，并关注保卫人的灵魂，这些将在第二章中重提。在《默想篇》(4Q417 1 i 13b-18a) 中，“灵”对于人类的受造至关重要（即，“有灵之人”），甚至连恶者，都以对立的方式，被描述为“肉体之灵” (*fleshly spirit*)。在 4Q416 2 ii (*par. ms. 4Q417 2 ii*) 6-7 有如下劝勉：“并且莫在你的言语中，轻视你的灵；且莫为任何财富，交换你的灵，因为没有价格与之相匹”（参第二章§2.2）。在此，*mēvîn* 被教导要小心，人们出卖或轻看灵魂的方式，并不直接表现为为财而易，而是在财富与贫穷问题上如何与社群同侪相处。事实上，《昆兰第 4 洞窟训海》频频提醒“你是贫穷的”，更可能意在财富问题，而非贫穷；而它们的修辞功用，或许是提醒聆训者勿追求物质利益，尤其是以其他社群成员为代价（另参，“你不能既服侍上帝又服侍玛门”，太 6:24，路 16:13），并重视谦卑的态度¹⁰²。

¹⁰⁰ Tigchelaar, *To Increase Learning*, 233 论到 4Q418 81+81a 5, “我们就得设想，既然社群有可能作为上帝众子受教，那么每一属于该社群的蒙选个体，就可被称为一位上帝之子。”

¹⁰¹ 另参《哥林多前书》四章，保罗形容其使徒角色，是上帝奥秘的仆人与管家（林前 4:1），他提到生活艰辛、贫苦及卑微，然后宣称（林前 4:15b-16）：“既然我藉着福音，在基督耶稣里成了你的父亲，那么我要求你，成为我的效法者。”

¹⁰² 与《马太福音》五章中的祝福有着惊人的相似，“灵里贫穷”之人（太 5:3）与谦恭之人（太 5:5）均有份于天国，并要继承地土。而在 4Q418 81+81a 14 中，尊贵的贤哲也要“继承地土”（*יְרַשׁ*）。

通过此节 (§2.1) 可发现, 4Q416 2 ii 中受训的学生能像他的老师那样, 后者自己是 *maskil* 的仆人。*mēvîn* 的地位和身份并不固定, 但通过依照启示智慧来生活, 他可以逐渐从初学者成为一个大师。接下来, 我们要讨论 *משכיל* 的第二处用法。

2.2 4Q417 1 i 18b-27 中的 *Maskil*

4Q417 1 i 这一列有 27 行。本小节所关注的第 18b-27 节, 是其中的一个独立段落, 紧跟在《默想篇》语段 (4Q417 1 i 13b-18a) 之后, 标志着该段启示的则是 *ואתה בן מבין* (“而你, 领悟者之子”) 这一称谓。第 18b-27 节保存状况不佳, 有多行仅余数词¹⁰³。有意思的是第 25 行, 在此 *mēvîn* 被称为 *בן משכיל* (“一位 *maskil* 之子”或“聪慧之子”)。

4Q417 1 i ll. 18b-27 (4Q418 43-45; 4Q418a 11; 重合), 文本与译文¹⁰⁴:

	18	vacat [] ואתה בן מבין הבט vacat ברז נהיה ודע
	19	נתיבון] ת כול חי זהתהלכו ופקוד על מעש[יהמה] ל[] ה ועו[ל] ל[]
	20	הב[] בין רוב למעט ובסודכמה]
	21	[דרוש חפ[] ציכה ברז נהיה]
	22	[] א' כול חזון דע ובכול]
	23	ות[ת] חזק תמיד אל תוגע בעולה]
כיא כול היגע	24	בה לא ינקה כפי נחלתו בה יר[שע
ואתה]	25	בן משכיל התבונן ברזיכה ובאוש[יכה
	26	[י] אסדו בכה ° [מע] שיהן עם פעולת]
		ואחרי
	27	לוא תתרו אחר[י] ללבבכ[ה] [ו] עי[נ] יכמה]

底边

18 美[善]与邪恶, 依照他[灵]魂的判断[]

vac

而你, 一位领悟者之子,

凝视 *vac* 于存在之奥秘

并知晓 19 众生之[道],

及他们行路之法,

又考察(他们)基于[他们的]作为[……]

[the path]s

¹⁰³ 很难把握这几行的主题和脉络。编者们的注释: “所保存下来部分, 被圈在三、四倍于其宽度的破损之中”, DJD 34:168。

¹⁰⁴ DJD 34:151-52; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 52; Rey, *4QInstruction*, 279; Goff, *4QInstruction*, 138; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:148.

<p>20 [领]悟大小之别， 并且在你的忠告下 [……]</p> <p>21 [寻求]你的[渴]望，藉存在之奥秘[</p> <p>22 []每一异象知晓， 并在每一[……]</p> <p>23 且一直[是强]壮的， 勿为恶者所玷污 [……一切触及] 24 它之人将为不洁， 照他在它之中的产业，他将被视为邪[恶的 [……而你，] 25 一位 <i>maskil</i> 之子，藉着你的诸奥秘而领悟， 及藉着[你的]根基[……]</p> <p>26 它们的(即，真理的)[行]为确立在你里面， 与[……]的回报一起</p> <p>27 你将遵循你[的]心{及}你的眼 () [……]</p>	<p>[de]sires</p> <p>in</p> <p>foundation[s...]</p> <p>after your e[y]es[...]</p>
--	--

劝告聆训者当领悟“存在之奥秘”(רז נהיה)后,紧跟着便告诫要辨识众生之道(l.19)。而由于“他们行路”(התהלכו)为复数,后一句便被重构为“[他们的]作为”(מעשיהמה),而非“[他的]作为”(מעשיו)¹⁰⁵。在第19~20节,“知晓众生之道”及“领悟大小之别”似是同义对仗。而相比于以往译文,此处的第19行还另有两句对偶;其中的第二句是劝勉,藉“考察”(פקוד; examining)作为而对他们进行区分¹⁰⁶。除了齐沐荣,其他学者都将动词 הפקוד 理解为被动式,“被指定的”(appointed; 即,“一个人当依照[他的]行为走他所被指定的路”,决定论意味浓厚。然而,综合参考该残篇的照片及红外图像, *heh* (ה) 的录入并不合理,尤其是在前后文有若干 *heh* 及 *waw* (ו) 可作比照的情况下;被当成 (ה 的)一竖的,是照片左侧一处明显的羊皮纸破损(见附录,图11~12)。因此,פקוד

¹⁰⁵ DJD 34:166 “מַעֲשֵׂי 的结尾并不确定;或许,其后还有几个字母才结束 (מעשיהמה 或 מעשיו)。”

¹⁰⁶ DJD 34:166: “无论是拼成 הפקוד 还是 הפקיד,它都必须被视为一个被动态的分词,而非名词。” DJD 34:155 译文 (l.19b): “而他行走的方式,就是为[其]行[为]所指定的。” פקוד 可理解为命令式:“并要查验他们的行为,”另参 4Q417 1 ii 11, ופקוד כול דרכיכה; 4Q423 5 5, פקוד מועדי הקיץ; 或者,可以理解为未完成式 יפקוד,“并且他将通过他们的行为,查验他们行走的方式”,另参 4Q416 2 ii 9, אם עבודתו יפקוד לכה; 4Q423 5 4, לאבות ובנים יפקוד。另参 4Q416 2 iii 6, הפקיד; DJD 34:115, 编者设想此处为“管理某事”或“沉淀 (deposit), 兴趣”。被动态则仅见于 4Q418 81+81a 9 的 *Pual* 形式,“并且一个真伊法已被确立”。而 פקד 作名词则较常见。

在此意思类似于《社群守则》(1QS V 24; 另参 4Q258 II 3), “他们将查验他们的灵和他们的作为”(פקודם את רוחם ומעשיהם), 和《大马士革文献》(CD XIII 11) “他将被查验关于他的行为及他的领悟”(יפקדהו למעשיו ושוכלו)。在第二章中, 我们将论述, 此处相邻的前文(即,《默想篇》)强调了全人类的受造, 并伴随着默想被赐予普世, 而内部成员与外部人士的地位则是基于道德与功绩。明确此处文本为 פקוד, 而非被动态的 הפקוד, 将影响到第二章对决定论的讨论及批判¹⁰⁷。

第 21 节中祈使语气的 דרוש הפציכה, 依照了齐沐荣的理论性重构, 未见于其他转录文本¹⁰⁸。这几行颇为关注“你的[渴望]”(l.21)、“你的奥秘”(l.25)、“[你的]根基”(l.25)、以及褒义的被确立“在你里面”的“行为”(l.26; 阴性复数代词, 可能指“真理的行为”)¹⁰⁹。这些“你的”及“你”, 指向强壮而保持正直的聆训者(l.23)。而关于拥有“渴望”、诸奥秘、及真理之基, 其意义并不明确; 聆训者是否以某种方式被灌输了上述讯息? 小心不成为恶者, 则亦与 *mēvîn* 本人有关; 因为, “你的心”及“你的眼”将听众引入歧途(l.27)。因此, 这一系列积极正面的“你的”(“渴望”、奥秘、根基), 与另一些不可靠的“你的”(心、眼)形成对比。在那些正面的“你的”中, 奥秘和根基外在于个人, 而“渴望”则是内在的; 若将 הפץ 译作“渴望”是准确的, 那么它们就是内在的。听众受劝勉, 借助存在之奥秘去追

¹⁰⁷ 4Q426 (类似《昆兰第 4 洞窟训诲》的作品) 1 ii 2, “我将兴起一个首生的”(בכור ארים); 如果此处的首生者是下一行的主语, 即他“将注意到人们的行为”(l.4 אתבוננו אנש בפעולות אנוש), 并“拥有它”(“它”为阴性, 可能指“真理”; l.6); Adam S. van der Woude, “Wisdom at Qumran,” in *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J. A. Emerton*, ed. John Day, Robert P. Gordon, Hugh G. M. Williamson (Cambridge: CUP, 1995), 244–56, 第 249 页脚注 10: “名词[בכור]意为‘首生的’(这一词义在前后文中说不通)。”如果 4Q426 中的首生者与《昆兰第 4 洞窟训诲》中的类似, 那么其中以第一人称形式所表述、对人类行为的关注, 可能亦相似。”

¹⁰⁸ DJD 34:30, 84, הפץ 一词在《昆兰第 4 洞窟训诲》中出现频繁(计 24 处), 甚至多于该词在其余昆兰文献中的出现频率(总计 23 处)。在后圣经时期(post-biblical)的希伯来语中, 该词有诸多含义: “渴望”、“喜悦”、人类的“欢乐”, 上帝的“美意”, 而最末了的这个意思则与 רצון 类似。在《4Q 训诲中》中, 常见“寻求”(דרש)“渴望”(הפץ, desires)的活动(4Q418 81+81a 18; 4Q418 102 a+b 4; 4Q418 103 ii 5; 4Q318 126 ii 4, 12; 4Q418 158 3)。

¹⁰⁹ DJD 34:168 编者指出, 用第二人称阳性后缀来修饰 רן “非常奇怪”, 应当是与 *mēvîn* 相关的奥秘。

寻“你的渴望”(l.21); 所以,“你的”הפץ 是通过奥秘而寻得的。הפץ 被译作“渴望”,就呈现了一组对比:一边是信靠身外之物,来理解自己的内在,另一边则是不信赖自我的肉身。以上是针对“一位 *maskil* 之子”的劝诫。

前文已提及 (§2.1), 在 4Q416 2 ii 8 也出现一系列“你的”:“言说(以正确的方式),而你将发现你的渴望[הפצנה]”;“保持殷勤警醒,藉着你的奥秘[רויכה],为你自己的灵魂”;及“不要放弃你的律例[הוקיכה]”。这些相似而不完整的诗句可相互澄清¹¹⁰。其中,רו (“奥秘”)与 הוק (“律例”)皆饰以阳性第二人称后缀;这表明,上述短语指向 *mēvîn* 如何处理事务。而《昆兰第4洞窟训海》中,也只有 4Q416 2 ii 8 亦出现第二人称单数所有格后缀,“你的”,来修饰 רו¹¹¹。并且上一节已指出,4Q416 2 ii 中“你的”,指向一位正被授予以 *maskil* 之道的聆训者。

在《昆兰第4洞窟训海》,הפץ 还可见于 4Q416 2 ii——若齐沐荣的重构是正确的,以及 4Q417 1 i。位于作品首列的 4Q416 1 2 提到了 לתכן הפצי (另参§1.2); 其中,动词 תכן 有“权衡”、“管控”、“整顿”、“分派”或“纠正”之意,但此处缺乏语境,具体含义难断。代词性后缀可以是 *waw* (“他的”),也可以是 *yod*, 即表第一人称 (“我的”)、或与后文名词构成复数形式。若此处代词为第三人称,可能指上帝;若为第一人称,则可能指言说者¹¹²。而如果将 4Q418 222+221 及 238 置于《昆兰第4洞窟训海》开头是正确的,那么后一译法“我的喜乐/善意”就由此得到了支持。事实上,הפץ 在《昆兰第4洞窟训海》中的 24 处用法中,所附代词后缀,无一明确指上帝(即,“上帝之美意”),而仅指人类角色。

动词 תכן 与 הפץ 实际上还一同出现在《昆兰第4洞窟训海》的另两处。4Q418 88 1 中教导,“你将预备你一切的渴望(?)”(תכין לכול הפציכה)。4Q418 127 5 则提到“上帝造成了所有对 אוט 的渴望(?),并在真理中确立它们”(אל עשה כול הפצי אט ויתכנם באמת),这一说法与上帝公正地权衡度量标准 (l.6) 相似¹¹³。在此语境中,הפץ 似指某人的“产业”(portion),甚至或许是“回报”而非“渴望”。

¹¹⁰ 另参 4Q417 1 i 14, ארוזת יהוקכה (“你的诫命被铭刻”)。

¹¹¹ 另参所有格代词仅有的另一处用法: 4Q418 177 7a, דע רויז。

¹¹² Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:147, 将之重构为 הפצי אט, 另参后文 §3.3。

¹¹³ 对 אט 的解释, 另参前注 70。

此外，4Q418 103 ii 也有助于澄清 חפץ 在《昆兰第 4 洞窟训海》中的含义。这是一个关于农业和各类法律的残篇，与《利未记》十九章 19 节（“勿使你的牲畜与非同类交合；在你的田中勿撒两种不同类的种子；两样料子制成的衣服，你不可穿上身”）相关。在对丰收（字义即，收集篮筐中的）的描绘中，聆训者得劝诫，要“将一个季节，与他们寻找的季节比较”（1.4a, ישוה עת בעת דרושם）。在半行的空缺后，第 5 行如下：“因他们所有人将寻找——按照他们的季节，而一个（男）人照着他的渴望（？）”（כי כולם ידרשו לעתם）（ואיש כפי הפצו）。4Q418 103 ii 强化了如下观点，遵从受造秩序——无论是时节和季节还是广义上的自然秩序——与领悟某人的 חפץ，二者相互交织；חפץ 在此许是作“产业”或“回报”，而非“欲望”。

接着这一主题亦出现在 4Q418 126 ii 3-4 中，上帝在审判时用到一个“真伊法(ephah)”和一个“准确的砝码”，且祂已“散播出”（פרשם）并“设立”（שמם）此秩序（另参第二章 §1.1.1 关于 4Q417 1 i 的讨论）。此处还提到了“那些喜悦它们的人，他[们]寻找[……]”（ולחפציהם ידרשו）。在同一列中，聆训者受告诫，要与其他寻求领悟之人一同行于真理（1.11）；第 12 行，*mēvîn* 被告知“在你手中，是它的 אוט”，及“从你的篮子，他将寻找它的/他的渴望（？）”（ומטנאכה ידרוש הפצו）。这几行的意思不甚明了，但大致概念仍可把握；在社群等级体系中，聆训者居贤哲之高位，这是社群成员可借助的（即，他是一个智慧的源头）。此外，חפץ 与 אוט 似带经济意味，或亦作“产业”。

另一处有助于理解 חפץ 的段落是 4Q418 102 a+b。《昆兰第 4 洞窟训海》的一部分似乎是关于社群中所存在的一个阶层制度，一些聆训者借助于他们的上级；换句话说，居下者借助于言说者。在 4Q418 102a+b 有两处 חפץ，如下：

2 [……]美善之乐(?) [חפץ]及正义之真理[在]他一切工作中[מעשיו]，并且 [……] 3 [且你]，谁领悟真理，通过你所有实践了的智慧[מיד כול חכמת ידימכה] [……] 4 [……]在你的诸道之中（字义即，行走），而后他将寻求你的善意，为那些寻求它/恳求他(?)之人[ואז ידרוש הפצכה לכול מבקשיו] 5 [……] [从]可憎的罪，你将得洁净[מעוון תועבה תוקה]，而在对真理的喜悦中，你将[……]。

在哈灵顿与司徒高的译文中，两处 הפיץ 皆被归于人类角色；不过在他们对第 4 行的翻译如下：“而后祂将寻找你的喜乐，为一切寻求它的人[”¹¹⁴。他们将上帝作为寻求言说者 הפיץ 的主语，这是不大可能的；具体待后文再论 (§3.3)。

继续来看 הפיץ，在 4Q417 2 i 12-13 中，*mēvîn* 得此劝勉：“做一个支持者，为了你自己的回报/产业(?)” (היה בעל ריב להפצכה)，以及不要让你的灵魂受玷污——“被任何你的邪恶” (לכול נעותכה)。同一位聆训者还被告知，去“宣告你的诸判断，如一正直的统治者” (דבר משפטיכה כמושל צדיק)。由此 (l.14)，上帝的怒气消减，宽恕了人的罪 (אל תעבור על פשעיכה)。这与 4Q418 81+81a 10 中尊贵之人的调解行为相应，即消除了上帝对“喜乐之人” (אנשי רצון) 的怒气。

总而言之，《昆兰第 4 洞窟训海》中的 הפיץ 是出了名的难以翻译：意味重重，包括指某人的“产业”及“回报”（在来世？），却又未必局限于此。对于这一用法含混、却颇为紧要的词语，后文还将另行论述。

回到 4Q417 1 i 18b-27，若第 25 行中的 משכיל 被拼写成名词，那么“一位 *maskîl* 之子”的焦点就集中在 *mēvîn* 与教师的关系上。*maskîl* 并非一个排他的角色，而所谓成为一位贤哲的儿子，可能是指成为其门生弟子 (discipleship)。也有相反的观点，翟鹤来就认为，贤哲可能是藉 בן משכיל 反指自己¹¹⁵。韩珀 (Charlotte Hempel) 则将《昆兰第 4 洞窟训海》中多数 משכיל 视为分词，并认为 בן מבין (“领悟者”[understanding one]；另参 4Q418 69 ii 15) 与 בן משכיל (她译作“聪慧者”[wise one]) 乃同义词¹¹⁶。将 משכיל 拼作一个名词而非分词，可以将这些表达区分开来；然而，尽管“领悟者”和“一位 *maskîl* 之子”都用来标识言说者，但它们并不对等。鉴于所有格“你的”与“奥秘”、“根基”及“渴望”并用，还有 4Q416 2 ii 中类似的所有格，聆训者在此可被视为一位 *mēvîn-maskîl*；他按照自己当有的行事方式而受到教导，并按各人的行为区分他人。这位门生求悟存在之奥

¹¹⁴ DJD 34:328.

¹¹⁵ Tigchelaar, “Toward a Reconstruction,” 123.

¹¹⁶ Charlotte Hempel, “The Qumran Sapiential Texts,” 287；另参 Ben Sira 47:12，该词作形容词：“在他之后，一位智慧之子[בן משכיל]曾兴起。”

秘，沉思外在受造秩序，并内省自身，而尽管他是一个义人，却非无罪或无玷¹¹⁷。下面将讨论的语段是 משכיל 的最后一处用法，而默想自我及实践智慧亦是其特色。

2.3 4Q418 81+81a 15-20 中的 *Maskil*

4Q418 81+81a 此列共二十行；通常认为，前十四行（另参§5.1）所保存下来的内容与后文（II.15-20）迥异。第 15 行的“而你，领悟者”，可能是新一段的开头，也可能不是¹¹⁸。משכיל 则出现在第 17 行：

4Q418 81+81a 15-20, 文本及译文：¹¹⁹

ואתה מבין אם בחכמת ידים המשילכה ודע]ת	15
אוט לכול הולכי אדם ומשמם תפקוד טרפכה ו]	16
התבונן מודה ומיד כול משכילכה הוסף לקה]	17
הוצא מחסורכה לכול דורשי חפץ ואז תכין]	18
תמלא ושבעתה ברוב טוב ומחכמת ידיכה]	19
כי אל פלג נהלת] כו]ל] חי] וכול חכמי לב השכלו]	20

15 而你，领悟者，
若藉着实现了的智慧（字义即，手的智慧），祂置你于权威，
和知[识 ……]之中
[……] 16 אוט 对人类的每一条道路（?），
并且从那儿，你被指定你的生计，
且[……]
[……] 17 于领悟上极有进益
而从你的每一位 *maskil[im]* 手中，¹²⁰增长学识[……]

the ways of

¹¹⁷ 关于自我的发展，参 Carol A. Newsom, “Deriving Negative Anthropology through Exegetical Activity: The Hodayot as Case Study,” in *Is There a Text in This Cave? Studies in the Textuality of the Dead Sea Scrolls in Honour of George J. Brooke*, ed. Ariel Feldman, Maria Cioată & Charlotte Hempel, STDJ 119 (Leiden: Brill, 2017), 258–76.

¹¹⁸ ואתה מבין 出现了八次（4Q416 4 3; 4Q417 1 i 1, 13; 4Q418 123 ii 5; 4Q418 126 ii 12; 4Q418 168 4; 4Q418 176 3），常作为一个新章节的起头。

¹¹⁹ DJD 34:301; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 94; Rey, *4QInstruction*, 307–308 仅讨论了前十四行；Goff, *4QInstruction*, 239–40; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:166.

¹²⁰ 短语“所有”或“每位”你的“老师[们]”中所需的是复数 *maskilim*，而非单数 *maskil*。

[……] 18 令你的(物质的?)匮乏,向一切寻求美意之人显明,
 而后你将预备[……]
 [……] 19 你将得饱,
 且你将餍足于盈盈美物,
 且从你实现了的智慧(字义即,手的智慧) [……]
 [……] 20 因上帝划分了每[一生灵]的产业,
 而所有那些智慧的心,我们已教导(或:已得到领悟) [121]

[ever]y[living thing]

在以往译文中,上述内容被视为过渡段落,即由前文向一位尊贵之人的讲话,转到后文对另一个角色的讲话。照此观点,第15~20行中的角色乃一位手工劳作(manual labor)的督工。哈灵顿与司徒高将第15行译作:“若在诸匠人(manual artisans)之上,祂立尔掌管”,并且他们还第19行做了部分理论性重构:“藉汝之工匠身份(manual craftsmanship),[汝之财宝将满盈]”¹²²。不过,上述两行中的“工匠”与“匠人”(חכמת ידיים),虽在当下语境中无疑是极受尊重的行当,却难获证据支持¹²³。事实上,在喻义层面,聆训者可被“立”为上帝的长子;但这并不意味着,在字义层面上,上帝会立聆训者掌管(המשילכה)“手工劳作”。因而,诸编者之译文所呈现的,是关于个人职业、及社群阶层地位的决定论表述。而在笔者的译文中,人们被赋予权柄,是因为他们寻求智慧、并“实现”智慧;这一理念与前文所论“凭借纪律”相似(§2)。而一旦我们不把 חכמת ידיים 与

¹²¹ DJD 34:311 认为,4Q418 81+81a 20 此处,可能是 *Hiphil* 词干的短写形式 (defective spelling) השכלו,并非 השכילו;注释如下:“可理解为‘我们已教导了智慧之人’,这与手稿上的痕迹、文法、拼写契合;但第一人称复数动词的出现,在此残篇中颇为突兀。”

¹²² DJD 34:303; 另参 Goff, *4QInstruction*, 241, 译作“手工劳动”;第259页,依照其对4Q416 2 ii 的理解,来诠释4Q418 81+81a 此章节(另参 §3.1);他写道,第15行“提到了上帝为人类创造食物,以及聆训者获取他自己的口粮。此处译作‘资源(resources)’的 ארט 一词,本身颇令人费解,但我们可视其指的,是那些在实践活动中对 *mebin* 有益的东西(参对4Q416 2 ii 1的注释)。”另参脚注70, ארט 由副词 לאט 衍生而来,指地位卑微或态度谦卑。

¹²³ חכמה 在《昆兰第4洞窟训诲》中鲜有使用;除了指 חכמת ידיים,与 ארט 并用仅见于4Q416 2 ii 12 (par. 4Q418 8 13);另在4Q417 1 i 6-9 中出现两次,在此,藉存在之奥秘,某人可区分智慧(חכמה)与愚昧(אולת);余下两次则见于对残篇的重构文本(4Q418 126 ii 5; 4Q418b 1 4)。

体力劳动关联，那么，第 15-20 行中的人物与前文第 1-14 行中地位显赫的贤哲，也就无法轻易区分开来了。

为了证明笔者的译法是合理的，以下将对 חכמת ידים 做一重新考察。该词在《昆兰第 4 洞窟训诲》中还出现了 3 次 (4Q418 1-2 a+b 3; 4Q418 137 2; 4Q418 139 2)，可用于确定具体词义的前后文通常有限；在其他现存希伯来文作品中，仅出现两次 (《4Q 智训》[4Q424 3 7]; Ben Sira 9:17)，另有一处亚兰文变体 (拉 7:25)¹²⁴。哈灵顿与司徒高倾向于将《昆兰第 4 洞窟训诲》中所有的 חכמת ידים 都译成有关书吏的抄写技能及工匠活动¹²⁵。然而，他们有如下注释，“将工匠技艺 (即，手的 *hokma*) 归给贤哲的做法是矛盾的；在智慧文学中，工匠通常被认为不宜与贤哲作比 (Sir 38:24-23；另参，I. 15 *surpra*，此处的匠人可被视为从属于贤哲)”。那么，诸编辑又是如何得出“手的智慧” (wisdom of hands) 指工匠技艺呢？答案就在希腊文版《西拉智训》中。希伯来文《便西拉智训》在九章 17 节提到了“手的智慧”，בַּחֲכָמֵי יָדַיִם יִהְיֶה וְמוֹשֵׁל עִמּוֹ חָכֵם (“那些手有智慧的将揭示正直，而统治其百姓的则是有智慧的”)，但完全没有提到手工劳作。稍提一下，4Q418 81+81a 15 中“手的智慧”也与“统治” (משל) 相关。将匠人或工匠技艺与 חכמת ידים 挂钩的做法，似乎是从希腊文《西拉智训》而来的：ἐν χειρὶ τεχνιτῶν ἔργον ἐπαινεσθήσεται (“一项工作受赞赏，乃因匠人的技艺”)。

חכמת ידים 在《昆兰第 4 洞窟训诲》以外的两处用法，皆不支持诸编辑的翻译。在《4Q 智训》(4Q424 3 5-8) 中，一个懒汉被拿来与智者相比：一个人有着“油蒙的心”及“困乏的灵”，若他被派去寻找智慧，那么“因他心中的智慧隐藏，且他不能统治[……]他将寻不到他手的智慧” (II. 6-7 ַחֲכָמָה יָדָיו לֹא יִמְצָא [...]). 而与这位“心被油蒙了”的人形成对比的是：אִישׁ שְׁכַל יִקְבֵּל בִּינָה (“一位智慧的人得到领悟”) ¹²⁶。布仁 (Gershon Brin) 指出，《4Q 智训》上述内容表达了两种智慧：(1) 心的智慧 (חכמת לבב)；及 (2) 手的智慧 (חכמת ידים)。对于心肠刚硬之人，找不到他手的智慧，即“没有

¹²⁴ 4Q418 137 2, חַכְמַת יָדַיִם יוֹסֵף לָכֶּה; 哈灵顿与司徒高在 DJD 34:366 中译作：“让祂加增给你手工[技]艺。”与 4Q418 81+81a 15-20 类似，4Q418 137 仅保存下不完整的四行；在某些方面，酬谢与“手的智慧” (4Q418 137 3, “[...]正直在你的工钱中，因对你的劳作[”) 相关。

¹²⁵ 关于对 חכמת ידים 的解释，另参 DJD 34:311, 328。

¹²⁶ Gershon Brin, “Studies in 4Q424, Fragment 3,” VT 46/3 (1996): 271-95.

4Q418 81+81a 15-20 中的聆训者，其因达至领悟，而被立于当权之位。尽管如此，他仍是一个贫乏之人；而他将此境况展现给他人，反映了一种贫者之虔 (*Armenfrömmigkeit*) 的理念。这位贤哲得到保证 (l.16, 19)，从“אוט，到人类的一切道路”，他会得到所需配给。4Q418 81+81a 17 提到多位 *maskilîm*，而如 4Q418 221 3 中的教师-言说者 (*maškil-speaker*) 那样，他们加增了聆训者的学识 (另参，4Q298 3-4 ii 5; 箴 1:5, 9:9, 16:23) ¹³⁴。从前文的分析来看，此处所提及向其他教师学习，需处境化理解：这一言说并非针对名声不济的手工劳作督工，而是针对一位 *mēvîn*，后者因践行智慧而受立掌权。事实上，这些行中的聆训者是第 17 行中 *maskilîm* 的同伴；而前者要向后者学习的，特别集中在温饱、匮乏及贫穷问题上。一方面，从其他贤哲处可能会获得，如何在经济困境下好好生活的领悟 (l.17)；另一方面，聆训者将自己的匮乏展现给其他寻求智慧之人 (l.18 דורשי חפץ)。这一谦卑且虔诚的姿态，是他从其教师那儿所承袭而来，亦是他要向别人展示的。对贫穷的类似看法，还可见于关于家庭成员或与之有关教导 (4Q416 2 iii 15-18, “在你的贫穷中”，父母当受敬重)。

在本节 (§2) 中，我们关注了 משכיל 在《昆兰第 4 洞窟训海》中的三处用法。此前的研究认识到，משכיל 在其中一处 (4Q418 81+81a 17) 指教师或贤哲。而在另一处 (4Q417 1 i 25)，尽管有充分理由认为，此处亦在强调学生与贤哲的关系，בן משכיל (“一位 *maškil* 之子”) 仍多译作一位“聪慧之子”。关于 4Q416 2 ii 15 中的 עבד משכיל，以往译者一贯将之译作一位“聪慧的仆人”，而笔者则论证了该短语应指一位“*maškil* 的仆人”。4Q416 2 ii 的重要性在于，该处涉及如何成为贤哲的过程、及《昆兰第 4 洞窟训海》中包含的阶层和分化。若将 4Q416 2 ii 中的学生与贤哲关系，与 4Q418 81+81a (后文§4) 同观，那么，关于 4Q418 81+81a 中的尊者是何人、以及他如何成就其地位，将会有更清晰的答案。

现在，我们要转向其他昆兰文献中的 משכיל，主要目的有二。其一，《昆兰第 4 洞窟训海》中的贤哲形象可被置于一众 *maškilîm* 之中，以观察这一角色在《昆兰第 4 洞窟训海》与其他作品中有何差别。其二，以其他作品与《昆兰第 4 洞窟训海》为范围，

的关系中那样。

¹³⁴ DJD 34:303 将 משכילים 译为“老师们”；Goff, *4QInstruction*, 241 亦然。

比较双方与 *maskilim* 或 משכיל 相关的词汇，如此可进一步论证，所讨论的各《昆兰第 4 洞窟训诲》残篇实乃有着相同或相似的主题。

3. 昆兰文献中的 *Maskil*

除了《但以理书》十二章中的 משכילים，在早期犹太文学中，尤其是在昆兰所发现的作品中，尚有其他理解 *maskil* 的例子¹³⁵。*maskil* 可泛指领悟者，但更多时候，其有着具体的角色、功能或职务。在《社群守则》中，*maskil* 负责教育及指导社群成员（1QS IX 12；另参 CD XII 20-21, XIII 22）¹³⁶。在《二灵论》中，*maskil* 教导光之子（the Sons of Light）人类的性格（תולדות）与命运（1QS III 13-14）。4QS 中一些内容表明，《社群守则》开篇便提及了 *maskil*（4QS^d 1 i 1, מדרש למשכיל）¹³⁷。在《福佑之则》中，*maskil* 明显是专门为祭司和社群祝福（1QS^b I 1; III 22; V 20）。而在《恩颂》中，数次出现的 *maskil* 则是训导者（1QH^a V 12, VII 21, XX 7, 14）。在 4Q418 221 2（ולהבין כול פותיים）及 1QH^a V 12-13（להבין פתאים）中，*maskil* 皆教导单纯之人¹³⁸。而在 1QH^a V 12 及 VII 21 中，则有以下相同表述：“一首献给导师的歌”（מזמור למשכיל）。

在 1QH^a XX 14-16 中，可见如下第一人称宣告，“我，*maskil* [ואני משכיל]，我认识祢，我的上帝，藉着你放在我里面的灵魂”。这位教师宣称，他听到了上帝奇妙的秘密（סוד פלאה），并通过祂智慧的奥秘（רוז שכלכה）而获得知识。这并非唯一一处 *maskil* 用第一人

¹³⁵ 这是一个在昆兰用途多样的称号，参 Torleif Elgvin, “משכיל, *maskil*,” *ThWQ*, vol. 2; Newsom, “The Sage in the Literature of Qumran,” 373-82; 另参 Shane A. Berg, “An Elite Group within the Yahad,” in *Qumran Studies: New Approaches, New Questions*, ed. Michael T. Davis & Brent A. Strawn (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 161-77, 其中的第 174-75 页。

¹³⁶ 关于对《社群守则》中 *maskil* 角色的深入讨论，参 Armin Lange, *Weisheit und Prädestination: Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran*, STDJ 18 (Leiden: Brill, 1995), 144-65。

¹³⁷ Sarianna Metso, *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, STDJ 21 (Leiden: Brill, 1997), 112, 并总结认为，“由此，1QS 的首行被重构为 [למשכיל ללמד את] 致智慧的领袖，在他一生（之中[during]？）教导人们，社群守则之书’。”另参 Jean Carmignac, “Conjecture sur la première ligne de la Règle de la Communauté,” *RevQ* 2 (1959): 85-87。

¹³⁸ Carol Newsom, Hartmut Stegemann & Eileen Schuller, *Qumran Cave 1.III: 1QHodayot a, with Incorporation of 4QHodayot a-f and 1QHodayot b*, DJD 40 (Oxford: Clarendon, 2009), 75.

称自指。在《贤哲之歌》(4Q510 1 4-5) 中, 言说者用了同样的自我指称 (אני משכיל), 赞扬上帝的荣耀之光 (הוד ותפארתו), 以驱退恶魔¹³⁹。而尽管 4Q418 238 1 中 *maskil* 的前文没有保存下来, 参考 222+221 中的第一人称代词, 很可能也出现了 אני משכיל。

《自荣之讚》与 4Q418 222+221 & 238 及 4Q418 81+81a 1-14, 均有多处重要的平行互文。并且, 《恩颂》的一个校订本, 开篇便提到了 *maskil* (1QH^a XXV 34; 即, “校订本 A”) ¹⁴⁰。瓦司迈 (Michael Wise) 讨论了该版本中 *maskil* 的职能; 他认为, 关于 *lamed* (“to 一位 *maskil*”;) 是与格 (dative, 即指向聆训者) 还是指向作者 (auctorial), 现在的讨论形成了一种错误的二分状况¹⁴¹。此修订版的首行很可能经过了一位 *maskil* 的编修, 而短语“致一位 *maskil*”则囊括了其他使用此诗的 *maskilim*。瓦司迈设想, *maskil* 自行斟酌, 各自在自己的社群中、在互动性的集会中使用诗歌。他提到, 1QH^a V 12-14 中跟在 *maskil* 之后的几个不定式, 皆与增加学识及敬拜相关。对于第五列中的这几行, 瓦司迈认为, 它们可能并不是对 משכיל 在敬拜及教学中使用诗歌的准确描绘, 而是突出了其从事教导和崇拜¹⁴²。他还解释了 מזמור (“一首诗篇”、“诗歌”) 一词, 强调该词应完全从其词根来理解; 即, 诗歌要以歌唱或合唱的形式朗朗颂出。4Q491^c (“修订版 B”) 包含了诸多礼仪性要素和用语, 因而也支持上述观点¹⁴³。

《昆兰第 4 洞窟训海》中的 *maskil* 并不似《自荣之讚》的作者那般狂妄, 但这两位言说者另有相似之处; 在某种程度上, 他们皆将权威的获得诉诸于天使。在对《自荣之讚》的研究中, 安约瑟 (Joseph Angel) 观察了荣耀的获得与言说者在天使中的地位¹⁴⁴。

¹³⁹ 关于将 *maskil* 与《社群守则》并置的讨论与评估, 参 Joseph L. Angel, “Maskil, Community, and Religious Experience in the Songs of the Sage (4Q510-511),” *DSD* 19/1 (2012): 1-27。

¹⁴⁰ Wise, “מי כמוני באלים,” p. 204, 将 1QH^a XXV 35 重构为 למשכיל מזמור ברזכהו לרנה; 参 Puech, “L’hymne de la glorification,” 377-85 引入 4Q431 frags. 1-2 后重构出的复合文本, 其中包括了: 4QH^e I - II - [III 18/9] = 4Q431 1a-d-2++: 1QH^a xxv 34-xxvii 3, 4Q427 3-7, 4Q428 21; 而此行则被重构为 למשכיל מזמור ושיר להלכה אל עליון; 另参 Eshel, “The Identification,” 620-25; Baillet, *Qumran grotte 4.III (4Q482-4Q520)*, 26-27。

¹⁴¹ Wise, “A Study of 4Q491^c,” 205, 207。

¹⁴² Wise, “A Study of 4Q491^c,” 207, 斜体为笔者所加。

¹⁴³ 我们可以合理地指出, 早期素材有助于理解其后的素材; 而现在有许多学者认为, 校订本 B 的诸版本, 保存在了校订本 A 中。

¹⁴⁴ Angel, “The Liturgical-Eschatological,” 595-96。

《自荣之讚》的言说者不断地炫耀其尊荣(4Q491^c 13, 14, 15, 18; 另参, 1QH^a XXVI 7; 4Q471^b 7, 8; 4Q431 I 6), 常因位列天班而欣喜若狂(如, 4Q471^b 1; 4QH^a 10); 而从他论及(4Q491^c 15-16): “我所宝贵的, 尽在圣所的荣耀之中”(כול יקר לי בכבוד [מע] ון הקודש), 也可看出其“荣耀”来自何处¹⁴⁵。

在下一小节中, 我们将考察 4Q418 81+81a 4-5 所; 上帝将聆训者置于天使当中、并令其格外尊荣,

以确定这一段是否与《自荣之讚》相似。

上帝将收件人置于所有天使中并大大放大他的荣耀时的

自我荣耀赞美诗相似。

我们将考察 4Q418 81+81a 4-5; 上帝将聆训者置于天使当中、并令其格外尊荣, 在此情形下, 这一段是否与《自荣之讚》相似¹⁴⁶。在 4Q418 81+81a 中, 聆训者被描述为拈阄(或掣签)¹⁴⁷于天使, 至于这纯粹指将来之事、还是当下已实现还存在争议。而在《自荣之讚》中, *maskil* 的权威也与其位列天班相关。如果 4Q418 81+81a 的聆训者乃受教如何成为 *maskil*, 那么, 位列天班就成了达至此超凡地位、及践行智慧的一个方面¹⁴⁸。实际上, 在前文对“长子”的讨论中 (§2.1), 聆训者凭借纪律而成为贤哲; 而据此, 4Q418 81+81a 的一席训诲, 可能针对的是一位已成为 *maskil* 的 *mēvîn*。

由范思悌 (Stephen Pfann) 与柯曼恒 (Menahem Kister) 校订的《Maskil 训众黎明之子》(Words of the Maskil to All the Sons of Dawn, 4Q298), 是一部晦涩的 (即, 秘传

¹⁴⁵ Eshel, “The Identification,” 621-22.

¹⁴⁶ Angel, “The Liturgical-Eschatological,” 596: “类似的, 《禧年书》(Jub 31:14) 如下: ‘愿主给予你、并你的后代至尊荣耀……你众子的后裔将如他们[在场的天使以及诸圣者]一般荣耀、伟大及神圣。’ 此节中的‘荣耀’一词, 无疑可被溯至原本的希伯来文。” 另参, 保罗读者的形象变化, “从荣耀到荣耀”(林后 3:18, μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν)。

¹⁴⁷ 利 16:8; 撒母耳记上 14:40-42.

¹⁴⁸ Stuckenbruck, “Pseudepigraphy and First Person Discourse,” 324, “假设一个人, 例如正义教师, 或其他社群, 他们通过《恩颂》(Hodayot) 中的一些内容来表达自我; 无论这一做法有何好处, 文本仍缺乏任何形式上的认同。对于‘自荣之讚’(מי כמוני באלים, ‘谁似我, 在诸神之中[among the elim]’)亦是如此……在最后一作品中, 讴歌自我的作者已然得意忘形!”

的) 希伯来文手稿¹⁴⁹。但其首列第一行, 明确地指向一位 *maskil*。诸编辑认为, 这一小巧的卷轴可于旅行携带及隐藏; 但凡遗失, 标题 (“Maskil 的话”) 清晰可辨, 发现者无需阅读余下内容, 便可归还。

4Q298 1-2 i 1-4, 重构文本及译文: ¹⁵⁰

[דבר] 1 ^י משכיל אשר דבר לכול בני שחר האזי [נו לי כ] ול אנשי לבב
 [ורוד] 2 ^{פי} צדק הבי[נ] ^י במלי ומבִקְשֵי אמונה ש[מע] ^י למלי בכול
 [מ] 3 ^וצֵא שפֹתָי וי[דע]ים ד[ש] ^י [א]לָהּ ויִשִּׁיב[ו] לאורה [הי]ים א[נשי]
 [רצו] 4 ^י נֹר וְ[אור] עולמִי[ם לאי]ן חקר בְּ

1 一位 <i>Maskil</i> 的 [话] 语, 即其对众黎明之子所言。 谛听吾言, 一切领悟者;	lend your ear to me
2 [且汝等追]求正义之人, 要明白吾言; 且尔等寻觅真理之人, 聆 [听] 吾言, 来自 3 [吾]唇所 [流] 露的一切。 [且彼明]白之人, 已 [追]求 [此]等事物, 并已转 [向] 生命之 [道]。	
4 祂 [所属意之] 人哪, 并且永恒之光在领悟]之上 [

在此卷轴中, *maskil* 这个角色、及其与听众的关系, 均与“合一社团”文本密切相关, 或许还与《昆兰第 4 洞窟训诲》有关¹⁵¹。范思悌与柯曼恒视此文献为对“新手”的训话, 后者如从黑暗中破出、进入光明¹⁵²。他们提议将之与 1QS (另参 VI 13) 同观, 并认为这些是见习阶段的学习内容。韩珀则指出, 尽管这是一个可能的设想, 但并无明确理由

¹⁴⁹ Torleif Elgvin, et al., *Qumran Cave 4 XV: Sapiential Texts, Part 1*, DJD 20 (Oxford: Clarendon Press, 1997), 1-30.

¹⁵⁰ DJD 20:20-21.

¹⁵¹ DJD 20:18, 编者们在《昆兰第 4 洞窟训诲》贴上了“宗派性”标签, 引人误解: “此章节在文风与内容上与其他宗派性作品相呼应, 如《奥秘》(1Q&4Q)、《训诲》

(1Q&4Q)、《4Q 智训 B-C》及《恩颂》(1Q&4Q)”。在“合一社团”作品中, *משכיל* 用于称呼光明诸子的教导者, 见 1QS I 1; III 13; IX 12, 21; 1QM I 1; 4Q421 (《正义诸道》) 1 ii 10; 而在 CD XIII 7-8 中, 营地的监管者以上帝的方式来“启蒙”社群 (*המבקר למחנה ישכיל את* (*הרבים במעשי אל*))。

¹⁵² DJD 20:17.

将“众黎明之子”（בני שחר）视为对新手的称呼¹⁵³；她最终的观点是，“众黎明之子”与“光之子”相关，却不必然指向社群的入门阶段¹⁵⁴。

在篇头标题之后，*maskil* 继续以第一人称言说。他告诫其听众，要重视他嘴唇所流露的一切，这是在诉诸于其话语的权威（*l.3*）。此卷轴还有另一大幅残篇（3-4 ii），在其中，*maskil* 仍用第一人称（*ll. 8-10*），论及他将重新计算约定的时期（ימי תעודה），这样聆训者就可以知道时代的末了（קץ עולמות）及此前的事（קדמוניות）。在 4Q298 3-4 ii 中，如在《昆兰第 4 洞窟训诲》中所见，“众智慧之人”及“诸领悟之人（men）”得到一位 *maskil* 鼓舞，要“加增学识”（הוסיפו לקח）。

与 *maskil* 有关的另一作品是《安息日祭歌》，包括了十三首用于礼仪流程的诗歌。在这份礼仪文献中，*maskil* 在天上圣所中带头颂扬、及赞美天使；贤哲与其社群则环绕上帝宝座而敬拜。尽管有诸多要素与天使相关，知识却是其中最重要的。纽卡洛认为，“天使赞美之超绝，源自对神圣奥秘更为精深的领悟”¹⁵⁵。尽管 *maskil* 与天使的关系在《自荣之讚》与《安息日祭歌》中不尽相同，但均为达至启示与权威的途径。而《昆兰第 4 洞窟训诲》可能认为，*maskil* 通过当下参与天界而获启示及奥秘，与《安息日祭歌》类似。

在 4Q418 81+81a 中，聆训者为替其社群成员居间调停、并赞美天使；而这些也是 *maskil* 的标志。在纽卡洛的描述中，《社群守则》旨在协助 *maskil* 进入角色，预备训导社群成员¹⁵⁶；作品的结尾则展现了 *maskil* 的职责及灵性描述。她认为，*maskil* 的形象“不仅可被算为宗派型人格（sectarian selfhood）的典范，亦是宗派自身的典范”¹⁵⁷。就此而言，他是宗派身份（sectarian identity）的典型，掌握启示智慧及知识的大师，所述价值与义务的化身，以及其他成员的范本。

¹⁵³ Hempel, “The Qumran Sapiential Texts,” 293.

¹⁵⁴ 同样可能的是，“黎明之子”与他们的礼仪活动有关，参《犹太战记》（Joseph, *Bell.* 2:128），“在太阳升起之前，他们只字不提凡俗事务，而是献上他们自先祖传承下来的祈祷，好似他们在祈求日出一样。”另参 Hippolytus（*Philos.* 9.21），以及裴洛对塞拉普提派（the Therapeutae）的论述（Philo, *Contempl.* 3.27）。

¹⁵⁵ Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, 30.

¹⁵⁶ Newsom, *The Self as Symbolic Space*, 187.

¹⁵⁷ Newsom, *The Self as Symbolic Space*, 189.

纽卡洛对 *maskil* 的理解，在安约瑟对《贤哲之歌》的研究中得到了进一步发展。后者将《贤哲之歌》视为一部驱魔作品，而 *maskil* 的话语不仅能抵挡魔鬼，还能“向 (to) 仪式参与者们传递关于 (about) 众仪式参与者的重要信息”¹⁵⁸。对安约瑟而言，*maskil* 亦是一个“崇拜者们要认同的模范”、及他们理想的化身¹⁵⁹。而在 4Q418 81+81a 中，教导尊贵之人，可能不仅仅表达了言说者对 *maskil* 的认同，还是在向其他社群成员展现“范本”。此外，用“学生”与“老师”的区别来理解 משכיל 与 מבין，亦可能具误导性，因为后两者之间的边界明显存在某种程度的互相渗透¹⁶⁰。

3.1 关于《昆兰第 4 洞窟训诲》及其他昆兰文献中 *maskil* 的总结

以 4Q418 222+221 & 238 与其他涉及 *maskil* 的昆兰文献为范围，对它们用词的比较进一步表明，《昆兰第 4 洞窟训诲》很可能由 *maskil* 的第一人称言说开始。

《昆兰第4洞窟训诲》中的*Maskil*及相关用词 其他昆兰文献中与*Maskil*相关的用词 (+ 颂赞文

<u>(4Q418 222+221, 238)</u>	<u>本(Hymnic Texts))</u> ¹⁶¹
开篇辞中的 משכיל	4QS ^b 1 i 1 (מדרש למשכיל) 1QH ^a XXV 34 (למשכיל מזמור) [“修订版A”] 4Q298 1-2 i 1 (דברי משכיל)
משכיל + 第一人称代词	4Q510 4 (אני משכיל) 1QH ^a XX 14-16 (אני משכיל) 另参 4QH ^a 8 ii 17

¹⁵⁸ Angel, “Community,” 26, 斜体为原作者所加。

¹⁵⁹ Angel, “Community,” 26, 斜体为笔者所加。

¹⁶⁰ Leo G. Perdue, “Mantic Sages in the Ancient Near East, Israel, Judaism, and the Dead Sea Scrolls,” in *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-biblical Prophecy*, ed. Kristin De Troyer & Armin Lange, CBET 52 (Leuven: Peeters, 2009), 166–74, 此文认为，在昆兰文献中，预知未来的贤哲 (משכיל, מבין, נבון חכם) 将上帝的奥秘传达给社群成员。

¹⁶¹ 此表已穷尽昆兰文献中相关用法，甚至包括了那些非 “*maskil*” 及非诗歌性 (*hymnic*) 的作品。

להבין כול פותיים.....	1QH ^a V 12-13 (להבין פִּתְאִים) 4Q381 1 2 (ולפתים ויבינו?) 11Q5 XVIII 2-3 (להודיע עוזו ותפארתו לכול פותאים) [11]QPsalms ^a]
מזל שפתי (另参 4Q418 81+81a 1)	4Q511 63-64 ii 4 (דעת ותרומת מזל שפתי) 4Q491 ^c i 10 (מזל שפתי מיא יכיל)
מזל שפתי + משפטי (另参 4Q418 77)	4Q471 ^c frgs 1-4 5-7
להוסיף לקה (另参 4Q418 81+81a 17)	4Q298 3-4 ii (הוסיפו לקה) 4Q436 1 i 2 (יוסיפו לקה להתבונן) [Barki Nafshi ^c]

在《昆兰第4洞窟训诲》中，*maskil*与诸领悟者的关系处于某种流变之中，二者并不互斥；相比于《自荣之讚》中地位超然的言说者，更少了些等级性。两部作品中的贤哲言说者多有相似，这可能与权威的来源相关（即，天界与位列天使）。不过，因能获得智慧，《自荣之讚》中的言说者问出：“谁如我？”；而在《昆兰第4洞窟训诲》中，聆训者却可成为如言说者那样的 *maskil*。因而，贤哲在《昆兰第4洞窟训诲》社群的地位，与在《自荣之讚》中截然不同：（1）《昆兰第4洞窟训诲》的言说者将自己与其听众等同，这表明他与后者有共性（4Q418 55 3-4）；（2）这一包容性还表现在，学生可以成为贤哲（4Q416 2 ii 12b-1）；（3）而诸多 *maskilim* 的存在更强化了上述观点（4Q418 81+81a 17）。

查森（Alex Jassen）分析了“合一社团”作品，并描述了其中各类“经历智慧启示（sapiential revelation）的场景”。跟此处尤为相关的是《大马士革文献》及《师颂》（the Teacher Hymn, 1QH^a）；在这两部作品中，正义教师被等同为“智慧启示的无上践行者”。在《社群守则》中，*maskil*的处境似与正义教师类似。不过，相比于《二灵论》，《社群赞歌》（the Community Hymns）则“强调了智慧启示的大众化（democratization）”，真理之子亦是其接受者。对此，查森认为，《社群赞歌》可能反映了“合一”社群中更为普遍的趋势，并代表了“整个社群的神学观（theological ethos）”，因而尤为重要¹⁶²。本研究关注的问题，不仅是谁能获得智慧启示，还有个人如何成为出色的践行者。在此，一

¹⁶² Alex P. Jassen, *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*, STDJ 68 (Leiden: Brill, 2007), 374.

个未来的学生-贤哲 (would-be student-sage) 视角已渐渐浮出水面, 这为探索《昆兰第 4 洞窟训海》自身、及《大马士革文献》、《师颂》、《社群守则》之中的“智慧启示的大众化”提供了可能。第二及第三章将探讨决定论与启示, 在它们的结论中,《昆兰第 4 洞窟训海》的包容 (inclusive) ——一个比“大众 (democratic)”更合适的词——程度会得到进一步凸显。

在前三节, 我们探讨了 *maskîl* 的第一人称言说, 并分析了《昆兰第 4 洞窟训海》中 *maskîl* 的其他用法, 最后比较了《昆兰第 4 洞窟训海》与其他昆兰文献中的 *maskîl*。4Q418 81+81a 1-14 从未明确称尊贵之人为 *maskîl*, 尽管这一段落是《昆兰第 4 洞窟训海》中对贤哲活动最为详实的描述。不过, 4Q416 2 ii 提供了冠以“首生”之衔、并成为贤哲的描述, 而 4Q418 81+81a 中亦提及此人被定为“首生”的角色, 这些都为尊贵之人如何成为一位 *maskîl* 提供了确证。

4. 作为 *Maskîl* 的聆训者 (4Q418 81+81a 1-14)

4Q418 81+81a 1-14 形成了一个清晰的单元, 主要以直接言说 (direct speech) 进行表述; 且可进一步划分为六段, 每段以“并且你”的表述起头。其中, 第 5 行已在 § 2.1 中得到讨论; 在那里, 4Q416 2 ii 中的“长子”及“独生孩子”, 被认为是指有潜能成为 *maskîl* 的 *mēvîn*。照此, 4Q418 81+81a 1-14 的聆训者, 可被视为一位身为贤哲、又以此身份受训之人。而在 § 2.3 中, 该残篇的最后几行 (4Q418 81+81a 15-20) 亦因提及多位 *maskîlîm*, 而受到关注; 以往, 这几行中的聆训者被认为与前文不同, 指向不同的 *mēvîn*, 因为简单的 ואתה (“并且你”) 变成了 אתה מבין (“而你, 领悟者”, l.15)。而将“手的智慧”误译为手工劳作, 对此观点的形成施加了重要影响。但不过, 种训话对象的转变, 或至少是如此突兀的转变, 并不太可能。

第一人称形式出现于第 6 行, 而在评鉴版中, 该处被视为上帝所发表的讲话。雷若思 (Jean-Sébastien Rey) 与齐沐荣对此段讲话的开头——第 5 行末的残缺部分——做了理论性重构。然而, 无论是第 6 行开头的讲话, 还是雷若思与齐沐荣的重构, 均不是对经文的引用; 实际上在《昆兰第 4 洞窟训海》中, 除了一处不太可信的重构 (4Q416 2

iii 21-iv 1), 再没有引用经文的情况¹⁶³。相反, 此处乃间接言说, 藉着神圣之声确认了聆训者的地位, 而非一处经文引用。第 5 行中, 动词的主语由第三人称单数转为第一人称, 上帝在此向首生者及至圣者承诺“我将把美物给予你”。

4Q418 81+81a ll. 1-14 (与4Q418 81a比较), 文本及译文: ¹⁶⁴

[במזל]	0
שפתיכה פתח מקור לברך קדושים ואתה כמקור עולם הלל ש[מו מא]י הבדילך מכול	1
רוח בשר ואתה הבדל מכול אשר שנה והנזר מכול תעבות נפֿש[כי]א הוא עשה כול	2
ויורישם איש נחלתו והוא חלקכה ונחלתכה בתוך בני אדם] ובנ[חלתו המשילכה ואתה	3
בזה כבדהו בהתחדשכה לו כאשר שמכה לקדוש קדושים] ¹⁶⁵ לכול [תבל ובכול] מ[ל]אכיו]	4
הפיל גורלכה וכבודכה הרבה מואדה וישימכה לו לבכור ¹⁶⁶ ב[ניו ויואמר] ל[כה בכורי אתה	5
וטובתי לכה אתן ואתה להלוא לכה טובו ובאמונתו הלך תמיד] והוא יברך את כול]	6
מעשיכה ואתה דרוש משפטיו מיד כול יריבכה בכל מא ^ו] [בכול לבבכה]	7
אהבהו ובחסד עולם וברחמים על כול שומרי דברו וקנאתו]	8
ואתה שכל[פ]תח לכה ובאוצרו המשילכה ואיפת אמת פל[קד]ה	9
אתכה המה ובידכה להשיב אף מאנשי רצון ולפקוד על[10
עמכה בטלם תקח נחלתכה מידו כבוד קדושו ובט[רם	11
פתח] מ[קור כול קדושים וכול הנקרא לשמו קדושי]ם]	12
עם כול קצים הדרי פארתו למטעת עו[לם]	13
[] ° תבל בו יתהלכו כול נוחלי ארץ כי בשמ[ים]	14

0 [.....藉着来自] 1. 你唇的流露, 开启祝福诸圣者的泉源。	by the pouring out of] 1
并且你, 一处永不停歇的泉源, 赞美祂的[名,	your lips
因]为祂将你分离, 从每个 2 肉体之灵;	fleshy spirit
	from
并且你, 始终保持分别, 与一切祂所憎恶之事,	
并且始终远离, 从灵魂的所有可憎之事;	

¹⁶³ 参 Benjamin Wold, “Genesis 2-3 in Early Christianity and 4QInstruction,” DSD 23/3 (2016): 329-46.

¹⁶⁴ 特参 DJD 34:300-301; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 230-31; Goff, *4QInstruction*, 239-40; Rey, *4QInstruction*, 307-10 כי אמר אברכה (ll. 5b-6 “[因祂曾说, ‘我将祝福你], 并且我将给你我的美物’”); 此处对第 5-7 节的理论性重构依照 Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 166.

¹⁶⁵ 4Q423 8 3 还有其他拼法: לק[דשקודשים] (“令诸圣者圣洁”)

¹⁶⁶ par. 4Q423 8 4 拼作: כבכור (“作为一个首生的”); DJD 34:525 认为, 这个词看起来更像 כבוכך, 最开始的书吏可能写成了 כבוד, 后来才被更正为 כבכור, 因为手稿中未见删去第一个 kaf 的抄写记号 (圆点)。

[因]为祂造成了每个人，
3 并给予各人他自己的产业，
但祂是你的份，是你在人类的孩子中所继承的产业，
[并且在]祂的[产]业上，祂已立你掌权。

mankind

并且你，4 如此尊荣祂：藉着将自己分别为圣给祂，
就如祂已指定你为至圣者，[掌管全]地，
而在[祂的]所有天[使]中，5 祂已选中你，
并已令你荣耀大增，
祂已为祂自己指定你，在[他众子]中为首生的，
[并且祂对你说]：“你是我首生的，6 并且我将把诸美物
给予你。”

over

He has cast your lot

He said] to [you

并且你，祂的美物莫不属你？
当一直向他忠诚而行，
[并且祂将祝福你的一切] 7 你的作为。

all your]

并且你，从你各仇敌手中，寻求祂的公义
并以所有[……以你的全心] 8 爱祂，
且有永恒的慈爱，
并有恩典为那所有持守祂话语之人，
并且他的热忱[]

9 **并且你**，祂已为你[开]启领悟，
且祂已立你掌管祂的财富，
并且真正的尺牍被定下，
[] 10 是与你
并且取决于你，将愤怒从喜乐之人转离
并且指定基于[] 11 祢的民。

a true measure

men of good pleasure

在你从祂手中取得你的产业前，荣耀祂的众圣者，
并且在[]之前 12 要开启[一道众圣]者[的泉源]

bef[ore]

a spring of all

而每一个奉祂名被召之人，
 众圣[者] 13 在所有时期，
 祂荣耀之威严为一永[恒之]园
 [] 14 [] 世界的，
 所有那些将承受地土之人，行走在其中，
 因为在天[堂]

[] of the world

字里行间，聆训者的尊贵地位显露无疑；他是：（1）一位祝福“众圣者”的礼仪领袖（I.1, 12）；（2）与“肉体之灵”分离，得知上帝是其应得之分、及产业（II.2-3, 11）；（3）掌管“亚当众子”（I.3）及上帝的“财富”（I.9）；（4）受立为קודוש קודשים（I.4“至圣者”）¹⁶⁷；（5）上帝赐下美物的首生者（II.5-6）；（6）一位令怒气转离其社群成员的调解者（I.10）¹⁶⁸。

在第三段中，聆训者是上帝首生的；他又因诚恳追求、并尊奉存在之奥秘，而成为贤哲。其中，后面四行残句同义且互补，亦与聆训者的其他职任相关。在此，聆训者当向上帝分别为圣（I.4a），因他：（1）受立为至圣者（I.4b）；（2）注定位列天使（II.4c-5a）；（3）荣耀倍增（I.5b）；（4）成了首生的（I.5c），而后的间接训话又强调了这一点（I.5d）。关于第 4c 行，在前文所列之外，还有不同的重构如下：ובכול[א]ל[ים]（“在一切神明[=天使]中”）¹⁶⁹， ובכול[מ]ל[א]לים（“在所有天使中”）¹⁷⁰；可以看出，它们均提及了天使。若受立于天使之中，与成为一个首生者、及至圣者类似，那么这一宣称所反映的便是贤哲当下工作的一个方面，而不是在做出保证，其未来可同天使享荣耀¹⁷¹。

¹⁶⁷ Goff, *4QInstruction*, 248-49, “该短语的准确拼写，未另见于希伯来《圣经》或第二圣殿时期犹太文献”，并且“第 4 行中的短语 קודוש קודשים 可被合理地理解为 קודש קודשים 的另一种拼法。” Elgvin, “Analysis,” 136 认为，最好理解成最高级形式，“至圣者”。

¹⁶⁸ Tigchelaar, *To Increase Learning*, 235, “‘你能使怒气’从‘享乐之人’（אנשי רצון）那儿‘转离’，这一陈述表明，此章节的聆训者可能是社群中负责调解的领袖。”

¹⁶⁹ DJD 34:300; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:166.

¹⁷⁰ Rey, *4QInstruction*, 307; Goff, *4QInstruction*, 239. 此处依从 Tigchelaar, *To Increase Learning*, 231, ובכול[מ]ל[א]לים。

¹⁷¹ 柯林思认为，并无证据显示，4Q418 81+81a 中存在“实现了的终末论（realized eschatology）”；他确信，位列天班仅是一未来事件，参 Collins, “The Eschatologizing of Wisdom,” 58; cf. Angel, *Otherworldly and Eschatological*, 77。

考量这位 *maškil* 与天使的关系，对于界定他与其他作品的 *maskilim* 的关系而言，至关重要。4Q418 81+81a 4c-5a 中，聆训者的“签筹”（גורל）与天使的被一同“掣出”（词根 נפל）。对 גורל 一词，《昆兰第 4 洞窟训诲》显然并无兴趣，只另有一处缺少前后文的用法（4Q418 86 2）¹⁷²。而在表达被置于天使当中时，用的是 נפל 的 *Hiphil* 完成式（即动词的使动完成式，字义为“他使你被放置”）。在前半句中，聆训者“被放置”（שים, *Qal perf.*；即动词原形的完成式，表达简单动作）为至圣者；他的尊荣“被加倍”（הרבה, *Hiphil perf.*）；并且他再度“被设立”（וישימכה, *Qal waw cons.*，即动词原形带前缀 ו- 的连续句）为首生的。因此，动词的形式已明明白白地表达出，这些行为是过去及完成状态；此外，当下对天使的赞美，进一步支持了崇拜活动发生于此时此刻的观点¹⁷³。

不过，若参照《二灵论》，则“签筹”可指人类的划分，以及某人已被预定做光之子或暗之子的位置（1QS IV 26 להפיל גורלות לכול חי）。然而，“光”与“暗”、亦或其他二元对立范畴，均非《昆兰第 4 洞窟训诲》的特色；该作品通常并不被归给“合一社团”，而其中的“签筹”也未营造出决定论态度。尽管如此，4Q418 81+81a 4c-5a 与《福佑之则》（1QS^b）有一处相似的表述，引人注目。当《福佑之则》的 *maškil* 祝福撒督之子时（1QS^b III 22），明显有一种未来的趋向；这为后文提供了具体处境（1QS^b IV 25-26）：他们在“国度的圣殿”中服侍，并且他们的“签筹被掣于天使之前”（ומפיל גורל עם מלאכי פנים）。

与《福佑之则》III-IV 不同的是，4Q418 81+81a 4-5 的语境或动词皆未见任何未来趋向。因此，对第 4c 行的诠释，最好将另三处段落纳入考量：《恩颂》（1QH^a XIX, 1QH^a XIV）与《4Q 贤哲之歌^b》（4QSongs of the Sage^b, 4Q511 2 i）。在《恩颂》中，于众圣者面前掣某人的签，意即成为上帝所子中的一员；他们得到启示，获得上帝真理的规劝，1QH^a XIX 12-18 如下¹⁷⁴：

¹⁷² DJD 34:314 指出，“גורל 无疑是昆兰词汇中的常见成分，但在 4Q415 ff. 中却极为罕见（仅有两处，相比于 1-11Q 文本别处的 81 次使用）”，并认为《昆兰第 4 洞窟训诲》整体上“没有特别的宗派性或预定论偏好。”

¹⁷³ Goff, *4QInstruction*, 250, “‘签筹’一词反映出决定论思维模式，声称此分配属于上帝为其所立的产业”，而（250, fn. 32）这与决定论氛围更为浓厚的《二灵论》、及 1QS II 2 类似；在前者中“上帝已为万民‘掣签’（1QS 4:26），而在后者中上帝‘已依诸圣者之签给予他们产业（ינחילם בגורל קדושים）”

¹⁷⁴ Schuller & Newsom, *The Hodayot*, 60-61.

12 然而，在你的良善中，满是宽恕；而你的怜悯，则向着一切你所喜爱的孩子[בני רצונכה]。确实，你已令他们知晓，关于你真理的隐秘规劝[בסוד אמתכה, secret counsel]，13 并给予他们对你伟大奥秘的洞察[רזי פלאכה]。为着你的荣耀，你已洁净一个凡人，使其脱罪，好令他使自己成圣，14 为你远离一切败坏的可憎之事、及不信之过，好使他可联结于你真理的孩子们[בני אמתך]、并共命运 15 与你的诸圣者[ובגורל עם קדושה]；如此，寄尸之蛆可从尘土中被抬举，至[你]真[理的]集会[לסוד אמתכה]，一堕落之灵被拔擢而得从你而来的领悟，16 以使他可在你面前获得（他的）一席之地[ולתהיצב במעמד]，与不朽者[צבא עד]及[诸永恒之]灵一同；从而他可被更新，与所有[被]更新者 17 和将要被更新者、与那些有知识者一同欢欣[ועם ידעים ביחד רנה]。vac [……] 18 [然后，至于我，]我感谢你，我的上帝啊，我高举你，我的磐石哪。

与诸圣者同命运，是从凄苦的、罪恶的、肉体的必死状况（另参 4Q418 81+81a 1-2 与“肉体之灵”分离）中，得拔擢与正义社群同在；后者在启示中，认识了真理及奥秘。在 1QH^a XIX 14-15 中，与“真理的孩子们”相联结，意味着与诸圣者被放在一起，二者有着相同的知识。从罪中得拔擢，并与诸圣者同在，这既是现状、亦有着永恒效应，而诗歌作者则同时因这两种情形而喜乐。

实际上，在《恩颂》的别处有提及，上帝将于某时兴起“余民在你产业中”（1QH^a XIV 11），他们是其百姓当中的幸存者。那时，“上帝所规劝的民众”于人类中，不停述说上帝的奇妙作为（1QH^a XIV 14），好令万国承认上帝的真理；而上帝所规劝的民众则“与在场的天使同签（a common lot），他们之间不再有居中调解者”（כול אנשי עצתכה ובגורל יחד עם מלאכי פנים ואין מליץ בנים，1QH^a XIV 16）。此处“签”的用法，可能不仅表达了关于永恒生命的保证，亦关乎成为圣会（a holy congregation）、受上帝“隐秘规劝”（1QH^a XIV 15; סודכה）的意义；如此，正义的余民与天上宝座之间不再有居中调解者，故赞美上帝不止。实际上，在 4Q417 1 i 20-21（另参§2.2），存在之奥秘正是在他们的忠告下（סוד）被人寻求。

《4Q 贤哲之歌^{a-b}》（4QSongs of the Sage^{a-b}, 4Q510-511）是一部“合一社团”的巫歌集（magical hymns）；其聆训者是位 *maškil*，聂岑（Bilhah Nitzan）视之为“藉颂讚上帝

而向邪恶开战”¹⁷⁵。在 4Q511 35 2-3 中，地上社群与天上圣殿相关联：“在诸圣者中，上帝为祂自己，而使（一些人）成[圣]，如一永恒圣所”（ובקדושים יקדי[ש] אלוהים לו למקדש）（עולמים）。安约瑟则注意到，在这几行中，“天上的崇拜者与地上的崇拜者为同源”¹⁷⁶。事实上，在《4Q 贤哲之歌》中，“上帝知识的光辉，为天使（the heavenly being）与众蒙选者所共享”。这神圣知识照耀于 *maskil* 心间（4Q511 18 ii 7-8），被放在他里面（4Q511 28-29 3）；而贤哲正是藉之威慑邪灵及魔鬼（4Q510 1 4-5）¹⁷⁷。几处破损严重的段落显示，这位 *maskil* 居于 Shaddai 的庇护之下（4Q511 8），义人们则为天使祭司（4Q510 1 8-9；另参 4Q403 1 i），而地上社群（即，“以色列”）与天使一同，参与到上帝的“签筹（lot）”之中（4Q511 2 i 7-8）：“[上帝]将[以]色列置于[其]诸圣者的[十]二帐幕中，[好让他们可行走，并进入]上帝的签筹，与其荣耀光辉[的]天使[们]一同”（שם [י]שראל）（בש[נים] עשר מחנות קדוש[יו] ל[ה]תה[ה]ל[ך] ולבוא ב[ג]ורל אלוהים עם מלא[כי] מאורות）¹⁷⁸。某人的签筹与天使的同掣，描述了这一社群由义人与天使联袂而成。

获取奥秘与知识，以及礼仪活动和敬拜，常包含了升天及（或）参与在天使当中的观念；相关内容不仅可见于昆兰文献，如《社群守则》（另参 1QSa II 8-9；1QSb IV 25-26）、《恩颂》、《战争卷轴》（1QM VII 4-6）、及《安息日祭歌》，还出现在“托名”（pseudepigraphical）作品（如，Asc. Is. 8:17；9:28, 33；Apoc. Abr. 17；Apoc. Zeph. 8:3-4）及早期基督教作品中（如，西 2:8-23；弗 4:8-10）。在《昆兰第 4 洞窟训海》中，上帝将其知识分享给人类和天使（4Q418 55 8-9；另参§1.1），而 4Q418 81+81a 中，*maskil* 于当下尊崇天使，视后者为智慧的无上追求者。于贤哲而言，现时与天使同席，即接受上帝之美物（l.5d）、并得领悟（l.9）。因此，第 4c-5a 行可做如下解读：此刻，聆训者参与在天使之中，如同时期作品（尤其是《自荣之讚》）中的 *maskilim* 那样，这是其分享上帝知识的一部分。

¹⁷⁵ Nitzan, *Qumran Prayer*, 237.

¹⁷⁶ Joseph Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls*, STDJ 86 (Leiden: Brill, 2010), 127.

¹⁷⁷ Angel, *Otherworldly*, 124-25.

¹⁷⁸ 遗诏 Angel, *Otherworldly*, 126 中的文本及译文；另参 Nitzan, *Qumran Prayer*, 261 的重构。

蒲艾仕最早将 4Q418 81+81a 的开篇重构为 שפתיכה פתח מקור [במזל]。支持此拼法的是 מזל (“流露”) 与 שפה (“嘴唇”) 的连用; 不仅出现在该作品别处 (4Q416 73; 4Q418 222+221), 亦可见于其他昆兰文献, 包括几处对 *maskil* 有兴趣的文本 (4Q511 63-64 ii 4; 4Q471b 1-4 5-6; 4Q491c i 10)。除此之外, “启唇”这一表达仅见于《恩颂》(1QH^a XVI 37; XIX 8, 另参 XXVI 5)、《福佑之则》(1QS^b III 27), 以及几乎所有前文中所论关于某人与天使同掣签的段落 (1QH^a XIV 11-16; XIX 12-18; 1QS^b III-IV; 1QH^a XXVI 除外)¹⁷⁹。

4Q418 222+221 和 238 中第一人称言说的特殊性归因于 4Q418 81+81a 中的“你”。然而, 有人可能会质疑, 第 1 行中的 פתח 是否像第 12 行中那样被用作祈使句? 若然, 此处即通过言语行动 (a speech act) 来开启泉源的训诫¹⁸⁰。关于开启嘴唇, 史洛仁提出了问题: 第 12 行中的 כול (פתח מקור כול קדושים), 当被理解作“为 (for) 所有圣者开启一道泉源”, 还是“开启一道所有圣者的 (of) 泉源”¹⁸¹。而他则选择了后一拼法, 照此, “社群得许可, 去接受、或参与属于天使的泉源”¹⁸²。在第 1b 行, 聆训者被称为“永恒泉源” (מקור עולם; 另参, “永恒之园” l.13); 尊贵之人在当下加入了天使群体, 展望永恒生命及活动的延续¹⁸³。第 11 行则告诫聆训者, 在取得其“产业”前, 要尊崇诸圣者; 而依照第 3 行, 上帝是其“所得之份”及“产业”。既然上帝不能被继承, “所得之份”与“产业”这一同义词组合就需要澄清: 尊贵的聆训者, 配得在上帝的领域中获一席之地。

¹⁷⁹ Puech, “Les fragments,” 110; 另参 Rey, *4QInstruction*, 307。

¹⁸⁰ 另参《论亚伯与该隐的献祭》(Philo, *Sacr.* 64), 其中提及上帝是给予领悟的泉源: “那些人知道, 是谁给予他们的学生技艺、及关于技艺的课程: 因为, 他们的情形不同于将水倒进罐子的人, 他们不能将摆在面前的课程, 瞬间填进他们的心理。相反, 当智慧的泉源, 即上帝 (ἡ πηγή τῆς σοφίας, ὁ θεός), 给予人类诸学科的知识, 是不受时间限制地将之给予他们。而他们, 作为唯一的智慧存在者 (the only wise Being) 之门生, 并因天性而有足够能力, 很快就发现了他们孜孜求解的事物。”

¹⁸¹ Loren T. Stuckenbruck, “Angels’ and ‘God’: Exploring the Limits of Early Jewish Monotheism,” in *Early Jewish and Christian Monotheism*, ed. Loren T. Stuckenbruck & Wendy E. S. North, JSNTSup 263 (New York/London: T & T Clark, 2004), 45-70, 第 65 页。

¹⁸² Stuckenbruck, “Angels’ and ‘God,’” 65; 另参 Angel, *Otherworldly*, 77, 他也赞同史洛仁的观点。

¹⁸³ Stuckenbruck, “Angels’ and ‘God,’” 66。

4Q418 81+81a 1-14 称聆训者为“神圣的”、且是“儿子”，这种表达偶有祭司性意味¹⁸⁴。关于《昆兰第 4 洞窟训诲》背后可能涉及的运动与社会环境，尽管学者们已提出若干设想，但并无可信的证据表明，此文献中大量出现了祭司、或广泛存在祭司性关注¹⁸⁵。司徒高与哈灵顿认为，《昆兰第 4 洞窟训诲》意在宽泛的犹太社会¹⁸⁶。翟鹤来则认为，《昆兰第 4 洞窟训诲》针对社会中的不同群体，而领悟者中的一些成员可能为祭司后裔¹⁸⁷。类似地，高福也认为，一些社群成员或曾为祭司，但算不上一个祭司社群¹⁸⁸。艾尔津则明确表示，4Q418 81+81a 中的聆训者实际上并非一位祭司¹⁸⁹。安约瑟认为，4Q418

¹⁸⁴ Armin Lange, “The Determination of Fate by the Oracle of the Lot in the Dead Sea Scrolls, the Hebrew Bible and Ancient Mesopotamian Literature,” in *Sapiential, Liturgical and Poetical texts from Qumran: Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998, Published in Memory of Maurice Baillet*, ed. Daniel K. Falk, Florentino García Martínez & Eileen M. Schuller, STDJ 35 (Leiden: Brill, 2000), 39-48, 第 40 页，在第 1 行中，言说者期望于永恒泉源之畔赞美上帝，这被认为亦有着祭司性内涵（40 n. 5 援引了结 47:1-12；诗 36:10；46:5；65:10）。他还认为 נזר 一词的运用（1.2）也具有祭司性意味，因为其借用了祭司们在圣殿的永恒之井旁赞美上帝的主题。

¹⁸⁵ 如 Lange, *Weisheit und Prädestination*, 45-92 中所指出的圣殿场景；另参 John J. Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, OTL (Louisville, KY: Westminster, 1997), 117-27 认为社群由运动的新成员构成。

¹⁸⁶ DJD 34:36: “这些话语并不针对任何封闭社群，如昆兰，也不针对任何早期在神学上同源的群体，而是针对一个典型的青年贤哲（מבין）；他接受与其人生每一阶段（如，祭司身份，管理，婚姻）、及多样职业需求相适当的指导。”另参 DJD 34:20-21，该处讨论了 4Q418 81+81a 中聆训者的祭司性或准祭司性权威，而编者则提问，“此处所意指的，是字面上的亚伦后裔地位，还是类似于亚伦后裔的特殊命运（lot）？”

¹⁸⁷ Tigchelaar, *To Increase Learning*, 236, 248 总结了其与编者观点的区别：“מבין [对编者而言]，是有着各式社会地位、及功能的祭司后裔”，然而对于翟鹤来，“מבין 可以是社会中的任何人，而作品内容则针对不同的聆训者，其中包括了祭司”；另参 Tigchelaar, “The Addressees of 4QInstruction,” 62-75。

¹⁸⁸ Goff, *4QInstruction*, 247；另参 Matthew J. Goff, *Discerning Wisdom: The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls*, VTSup 116 (Leiden: Brill, 2007), 38-39，指出文献中未见仪式性洁净与礼仪性祈祷，但存在对祭仪和感恩议题的兴趣。他发现有证据表明，在 4Q418 103 ii 3 及 4Q423 3 4-5 中，*mēvîn* 被鼓励去参与圣殿祭仪；尽管我们可以设想，出于高度的崇敬，《昆兰第 4 洞窟训诲》才从未提及上帝之名的四字缩写（tetragram；即，希伯来文 יהוה，拉丁文转写为 YHWH），以免任何滥用。

¹⁸⁹ Elgvin, “Priestly Sages?” 82-83 处理了 Lange 关于《昆兰第 4 洞窟训诲》中存在祭仪活动的观点。Torleif Elgvin, “The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation,” in *Qumran Between the Old and New Testaments*, ed. Frederick H. Cryer & Thomas L. Thompson,

81+81a 中提到的祭司特权，“非字面性的，而是灵意化了的”¹⁹⁰。《昆兰第 4 洞窟训海》中的聆训者们地位有别，并非构成了同质的群体；而 4Q418 81+81a 聆训者那独一无二的地位，正清晰展现了此点。而将《昆兰第 4 洞窟训海》视为对不同地位学生的讲话，就解决了 4Q418 81+81a 称谓独特的问题：他们有着不同的地位，各人依自己的成贤之道来理解《昆兰第 4 洞窟训海》。此列的教导，则特别针对那些在追求智慧上已达到巅峰之人。言说者关心着广阔的学生群体，上至尊者，下至“单纯者”，甚至连那些愚人也受谆谆告诫——不要放弃明智生活这一艰巨任务。然而，4Q415 2 ii 中的阴性称谓，很可能只是一处间接训话，夹在关于社群领袖当如何教导女性的内容中；尽管，该处有时被用来论证，《昆兰第 4 洞窟训海》针对的是多元听众，但我们需考虑到作品本身对女性的贬抑。

为着存在之奥秘，《昆兰第 4 洞窟训海》的社群成员孜孜奋斗；而获得这些奥秘，就是要将它们活出来。一旦有人成功践行了智慧，他就加入了其他 *maskilim* 的行列中。这些社群领袖及教师是塑造社群理想的典范。尽管，祭司性话语偶有出现，这并不必然意味着社群源自祭司群体；还可以从其他角度来解释，如篡夺祭司性特权，而这与《昆兰第 4 洞窟训海》中所见的包容性及相对的非阶层性观点相一致。通过关注《民数记》十八章 20 节在第 3b-5a 行中的运用，朗蔼民 (Armin Lange) 最先注意到 4Q418 81+81a 的祭司性意味。

民 18:20

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַהֲרֹן בְּאַרְצָם לֹא תִהְיֶה
 וְחֶלֶק לֹא־יִהְיֶה לָּךְ בְּתוֹכָם אֲנִי חֶלְקָךְ וְנִסְתַּלְתָּךְ
 בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

然后，上帝对亚伦说：你在他们境内将无有产业，在他们当中也将无份；我是你在以色列人中的份，也是你的所有的。

4Q418 81+81a 3c

וַיֹּרִישֶׁם אִישׁ נַחֲלָתוֹ וְהוּא חֶלְקָהּ וְנַחֲלָתָהּ
 בְּתוֹךְ בְּנֵי אָדָם [וּבְנֵי] חֶלְלָתוֹ הַמְשִׁילָהּ

祂已给予各人他自己的产业，但祂是你在众人类之子中的份、是你的产业，[而在]祂[产业]之上祂已设你掌权。

JSOTSup 290 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 113–50, 认为《以诺一书》也有类似背景。

¹⁹⁰ Angel, *Otherworldly*, 77.

朗藹民提出，从《民数记》十八章 20 节对亚伦及其祭司后裔的描述可以看出，《昆兰第 4 洞窟训诲》也描绘了此类祭司的选拔，虽或许是隐喻性地¹⁹¹。对前者的含糊运用，可能暗示祭司身份；但事实上，4Q418 81+81a₃ 已改变了这一典故的意义。首先，当《昆兰第 4 洞窟训诲》运用《民数记》时，短语“以色列众子”被替换为“人类众子”。其次，《民数记》十八章 20 节的目的，是解释为何利未人没有得到份额和产业，如其他部族（即，“以色列众子”）那样；而 4Q418 81+81a₃ 关心的则是聆训者在“人类”当中的产业。最后，聆训者成为 קדוש קדושים（“至圣者”），有一定祭司性意味，可能暗指至圣所（holy of holies）；而此处也是以全“世界”（תבל）为范围¹⁹²。4Q418 81+81a 扩展了边界：或许，这些行中的 *maskil* 借用了祭司性语言；然而，不同于亚伦系祭司蒙选、代表以色列众子，这位贤哲乃藉德性而成统摄万民的至圣者¹⁹³。事实上，对《民数记》的如此再加工，

¹⁹¹ Lange, “Determination of Fate,” 41; 另参 Armin Lange, “In Diskussion mit dem Tempel: Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel,” in *Qohelet in the Context of Wisdom*, ed. A. Schoors, BETL 136 (Leuven: Peeters, 1998), 139, 他认为，第 7 行是一个命令，发布给一位要诠释上帝律法的蒙选者，因此是一种祭司性职能。

¹⁹² Lange, “Determination of Fate,” 40, 将此短语译作“圣中至圣（the holiest of holy things）”，并认为其描述了亚伦或亚伦后裔祭司的拣选。多数学者以最高级形式来翻译 לְקָדוֹשׁ קְדוֹשִׁים，即“最圣洁的（most holy）”（另参 fn.161），且大致认为其暗指至圣所（the holy of holies）；另参 Tigchelaar, *To Increase Learning*, 231; Goff, *The Worldly and Heavenly*, 106; Rey, *4QInstruction*, 318–19; Angel, *Otherworldly and Eschatological*, 65; 参 Elgvin, *Analysis*, 136, 他认为该词或可译作不定式，“来使诸圣者成圣”（Tigchelaar, *To Increase Learning*, 233 批判了这一观点）；另参 Elgvin, “Priestly Sages,” 81, 译作“将你作为圣洁的，置于诸圣者中”；DJD 34:302, “他已指派你为一至圣所，[掌管（over）全]地”，尽管编著者在注释中表示，更倾向于译成最高级形式。

¹⁹³ Rey, *4QInstruction*, 318, “《民数记》（民 18:20）中，在以色列全体的蒙选之上，利未人又被特特选定；而在《昆兰第 4 洞窟训诲》中，这一典故则用来指贤哲的特殊拣选。他不再是以色列中的“蒙选者”，而是人类中的“蒙选者”。该作品将拣选边界，由以色列众子与利未支派之间，推移到了亚当众子与身为读者的‘你’之间”（Ce qui exprimait en Nb 18,20 l’élection particulière du lévite par rapport à l’élection plus globale d’Israël devient en 4QInstruction l’élection particulière du sage par rapport à toute l’humanité. Ce n’est plus « l’ élu » au milieu d’Israël, mais « l’ élu » au milieu de l’humanité. Le texte déplace la frontière de l’élection qui était jusqu’alors entre les fils d’Israël et les lévites vers une frontière qui se situe désormais entre tous les fils d’Adam et un « tu » qui est le lecteur.）。DJD 34:305:

“[חלק ונחלה] 不必然暗指 *maven* 的一项特权，尽管他可能扮演了某种祭司性角色（他并不是不可能具有某种祭司性角色，只不过，仅 4Q415 ff. 的一些段落指向这一方向）；当然，

令这一贤哲角色具有了普世性。通过重新诠释祭司的拣选, *maskîl* 的角色就得到延伸, 甚至在理论上遍及万国¹⁹⁴。就《民数记》十八章 20 节的上述转变及意义, 哈灵顿与司徒高提出了一系列问题:

“贤哲的权威不再限‘于以色列的孩子们中’, 而是‘在亚当众子/人类之中’, 这有何意味? 乍看之下, 这是在放胆宣称 *maven* 具有普世权威, 在他所服务的国际法庭上亦然。果真如此? 没有证据指向一个更简单 (*minimalistic*) 的诠释。”¹⁹⁵

编者们对此大胆宣称的强调, 可谓正中靶心; 但它与“国际法庭” (*international courts*) 有何关系, 则需存疑。他的权威、及任何围绕权威的庭审表述, 很可能指向贤哲的中介性角色, 即在以下两者之间: (1) “人类的孩子们”及“喜乐之人” (*men of good pleasure*), (2) 天界。没有理由认为, 有任何 *mēvinîm* 或 *maskilîm* 在某种世俗意义上掌权。

《昆兰第 4 洞窟训诲》的普遍性问题, 是后续章节的核心。在第二章, 我们将探讨创造的普遍性: 在受造之初, 全人类就被给予了明辨善恶之能, 而不是被分别创造、并命定为两类人。而第三章则将转向《昆兰第 4 洞窟训诲》中主题化托拉的缺失, 以及存在之奥秘——即关于受造秩序的启示——的普世性特点。从阶层与权威的角度来看, 对妥拉与奥秘关系的理解, 将影响到对《昆兰第 4 洞窟训诲》包容性及排外性的评估, 亦是我们思考此作品的普遍性时不可或缺的内容。

4.1 *Mēvin* 在天使中的地位 (4Q416 2 iii 8-12)

《昆兰第 4 洞窟训诲》对天使兴趣浓厚, 后者至少有八种不同的尊称: קדושים (4Q417 1 i 17; 4Q418 81+81a 1, 12), צבא (4Q416 1 6-7), מלאכי קודש (4Q418 55 8), אילים (4Q418

הלך ונחלה 与 *maven* 的贤哲角色有关, 并影响到全人类……”。另参, Ben Sira 3:20ff. (如 3:22, “你继承了/接受了领悟, 而没有令你自已忙于隐藏之事” [במה שהורשית התבונן ואין לך [עסק בנסתרות]], 此处似乎在批判天启异象 (*apocalyptic visionaries*)。在《便西拉智训》中, 从根本上来看, 真理是人所继承而来的 (Sir 38:34-39:2, 理想的书吏潜心研究经文), 而在《昆兰第 4 洞窟训诲》中, 人的产业与 רז נהיה 相关。

¹⁹⁴ Karina M. Hogan, *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom Debate and Apocalyptic Solution*, JSJSup 130 (Leiden: Brill, 2008), 54.

¹⁹⁵ DJD 34:20.

69 ii 15), בני שמים (4Q418 69 ii 12-13), נוראים (4Q417 1 i 2), נדיבים (4Q416 2 iii 11), 或许还有 אדוניים (4Q416 2 iii 15)。在 4Q418 81+81a 中, 聆训者与天使同席, 并同为圣者、共享同一泉源。人类与天使皆求知识, 而天使因坚定本性, 被树立为楷模 (4Q418 55; 4Q418 69 ii)。

《默想篇》(4Q417 1 i 13b-18; 另参第二章, §1.1.2) 中有如下论述: “人类的塑造乃依诸圣者之样式[קדושים]”(l.17)。此句译释众多, 主要争论在于, 依诸圣者样式而造的究竟是全人类、还是仅有“灵性之民”(a "spiritual people")。不过, 学者们基本认为, 此句所言参与创造的天使们, 应与《创世记》一章 26 节相关(“来, 让我们来造人, 照着我们的形象、按着我们的样貌”), 是上帝的协作创造者 (co-creators)¹⁹⁶。故此, *mēvîn* 乃照天使形象而造, 因天使的优越而尊崇他们, 并与之一同追寻知识与智慧。这也解释了人类与天使的密切关系, 以及仿效并加入后者的渴望。

נדיבים 一语见于 4Q416 2 iii 11; 在此, 聆训者于贫困中抬起头, 又与“贵胄”同住。4Q416 2 iii 8-12 明显为一个独立的段落, 尽管其前后文亦有贫穷主题出现 (4Q416 2 i-iv)。这几行频繁提醒着 *mēvîn* 他的贫穷, 有时警告他物资匮乏, 有时则提醒他保持谦卑、勿贪求物质收入 (另参 §2.3)¹⁹⁷。此外, 贫穷被当作一个隐喻, 来指 *mēvîn* 像天使那般、尽力寻求智慧¹⁹⁸。在自 4Q416 2 ii 20 及后续残篇中, 言说者将注意力引向聆训者

¹⁹⁶ 原本表述, 参 John J. Collins, “In the Likeness of the Holy Ones: The Creation of Humankind in a Wisdom Text from Qumran,” in *The Provo International Conference*, 609-18。

¹⁹⁷ Goff, *4QInstruction*, 2-27, 第 26 页, “重复的 ‘汝乃贫穷’, 并不单纯意味着他在物质上的困窘, 还意味着他应当活得谦卑、单纯及敬虔”; Tigchelaar, “The Addressees,” 62-65, ‘汝乃贫穷’ 是一个假定条件句; 另参 Benjamin G. Wright III, “The Categories of Rich and Poor in the Qumran Sapiential Literature,” in *Sapiential Perspectives*, 125-40; Heinz-Josef Fabry, “Die Armenfrömmigkeit in den qumranischen Weisheitstexten,” in *Weisheit in Israel: Beiträge des Symposiums “Das Alte Testament und die Kultur der Moderne” anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971), Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001*, ed. David J. A. Clines, Hermann Lichtenberger & Hans Peter Müller, ATM 12 (Münster: Lit-Verlag, 2003), 163-209; Catherine M. Murphy, *Wealth in the Dead Sea Scrolls and in the Qumran Community*, STDJ 40 (Leiden: Brill, 2001), 163-210。另参, 希罗传统中将贫穷等同于自由, William D. Desmond, *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame, 2006), 特别是 143-68 页。

¹⁹⁸ 关于贫穷相关表述如何用作隐喻, 有两种不同的解读; Goff, *4QInstruction*, 25-26 认为, 隐喻意义是鼓励 *mēvîn* “像 ‘穷人’ 或 ‘卑微’ 之人那样行事”, 是一个 “道德理

的贫穷。这些提醒如下：ואתה ראש (“你是贫穷的”，4Q416 2 ii 20)，אביון אתה (“你是贫穷的”，4Q416 2 iii 8,12)，זכור כי ראש אתה (“记住你是贫穷的”，4Q416 2 iii 2)。还有一处条件性陈述，可能指字面上的贫穷：ואם רש אתה (“若你是贫穷的”，4Q416 2 iii 19)。而在第三列，אביון אתה 两次出现，将此段落划分开来。

4Q416 2 iii ll. 8-12 (*par.* 4Q418 9-10 ll. 6-13)，文本与译文¹⁹⁹

שמחה vacat אביון אתה אל תתאו זולת נחלתכה ואל תתבלע בה פן תסיג	8
גבולכה ואם] ישיבכה לכבוד'כה התהלך וברזו [נ]היה דרוש מולדיו ואז תדע	9
נחלתו ובצדק תתהלך כי יגיה אל ת[אר]הו בכלל דרכיכה למכבדיכה תן הדר ²⁰⁰	10
ושמו הלל תמיד כי מראש הרים רא'שכה ועם נדיבים הושיבכה ובנחלת	11
כבוד המשילכה רצונו שחר תמיד vacat אביון אתה אל תאמר רש אני ול[וא]	12

8 喜乐 vacat

你是贫穷的，不要渴求任何事物，除了你的产业，
也不要为它所困扰，
以防你迁移 9 你的边界，
而若祂已经令你恢复荣耀，行走其间，
并藉着存在之奥秘，寻求它的诸源头/诞辰
而后你将知晓 10 其产业，
并且你将行走在正义之中，
因为上帝将以其显[现]，照亮你一切道路。
对众敬畏者，你给予荣耀，
11 并常常赞美祂名，
因为，从贫困中祂抬起你的头，
又使你与诸贵胄同住，
并且，祂立你在荣耀的产业中掌权
殷勤寻求祂的美意将一直 vacat

in it

its

想”；与之相反，Benjamin G. Wold, “Metaphorical Poverty in *Musar leMevin*,” *JJS* 58/1 (2007): 140-53 则认为，一些贫穷相关表述是喻指人类的脆弱天性。

199 DJD 34:110; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 47-48; Rey, *4QInstruction*, 92; Goff, *4QInstruction*, 239-40; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:156.

200 在 4Q418 9 10，书吏误将整个第 9 行抄多了一遍，而后又拭去。

你是贫穷的，莫说：“我是贫穷的，而我将不[会]……”

在《昆兰第4洞窟训诲》手稿中，“众贵胄”（נדיבים）一词共计出现五次（此处为4Q416 2 iii 11; *par. ms.* 4Q418 9 11; 4Q415 2 i + 1 ii 7; 4Q418 149 2; 4Q418 177 5），但其他的用法并无助于解读该词含义。4Q415 2 i + 1 ii 7 及 4Q418 149 2 没有上下文²⁰¹。4Q418 177 5 保存了三个词，它们或可解答 4Q416 2 iii 中的谜题，即成为“贫穷”且“尊贵”；该行内容如下：] אתה ם ארש ונדיבים⁵ [（“你们贫穷且为贵胄...”）]。另一处 4Q416 6 2 的用法也是残缺不全，仅保留了三个词语：ם אביון א[ת]ה וּמַלְלֵי ם [（“你们贫穷且为君王”）] ²⁰²。我们只能猜测，4Q418 177 和 4Q416 6 是否一如 4Q416 2 iii 11，将 *mēvîn* 描绘为从贫困中得拔擢、与众贵胄与君王同席。

4Q416 2 iii 8-12 引用了《撒母耳记上》(2:8, מְקִימֵי מַעְפָּר דָּל מְאַשְׁפֵּת יָרִים אָבִיוֹן לְהוֹשִׁיב עִם-מְקִימֵי מַעְפָּר דָּל, 113:7-8, מְקִימֵי מַעְפָּר דָּל, 113:7-8, מְקִימֵי מַעְפָּר דָּל) 则复述了哈拿的感恩（撒上 2:8），并以另一种方式论及穷人与贵胄同席²⁰⁴。后两者与《昆兰第4洞窟训诲》中的段落有着惊人的相似。《托名约拿单书》（Targum Pseudo-Jonathan）是一部被归为“天启”作品的亚兰文译

²⁰¹ DJD 34:118, 编者认为, נדיבים 是“一个在 4Q415 ff. 中出现频繁的词语”; 相比于其他昆兰作品, 这一观点是正确的。另参 Ben Sira 11:1, “穷人的智慧 (חכמת דל) 使其抬头, 并令其坐于贵胄之中 (נדיבים)。” Victor M. Asensio, *Poverty and Wealth: Ben Sira's View of Possessions*, in *Der Einzelne und seine Gemeinschaft bei Ben Sira*, ed. Renate Egger-Wenzel & Ingrid Krammer (Berlin: de Gruyter, 1998), 151-78, 第 158 页: “一个穷人, 引导自己寻求智慧, 他并不会自觉不及有权势之人。无论如何, 即便这个诠释是正确的 (נדיב 的想象价值), 《便西拉智训》是否又可能承认富人在社会中具有优越性呢?”

²⁰² 4Q415 6 保存了七行中每行的开头几个字; 其中有提到 סוד אנשים (1.6), 该词未见于《昆兰第4洞窟训诲》别处, 但可能与 4Q418 69 ii 15 中的罕见语 סוד אילים 相呼应。DJD 34:486 讨论了 סוד אמת (另参 נחלת אמת, 如 4Q415 2 i + 1 ii 6; 4Q416 4 3)。

²⁰³ 撒上 2:8, “他从尘土中提拔贫寒之人; 他从垃圾中抬举困苦之人, 使他们与诸王子同坐, 承得尊贵之位。” (译注: 从英译, 同 NRSV)

²⁰⁴ 诗 113:5~9, “⁵ 谁像主我们的神, 谁坐在高处, ⁶ 谁垂顾天与地? ⁷ 祂从尘土中提拔贫寒者, 从垃圾中抬举困苦者, ⁸ 使他们与诸王子同坐, 就是与他百姓的诸王子同坐。 ⁹ 祂给予不育的妇女家庭, 使她成为孩子们快乐的母亲。赞美主!” (译注: 从英译, 同 NRSV)

著，其中将“众贵胄”理解为天使，或许保留了这一祈祷的早期注释传统²⁰⁵。《托名约拿单书》对《撒母耳记上》二章 8 节的翻译如下：

祂从尘土中提拔贫穷之人[מְסִינָא]，祂从粪堆中抬举困苦之人[חֲשִׁיכָא]，使他们与诸义者[צְדִיקָא]、世间众首领[רַבְרָבֵי עֲלְמָא]同住；并且祂赐给他们荣耀的宝座[כְּרִסֵּי יְקָרָא]，因为在上帝（the Lord）面前，人类众子的行为被揭露。祂已为恶者设地府（Gehenna）。而正义之人，就是那些行其美意之人，祂为他们建立世界²⁰⁶。

“世间众首领”也可能是“永恒众领袖”，而荣耀宝座的产业则有着天上的意味。《便西拉智训》描述智慧将穷人从他们所立提拔到社会精英中：חכמת דל תשא ראשו ובין נדיבים תשיבנו：（Ben Sirach 11:1，“穷人的智慧抬起他的头，在诸贵胄中他坐席”）。《西拉书》（Sirach 11.1）则将 לל 译作 ταπεινός：“卑微者的智慧令他们的头颅高昂，使他们跻身伟人之列”（σοφία ταπεινοῦ ἀνυψώσει κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἐν μέσῳ μεγιστάνων καθίσει αὐτόν）。在《便西拉智训》中，智慧被主题化（thematized）；而在《昆兰第 4 洞窟训海》中，智慧与妥拉从未明确关联，后者亦未被主题化；智慧在这两部作品中的差异将是第三章的主题。在《便西拉智训》中，智慧改变了穷人的地位；而在《昆兰第 4 洞窟训海》中，与“诸贵胄”同坐席，是从卑微的“贫穷”地位被提升。4Q416 2 iii 11 所描写的很可能类似于，某人与诸圣者之签筹同掣（4Q418 81+81a），以与他们共享神圣知识。

值得一提的，还有其他昆兰文献中使用“众贵胄”的方式。在《大马士革文献》中（VI 4,8），“民中诸贵胄”（诗 113:8）是“以色列的众回归者”，后者追求妥拉。其前后文如下（CD VI 2-5a）²⁰⁷：

2 然而，上帝记得先祖之约，*vacat* 并且他从亚伦提拔众有识之士（men），从以色列中 3 兴起智慧之人，且使他们倾听。而他们掘了井：“一口井[בְּאֵר]，由众王子[שְׂרָיִם]所开，经民中诸贵胄[נְדִיבֵי הַעַם]用杖[בְּמַחֲוֶקֶק]所掘”（民 21:18）。此井即律法[תּוֹרָה]，而彼挖掘之人 *vacat* 乃以色列的众回归者[שְׁבִי יִשְׂרָאֵל]。

²⁰⁵ Daniel J. Harrington, “The Apocalypse of Hannah: Targum Jonathan of 1 Samuel 2:1-10,” in *Working with no Data: Semitic and Egyptian Studies Presented to Thomas O. Lambdin*, ed. David M. Golomb & Susan T. Hollis (Winona Lake: Eisenbrauns, 1987), 147–52.

²⁰⁶ 译文出自 Daniel J. Harrington & Anthony J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets*, The Aramaic Bible, vol. 10 (Edinburgh: T&T Clark, 1987), 106.

²⁰⁷ García Martínez & Tigchelaar, *DSSSE*, 1:559（有改动）。

在 CD VI 7 中，“杖”（מחוקק）被确定为“律法的解释者”（דורש התורה），而第 8-9 行则进一步阐明这些贵胄是谁以及他们的活动：“民中诸贵胄，是那些拿着权杖颁布的法令来挖井的人”（נדיבי העם הם הבאים לכרות את הבאר במחוקקות אשר חקק המוקק）。在《大马士革文献》中，“民中诸贵胄”借助于“妥拉的众寻求者”（=杖），来寻求妥拉；在《昆兰第 4 洞窟训诲》中，“诸贵胄”以正面形象出现，却未见妥拉出现。此外，在《大马士革文献》中，“杖”或“法令”（מחוקק）与一个人或一群民众相关；而在《昆兰第 4 洞窟训诲》中，“法令”（מחוקק）则是在写在上帝面前、并给予人类来默想的（4Q417 1 i 13b-18；另参第二章§1.1.1）。因而，《大马士革文献》的“诸贵胄”和“法令”，与民众以及追求妥拉相关；而在有着不同启示观的《昆兰第 4 洞窟训诲》中，同样的用语则另有所指。不过，两部作品的“诸贵胄”，皆指那些善于寻求启示之人²⁰⁸。

נדיבים 一语还用于对此世统治者的负面称谓。前文已论及，《福佑之则》第三列中所出现的某人与天使之签筹同掣、以及嘴唇之流露（1QSb III 22-27）；而在同一列，“诸贵胄”这一表述与“万国的王子”同义。*maskil* 对撒督之子们的祝福之词如下（1QSb III 27-28）：“愿他藉着你们的工作，审[判所]有贵胄，并藉你们唇之流露审判万国[的王子]”（ובמעשיכיה יש[פוט כן] לנדיבים וממזל שפתיכה כול [שרי עמים] ²⁰⁹。

《自荣之讚》与 4Q416 2 iii 11 多有相似。在 4Q491^c 中，“穷人群体”亦有分于永恒的谋略（eternal counsel, l.4）。不过，“诸贵胄”（l.5）乃世间统治者，不可与天使的谋略（the counsel of angels）相匹。此诗中的言说者受赐大能宝座，此情形类似于《托名约拿单书》对《撒母耳记上》二章 8 节的翻译，可能是对 4Q416 2 iii 中“荣耀之产业”的诠释。4Q491^c 3-8 如下²¹⁰：

3 他自古以来就将它确立（为）其真理，及关于其筹谋的奥秘[רוי ערמתו]，在一[切……]可能 4 [……]m[……]mym 以及穷人群体[עצת אביונים]（将加入）永恒的谋略[עדת עולמים]。且[他们将说，“当称颂上帝，他已使我坐于]永 5 无可责者当中[תמימי

²⁰⁸ 4QBarkī Nafshī^e (4Q438) 3 2, 上帝的“众尊者”与“蒙选者”看起来是同义词；在《昆兰第 4 洞窟训诲》中，聆训者有一处被称为“蒙选者”（4Q418 69 ii 10），他们是“真理的蒙选者”，而“真理”则与启示密切相关。

²⁰⁹ 另参，指此世统治者的类似用语：诗 47:10, נדיבי עמים；斯 3:12, שרי עם。

²¹⁰ 译文引自 Wise, “מי כמוני באלים”, 182-83。

עולמים] —— (给予我) 一大能宝座[כסא עזו], 在天使的谋略中[עדת אלים]。上古君王将无一[מלכי קדם]列席其间, 彼之诸贵胄[נדיביהמה]亦不会[(落座) 其中行判。无人]人可相媲 6 [于]我的荣耀; 在我自己之外, 无人得拔擢, 且无人可阻挡我。我坐于[高处, 被提升天], 无人 7 [环]绕我。我被算为与诸天使一般, 我之所居乃在神圣议会之中。[我的]渴[望]并非关乎肉体; [相反], 我的[份]额存于 8 神圣居[所]的荣耀之中。[谁]人被视为可鄙如我, 然而谁又如我在我的荣耀中? 谁…… 9 [如]我? 谁忍受苦难如我, 而又有谁比我更良善 (lack of evil)? 我从未受教导, 然而无训诲相媲 10 [于我]之[训诲。]谁可质问我, 当我张[开我]的[嘴], 我唇的言语[מזל שפתי], 谁可承受? 谁能挑战我, 且与我的判断相媲[ידמה במשפתי]? 11 [无人能与我相媲, 因]为[我的]地[位]是同诸天使一起[אלים]。我的荣耀乃与王 (the King) 之[בני מלכים]众子同住。”

在《自荣之讚》的这一校订版中, 言说者有着独特的荣耀: 他宣称, 自己嘲笑悲伤, 并尤擅忍受邪恶 (1.9, מי חדל רע הדמה ביא)。他出类拔萃, 无人敢传唤审判他 (1.10)。他被视为与诸天使同等, 其在当中的地位则如与“王之众子”同席 (1.11)。就此宣称而言, 司漠腾 (Morton Smith) 推断, “在荣耀中, 他与王之众子同列”一句, 是此段“另一个荒诞的突降法 (absurd anticlimax)”²¹¹。4Q491^c 以嘲讽的语气提及“诸贵胄”及“上古君王”, 来强调自身地位及荣耀全然无媲。言说者与“王之众子”同住, 这一陈述可能是突降法, 也可能是与前文君王相关表达形成对比。《自荣之讚》意在将腐败的君王及贵胄——可能在耶路撒冷圣殿, 与天上的宝座对比; 无疑, 这是对那些在城中抬举自己的世间领袖 (如, 哈斯蒙尼王室、罗马人、帕提亚人、希律王室) 的回应。对此, 司漠腾评论道, “言说者认为, 仍值得将其自身与他们[腐败的君王们]作比”, 且此处也可关联到具体的君王统治, 例如希律²¹²。他发现, 4Q491^c 中的言说者夸口, “圣殿的地位”已被归给他 (另参 4Q418 81+81a 4), 而这进一步增强了以下观点的可信度: 言说者的高升是对此世腐朽统治的回应²¹³。

然而, 得荣耀如“王之众子”此处, 若所指乃此世的王子, 那么前述宣告就有些荒谬了。事实上, 这看起来似乎与言说者的论点是相悖的; 相反, “王之众子”应被理解为与

²¹¹ Smith, “Ascent to the Heavens,” 186–87.

²¹² Smith, “Ascent to the Heavens,” 186.

²¹³ Smith, “Ascent to the Heavens,” 184; Wise, “מי כמוני באלים”, 183, 第 7-8 行被译作“我的份 ([por]tion) 乃在神圣[居]所 ([hab]itation) 的荣耀之中”。

同一行中的 אלים (“诸天使”) 对仗。如此,《自荣之讚》对于《昆兰第 4 洞窟训海》的重要性,并非在于它们以同样的方式来看待“诸贵胄”,而在于君王相关表述 (royal language) 和儿子身份关乎天使、以及言说者在天使中的地位。在《自荣之讚》(1QH^a XXVI 6) 中,君王之称被用于上帝,言说者自述为“王之挚爱”(ידיד המלך) 以及“诸圣者之友”(רע ללקדושים); 如此,世间荣耀无有可与其高升天界之境遇相媲。

最终, 4Q416 2 iii 12 描述了聆训者已被确立掌管产业 (ובנהלת כבוד המשילכה) ——用完成语态的使动构词 (*Hiphil perfect*); 这与 4Q418 81+81a 3 (ובנ[הלתו המשילכה] 中的表述近乎一致。若此处“众贵胄”这一君王相关表述乃指天使,那么用来描述 *maskil* 职能的儿子身份相关表达,就进一步突出了其在天使中的地位²¹⁴。对于《昆兰第 4 洞窟训海》而言,不大可能设想仅仅在未来参与天使群体; 而若误解了聆训者与天使的关系,就会影响到我们对作品的理解,包括对智慧的追求与获取、及贤哲的角色²¹⁵。证据所向,当下参与天使群体乃《昆兰第 4 洞窟训海》的一大特点,亦是 *maskil* 这一角色的内在要素。在 4Q416 2 iii 中,一位(在隐喻意义上)“贫寒”的 *maskil* 于潦倒中得拔擢,其时他与众天使同座; 与 4Q418 81+81a 类似,贤哲的高升发生于当下。

5. 结论

翟鹤来最早提出,一些包含了 *maskil* 以第一人称训话的残卷,可能是《昆兰第 4 洞窟训海》的开篇。而蒲艾仕对《昆兰第 4 洞窟训海》首列的重构,也的确提及了 *maskil*,

²¹⁴ 另参罗 8:15, “你已接受为子之灵 (υιοθεσία), 当我们呼喊, ‘阿爸!’” 在《罗马书》中, υιοθεσία 指被一个神圣家族收养 (罗 8:23, 9:4; 加 4:5; 弗 1:5)。

²¹⁵ Jonathan T. Pennington, *The Sermon on the Mount and Human Flourishing: A Theological Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017), 将太 5:3 译作一个陈述, “兴旺的是灵里贫乏之人, 因为天国是他们的”, 而非一个后跟结论主句的条件从句 (即, “如果……那么……”); 并且, 他在第 156–57 页有如下论述, “耶稣之所以能大胆宣称灵里贫穷之人乃真正昌盛的, 乃是因为, 不管表象如何, 这些卑微之人实际上是上帝之天国的拥有者和公民……耶稣祝福之辞中的激进与独特之处, 乃是意料之外的终末性扭转, 即如今人类的繁荣昌盛被发现乃存于苦难中, 就是存于在等候上帝为天下带来其公义统治的期间所受困苦之中 (参主祷文)。” 此外, “天堂是他们的” 乃现在时。另参 Christopher Rowland, “Apocalyptic, the Poor, and the Gospel of Matthew,” *JTS* 45 (1994): 504–18。

尽管并非在最开头几行、亦非第一人称形式。进而，翟鹤来提议，将 4Q418 frgs. 222+221 & 238 置于《昆兰第 4 洞窟训诲》开篇首列（4Q416 1）之上，但该主张无法藉文本重叠部分得到支持。不过，可以大致确定的是，这些残篇中的第一人称形式紧挨着“*maskîl*”。根据合理的推测，我们认为，用于 frgs. 222+221 & 238 中的是第一人称形式，而非第三人称。

在明确《昆兰第 4 洞窟训诲》中存在 *maskîl* 的第一人称训话后，我们要考虑的是这些残篇位于作品何处的的问题。本章开头力图展示，一位贤哲可能以两种方式对其听众讲话。首先，焦点落在整部作品中的第一人称言说，考察它们是否有所不妥，以于使我们低估了翟鹤来的设想。从中可以发现，第一人称形式尽管并非频繁可见，却的确出现了；并且，作品中一些模棱两可的代词，也可被解读为第一人称形式，而非第三人称。其次，我们逐个分析了 *משכיל* 一词在《昆兰第 4 洞窟训诲》中的其他用法。其中，一处用法（4Q418 81+81a 17）已普遍译作名词指“贤哲”，而非一个分词；而我们在审慎考察之下指出，其他用法亦更适于理解作名词。上述两方面对 frgs. 222+221 & 238 前后文的处理，有力支持了第一人称形式的文本重构与翻译。

然后，我们对贤哲的特点、及其与聆训者的关系做了观察，以进一步判断 *maskîl* 在《昆兰第 4 洞窟训诲》中训话、并指涉其自身的可能性。最为重要的是，通过将智慧付诸于实践（即，手的 *hokma*）、并忠于真理之道而生活，那些社群中人也可成为 *maskîlîm*。在 4Q416 2 ii 中，成为长子即表达了成为贤哲之意，与 4Q418 81+81a 中对尊者的描述相似。眼下，对 4Q416 2 ii 的翻译及诠释，改变了对 4Q418 81+81a 的理解；在以往，前者未有讨论，而后者则多有争议。4Q418 81+81a 将关于 *maskîl* 的地位、状态及角色的内容，教导给聆训者；并且，该列可能并非两个独立的章节（11.1-14; 15-20）；此前，一些学者们所持相反观点，主要是由错误的翻译演绎而来，即源自将“手的 *hokma*”译为体力劳动、而非智慧的实践。

翟鹤来关于 frgs. 222+221&238 为《昆兰第 4 洞窟训诲》开篇的设想，是基于对其他昆兰文献的观察；那些提及 *maskîl* 的作品在开篇亦运用了类似表达。本研究先详细阐述了 *maskîl* 的特点及角色，而后方重温翟鹤来的观察。通过考察作品中 *maskîlîm* 的前

后文表述,《昆兰第4洞窟训诲》开篇为 *maskîl* 话语的结论,得到进一步巩固。此外,将《昆兰第4洞窟训诲》的贤哲与其他昆兰 *maskilîm* 并置而观,使两下比较成为可能。

在安约瑟的描述中,《贤哲之歌》的 *maskîl* 是一得到敬拜者认同的模范形象。而这一形象与《昆兰第4洞窟训诲》所述类似。成为贤哲是一个理想,且贤哲是社群的典范,是寻求启示智慧与知识之人的楷模——此处借用纽卡洛的结论并稍作改动。然而,此书后续章节的结论将进一步表明,对于《昆兰第4洞窟训诲》这部非宗派作品而言,掌握启示知识,并非宗派自我意识形成、或宗派本身形成过程的一部分。此作品所展现出的价值,是在回应其他价值,有助于理解其目的与功用。通过作品所呈现的贤哲形象,关于在《昆兰第4洞窟训诲》中谁可获智慧这一问题,就形成了一个不那么等级化、且更具包容性的观点。至于,这一观点是否回应着其他对 *maskîl* 的看法,如《自荣之讚》、或是与圣殿文士相关的诸权威结构,就不得而知了。

形成一种看待《昆兰第4洞窟训诲》财务教导的不同视角,亦是本章研究的成果之一。对 4Q416 2 i-ii 的翻译和重估,并未推翻此前观点,即聆训者陷于财务困境,时有物资匮乏、并受债务困扰;不过,我们可以发现,聆训者与其压迫者/债主的关系,有时远比以往所设想的更为疏离。并且,4Q416 2 i-ii 有着最为具体财务教导;在此语篇中,日常经济的主题及相关人物并非铁板一块;我们可以看到诸多关系,不仅有聆训者与债主之间的,还有 *mēvîn* 与其他 *mēvinîm* 之间的、*mēvîn* 与上帝、*mēvîn* 与 *maskîl* 之间的关系。对作者而言,这些关系远比与债主的关系重要。如不尊重邻舍,就得“出卖他们自己,好获得钱财”(4Q416 2 ii 17),才能摆脱债务及其后果。

另一处被认为反映了聆训者经济状况的文本,是 4Q418 81+81a 15-20。许多译文认为,“手的 *hokma*”是在描述一位“手工劳动者”或“匠人”的督工。我们已经看到,这已解读源于希腊文《西拉书》(9:17, ἐν χειρὶ τεχνιτῶν),而非希伯来文《便西拉智训》(9:17, בחכמי ידים)。《昆兰第4洞窟训诲》与《4Q智训》(4Q424)相似,展现了两类智慧:(1) 内心的智慧(חכמת לבב)及(2)手的智慧(חכמת ידים)。内心的 *hokma* 与活出来的智慧形成对比,通过外部活动反映出来:手的 *hokma*。类似观念可见于早期基督教智慧传统,即“要做行道者,莫只做闻道者”(雅 1:22)。在《昆兰第4洞窟训诲》中为贤哲,即成为一个在日常生活中践行智慧之人。正是由于误将“手的 *hokma*”当作手工劳动,才使得

טוֹא 被译作“仓库”；而后者实际上应被视为一个名词——与由词根 טוֹא 而来的副词相关，并译作“温柔”（如，4Q416 2 ii 12，“上帝温柔的智慧”）、或“低微”（如 4Q418 81+81a 16，“人类之路的低微”）。

以往对 4Q416 2 ii 及 4Q418 81+81a 1-20 的翻译及诠释使人们以为，聆训者乃是被动投身于经济交易中，有时甚至是一个奴隶；而后，以更广泛的古代智慧与古代世界经济为处境，这些段落被关联到贫穷、借贷及债务主题 (*topoi*)。对《昆兰第 4 洞窟训诲》经济教导形成如此简化解读的原因，是一些有问题的翻译。而在本章所提出的译文中，教导的重点是获得智慧，并在与若干角色的关系中活出智慧。4Q416 2 ii 中关于债务的泛泛之辞，根本上乃关乎与上帝的关系，还关乎这一关系如何影响到与社群其他成员的关系。

《昆兰第 4 洞窟训诲》中，有几处隐喻性地提及贫穷，指人类易疲乏的特点。4Q416 2 iii 11-12a（“因为从贫穷中祂抬起了你的头，而他使你与众贵胄同席”）是一个重要的相关段落。如前文所述，这一陈述与聆训者在当下参与天使群体有关。对他们隐喻性贫穷的提醒（即，4Q416 2 i-iv 中多次出现的“你是贫穷的”）并没有排除，讲话人及其听众经受着穷困潦倒，如字面上那样。作为一个隐喻，提醒贫穷，类似于得知人类易于在寻求智慧的过程中疲乏；而此状况与天使正相反，后者被树立为当效法的楷模（4Q418 69 ii）。与“众贵胄”同坐，指的是当下加入天使群体，与尊者参与在天使中类似（4Q418 81+81a）。

贫穷相关的隐喻有何意义，这一问题有不同的答案。贫穷可被用来鼓励 *mēvîn*，将清贫而谦逊之人树立为道德理想²¹⁶。或者，“贫穷”可能并非理想，而是破解人类处境的关键，即虔诚且谦卑的应对态度。在这两种诠释中，“贫穷”皆等同于谦卑，而区别则在于，究竟以“贫穷”之喻为理想，还是以谦卑生活为理想、来应对为人之不足。4Q416 2 iii 11-12a 明显是后一种。从贫穷中被提拔，并与“众贵胄”同坐，这无疑是积极正面的表述，是为那些追寻智慧之人所保留的；因此，若“贫穷”是道德理想，那么脱离贫穷的期待就与这一理想相矛盾。

²¹⁶ Goff, *4QInstruction*, 25-26.

《昆兰第4洞窟训诲》的言说者关注着不同阶段的学生，后者正追寻智慧、并探索将之付诸实践。言说者为其听众所塑造的社会结构包含了清晰的阶层与分化。*maskil* 的教导包括：如何在家庭关系中活得有智慧，*mēvîn* 如何理解其在社群中的地位，忠诚的社群如何与外部打交道、又维持区分，人类在一个包含了天使的阶层体系中居于何位、以及最终与上帝有何种理想关系。

第二章 灵与肉

在第一章中，以社群教学中的师生为具体场景，我们讨论了与言说者、及听众相关的分化和阶层。本章则将转而关注人类当中的分化。有观点认为，“灵”与“肉”在创造之初分离，这意味着人类被划分为两个截然不同的群体；由此进一步推论，例如，仅有被预定的少数蒙选召者能获得启示——即所谓奥秘（רוז נהיה）及（对 Hagu）的默想。而将人类二分——蒙选者和未蒙选者——的后果是，启示与智慧的获取，被视为与阶层相关、且为特定阶层所专有。

在第一章中，贤哲言说者（*speaker-sage*）向学生群体训话；后者渴望增长知识，并奋力追求存在之奥秘。理论上讲，践行智慧之人自会成为教导者（*maskil*）；而《昆兰第4洞窟训诲》实际也提及了多位教导者（*maskilim*）。这一作品所面对的，是一群处于不同水平的学生¹；并非每个聆训者都能成贤哲，只有那些学习并践行智慧中的佼佼者方可为师。品行（*merit*）在社群阶层中有其作用，即某人的社群地位取决于其对智慧（“手的 *hokma*”）的获取²。训话内容包括切切劝人寻求理解，告诫懈怠者、指出其愚昧；这表明，学生们有着不同的纪律与忠诚的水平。言说者与听众的关系包含了对谦卑的强调、以及对挑战的认识；这些挑战出现践行智慧之中，后一过程持久而艰险。贤哲并非一开始就是长子或至圣者，而是通过不懈的关切与虔诚才被置于上述地位。至此可以发现，社群中的这些分化和阶层，与一种关于人类的排外性及决定论看法——如果这一描述准确的话——形成了鲜明对比。

¹ 在当代，“差异化教学”使同一课室中存在不同水平的技艺及知识；《昆兰第4洞窟训诲》与此类似。不过，差异化教学强调授课策略，而《昆兰第4洞窟训诲》则极少论及学生要如何具体地落实智慧，至少在现存残篇中如此。

² 另参 1En 99:10，理解与遵循智慧，而不是蒙选，决定了正义。

在本章中，我们将关注的问题是，何人可得智慧，或是已得到智慧。而《昆兰第4洞窟训诲》如何区分义者与不义者，正直之人与无德之人，正是解答这一问题的关键所在³。一些《昆兰第4洞窟训诲》诠释者认为，通往启示之路仅为蒙选族类铺就，而未蒙选召者则不得涉足；若然，就只有那些在《默想篇》中出现、被预定的“灵性之民”（spiritual people），才能获得了对启示之默想，而“属肉体之灵”（fleshly spirit）则不然。根据4QInstruction的一些解释者的说法，通往启示的道路只为选民铺平，而非选民则被禁止进入。在这种观点中，只有在哈古异象段落中发现的预定的“精神人民”才被遗赠了对启示的冥想，而“肉体的精神”却没有。

在此，我们将挑战的正是这一看法，即在《昆兰第4洞窟训诲》中，一种对人类的二元看法建构起了决定论观点。本章将论证，在此作品中，所有人类共享同样的创造，并从最初便得到了“默想”（即，启示智慧）⁴。不过，学界通常认为，“死海古卷”（the Scrolls）等作品中虽存自由意志与决定论，但它们并非不可调和⁵。关键问题是，在《昆兰第4洞窟训诲》中，是否忠于追求、并坚守“启示智慧”——一个基于功绩的体系——如何用于群体划分⁶。若某人在社群阶层中的位置，乃基于其个人

³ 对于评估假定的《口传福音》（Q source, Saying source）编纂历史，《昆兰第4洞窟训诲》的重要性才初初得到认识；实际上，如何将《口传福音》置于早期犹太文学中，正是下面这个文集的主题：Markus Tiwald (ed.), *Q in Context I: The Separation between the Just and Unjust in Early Judaism and in the Saying Source* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015)。

⁴ 另参 Benjamin Wold, “The Universality of Creation in 4QInstruction,” *RevQ* 102/1 (2013): 211–26.

⁵ Jonathan Klawans, “Josephus on Fate, Free Will, and Ancient Jewish Types of Compatibilism,” *Numen* 56 (2009): 44–90, 第45页写道，“[对]于哲学家，相容主义（compatibilism）是指，以各种努力维持决定论与自由意志相容、而不矛盾。具体来讲，这一词语常指如下立场，即在严格的决定论下，个人仍可能做出自由及不受限制的决定，也因此对他们的行动负责，尽管事实上决策及其结果被预定了。”甚至在《二灵论》这样高度决定论的作品中，决定论与自由意志也相互交织，参 Miryam T. Brand, “Belial, Free Will, and Identity-Building in the Community Rule,” in *Evil, the Devil, and Demons: Dualistic Characteristics in the Religion of Israel, Ancient Judaism, and Christianity*, ed. Benjamin Wold, Jan Dochhorn & Susanne Rudnig-Zelt, WUNT 2.412 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 77–92。

⁶ Florentino García Martínez, “Wisdom at Qumran: Worldly or Heavenly?” in *Qumranica Minora II: Thematic Studies on the Dead Sea Scrolls*, ed. Eibert J. C. Tigchelaar, STDJ 64 (Leiden: Brill, 2007), 171–86, 见第185页，“我不知道我们是否能用‘天启智慧’（apocalyptic wisdom）来称《昆兰第4洞窟训诲》……在我看来，其作者试图将他想要传达的知识展现为‘启示的’知识，而不是单纯的人类知识（如在希伯来《圣经》的智慧传统中那样）。因此我认为，我们可以用与高福不同的方式，来回答这一问题。昆兰智慧并不是此世与天上（worldly and heavenly）的，它是启示智慧，也因此彻彻底底是天上的智慧”。

对领悟的获取、对智慧的践行、以及对规范的恪守，那么我们有理由推想，这一评估方式也适用于人类群体也，即用来确定那些人属于义者群体，而哪些人又不在其中。

本章还将进一步讨论的是，《昆兰第4洞窟训诲》中的“人类”，具有多大的包容性；或者更确切地说，若人类的受造、及启示的传承具普遍性，那么“人类”就不仅包括了以色列人，还包括了外邦人；若反之，则“人类”这一表述，就不像字面上那样指所有人类，而《昆兰第4洞窟训诲》作者的视野也并未延及万邦。明确的是，在《昆兰第4洞窟训诲》中，“肉欲性的（fleshly）”这一标签被用于特指一类人。不过，这一区分形成于何时？是在创世之时、亦或创世之后的某一时刻？若发生于创世之后，则划分出现在：(1) 忠诚的以色列人与任意妄为的以色列人之间，还是(2) 忠诚的人类与邪恶的人类之间？

1. “灵”与“肉”

目前，学界大致认为，《昆兰第4洞窟训诲》的人类观是二元论及决定论；而此准共识的形成主要与《默想篇》(4Q417 1 i 13b-18a)的特定译释有关。《默想篇》涉及(1)“灵性之民”(עַם רוּחַ, a spiritual people)与(2)“肉体之灵(a spirit of flesh)”或“属肉体的灵(fleshly spirit)”(רוּחַ בֶּשָׂר)的受造⁷。有诠释认为，上述两类人分别受造；其中，被称为 רוּחַ בֶּשָׂר 的群体无法获得启示智慧。在本节，我们将先对作品中关于“肉体”的表述做一更广泛梳理，进而比较 רוּחַ בֶּשָׂר 在《恩颂》中的类似用法，以评估被归为 רוּחַ בֶּשָׂר 之人。

1.1 《昆兰第4洞窟训诲》中的“肉”

⁷ Collins, “In the Likeness,” 609–18 提议，《默想篇》乃基于对《创世记》第一~二章两个创造叙事的诠释。两种人类的受造可见于：(1) אָנוּשׁ, 被诠释为第一个人类亚当，关联到“灵性之民”(第16行)；以及(2)“肉体之灵”(第17行)。亚当与“灵性之民”首先受造，被描述为是依天使形象所塑。通常，创1:27(“我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人”)被理解为上帝对天使的说话，二者都有份于人类的创造。照此来看，《默想篇》也有类似的注释。第二个创造故事，即关于肉体之灵的受造，则是依照《创世记》第二章中地上万物的创造。如此，灵性之民与诸圣者相似，而肉体之灵则不然。

艾尔津一早便注意到,《昆兰第4洞窟训诲》与《恩颂》共有一些罕见用语⁸;它们是对“肉身”的描述。在《恩颂》中,יצר בשר (“肉体之容器”, vessel of flesh) 出现了两次(1QH^a XVIII 25; XXIV 6)。这一表达也见于《昆兰第4洞窟训诲》的开篇(4Q416 1 16; par. 4Q418 2+2a 8), 毗邻 רוה בשר (“肉体之灵/肉体性的灵”); 不过, 前后文残缺使得这一结论并不确定。而《昆兰第4洞窟训诲》与《恩颂》之外, 再未见古代犹太文学中提及 יצר בשר 或 רוה בשר⁹。依据这些观察, 我们将考察 יצר בשר (“肉体之容器”) 与 רוה בשר (“肉体之灵/肉体性的灵”) 这两个表述在作品中的具体运用, 以更好了解, “肉体”相关表述如何服务于各个作品的人类观与启示观¹⁰。

学界亦承认,《昆兰第4洞窟训诲》并不像《恩颂》那样对人性持消极看法, 尽管二者均用 רוה בשר 来指人类、或一部分人类。哈灵顿与司徒高对此的解释是,《昆兰第4洞窟训诲》中的 רוה בשר 与《恩颂》中的 רוה בשר 几乎毫无关联; “后者的意思是‘肉体性的灵’。”¹¹而依照编者们的看法, 若 רוה בשר 并非用来描述一个单独受造的人类群体, 那么比较上述两个文本中的相关表述, 就变得非常有意义了。

⁸ Elgvin, *An Analysis*, 160–63 亦提及: כבוד עולם (4Q418 126 ii 8; 1QH^a V 23; XI 5), 以及 רזי פלא (4Q417 1 i 2, 13; 1QH^a VI 13; IX 23; X 15; XV 30; XIX 13)。Matthew J. Goff, “Reading Wisdom at Qumran: 4QInstruction and the Hodayot,” *DSD* 11/3 (2004): 263–88 还提到: סוד אמת (4Q417 1 i 8; 1QH^a X 12; XIII 11, 28), אל אמת (4Q416 1 14; 1QH^a VII 38, 此处 אל 为古希伯来文 (paleo-Hebrew)。Lange, *Weisheit und Prädestination*, 204–32 讨论了 1QH^a IX 与 4Q417 1 i 15–18 共有的用词, “铭刻”(חרות, engraving)、“法令”(חקוק, statutes)、“纪录”(זכרון, memorials)。其中, 在 1QH^a IX, 诗人颂扬上帝“开了他的耳”可听奇妙的奥秘(גליתיה אוזני לרזי פלא), 这一表达与《昆兰第4洞窟训诲》中的相关表达类似(1Q26 1 4; 4Q416 2 iii 17–18 [=4Q418 10 1]; 4Q418 123 ii 4; 4Q418 184 2; 4Q418 190 2)。在 1QH^a IX, 当他的耳朵向奥秘敞开, 他可以说“无一隐藏”(1.27), 因为季节、年岁以及约定的时间可从永恒而知; 实际上, 作者说“一切事物写在你面前, 铭刻在记忆中”(II. 25–26, הכול חקוק לפניכה בחרת זכרון)。在《昆兰第4洞窟训诲》与《恩颂》中, “铭刻”与“写下”的表达被正面地用于宇宙的设计, 并与审判相关、充当一份备忘录。

⁹ 另参民 16:22, 27:16, יצר בשר。

¹⁰ 《昆兰第4洞窟训诲》中最独特的词语, רז נהיה, 并未出现在《恩颂》中; 该词仅见于《1Q/4Q 奥秘》(1Q27 1 i 4; par. 4Q300 3 4), 在此, 恶者“不知晓存在之奥秘[רז נהיה], 也不明白古时之事”; 而在 1QS XI 3–4, “并且他用他公正的行动, 消除了我的罪孽。因为他从知识之源显露其光芒, 而我眼已见他的奇妙作为, 我心之光, 存在之奥秘[רז נהיה]。始终 (what always is), 是我右手的支持……” (由 DSSSE 1:97 翻译)

¹¹ DJD 34:95

1.1.1 4Q417 1 i 1-13

《昆兰第4洞窟训海》中虽提及了“灵”与“肉”，却并无“灵/肉”二元对立。与此相左，一些学者将《默想篇》诠释为两种人类的受造，一种是肉体的，另一种则是灵性的¹²。他们还同时认为，尽管尚欠阐发，但《默想篇》展现出一种与《二灵论》相似的决定论神学；但实际上，正因他们是透过《二灵论》之透镜来解读《默想篇》，才会认为“灵/肉”二元对立在后者中发挥整体性作用。许多人在《默想篇》中所发现了两个对立群体，即“灵性之民”与“肉体之灵”；而其中所重构的 עַם רוּחַ (“灵性之人”)一词，无论在《昆兰第4洞窟训海》中、还是整个古代犹太文学中均极其罕见 (*hapax legomenon*)。进一步，用纽卡洛的话来说，将灵描绘为“肉体性的”，并以之来称呼“灵性之人”的对立群体，是一“绝妙的反意修辞” (oxymoronic)；由此，对人类分化的理解，就绝不是灵与肉的直接区分，而是区分两种不同的灵¹³。即便这样的翻译是正确的，即两类被预定之人乃单独受造，这也是《昆兰第4洞窟训海》中唯一一处对他们的明确提及和两相对照。

在《默想篇》之前，有一明确独立的篇章。4Q417 1 i 首行仅存三词，“并且你，理解一（个）”。而残破的 4Q417 1 i 1-13a 与之后的《默想篇》语段 (ll. 13b-18a) 旨趣一致，皆强调对启示智慧的追求。将这两个语篇连起来理解，有如下重要性：(1) 第 13b-18a 行关乎对异象的沉思，而第 6 行中的动词“沉思”，则明确以存在之奥秘为宾语；(2) 第 1-13a 行提及 רוּחַ נְהִיָּה (“奥秘”) 之时，周边的叙词描绘了启示的意义与范围；(3) 即便第 1-13a 行没有用“灵”或“肉”来描述人类，其中对人类的兴趣仍与《默想篇》类似。在第三章中 (§2.1)，我们将再度关注这些一段落，并讨论其在启示与妥拉 (Torah) 方面的重要性。

4Q417 1 i 1-14 (comp. 4Q418 43 1-10; 重叠)，文本及译文¹⁴：

¹² 关于此语段之书目，可参 Eibert J. C. Tigchelaar, “‘Spiritual People,’ ‘Fleshly Spirit,’ and ‘Vision of Meditation’: Reflections on 4QInstruction and 1 Corinthians,” in *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament*, ed. Florentino García Martínez, STDJ 85 (Leiden: Brill, 2009), 103–18 (书目在 103–4)。

¹³ Carol A. Newsom, “Spirit, Flesh, and the Indigenous Psychology of the Hodayot,” in *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls*, 339–54, 见 344.

¹⁴ DJD 34:151; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 52; Rey, *4QInstruction*, 278; Goff, *4QInstruction*, 137–38; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:148; Menahem Kister, “ספרות החכמה בקומראן,” in *מגילות קומראן – מבואות ומחקרים* /

- 1 [וְאֵתָהּ מִבְּיָדָי]
- 2 [הַבְּיָדָי] בְּרָזִי פְלֵאֵי אֵל הַנּוֹרָאִים תִּשְׁכִּיל רֹאשׁ °
- 3 [לֹא בְפֶנֶם] כֹּה ° ° וְהִבְטֵן [בְּרוּז נַהִיָּה וּמַעֲשֵׂי] קִדְּם לְמָה נַהִיָּה וּמָה נַהִיָּה
- 4 [בְּמָה] הַ ° ° לִי ° ° [עוֹלָם] לֵם לְתִשָּׁן [לְמָה]
- 5 הָיָא וְלִמָּה [הַ] נַהִיָּה בְּמָה [°] בְּכֹל [מְעָשָׂה וּמְעָשֵׂה]
- 6 [יוֹמָם] וְלִלְיָהּ הִגָּה בְּרוּז נַהִיָּה { וְ } דּוֹרֶשׁ תְּמִידָ וְאִז תִּדְעַ אִמַת וְעוֹל חֲכָמָה
- 7 [וְאוֹלָתָהּ] בִּי [דָּע מְעָשֵׂי] יָהֵם [בְּכֹל דְּרָכֵיהֶם עִם פְּקוּדָתָם] לְכוֹל קְצֵי עוֹלָם וּפְקוּדָתָהּ
- 8 עַד וְאִז תִּדְעַ בִּי [טוֹ] בְּ [רַע כֹּ] מְעָשֵׂי [הֵם] כִּיֹּא אֵל הַדְּעוֹת סוּד אִמַת וּבְרוּז נַהִיָּה
- 9 פְּרִשׁ אֵת אֹשֶׁה וּמַעֲשֵׂיָהּ ° ° [לְכוֹל חֲכָ] מָה וּלְכוֹל [עַ] רְמָה יִצְרָה וּמַמְשֶׁלֶת מַעֲשֵׂיָהּ
- 10 [לְכוֹ] לִי ° ° לְמָה וּכְוֹל [אֵת] כֹּ [וְ] לִי ° ° בְּאֵם [פַּ] רֶשׁ לְמָ [בְּ] יִנְתָּם לְכוֹל מְ [עֲשֵׂי] הַ לְהַתְהַלֵּךְ
- 11 בְּיִצְרָ מְבִינָתָם וִיפְרֶשׁ לְאֵן [נוֹשָׁ] ° [רִיָּה וּבְכוֹשֶׁר מְבִינָתָ נֹדָ] עוֹ [נֶס] תְּרִי
- 12 מַחֲשַׁבְתּוֹ עִם הַתְהַלְכוֹן [תְּ] מִיָּם [בְּכוֹל מְ] עָשִׂי אֵלָה שְׁחָר תְּמִיד וְהַתְּבוֹנָן [בְּכוֹ] לְ
- 13 תּוֹצְאוֹתָמָה וְאִז תִּדְעַ בְּכוֹבוֹד עַ [וְזוֹ] עַ [רִזִּי פְלֵאָ וּגְבוּרָתָ] מַעֲשֵׂי וְאֵתָהּ
- 14 מִבֵּין ...

1 [并且] 你领[悟]一[]	
2 [] 凝视，	
[并] 藉着可畏上帝所行奇事的诸奥秘，人们获得领悟，... 的起初[]	the mysteries of the wonders of the God of the awesome the beginnings of[]
3 [] 对他，在你的[]	
[] 而凝视[于存在之奥秘 以及]古时[的事迹]， 对于什么存在、以及什么将存在，	the deeds of] ancient times
4 在什么[]	what

The Qumran Scrolls and Their World, 2 vols.; ed. Menahem Kister (Jerusalem: Yad ben-Zvi, 2009), 1:299–320, 见 308。

[永]恒对于[]

[]对于什么 5 存在、及对什[么]将存在，
在什么[]在一切[]

[]作为与作[为]

6 [昼与]夜沉思，关于存在之奥秘，
一直寻求，而后你将知晓真理与罪恶，
智慧 7[与愚]笨[]

[]行[径]在他们的一切路上，带着他们的惩罚，
对于永恒的所有时期，并永恒的惩罚，

8 而后你将分辨[美]善与[邪恶，依照他们的]作为，
因知识之神乃真理之基，
而藉着存在之奥秘， 9 祂将铺展其（即，真理的）作为之基
[……藉着一切智]慧并藉着一切[灵]巧，祂塑造了它（即，真理），
以及其（即，真理的）作为之域 10 为一[切……]

祂阐明以使他们明白，用其一切作[为]，
行走 11 按他们领悟的倾向，
并且祂阐明向人[类(?)……]

且在充分的领悟之下，使知[晓诸秘]密 12 祂的计划，
以及他们应如何[完]美地行走在祂的作为之中，
总是早早寻求（即，勤奋地）这些事，
并理解[一切]13 它们的后果，
而后你将知晓[祂]荣耀的大[能]、及祂神奇的奥秘、
并祂大能的作为。

并且你 14 领悟一……

……foolishness [understand]
their

theses secrets of 12 His plan

劝告寻求 רז נהיה (“奥秘”) 是此段中最突出的主题；因为，奥秘的范围被补充为从起初 (Urzeit) 到末了 (Endzeit)。在第 1~2 行，聆训者受劝，要“凝视” (הבט) 于：(1) רזי פלאי אל הנוראים (“可畏之上帝的奇妙奥秘”)；及 (2) רז נהיה (“古时的事迹”)，该词与 מעשי קדם (“古早的事迹”) 为同义词。而关于领悟者 (mēvîn) 要了解过去与将来，则有如下表述：מעשי (“起初”)，以及将“古老的

事迹”形容为 למה נהיה ומה נהיה (“那曾是的与那将是”)。关键的是, 这些奥秘如何与沉思 (הגה) 相关联; 而在后文中我们将发现, 沉思及奥秘均与创世、及宇宙之定序密切相关。在第 8 行, 聆训者依据“他们的作为” (כמעשיהם), 而明白善恶之别 (אז תדע בין טוב לרע); “作为”一词再度出现于第 10 行及 12-13 行, 分别指“真理的作为”与“上帝的作为”。“作为”与“计划” (l. 12) 相似, 且关乎宇宙论; 此外, 语篇中还强调了“作为”与善恶之知的关联, 而第 12-13 行论及孜孜寻求、以理解“作为”及其“后果”, 很可能指对愚行的惩戒或对义行的奖赏。

第9~11行则把玩了一番动词 פָּרַשׁ (“铺展”) 与 פָּרַשׁ (“分离”, “区分”, “阐明”): 第9行, 上帝藉着存在之奥秘“铺展”真理之基 (ברזו נהיה פָּרַשׁ את אושה); 第10~11行, 上帝向他们“阐明”真理的一切作为, 好让他们可依领悟行走 (פָּרַשׁ למבינתם לכול מעשיה להתהלך ביצר מבינתם)¹⁵。其中, “真理” (אמת) 一词在《昆兰第4洞窟训诲》出现频繁——不同的手稿中总计45次, 且与上帝为宇宙定序密切相关¹⁶。而 פָּרַשׁ (“铺展”) 一词, 仅另见于《昆兰第4洞窟训诲》的4Q418 126 ii 4 (参§2.4); 在该段落中, 上帝的创世活动亦有类似表述: “[祂]将他们铺展, 祂在真理中确立他们, 并且他们被那些以他们为乐者学习” (פָּרַשׁם באמת [הוא שמים ולהפציהם ידרשן])。此处的“他们”或指“他们所有的明亮之星” (l. 1, כול צבאם, all of their hosts), 通过们上帝确立了公义与秩序: “藉着准确的伊法量具 (ephah, 古希伯来干量单位) 与精准的砝码, 上帝确立了一切” (l. 2, באפת אמת ומשקל צדק תכן אל כול)¹⁷。

而论及真理之路向“他们”阐明 (ll. 10-11), 我们有理由认为, 其中的“他们”指“人类”

(humanity)。其一, 此处所阐明的乃“宇宙之基”, 由之可明善恶; 故而, 创世作为智慧的源点, 是

¹⁵ 第 11 行出现的短语 וַיִּפְרַשׁ לָא, 不完整且无法辨识; 4Q417 14 4 上帝“分离出”诸名字(שמות פָּרַשׁ אל)。关于创世时的砝码与度量, 另参《便西拉智训》(16:25-27), “我将精确传达规范, 并准确宣告知识。当主从起初创造了其作品, 并且, 在造成他们的时候, 便决定了他们的界限, 祂在永恒秩序中安置祂的作品, 他们的统治直到万代。他们不饥不渴, 且他们不离弃他们的责任。”需要说明的是, 《便西拉智训》是对律法书相关内容的一种叙述, 即上帝为人类而安排创世及设计, 但这并非《昆兰第4洞窟训诲》的观点(另参第三章)。

¹⁶ John Kampen, “Wisdom in Deuterocanonical,” 109, 注意到了 אמת 在《昆兰第4洞窟训诲》中的重要性, 并将“真理”解释为一个称号, 指“为(众)眼神敏锐之子所占据、所渴望的知识”。

¹⁷ 在昆兰作品中, “铺展”一词可作字义, 指鹰伸展双翼, 也可做喻义(另参 1QH^a III 26, “恶之网已展开”)。

人类能够知晓的¹⁸。其二，“他曾阐明”出现了两次，先后在第 10 行及第 11 行（“对人[类]”，to h[umanity]）；不过，哈灵顿与司徒高将之拼写成“为人”（for man）¹⁹。关于得赐领悟者的身份，我们的选择仅限于一个以 *alepha* 开头的词；可能是 אדם（“亚当”，“人”），但笔者认为更可能是 אנוש（“人类”）²⁰。其三，与“向人类阐明”相呼应，后文第 16 行论及沉思之能被赐予（to）人类，并用了与第 11 行（לאנוש）相同的介词（-ל, to）。

而第 10 行，上帝向所有 מבינתם 阐明；本书循编辑们的做法，将该表述译成“他们的领悟”²¹。不过，关于上帝阐明真理之路的目的 (l.11)，即究竟是让他们可行于“祂的 *yēšer*”（יצר מבינתו）、还是“他们的 *yēšer*”（יצר מבינתם），仍有商榷余地²²。这是《昆兰第 4 洞窟训海》中，唯一可见的一处“领悟的 *yēšer*”；除此之外，在早期犹太文学中，该表述仅另见于 1QH^a XXIII 12 (par. 4Q428 14 1=4QH^b): “为了他领悟的 *yēšer*（“倾向”），并且藉着这些，向尘土般的我解释”（ליצר מבינתו ולמליץ באלה לעפר כמוני）。不

¹⁸ Matthew J. Goff, “The Mystery of Creation in 4QInstruction,” *DSD* 10/2 (2003): 163–86, 见 170, 其对第 8~9 行的注释, “上帝是世界之基, 因他曾创造了 ‘其根基与其工作……在《昆兰第 4 洞窟训海》中, 我们可用存在的奥秘 (the mystery that is to be) 来理解自然秩序’, 以一种更综合的方式, 因为上帝用奥秘创造了世界。”在高福看来, 自然秩序并非启示, 但奥秘能使蒙选者理解受造秩序。

¹⁹ DJD 34:154 没有注释, 希伯来文本也未经重构; 不过, 他们将第 10a~12b 行译作: “祂[阐]明了, 好让他们[理]解每个举[动]/受[造]物; 如此(男)人能行走于[他们的/他的]领悟之形式, 而祂将/曾阐明为(男)[人……]而在充足(abundance)/性质(property)/纯净(purity)的理解下, 他的(或,[男]人的?)计划的诸秘密得以公布……”

²⁰ 在 אדם 的七处用法中, 三处出现在 בן אדם (4Q418 55 11; 4Q418 81+81a 3; 4Q423 8 2) 中指“人类”; 余下均为附属组合词形式 (construct form), 且无介词-ל引导: “历代的(男)人[אדם]” (4Q418 77 2)、“(男)人的产业” (4Q418 251 1, inher]itance of man)、“(男)人的手[האדם]” (4Q423 13 4)、“(人类之路[?])” (4Q418 81+81a 16)。

²¹ DJD 34:159: “[למ[ב]ינתם]的后缀可能表明, להתהלך 暗含了一个指向多人(如, 义者、贤哲等)的人称主语; 但在 למ[ב]ינתם לכול מ[עשי]ה 中, 后缀-תם也可以不指人, 而来引导 לכול מעשים 这个冗长结构。”

²² 支持 מבינתם 拼法的有: DJD 34:151, 159 (“从空间上来看, תו- 也同样可能; 但这样一来, 对于 מבינתו 而言, 行标就有问题了”, 以及“将第 11 行中的词拼成 מבינתו 的做法, 即带一单数后缀, 并不确定; מבינתם[是可能的, 亦或许是更好的选择]”); Rey, *4QInstruction*, 279; Kister, “ספרות החכמה בקומראן,” 308。而拼成 ו- 则有: Tigchelaar, *To Increase Learning*, 52; Goff, *4QInstruction*, 138; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:148。

过,《默想篇》亦提到所有人类都具有一个 *yēšer* (即,“形象” [fashioning], 而非“意向” [inclination]), 与诸圣者(即天使)相似; 这表明人类受造而有与天使一般的领悟力(参第一章, §4.1)。就此而言, 第 11 行为后文的 *yēšer* 做了铺垫。而若此处的重构是正确的, 即为第三人称复数代词前缀, 那么就与典型的第二人称讲话不同; 如此, 则第 11 行的旨趣远超领悟者 (*mēvîn*) 与其社群的范围: 人类被塑造成能理解受造秩序、并照之生活(即, 明辨善恶)的形象。

1.1.2. 4Q417 1 i 13~18

《默想篇》始于“并且你, 哦, 领悟者”(1.13, 行末), 又随着“并且你, 领悟者之子”(1.18, 参第一章§2.2) 结束, 转入新语篇。这一章节的手稿保存情况相对较差, 关于其意义则众说纷纭。

4Q417 1 i 13~18 (4Q418 43 11~14; 有重复), 文本及译文:²³

וְאֵתָהּ...	13
מִבֵּין רוֹשׁ ²⁴ פִּעֲלַתְכָּהּ בְּזִכְרוֹן הָיִם [בְּאֵת ²⁵ חֲרוֹת הַחֹק/חֹקִים כְּהַ] וְחֻקֵּי כוֹל הַפְּקוּדָה	14
כִּי חֲרוֹת מִחֹקֵק לֹאֵל עַל כּוֹל עַל לַיְלִוֹת [בְּנֵי שׂוֹת וּסְפָר זִכְרוֹן כְּתוּב לִפְנֵינוּ	15
לְשִׁמְרֵי דְבָרוֹ ²⁶ וְהִיאָה חֲזוֹן הַהִגּוֹ ²⁷ לְסִפְרֵי זִכְרוֹן וַיִּנְחִילָהּ ²⁸ לְאַנּוּשׁ עִם עִם רוּחַ כֹּל [יֵא]	16

²³ DJD 34:151; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 52; Puech, “Apports des textes,” 137–39; Rey, *4QInstruction*, 278–89; Goff, *4QInstruction*, 137–38; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:148.

²⁴ 将 רוֹשׁ 视为一个分词(另参 4Q416 2 ii 20); 此短语可关联到作品中所反复提及的领悟者是“贫穷的”主题, 该主题与物质匮乏及其性格有关。若 פִּעֲלָהּ 被当作“报酬”, 而不是“工作”或“作为”, 我们将不得不把 רוֹשׁ 译作“继承”(יִרְשׁ), 这是一个不寻常且尚未在文献中发现的形式; 另参 DJD 34:161–62。

²⁵ Puech, “Apports des textes,” 137–39 重构为 בְּאֵת [בְּאֵת כִּי]; 出现在 *heh* 之后半个圆弧笔划, 可能是 *qof* 的一部分, 前后文中有多处可做比较; 然而, 在左下方的笔划则过粗, 墨水可能太重; 而 DJD 34:151 所重构的 בְּאֵת [בְּאֵת לֹאֵל כִּי] 则过长; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 52 重构为 בְּאֵת [בְּאֵת]。

²⁶ 此处的短语 לְשִׁמְרֵי דְבָרוֹ 可能遥指《玛拉基书》3:16. לִיִּרְאֵי יְהוָה וְלִחְשָׁבֵי שְׁמוֹ, 后者亦提及了一部“纪念册”; 《昆兰第 4 洞窟训诲》可能将天上之书理解为“为那些恪守他的话语之人”而设, 与一份预先已列好名字的清单相对, 且跟“对 *Hagu* 的默想”紧密相关。

²⁷ Rey, *4QInstruction*, 279 作 הַהִגּוֹת (“une vision de la méditation” 默想意象), 是一个可能的拼法; 不过, 笔者未能在红外图像中发现任何 *tav* 的痕迹。

²⁸ DJD 34:163–64 提议, וַיִּנְחִילָהּ 之后变为 וַיִּנְחִילוּנָּהּ; 另参 Tigchelaar, “Spiritual People,” 111。

并且你，14，哦，领悟者，
 继承你的报酬，
 藉着关于[]的记忆来。
 当铭刻的是{你的} 法令并镌写每一惩戒，
 15 因为所刻下的是上帝的法令，
 与一切毁灭之子[的荒淫]相悖，
 并且一部纪念册写于他前，
 16 为那些遵守祂话语者，
 并且这是一个纪念之书的默想异象，
 并且祂造成人类，一群有灵之民，来继承它
 (即，异象?)，
 因为 17 人类乃依诸圣者的样式而得塑造，
 并且 hagu 不再被给予肉[体]性的灵，
 因为它不明白 18[善]恶之别，
 依照对他[灵]的审判
 vacat 并且你，哦，领悟者之子

the remembrance of[]

w[antonness of]

meditation

a people with a spirit

f[le]shly

did not know

在第 16 行中，עם³¹ רוח 及其前后文有不同的理解方式：受造的 אנוש (“人类”)是“一群有灵之民 (a people with a spirit)”，或 אנוש (人类)“与一群灵性之民 (with a spiritual people)”³¹。薇尔曼

²⁹ 拼作 *Niphal* נִפְתָּן。

³⁰ Puech, “Apports des textes,” 137-39 拼成 [ההזון] 而非 הגוי; 在一些照片中, *gimel* 似乎有一个向右下方运笔的笔划, 但相比于手稿别处的 *gimel*, 这个本应斜着的笔划太过于垂直了; 红外图像下, 走斜线的笔划更清楚。另参第 23 行 *gimel*。

³¹ Eibert J. C. Tigchelaar, “Dittography and Copying Lines in the Dead Sea Scrolls: Considering George Brooke’s Proposal about 1QpHab 7:1-2,” in *Is There a Text in This Cave*, 293-307, 见 306-307, 其中写到: “עם 的重复……几乎是普遍被认为是对漏写的订正……”, 以及 “4Q417 最早的抄写者 (the first hand)

(Cana Werman) 建议, 将第一个 עם (“民”) 当作 אנוש (“人类”) 的定语; 第二个 עם (“与”) 视为介词³²。与其提议一致的是, 我们可以发现《恩颂》中也有类似的“有灵” (with spirit): “并且你以 (with) 知识之灵 (spirits), 为一人掣永恒之签” (עם רוחות דעת, 1QHa XI 23-24)³³。而若其对第 16 行的翻译是正确的, 便不存在什么“灵性之民”; 相反, 重点在于人类拥有灵, 而一部分人类 (即, רוה בשר) 任意妄为、又被剥夺了启示智慧。在下文, 我们还将回到《昆兰第 4 洞窟训海》中的“灵”, 届时讨论将再度聚焦在对“与灵” (with spirit) 的强调上。在第 17 行, 肉体之灵“不再” (ועוד לוא) 被赋予 Hagu, 而这意味着他们曾拥有过。因此, 在《昆兰第 4 洞窟训海》中, 并不存在关于“灵性之民”与“肉体性之民”的形而上或预定论的区分。事实上, 并不存在什么“肉体之民”, 只是“灵”被标记为“肉体性的”。

若 רוה בשר 乃单独受造, 他们既未曾拥有 Hagu, 也就谈不上“不再” (l. 17)。“肉体之灵”被如此指定, 因为他们败坏了人类, 而人类才是一群有灵之民。在第 17 行, 短语 ועוד לוא (“不再”) 总是被忽略。哈灵顿与司徒高的指出, 该短语很可能指时间意义上的“且不再” (and no more); 而高福也认为, 这是一个对原文表述的合理翻译³⁴。如此, 若循文本编辑者之提议, 那么第 17 行所宣告的, 是 Hagu“不再”被给予“肉体性的灵”, 而这意味着后者曾一度拥有此启示。如上述为正解, 那么区分义之

不断地漏掉字词, 之后有另一个抄写者将它们补上。”第一个笔迹拼作 רוה עם לאנוש וינהילה (“他造了人类, 用一个灵, 来继承它”)。不过, 翟鹤来总结认为, “考察第二个抄写者所添加内容……表明, 这些添加没有一个是错误文本明白白的更正, 反而提出了不同的拼法, 正如 DJD 34 中的译文那样。但是如果第二个笔迹实际上意在改进第一个笔迹, 那么我们就多少得考虑另一可能性, 即更正导致了错误。”

³² Cana Werman, “What Is the Book of Hagu?” in *Sapiential Perspectives*, 125-40, 见 137; 另参 Cana Werman, “The ‘תורה’ and the ‘תעודה’ Engraved on the Tablets,” *DSD* 9/1 (2002): 75-103, 见 92.

³³ 除另行注明, 本书中《恩颂》的应以均出自 Schuller and Newsom, *The Hodayot (Thanksgiving Psalms)*。

³⁴ 从 DJD 34:166; Goff, “Adam, the Angels,” 17 进一步指出, עוד 是一个构成性副词 (a constituent adverb), 而当与一个谓语动词 (a finite verb) 并用, 如 נתן, 就有了时态含义。哈灵顿与司徒高排除了将来时, 即“尚未”。许多译文都忽略了 ועוד לוא 的时态问题, 另参 Lange, *Weisheit und Prädestination*, 53 “Doch die Erklärung wurde nicht dem Geist des Fleisches gegeben (但并没有对肉体之灵给予解释 [一般过去时]); Puech, “Apports des textes,” 138 “mais n’a pas encore été donnée la vision à un esprit de chair (但尚未获得肉体之灵的异象 [现在完成时]); Rey, *4QInstruction*, 281 “Mais il n’a pas donné la vision à un esprit charnel (但他没有把异象给予肉体的灵 [一般过去时]); Goff, *The Worldly and Heavenly*, 84 “此外, 他没有给予 Hagu [一般过去时], 但在 “Adam, the Angels,” 13 中, 译文变为 “但不再 (no more)”。

社群与其外群体的依据，就不在于“灵性之民”或是“肉体性之民”的受造；后一人类群体被视为在形而上层面格格不入，且被排除出受启示范围。

与 עם 翻译同等重要的，还有随后 אנוש 一词的解读。אנוש 通常被译成：（1）洪水之前的以挪士（创 4:26），即塞特（亚当与夏娃的么儿）之子³⁵；（2）人类始祖“亚当”；（3）“人类”。其中，译成“以挪士”并不是很有说服力；这部分是因为，这一译法乃基于将第 15 节的 בני שוֹת 理解为“塞特”，而该词最好被理解为“毁灭之子”（民 24:17）³⁶。而“亚当”之译法则基于 1QS III 17-18（והואה ברא אנוש לממשלת תבל）；不过后者实际上明确指出，受委派掌管世界的是“人类”，而不单是“亚当”。至于“人类”之译法，有学者认为会造成同语重复问题；不过，其实只有在将 עם רוח 译作“与灵性之民”的前提下，相关表述才会显得累赘³⁷。在昆兰古卷，特别是《4Q 教诲》（4Q416 2 ii 12; 4Q418 77 3）中，אנוש 常见指称人类³⁸。

无论是 רוח בשר 还是 עם רוח，作者要强调的都是灵。领悟者（*mēvîn*）及其社群对启示智慧之追求远未臻善，因而他们关注一切妨害此追求的威胁。我们将在后文发现，《昆兰第 4 洞窟训诲》中的民众需小心对待他们的灵，因为后者可能被取代。关于究竟是所有人类、还是仅有特定群体得启示以智慧，《默想篇》对理解此问至关重要。不过，“人类”（אנוש）一词之含义是否如最初出现时那般广泛，则有待进一步考察。《昆兰第 4 洞窟训诲》将一部分人类称为“肉体性的灵”，因他们不辨善恶；而这一能力本可藉沉思而得（1.17）。《昆兰第 4 洞窟训诲》描绘了那些曾受遣寻求启示奥秘之人；而随着他们的失败，这一特权（译注：即辨别善恶之能）也被剥夺。一方面，这或许表明，以色列人内

³⁵ George J. Brooke, “Biblical Interpretation in the Wisdom Texts from Qumran,” in *The Wisdom Texts from Qumran*, 201-22.

³⁶ 参高福颇具说服力的讨论；他认为 בני שוֹת 应与民 24:17 关联阅读，且“指那些恶者，他们的审判已被预定、但尚未全部实现”，Goff, *The Worldly and Heavenly Wisdom*, 92; Rey, *4QInstruction*, 297 结论相同。

³⁷ Matthew J. Goff, “Recent Trends in the Study of Early Jewish Wisdom Literature: The Contribution of 4QInstruction and Other Qumran Texts,” *CBR* 7/3 (2009): 376-416, 见 385 注释：“如哈灵顿与司徒高所指出（1999:165），‘人类’拼法的核心问题是会引起‘语义重复’——说‘*Hagu* 异象被给予所有人类以及灵性之民’是没有意义的，因为后一词语理应指一类人。”

³⁸ Rey, *4QInstruction*, 281 将第 16 行译作：“Et voici une vision de la méditation du livre mémorial : il l’a donnée en héritage à l’homme comme peuple spirituel. (而此即关于记录册的一个默想意象：他将之给与灵性之民为遗产。)”

部存在争端，而一些人被控离经叛道（如 CD I 13）；若此，即便将 אנוש 译作“人类”，作者的实际考量也不大会超越以色列人。另一方面，《昆兰第 4 洞窟训诲》所反映的可能是对全人类具普遍性的智慧，即关于受造秩序和宇宙的启示，以及领悟的趋向 (yēšer)，如 4Q417 1 i 1-14（参第 17 行“诸圣者的样式”）所表达的那般³⁹。无论是上述何种情形，在《昆兰第 4 洞窟训诲》中，源于创世的“灵”正是领悟之能的起点；因而，拥有“灵”就等同于可获得 *Hagu*。而若不能一致遵循并践行真理，“灵”便会腐化堕落，成为放浪不羁的存在，即“肉体性的灵”。

1.1.3. 4Q418 81+81a 1~3 中的“肉体性的灵”

第一章 (§4) 中对 4Q418 81+81a 1~14 的讨论，聚焦于训话者与地位尊贵的聆训者。该语段的前两行刻画了与一个有别于 רוּחַ בָּשָׂר 的角色。此处有时被用来强化以下观点，即自创世便存在两类受命定之人。而基于对《默想篇》的重新评估，这种诠释已不那么可信。

4Q418 81+81a 1~3

[……藉]1 你唇畔[所流溢]，开启了一道泉源，来赞美诸圣者。

the pouring out of] 1 your lips

而你，如一不息之泉，颂讚祂的[名，

[因]为祂将你分离[הבדילך]，从每一 2 肉体之灵[רוח בשר]；

而你，与祂所憎恶的诸事，保持分离[ואתה הבדל]，

并与灵魂所厌恶的一切，保持远离；

[因]为祂造成每个人，

³⁹ 与此类似，在《禧年书》中，外邦人崇拜偶像并非源自内在本性，而是因恶灵活动致瞽。一般性启示也有提及，另参诗 19:1-6；罗 1:19-20，“对他们[即，人类]而言，关于上帝，那些能被知晓的事情是一清二楚的，因上帝已将之显明给他们。自创世以来，祂不可见的本性……已被清楚地认识。”依照 Ellen Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo's Thought: Israel, Jews, and Proselytes*, BJS 290 (Atlanta: Scholars Press, 1996), 1-14, 在裴洛的作品中有两类神人关系，一类是特殊的上帝与以色列之约（“只有犹太人能参与在这些关系中”），另一类是对上帝的普遍追求（“任何人均可参与在这些关系中”）。Greg Schmidt Goering, *Wisdom's Roots Revealed: Ben Sira and the Election of Israel*, JSJSup 139 (Leiden: Brill, 2009) 试图指出，《便西拉智训》区别了两类智慧，即启示给全人类的一般智慧，与单单启示给以色列人的特殊智慧。

3 并给各人他自己的产业，

但祂是你的份与你的产业，在人类的孩子中，

[而在]祂的[产业]之上，祂已立你掌权。

over] His [in]heritance

第一章中对聆训者尊贵地位的描绘，展现了其以 *maskil* 的身份服务社群。这一列并不是关乎形而上的区别与划分。在《昆兰第 4 洞窟训海》中，并无形而上层面的划分，来决定谁能、或者谁不能寻求智慧。相反，社群的成员及人类的不同群体，是依据道德标准来区分的；即是否能忠于明辨善恶、并照此生活。一个未被腐化的灵（即，圣洁之灵）使 *maskil* 能充当居间者、追求启示智慧、与天使同列、又尊崇天使（1.1）；将聆训者与“肉体之灵”分隔开的，是其对智慧的践行（即，“手的 *hokma*”），以及居贤哲之位、而远离无德之人。收件人与“肉体的精神”的区别在于他对智慧的实现，并且在他作为明智者的位置上，他与恶人保持了距离。

要评估聆训者与 רוח בשר 的区别，不可忽略单数主语“你”（ואתה）。这个单数称谓，不大可能是广泛反映人类学的声明。考虑到此处所展现出的聆训者特点，第二人称单数形式并不适用于社群的所有成员；事实上，《昆兰第 4 洞窟训海》的训话对象，包括了诸多处于不同地位的民众。4Q418 81+81a 1-14 中的“首生”且“至圣”者——先后使用了由 בלל 词根而来的 *Hiphil* 动词及 *Niphal* 动词——可能被用来描述与“肉体性的灵”相“区别的”，而不是“相分离的”。与他人相“区别”，凸显出《昆兰第 4 洞窟训海》中聆训者的“签筹”或“产业”并不一致；相反，他们获得启示智慧的程度有所差异⁴⁰。我们都知道，《昆兰第 4 洞窟训海》既切切劝人要寻求 רז נהיה（“奥秘”），亦担忧人屈从于寻求中的疲惫。在对奥秘的追寻中，天使作为更优者而备受推崇，也因此成为效仿的榜样。而相较于其他的社群成员，

⁴⁰ 4Q418 81+81a 在使用《民数记》（民 18:20）时将其普遍化，这在第一章（§2.3）讨论过；关于动词 הבדיל 在此处的用法，Tigchelaar, *To Increase Learning*, 232 的注释是：“第 3 行引用了《民数记》（民 18:20）中的承诺。在另两处（民 8:14 及 16:9）中，同一个动词 הבדיל 被用于利未人，指他们已从以色列人之中、或以色列人的会中分离出来。《申命记》（申 10:8-9）则结合了这两个概念：‘那时耶和华将利未支派分别出来’承担祭祀任务，而随后第 9 节就提到了产业。正如在第 3 行中，בני אדם 取代了希伯来圣经中的 בני ישראל，在此 רוח בשר 取代了 בני ישראל 或 עדת ישראל。换言之，在这个残篇中，רוח בשר 与 בני אדם 似为同义词。”

4Q418 81+81 中的聆训者与“肉体性的灵”相区分，这强化了前者的特殊地位，以及能更好地获得启示。

1.1.4. 4Q416 1 12 中的“肉体之灵”

4Q416 1 保存了《昆兰第 4 洞窟训海》首列的一部分（另参第一章，§1.2），因此手稿残片右侧出现了大幅空白，而 רוח בשר 与 יצר בשר 皆见于此。

4Q416 1 10~16 (比较 4Q418 1, 2, 2a, 2b, 2c, 208, 209 218, 212, 217, 224)，文本及译文⁴¹

[בְּשָׂמִים יִשְׁפּוּט עַל עֲבוּדַת רָשָׁעָה וְכָל בְּנֵי אֲמַתּוֹ יִרְצוּ לוֹ]	10
42	קִצָּה וַיִּפְחַדּוּ וַיִּרְוְעוּ כָּל אֲשֶׁר הִתְגַּלְלוּ בָּהּ כִּי שָׂמִים יִרְאוּ] וְאַרְצָן תִּרְעַשׂ מִמְּקוֹמָהּ]	11
[י]	מִיָּמִים וְתַהֲמוֹת פִּחְדוֹ וַיִּתְעַרְעְרוּ כָּל רוּחַ בָּשָׂר וּבְנֵי חַשְׁמִי'ם בְּיוֹם]	12
[מִשׁ]פִּטָּה וְכָל עוֹלָה תַתֵּם עוֹד ⁴³ יִשְׁלַם קִצָּן הָאֲמַת]	13
[ל	בְּכָל קִצֵּי עַד כִּי אֵל אֲמַת הוּא וּמִקְדָּם שְׁנֵי] עוֹלָם	14
[א	לְהַבְיִין צָדֵק בֵּין טוֹב לְרָע ל] ר' כָּל מִשְׁפָּט]	15
[ל	ל יצר בשר הוֹאֵה וּמִבְּיִנּוֹ]ת ⁴⁴	16

10 在天上他宣告对恶行的审判，

且其真理的众子将速去[……]

11 [……]它的末了。

⁴¹ Tigchelaar, *To Increase Learning*, 42–43 及 175–81; 另参 DJD 34:81–88; Rey, *4QInstruction*, 229–30; Goff, *4QInstruction*, 43–44; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:147。

⁴² 此为理论性重构，Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:147。

⁴³ 拼作 עֹד。

⁴⁴ DJD 34:558 亦重构为：כיֵּא בּוֹר] א יצר בשר הוֹאֵה וּמִבְּיִנּוֹ; 另参 DJD 34:88 及编辑注释：“谁或什么被描述为 יצר בשר? 若如 4Q418 所表明的那样，כיֵּא, לוֹן] א, 或 הלוֹן] א 在 יצר 之前，那么 הוֹאֵה 可指（男）人或其有罪的 *yešer*（注意前后文对（男）人的知识之强调）。不过，若在其前面是一个较长的词组（例如，בוֹרֵא יצר בשר הוֹאֵה），那么 הוֹאֵה 就指上帝（另参 1QH^a X 23），即 יצר בשר 的创造者(?)。” Tigchelaar, *To Increase Learning*, 176 拼成 יצר בשר הוֹאֵה וּמִבְּיִנּוֹ]ת，并译作：“肉体的倾向是他/它。并且从领悟(?)[。”

并且他们将感到恐惧，
并且所有翻滚其中的将哭喊，
因为诸天要畏惧，[且地要从其根基震动]

12 [洋]海与深渊战栗，
而肉体性的灵要成一无所有，
且天[上众子……]

而在 13 它的[审]判之日，
而一切罪孽将被终结，
直至真[理]的时间满足

◦lm^{ooo}

14 在永恒的一切时期，
因他是真理之神，而自[永恒]年岁之前[……]

15 来理解公义，
在善恶之间 l[]r 每一审判[t……

16 肉体的[容]器是他，
并且领悟[……

the fleshly spirit

the sons of heave[n ...]

4Q416 1 先描绘了宇宙秩序 (ll. 1~9)，才转去讨论审判。对 רוה בשר 的审判出现在第 12 行，他们被“剥夺”或“成为一无所有” (ערער)；尽管如此，רוה בשר 并未被拿来与人类中的义者群体作比⁴⁵。而第 10 行的 בני אמתו (“真理的众子”)，不应被视为由义人、及蒙选人类所构成的群体，而更可能是指

⁴⁵ 第一章 (§1.2) 细致讨论了 4Q416 1 15 (par. 4Q418 2)，因为，在普艾仕的重构中，该处论及贤哲使义人领悟。第 15 行可能开启了下一个语段；另参 DJD 34:83，此行译作：“如此，义者可在善与恶之间进行区分(?)”；Tigchelaar, *To Increase Learning*, 176 已“使义者领悟 (区别) 在善与恶之间。”在此义者受训，要从前几行的审判中吸取教训。

天使。如果，第 11 行尾的那个动词拼作 יָרָצוּ，则该处所描绘的是天使们赶去参加审判的场景⁴⁶。第 12 节的 בני השמים (“天上众子”) 则更直白地指向天使⁴⁷；不过，与第 10 行类似，他们不可能成为与“肉体性的灵”形成对比的群体，而是对后者施加审判的一方。

בני שמים (“天上众子”) 这一表述仅见于《昆兰第 4 洞窟训诲》、及 4Q418 69 ii 13；其中，后一文本提了个修辞问题，即人类是否像天使那样不知疲倦。在 4Q418 69 ii 中，对恶者的未来审判，与对义者的奖赏形成对比 (另参，4Q418 126 ii 中的终末审判)；其中，恶者被称为“心思愚昧者”、“不义之子”，及最关键的“为恶不悛者” (l.8)，但未提及 רוּחַ בָּשָׂר；相比之下，义者则是那些“寻求领悟”、及“守护一切知识”的人 (ll.10-11)。这些关于义者与恶者的表述，将赏罚的根源追溯到人类活动。作为对审判恶者的辩护，作者提出了另一个修辞问题：“对于并未确立的，公义有何用？” (ומה משפט ללוא נוסד)，然后自答：“……你被塑造 [נוצרתם]，但你将回归永恒的毁灭” (ll.4-5)。上述内容与《默想篇》类似，强调了恶者在最初是被塑造且确立为要去追求智慧的。而 4Q416 1 开篇便是对 רוּחַ בָּשָׂר 的恶行 (l.10)、及那些“翻滚”于邪恶之人的宣判 (l.11)，此番描述世人联想到 4Q418 69 ii。

4Q416 1 16 中的 יצר בשר הוא 可指“尘世的容器” (יִצְרַר בְּשָׂר)，后者是对人类基本状况的修饰 (即，“他/它是一个尘世的容器”)，也可指肉体性的倾向。理论上，还可拼写成 יִצְרַר בְּשָׂר (“他塑造肉体”)，但 הוא 的主语会否是上帝？而“肉体性的 *yēšer*”这一理解，一定程度上，可得到 4Q417 1 ii 12 的支持。在后者中，这一不完整的短语被保存如下：אל תפתכה מחשבת יצר רע (“不可为趋向邪恶的思想所诱惑”) ⁴⁸。翟鹤来 (Eibert Tigchelaar) 略提到此处，认为前后文过于支离破碎，而无法确定该短语是否指 *yēšer ra'*，或更具体些，指性欲⁴⁹。柯曼恒 (Menahem Kister) 在探讨昆兰作品中的 *yēšer* 时，也

⁴⁶ Tigchelaar, *To Increase Learning*, 180.

⁴⁷ DJD 34:290 בני שמים，“常作非隐喻性的称号，指一群天使。”另参 1QS IV 22; XI 8; 1QH^a XI 23; XXIII 30; XXVI 36; 4Q181 1 2。

⁴⁸ 取决于对不同语段的重构和拼法，在《昆兰第 4 洞窟训诲》中多达三类不同的“倾向 (inclinations)”：יצר בשר (“肉体的倾向”)、יצר רע (“邪恶的倾向”)、以及 יצר מבין (“领悟的倾向”)。除去重叠的文本，名词 יצר 可能出现了不下 6 次；其中 5 次有部分可辨识的前后文 (4Q416 1 16; 4Q417 1 i 9, 11, 17; 4Q417 1 ii 12)，1 次缺乏明确的语境 (4Q418 217 1)。

⁴⁹ Tigchelaar, “The Evil Inclination,” 350，没有进一步讨论《昆兰第 4 洞窟训诲》。而 יצר רע 指“性欲”的用法，未明确见于最早期的传统，故可能为后期发展。

提及此处；但他没有进一步讨论《昆兰第4洞窟训海》中其他可能的 *yēšerîm* 拼法⁵⁰。尤其是罗慈仪 (Ishay Rosen-Zvi)，称此处 יצר רע 指“一个可主动引诱民众犯罪的角色”，用法“新颖”⁵¹；并且在他的评估中，*yēšer* 虽未实体化，且很难准确判断其所指，却明显已在“鬼神相关的语义域”⁵²。

在 4Q417 1 ii 12，动词 פתה 的祈使语气形式，劝诫聆训者回避趋向于邪恶的思想。而关于第 12 行中的 יצר רע，并无详细的注释。

4Q417 1 ii 12~14 ⁵³

[אל תפתכה מחשבת יצר רע]	12
⁵⁴ [לאמת תדרוש אל תפתכה מִ]ֵ	13
	צוה	
[בלוא נבונות בשר אל תשגכה]	14

12 不要受引诱，被有邪恶倾向的思想[

13 藉真理你将寻求，不要受引诱被[有邪恶倾向的思想(?)

14 没有^{祂的命令}肉体的领悟，不要被引入歧[途

如何翻译词根 פתה 的 *Piel* 动词，极大地影响着对 יצר רע 的理解。并且，若是没有 פתה，“思想” (מחשבה) 与 *yēšer* 关联使用，“倾向” (*yēšer*) 便看起来像是内在于人。关于 פתה，我将之译成“引诱”，尽管也可译作“被误导”、“被欺骗的”，甚至是“被诱奸”。在《昆兰第4洞窟训海》中，其 *Piel* 动词仅见于此处，而其 *Qal* 形式则是对“单纯”状况 (being simple) 的描述 (4Q418 221 2)。而在昆兰作品中，פתה 的 *Piel* 形式仅出现两次：(1) 4Q184 1 17 (“邪恶女人的诡计”)，及 (2) 《圣殿卷轴》(the

⁵⁰ Menahem Kister, “Inclination of the Heart of Man, the Body and Purification from Evil,” in *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls VIII*, ed. Moshe Bar-Asher & Devorah Dimant (Jerusalem: Bialik Institute & Haifa University Press, 2010), 243–86, 见 252 [希伯来文]，他讨论了 4Q417 1 i 中褒义的 *yēšer*。

⁵¹ Ishay Rosen-Zvi, *Demonic Desire: Yetzer HaRa and the Problem of Evil in Late Antiquity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 46

⁵² Rosen-Zvi, *Demonic Desires*, 48.

⁵³ DJD 34:169; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 54; Goff, *4QInstruction*, 173–74.

⁵⁴ DJD 34:170，编辑们给出了如下翻译：“[……]你当忠诚地寻求。勿让一个邪恶倾向的思想 (the th[ought of an evil inclination]) 误导你[……]。”

Temple Scroll; 11Q19 66 8; par. 4Q524 15 22)⁵⁵; 在 4Q184 中女性“引诱”(seductress) 人类, 而在《圣殿卷轴》中男人“诱奸”了处女。1990 年代早期, 鲍约瑟 (Joseph Baumgarten) 曾提议, 4Q184 中的女性是一个魔鬼的形象⁵⁶, 由之衍生出诸多支持和竞争观点⁵⁷。如果, 4Q184 中的女性引诱者是魔鬼, 那么关于动词 פתה 在《昆兰第 4 洞窟训诲》中运用于魔鬼相关语义域这一观点, 就得到了巩固。第 12 行中, פתה 被归咎于邪恶倾向的活动, 使后者成了一股外在且独立的力量。这或许与《拯救表》(the Plea for Deliverance) 及《灵魂颂》(Barkhi Nafshi) 中 יצר רע 的用法相似; 在这两部作品中, 邪恶的起因由内在、开始转向外在力量⁵⁸。不过, 作为一种外部威胁, 它指的主要是活动在人类的思想、情感及感知中的魔鬼势力; 而这一状况威胁到了人类对自身的信赖⁵⁹。并且, 在此机制中, 形成了一种更敏锐的内在感知。而警告义者勿入歧途, 则进一步显示出对堕落的担忧、及保持警醒的迫切。

《昆兰第 4 洞窟训诲》中的 *yēšer* 主动且邪恶, 不过 4Q416 1 16 中的 יצר בשר 不太可能与其同义。因为, 该表达后有一代词 (יצר בשר הוֹא), 表明它并非主动的因素, 更适合译成“肉体性的容器”。因此, 尽管此处的 רוח בשר 并不像别处那样指恶者, 但仍使用了“肉体”相关表达, 因而密切相关。

1.1.5. 附记: 《昆兰第 4 洞窟训诲》与《罗马书》

⁵⁵ 不是一个常用词, 出现在别处时, 主要为 *Pual* 形式 (如 1QH^a XII 17, XIV 22, XXII 27)。

⁵⁶ Joseph M. Baumgarten, “On the Nature of the Seductress in 4Q184,” *RevQ* 15 (1991–92): 133–43.

⁵⁷ Matthew J. Goff, “A Seductive Demoness at Qumran? Lilith, Female Demons and 4Q184,” in *Evil, the Devil, and Demons*, 59–76; Michael J. Lesley, “Exegetical Wiles: 4Q184 as Scriptural Interpretation,” in *The Scrolls and Biblical Traditions: Proceedings of the Seventh Meeting of the IOQS in Helsinki*, ed. George J. Brooke et al., STDJ 103 (Leiden: Brill, 2012), 107–42; Jacobus A. Naudé, “The Wiles of the Wicked Woman (4Q184), the Netherworld and the Body,” *JSem* 15 (2006): 372–84; Armin Lange, “Die Weisheitstexte aus Qumran: Eine Einleitung,” in *The Wisdom Texts from Qumran*, 3–30; Yiphtah Zur, “Parallels between Acts of Thomas 6–7 and 4Q184,” *RevQ* 16 (1993): 103–7.

⁵⁸ 在昆兰作品中, 这一固定短语可见于: 《救赎表》(the Plea for Deliverance, 11QP^s^a/11Q5 XIX 15–16); 《昆兰第 4 洞窟训诲》(4Q417 1 ii 12); 《灵魂颂》(Barkhi Nafshi, 4Q436 1 i 10); 及所谓的“4Q 宗派作品”(4QSectarian Text, 4Q422 i 12)。

⁵⁹ 4Q416 2 iii 13–15 劝诫要照料“你的思想”(DJD 34:113 译作“提炼”你的思想), 作为理解、并寻求生存奥秘的部分。

前文对《默想篇》的翻译会产生进一步影响，如关于《昆兰第4洞窟训诲》与保罗的“灵”/“肉”表述之关系⁶⁰。弗睿尧（Jörg Frey）及高福皆专门论述过《昆兰第4洞窟训诲》与保罗作品的关系；前者论及《罗马书》第八章5~8节与《加拉太书》第五章17节，后者则专注于《哥林多前书》第三、十五章⁶¹。讨论保罗作品相关段落的同时，《默想篇》被置于二元论及决定论的视角之中⁶²。在对“灵”与“肉”的评估中，他们提出，昆兰的智慧传统（sapiential tradition）影响了保罗的人观。此外，弗睿尧特别指出，《恩颂》与《社群守则》为“早期犹太传统中，最早赋予‘肉体’强烈负面意义的文献”，而“这一贬义的‘肉体’用法亦可见于……使徒保罗的书信⁶³”。高福则表示，“正如弗睿所主张的”，“保罗作品中的肉-灵二元对立，理应被视为受到巴勒斯坦传统形塑；而《昆兰第4洞窟训诲》则证实了后者。”⁶⁴弗睿尧的强调，即某些保罗书信与《昆兰第4洞窟训诲》皆负面地看待“肉体”，是有说服力。实际上，跟《昆兰第4洞窟训诲》类似，当保罗写下“从前，我们属肉体时，我们罪恶的情欲便藉律法，在我们的肢体里运作”（罗7:5），“肉体”便与罪关联在了一起。并且，在保罗作品与《昆兰第4洞窟训诲》中，“肉体”是败坏和罪恶之源，具有一种宇宙性维度，包含了类似魔鬼（quasi-demonic）力量。尽管，《昆兰第4洞窟训诲》中 בשר 贬义用法，有助于我们理解保罗作品

⁶⁰ 在早期昆兰作品研究中亦有提及，参 John Pryke, “‘Spirit’ and ‘Flesh’ in the Qumran Documents and Some New Testament Texts,” *RevQ* 5 (1965): 345-60.

⁶¹ Jörg Frey, “Die paulinische Antithese von «Fleisch» und «Geist» und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition,” *ZNW* 90/1 (1999): 45-77; “The Notion of ‘Flesh’ in 4QInstruction and the Background of Pauline Usage,” in *Sapiential, Poetical and Liturgical Texts*, 197-226; “Flesh and Spirit in the Palestinian Jewish Sapiential Tradition and in the Qumran Texts: An Inquiry into the Background of Pauline Usage,” in *The Wisdom Texts from Qumran*, 367-404; Matthew J. Goff, “Being Fleshly or Spiritual: Anthropological Reflection and Exegesis of Genesis 1-3 in 4QInstruction and First Corinthians,” in *Christian Body, Christian Self: Concepts of Early Christian Personhood*, ed. Clare K. Rothschild & Trevor W. Thompson, WUNT 284 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 41-59; 另参 Tigchelaar, “Spiritual People,” 113-18.

⁶² 亦参近期出版的作品，Robert L. Cavin, *New Existence and Righteous Living: Colossians and 1 Peter in Conversation with 4QInstruction and the Hodayot*, BZNW 197 (Berlin: Walter de Gruyter, 2014), 200-209，预设了“灵”与“肉”的二元对立，而其人类观也包含两类被预定的民众。

⁶³ Frey, “Flesh and Spirit,” 367.

⁶⁴ Goff, “Being Fleshly or Spiritual,” 58.

中的 σάρξ；不过，该词在《昆兰第4洞窟训诲》中所强调的并非二元性，而是辨别不同灵魂的重要性⁶⁵。

《罗马书》中“无知的心就昏暗了”（罗 1:21），与《默想篇》中所提及“不再”被给予 *Hagu* 多有相似，尽管前者并未后者表述⁶⁶。保罗所关切的是，所有民众都可通过自然世界认识上帝⁶⁷，好令“全世界需向上帝负责”（罗 3:19）。人类因普遍具有认知能力，也有责任（“无可推诿”，罗 1:12）认识上帝的存在、及其本性⁶⁸；从受造世界中，可观察到上帝本不可见的特性⁶⁹。在《罗马书》的修辞结构中，自然启示（natural revelation）的存在，便意味着全人类都有罪咎，而基督就是保罗所给出的解决方案⁷⁰。早期犹太文学常常从受造物关联到创造者，而类似描述也可见于《罗马书》第一章。人类起初是认识上帝的，然而这一内在的推理能力已被破坏；因为，人类没有依其受造而好好生活，荣耀上

⁶⁵ Loren T. Stuckenbruck, “The Dead Sea Scrolls and the New Testament,” in *Qumran and the Bible: Studying the Jewish and Christian Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls*, ed. Nora Dávid & Armin Lange, CBET 57 (Leuven: Peeters, 2010), 131–70, 见 167; Benjamin Wold, “Flesh’ and ‘Spirit’ in Qumran Sapiential Literature as the Background to the Use in Pauline Epistles,” *ZNW* 106/2 (2015): 262–79.

⁶⁶ 罗 1:18–21: “¹⁸原来，上帝的愤怒从天上显明(ἀποκαλύπτεται)在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义压制真理的人。¹⁹上帝的事情，人所能知道的，原显明(φανερὸν)在人心里，因为上帝已经向他们显明(ἐφανερώσεν)。²⁰自从造天地以来，上帝的永能(ἡ αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις)和神性(θειότης)是明明可知的，虽然眼不能见，但藉着所造之物就可以了解(νοούμενα)看见(καθορᾶται)，叫人无可推诿。²¹因为，他们虽然知道上帝，却不把他当作上帝荣耀他，也不感谢他。他们的思想变为虚妄(ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς)，无知的心昏暗了(ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνητος αὐτῶν καρδία)。”

⁶⁷ 在《所罗门智训》(13:1)中，人类无法理解上帝：“因为，那些无视上帝的民众乃本性愚昧；他们不能从所见的美善之物，而知晓那位存在者；虽注意到祂的工作，他们却认不出那位匠人。”在创造者及其自然秩序的语境中，《罗马书》第一章与《智训》第十三章都声讨了偶像崇拜。另参 H. P. Owen, “The Scope of Natural Revelation in Rom. i and Acts xvii,” *NTS* 5 (1959): 133–43; Morna D. Hooker, *From Adam to Christ: Essays on Paul* (Cambridge: CUP, 1990), 73–84.

⁶⁸ 另，在以诺文学作品，智慧是全人类都可获得的，并具有一种普世性，Nickelsburg, *1 Enoch*, 54.

⁶⁹ Joseph Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (New York, NY: Doubleday, 1993).

⁷⁰ 对于犹太人而言，对上帝的认识来自于摩西律法（罗 2:18, 20）；而在第一章中保罗则强调了，所有人都有责任，通过世界的本质来认识上帝、及受造秩序。

帝；他们的“心”被蒙蔽，思考也成徒劳⁷¹。《罗马书》第一章与《昆兰第4洞窟训海》均认为，人类被给予了从受造世界分辨对错的能力，但人类不能回应此能力，而导致该天赋能力的丧失。

《罗马书》第一章提到，人类能从创世“认知” (νοέω)、并“看见” (καθοράω) 上帝的永能与神性；此处究竟有何意义？καθοράω (“观察”，“认知”，“轻视”，“看见”) 在《新约》中仅见于此；在七十士译本中则有4处：“巴兰举目，看见 (וַיִּרְאֵ) 以色列人” (民 24:2)；“你的眼岂是肉眼，你查看、岂像人查看麼” (伯 10:4)，也是对 יָרָא 的翻译；《约伯记》另一处 (伯 39:26)，希伯来文为鹰“展”翅 (יִפְרֹשׁ כַּנְפָּיו) 南飞，而七十士译本则为鹰“看” (καθορῶν) 向南方；《马加比三书》中，王没有“思考” (καθοράω) 至高上帝的大能 (3 Macc 3:11)。在古典作品中，该词可指物理上的看见或思想上的认知⁷²。约瑟夫 (Titus Flavius Josephus) 大量使用了 καθοράω (计 40 次)⁷³。不过，裴洛 (Philo of Alexandria) 的运用对我们的研究最有启发；他频繁使用该词 (69 次)，其中两类用法值得细述。

第一类，出现在《论创世》 (*De opificio mundi*)，人类能发现 (καθοράω) 宇宙的有序结构，并推论出存在一位创造者。裴洛写道 (*De op. mundi* 45)，上帝预知人类的性格，他们会信任自己的揣摩、而不是智慧；而他设立了时辰与季节，以免任何人将创世本身归功于受造之物：“而再次，他知道，通过测算 (κατιδόντες) 日月周期——夏冬往复、春秋更迭由之而来，他们会想到，星辰在空中的运转是万物生生不息的缘由；据此，无人会厚颜无耻或异常愚昧，以至于，胆敢将万物的主因归给任何受造之物……”此段之后，裴洛论及人类思考受造之源的能力 (*De op. mundi* 54)，相似用法再度出现：“观看 (κατιδοῦσα) 星辰的特性、及它们和谐的运动，恒星及行星的有序运转……”

第二类，尽管存在真正的自然规则，但并非每个人都能发现 (καθοράω)。有些人“不认识 (κατιδῶν) 真正的自然规律” (*De ebrietate* 47, 《论醉酒》)。与《罗马书》一章 21 节类似，那些无

⁷¹ 另参《所罗门智训》(11:15-16)：“他们愚昧且邪恶的思想，将他们引去崇拜无理性的蛇与无用的动物，作为回报，你派了诸多无理性的受造物以惩罚他们，好让他们学到，一个人要因他所犯下的罪受惩戒。”

⁷² Henry G. Liddell, Robert Scott & Henry S. Jones, *Greek-English Lexicon, Ninth Edition with a Revised Supplement* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 856.

⁷³ 参 *Ant.* 8.106，当上帝的云幕进入圣殿，祭司们无法“感知” (καθορᾶν) 彼此；*Ant.* 8.168，所罗门王“展现出” (καθεώρα) 极大的智慧；*Ant.* 9.84，所罗门王派人出去、寻找真理 (κατοψομένους ἐξέπεμψεν)。

视真理之人现在成了瞽目：“而可耻的是，那些并不渴求发现亦或探索的人，就因无视与漠然，而败坏了他们的理性；而尽管他们曾能清楚看见 (καθορᾶν)，现已成盲眼” (*De fuga et inventione* 121, 《论逃离与发现》)。外邦人“本可清楚看见的理智变得盲目 (καθορᾶν)” (*De specialibus legibus* 1.54)

裴洛对 καθοράω 的用法与《罗马书》第一章颇为一致。《罗马书》、裴洛及《昆兰第4洞窟训海》均展现出如下观点：人类能于受造世界认识真理，但某些人因他们的过错，已丧失了这一能力。

νοέω (罗 1:20) 在《新约》中出现了 13 次，指内在认识 (参太 15:17; 16:9, 11; 24:15; 可 7:18; 8:17; 13:14; 约 12:40, 比较用眼睛“看见” [ὁράω] 与在内心“理解” [νοέω]; 弗 3:4, 20; 提前 1:7; 提后 2:7; 希 11:3)。而七十士译本中，近半的 νοέω 出现于智慧文学，特别是在《箴言》中用来翻译 לִהְיוֹן (箴 1:2, 3, 6; 8:5; 20:24; 23:1; 28:5; 29:19) 及 לִשְׂכִּיל (箴 16:23)⁷⁴。该词还两次出现在《西拉书》，用来翻译 בְּקֶרֶךְ 与 דַּעָה: (1) “不要在调查前挑刺，先考察 (νόησον)、后批评” (Sirach 1:7)，此句存于 MS A 与 MS B，但在后者中读作 בְּקֶרֶךְ לִפְנֵים וְאַחַר תּוֹיָה (先寻找/询问，而后批评)；(2) “靠你自己来判断你邻舍的感受” (νόει τὰ τοῦ πλησίον ἐκ σεαυτοῦ, Sirach 31:15)，此句仅存于 MS B，דַּעָה רַעַךְ כִּנְפֶשֶׁךְ (“了解你邻舍如你自己”)。

《守望者篇》(Book of Watchers, 《以诺一书》第 1-36 章) 前五章讨论了受造秩序，其中可见如下劝诫：“要思想并晓得他一切工作，又当知道 (νοήσατε) 永活的上帝做成了这一切” (1 Enoch 5:1)。《耶利米书信》第四十一章也论及由受造世界来认识创造者的存在，其前后文是加勒底人 (Chaldeans) 造偶像：“然而他们自己不能理解 (νοήσαντες) 这点 (译注：指其前文所述偶像的无能)，也不离弃它们，因为他们不知道” (另参裴洛, *De Abrahamo* 70, 《论亚伯拉罕》)。在《亚当与夏娃生平》(Life of Adam and Eva) 中，蛇鼓动夏娃去吃伊甸园中分别善恶之树的果实，它如此说：“理解 (νόησον) 这树的价值” (LAE 18:1)。

据《罗马书》第一章，自然启示 (natural revelation) 能使人明辨对错；这阐明了创世与受造秩序在《昆兰第4洞窟训海》中如何运作。保罗作品与《昆兰第4洞窟训海》皆认为，“肉体”为腐化及罪的源头，而后者则是人类未依照所受启示而生活的结果。

⁷⁴ Liddell, Scott & Jones, Greek-English Lexicon, 1177-78; νοέω 被译作：(1) “perceive by the mind,” “apprehend”; (2) “think,” “consider,” “reflect”; (3) “consider,” “deem,” “presume.”

1.2 《恩颂》中的“肉体”

《恩颂》与《昆兰第4洞窟训诲》中共有的罕见词，可能指向共同的文化处境；由此，文本上的相似，源于作者对现成素材的运用。又或者，1QH^a XVIII 与 4Q418 55 中的少量字字对应现象，可能意味着创作者知晓对方作品的存在⁷⁵。高福认为，“一定程度上，《恩颂》(*Hodayot*) 展现出对智慧传统的依赖”，并且“它们主题上的对应、及术语上的交叠，表明二者存在直接关联。”⁷⁶也有学者已注意到，《昆兰第4洞窟训诲》与其他传统之间，存在的主题及用语呼应。关于《昆兰第4洞窟训诲》与以诺文学作者群体的关系时，史洛仁的结论是，尽管双方用词多有相似，但并无充分的证据，可在它们之间架设直接的文本关联⁷⁷。同样基于对相似性的观察——本书第三章将突出二者的区别，雷若思最终认为，《便西拉智训》与《昆兰第4洞窟训诲》出于同一文士学派。

然而，不管是《恩颂》、以诺文学、还是《便西拉智训》，除了引人注目的相似之处，它们与《昆兰第4洞窟训诲》也有着鲜明的差异。若《昆兰第4洞窟训诲》被视为一个“非合一社群”(non-Yahad) 作品，与“先宗派性”(pre-sectarian) 作品相对，那么，这就改变了我们关于通向“宗派主义”(sectarianism) 的发展轨迹、及演进过程之认识；也改变了我们对《昆兰第4洞窟训诲》的归类，它可能属于更广阔的宗教思想模式，后者的时间跨度可能长于通常所设想。事实上，当我们回到《新约》的智慧文学，特别是《雅各书》和《Q福音》(the Saying Source Q, 即“语录福音”或“口传福音”)，可以发现其中延续了相似的世界观、语言和分类。《昆兰第4洞窟训诲》与《恩颂》如何相互关联，它们是否从更广阔的传统中汲取了资源，亦或彼此直接相联，这些问题都尚未得到解答。在评估它们的关系时，需要将这些作品中的差异纳入考量；而我们将发现，相同的表述未必导向关于启示接受者的相似观点，也不会导致权威建构。

⁷⁵ 关于 1QH^a XVIII 29-30 与 4Q418 55 10 中的 דעתם יכבדו איש מרעהו, 参 DJD 34:272; 在《恩颂》中, 这一词组以 לפי 开头。

⁷⁶ Goff, "Reading Wisdom," 287.

⁷⁷ Loren T. Stuckenbruck, "4QInstruction and the Possible Influence of Early Enochic Traditions: An Evaluation," in *The Wisdom Texts from Qumran*, 245-61, 见 260-61。

本节中关于《昆兰第4洞窟训诲》与《恩颂》之间相似内容的讨论，主要起到诠释作用，而不是重要的社会功能。这种比较更多的是出于启发目的，而不是评估影响力。不过，通过本节及前一节的讨论，我们愈发清楚地认识到，需要澄清《昆兰第4洞窟训诲》与“合一社群”作品的关系。现有的共识是，《昆兰第4洞窟训诲》先于“合一社群”作品出现；公元前一世纪晚期、及公元后一世纪早期的手稿表明，《昆兰第4洞窟训诲》已被合一社群复制并使用。因此，与 **בשר**（“肉体”）相关共同词语上，《恩颂》反映了较后期的演变与运用。因而，从历时性角度来看，问题并不是：“《昆兰第4洞窟训诲》如何与‘合一社群’产生关联”，而是“‘合一社群’如何与《昆兰第4洞窟训诲》产生关联？”在前一节，《二灵论》因出处和时间不明，而跟难评估其与《昆兰第4洞窟训诲》的关联；从理论上讲，并不排除《昆兰第4洞窟训诲》是在反击《二灵论》中明显的二元对立观念。

1.2.1. יצר בשר

在《恩颂》中，多数的 **יצר** 被用来形容人类的粗鄙本性；即，人类生而有罪，而这又与人的生理状况紧密相关（如，心或眼）；早期研究对此已多有探讨⁷⁸。其中，较有说服力的是罗慈仪

（Ishay Rosen-Zvi）的论证；他认为，试图辨别 *yēšer* 究竟是人之本性一部分，还是宇宙论组成部分，都是错误的⁷⁹。事实上，**יצר** 在《恩颂》中多与人类观相联，不过也有几处实体化的用法（1QH^a XIII 8）：“你没有抛弃我，让我随心所欲（**יצר**，*devises of my inclination*）”⁸⁰。这与 1QH^a XII 14 中的“邪恶计划”（**יצר**，*devises of my inclination*）相呼应（另参 1QH^a XIII 12，那一切针对言说者的“计划”[**כל מזמותם**]；赛 32:7，恶人的武器是“邪恶的计谋”[**רצון יצר**]）。不过，人类本性并非由两个内在部分构成：善与恶并不在人里面斗争。因

⁷⁸ J. Philip Hyatt, “The View of Man in the Qumran ‘Hodayot,’” *NTS* 2 (1955–56): 276–84; Mathias Delcor, *Les Hymnes de Qumrân (Hodayot): texte hébreu, introduction, traduction, commentaire* (Paris: Letouzey et Ané, 1962), 48–49; Svend Holm-Nielsen, *Hodayot: Psalms from Qumran* (Aarhus: Universitetsforlaget, 1960), 274; Gerhard Maier, *Mensch und freier Wille: Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus*, *WUNT* 12 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1971), 170; Eugene H. Merrill, *Qumran and Predestination: A Theological Study of the Thanksgiving Hymns*, *STDJ* 8 (Leiden: Brill, 1975), 38; Denise Dombrowski-Hopkins, “The Qumran Community and 1Q Hodayot: a Reassessment,” *RevQ* 10 (1981): 323–64 at 325; Newsom, *The Self as Symbolic Space*, 219–20; Miryam T. Brand, *Evil Within and Without: The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature*, *JASup* 9 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 59–61.

⁷⁹ Rosen-Zvi, *Demonic Desire*, 48–51.

⁸⁰ 在《恩颂》中，当 *yēšer* 既是外部因素，又是人类本性的维度，就出现了张力。来源评鉴（source-critical）是解决方案之一：Gert Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963)，此研究将《恩颂》区分为教师之歌与社群之歌两类，这一做法后续得到完善；Rosen-Zvi, *Demonic Desire*, 50 则认为这些文本中的不一致性是研究视角所致，而没有将它们纳入考量。

此，要避免给《恩颂》的宇宙观或人观，贴上“二元对立”的标签，它们与《二灵论》不同；后者之中，才存在真正的光与暗、及善与恶的内外二元张力⁸¹。《恩颂》虽把 *yēšer* 视为一个外部因素，来解释成员的邪念，但若说它将恶描述为“外在的”，仍颇具误导性；实际上，这些段落指的是某些外在因素，通过人类内在而运作，即“你不将我离弃，在我（自己的）倾向的诡计中。”而这与《大马士革文献》（CD III 1-3）类似，亚伯拉罕遵守上帝的诫命，而没有随从他自己的“欲望”（רצון）。

罗慈仪随后考察了 יצר 在《恩颂》中不同用法，进一步证明了其观点。在 1QH^a XV 中 (1.16 “因为，你自己知道每个行动的意图[יצר, intention]”；1.19, “因为你自己知道你仆人的意图[יצר]”)，*yēšer* 被用来指中性的偏好 (tendency) 与一般性“意图” (intention)⁸²。יצר סמוך 则在《恩颂》中有三次褒义用法 (1QH^a IX 37; X 11, 38)，指决心坚定或果断 (另参，4Q417 1 i 11 中的 יצר מבין)⁸³。而最广为人知的表达则是 יצר חמר (“黏土的容器”；1QH^a III 29; IX 23; XI 24-25; XII 30; XIX 6; XX 29; XX 35; XXI 11, 38; XXII 12; XXIII 13, 28; XXV 31-32)。还有一个类似表达 יצר עפר (“尘土的容器”；1QH^a VIII 18; XXI 17, 25; XXI 34; XXIII 28)。用尘土，或更具体些，用“黏土” (另参 1QS XI 22) 来描述“人”这个“容器”，既遥指《创世记》第二章中人由泥土而造，亦与人的本性相关⁸⁴。至于 יצר אשמה (“有罪的受造物”，1QH^a XIV 35)、יצר עולה (“邪恶的容器”，1QH^a XXI 30) 及 יצר נתעב (“可憎的容器”，1QH^a XXIII 37, 38)，则显露出诗人对人类的悲观看法。不过，至少另有两处，*yēšer* 被用作“意愿”，即 יצר הוה (“破坏的意图”，1QH^a XV 6-7) 以及 יצר רמיה (“欺骗的意图”，1QH^a XXI 29)。

关于 יצר בשר (1QH^a XVIII 25; XXIV 6)，舒艾琳 (Eileen Schuller) 与纽卡洛 (Carol Newsom) 将之译作“肉体的容器”，而非“肉欲的意愿”，是极为恰当的；因为译作“意愿”的话，在前后文中很难理解。在两处用法中，仅 1QH^a XVIII 25 有前后文：“你未曾设立一个肉体的容器，为我的庇护所” (ויצר בשר) (לא שמתה לי מעוז)，似论及言说者自己的肉身并不足以自保；并且，在紧邻的前几行中，言说者细述了其不会信赖财富与不义之财。与第 25 行的“肉体的容器”紧密相关的，是他的身体，而不是物质上的

⁸¹ 依照 Holm-Nielsen, *Hodayot*, 296，他对《恩颂》中的二元宇宙论做出了解释。

⁸² Roland E. Murphy, “Yēšer in the Qumran Literature,” *Bib* 39 (1958): 334-44；另参 Rosen Zvi, *Demonic Desire*, 48。

⁸³ 除此之外，יצר סמוך 在昆兰文献中仅见于《社群守则》(1QS IV 5; VIII 3) 及《灵魂之歌》(4Q438 4 ii 2)。

⁸⁴ Murphy, “Yēšer,” 339-40。

奢华及财富。在第 28-29 行，所有人类都得赐地的出产，这与真理之子形成对比，后者在土产之外，还有知识与永恒的产业。

1QH^a XXIV 6 是其所在列中保存下来的第一行；而 יצר בשר 则兀然出现于行末，没有前后文。此列虽仅存部分文本，仍可看出其重要议题包括了对恶者之审判；而罪则在某种程度上与肉体相关联：“关于僭越的奥秘，即因它们的罪而使肉体改变”（ורזי פשע להשנות בשר באשמתם）⁸⁵。此列还对天使颇有兴趣（מלאכים，ll. 8,11），描绘了其堕落（ll. 11, 12）：“你将天使从[你圣洁]之地摔落”（ותכנע אלים ממכון קודשכה）。而第 15 行提到了“杂种”（ממזרים）；从整体语境来看，指的是人类与天使的混交后代，尽管前后文没有明确所指。第 13 行则展现了“肉体”的禁锢：“如同一只鸟儿被囚，直至你满意”（כעוף אסור עד קץ רצונכה）。因此，这一列（XXIV）中“肉体的容器”并不直指人类的本性，而可能也包括了 ממזרים（“杂种”）。有意思的是，除了《恩颂》之外，仅在《巨人之书》（以诺文学传统）及《昆兰第 4 洞窟训海》，出现了典型的灵肉耦合之存在（twin spiritual and fleshly existence）；而在别处，共同构成人类的灵与肉被分离开来。否定灵肉关联的做法，相较于《巨人之书》，可能与 רוח בשר 在《昆兰第 4 洞窟训海》及《恩颂》中的用法更有共鸣。不过，这仅是一种微乎其微的可能性，יצר בשר 也可能单纯指灵具有“肉体性”（fleshliness；即，德性有失）⁸⁶。

1.2.2. רוח בשר

在 1QH^a IV 中，尽管人类是一种被堕落之灵所玷污的受造物（另参下文 1QH^a V 31-33）⁸⁷，但 רוחות 在诗人笔下的具体所指并不明确，可能是（1）邪恶之灵，掌控了人类、并将他们引向歧途（如 4Q444

⁸⁵ 此为作者的翻译；Schuller & Newsom, *The Hodayot*, 73 的译文如下：“并僭越的奥秘，为使人类藉着他们的罪过而被改变。”

⁸⁶ 昆兰文献中的以诺传统作品包括：《守望者之书》（Book of the Watchers, 1 En 1-36），4Q201, 4Q202, 4Q204-4Q207；《天象之书》（Astronomical Book, 1 En. 72-82），4Q208-4Q211；《巨人之书》（Book of Giants），4Q203, 1Q23, 2Q26, 4Q530-532, 6Q8；《以诺书信》（Letter of Enoch），4Q212；《4Q 托名以诺书》（4QPseudo-Enoch），4Q530-4Q533。

⁸⁷ 这些“灵”不可能直接跟“彼列”（Belial）的统治相关；Philip R. Davies, “Dualism in the Qumran War Texts,” in *Dualism in Qumran*, ed. Géza G. Xeravits (London: T & T Clark, 2010), 8-19, 第 8 页提到，“בליעל 出现了 11 次（1QH^a x 16, 22; xi 28, 29, 32; xii 10, 13; xiii 26, 39; xiv 21 and xv 3），但要么是作形容词、与名词组合，要么可被理解为一个抽象名词、而不是一个人名。”

1 1-4; 2 i 4; 4Q510 1 5-6; 4Q560 1 i 2-3; 1 ii 5-6; 11QPsa XIX 13-16), 也可能是 (2) 人类的偏好 (tendencies)。在第 35 行, 言说者被坚固、能抵制灵, 他就能藉上帝所赐予之灵而得存 (l. 29)。第 33 行论及灵遭到领悟与知识的抵御, 表明这些 רוחות 是人类的意愿, 而非外在的邪恶之灵。在第 37 行, 那个掌控着诗人的主语未能保存下来, 但从前后文来看可能是 רוחות。

1QH^a IV 35b~37

... חזק מתנ[יו לעמו]ד על רוחות 35

ול[ה]תהלך בכול אשר אהבתה ולמאוס בכול אשר שנאתה [ולעשות] הטוב בעיניך 36

vacat [] vacat [] מ[מ]שלחם בתכמו כי רוח בשר עבדך 37

35强健[他的]腰[身, 那样他可站]立对抗诸灵

36 [.....且他可行]走, 于一切你所爱之事, 并轻视一切[你]所憎之事, [又行]你眼中为善之事。

37 [.....]它们管辖他的肢体; 因为你仆人(是)一个肉体之灵。[.....]vacat

[.....] vacat

在此列以及整个《恩颂》中, 上帝拣选了那些被救脱罪之人, 来遵其意志行动 (1QH^a IV 33-34, “至于我, 我明白, 为你已拣选[בהרתה]之人, 你定其路径, 并且藉着领悟[.....你]牵其回转不至犯罪干犯你。”)⁸⁸。抵制罪与恶的能力最终可能被归结到拣选⁸⁹; 然而, 尽管其蒙拣选、并获得神圣帮助, 诗人仍自称为一个 רוח בשר (l.37)⁹⁰。

而在普艾仕 (Émile Puech) 的文本重构之下, 1QH^a V 12-VI 18 呈现为一首 *maskil* 的颂歌; 在此, 我们可发现“肉体性之灵”的另两处用法 (1QH^a V 15, 30)⁹¹。此语篇的突出主题, 是认识上帝的诸奥秘⁹²。凡人被称为 רוח בשר, 蒙选者亦在其中; 而蒙选者与其余人类的区别, 在于前者藉着神圣之

⁸⁸ 另参 1QH^a VIII 28; XIII 5, 诗人亦论到其蒙选。

⁸⁹ Brand, *Evil Within and Without*, 59-67.

⁹⁰ 另参《罗马书》(7~8) 中的灵肉张力; 尤其是“你们不是在肉体中, 你们是在灵中”(罗 8:9, 从作者英译), 及从身体中得拯救的盼望 (罗 8:24-25)。

⁹¹ Puech, “Un hymne Essénien,” 63.

⁹² Newsom, *Self as Symbolic*, 217.

灵而被授予真知⁹³。在《恩颂》中，包括作者在内的人类乃由尘土与水塑造；如此，他才会问出：何等 רוח בשר 才会明白这一切事物、并领悟上帝的忠告；而答案便是，被置于蒙选者内在的神圣之灵，能使他们知晓奥秘。

1QH^a V 12-20

מְעִשֵׁי אֱלֹ	[מזמור למ] שְׁכִילֵי לְהַתְנַפֵּל לְפָנָי אֵל	12
יֵי עוֹלָם	[] וְלִהְבִּין פְּתִים [] [] [] []	13
וְהַתְהַלְכוּ	[] אֵת וְלִהְבִּין אֲנוּשׁ בָּן [] בֶּשֶׁר וְסוּד רוּחִי []	14
בְּכֹחַ גְּבוּרָתְךָ	[] בָּרוּךְ [] אַתָּה אֲדוֹנֵי [] רוּחַ בֶּשֶׁר בְּבָנֶיךָ []	15
לֹאִין אֶקְרָא כוֹל	[] וְהַמּוֹן חֶסֶדְךָ עִם רַוב טוֹבֶיךָ [] וְכֹס [] חֶמְלָתְךָ וְקִנְיָתְךָ צִמְשָׁפְךָ טִיב [] לֹאִין אֶקְרָא כוֹל	16
הַכִּינּוּתָהּ	[] אֵת כוֹל בִּינָה וְמַ[] וְרוּזֵי מַחֲשַׁבְתָּ וְרֵאשִׁיתָ [] הַכִּינּוּתָהּ	17
קְדוּשִׁים	[] קְדוּשׁ מִקְדָּם עוֹלָם [] לַעֲוֹלָמִי עַד אַתָּה הוֹאֵלָהּ [] תָּהּ [] קְדוּשִׁים	18
מֵעַיִן בְּיַנְתֵּךְ לֹא	[] וְבוֹרוּזִי פִלְאָךְ הוֹדַעְתָּ [] תְּנִי בַעַל כְּבוֹדְךָ וּבַעוֹמֶק [] מֵעַיִן בְּיַנְתֵּךְ לֹא	19
צִדְקָה	[] אַתָּה גְּלִיתָהּ דַּרְכֵי אֱמֶת וְמַעֲשֵׂי רַע חוֹכְמָה וְאוֹלָתָהּ [] צִדְקָה	20

12 [一首为训导者而作的诗，他可匍匐自身于上帝前……]上帝的作为	before God
13 [……]且单纯之人可领悟[……]。[……]。[……]。y 永远	
14 [……]。t 且人类能领悟，关于[……]肉体，而[……]灵的忠告，他们行走。	
15 [……蒙福的是]你，主啊，。[……]。r 一个肉体之灵 bb[……]藉着你的大能之力	a spirit of flesh
16 [并丰富的]你的[仁慈]，与你极大的美善，[而]你怒气之杯与你愤慨的审[判……无法]搜寻。一切	[and the cup of] your wrath
17 [……]。t 一切领悟与教[诲]，而计划的诸奥秘、及起初[……]你[确]立的	
18 [……]。神圣从亘古[之]时、[又]到永恒年岁，你自己决定[……]诸圣者	

⁹³ 另参《哥林多前书》，“属血气之人” (ψυχικός άνθρωπος) 没有得到灵的恩赐 (林前 2:14)；保罗对比了属灵的 (πνευματικός) 与属肉体的 (σαρκίνος, 林前 3:1)。

19 [……]而在你的诸奇妙奥秘中，[你]已教导了[我为着]你的荣
 耀，而在深渊。 [……的源头]你领悟不
 20 [……]你已亲自启示了真理的诸道路、与恶的诸作为，智慧与愚
 昧[……]公义

source of] your insight not

上帝给予教导者 *maskil* 这些话，令后者可洞察其计划之奥秘。关于奥秘的启示与真理和邪恶之路
 相交织（第 20 行），这与《默想篇》相一致。当 רוח בשר 再度出现于同列中，则提及了领悟是通过灵
 而被赐下的。

1QH^a V 31-36a

בְּכוֹלֵי אֱלֹהִים וְלֹהֵשְׁכִיל בְּסִי 31
 גְּדוֹל וּמָה יִלּוּד אִשָּׁה בְּכוֹלֵי [ג]וֹ[ו]ל[ו]י[ו] הַנּוֹרָאִים וְהוּא
 מִבְּנֵי עֶפְרַיִם וּמִגְּבֹל מִיָּם אֲשֶׁר הוֹצֵאתָ סוּדוֹ עֲרוֹת קִלּוֹן וְמִן קוֹר הַנְּדָה וְרוּחַ נְעוּה מִשְׁלָה 32
 בּוֹ וְאִם יִרְשַׁע יִהְיֶה לְאוֹת עַד [עוֹלָם וּמוֹפֵת דּוֹרוֹת רַחוּקִים] מִן לְבָשָׁר רַק בְּטוֹבךָ 33
 יִצְדַּק אִישׁ וּבְרוּב רַח[מִיךָ] [בַּהֲדָרְךָ תִּפְאַרְנוֹ וְתִשְׁלַחַנִּי] בְּרוּב עַדנִים עִם שְׁלוֹם 34
 עוֹלָם וְאוֹרֵךְ יָמִים כִּי [ו]דְּבַרְךָ לֹא יִשׁוּב אַחֲרָי וְאֲנִי עֹבֵדְךָ יַדְעֵתִי 35
 בְּרוּחַ אֲשֶׁר נָתַתָּה בִּי [] ... 36

30 在永恒的年岁中。在你所领悟的诸奥秘中，[你]将这些全数分
 配，好彰显你的荣耀。[但]一个肉体之灵[如何]领悟
 31 这一切事情并辨别 *bs* [……]伟大的[……]？在你一切大而可
 畏的作为中，一个由女子所生之人算什么呢？他
 32 是一由尘土而造、和水抟成之物。邪恶之罪乃其根基，可憎的
 羞愧，以及不洁的源头。并且一个堕落之灵支配了
 33 他。若他行事顽劣，他将永远成为[一个记号]，并且对其肉身的遥
 [远]后嗣成为一个预兆。只有凭着你的良善，
 34 人才是正直的，又藉[你的]丰盛怜[悯……]。凭着你的烈烈光
 辉，你使他得荣，而你予[其]主权、[伴]盈盈喜乐及永世
 35 安宁、并寿长。因为[……并且]你的话将不会回转。而我，你的
 仆人，知道

[But how i]s ... to understand

What is one born of woman ...

a so[urce of im]purity

[a sign for]ever

with

36 藉着灵，就是你放在我里面的[.....]，并且你一切作为乃是公义，且你的话语将不会回转.....

在《恩颂》中，רוח בשר 等同于那些愚钝的人类；他们因无有上帝的灵而得不到领悟。如傅岱伟（David Flusser）所注释，作为恩赐的灵提升了昆兰的蒙选者，使后者离开肉体的领域，尽管诗人仍宣告他属于凡人⁹⁴。在《恩颂》后文（1QH^a XIX 12-17），诗人欢欣鼓舞，因为关于真理的教导引向了罪的涤濯、及与天使同列。

总而言之，对参《昆兰第4洞窟训诲》与《恩颂》中的רוח בשר，我们有了若干发现。将人类视为“肉体”与“灵”的共存，如此观念在早期犹太教中并不常见。除上述两个卷轴，此观念仅另见于以诺文学传统的《巨人之书》。在《昆兰第4洞窟训诲》中，“肉体的”（fleshly）从未用来形容社群成员，而只用于只有那些社群外部之人，指后者没有能力默想 *Hagu*。而在《恩颂》中，蒙选之人是“肉体的”，而要解决的便是如何超越这一负面状况，以获得对诸奥秘的认知与领悟。二部作品的论述方向背道而驰；它们都论述了“灵”使人获得智慧，但《昆兰第4洞窟训诲》的起点是一个会受损的“灵”，而非对人类的否定性认识。

2. 《昆兰第4洞窟训诲》中的“灵”

《昆兰第4洞窟训诲》所关切的主题之一，是在当下保护好“灵”，以免此后审判⁹⁵。“邪恶的倾向”（inclination）似是一主动威胁，而那些未能“按照灵来行事的人”（4Q417 1 i 18）——尽管他们本是如此受造——就腐化堕落成“肉体性的灵”。在花园隐喻中（另参第三章，§4），人类照料产出智慧的树木，一旦停止劳作，便将失去沉思的能力，即被驱逐出伊甸园。而 *mēvîn* 及其社群远未臻善，在寻求 רונייה

⁹⁴ David Flusser, *Judaism of the Second Temple Period, vol. 1 Qumran and Apocalypticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 288–90. 1QS XI 15–22 中言说者的狂喜之情与《恩颂》中的类似情感相呼应：一个由黏土和尘埃所塑之人，因被给予知识而感恩。

⁹⁵ 相反，Goff, “Being Fleshly,” 58 认为，在《昆兰第4洞窟训诲》中“灵”之相关表达被用于表达以下主张：蒙选者在死后可以没有肉体的方式生存。

方面也有所欠缺，并担忧着阻碍他们获得智慧的一切事物；不过，即便在不完善与软弱的状态中，他们仍未舍弃对善恶之知的寻求。

4Q418 222 2 刻画了一位地位尊贵的 *maskil*，他劝勉聆训者要“倾听我灵”；这位贤哲所关心的，是 *mēvîn* 要如何对待他人的灵、及如何与它们相处。聆训者不仅要辨别其他人的灵 (4Q417 2 i 1; 4Q418 77 3-4)，还要管辖女性的灵 (4Q415 9 8; 4Q416 2 iv 6-7)；一个新郎甚至依据“灵”来“称重” (另参 4Q418 172 2) 并“测量” (4Q415 11 5, 9 כי לפיא רווחות) 其新妇⁹⁶。最频繁的是关于 *mēvîn* 之灵的教导，可见于第二人称单数的劝言：רוחכה (“你的灵”，4Q415 12 2; 4Q416 2 ii 6; 4Q416 2 iii 6; 4Q416 2 iv 8; 4Q418a 16b+17 2)。 *mēvîn* 拥有一圣洁的灵 (4Q416 2 ii 6)，并被教导“在灵里做一个仆人是好的” (טוב היותכה עבד ברוח; 4Q416 2 ii 17; 4Q417 2 ii+23 2)。

2.1. 4Q417 2 i 1-6 中的“灵”

4Q416 2 i-iv (*par.* 4Q417 2 i-ii) 中所保存下来的若干段落，对理解 רוח 至关重要。在此，“灵”的用法有些特别；在其他昆兰文献中，רוח 通常指上帝的灵；而在这几列中 (i-iv)，“灵”仅限于指 *mēvîn* 或其社群成员之灵⁹⁷。רוח 首次出现于 4Q417 2 i 的前 6 行；该段落位于 4Q416 2 i 所保存下来的文本之前，并明显自成一个单元，因为随后的第 7 行开头留有空白，且主语改变⁹⁸。在此列中，有

⁹⁶ 这一被实体化了的“灵”，也令人联想到希波克拉底 (Hippocrates) 的“体液理论” (theory of humors)；即人类的情绪、情感及行为是由“体液 (humors)” (血液、黄胆汁、黑胆汁及粘液) 的缺乏或过量所致。当“诸灵”可能为外在因素时，如诸不洁之灵或诸恶灵，它们通常是内在的，如《二灵论》 (1QS III 18) 中，上帝将两个灵置于人之内 (וישם לו שתי רווחות להתהלך בם)；另参林前 12:10，所得“属灵恩赐”之一即为“辨识诸灵” (διακρίσεις πνευμάτων) 的能力。《昆兰第 4 洞窟训诲》频频提及聆训者的 נהלה (“份额”或“遗产”)，这可能与一个人的“灵”有关。另参 Stuckenbruck, *1 Enoch*, 422-23 对《以诺一书》99:14 的注释 (“哀哉，那些拒绝他们父辈的根基、及永久产业 [κληρονομίαν] 之人”)，该处将遗产及某人在社群中地位视为是否追求智慧的结果。

⁹⁷ 另参 Arthur E. Sekki, *The Meaning of Ruah at Qumran*, SBLDS 110 (Atlanta: Scholars Press, 1989), 7-69。

⁹⁸ 4Q416 2 i 1 保留了 4Q417 2 i 6 中 לבלתי 的个别字母；除此以外，4Q417 2 i 1-6 在《昆兰第 4 洞窟训诲》中再无平行内容。

两处提及了不同类别的民众，而这些累叹随后构成了章节的主题。第 7 行关注的是“一个有罪之人”（איש עול），而第 10 行则是“贫穷的人（רש）”；可惜的是，前 6 行的主语没有保存下来。

4Q417 2 i 1-6⁹⁹

[בְּלִיל עַת פֶּן יִשְׁבַּעְכֶּה וּכְרוֹחוֹ דַּבֵּר בּו פֶּן יִי°	1
[בְּלוֹא הוֹכַח הַכֶּשֶׁר עֲבוּר לּוֹ וְהִנֵּק שֶׁר °	2
[וְגַם אֶת רוּחוֹ לֹא תִבְלַע כִּיֹּא בַדְמָמָה דְּבַרְתָּ הֵּ	3
[וּתוֹכַחְתּוּ סִפְר מֵהָר וְאֵל תִּעְבֹּר עַל פִּשְׁעֵיכֶּה [כִּיֹּא	4
[יִצְדַּק כְּמוֹכֶה הוֹאֵה כִּיֹּא הוֹאֵה {כִּיֹּא הוֹאֵה} שֶׁר בְּשׁ[רִים וְעַם סְלִיחָה	5
[יַעֲשֶׂה כִּיֹּא מֵה הוֹאֵה יַחַד בְּכוֹל מַעֲשֵׂה לְבַלְתִּי °°	6

1 在任何时候，

唯恐他厌烦你，

并依照他的灵对他说话，

唯恐他[……]

2 无有合宜的申斥传达给他

而他，那个受约束[……]

3 并且也不要困扰他的灵，

因为你已说[话]在平静中[……]

4 且他的责备说得快，

并不轻忽你自己的罪恶[……]

5 他是公义的，如你，

因为他是 {因为他是} 一位王子在众王[子中(?)

who is bound

⁹⁹ DJD 34:172; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 55; Goff, *4QInstruction*, 183–84; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:152, Rey, *4QInstruction*, 42–43 没有拼写或讨论这几行，其所列文本由第 7 行开始。

[……并有……宽恕]6 他将行动，

因他何等独特，在一切受造之中没有[……]

how unique is he.....

尽管具体意义并不明确，我们仍可大致推测，领悟者如何与社群其他成员相处，是这几行的主要关注。在这一段落的描述中，第三人称主语，“他”，具有无上地位，特别是在：（1）第1行，言说者发出警告，指“他”可能心存不满，并提醒在此情况下要如何训诫；（2）第5行，“他”被描述为一位“王子”¹⁰⁰；（3）第6行，“他”是“独特的”。不过，这种优越地位又每每被缓和：（1）第2行，“他”受到申斥；（2）第4行，斥责临到“他”；（3）第5行，聆训者与“他”一般正直，并享有如“王子”的崇高地位。因此，这几行的主语与聆训者一样拥有权威地位，而关注点不仅在于主语的罪，也在聆训者自己的罪。

第1及第3行的“灵”带有积极的、甚至崇高的意味。聆训者受警诫，要小心“他”（l.1），以及要考虑“他”的“灵”；这些都表明，可由“灵”知道一个人的状态及地位。而 *mēvîn* 责备其同侪的方式，主要是提醒其谨慎，并警告 לא תבלע（“不要折磨/使混乱”），后者很可能是命令语气¹⁰¹。而在 4Q416 2 ii (l.6) 中，与“灵”相关的教导用了两处否定命令式（אל）。我们可以认为，“灵”与性格（disposition）相似¹⁰²。

¹⁰⁰ 该词或展现了《昆兰第4洞窟训诲》对天使的关注（第一章 §4）；Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:152 将之重构为 שר בש[רכה]，并注释作 שר（“魔鬼”），此处可视为指“你肉体中的魔鬼”。

¹⁰¹ 按照编辑者的理解，DJD 34:178 בלע 最好被理解为“使困惑，使惊讶”，尽管“吞没（swallow）”在《昆兰第4洞窟训诲》及其他昆兰作品中很常见。

¹⁰² 《4Q星象》（4QHosroscope，即4Q186）显然描绘了对个人的评估，包括他们的生理特点，以及人之灵的诸多部分；不过，这些都在二元对立与决定论的框架内展开。

在之后的段落中，聆训者有罪、并需忏悔，这一内容被时不时地提起；如此亦反映出一种张力，即，即便在社群中的身居高位，例如语境中的判官，也会存在缺陷。第 12-16 行是对那些哀哭之人的劝告，参考第 11 行，以及那些通过寻求并领悟拯救而继承荣耀的人。第 17 行转向另一个主题，即“汝乃贫穷”的训话，由此开启了一个新的语篇。关于“贫穷”的提醒，乃是关于人类易疲倦特点的一个隐喻（另参，第一章 §5）；这一隐喻的主题与前一段落相似，即领悟者未臻完善。

4Q417 2 i 12-16（比较：4Q416 2 i 6-8; 4Q418a 22 2-4; 4Q418 7a 1-2; 有所重合）¹⁰³

[ולאבליהמה שמחת עולם היה בעל ריב ¹⁰⁴ להפצלה ואין °]	12
[לכול נעוֹתִיה דבְּ[ר] מְשפּטִיכה כמושל צדיק אֵל תקח]	13
¹⁰⁵ [ואֵל תעבֹר על [פש] עיכה היה כְּאִישׁ עֲנִי בְרִיבְךָ מְשפּטִי]	14
[קח ואז יראה אל ושב אפו ועבר על חטאותֶכֶּה [כי]א לפי [אפו]	15
[לוא יעמוד כול ומי יצדק במשפטוֹ ובלי סליחה [א]יכה [יקום לפניו כול]	16

12 而对他们当中哀哭的人，永恒之乐，
做一个拥护者，对那些你所悦之人，
并且没有（？） [……] 13 对你一切的乖戾，
道出你的审判，如一位公义的统治者，
不要拿[走……]
14 并且不要轻忽你自己的[诸]罪，
却要像一谦卑之人，当你辩护/质疑我的审判（？），
[……] 15 拿走

plead/dispute

¹⁰³ DJD 34:173; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 55; Rey, *4QInstruction*, 42–43; Goff, *4QInstruction*, 183–84; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:152.

¹⁰⁴ 仅另见于 1QH^a VII 22–23; DJD 34:183 的 איש ריב 用法类似（“支持者”，士 12:2; 耶 15:10）。

¹⁰⁵ DJD 34:173 בְּרִיבְךָ מְשפּטִי [（“当你争取一场审判支持他”）; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:152 重构为 בְּרִיבְךָ מְשפּטִי; 正文从 Kister, “ספרות החכמה בקומראן”, 1:299–320 则拼作 מְשפּטִי。

而后上帝将看到，且祂的怒气将会转开，

而他将宽恕你的诸罪，

因为[在祂的怒气]面前 16 无人将站立，

而谁在祂的审判下将被视为义？

因为没有宽恕，[任何人]将[如]何[站立在他面前?]

before [His anger]

[h]ow [will anyone stand before Him?]

此处辩护以及怒气转开的主题，让我们回想起 4Q418 81+81a 10 中那位地位尊贵的人物。在 4Q416 2 ii 12b~17 之前（第一章 2.1，关于第一人称演说以及 *maskîl*），审判者和辩护者对尊贵人物展开教导。4Q418 81+81a 并不关注聆训者的罪与恶，这可能是因为，据 4Q416 2 ii 12b~17 所述，成为 *maskîl*，所凭借的是对上帝的信赖以及对纪律的恪守。在 4Q416 2 ii 13 中，当聆训者坚持上帝的意志，他就成为上帝的“长子”（בן בכור）及“独生子”（יחיד）一般；而 4Q418 81+81a 中则提到那位人物已达到这一地位（בכור，“长子”）。此处 4Q417 2 i 12b~17，*mēvîn* 尚不完美，却仍被委任为判官；这显示出社群领袖之间的等级差别，一些领袖的地位低于言说者。

משפטי（“我的审判”，l.14）的拼法，可与下一列（4Q416 2 ii 12b-17）中的第一人称形式保持一致；后一处可见言说者的声音。此外，在 4Q418 221 4（另参第一章§1.2）中，言说者也可能指向他自己的审判。名词 ריב 可能意指参与在教师的审判中，又或与《恩颂》中所表达的“辩护陈情”（1QH^a IX 23）类似；即，这一角色是 *maskîl* 的使者。

哈灵顿与司徒高认为，在 4Q417 2 i 中，רוח “可指任何人类，或依他的特质，依他在光或暗中的份额——按昆兰的表述方式”。不过，考虑到光暗主题未见于《昆兰第 4 洞窟训海》，且并非所必然包含的“昆兰”要素，רוח 在此更可能泛指某人的特质，在社群中的地位，及对其践行智慧的评估。*mēvîn* 被要求在这一具体的角色中，评估并关切他人的灵¹⁰⁶。

2.2. 4Q416 2 ii 6 中的“圣洁之灵”

¹⁰⁶ DJD 34:178

在《昆兰第4洞窟训诲》中，领悟者需照看他自己的“圣洁之灵”（holy spirit），因为后者可能被取代。在此作品中，仅有4Q416 2 ii 6（par. 4Q418 8 6）一处提及“圣洁之灵”¹⁰⁷。在4Q418 76 3中，有一个不完整的短语，“[]且具圣洁性的诸灵[]”（]רוחי קודש[，and spirits of holiness）；该短语可能指天使，与《安息日祭歌》¹⁰⁸及《第4洞窟福训》（4QBlessings）¹⁰⁹相似。

“圣洁之灵”在《社群守则》中出现多次（1QS IV 21; VIII 16; IX 3；另参1QSb II 24），在《恩颂》中亦颇为频繁（1QH^a IV 38; VI 24; VIII 20, 25, 30; XVI 13; XVII 32; XX 15; XXIII 33），均明确指上帝的灵¹¹⁰。在《社群守则》（1QS III 6-8）中，“真理的灵”等同于“圣洁的灵”，人类凭之得以偿还罪恶（II.7~8，וברוח קדושה ליחד באמתו יטהר מכול עוונתו）¹¹¹。在《恩颂》中，“圣洁的灵”也起到洁净效果（1QH^a IV 38; VIII 30; XXIII 33）。此外，上帝的圣洁之灵与“领悟之灵”（1QH^a VIII 24-25 רוח בינה）相关；正是靠着祂的圣洁之灵，知识

¹⁰⁷ כול רוח בינה（“每一领悟之灵”）在《昆兰第4洞窟训诲》中出现了两次（4Q418 58 2; 4Q418 73 1），此表述并不意味着这个灵与聆训者的“圣洁之灵”相似，尽管无明确前后文。

¹⁰⁸ 《安息日祭歌》中既有复数的诸灵，如 רוחי קודש קודשים（“至圣诸灵”，spirits of holiest holiness；4Q403 1 i 44; 4Q405 5 12），亦有单数的灵 רוח קודש קודש（“至圣之灵”；4Q403 1 ii 1，par. 4Q404 5 1，11Q17 9 5）。而阴性复数形式 רוחות קודש קודשים（“至圣诸灵”）所出现的语境，则与《以西结书》第一章中的战车意象相关，而这些灵似乎是天使（4Q403 1 ii 6-9; 4Q405 20 ii-22 10）；参 Carol A. Newsom, *Poetical and Liturgical Texts, Part 1* (DJD 11; Oxford: Clarendon, 1998), 352.

¹⁰⁹ 4Q287 2 5，רוחי קודש קודשים（“至圣诸灵”）。

¹¹⁰ 特别参看 Eibert J. C. Tigchelaar, “Historical Origins of the Early Christian Concept of the Holy Spirit: Perspectives from the Dead Sea Scrolls,” in *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity* (Boston, MA/Berlin: Walter de Gruyter, 2014), 167-240，此文对昆兰作品中的“（诸）圣洁之灵”做了一综合考察；另参 Edward Lee Beavin, *Ruah Hakodesh in Some Early Jewish Literature* (Ph.D. diss., Vanderbilt University, 1961); Frederick F. Bruce, “Holy Spirit in the Qumran Texts,” *Annual of Leeds University Oriental Society* 6 (1966/68): 49-55; Arnold A. Anderson, “The Use of Ruah in 1QS, 1QH and 1QM,” *JSS* 7 (1962): 293-303.

¹¹¹ Flusser, *Judaism of the Second Temple Period*, 1:285.

与奥秘才得以为人所知 (1QH^a VI 24; XX 15)¹¹²。 *maškil* 也通过圣洁之灵而得启发；在此，圣洁之灵应祈求而现，呈现为天上战车的意象¹¹³。

在昆兰文献中，则仅有 4Q416 2 ii 6~7 用“圣洁之灵”来指言说者；另有个别地方用“圣洁之灵”被来指人的灵¹¹⁴。而尽管言说者的灵并未被在别处冠以“圣洁”，但仍有相关表达加诸其上：(1) 4Q418 81+81a 4，聆训者被视为世上最圣洁者；(2) 4Q418 81+81a 12，那些被上帝之名所召唤的人都是“圣洁的”；(3) 4Q418 76 2，有一处不完整的短语，“{圣洁} 公义的 (男) 人们” (men of {holiness} righteousness)。טמא (不洁的/不纯的) 与 טהור (纯净的)，是礼仪语境 (liturgical contexts) 中关于纯洁性的典型表达；但它们几乎从未在《昆兰第 4 洞窟训诲》中出现，因为作品所关注的是道德教诲、而非礼仪洁净¹¹⁵。

而《大马士革文献》有多处用“圣洁之灵”指人类。那些无视性关系方面戒律的人，是渎神的、且“玷污了他们的圣洁之灵” (רוח קדושהם טמאו, CD V 11~12)。CD VII 1-6 教导社群成员要正直地生活，远离不洁与乱伦 (ll. 3~4)：“一个 (男) 人不会玷污他自己的圣洁之灵” (ולא ישקז איש את רוח קדשיו)¹¹⁶。另一处值得探究的“圣洁之灵”用法，出自第四洞窟的《大马士革文献》残篇，未见存于别处。

4QD^e (4Q270) 2 ii 第 11~14 行，文本与译文：¹¹⁷

¹¹² Jassen, *Mediating the Divine*, 62 脚注 73, 372-74，提及在 1QM X 10 中，蒙选者被称为 מִשְׁכִּילֵי בִּינָה (“在领悟中受启发”)；另参《但以理书》(但 9:22, 11:33)。

¹¹³ Elliot R. Wolfson, “Seven Mysteries of Knowledge: Qumran E/Sotericism Recovered,” in *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*, ed. Hindy Najman & Judith H. Newman, JSJSup 83 (Leiden: Brill, 2004), 177-213, 见 191。

¹¹⁴ Tigchelaar, “Historical Origins,” 198-99, 206 指出，《昆兰第 4 洞窟训诲》“没有使用其他表示洁净 (purity) 或不洁净的词语，来正当化此处的 ‘圣洁 (holy)’。”

¹¹⁵ טמא 从未出现过，而 טהור 则出现了一次，]טהור[(4Q418 186 2)。相比之下，这类对洁净/不洁净的表达，在“合一社群”作品中出现更频繁些。

¹¹⁶ Tigchelaar, “Historical Origins,” 199 注意到，וְהִמָּה מָרוֹ וְעֶצְבוֹ אֶת־רוּחַ קְדָשׁוֹ (赛 63:10)，“他的圣洁之灵”指上帝，而 1QIsa^a 则将此处 רוּחַ קוֹדְשֵׁי 写作复数，“他的诸圣之灵”。

¹¹⁷ Tigchelaar, “Historical Origins,” 199-200；另参 Joseph M. Baumgarten, *The Damascus Document (4Q266-273), Qumran Cave 4, XIII*, DJD 18 (Oxford: Clarendon, 1996)。

	[פרוש]	10
	בשמותם לטמא את רוח קודשו]	11
	או ינוגע בנגע צרעת או זוב טמ[אה	12
	או] אשר יגלה את רז עמו לגואים או יקלל א[ת עמו	13
] או ידבר[סרה על משיחי רוח הקדש ותועה ב[14
10	[并讲述]	
11	他们靠名字, 那些玷污了他的圣洁之灵的人[……]	them by name
12	或一个受到皮肤疤痕, 或不[洁]排泄所困扰的人	
13	或一个向外邦人揭示出他民众秘密, 或咒诅[他的民众……]的人	one who ...
14	或说]谎关于那些以圣灵受膏, 并对[……]犯错	error against[...]

第 10 行末尾的重构, 依据 CD II 12-13 (שמותיהם {שמו} ובפרוש) 与 CD IV 4-5 (פרוש שמותיהם לתולדותם) 中相似表述。翟鹤来联想到《约书亚记》的命令——禁用别神之名起誓 (书 23:7); 并由此推测, “他们的名字”指向, 以这些异教之神的名字起誓、而玷污了某人的圣洁之灵¹¹⁸。不过, 在昆兰文献中, שמותיהם (“他们的名字”) 是《大马士革文献》所特有的用语, 这些名字或“被叙述”, 或“被数算” (CD XIV 3 בשמותיהם כלם יפקדו כולם בשמותיהם), 或“被书写” (CD XIV 3 ויכתבו בשמותיהם)。因此, 第 11 行提及玷污他人的圣洁之灵, 而第 14 行中“以圣灵受膏”之人, 则明确等同于 CD II 12~13 中“真理的先知” (seers of truth):

	...ויודיעם ביד {משיחו} <משיחי> רוח קדשו וחזי	12
	אמת ובפרוש {שמו} שמותיהם ואת אשר שנה התעה	13
12而他使他们为人所知, 藉着{其受膏者}之手 那些藉圣	by the hand of {his anointed} seers of 13 truth them
	洁之灵而受膏者, 以及真理的先知 13, 而他数算{他的名字}	
	他们藉名字, 并且他令那些他所憎之人犯错。	

¹¹⁸ Tigchelaar, “Historical Origins,” 199.

此处称先知 (seers and prophets) 为“那些以圣洁之灵而受膏者”，要理解这一表述，就需考虑到圣洁之灵的给予在启示过程中所扮演的角色 (特别是 1QS VIII 16: כאשר גלו הנביאים ברוח קודשו, “因他向先知们启示藉着他的圣洁之灵”)。尽管并不确定, 但先知的圣洁之灵受玷污 (ll. 11), 可能是因将奥秘揭示给外邦人这一罪行 (l. 13)。

在第一章中 (§2.1), 通过与 *maskil* 相关联, 4Q416 2 i 22b~4Q416 ii 17 (par. 4Q417 2 ii+23) 得到呈现及讨论。在此, 我们将重温上述段落, 并增加其相邻前文 4Q416 2 i; 不过, 这一语段在 4Q417 2 i 19~24 (=4Q416 2 i 15~17) 中保存最为完好。以下文本, 略去了此列的最末几行 (4Q417 2 i 25~28; par. 4Q416 2 i 18~20), 因为其中仅保存下个别不完整的词及短语。故此, 所呈现的文本仅限于基于两份手稿所重构的两个连贯语段。以条件性的“若你在困境中 (if you are in need)”开头, 4Q417 2 i 19 引入了一个新章节 (附录图 8)。

4Q417 2 i 19-24 (par. 4Q416 2 i 15-17; 4Q418 7b; 重合)¹¹⁹

	וְאִם תַּחֲסוּר לֹא מִ[ב]לְיָ הֵ[ו]ן מַחְסוּרָה כִּי לֹא יַחֲסֵר אוֹצָרוֹ] עַל	19
	פִּיהוּ יִהְיֶה כּוֹל וְאֵת אֲשֶׁר יִטְרִיפְכָה אֶכּוֹל וְאֵל תּוֹסֵף עוֹד פֶּן תִּקְצִיר]	20
	[<u>vacat חִיבָה vacat</u> אִם הוּן אֲנִשְׁ]י] <u>תְּלוּה לַמַּחְסוּרָה אֵל</u>]	21
	יּוֹמִם וְלֵילָה וְאֵל מְנוּחַ לִנְפֶשׁ] כֹּה עַד [הִשִּׁיבְכָה לְ]נוֹשָׁה בְּכָה אֵל תִּכּוֹב] ¹²⁰	22
	לֹא לְמָה תִּשָּׂה עוֹן וְגַם מַחְרַפָּה לְ] <u>וְלֹא תֵאֱמִין עוֹד</u>]	23
	[<u>וּכְמוֹהוּ לֹה וְדַע מֵאֵל</u>] <u>וּבַחֲסוּרָה יִקְפֹּץ יָדוֹ כַּחֲכָה</u>]	24

19 而若你在困境中，
 你所缺乏的并非财富，
 因[祂的]宝库并无不足，
 [藉着] 20 祂的口，万物已成，

¹¹⁹ DJD 34:172–74; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 55; Rey, *4QInstruction*, 44; Goff, *4QInstruction*, 184; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 152.

¹²⁰ 关于 4Q416 2 i 17 中的 נוֹשָׁה、及 4Q417 2 i 行末 אֵל תִּכּוֹב, 所有批判性重构均意见一致; 而尽管 לְנוֹשָׁה 是一种可能的写法, 但 *lamed* 之后的内容更适于被当做假设性重构。

而祂给你食物吃，
 不要收集更多，唯[恐你切断] 21 *vacat* 你的生命，
vacat 若你借[(男)人]们的财富，当你有需要时，
 不要[……] 22 昼夜，
 并且，没有休憩，为[你]自己[直到]你偿还[你的债主，
 不要说谎] 23 对他，为何你要承担罪咎，以及羞耻对[……]
 [……]而你将不[再(?)……]信赖
 24 而当你有缺乏，他合上他的手，
 你的气力[……]并像他借贷，又直到从 a[……]¹²¹

trust a[ny longer (?) ...]

like him

4Q416 2 i line 22b–ii lines 1–8 (par. 4Q417 2 ii + 23; 4Q418 8a, 8; 有重合), 文本与译文¹²²

שאל טרפכה כי הוא	[מאל ...	22b
כול מחטורי אוטו ולתת טרף	[למלא] <u>פתח רחמיו</u>	1
ואם יקפוץ ידו ונאספה רון] ה כול	[לכל חי ואין]°	2
כש] יל בה ובחרפתו תכסה פניכה ובאולת	בשר אל תק]ח	3
[מָהָר שלם ואתה תשוה בו כי כי]ס	מאסור כמה]] או אם בהון ¹²³] ה] נושה בון	4
כל חייכה בֹּ מָהָר תן אשר	צפונֹכָה פְּקֻדַת] ה] לְנוּשָׁה בְךָ־ בַעַד רַעִיכָה נַתַּתָּ	5
לו וקח כִּיסְכָה וּבַדְבְּרִיכָה אֵל תַּמְעַט רֹחַכָה בְּכָל הוֹן אֵל תִּמְר רֹחַ קִדְשְׁכָה ¹²⁴		6

¹²¹ 4Q417 2 i 25–26, 可能涉及 *mēvîn* 所面临的艰难处境(ואם נגע יפגשכה), 及无法避开其债主。

¹²² DJD 34:90–91; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 46–7; Rey, *4QInstruction*, 64–65; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 154; Goff, *4QInstruction*, 57–58 偏向于极繁主义法，做出了更大范围的理论重构。

¹²³ 雷若思与高福认为，第 3 行末尾的有一词尾 *waw*，并将 4Q418 8 1 与 4Q416 2 ii 4 合并读成：ובאולתו ובאון מאסיר כמהו אם בהון；高福译文如下：“且凭着他的愚昧，（你将被）一个责任（遮盖），如他”。不过，文本并不存在重合，而 ו + כמה 的直接组合也不太可能。

¹²⁴ 4Q418 8 4 中拼作 תאמר רוח קדושה היא

כי אין מחיר שוה] אם איש לא יטכה ברצון שחר פניו וכלשונו 7

ר ואז תמצא חפצכה מחר [פ] תכה אל ת[מר] לו וחוקיכה אל תרף וברזיכה השמר 8

מא[זה] 9

22b寻求你的食物[从上帝],
 因祂 1 已张开祂的仁慈[……]
 来填满]一切所缺, 从他的/它的 אֹת,
 并给食物 2 予一切活物,
 而没有。[……]
 [……而如]果祂合上祂的手,
 并聚拢于一切 3 肉体之灵,
 不要拿[走……]
 [……蹒]跚在它里面,
 而在他的羞耻中遮了你的脸,
 并(还)在 4 次监禁的愚蠢行为中(即, 遮了你的脸),
 何等大[]若藉着财富[……]
 [……那]债主在它里面[]速速偿还,
 而你平等对他,
 因为你隐藏的钱囊 5 你给了向你放贷之人,
 为了你的邻舍你给了你一切生活所依,
 速速地交出 6 他的东西, 并拿走你的钱囊,
 而在你的话中, 不要轻看你的灵,
 而不要为了任何财富, 而交换你的圣洁之灵,
 7 因为没有价格等同[……]
 [……如果一个(男)]人不乐意处置,
 寻找他的所在, 并依照他的讲话 8 [说]话,
 并且你将发现令你喜悦之事, 而不是你自己的羞[耻],
 不要变化/改变为他,

in the spir[it of all] 3 flesh

[...if a ma]n

alter/change

而靠着你自己的奥秘保持 9 勤奋守望……

mēvîn 参与借贷，似乎违背了上文的教导（4Q417 2 i 19-20 及 4Q416 2 i 22b），他本当满足于上帝赐予；而借贷就意味着上帝的仁慈并不足够。不过，*mēvîn* 所受教导，并非关于如何从一位放贷者哪里借款（4Q417 2 i 21; 4Q416 2 ii 4-5），而是如何回应困境中的邻人。*mēvîn* 行善，为了他的邻舍而举债（4Q416 2 ii 5）。这就为后文，即“交换”（由词根 מוֹר 而来）他自己的圣洁之灵（4Q416 2 ii 6）、以及财务往来，设定了语境¹²⁵。这一关于“灵”的警告，与意义晦涩的段落交织在一起；为了其邻舍，*mēvîn* 拿出了“隐秘的钱囊”，事实上是他的“生命”。而劝告不要“在你的话中”轻看你的灵（4Q416 2 ii 6），可能指如何与债主说话；另一种更有说服力的可能指向，在帮助其邻舍解决财务问题的过程中，他要如何对待并与邻舍说话。第 7 行的主语不明；虽重构出“男人”一词，但不清楚具体所指何人。第 7~8 行可能是关于，在糟糕而复杂的经济状况下，聆训者与其邻人之间保持良性关系。

如借贷行为本身被禁止，并导致需交换一个人的圣洁之灵，那么这就与教导的具体预设不一样了¹²⁶。当聆训者因其灵而受告诫，关注点落是借贷处境之中，即举债帮助财务困顿的邻人。或许在第 3~4 行中，正是同一位邻人被囚禁并遭羞辱；所以聆训者“蒙上他的脸”，则是一个维护其尊严的举动。照此，语段描述的是，作为一位财力有限的行善者，聆训者为帮助其邻舍而与放贷者打交道；在此过程中，*mēvîn* 被教导需未雨绸缪。事实上，在此作品中常见增加“羞辱”（4Q416 2 ii 16）与遮盖“羞辱”（4Q418 177 3; 4Q418 178 4）。最终，一个人交换或轻视灵的方式，并不是直接指用灵交换财富，而是在涉及贫穷时，一个人如何处理与社群成员的关系。保存其邻人的尊严，无私地帮助他们，这些做法都得到高度评价；而不能照此准则生活，则导向“交换”——一个与财务交易相关的用语——某人的圣洁之灵。

2.3 4Q416 2 iii 17-18

¹²⁵ 在 1QH^a II 18, 36; IV 10; XIV 20; 4Q286 7 ii 12 (4QBera) 中，מוֹר 贯指最深层次的信仰和价值的对换 (bartering)；而在希伯来《圣经》中，阴性名词 תְּמוּרָה (“交换”) 则指获取财富 (另参，利 27:10; 27:30; 伯 15:31)。

¹²⁶ 若是直接以“圣洁之灵”来交换“财富”，或许可从《大马士革文献》(CD/DD) 来看。后者认为私通与垃圾会玷污圣洁之灵；而彼列的三张网 (CD IV 15-18) 则是私通、财富以及亵渎圣殿。就此而言，财富玷污言说者的圣洁之灵，也就有了先例。

4Q416 2 iii 15-18 重写了十诫的第五诫；作者明确强调，父母是“孕育了你的子宫”，随后又在诫命上有所添加：上帝“塑造了你，依照灵[ויצר על הרוח]，因此服事他们（即，你的父母）”（4Q416 2 iii 17）。这一宣告与随后的诗句类似：“因他[们]（即，你的父母）揭开了你的耳，向着存在的奥秘，好荣耀他们”（4Q416 2 iii 18；另参第三章 §2.2）。与《默想篇》相似，此处也强调了灵与获得启示的关联。拥有“灵”，便拥有寻找奥秘的能力；而“灵”的给予则是人类受造的一部分。人类是通过上帝与天使（4Q417 1 i 17 יצרו קדושים יצרו）而塑造的，灵与人类的出身相关，而所有人类都来自共同的受造。这意味着有灵的受造是具普遍性的¹²⁷。

2.4. 4Q418 126 ii 8 (+122 ii)

4Q418 126 ii 保留了不完整的十六行内容；在第 2~10 行中，两次以“而你领悟者，在真理中”（ll. 2, 11）引出不同的段落。第 8 行有一不完整的短语，“生命之灵”（a spirit of life）；这灵使人能辨善恶。而第 9 行“夏娃的孩子”则表明，前文遥指《创世记》第一~二章（特别是 1:14, 18）；在后一处也有一个不定式结构 להבדיל（辨别）。“生命之灵”还另见于《大马士革文献》，可能指医治性的天使之灵（4Q266 6 i 12；另参 4Q272 1 i 7）：在治愈一处伤痕之前，生命之灵往复升降；这被描述（l. 13）为皮肤瑕疵法条例，以“区分”（לגלהבד）彼此之间的瑕疵。

4Q418 126 ii (+ 4Q418 122 ii)，文本与译文：¹²⁸

וא[תה מב]ין באמת מֹד כול אוט אנשים א[יפת אמת ומשקל צדק]	2
כי באי[פ]ת אמת ומשקל צדק תכן אל כול מְ[עשיו]	3
פֹרשם באמת הוא שמם ולחפציהם יִדרשׁוּ	4
יִסתר כול וגם לוא נהיו בלוא רצונו ומחוכְ[מתו]	5
משפט להשיב נקם לפעלי און ופקודת ש[]	6
ולסגור בעד רשעים ולהרים ראוש דלים []	7

¹²⁷ 这令人想起人类被赋予生命（创 2:7），上帝通过生命的气息（נפשה）造就了人类，使其有活的灵魂（נפש）。众所周知的是，在后来的犹太传统中，诫命正是借助灵魂的构造而得到执行。

¹²⁸ 依照 Tigchelaar, *To Increase Learning*, 102–103；另参 DJD 34:349–50；Rey, *4QInstruction*, 255–56；Goff, *4QInstruction*, 273–74；Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:171，按照齐沐荣的理论性建构；第 1 行结尾，以及读作 מוד ——视其为词根 מוד 的命令式、而不是 מיד（“从手”）。

[]	בכבוד עולם ושלום עד ורוח חיים להבדיל]	8
[]	כול בני חוה ובכוח אל ורוב כבודו עם טובו]	9
[]	ובאמונתו ישיחו כול היום תמיד יהללו שמו וה'	10

2 而[你领]悟者，

在真理中/以真理测量(男)人们的每个 אַוַּט (卑微的地位?)，

[一个真正的]伊[法与一个准确的砝码，]

every אַוַּט of men

3 因为藉着一个真正的伊[法]与一个准确的砝码

上帝已预备好一切[祂的]作[为]

4 祂已铺张它们(即诸天)出去；

事实上祂创造了它们，

那些喜欢它们的人[他们]正在寻求[……]

are [they] sought[...]

5 (向那些不寻求之人?) 一切事物将被隐藏，

而他们是否将有祂的美善之乐？

而从[祂的]智[慧……]

not be without

6 审判；将复仇转离邪恶的工人们，

并且[……]的惩罚/天灾

punishment/visitation of [...]

7 并且将诸恶者锁起来，

并且使诸多贫穷者的头抬起[……]

8 在历久的荣誉及永恒的和平中，

并且一个生命之灵来辨别[之间……]

9 所有夏娃的儿子们

并且在上帝的力量中，

并他丰盛的仁慈，

与祂的美善[……]

10 而关于祂的信实他们将对谈整日，

并且他们将一直颂讚祂的名[……]

4Q416 1 4-6 是《昆兰第 4 洞窟训诲》的首列，其与 4Q418 126 ii 2~4 有着相同的旨趣，即将审判设置在宇宙性框架中。在 4Q418 126 ii 4，诸天被铺展；随之出现的，既有那些以创造秩序为乐、且寻求领悟之人，也有他们的反面；对于后者，诸事皆隐藏了起来 (l.5)。齐沐荣将第 4 行末尾与第 5 行开头重构为 כול יסתר לוא [מלפניו לוא] (“从在祂面前，无一]将被隐藏”)；不过，这一重构与前后文并不一致，因为第 5b 行需要一个负面性的主语（即，“他们”是谁？）。而若依照编辑们的提议，即“复仇”要被“偿还”（להשיב, repay）给“邪恶（的工人们）” (l.6)，则词根 שוב 就会被罕见地用作不定式¹²⁹。事实上，在 4Q418 81+81a 中，那个尊贵之人将怒气（להשיב אף）从“诸乐意之（男）人”处“转开”，而非“回转”（turn away）或“偿还”。而在 4Q417 2 i 中，对于聆训者及其社群同仁的罪与不公，聆训者居间充当判官，引导上帝去觉察，“转开祂的怒气”（ושב אפיו）并赦免罪过 (ll.14~15)。如果聆训者的职责之一，是将复仇从“邪恶的工人”身上转开；那么，这就与用二元论及决定论的视角来看待人类，产生了一定矛盾。实际上，我们可以在针对恶者（社团内的人）的直接讲话中，再议 4Q418 69 ii。看起来，《昆兰第 4 洞窟训诲》并没有坚定地认为，不忠之徒的人性是无可救药的。

在第 8~9 行中，有两处罕见表述：רוח חיים（生命之灵，l.8）及 בני הזה（夏娃的众子，l.9）。前文已提到，רוח חיים 在《大马士革文献》中意指天使（另参创 7:22，“活物”）；而它在《昆兰第 4 洞窟训诲》中与 להבדיל 有何关联则未有定论；词根 ברל 出现了三次。在 4Q418 81+81a 1~2 中，尊贵的 *mēvîn* 与一切“肉体之灵”（spirit of flesh）区别开来，并远离上帝所憎恶的诸事。在第一章所讨论的 4Q418 221 4，*maškîl* 如此说：“明白你的审判，而后你将区别在[之间……]”。因而，4Q418 126 ii 8

¹²⁹ DJD 34:352。这是 נקם (“复仇”) 在《昆兰第 4 洞窟训诲》中仅有的一处用法。词根 שוב 与 נקם 并用，在当时的希伯来作品中未见实例。此处循翟鹤来和齐沐荣，拼成 פעלי און 而非 בעלי און (“邪恶的主子们”)。“邪恶的主子们”是个罕用词，相比之下“邪恶的工人们”则使用频繁，在希伯来《圣经》中有 23 处（参箴 10:29, 21:15, 30:20），在昆兰作品中也有运用（4Q230 1 6，“诸灵目录”）。

的“生命之灵”有可能用来区别不同类型的民众，其中一类被称为“夏娃的众子”¹³⁰，与其他人形成对比，而前文的空缺或许是对他们的介绍¹³¹。

2.5. 4Q418 77

4Q418 77 (与 4Q416 7 1~3 相比较)是一小片残篇，仅有五行文字；其中对“灵”的提及令人极易联想到 4Q418 222 2: שמ[עה רוחי ומזל שפתי]。此残篇可能正好位于 4Q418 81+81a 之前。

4Q418 77 (4Q416 7 1-3; 重合)，文本与译文¹³²

[שמש ה[בְּהַ vacat]	1
[מזל שפתינו לפי רוחו וקת	נהיה על[מ]שקל קצים ומדת[4
[מזל שפתינו לפי רוחו וקת	נהיה על[מ]שקל קצים ומדת[4
[מזל שפתינו לפי רוחו וקת	נהיה על[מ]שקל קצים ומדת[4
[מזל שפתינו לפי רוחו וקת	נהיה על[מ]שקל קצים ומדת[4
[מזל שפתינו לפי רוחו וקת	נהיה על[מ]שקל קצים ומדת[4

1 [...] 太阳 h[]bh 空缺 [...]

2 [...] 存在之奥秘，

并抓住[(男)]人[的]本性，

并凝视于合宜[性……]，

3 [……] 并对他作为的惩罚，

the nature[of m]an

¹³⁰ 在《便西拉智训》(25:24) 与保罗作品(提前 2:14; 罗 5:12-13; 林前 15:21-22) 中，不论是否被直接点名，与夏娃相关的叙述都是负面的。对于裴洛 (*Quis Rerum Divinarum Heres* 52-53; *De Cherubim* 57-60)，亚当代表着尘世的心智 (earthly mind)，而夏娃则是外在感官。

¹³¹ DJD 34:352 将 רוח חיים 理解为一类民众：“并且分离生命之灵[从每个黑暗之灵]”；Rey, *4QInstruction*, 260 也做出类似注释：“此表达可能指‘义者’这个范畴，与‘恶者’相对”(L'expression désigne vraisemblablement la catégorie des justes en opposition aux impies.)。

¹³² DJD 34:297; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 93-94.

而后你将明白对人类的审判，

并称重[……]

[听见] 4 他嘴唇所流露的，照着他的灵，

并把握住存在的奥秘，藉着对时间的称重，

以及对[……的]测量

5 [……]I[伊[甸……]]

the outpouring of his lips

measure[of ...]

领悟者被劝告去了解（男）人的本性，与寻求存在的奥秘对仗（1.2）；二者由此形成关联。明辨善恶是审判的基础，而人类的本性及奥秘提供了区别善恶的素材。在《昆兰第4洞窟训诲》的别处，一直论及聆训者的贫穷，这既暗喻人类本性，也与追求存在之奥秘相关。而“称量”（1.3）与“测度”二词，在另一残篇（4Q415 11 5, 9）中被用来对“灵”进行评估。在《二灵论》中，*maškil* 将人的特性（תולדות）教导给光明之子，我们可以藉此来理解第2行；但在《昆兰第4洞窟训诲》中，上述内容无关人类被预定的命运（1QS III 13-14）。“嘴唇之流露”（1.4）的主语，可能如在4Q418 81+81a 1那样，是一尊贵的贤哲，他张口为诸圣者祈福。对“灵”的诉诸（1.4）则关乎其地位，在此特指某人通过践行智慧、及忠于上帝而得高升的程度；实际上，在4Q418 222+221中，*maškil* 开始训话前，先呼求自己的灵，这根本上是在诉诸其自身作为智慧践行者的权威。并且，残篇222+221中亦存在审判及分辨善恶相关的主题。在此，倾听“他的”嘴唇流露，可能是后一句中寻求存在智慧的必要内容（1.4）；因为这一表达在《昆兰第4洞窟训诲》中只用于*maškil*。此处劝诫聆听、并向贤哲学习。整体上，第4行暗示参与为天使祈福：在4Q418 81+81a 1，尊者被教导“[你]张开你的唇[如一涌泉]来祝福诸圣者”，而在4Q418 77 6中，言说者“听着他”（即，另一位*maškil*）。尽管只是猜想，但若第5行中确实出现了“伊甸”，则作为寻求奥秘的一部分，祈福与赞美的仪礼活动可能与4Q423 1（另参第三章 §4.2）中的伊甸园之喻有所交集。

3. 结论

要理解《昆兰第4洞窟训诲》中“灵”与“肉”关系，《恩颂》颇有助益；因为，仅见于这两部作品的罕见词塑造了它们各自的人观。在二者中，רוח בשר 被用来表达与神圣者（the divine）的疏离；差别

在于，此一疏离由何而来。在对人性的评估中，已讨论了向蒙选者揭开启示的不同观点。《恩颂》中，人类被视为全盘腐化堕落，而灵则抬举了诗人，令其可认识奥秘。而在《昆兰第4洞窟训诲》中，灵与腐化的顺序反了过来；只有一种人类，他们受造而有灵，初初便得授启示；而真正的挑战在于维护这灵，需要通过不懈追求、及践行智慧才能实现。《恩颂》作者从“肉体性的灵”出发，而在《昆兰第4洞窟训诲》中，某人成为或被指定为 *רוח בשר*，却是其未能保护好灵的结果。《昆兰第4洞窟训诲》突出了尊贵的 *maskil* 与“肉体性的灵”分离 (4Q418 81+81a)，《恩颂》作者则强调，尽管有着上帝所赐之灵，他任不过是“肉体之灵”。在 1QH^a IV (《恩颂》) 中，灵的给予涉及“蒙选”与“选召” (*chosenness and election*)，而令人诧异的是，这一观念未见于《昆兰第4洞窟训诲》¹³³。因此，在《恩颂》中，几乎没有收获启示智慧之人，而在《昆兰第4洞窟训诲》则提及，人类被普遍地赋予了关于 *Hagu* 及存在之奥秘的默想。

本章对《昆兰第4洞窟训诲》与《恩颂》的比较，更多是出于启发目的，而非评估影响力。现有共识认为，《昆兰第4洞窟训诲》早于《恩颂》，且并非“合一社团”作品。因此，《昆兰第4洞窟训诲》可能影响了《恩颂》，但二者在许多方面并不一致，如关于人类、拣选及决定论等。若《恩颂》熟知《昆兰第4洞窟训诲》，那么在谁可获得智慧这一点上，它们产生了重大分歧。在《恩颂》中，被给予了灵的只有蒙选族类，因而，也只有蒙选者可认知启示智慧；而在《昆兰第4洞窟训诲》中，灵在创世之时便赐给了所有人。在《恩颂》中，不仅启示被揭开，诗人也别有权威；或许是因为不满和边缘化，其中神学的转向与世界观的演变相一致，即要求限制、并掌控对启示的获取。而《昆兰第4洞窟训诲》并没有以同样的方式、来限制获得启示，至于他人为何未能忠诚地追求、并遵循启示——导致他们成为“外人”，则是另一个有趣的问题。

在《恩颂》中，要超越人类的负面处境（即，“肉体性的灵”）、并获得领悟，上帝之拣选是唯一出路。在《昆兰第4洞窟训诲》中，聆训者并不是自“肉体性的灵”中被提升；相反，如果某人放弃了对 *Hagu* 的默想、及对 *רוח נהיה* 的学习，他就变成了腐化堕落之灵。这些差异反映出，就谁属于、或不属于忠诚社群的问题，相关描绘及解释出现了戏剧性的转变。《昆兰第4洞窟训诲》或许认为人类易疲倦、且不完美，但并不像《恩颂》那样对人类怀有一种根深蒂固的负面观点。从根本上来讲，在

¹³³ 动词 *בחר* 在《昆兰第4洞窟训诲》中出现了三次，两次缺乏明确语境 (4Q418 45 ii 1; 4Q418 234 2)，余下一次则是控告，针对那些不选择上帝所喜悦之事的恶者：*וברצון אל לוא בחרו* (4Q418 55 5)。

《昆兰第4洞窟训诲》和《恩颂》中，“肉体性的灵”均用来描述未受启发的底层人类；然而，它所施展的处境是两种不同的人类观。进一步，若“肉体之器皿”是对《昆兰第4洞窟训诲》中 יצר בשר 的正确翻译，那么称（一部分）人类为“肉体”、而不是看似矛盾的“肉体性的灵”，就是一个更为直白的委婉说法。

除了上述差异，我们还可以发现一些以往研究未曾注意到的相似之处。关于《昆兰第4洞窟训诲》中存在二元对立架构，以往论述乃基于对《默想篇》中两个创造与两类民众的诠释，但后者本身并不具有说服力。无论是《昆兰第4洞窟训诲》还是《恩颂》，均非二元对立。רוח 在《恩颂》中使用超60次，主要为复数形式，且用来形容人类或诸神圣存在，但并不运用于任何二元对立的框架之内（如，善与恶）。即便在1QH^a XX 4-10中，“光”与“暗”相对照，但这既未表达二元对立的宇宙观，二者本身也不是对立的¹³⁴。在《昆兰第4洞窟训诲》中，并未发现过度对抗或对立的范畴，如“灵”与“肉”、“光”与“暗”对立，亦或一个邪恶的 *yēšer* 对抗良善的 *yēšer*。不过，两个作品都术语一个新兴的传统，即将罪恶妖魔化、并呈现为一幅外在力量作用于人类内在的图景。二者均有一个“正面的” *yēšer*，并不在二元对立框架内。而二者亦有邪恶 *yēšer*；不过在《昆兰第4洞窟训诲》中，它引人入歧途、并远离对智慧的追求；而在《恩颂》中，它从起初便在，诗人则因不陷于其诡计而感恩。

本章对“灵”的关注，亦可进一步启发第一章关于 *maškil* 与 *mēvîn* 的讨论。对领悟者的教导包括了，劝诫其照料自己的与他人的灵，以及在于他人的相处中考虑到“灵”。教导者并不必然比社群的其他成员更优秀，或无有瑕疵。事实上，个别语段将他自己的罪作为反思内容。对灵的频频担忧，反映出其易受损；而灵是脆弱的、需要长久呵护，与寻求智慧相关。在某一节点，因其忠诚，*mēvîn* 在社群的地位和角色得到提升。他自己便成了一位 *maškil*，并以 *maškil* 的方式授业解惑。在这个角色中，他主导仪礼，包括与天使同列，这也是追寻存在智慧的一部分。言说者，即一位 *maškil*，要求聆训者倾听另一位 *maškil* 的灵。在《昆兰第4洞窟训诲》开头所出现的言说者声音（“听见我的灵，并我嘴唇的流露”），与对 *mēvîn* 的劝诫（要听“他的灵以及他唇的流露”）形成呼应。最终这反映出，某人拥有尊贵或优秀的“灵”，还关心他人的灵，期望提升他们、帮助他们去践行智慧。不过，不仅有 *maškil* 在社群中居间调解，领悟者们在奋力践行智慧、及顺服的同时，也被委任保护彼此的灵。

¹³⁴ Davies, “Dualism,” 8-9.

第一章指出，在获取启示的维度中，《自我尊荣之歌》处于较高的一端（即，智慧仅向一人或少数人启示），《二灵论》及《社群圣诗》（1QH^a）则处于另一端，即蒙选者亦是启示智慧的接受者。而《昆兰第4洞窟训诲》则持中和观点，即智慧践行者自身便向往 *maškil* 之位，且智慧不仅启示给蒙选者；这就使得其在整个维度上比《二灵论》及《社群圣诗》更靠下。那么，《昆兰第4洞窟训诲》的智慧语篇当真具有普世性视野，以至于会考虑到外邦人与智慧及启示之关系吗？实际上，在残篇 4QD^e (4Q270) 2 ii 13 中，向外邦人揭示奥秘被描绘为一个恶行。《昆兰第4洞窟训诲》并不是为外邦人创作、也不是针对其所书写的；它不过认为，对是非之默想自创世之初便具普遍性。其整体神学立场是，所有人类——不论外邦人或以色列人——都需要承担责任，因他们一同受造，并由此拥有灵以及对 *Hagu* 的默想。《昆兰第4洞窟训诲》是一位 *maškil* 对那些留在忠诚社群之人的训话。用《罗马书》第一章 21 节的话来说，那些已变为愚昧之人、以及那些心思暗昧者，并非我们的贤哲所关切之对象；他所关心的是那些尚未踏上此路的其他人。接下来，我们将转向妥拉与奥秘，并进一步探讨外邦人主题、及《昆兰第4洞窟训诲》的普世性程度。

第三章 妥拉与奥秘

谆谆劝告，务追寻 רז נהיה，即“存在之奥秘”，这便是《昆兰第 4 洞窟训诲》最典型的特征。而“存在之奥秘”指的，则是上帝对宇宙的治理，在时间上涵盖了自创世到终末审判。要理解此奥秘的本质，关键是尽可能准确地辨别出摩西律法（Mosaic Torah）在《昆兰第 4 洞窟训诲》中的地位。而诠释《昆兰第 4 洞窟训诲》、解读权威阶层（特别是启示的类型、及它们彼此关系）的核心，是把握此作品对启示的理解。学界一般认为，摩西律法并未成为《昆兰第 4 洞窟训诲》的主题，作品现存残篇中也未见 תורה (Torah) 一词。不过，若循司徒高、哈林顿及艾尔津在 DJD 34 中的重构及译文，便可发现两处“摩西之手”（ביד משה）；它们出现在在两份不同的手稿中，即 4Q418 184 与 4Q423 11¹。高福总结道，“《昆兰第 4 洞窟训诲》或许以妥拉为权威之源”，然而“此观点缺乏足够的证据²”。而戈林（Greg Schmidt Goering）也评论，“摩西之手”这一短语“或显示出《昆兰第 4 洞窟训诲》对妥拉的关注”，但“这两处文本过于残破……使得无法将短语置于更广阔的语境、以得出上述结论。³”翟安德（Andrew Teeter）则立场鲜明地断定，“存在之奥秘”“与西奈山启示、及摩西之默想相关联”，且“借助一个至少包含摩西五经在内的文本集， רז נהיה 是可以被辨识出来的。⁴”

¹ DJD 34:408-409, 527. Daniel J. Harrington, “The Raz Nihyeh,” 552 最早提议将 רז נהיה 与 4Q418 184 中的“摩西之手”相关联。

² Goff, *Discerning Wisdom*, 28-29。

³ Greg Schmidt Goering, “Creation, Torah, and Revealed Wisdom in Some Second Temple Sapiential Texts (Sirach, 4QInstruction, 4Q185, and 4Q525): A Response to John Kampen,” in *Canonicity, Setting*, 121-45, 见 128 n. 33.

⁴ D. Andrew Teeter, “Torah, Wisdom, and the Composition of Rewritten Scripture: Jubilees and 11QPs^a in Comparative Perspective,” in *Wisdom and Torah: The Reception of ‘Torah’ in the Wisdom Literature of the Second Temple Period*, ed. Bernd U. Schipper & D. Andrew Teeter, JSJSup 163 (Leiden: Brill, 2013), 233-72, 见页 252 所论，“此奥秘[即， רז נהיה]——就是那些领悟者将昼夜默想的（4Q417 1 i 6）——与西奈山启示及摩西之默想（ביד משה）有关。它由‘法令’构成（4Q416 2 ii 8-9），还有持守节期的教导……”，这“表明，借助一个文集——具体范围不明、但至少包含妥拉在内—— רז נהיה 可从中辨识。”另参 William A. Tooman, “Wisdom and Torah at Qumran: Evidence from the Sapiential Texts,” in *Wisdom and Torah*, 203-32, 见页 206 注释 10，在对昆兰智慧文本的探讨中，《昆兰第 4 洞窟训诲》被排除在外；因为，与其他作品相比，它并未明确地将智慧与妥拉关联起来，即便有时可以看出某些关联（如“摩西之手”）。

针对上述观点，本章的前半部分 (§1~§2) 将呈现反对及支持的相关证据；由此可合理推断，摩西律法不是——并且从未是——《昆兰第 4 洞窟训诲》论述的一部分；因为，妥拉在作品中的地位低于 רון נהיה，并为后者所取代。负面证据与《昆兰第 4 洞窟训诲》中“摩西之手”的拼法有关，即需要对残篇进行细致且彻底的（再）评估⁵。而正面证据则关乎三个语段；在其中，“存在之奥秘”占据了“妥拉”的传统地位。第二章已论述，《昆兰第 4 洞窟训诲》中，“存在之奥秘”被普遍地给予了人类；而在本章，我们将进一步发现，此奥秘关乎受造秩序。而在《昆兰第 4 洞窟训诲》中，就等级而言，西奈山之启示要低于受造秩序的启示。

在纽卡洛对象征力量的研究中，妥拉被描述为一个意识形态标记，来强调并指明，谁属于哪个群体⁶。在《昆兰第 4 洞窟训诲》的论述中，“妥拉”的位置，或其缺席的状况，有若干重要意义。朗蔼民主张，妥拉应被等同为 רון נהיה（“存在之奥秘”）⁷。雷若思亦推测，《昆兰第 4 洞窟训诲》与《便西拉智训》出于同一文士学派（scribal school），后者就将智慧等同于妥拉⁸。与之相反，康澎（John Kampen）认为，《昆兰第 4 洞窟训诲》区别于《便西拉智训》的一个主要方面，便是摩西律法的缺席⁹。讨论“妥拉”在《昆兰第 4 洞窟训诲》中的地位、及“妥拉”与 רון נהיה（“存在之奥秘”）的关系，对于

⁵ 在最终提出一种重构文本及拼法前，需持续查阅手稿，而不能单单倚赖工具，如一些《圣经》软件。

⁶ Newsom, *Self as Symbolic Space*, 3. “律法”成为一个权威符号（authoritative symbol），属于不同的符号宇宙，而每个符号宇宙都有着特定的社会生产、有着自己的历史；在关于现实的社会性建构（social constructions of reality）之研究中，对“律法”在不同符号结构（symbolic constructions）内之意义和结晶的认识，对其形成历史的理解，都得到了阐释。

参 Jonathan I. Kampen, “‘Torah’ and Authority in the Major Sectarian Rule Texts from Qumran,” in *The Scrolls and Biblical Tradition*, 231–54, 宗派文本中的“律法”是一个宽泛的概念，包括了诸多对生活模式的要求。John J. Collins, “The Transformation of the Torah in Second Temple Judaism,” *JSJ* 43 (2012): 455–74, 见 458, 那些主要关注犹太教法问题（halakhic issues）的作品，兴起于马加比起义时期，发展于哈斯蒙尼王朝。

⁷ Lange, *Weisheit und Prädestination*, 58; 另参 Torleif Elgvin, “Wisdom and Apocalypticism in the Early Second Century BCE: The Evidence of 4QInstruction,” in *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery*, 226–47, 见 237, “[朗蔼民的]主张，即一位天启作者将这个奥秘等同于摩西律法，是站不住脚的。天启群体主要涉及律法之外的秘传……[奥秘]将神圣启示传递给人，提供与上帝及与同胞的正确相处之道。”

⁸ Rey, *4QInstruction*, 334: “我们的结论是，它们很可能为同时代作品，而两位作者大概也接受了同样的训练，并发展出相似的智慧文学主题。”（Nous en avons conclu qu’il s’agissait de textes vraisemblablement contemporains et que ces deux auteurs auraient pu suivre une formation commune. Ils développent également des thèmes sapientiaux similaires.）

⁹ Kampen, “Wisdom in Deuterocanonical,” 96ff.

确定《昆兰第4洞窟训诲》在更广泛的早期犹太文学中的区位，更具体些，在智慧文学中的区位，至关重要。例如，在其他出土于昆兰的智慧文献中，普遍存在高抬摩西律法的趋势¹⁰。柯林思（John Collins）等人注意到，《4Q福训》（4QBeatitudes, 4Q525 2 ii 3-4）便将妥拉等同于智慧：“有福了，得智慧之（男）人[חוכמה]，他行于至高者的妥拉[תורת עליון]、又将她的道路立于其心。¹¹”而在其对《4Q福训》展开的关键研究中，邬艾黎（Elisa Uusimäki）推断，通过引入“忠于妥拉、及二元对立要素”，《4Q福训》在论述中重新界定了智慧，以与其自身语境保持一致、并形成呼应¹²。不过，关于智慧与妥拉的关系，《昆兰第4洞窟训诲》与《4Q福训》所述相去甚远。因此，在本章第三节，我们将转而考虑妥拉在若干传统中的地位，以更好理解《昆兰第4洞窟训诲》与它们的关系；这些传统包括：以诺文学、《禧年书》、《圣殿卷轴》、及早期基督教智慧文学。

高福并不认为 *רוֹנֵי הַיְהוָה*（“存在之奥秘”）取代了摩西律法，因为后者仍是《昆兰第4洞窟训诲》教导的来源之一；不过他指出，《昆兰第4洞窟训诲》“接受了妥拉，又力求超越西奈启示，后者影响着前者。¹³”以诺文学的作者们熟知希伯来《圣经》语段，并运用为典故；可即便对他们而言，摩西律法仍非首要的，也没被主题化（thematized）¹⁴。如桑劫（Jack Sanders）所述，摩西律法并不是即刻、或突然间、甚至必然成为统治性力量¹⁵。若《昆兰第4洞窟训诲》反映出，在特定时代或特定社群内部，妥拉并不被视为至高无上；那么，对此作品的断代、并判定其与其他传统的关系，就意义深远；例如，可以设想，妥拉曾被等同于圣殿，而《昆兰第4洞窟训诲》则回应着犹太地的权力结构、及统治阶级权威。最后，本章第四节将讨论两段对妥拉的重写（re-write），以进一步理解西奈之权威如何与创世启示之权威的关联。

¹⁰ Sidnie White Crawford, “Lady Wisdom and Dame Folly at Qumran,” *DSD* 5 (1993): 255–66, 见 365; 另参 Jack T. Sanders, “When Sacred Canopies Collide: The Reception of the Torah of Moses in the Wisdom Literature of the Second-Temple Period,” *JSJ* 32/2 (2001): 121–36, 见 127。

¹¹ Collins, *Jewish Wisdom*, 49. 11QPs^a 154 明确将律法等同于智慧。

¹² Elisa Uusimäki, *Turning Proverbs Towards Torah: An Analysis of 4Q525*, STDJ 117 (Leiden: Brill, 2016), 268, “4Q525 中的希伯来语言，甚至是作为现存律法的一种延伸，即一组的特定教导。”

¹³ Goff, *Worldly and Heavenly*, 72–73。

¹⁴ George W. E. Nickelsburg, “Enochic Wisdom and its Relationship to the Mosaic Torah,” in *The Early Enoch Literature*, 81–94, 尤其是 81–83。

¹⁵ Sanders, “Sacred Canopies,” 122.

1. 4Q418 184 及 4Q423 11 中的“藉摩西之手”：联想起“妥拉”？

“藉摩西之手”是一工具性 (instrumentality) 表述。在希伯来《圣经》中，上帝“说话”及“下令”都通过摩西之手；尽管，只有在少数场景中 (书 21:2；王上 8:53, 8:56)，动词 צוה (命令) 与 דבר (说话)，才恰好出现在“藉摩西之手”这一表述之前。ביד משה 在希伯来《圣经》中有 32 次使用，展现了丰富多样的表达、阐述及及意味。不过，在《社群守则》(1QS I 2-3) 中，这一工具性表述明确被用来指妥拉 (כאשר צוה ביד מושה וביד כול עבדיו)。第 8 列描绘了“合一者”及其入门仪式；而在第 11 行末尾及 12 行开头，一位“诠释者” (איש הדורש) 通过学习妥拉，能认识那些对以色列人隐藏的事物¹⁶。而后，通过《以赛亚书》(赛 40:3) 来描述社群入门仪式：第 15 行，在旷野中预备道路，被描述为“对妥拉之寻求” (מדרש התורה) —— 一项“藉摩西之手而下令” (צוה ביד מושה) 进行的活动。而在《社群守则》别处 (1QS VI 6) 亦教导，每十人之中，必有一位昼夜寻求妥拉的“诠释者” (דורש בתורה יומם ולילה)；这是援引了《诗篇》(诗 1:2b)，来强调不断学习妥拉。《战争卷轴》(1QM X 6) 的作者也用“摩西之手”来指妥拉：藉着摩西之手 (דברתה ביד מושה)，上帝说出一段希伯来《圣经》(民 10:9)。

《昆兰第 4 洞窟训海》并不太提到人名；而事实上，也没提到“摩西”之名。可能出现了专有名词的只有两个语段，再算上两个残篇 (4Q418 184, 4Q423 11)；包括：(1) 《默想篇》(4Q417 1 i 13-18)，提及大洪水之前的人物 (如塞特、以挪士)；(2) 4Q423 5，提到祭司“利未”与“可拉”的审判¹⁷。就《默想篇》而言，如第二章所提到的，许多学者，包括笔者在内，都认为这些专有名词的拼法说服力不高；而关于“可拉”的审判，我们将在后文再做探讨。

相比于 4Q423 11，4Q418 184 中对摩西的提及有着较为具体的前后文。4Q418 184 拼写方式有些异常：典型的，如 waw 被当作元音字母来用 (אוון, מושה)。还有一处不常见的、约有一个字母长度的空白，位于重构后 משה 的 shin 和 heh 中间 (参附录图 4)。

4Q418 184 文本与翻译

¹⁶ דורש התורה 不仅是正义教师，还是“合一者”作品中善于释经的祭司领袖。另参 Philip R. Davies, *The Damascus Covenant: An Interpretation of the Damascus Document* (Sheffield: JSOT Press, 1982), 123-24; CD XX 6 中的 מדרש התורה 与 1QS VI 24 中的 מדרש יהוד 类似，参 Joseph M. Baumgarten, “Corrigenda to the 4Q MSS of the Damascus Document,” *RevQ* 19 (1999): 217-25, 见 221。

¹⁷ 译注：民 16:18-35。

		א]ף ביד משה ו]	1
		כא]שר גלה אזנכה ברז נהיה בְּיָי ¹⁸	2
		ל]שה לכה ופן ת[אכ]ל ושבעתה °	3
		ה]הל־°°°	4
1 [怒]气藉着摩西之手并[
2 [正]如祂曾揭开你的耳，向着存在的奥秘 <i>bwv</i> [
3 []sh 向你，并且唯恐你[吃]并且满足[y[ou ea]t	
4 []hl°°°[

哈灵顿与斯图高将 4Q418 184 的第 1 行重构为，“藉摩西之手”ה צו[ה (“他曾下令”) 或 דב[ר (“他曾说”) 19。若此，则 ביד 一词的 *beit* (ב) 之前，应当有末尾辅音 *heh* (ה) 或 *resh* (ר)；但实际上手稿中并无相关痕迹²⁰；唯一可见的字母是个 *pe* (פ)，且看起来是写得有些古怪的词尾形式 (ף)，或者也可能是 *tsade* (צ) 21。对此，编辑们的解释是，“在 [*resh* 或 *heh*] 横线下方的字迹……可将该字母变成一个单词中间的 *pe* (פ)”，并且“应当将之视为一个巧合而忽略” (!) 22。然而，底部的横线明显已超过这一行，因而这个字母并不是位于单词中间的 *pe* (פ)；而将 *pe* 视为一个抄写错误也并不那么有

¹⁸ DJD 34:408 将此行第一个词拼成 אשר，并将整行译作：“祂曾[如]何打开汝之耳，关于将在[]之日而来的奥秘” (h)ow He uncovered thy ear about the mystery that is to come in the day of[]; 但将之读作 כאשר 更好，该词在《昆兰第 4 洞窟训诲》别处亦有出现 (1Q26 1 4; 4Q416 2 iii 17-18)。最后一个词 בְּיָי 则很难以确定，正文中的 ביום 仅为理论性重构。

¹⁹ Qimron, *The Dead Sea Scrolls*, 2:177 重构为 צו[ה ביד משה。

²⁰ 上侧的那横若来自于一个 *resh* (ר)，那它就该在这一行的顶部，而不是底部，且最后的笔划应以向上的连字痕迹结束。而关于这一笔划如何在构成了与 *pe* (פ) 一致的横折后，还能属于一个 *heh* (ה)，则完全没有解释。

²¹ 《昆兰第 4 洞窟训诲》中以 *tsade* (צ) 结尾的词语，最常见的是 חפץ，但该词与此处语境不符。另两个以 *tsade* (צ) 结尾、且前文中有 יד 的词语则是：(1) 4Q416 2 i 21 中的 ארץ (“仓促”、“催促”、“匆忙”)，*Hiphil* 未完成式，אם תאיץ ידכה (“若你使你的手加快起来(?)”); (2) 4Q416 2 ii 2 中的 קפץ (“关闭”)，*Qal* 未完成式 אם יקפוץ ידו (“若他合上他的手”)。理论上来说，上帝可藉摩西之手“加快”或“关闭”，但缺少一个直接宾语，且介词 ב- 也表明它不是“手”。4Q418 69 ii 6 中的 *Hiphil* 未完成式 תקיץ 以往多有讨论，该词由词根 יקץ (“觉醒”) 而来。若缺损处原为该词，则所述可能关乎摩西与亚玛力人的故事 (出 17); 在《出埃及记》中，摩西之手是以色列人战胜亚玛力人的关键。

²² DJD 34:408.

说服力。若以《昆兰第4洞窟训诲》为范围，寻找以 *pe* 结尾的词语；则总共有十个词语可备选，来重构此处文本²³。其中，אף 可得到“摩西之手”具体用法的支持；因为，“摩西之手”常与 (a) 使怒气转离并用，或 (b) 作为一个审判工具来使用。

(a) 在同一手稿中，一位尊者 (4Q418 81+81a 10) “藉他的手”赋予权力，使社群的“怒气”消转 (ובידיה להשיב אף) ²⁴。在 1QH^a IV 9-15 中，有一处上帝“藉摩西之手”，转脸不看罪与过犯的描述 (l.12)。尽管 1QH^a 没有出现“怒气”或相关表述，“摩西之手”仍在广义上与救赎相关。还可参看希伯来《圣经》，“藉摩西及亚伦之手”用来叙述从埃及获拯救 (民 33:1; 诗 77:21)。4Q418 184 中的摩西，可能是 4Q418 81+81a 10 中尊贵聆训者的榜样。此外，“令怒气消转”这一观念还可见于 4Q417 2 i 15，或许还有 4Q418 126 ii 6 (第二章 §2.4)。

(b) 对“摩西之手”的另一种理解，是将之关联到可拉一党的叛乱 (民 16)；后者出现在 4Q423 5。需注意的是，在 4Q418 184、及《昆兰第4洞窟训诲》的另外五处 (1Q26 1 4; 4Q416 2 iii 17-18 [=4Q418 10 1]; 4Q418 123 ii 4; 4Q418 190 2) 中，短语 כאשר גלה אזנכה ברו נהיה 都紧随“摩西之手”出现。其中一些用法与审判相关；尤其是此段，可拉被立作反面的恶者典型。在民 17:5 (=16:40) 中，“摩西之手”与可拉如此关联：“而他将不似可拉及其党羽，正如耶和華藉摩西之手曾对他说话” (ולא־יִהְיֶה כְּקֶרַח וְכַעֲדֹתוֹ כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה לוֹ) ²⁵。在《民数记》中，“摩西之手”关乎对可拉党羽的审判。而在《昆兰第4洞窟训诲》暗指可拉叛乱之处 (4Q423 5)，揭示“存在之奥秘” (כאשר גלה אזנכה ברו נהיה)，与理解创造 (l.3) 及指定时间 (appointed times, l.5) 密切相关。人若藉着“存在之奥秘”来认识四季与时节，那么他便可辨善恶、区分领悟者与愚人 (ll.6-7)。在别处，1Q26 4 中短语 גלה אזנכה ברו נהיה 亦与遵循受造秩序相关，如婚姻和农业，之后才转向对那些不守秩序者的审判。在 1Q26 4 中，审判的委任表达如下：בידו פקד משפט (“藉他之手，他曾带来审判”)。而在《昆兰第4洞窟训诲》别处，ביד 也与审判相关 (4Q416 2 ii 2, 4Q417 2 ii + 23 4 中的 יקפוץ ידו; 另参 4Q417 2 i, 提到一位债主向负责人合上了手)。将“摩西之手”与“审判”相关联 (即 משפט) 还可见于希伯

²³ 它们是：רשף 及 אף, אסף, ארף, יסף, נגף, סוף, עיף, צרף, רדף。

²⁴ 另参 4Q417 2 i 14-16, 及平息上帝之怒。

²⁵ 译注：和合本作，“……这乃是照耶和華藉着摩西所吩咐的。”

来《圣经》(利 26:46 及民 36:13)²⁶。而《4Q 托名禧年书 a》(4QPseudo-Jubilees^a) 中有如下的内容: מושה בידו ויקם עומד ומשטמה (4Q255 18, “马斯德]玛正站着, 并且他复仇, 藉[摩西之手”); 不过这一理论性重构尚有商榷余地。

将 4Q418 184 理解为与摩西相关的审判手段, 有助于理解后文, 即聆训者的耳朵向“存在之奥秘”开启。此外, 别处也有“摩西之手”与审判相关的例子。只要我们没有循着编辑们的选择, 将“摩西之手”前的字母 *pe* 归结为抄写错误, 那么就需要解释; 就此而言, 4Q418 81+81a、及将 פא 与聆训贤哲的手关联起来, 亦有助于解释 *pe*²⁷。若 4Q418 184 1 被视为直接且明确地指“妥拉”, 那么就出现了进一步的问题, 即第 1 行如何与第 2 行中揭示“存在之奥秘”相协调。当然, רז נהיה (“存在之奥秘”) 与妥拉并非毫无干系, 但在这么一个对主题化“妥拉”毫无兴趣的作品中, 要将二者明确地并置而观, 就需要一番解释的功夫了。

编辑们还提议, 残篇 4Q423 11 当拼作, “他下令, 藉摩西之手”。这仅存的一行只有若干字母可见, 关于其中提及了摩西, 尚可提出质疑(参附录图 1~3)²⁸。残篇如下:

4Q423 11 文本

בידמ׃ 1

需注意以下几点: 首先, *bet* (ב) 之前的字母仅余一墨点, 很难确定该拼成什么; 其次, *dalet* (ד) 与 *mem* (מ) 紧挨着, 没有间隙; 而 *mem* 之后并无 *shin* (ש) 的痕迹, 也不可能跟着 *waw* (ו) ——因那往左的笔划过长、且平。并且, *mem* 之后也可能是 *heh* (ה)。因而, 要将此处拼成“摩西之手”(ביד משה) 就面临着三重问题: (1) 在 יד 与 משה 之间本应有空隙, 而实际上并无; (2) 完全无法断定 *mem* (מ) 后面是 *shin* (ש) 还是 *waw* (ו); (3) 前后文中未见 דבר (说话) 或 צוה (命令),

²⁶ 另参出 18:13 (及后来关于 קתדרא דמשה “摩西之座”的传统: 太 23:2-3; *Pes. de Rab Kahana*); 申 33, 摩西的歌则关乎审判 (及 2Macc 7:6; Bar. 1:20, 2:2; 启 15:3); 约 5:38, “咒诅你们的是摩西”(ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς)。

²⁷ 另一可能是从词根 רדף (“追求”) 来重构; 在 4Q418 69 ii 10-11 一个关于“追求知识”反问句中出现了两次。这一语境与后面几行对奥秘的揭示颇为适恰。

²⁸ 1960 年所扫描的红外底片, 是此残篇最清晰的图像。全光谱摄像及红外影像则完成于 2012 年 6 月 (plate 185, frag. 13), 但不幸的是, 2012 年影像显示原稿出现了的重要退化, 且原本可看出 *mem* 的地方被贴上了和纸, 以拼接残片。

可帮助我们判断。除了“摩西之手”，此残篇还可拼成“在他们手中”（בידמה）；后一表述可见于《圣殿卷轴》（לוא יתפש בידמה 11Q19 LVII 11）²⁹。实际上，算上重合的文本，יד 一词在《昆兰第4洞窟训海》中出现了38次，且常带代词词尾，但未见第三人称阳性复数词尾（“他们”）。

总而言之，在《昆兰第4洞窟训海》中，妥拉未被提及，上帝也未曾“藉摩西之手”说话或谕令，且 ביד משה 这一表述仅出现一次、而非两次。而关于作品如何看待西奈山的权威与“存在之奥秘”的权威，基于 DJD 34 中的 4Q418 184 及 4Q423 11 所做之推断并无助益。在下一节中，我们将通过三个语段的分析，致力于澄清上述关系。

2. 以“存在之奥秘”取代“妥拉”

在《昆兰第4洞窟训海》中有三个语段，明显反映了推动学习“妥拉”的传统；不过，在各语段中，“妥拉”均被“存在之奥秘”所取代。藉着将“奥秘”置于“妥拉”之上，《昆兰第4洞窟训海》使自身远离了以妥拉为中心的传统。可以确定的是，《昆兰第4洞窟训海》的作者（们）知道《创世纪》至《申命记》中的“妥拉”；下文中所分析的三个语篇表明，关于形成中的权威等级，他们既非中立，也非一无所知。

2.1 4Q417 1 i 及《诗篇》1:2b

4Q417 1 i 6 转述了《诗篇》（诗 1:2b，כי אם בתורת יהוה ספצו וכתורתו יהוה יומם ולילה）；其中，רו נהיה 取代“妥拉”，成为默想的焦点³⁰。这一替换意味着两种可能，一方面，“妥拉”与 רו נהיה 是等同的；又或者，另一方面，רו נהיה 要高于“妥拉”，甚至二者之间可能存在张力。值得一提的是《便西拉智训》（14:20），同样指向《诗篇》（诗 1:2b），“默想智慧、行事明智之人是幸福的”（אשרי אנוש בחכמה

²⁹ 在此手稿中，这是对第三人称阳性单数代词词尾的典型写法（如 4Q418 81+81a 3）。

³⁰ 另参《约书亚记》（书 1:8），及关于昼夜思想律法的教导：לא ימוש ספר התורה הזה מפיה וקהית בו יומם ולילה。《诗篇》（诗 1:2b）提及妥拉，可能是在以斯拉时代之后由虔诚且严守妥拉的诗人后来所加插，当时已有妥拉教育的传统；另参 James Luther Mays, “The Place of the Torah-Psalms in the Psalter,” *JBL* 106 (1987): 3-12。

[并]藉着可畏上帝所行奇事的奥秘，人们获得领悟，
的起初[]

3 []对他，在你的[]

[]而凝视[于存在之奥秘

以及]古时[的事迹]，

对于什么存在、以及什么将存在，

4 在什么[]

[永]恒对于[]

[]对于什么 5 存在、及对什[么]将存在，

在什么[]在一切[]

[]作为与作[为]

6 [昼与]夜沉思，关于存在之奥秘，

一直寻求，而后你将知晓真理与罪恶，

智慧 7[与愚]笨[]

[]行[径]在他们的一切路上，带着他们的惩罚，

对于永恒的所有时期，并永恒的惩罚，

8 而后你将分辨[美]善与[邪恶，依照他们的]作为，

因知识之神乃真理之基，

而藉着“存在之奥秘” 9 祂将铺展其（[阴性]，即真理的）作为的根基

by the mysteries of the wonders of the
God of the awesome ones gain insight
the beginnings of []

the deeds of] ancient times
to what is and what will be

their

上述文字进一步阐述：“存在之奥秘”使领悟者能合宜地区分善恶、及与之相关的行为。此外，聆训者也被告知恶者应得的审判。这一语篇的独特之处在于，对奥秘的启示被描绘为涵盖过去、现在与未来 (II. 2~4)。第 2 行中的奥秘是领悟的源头，它们被进一步描绘为 רז נהיה (“存在之奥秘”)。且 נוראים 在《昆兰第 4 洞窟训诲》中仅见于第 2 行，可能指天使³⁵。第一章对天使的讨论有以下几个方面：(1) 他们参与了创造人类 (4Q417 1 i 17)；(2) 他们是被效法的榜样 (4Q418 55; 69 ii)；以及 (3) 他们受尊崇 (4Q418 81+81a 1-2)。在《安息日祭歌》中，נוראים 被两次用来指一群天使

³⁵ DJD 34:156 “在昆兰作品中，אל 之后常跟着一班天使”；尽管他们并没有否定可译作“上帝奇事的可畏奥秘”。

(4Q400 2 2; 14 i 8)³⁶; 而学界已愈发注意到该作品与《昆兰第4洞窟训诲》的密切关联。此外, 4Q440 (属于 *Hodayot-like Text*, 即“类似感恩文本”) 也用 נוראים 指天使 (3 i 23)。

除了重写《诗篇》(诗 1:2b)、且 רז נהיה 取代“妥拉”成为不断学习的内容, 此处还可能是《昆兰第4洞窟训诲》中“奥秘”含义最为丰富的语篇。对“奥秘”的高举还可见于第8~9行——真理的作为乃基于奥秘: 藉着“存在之奥秘”, 上帝铺展真理诸行的根基。因而, “存在之奥秘”可被视为一个工具, 用来确立或创造宇宙秩序。这与 4Q418 126 ii 4 相似; 在后一处上帝“以真理铺展它们[即, 诸天], 且他安置它们” (פרשם באמת הוא שמם)³⁷。如此, 第9行遥指《箴言》(箴 3:19), 上帝以智慧创造世界; 实际上, 在希伯来《圣经》及后来的犹太传统中, 人格化的智慧时常被描绘成自创世前便与上帝同在 (如, 伯 28; Bar 3:9-44; Wis 6:12~11:1; 1 En 42)。智慧、逻各斯 (Logos)、及灵, 这些桥梁概念 (bridging concepts) 被用来展现上帝的创世活动; 如《便西拉智训》(43:26) 所言: “藉其话语, 万物成一体。”并且, 智慧遍布全世界, “她的[即, 智慧的]纯粹遍及且穿透万物。” (Wis 7:24; 另参诗 139:7)。裴洛则言, “灵……被散布各处, 好充盈宇宙” (Philo *Gig.* 27), 还将智慧与逻各斯关联起来 (另参, Philo *Migr.* 6)。

稍后在此列中, 即《默想篇》语段, 出现了若干与奥秘相关的主题, 但并未提及 רז נהיה。尤其是赏罚的主题, 即刻于诸天、并成默想对象的惩戒与奖赏。在《默想篇》中, 有三个与书写相关的被动式动词: “被铭刻” (חרות, engraved), “被镌写” (חקוק, inscribed), “被书写” (כתוב, written)³⁸。这些行为均可被视为以法令 (decree) 来为宇宙定序³⁹。

4Q417 1 i 13b~18

³⁶ 参 Eric Montgomery 近期研究, *A Stream from Eden: The Nature and Development of a Revelatory Tradition in the Dead Sea Scrolls* (Ph.D. dissertation, McMaster University, 2013)。

³⁷ Goff, “The Mystery of Creation,” 170, 奥秘与自然秩序相关 (另参第二章§1.1.1); 另一观点可信度低些, 即 רז נהיה 是一些传达神圣智慧的成文或口传教导, 参 Harrington, “Râz Nihyeh,” 552。

³⁸ 在拉比文学中, חרות 有两个含义, 即“被铭刻的”与“自由”, 学者对此有所关注; 参 m. Avot 6.2 “……并且它说, ‘碑文是上帝的作品, 是上帝所书写的, 被镌刻于石板上’ (出 32:16)。不应拼成 *haruth* [חרות, 即“被镌刻的”], 而应拼成 [חרות, 即“自由”]。因为, 对你而言, 除了投身于学习妥拉的人, 没有人是自由的。……” 另参 Lev. R. 18.3。

³⁹ 一些译者更倾向于将 חקוק 译成“颁布的” (decreed) 或“任命的” (ordained); 然而重点在于, חקק 所指的任命或颁布行动, 是通过书写或镌写来执行的。另参箴 8:29, 提及大地的诸根基被划定 (marked out, בְּחִקּוֹ מוֹסְדֵי אָרֶץ)。

而你，14 领悟者啊，
 继承你的报酬，
 藉着[]的纪念，来。
 所铭刻的乃{汝之} 法规，每一惩戒被镌写，
 15 因所刻的乃上帝之法令，
 与诸毁灭之子的一切荒[淫]相悖，
 且有一部纪念册书写在他前，
 16 为那些持守祂话语者，
 且这是一个对纪念册的默想异象，
 而祂造成人类，一群有灵之民，来继承它（即，异象？），
 因 17 人类乃依诸圣者之样式而被塑造，
 而 *hagu* 不再被给予[肉]体之灵，
 因它不晓得 18 善恶之别，
 依照对他[灵]的审判
vacat 而你，领悟者之子哪……

inherit

by the remembrance of [] come.

w[antonnness of]

a vision of *meditation* to a book of memorial

f[le]shly spirit

did not know

[sp]irit

《默想篇》中 ספר זכרון (“纪念册”，15~16 行)，被认为与《玛拉基书》(玛 3:16, “且有纪念册在他面前[סֵפֶר זְכוּרֹון לְפָנָיו]，记录那些敬畏耶和華、思念祂名之人。”) 相关⁴⁰。同时期作品中，仅有《大马士革文献》(CD XX 20) 及《4Q 玛拉基书注释》(4Q 253a 1 i 2) 也曾提及 ספר זכרון。《4Q 玛拉基书注释》的引用并无特别指出，不过《大马士革文献》的语境是教导聆训者们相互扶持、忠诚行事，直至获得拯救。而《玛拉基书》的后文(玛 3:17-19)⁴¹则关注了父母与其子女，以及明白善恶之别；因

⁴⁰ Lange, *Weisheit*, 70–79, 提供了一个关于天界之碑的补记：希伯来《圣经》(玛 3:16；出 32:31–33)，《新约》(腓 4:3)；古犹太教 (T. Lev. 5:4；T. Dan. 5:6, T. Naph. 4:19；Jub. 1:29；1 En. 81:1–2；93:1 [另参 4QEn^c 5 ii 26]；103:2–3；108:7；4Q504 1–2 vi 14；4Q180 1 3；CD II 2ff；4Q534 i 5；4Q537 1 3)。Florentino García Martínez, “The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees,” in *Studies in the Book of Jubilees*, ed. Matthias Albani, Jörg Frey & Armin Lange, TSAJ 65 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 243–60, 其中罗列了五种理解《禧年书》中天界之碑的方式：(1) 法板（即，摩西律法）；(2) 天上的善恶记录册；(3) 命运之书；(4) 历法与节期；(5) 新教法 (*Halakhot*)。

⁴¹ 译注：中文《圣经》为玛 3:17-4:1。

此，当我们发现《大马士革文献》对十诫（出 20:6）的引介，亦与《玛拉基书》（玛 3:18）相关，也就不足为奇了。后文将考察重写经文，届时我们会再来关注对父母及创造者（creators）的尊崇。

在一些语段中，רוֹנֵהיָהּ 是启示的来源，关乎四季与节期、受造秩序、及善恶之别。在《社群守则》对创造的讴歌中（1QS X；亦参 4Q256 XIX 的另一版），作者将每月的第一天称为一个“纪念”（זכרון）、及赞美的时刻。因受造秩序如深深铭刻的法令（ל.6, כהוק חרות），他赞美上帝。随后，他为创造（即，时日、四季、星期、禧年）而感恩，又欢呼道：“我的舌上将有铭刻的法令[חוק חרות]”（l.8）。除此之外，“铭刻的法令”指受造秩序，并因此可协助言说者评估自身缺点、衡量过错（l.11）。他实际上是这么写的，“藉着祂的律法，我将宣判自己的罪行”（ומשפטו אוכיח），与此相似的表达还有“我的罪在我的眼前，如铭刻的法令”（כהוק חרות）；这无疑是将 משפט（审判）与 חוק חרות 关联了起来。

《恩颂》亦有助于我们认识“镌刻”、“法令”及“纪念”这些表述。在第 9 列中，言说者赞美上帝，因其使他的耳朵向“奇妙奥秘”开启（גלייתה אוזני לרזי פלא），即便他不过是一“陶土的容器”（l.23）。如第二章中已提及的，《恩颂》在表示揭示奥秘时，与《昆兰第 4 洞窟训海》类似；而这可能意味着两部作品之间存在借鉴关系（dependence）。在《恩颂》此处，言说者的耳朵向奥秘敞开，以至于他会说，“无有隐藏之事”（l.27）。这是因为，四季、年岁及节期都是由永恒而得知的；而实际上，作者说“诸事被镌写于你面前，并刻成纪念册”（ll. 25-26；הכול חקוק לפניכה בהרת זכרון）。从《恩颂》与《创世颂》可以看出，“铭刻”与“镌写”不仅被正面地使用，即与宇宙格局关联，还与审判、及纪念册有关。

最后一处“铭刻的法令”见于《安息日祭歌》（4Q400 1 i 5；另参 4Q402 4 3）。讲话针对的是一位首次在安息日献歌的 *maskil*（l.1）。在天界之中，众天使庆贺，而上帝则“已刻下其法令，为一切灵性作为，并审判关于[”（חרת חוקיו לכול מעשי רוח ומשפטי）。在天界中“铭刻的法令”，亦可见于《4Q 教师之歌》（4Q511 63+64 ii）：尊者承诺述说上帝的作为，并将之刻成法令、以荣耀祂（ll.2-3；ואחורתם חוקי הודות כבודכה）。

在《默想篇》中，“铭刻的法令”与“纪念册”可能分别指向两种不同的书写对象，即前者关乎对恶者（即“毁灭之子”，l.15）的审判，而后者则关乎对义者（即“那些持守祂话语者”，l.16）的回报。不过，二者也可能均指最基本的“纪念册”（另参 l.14, זכרון），因为，提及了“铭刻的法令”与“纪念册”的诗句（ll.14-15），似为意义相近的对仗；若此，二者在根本上均为对宇宙秩序、及格局的表述，且为赏罚之基础。实际上，由《创世颂》、《恩颂》及《安息日祭歌》可看出，与“书写”相关的表达常用于论述创

世。在《昆兰第4洞窟训海》中，“铭刻的法令”与“纪念册”描绘了 *רז נהיה*（摩西之手）的一个重要方面；故而，我们应认为，二者是对上帝的宇宙秩序与人类之关系的表述⁴²。

马汀内斯（Florentino García Martínez）讨论过《禧年书》的天界之碑，指其既为“天界对善恶的记录”（Jub. 19:9, 30:19-20），亦为“命运之书”（Jub. 5:13-14, 16:9, 23:32, 24:33, 31:32b, 32:21-22）⁴³。尽管区分了这两种界定，他仍认为“从对行为的单纯记录，到对相似、然被预定之行为的记录，仅有一步之遥”，而《禧年书》（30:19-22）则将这两个观念联结在一起⁴⁴。“天界记录册”的观念源于美索不达米亚，并长久影响了对之后的诸多文化，包括《新约》与拉比文学（Rabbinic Literature）。在《禧年书》中，“命运之书”不仅录下过往行为，还载有未来赏罚，是确定且永远铭刻的。

薇尔曼（Cana Werman）则明确将《默想篇》与《禧年书》并置比较⁴⁵。她认为《默想篇》的上述段落：

“指历史的行进，在创世之先已定下（‘对时间的纪念’）；亦指刻下的法条及‘惩戒’（*פקודה*），即为那些违背律法之人所预定的刑罚。还有一本册子，记录了‘那些持守祂话语者’，即遵守律法之人。这些都藉着‘默想异象’而得传达。”⁴⁶

因此，《昆兰第4洞窟训海》劝告智慧之人要遵守诫命；不过，只有通过启示，即“默想异象”（*vision of meditation*），才能真正地领悟上帝的道（*God's ways*）。薇尔曼表示，这与《禧年书》做法相似；后者叙述创世故事及历史，以此为反思之源，来揭示正道（*halakha*）。她的结论是，在《昆兰第4洞窟训海》中“默想异象”被给予 *אנוש*（人类），一如《禧年书》在西奈山被赐予摩西。关于《禧年书》与妥拉之关系，我们将在下一节中再行讨论。不过，需指出的是，“默想异象”（*חזון ההגו*；II. 16-17）并非书写的对象。《圣会守则》（1QS^a I 6）与《大马士革文献》（CD X 4, XIII 2）中的 *ספר ההגו*（“默想之书”）可能与“默想异象”有关，或为基于《昆兰第4洞窟训海》的发挥，但仍需进行区分

⁴² Bilhah Nitzan, “The Ideological and Literary Unity of 4QInstruction and its Authorship,” *DSD* 12/3 (2005): 257-79, 见 263, 也将 *רז נהיה* 关联到 *ספר זכרון*, 尽管她对默想异象的理解与本书并不相同。

⁴³ García Martínez, “The Heavenly Tablets,” 245-48.

⁴⁴ “故此，祈福与义行将在高天被写于天界之碑，为他在万物之上帝面前做证。而我们将世代记住，一个人在其一切（所命定）年岁中的义行。（它）将（在高天）被书写，并算到他与他的后裔身上。而他将被写在天界之碑上，作为一个朋友和一个义人。” Charlesworth, 2:113.

⁴⁵ Werman, “The ‘תורה’ and the ‘92’”, תעודה.

⁴⁶ Werman, “The ‘תורה’ and the ‘92’”, תעודה.

47. “默想异象”关乎领悟受造秩序的方式与能力，在创世之时便赐予 אנוש（人类）。如第二章所论，人类被描绘为既拥有“灵”、亦与天使（קדושים，“诸圣者”）相似；异象能使人类按照创造来行事，但一些人类未能“依他们的灵”（第 18 行）而明辨善恶，并由此在当下否定了异象。

2.2 4Q416 2 iii 14-19 中的十诫 (Decalogue)与示玛 (Shema) 的组合

4Q416 2 iii 14-19 亦存于 4Q418 frag. 9 14-19 及 frag. 10 1-2，是对十诫中荣耀父母之诫命的重写。

文本⁴⁸

4Q416 2 iii 14-19 (异文加粗)	4Q418 9 14-10 1-2 (现存文本以下划线标示)	出 20:12	玛 1:6
מחשבותיכה רז נהיה ¹⁴	מחשבותיכה ¹⁵ [רז נהיה ¹⁴		
דרוש והתבונן בכל דרכי	דרוש והתבונן [בכול דרכי אמת		
אמת כול שורשי עולה	וכל שורשי עולה ¹⁶ תביט [אז		
תביט ואז תדע מה מר ¹⁵	תדע מה מר		
לאיש ומה מתוק לגבר	לאיש ומה מתוק לגבר vac		
כבוד אביכה ברישכה	כבוד אב[יכה ברישכ]ה ¹⁷	כבד את אביך ואת אמך	כָּן יִכְבֵּד אָב
ואמכה במצעדיכה כי ¹⁶	[ואמכ]ה במצעדיכה כי		וְעָבַד אֱלֹהֵי
כאב לאיש כן אביהו	כאל לאיש כן אביהו		וְאִם-אָב אֲנִי אֵינִי כְּבוֹדִי וְאִם-אֱלֹהִים אֲנִי
וכאדנים לגבר כן אמו כי	וכאדונ[ים לגבר כן אמו		אֵינִי מוֹרְאֵי אָמֵר יְהוָה צְבָאוֹת
המה כֹּר הוריקה וכאשר ¹⁷	כיא ה[מה כֹּר הוריקה	למען יארכון ימיה	
המשילמה בכה ויצר על	וכאשר המשיל [כ]ם ¹ [בכה		
הרוח כן עובדם וכאשר	ויצר על הרוח כן עובדם		
גלה ואוזנכה ברז נהיה ¹⁸	וכאשר		
כבדם למען כבודכה	גלה או[זנכה ברז נ]היה		
וב[]הדל פניהמה	כבדם למען כבודכה		
למען חייכה וארוך ימיכה ¹⁹	וב הדר ² פניהמה		
vacat	למען חייכה וארוך [
	ימיכה		

4Q416 2 iii 14-19 译文

……君之思。

⁴⁷ Werman, “What Is the Book of Hagu?” 140, 如此写道：“在《昆兰第 4 洞窟训诲》创作之时，还没有《默想篇》(Sefer ha-Hagu, 即其希伯来拼法)。除了《圣经》，《昆兰第 4 洞窟训诲》并没有提及其他作品，也不依赖于任何先前传统。它呼吁每个人去思想其人生及历史进程，以认识所专门赐给他的律法、及赐给全人类的律法。”

⁴⁸ DJD 34:110-11; Tigchelaar, *To Increase Learning*, 47-48; Rey, *4QInstruction*, 92; Goff, *4QInstruction*, 91-92; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 2:156.

14 觅存在之奥秘，
 悟真理众路，
 瞰不义诸根，
 15 其后君将知，于人孰苦，
 及于人孰甘；
 尊尔父，逢尔贫，
 16 及汝母，时汝卑⁴⁹。
 因如上帝⁵⁰之于一人，其父如此；
 又如众尊者之于一人，其母亦然。
 因 17 彼乃子宫，孕育尔，
 又因其令彼居尔之上，
 并依灵塑尔，
 故君当侍之。
 又因 18 彼（即，父母）开汝耳以明存在之奥秘，
 当为君之荣而崇之，
 且在[]奉彼之所在，
 19 是为君之性命及寿长。vac

lords
 they

t(he)y; to

in

上述段落其实指向示玛；因为基于已知传统，十诫与示玛（犹太教祷文：“以色列啊，你要听！”参申 6:4-9, 11:13-21; 民 15:37-41）被结合起来。在此，出现了 גלה אוזנכה ברז נהיה（“他开启你的耳朵，藉存在之奥秘/在存在之奥秘中”）；这一表达可见于《昆兰第 4 洞窟训海》别处（1Q26 1 4; 4Q418 123 ii 4; 4Q418 184 2; 4Q423 5 1-2; 4Q423 7 6）。而在《诗篇》（诗 119:18）中，诗人祈求上帝开启他的眼睛，好注视妥拉的奇妙（גל-עיני ואזניך נפלאות מתורתך）；在此，他向 רז נהיה（“存在之奥秘”）张开双眼。不过，在《昆兰第 4 洞窟训海》此段中，谁施行了“开启”行动呢？编辑们认为，在 4Q416 2 iii 18 中，动词 גלה 的主语并非上帝或任何单数角色；相反，从后文中受尊崇之人可看出，主语乃复数：“并因他们（即，你的父母）开了你的耳，藉（by）“存在之奥秘”，因此要服侍他们”（וכאשר גלה ואוזנכה ברז נהיה כבדם）。由于受尊崇的是父母，即“他们”，“开启”的主语亦应为复数；而因 גלה אוזן 为一固定表达，也可能出现

⁴⁹ 正文文本循 4Q418，而非 4Q416；可将 במצעריכה 理解为“你的脚步”，但 מצעריכה（“在你卑微的处境中”）更贴合语境，即与“贫穷”对仗，且与《昆兰第 4 洞窟训海》整体主题一致。

⁵⁰ 此处选择拼作“上帝”（即，从 4Q418，而非 4Q416）是为了避免如下同语重复：“因为正如一个父亲之于一个人，他的父亲亦如此”。另参 Goff, *4QInstruction*, 110。

单数主语，即 גלו⁵¹。申 5:1（另参 5:16）、6:6-7（=示玛）及 11:19，均包含教养孩童的命令；前述父母开启孩子耳朵的行为，可能与这些经文相呼应。而通过引入第二圣殿时期的十诫及示玛相关素材，《昆兰第 4 洞窟训海》的作者如何运用这一传统，从中反映出何种妥拉内容，这些问题应得到进一步明确及解释⁵²。

“十诫—示玛”组合背后的诠释理据，可从《申命记》及《出埃及记》若干语段中的“这些话”入手。在示玛中（申 6:6），“这些话”（הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה）要落在人心中、并教给孩童（申 6:7）。有传统认为“这些话”指十诫；因为西奈山颁赐律法的序言如下：וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה（“耶和华说了这一切话”，出 20:1）。此外，《申命记》（申 11:18-20）重复了最初的劝勉（申 6:6-9），并以“我的这些话”（דְּבָרַי אֵלֶּה，申 11:18）开头；这就与示玛关联起来，因其不仅重复了要“爱耶和华你的上帝……尽心尽性”（申 6:5；11:22），还命令要教导这些话、并将之系在手上。故此，示玛中的“这些话”（申 6:6）可被理解为：（1）仅指其前两节内容（申 6:4-5；“以色列啊，你要听，耶和华我们上帝是独一的主；你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的上帝”）；（2）指前一章中的十诫（申 5）以及申 11:18-20 的命令（“你们要将我这话存在心内……系在手上为记号、戴在额上为经文……”）；或（3）《申命记》全书⁵³。目前，不少学者认为，从语境和接受来看，“这些话”指整部《申命记》⁵⁴。

⁵¹ DJD 34:122，单数主语的使用也强化了父母与上帝的类比。4Q418 123 ii 4 中 גלה 的主语可能是“上帝”或一个介词：“]祂的时间，那就是祂向诸领悟者的耳朵所启示的，藉着存在之奥秘。”4Q418 184 2 与 4Q423 5 1-2 置此“揭示”于审判语境之中。开启某人的耳朵这一表达，尤其常见于《恩颂》（1QH^a IV 13; IX 23; XIV 7; XV 41; XXII 26, 31; XXIII 5），而揭示（奥秘、训海及真理）的主语则是上帝，另参 CD II 2-3（ועתה שמעו אלי כל באי ברית ואגלה אזנכה בדרכי רשעים）及 1QM X 11，启示的主语为圣洁的天使。

⁵² 关于十诫—“示玛”组合之研究，参 Jeremy Penner, *Patters of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*, STDJ 104 (Leiden: Brill, 2012), 60ff.

⁵³ James L. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It was at the Start of the Common Era* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 830, “在直接语境中，可能指摩西已说过的、及‘今日’将要说的所有内容，而‘今日’则是他最后向以色列人讲话的那日——换言之，‘这些话’实际上指《申命记》全卷。但若这样，我们是否要期待以色列人将整卷书放‘在你们的心上’，不断地谈论，又将之写在他们的门框和大门上？”

⁵⁴ Richard D. Nelson, *Deuteronomy: A Commentary* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002), 91 认为“今日所命令你的”（6:6）指《申命记》全卷；另参 Duane L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, WBC 6a (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2001), 141-42，亦持相同观点。Reuven Kimelman, “Polemics and Rabbinic Liturgy,” in *Discussing Cultural Influences: Text, Context, and Non-Text in Rabbinic Judaism*, ed. Rivka Ulmer (Lanham, MD: University Press of America, 2007), 59-97，见 68，至阿莫瑞时代（the Amoraic era），十诫之地位已被示玛所取代，而背诵十诫也不再必要。

关于在第二圣殿时期，十诫与示玛往往关联在一起，以下为论述中的常见引证：（1）纳什蒲草纸抄本（Nash Papyri）；（2）昆兰出土的头戴经匣（*tefillin*）；（3）“七十士译本”中的《申命记》（申 6:4）；（4）《阿里斯提亚之信》（Letter of Aristeas, 158~160）；（5）约瑟夫的《犹太古史》（*Jos Ant.* 4:212-13）；（6）《米示拿·塔米德》（*Mishnah Tamid*）5:1；（7）个别亦提及裴洛作品⁵⁵。这些早期犹太作品及传统正是下文的关注所在。

纳什蒲草纸抄本，有人认为出自经匣；其中复述了整个十诫，并将融入示玛⁵⁶。“七十士译本”传统也将示玛跟十诫相关联；在原有的“以色列啊，你要听……”（申 6:4）前，添加了如下序言：“而这些是法令与审判，是上帝吩咐以色列众子的，就在他们出了埃及地的那日”（Καὶ ταῦτα τὰ δικαίωμα καὶ τὰ κρίματα, ὅσα ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐξεληθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου）。

关于宗教性文物，即昆兰所出土的经匣，究竟保存了多少的“十诫—示玛”组合，尚存争议⁵⁷。昆兰出土经匣共计 24 个，绝大多数来自第四洞窟（1Q13; 4Q128-148; 5Q8; 8Q3）⁵⁸。在这些经匣中，尽管《申命记》第六章的部分内容是与十诫相结合，但示玛并非焦点，甚至有时仅作为结束语出现⁵⁹。实际上，“十诫—示玛”组合仅见于两个经匣：4QPhyl B（4Q129）与 8QPhyl（8Q3）。4QPhyl A（4Q128）与 4QPhyl J（4Q137）结束于《申命记》六章 3 节的开头；4QPhyl O（4Q142）则包括了《申命记》六章 7-9 节、及部分十诫。不过，这其中绝大部分内容，并未在十诫与申 6:4 的示玛之间

⁵⁵ 参 Daniel K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, STDJ 27 (Leiden: Brill, 1998), 113-15, 基于正文所列、除裴洛之外的全部文本，确立了十诫与“示玛”在礼仪语境中相结合的传统。其焦点在 1QS X 9-14a, 并观察到两节诗句明确指向吟诵示玛；其结论是“宗派社群日常祈祷的中心，是晨昏诵吟示玛及十诫。”

⁵⁶ Stefan C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History* (Cambridge: CUP, 1995), 83. 就经匣而言，纳什蒲草纸抄本本身的尺寸过大，且并无卷起或折叠的痕迹；还有另一种可能，即经匣乃依据纳什蒲草纸而复制的。

⁵⁷ Emanuel Tov, “The *Tefillin* from the Judean Desert and the Textual Criticism of the Hebrew Bible,” in *Is There a Text in This Cave?*, 277-92.

⁵⁸ Geza Vermes, “Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea,” *VT* 9 (1959): 65-72; Yigal Yadin, “Tefillin (Phylacteries) from Qumran (XQPhyl 1-4),” *Eretz Israel* 9 (1969): 60-83 [Hebrew]; Józef T. Milik, *Qumran Grotte 4.II. Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)* (DJD 6; Oxford: Clarendon, 1977), 48-85.

⁵⁹ George J. Brooke, “Deuteronomy 5-6 in the Phylacteries from Qumran Cave 4,” in *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, ed. Shalom M. Paul, Robert A. Kraft, Eva Ben-David, Lawrence Schiffman & Weston W. Fields, *VTsup* 94 (Leiden: Brill, 2003), 57-70, 见 68-69, 讨论了以下二者的关联：一是昆兰所发现的经匣数量，二是许多卷轴强调了教导和学习。

建立起明确关联⁶⁰。而昆兰出土的摘录性作品 (excerpted texts) 也已受到关注, 它们包含了部分《申命记》与《出埃及记》(4QDeut^{k,l,n}); 特别是万莫舍 (Moshe Weinfeld) 注意到, 在其中一些残篇, 即 4QDeutⁿ (=4Q41) 与 4QDeutⁱ (=4Q37), 十诫与示玛有着密切关联⁶¹。

《阿里斯提亚之信》(Let. Arist. 158-160) 教导要遵循示玛, 是已知关于犹太人使用经匣的最早记录。其中如此描述门柱经匣 (mezuzah) 和头戴经匣 (tefillin): “在我们的衣着上, 祂给了我们一个纪念标志, 同样, 祂已命令我们, 将神圣言语放在[τιθέναι τὰ λόγια]我们的大门和门上, 以纪念上帝。”而后, 阿里斯提亚解释了《申命记》第六章 7 节 (Let. Arist. 160): “祂还命令人类, 在躺下睡觉及起身时, 要默想上帝的作为, 不仅在言语上[οὐ μόνον λόγῳ], 还要清楚地观察它们的变化和感想, 当他们睡觉及醒来, 多么神圣而不可思议, 从这些状态中的一种变成另一种 (how divine and incomprehensible the change from one of these states to the other is)。”

赖特 (Benjamin Wright) 指出, “七十士译本”《申命记》第六章 9 节的表述是, 命令在你们家的门柱上“写下” (γράφω) 这些“话” (ῥῆμα); 而阿里斯提亚则是说, 把这些“话” (λόγια) “放” (τίθημι) 在它们上面⁶²。相较于“七十士译本”的 τὰ ῥήματα ταῦτα, τὰ λόγια 一词意义较含糊⁶³。关于《阿里斯提亚之信》第 158 节的 τὰ λόγια, 他给出了若干译法: (1) “章节” (chapters), 一组界定清晰的文本⁶⁴; (2) “言语” (words), 指犹太律法⁶⁵; (3) “神圣话语” (les divines Paroles) ⁶⁶。赖特探讨了《阿

⁶⁰ 参 Penner, *Patterns*, 63-64, 其观察基于 Emanuel Tov, “Excerpted and Abbreviated Biblical Texts from Qumran,” *RevQ* 16 (1995): 581-600, 见 587。

⁶¹ Moshe Weinfeld, “Grace after Meals at Qumran,” *JBL* 111/3 (1992): 427-40, 见 428, 认为在 4QDeutⁱ 中, 《申命记》第五至第六章的部分内容应被视为一个十诫—“示玛”组合; 这些出现于 4QDeutⁱ 的段落是: 申 5:1-11, 13-15, 21, 22-33; 6:1-3; 8:5-10; 11:6-13; 11:21; 出 12:43-44; 12:46-13:5; 申 32:7-8。Penner, *Patterns*, 60 则明确指出, “许多昆兰卷轴都有对《申命记》的摘录……尽管其中并不包含任何示玛。”

⁶² Benjamin G. Wright III, “Three Ritual Practices in Aristeas §158-160,” in *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*, ed. Lynn LiDonnici & Andrea Lieber, *JSJS* 119 (Leiden: Brill, 2007), 13-21, 见 14; 申 6:9 (LXX): καὶ γράψετε αὐτὰ ἐπὶ τὰς φλιάς τῶν οἰκιῶν ὑμῶν καὶ τῶν πυλῶν ὑμῶν, αὐτὰ 的先行词则是 6:6 中的 ῥῆμα。

⁶³ 在“七十士译本”《申命记》中, ῥῆμα 一词用来指口头语言 (另参申 4:10, 13, 36); 而在希伯来语中 דברי 则可指口头语言、或谚语集。

⁶⁴ Moses Hadas, *Aristeas to Philocrates* (Philadelphia: Dropsie College, 1951), 163.

⁶⁵ R. J. H. Shutt, “Letter of Aristeas,” in *Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2 (ed. J. H. Charlesworth; Garden City, NY: Doubleday, 1985), 7-34, 见 23。

⁶⁶ André Pelletier, *Lettre d'Aristée a Philocrate*, SC 89 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1962), 177 n. 5 写道: “这是 τὰ λόγια 用来指整个律法的最古老的例子” (C'est le plus ancien exemple de τὰ λόγια pour designer l'ensemble de la Loi.)。

里斯提亚之信》中名词 λόγιον 的一些用法后认为，第 177 节中的复数 τὰ λόγια 与第 158 节的该词最为相似。在该处，“七十士译本”的译者们受以利亚撒 (Eleazar) 派遣，前往亚历山大里亚，并得到国王接见；国王对文士们所带来的经卷颇有兴趣，并忏悔致谢：“我感谢你，(男)人们哪，更(感谢)那些差派你们的，但最(感谢)上帝，这些言语(λόγια)的所出。”赖特评论道：“基本可以确定，这一希腊文词汇在此指整个犹太律法，即写在那些译者所携卷轴之上的内容。⁶⁷”最终，他认为，τὰ λόγια 最好被译作“言语”(the saying)或“言论”(utterances)，尽管阿里斯提亚以之指称源于神圣宣讲(divine speech)行为的犹太律法⁶⁸。赖特还考虑了进一步的问题，即第 158 节中的 τὰ λόγια 究竟指全部犹太律法，还是仅指其中的一部分；在他看来，前一种可能性很难使人相信，而后一可能性则难以界定准确范围。基于赖特的研究、及裴勒提 (André Pelletier) 的结论，在第 158 节中，τὰ λόγια 最可能被用来指《申命记》与《出埃及记》的经文，特别是十诫与示玛中的“这些话”(出 20:1；申 6:6；另参申 11:18)。

约瑟夫 (Jos Ant. 4.212-13) 将妥拉的赐下与示玛经匣关联起来：“让所有人都感谢这些礼物 (τὰς δωρεάς)，就是在他们被救赎出埃及地时，上帝所施予他们的”(Ant. 4.212)；“他们还要在门上铭记由上帝所得之至福 (τὰ μέγιστα)，并在手臂上展示同样的纪念；他们要佩戴在前额及手臂，这些宣告上帝大能的奇妙之物”(4.213)。在对宗教礼仪的研究中，约瑟夫此段文字已与《米示拿·塔米德》

(Mishnah Tamid) 5:1 一起探讨；它们被认为见证了晨昏诵念示玛及十诫之传统 (m. Tamid 5:1, “他对他们说：‘说出祝福，’他们便祝福了。他们吟诵十诫[出 20:2-13；申 5:6-17]，‘听哪’[申 6:4]，‘将成就，你若听到’[申 11:13-21]，‘而耶和华说过’[民 15:37-41]”) ⁶⁹。

而郝伯睿 (William Horbury) 对悲剧作家艾孜奇 (Ezekiel the Tragedian) 的研究，尤为值得关注。他探讨了戏剧《出埃及》(Exagoge) 第 106 节中 δωρήματα (“恩典”) 的词义，认为“恩典”是后

⁶⁷ Wright, “Three Ritual,” 16；还提及类似用法，如民(LXX)24:16；申(LXX)33:9-10；诗(LXX) 18:14 (MT 19:14)；118:148 (MT 119:148)；裴洛 (Contempl. 25; Praem.1)；约瑟夫 (Bell. 311)；罗 3:2；徒 7:38；希 5:12。

⁶⁸ Wright, “Three Ritual,” 19；《阿里斯提亚书》视“犹太律法源于神圣的言说行为 (acts of divine speech) ——在此意义上它们是神谕——即便他不断将律法的起源归给作为立法者的摩西。有趣的是，书中只字未提上帝在西奈山向摩西口授律法，即以神圣宣讲的形式 (divine utterances)。”

⁶⁹ Falk, *Daily Sabbath*, 114；另参 Reuven Hammer, “What did they Bless? A Study of Mishnah Tamid 5.1,” *JQR* 81/3-4 (1991): 305-24；Reuven Kimelman, “The Šēma' and its Blessing: The Realization of God's Kingship,” in *The Synagogue in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine (Philadelphia, PA: Eisenbrauns, 1987), 73-86。

《圣经》时期 (post-biblical) 的犹太神学习语，对“约” (covenant) 和“恩典”观念有一定意义⁷⁰。

δωρήματα 的另一处重要用法在《出埃及》剧本的第 35 节。在此，摩西以第一人称述及，其为埃及王子时，被告知了一切“关乎我的族裔与上帝的恩典” (γένος πατρῶν καὶ θεοῦ δωρήματα) 之事；而 δωρήματα 指以色列人的特权。

“恩典”的这种习语用法，亦可见于《新约》及裴洛作品。在《罗马书》中，χάρισμα 与其他几个表示“恩典”的词互换使用，包括 δώρημα (罗 5:15-16)。由此，“约”及列祖 (罗 11:27-29，另参罗 9:4) 都与“恩典” (χάρισμα) 紧密相关，这更反映出“恩典”相关表述的普遍性⁷¹。耶稣在井边与撒玛利亚妇人讲话 (约 4:10)：“你若知道上帝的恩赐 (τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ)，以及与你说话之人是谁”；在此，“恩赐”特指犹太民族的优先权。实际上，此处“上帝的恩赐”，在 4:22 中被解释作“犹太人的拯救” (ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων) ⁷²。裴洛用“恩赐”来指上帝对犹太民族的赐福 (*Praem.* 79; *Spec.* 2:219)；他在《论改名》 (*De mutatione nominum*) 中写道：“为着那些配得恩赐 (δωρεὰ) 之人的益处，约被写下；故此，约是恩典的记号” (*Mut.* 42)。

郝伯睿还注意到，约瑟夫用名词“恩典”来指：(1) 在出埃及过程中，以色列人被施与的诸特殊恩典 (δωρεαί, *Ant.* 3.14, 4.212)；(2) 律法 (δωρεὰ, *Ant.* 3.78, 223)。他认为，在《犹太古史》第 4 卷 212 节中，对晨昏祈祷之规定被关联到示玛；在此，“恩典”指“以色列人所得之益处，它们在祈祷中被忆起；而此祷文或许应被视为‘拯救祝祷’ (Ge’ullah) ⁷³ 的早期形式之一，而后者如今紧随示玛出现。因而，此晨昏祈祷中的“礼物”本应遵循摩西五经的用法，实际上却将犹太民族的优先权视为诸礼物⁷⁴。”艾孜奇与约瑟夫，二者对“恩典”的用法是类似的：尽管在摩西五经中，出埃及事件与以色列

⁷⁰ William Horbury, “Ezekiel Tragicus 106: δωρήματα,” *VT* 36/1 (1986): 37–51, 见 37。

⁷¹ John M.G. Barclay, *Paul and the Gift* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 见 194–330, 探讨了保罗与第二圣殿时期的神圣恩典的关联。

⁷² Horbury, “Ezekiel,” 38–39, 还提及《克莱门一书》 (1 Clem. 32:1–2), 其中的“‘恩典’ (gifts) 被认定为那些呼召的人象征着盟约的怜悯。”

⁷³ 译注：一种叙述上帝救以色列人出埃及、并以“是谁拯救了以色列”结尾的祷文。

⁷⁴ Horbury, “Ezekiel,” 41.

先祖频频关联；但与“恩典”相关的是前者，而非后者。总而言之，在约瑟夫及其同时代作品中，“恩典”的使用表达了上帝对其子民的关爱，有时也指律法⁷⁵。

柯姮 (Naomi Cohen) 指出，在裴洛的《论特殊律法》(4:137) 中，关于头戴经匣的教导表明，经匣中包含了示玛与十诫（“律法说，这是合宜的[τὰ δίκαια, φησὶν ὁ νόμος]，在人心中安放公义，将之系于头上为记号，在眼前为额饰”）⁷⁶。实际上，裴洛用 νόμος 及其变体来指妥拉，而此处的前后文则应是指成文律法 (written law) ⁷⁷。裴洛将“启示律法” (revealed law) 和“摩西律法”视为同义，而奈嫫 (Hindy Najman) 则指出了其中的矛盾本质⁷⁸。其关键在于对自然法 (the law of nature) 成文副本之质疑：(1) 关于一个人应如何生活的未成文自然法，与 (2) 以戒律形式出现的成文法规，它们之间存在何种关联？奈嫫提出，裴洛作品中可能有两种关系：(1) 二法同源，(2) 摩西律法与受造宇宙在结构上相似⁷⁹。当裴洛解读十诫中的“当尊崇父母”，并将父母如师长关联到此诫命，“启示律法”和“摩西律法”的神秘本质就尤为重要。在《论具体律法》(De specialibus legibus) 中，裴洛将父母刻画为与上帝相似，是共同创造者 (co-creators)；正因此，孩子们当尊崇父母。在讨论完尊崇父母的“第五诫”后 (Spec. 2:225-26)，裴洛转而论及父母作为教师的角色 (Spec. 2:228)：“并且他们立于教师之位，因自孩子襁褓之时起，他们便将自己所知的尽数教给他们；他们不仅分外用心地操练并培养他们，使他们的孩子在盛年时牢记理性思考，他们还教导他们那些最为必要、关乎选择和规避的教训，即选择诸美德、又规避众恶行，并竭力避开与之相关的一切。”当父母令孩子牢记“理性思考”与“美德”，这从本质上是引导他们如何依自然法行事；因而，此处可见“启示律法”和“摩西律法”之间复杂而矛盾的关系。

⁷⁵ 郝伯睿没有提到《所罗门智训》(Wis 7:14)；在此，“恩典”(δωρεά) 与超拔的智慧紧密相关：“因它 [智慧] 是凡人的永恒珍宝；得之者，获上帝的友谊，并因那些出自训诲的恩典而受其称赞 (διὰ τὰς ἐκ παιδείας δωρεὰς συσταθέντες)。”

⁷⁶ Naomi G. Cohen, “Philo’s Tefillin,” *WCJS* 9/A (1985): 199–206.

⁷⁷ Adele Reinhartz, “The Meaning of *nomos* in Philo’s Exposition of the Law,” *SR* 15 (1986): 337–45, at 337; cf. Alan F. Segal, “Torah and Nomos in Recent Scholarly Discussion,” *SR* 13 (1984): 19–27.

⁷⁸ Hindy Najman, *Past Renewals: Interpretive Authority, Renewed Revelation and the Quest for Perfection in Jewish Antiquity*, *JSJSup* 53 (Leiden: Brill, 2010), 108, fn. 3.

⁷⁹ Najman, *Past Renewals*, 113–14；她对此作了进一步探究：“但需澄清的是，摩西之法如何能是自然之法则的一个复本，以至于实现前者的同时也满足了后者！”她还提出，“可能有人会认为，存在两种互斥的选择：要么将自然之法设想为一系列可写下来的法则，要么视之得藉贤哲品行而展现。但在裴洛那里，这两种并不互斥。”

对于研究 4Q416 2 iii 15-18 而言，裴洛的《论特殊律法》尤为重要。一方面，两处文本都将尊崇父母的诫命之根本，立于父母与上帝一同创造这一观念。另一方面，《昆兰第 4 洞窟训诲》，与裴洛作品类似，亦陷于成文妥拉与其他形式之“律法”的张力中。对于裴洛而言，其他形式之“法”是“自然法”；而在《昆兰第 4 洞窟训诲》中，则是 רז נהיה (“存在之奥秘”)，与宇宙论和创世紧密相关。在《昆兰第 4 洞窟训诲》中，妥拉与宇宙论之间并不存在张力，相反，二者高度互补；然而，其作者最终似乎将一方置于另一方之上。对于父母而言， ברז נהיה (“在”存在之奥秘“中” [in]；或“藉” [by]存在之奥秘) 开启孩子的耳朵，意味着什么？较易确定的是，父母所教导的乃妥拉。

在早期犹太文学中，十诫与示玛的结合过程多样，我们可将之归纳为三种基本模式：(1) 收集/传递/融合《出埃及记》和《申命记》中的相关语篇；(2) 以示玛起头，后续来教导十诫/律法/圣谕；(3) 以十诫为起始焦点，并提及与教导概念相关的示玛。后两种模式，无论循哪一种，均无需考虑整个《妥拉》甚至《妥拉》本身来识别十诫-示玛组合。实际上，尤其是在《阿里斯提亚之信》和裴洛作品中，我们可以发现许多未提及“妥拉”的例子，《昆兰第 4 洞窟训诲》中亦类似。

2.3 4Q418 55 3: “发掘”妥拉

4Q418 55 3 提到，“我们正在发掘它的（阴性代词）诸道路 [נכרה דרכיה]”。在第一章 (§1.1) 中，这个阴性代词被确定为指“真理之路” (אמת, ll.6, 9)，或是“领悟之径” (בינה, ll.6, 9)。而《大马士革文献》(VI 3~4) 提及那些“挖掘它” (כרוה) 的人，这个阴性的“它” (הבאר היא התורה) 指妥拉之“井” (הבאר היא התורה)。那些挖掘妥拉之“井”的人乃正义的余民，即“以色列的回归者” (שבוי ישראל)；在一个邪恶的时代，他们生活在大马士革 (CD VI 5)。《4Q 祈福》(4Q525 5 12) 则用“挖掘”来指追求智慧的行动：“聪明人将掘出它的（即，智慧的）诸路径” (ערומים יכרו דרכיה)。而据邬艾黎论述，4Q525 反映出带有妥拉倾向的智慧，即将妥拉融入智慧话语中；并且，智慧、妥拉及仪式，三者交叠⁸⁰。即便如此，4Q525 5 12 的“她”明显指阴性的“智慧” (חכמה)。《4Q 智慧文献》(4Q424 3 6) 则警告，勿让愚钝之人去挖掘思想 (אלתשלחן ללכות מחשבות)。《4Q 智慧文献》没有将妥拉主题化，תורה 一词也从未出现其中；而此处“思想”与智慧的实现，二者关系类似于第一章中“心的智慧”与“手的智慧”的关系 (§2.3)。

⁸⁰ Uusimäki, *Turning Proverbs*, 263–68.

4Q418 55³并非指向妥拉，相反，这一表达指向“真理”；在《昆兰第4洞窟训诲》中，后者与创世及宇宙定序相关（4Q417 1 i）。实际上，“真理”是《昆兰第4洞窟训诲》的创世手段。

2.4 小结

《昆兰第4洞窟训诲》的创作时间通常被界定在公元前二世纪中叶。如本节所见，在此作品中，“妥拉”被“存在之奥秘”所取代。那作者（们）所对抗的是什么呢？《昆兰第4洞窟训诲》与以妥拉为中心的“合一者”作品相对立；而这些不同文献的出处意味着，（前宗派的）《昆兰第4洞窟训诲》并不是在对抗这些后来的（所谓的）“宗派作品”。《昆兰第4洞窟训诲》的手稿完成于希律家族统治早期（50~25BCE）及中期（1~25CE）⁸¹。若“合一者”社群成员复制并使用了这一作品，那他们要如何解决其中与妥拉相冲突的观点呢？解释之一是，昆兰出土文献五花八门，而妥拉观亦非常多样。在下一节中，我们将对妥拉在不同传统中的地位做一概览，由此来辨识《昆兰第4洞窟训诲》的边际及诠释效用。除了早期基督教文学（§3.4），这些传统均在昆兰文献中各有代表。

3. 早期犹太文学中的摩西五经

自《昆兰第4洞窟训诲》进入研究视野，其与智慧文学及“天启主义”（apocalypticism）现象的关系已得到诸多探讨。这些研究常聚焦于启示、终末审判、未来报偿、二元论及决定论，因这些主题与智慧作品相关。第二章已指出，《昆兰第4洞窟训诲》并非一决定论及二元论作品；这一结论亦意味着，我们需要在第二圣殿时期世界观中，重新为这一作品定位。而未将妥拉主题化、缺乏对经文的明确援引，这些都为把握《昆兰第4洞窟训诲》与其他神学论述的关系，提供了重要的线索。尽管用“存在之奥秘”取代“妥拉”，《昆兰第4洞窟训诲》仍承认妥拉的权威性，只不过这两个权威共存于一个权威阶层结构中。在本节，我们将从以诺文学、《禧年书》、《战争卷轴》、早期犹太智慧文学、以及假设性的《口传福音Q》入手，寻找相似经文与理解的可能。

3.1 以诺文学

⁸¹ 古文书学分析表明，4Q423与1Q26为最早的复本，而4Q416则可能是最晚完成的。

波卡契 (Gabriele Boccaccini) 力图从公元前二世纪的犹太教 (Judaisms) 中, 区分出两股竞争性势力: 一股以妥拉为中心, 另一股则为以诺传统⁸²。其他学者, 如弥立克 (Józef Milik) 和萨契

(Paolo Sacchi), 亦强调了“妥拉”在以诺文学中缺席, 并认为这表明有“一种基于以诺形象的犹太教, 虽未直接否定摩西律法, 却将其重要性缩小至犹太传统的内核⁸³”。不过, 在《以诺一书》中有一处明确涉及了摩西五经, 即对约柜的描述 (93:6)。史洛仁在其注释中总结, “此节经文, 及其与其他天启内容的整合, 进入《以诺一书》素材的时间较早 (即, 至少不晚于《4Q 以诺书 g》的抄写, 约在公元前 1 世纪中叶); 因而, 不宜过度强调上述区分; 换言之, 这种区分并不意味着, 所假定的群体彼此处于公开的 (及社会性的) 冲突之中⁸⁴”。

然而, 除了《以诺一书》九十三章 6 节, 以诺文学中再未见明确使用摩西五经, 尤其是像《便西拉智训》那般。就此而言, 《昆兰第 4 洞窟训诲》与以诺文学相似: 二者均熟知妥拉 (及先知书), 但它们并没有将之主题化⁸⁵。《昆兰第 4 洞窟训诲》最常提及和重写的是《创世记》第二、三章 (参 4Q416 2 iii-iv; 4Q423 1)⁸⁶; 此外, 还有前文已提到的可拉党叛乱 (民 16)、纪念册 (玛 3:16)、及尊崇父母的诫命 (出 20; 申 5)。对《民数记》和《申命记》的使用则如下: (1) 涉及妻子 (民 30:6-15, 4Q416 2 iv; 申 27:16, 4Q416 2 ii 21; 申 13:7, 28:54, אשת היקכה); (2) 与农业相关的犹太教法 (*halakha*; 申 22:9; 另参利 19:19, 4Q418 103 ii 6-7)⁸⁷。

关于以诺文学与摩西五经的关系, 尼寇伯 (George Nickelsburg) 有广泛讨论, 总结了其中对五经的模糊运用⁸⁸。他观察到, 以诺文学在两方面与《昆兰第 4 洞窟训诲》相像: 第一, 尽管使用了妥

⁸² E.g., Gabriele Boccaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 80.

⁸³ Loren T. Stuckenbruck, *1 Enoch 91-108*, CEJL (Berlin/New York: de Gruyter, 2007), 107.

⁸⁴ Stuckenbruck, *1 Enoch*, 107.

⁸⁵ Andreas Bedenbender, “The Place of the Torah in the Early Enoch Literature,” in *The Early Enoch Literature*, 65-80.

⁸⁶ 参 Benjamin Wold, *Women, Men and Angels: The Qumran Wisdom Document Musar leMevin and its Allusions to Genesis Creation Traditions*, WUNT 2.201 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005)。

⁸⁷ Brooke, “Biblical Interpretation,” 207-10; 另参 Daniel J. Harrington, *Wisdom Texts from Qumran* (London/New York, NY: Routledge, 1996), 59: “[在 4Q418 103 ii 中]《圣经》的规定以智慧教导的形式进行重写, 并在智慧劝告中被当做一个考量的点 (并不诉诸于妥拉的权威)。”

⁸⁸ 1 En. 1-5 借用了申 33:1-3 及民 24:15-17 的用词; 1 En. 6-11 修改了创 6:1-4 及部分洪水故事; 1 En. 12-16 以复述创 5:24 开篇; 1 En. 14-15 基于结 1-2; 1 En. 22:5-7 暗指创 4:10; 1 En. 32:6 指向创 2:4-3:24; 1 En. 37-71 用了赛 11、诗 2、但 7; 1 En. 85-90 了解创 2、王下; 1 En. 93:1-10 循了《圣经》历

拉相关的素材，西奈之约与摩西五经并不为以诺文学的作者们所看重⁸⁹；第二，“启示智慧”，而不是摩西五经，包含了“两个概念，即上帝已启示神圣意志给人类，并将赏罚正误之行。”⁹⁰尼寇伯还注意到以诺文学与妥拉的关系，他认为“在《以诺一书》中，智慧是一综合性范畴”，包括了揭示“上帝通过诫命及法律所表达的意志……将来的审判，即上帝将赏罚那些遵守或违背这些法律之人；以及宇宙的结构，即这场审判的舞台与推动者⁹¹”。很大程度上，这也适用于描述《昆兰第4洞窟训诲》中的智慧；不过，尼寇伯进一步指出，在以诺文学中，“智慧”有时被视为“这部作品本身的称号”——至此，《昆兰第4洞窟训诲》与以诺作品的共通之处便戛然而止了。

《昆兰第4洞窟训诲》中，存在的智慧也是一综合性范畴；不过，作品本身并不是什么启示之书，而是在长期的教学中起到教导作用。就此而言，二者还存在另一个差别，即启示过程。一方面，《昆兰第4洞窟训诲》并未像《便西拉智训》(Ben Sira 24)或《巴路书》(Bar 3:9~4:4)那样，将摩西五经视为真正的天界智慧。另一方面，它也没有如《以诺一书》，认为“智慧的降下”始于以诺——最初的先知——之上升；以诺曾升至天界领受智慧，而后书写成文，将之传予玛土撒拉

(Methuselah; 创 5:27)及其后裔。在《昆兰第4洞窟训诲》中，智慧的化身是 *חן נחיה* (“存在之奥秘”)，而非妥拉。且第一章虽已提到，《昆兰第4洞窟训诲》中有与天使在当下共事的描述；但与以诺文学不同，*maskil* 未见升入诸天：他既未被提及姓名，也不曾拥有启示、或以文字传递启示。

尽管以诺文学缺乏对摩西五经的关注，尼寇伯却并不据此认为，其中存在“反摩西的偏见或争端”⁹²。实际上，运用及重新解读妥拉，表露出敬重之意；因此，尼寇伯与史洛仁的结论都适用于《昆兰第4洞窟训诲》。《昆兰第4洞窟训诲》对妥拉的模糊使用，并不是为了将作品的教导锚定于西奈山上

史，参 Nickelsburg, “Enochic Wisdom,” 81-82；另参其“Revealed Wisdom as a Criterion for Inclusion and Exclusion: From Jewish Sectarianism to Early Christianity,” in *To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, Others in Late Antiquity*, ed. Jacob Neusner & Ernest Frerichs (Chico, CA: Scholars, 1985), 73-91; “Enochic Wisdom: An Alternative to the Mosaic Torah?” in *HESED VE-EMET: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs*, eds. Jodi Magness & Seymour Gittin, BJS 320 (Atlanta: Scholars Press, 1998), 123-32。

⁸⁹ Nickelsburg, “Enochic Wisdom,” 82.

⁹⁰ Nickelsburg, “Enochic Wisdom,” 83.

⁹¹ Nickelsburg, “Enochic Wisdom,” 85.

⁹² Nickelsburg, “Enochic Wisdom,” 88; Helge S. Kvanvig, “Enochic Judaism—a Judaism without the Torah and the Temple?” in *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees*, ed. Gabriele Boccaccinni & Giovanni Ibba (Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2009), 163-77, 见 172-73: “我认为大体上尼寇伯是对的；他强调，以诺传统区别于摩西犹太教 (mosaic Judaism) 之处，在于其启示智慧 (revealed wisdom)，而不是妥拉的缺席，至少此时的以诺文学是如此。”另参 Heinrich Hoffmann, *Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalypik* (Göttingen: Vandenhoeck, 1999), 125-26。

妥拉的赐予。当摩西传统出现在以诺文学中，可以明确的是：教导的权威被建基于摩西传统之前，后者甚至可能是从更古老的前者中衍生而来的⁹³。就此而言，以诺传统，在《昆兰第4洞窟训诲》中是与摩西传统比肩的，因为教导的权威被溯之于“存在之奥秘”、及宇宙的定序，而妥拉则居后⁹⁴。

艾尔津论及摩西五经与 *רוֹנְהִיָּה* 的关系指出，在天启传统中“上帝的终极智慧，并不是那通过妥拉启示给所有以色列人的”，相反，智慧被隐匿了，而其秘密则被告知贤哲（如亚当、以诺、诺亚、亚伯拉罕）与一个蒙选的末世社群（如《星期天启篇》，1En. 93:10；另参 4QEnoch^s ar IV 12-13，在七周的末了，蒙选的义人“接受了关于祂一切创造的七重教导”）⁹⁵。艾尔津总结认为，以诺文学和《昆兰第4洞窟训诲》都有这种隐匿智慧的观点；此外，“余民”和“末世回归”亦见于天启传统，他将这两个观念关联到《昆兰第4洞窟训诲》。依据艾尔津，尽管在 4Q418 81+81a 中，一个忠诚的社群被称为“永恒之园”（eternal planting），并未见任何对以色列在末世回归或更新的盼望⁹⁶。

并且，《昆兰第4洞窟训诲》从未将 *רוֹנְהִיָּה* 视为是被遮蔽的，而寻求“存在之奥秘”也并不会揭示什么隐秘知识。在作品中，词根 סתּוּר（“遮蔽”或“隐匿”）仅三处用法有可辨识的前后文：（1）4Q416 2 i 18 劝诫不要背着债主藏匿东西；（2）4Q417 1 i 11 陈述要公开某人的隐秘想法；（3）4Q418 126 ii 5 保存了部分词语，内容似是关于将来向恶人遮蔽，其前后文则为审判。在 4Q418 126 ii 4-5，上帝创造了正确的尺度、以真理设立世界，这些被以它们为乐的人学习，而智慧则“将”向恶者“遮蔽”（*יסתּוּר כּוּל*，被动式；另参§2.2，“揭开”与“遮蔽”相对）；与此一致的是，默想“不再”被给予肉体之灵，因它们未能正确地生活。实际上，如第二章所讨论的（§1.1.1），真理的作为被解释给人类，而“倾向”（inclination）与“灵”也被赐下，好让人领悟。

3.2 《禧年书》与《圣殿卷轴》

⁹³ Stuckenbruck, *1 Enoch*, 159.

⁹⁴ Samuel I. Thomas, *The "Mysteries" of Qumran: Mystery, Secrecy and Esotericism in the Dead Sea Scrolls*, EJL 25 (Atlanta: SBL Press, 2009), 156, “与许多早期以诺文学相似，*רוֹנְהִיָּה* 并不等于妥拉，却明显与之相适恰。”他将奥秘定位在决定论框架中，与柯林思及高福一致：“[*רוֹנְהִיָּה*] 是秘传的，因它仅向作品所设想的蒙选群体之成员开放；这一群体不应被等同为“合一者”，二者不过持有相同的意识形态及宗教价值。”

⁹⁵ Elgvin, “Wisdom and Apocalypticism,” 238.

⁹⁶ 关于以诺文学与《昆兰第4洞窟训诲》中该词及其他词语的讨论，参 Stuckenbruck, “4QInstruction and the Possible Influence of Early Enochic Traditions”。在其他语境中，“永恒之园”象征着以色列余民；而在《昆兰第4洞窟训诲》中，“以色列”在作者的神学之中是何地位，仍有待考察。

公元前二世纪,《圣殿卷轴》向妥拉无可匹敌的权威发出了质疑,《禧年书》紧随其后⁹⁷。众所周知,重写妥拉是一普遍做法。但就《战争卷轴》而言,其重写并非为充实经典,而是欲取而代之;实际上,它自视为“妥拉”,更胆大包天地将言说者刻画为上帝本尊⁹⁸。《圣殿卷轴》与《禧年书》均见于昆兰洞窟,这表明它们要么是昆兰社群从别处继承而来,要么在极早的时候便创作完成(约在135BCE)。《昆兰第4洞窟训诲》的起源尚不确定;而将其断代至公元前二世纪中叶的设想,主要基于它与《便西拉智训》的关联。如早前所言,《昆兰第4洞窟训诲》通常被认为是一个“合一者”作品,也有人喜欢称之为“前宗派性”作品。从相似的文本上来看,《昆兰第4洞窟训诲》可能是尊崇妥拉的,但 *רו נהיה* 取代了“妥拉”;那么,这是否是对“妥拉”的排挤呢,就像通常对《圣殿卷轴》和《禧年书》的解读那样?与《禧年书》类似,通过用“存在之奥秘”替换“妥拉”,《昆兰第4洞窟训诲》暗示了妥拉的局限性。

西玫珐 (Martha Himmelfarb) 认为,《禧年书》中的妥拉即法板十诫,而《禧年书》本身则为西奈山启示的记录⁹⁹。另一些学者致力于探讨《禧年书》与妥拉的关系,如瓦合德 (Ben Zion Wacholder) 利用《禧年书》第一章的希伯来文残篇 (4Q216), 来区分 *תעודה* (“见证”; Jub 1:8, 4Q216 ii 5) 和 *לתורה ולתעודה* (Jub 1:26, 4Q216 iv 4)。他提出, *תעודה* 与 *תורה* (妥拉) 相对,而《禧年书》自视为 *לתורה ולתעודה* (“妥拉—箴言”), 传统的妥拉则为 *תורה מצוה* (“妥拉—诫命”) ¹⁰⁰, 并且

⁹⁷ Sidnie White Crawford, *The Temple Scroll and Related Texts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 24, 总结了关于《圣殿卷轴》断代的观点,《禧年书》则断代至公元160年代。关于这一时期“正典”的研究状况,参 Eugene Ulrich, “Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon,” in *Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls*, 2 vols., STDJ 11, ed. Julio T. Barrera & Luis V. Montaner (Leiden: Brill, 1992) 1.23-41; “The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible,” in *Sha’arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, ed. Michael Fishbane & Emanuel Tov (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992), 267-94.

⁹⁸ Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, 2nd ed. (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 177; 另参 Crawford, *The Temple Scroll*, 18-20。对《圣殿卷轴》托名创作技巧的文献学研究,参 Bernard M. Levinson, *A More Perfect Torah: At the Intersection of Philology and Hermeneutics in Deuteronomy and the Temple Scroll*, CSHB 1 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013)。

⁹⁹ Martha Himmelfarb, *Between Temple and Torah: Essays on Priests, Scribes, and Visionaries in the Second Temple Period and Beyond*, TSAJ 151 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 49.

¹⁰⁰ Ben Zion Wacholder, “Jubilees as the Super Canon: Torah-Admonition versus Torah-Commandment,” in *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995, Published in Honor of Joseph M. Baumgarten*, ed. Moshe Bernstein, Florentino García Martínez & Jonathan Kampen, STDJ 23 (Leiden: Brill, 1997), 195-211.

《禧年书》将自己摆在“超正典”（super-canonical）的地位¹⁰¹。西玫珺则反驳了瓦合德的观点；她认为，《禧年书》“动摇了妥拉的独特性及整全性宣称，从而将之降级”，并设想“它和妥拉各司其事”¹⁰²。《禧年书》主要涉及时代分期，并以揭示这一讯息为要务。西玫珺的结论如下：

“《圣殿卷轴》，及其他我所知道的作品，只是暗暗挑战妥拉权威；与此不同，《禧年书》对其与妥拉的关系做了一番解释，为各自定好位置。对一些读者而言，《禧年书》宣称权威与妥拉比肩，是颇有说服力的。在其完成后不久，《大马士革之约》便将之当作权威作品来引用。而昆兰所发现的十四份《禧年书》手稿则表明，本地社群与《大马士革之约》有着相似的看法；在昆兰出土文献中，仅《诗篇》（30份手稿）、《申命记》（25份）、《以赛亚书》（19份）、《创世记》与《出埃及记》（各15份）有更多保存。”¹⁰³

《昆兰第4洞窟训海》的 *רוֹהֵיָהוּ* 虽非成文启示，却关乎宇宙论及创世；这意味着它在某种程度上削弱了妥拉的整全性宣称。经卷（Scripture）在《昆兰第4洞窟训海》中具有一种权威地位，但这与摩西五经之于同时期犹太传统的权威不尽相同。当我们注意到《禧年书》如何处理自身与妥拉的关系、及其观点的接受状况，可以发现昆兰文献中的各视角，以复杂多样的方式展现了启示智慧比妥拉更为完全。真正公允的结论是：以 *רוֹהֵיָהוּ* 替代“妥拉”即意味着妥拉的降级。

3.3 智慧文学

早期犹太教的智慧文学（Sapiential Literature）反映出智慧作品与妥拉相互关联的多样方式。而在将妥拉的方方面面纳入作品、并同时保持智慧的卓越性方面，《便西拉智训》、《所罗门智训》（2:12, 6:4, 16:6）及昆兰智慧文学（4Q525 2 ii 3-4; 4Q185 II 8-11）之间存在着某种连续性¹⁰⁴。将《昆兰第4洞窟训海》与这些作品区分开来的，是前者的论述中缺乏妥拉（或其希腊文同义词 νόμος）¹⁰⁵。

由于学者认为《便西拉智训》与《昆兰第4洞窟训海》出于同一文士学派或圈内，前者与妥拉的关系便尤为重要。与《昆兰第4洞窟训海》不同，《便西拉智训》对诠释妥拉无甚兴趣；他从不引用

¹⁰¹ Himmelfarb, *Between Temple*, 58.

¹⁰² Himmelfarb, *Between Temple*, 58.

¹⁰³ Himmelfarb, *Between Temple*, 58-59.

¹⁰⁴ Sanders, “Sacred Canopies,” 129.

¹⁰⁵ “妥拉”可能出现在 4Q424 3 8-9（类似《训海》的作品）中。

妥拉，而是以箴言的形式重写¹⁰⁶。众所周知，《便西拉智训》将摩西五经等同为智慧（15:1, 24:8, 24:23）；颂扬先祖（第44~50章）则是例外，妥拉中的法律部分被置于传统智慧之下。关于《便西拉智训》与妥拉关系，桑劫如此总结：“他（指便西拉）直接假定，妥拉支持其传统智慧文学的道德体系”，并且他“无法想象，妥拉的道德体系会与传统智慧文学的道德体系有所不同”¹⁰⁷。哈灵顿强调，智慧文学与妥拉的等同，并非绝对一致；否则，便西拉就只需要重复妥拉内容，而不是创作他自己的智慧文学，来整合“以色列传统的律法性、先知性及历史性脉络”¹⁰⁸。此外，柯林思认为，便西拉“将一切智慧，包括律法，建基于创世秩序”，这也是笔者所认为两部作品的一个共同之处¹⁰⁹。

便西拉是个虔心学习妥拉、并关注以色列诸传统的人。柯林思指出，在其希腊文译文的前言中，便西拉强调其祖父便致力于阅读“律法与众先知，以及我们先祖的其他作品¹¹⁰”。对以色列成文经典的关注，使得其与其他正典智慧文学形成了鲜明对比；如《箴言》、《哀歌》、《约伯记》，就并不提及以色列诸传统。柯林思解释，“当便西拉将智慧与律法等同……他实际上是在将摩西五经引入智慧学派，并由此尝试联合两大教学传统”¹¹¹。通过智慧文学（6:36）或是思想律法（6:37），人们都可以寻求智慧¹¹²。因此，便西拉视妥拉为一个智慧的来源，即便其在智慧文学面前相形见绌。而《昆兰第4洞窟训海》对诠释妥拉是有兴趣的，尽管无意论述妥拉本身；并且，它强调奥秘为智慧之源。然而，对妥拉的不同看法并不否定两部作品的诸多共同之处，反而是二者之间重要的楔子。

¹⁰⁶ Nickelsburg, “Enochic Wisdom,” 91; Collins, *Jewish Wisdom*, 55, 他注意到, Ben Sira 3 劝导要尊崇父母, 但并未引用十诫。

¹⁰⁷ Sanders, “Sacred Canopies,” 124; 另参 Joseph Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism, second edition*, OBS (Oxford: OUP, 2003), 163, 如此写道, “就他对遵守诫命的强调程度来看, 主导其思考的范畴明显不是律法, 而是智慧。”

¹⁰⁸ Harrington, *Wisdom Texts*, 28.

¹⁰⁹ Collins, *Jewish Wisdom*, 55.

¹¹⁰ Collins, *Jewish Wisdom*, 44.

¹¹¹ Collins, *Jewish Wisdom*, 54–55.

¹¹² Ben Sirah MS A 6:37 והתבוננת ביראת עליון ובמצותו והגה תמיד והוא יביך לבך ואשר איות יחכמך; 另参 Sir 6:37, “反复思想耶和华的法令[έν τοῖς προστάγμασιν κυρίου], 并一直默想祂的诫命[έν ταῖς ἐντολαῖς αὐτοῦ], 而祂将领悟放在你心上, 并将予你对智慧的渴望[ἡ ἐπιθυμία τῆς σοφίας].”

《便西拉智训》与以诺文学的关系也得到了阿尔戈 (Randall Argall) 和赖特的关注¹¹³。阿尔戈选取了三个共同主题 (启示、创世及审判), 比较后指出, 《便西拉智训》与《以诺一书》对这些主题的阐述针锋相对¹¹⁴。赖特则关注了《便西拉智训》的争论段落 (特别是 Sir 34:1-8; 3:21-24, “所隐藏之事与你无关”), 认为其针对来自圣殿祭司的批评, 如《守望者篇》的作者。阿尔戈之研究选择聚焦于共有主题, 这是评估二者关系的一个起点; 然而, 我们仍需考察差异, 特别是二者对成文传统的运用和设想¹¹⁵。而此处对以诺文学与《便西拉智训》中妥拉权威的关注, 即是朝该方向的一个挺进。

《巴路书》(Baruch) 则主要基于智慧, 讨论了以色列的拯救问题。或受《便西拉智训》影响, 其亦将妥拉与智慧等同 (3:8~4:4) ¹¹⁶。《巴路书》创作于公元前二世纪或一世纪, 描绘了知识被给予以色列, 并在地上与人同住 (3:35~37); 在其中, 智慧被等同为诫命与律法之书 (4:1, αὐτὴ ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα)。

相比于《便西拉智训》, 《所罗门智训》仅在历史语境中提及律法 (2:12, 6:4, 16:6, 18:4), 且将摩西视为一个旷野中的领袖及先知 (10:15~11:4), 而非立法者¹¹⁷。在此作品中, 智慧亦未与妥拉等同; 智慧及教导更并非单纯来自成为律法 (biblical laws); 相反, 智慧本身是宇宙的原则。《所罗门智训》的不少教导基于斯多亚主义 (Stoicism), 特别是世界—灵魂 (world-soul) ¹¹⁸观念; 依此, 智慧跨越全地, 并为万物定序¹¹⁹。在 7:24~26 中, 智慧被描述为“遍及万物”, 乃“上帝广阔的大能”。而第十~十九章则叙述了从创世至出埃及的《圣经》故事; 对此, 布兰索 (Blenkinsopp) 认为, 智慧是“诠释或再诠释的原则”, 而《所罗门智训》的作者则将圣史进行“智慧化” (sapientializing) 加工¹²⁰。

¹¹³ Randall A. Argall, *1 Enoch and Sirach: A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1995); Benjamin G. Wright III, “‘Fear the Lord and Honor the Priest’: Ben Sira as Defender of the Jerusalem Priesthood,” in *The Book of Ben Sira in Modern Research*, ed. Pancratius C. Beentjes, BZAW 255 (Berlin/New York: de Gruyter, 1997), 189–222.

¹¹⁴ Argall, *1 Enoch and Sirach*, 8.

¹¹⁵ 对此的评论参 Hindy Najman, *Hebrew Studies* 40 (1999): 347–48; 这些作品之间的另一重要区别是, 以诺接受了启示, 而便西拉则不然。

¹¹⁶ Blenkinsopp, *Wisdom and Law*, 167.

¹¹⁷ Blenkinsopp, *Wisdom and Law*, 169; Wis 18:4 如此提及妥拉: 被“赐予世界”的“不熄之光” (τὸ ἄφθαρτον νόμου φῶς τῷ αἰῶνι δίδοσθαι)。

¹¹⁸ 译注: 即宇宙的原则, 斯多亚派将之等同于神。

¹¹⁹ Blenkinsopp, *Wisdom and Law*, 170.

¹²⁰ Blenkinsopp, *Wisdom and Law*, 172.

而只有在其律法被转换成智慧的律法时，妥拉才会出现；如此，与《便西拉智训》类似，智慧维持了其优越性¹²¹。

3.4 《口传福音 Q》(Saying Source Q) 与《雅各书》

根据对《口传福音 Q》(以下简称 Q) 的诸多评估，耶稣的智慧是对抗性的；因其拒绝家庭关系，并强调上帝国的迫近，由此削弱了宗教传统。并且，不似同时期智慧作品，Q 从未论述妥拉¹²²。由此，薄马可 (Marcus Borg) 比较了“传统智慧”的教师与“另一路径”的教师，并认为耶稣选择了后一种形式，来教导另一种智慧¹²³。在伯格看来，耶稣的智慧似乎采取了智慧文学的形式，如使用谚语和比喻，但教导内容有悖于主流文化 (counter-cultural)，严厉批判社会习俗。

在对 Q 传统的研究中，有学者不时强调其智慧文学特性；如帕特森 (Stephen Patterson) 所言，“纵使考虑到一切极端特质，[Q] 最好仍被视为智慧文学”，尽管“在许多方面，它都令我们对智慧文学本有的期盼落了空”¹²⁴。也有研究聚焦于其先知文学特色；如霍礼察 (Richard Horsley) 提出，Q 代表了一种先知话语文体¹²⁵。而对 Q 传统中相关素材来源的解释则五花八门。很难确定 Q 中的素材，哪些该归给历史耶稣 (historical Jesus)，哪些则出自文士 (scribes) 与编修者 (redactors)。在此需提

¹²¹ Sanders, “Sacred Canopy,” 129.

¹²² John Kloppenborg, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 2000), 385–88.

¹²³ Marcus M. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus* (New York, NY/London: Continuum, 1984)

¹²⁴ Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Christian Origins: Essays on the Fifth Gospel* (Leiden: Brill, 2013), 160; 亦参 Ronald A. Piper, *Wisdom in the Q-Tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus*, SNTSMS 61 (Cambridge: CUP, 1989); Helmut Koester, “One Jesus and Four Primitive Gospels,” in *Trajectories Through Early Christianity*, ed. James M. Robinson & Helmut Koester (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1971), 158–204 见 160, “耶稣要求以行动来彰显国度的临在，即用新的伦理原则来统管社会。这不仅赋予了耶稣的伦理主张以福音宣讲的特性，还将其刻画成一个先知，而非智慧教师。尽管耶稣没有宣告自身先知权威，如受到呼召的异象或‘耶和華如此说’的标准引言，但其先知角色已尽显于其对社群——而不仅是个体追随者——所宣讲的伦理要求上。”

¹²⁵ Eugene M. Boring, *Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, SNTS 46 (Cambridge: CUP, 1982), 180–81 提出，就《耶利米书》和《箴言》而言，Q 更接近于前者；Richard A. Horsley, “Logoi Prophētōn: Reflections on the Genre of Q,” in *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, ed. Birger A. Pearson (Minneapolis, MI: Fortress Press, 1991), 195–209; Risto Uro, “Apocalyptic Symbolism and Social Identity in Q,” in *Symbols and Strata: Essays on the Sayings Gospel Q*, ed. Risto Uro (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 67–118; Arland D. Jacobson, “Apocalyptic and the Synoptic Sayings Source Q,” in *The Four Gospels: Festschrift Frans Neirynck*, ed. F. Van Segbroeck, et al., BETL 100 (Leuven: Peeters, 1992), 403–19.

一提麦伯顿 (Burton Mack) 的观点；他将《口传福音》划分为若干层次，并设想“智慧”与“天启”在各层次中发展，且“它们的表达方式预设了不同的世界观”¹²⁶。柯洛翰 (John Kloppenborg) 并不勾勒层次间变化，而是将 Q 理解为智慧文学的一种极端形式，其中的天启语言则“是创造性的运用，将当下的景象戏剧化”¹²⁷。还有探究关联到文士派 (scribalism)；阿诺威 (William Arnal) 与霍礼察认为，Q 的背后包括了不同的受教育文士阶层，他们在作品中留下了各自的痕迹；而霍礼察是依据创作了天启作品的犹太文士，来看 Q 的文士派¹²⁸。

另一条批判性的思路，是探索 Q 与《雅各书》彼此如何关联、又如何参与在第二圣殿时期的智慧文学中；对此，仍未有基于《昆兰第 4 洞窟训诲》的重新评估¹²⁹。与 Q 类似，《雅各书》智慧论述并没有将妥拉主题化；实际上，关于《雅各书》是否以及如何提到妥拉，尚存争议。此外，作品有若干罕见的特征，使其与“传统智慧文学” (traditional wisdom, 这是一个有问题的名称) 出现断裂。

《雅各书》的惊人之处在于，智慧是被启示的 (雅 1:5)、是上帝赐下来的 (雅 3:15)；自天界获得领悟，与地上的相对，因而这一特性意味着一种天启的超越性。《雅各书》关于智慧的教导具有终末论的层面，而智慧与有德之行的后果不仅显于当下，还将见于未来之赏罚。不过，《雅各书》的智慧劝勉可能并不是单纯地被置于末世论架构中，如劳达廉 (Darian Lockett) 和潘拓德 (Todd Penner) 所设想的那样，《雅各书》可能并不只是在末世论框架内设置智慧劝诫，而是智慧文学范式的转变超出了末世论智慧的范畴。《昆兰第 4 洞窟训诲》与《雅各书》有许多值得一提的共同点，包

¹²⁶ Burton Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco, CA: HarperSanFrancisco, 1993), 37–38.

¹²⁷ John S. Kloppenborg, “Symbolic Eschatology and Apocalypticism in Q,” *HTR* 80/3 (1987): 287–306, at 304; cf. idem, *Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1981, reprint 1999), 322–25.

¹²⁸ 关于《口传福音》是由受教育阶层——与耶稣运动相对 (the Jesus movement) ——所创作的理论，可参：William E. Arnal, *Jesus and the Village Scribes: Galilean Conflicts and the Setting of Q* (Minneapolis, MI: Fortress Press, 2001); Alan Kirk, *The Composition of the Saying Source: Genre, Synchrony, and Wisdom Redaction in Q*, *NovTSup* 91 (Leiden: Brill, 1998), 399; Richard A. Horsley, *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins* (Minneapolis, MI: Fortress Press, 2009), 8–14.

¹²⁹ John S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Minneapolis, MI: Fortress Press, 1987), 263–316, 329–41 将 Q 与一众古代语录集并置同观；不过，自《昆兰第 4 洞窟训诲》出版以来，还没有得到 Q 的研究群体的持久关注。参 Matthew J. Goff, “Discerning Trajectories: 4QInstruction and the Sapiential Background of the Sayings Source Q,” *JBL* 124/4 (2005): 657–73，此文为《昆兰第 4 洞窟训诲》和《口传福音 Q》的对话提供了新的基础。

括启示的智慧、终末论及宇宙论架构¹³⁰。《昆兰第4洞窟训诲》的首列(4Q416 1)描述了天使,上帝统管宇宙,义者的未来之赏、恶者的惩戒,及人类有责任依照宇宙业已定下的秩序来好好生活。通过《昆兰第4洞窟训诲》的视角来阅读Q与《雅各书》,有助于我们注意到《雅各书》中宇宙论与智慧教导的关联。

高福有一项研究,是关于在死海古卷中的智慧文学对于Q研究的重要性¹³¹。《昆兰第4洞窟训诲》已经是我们对智慧的理解发生了变化;因为此作品中的智慧乃通过启示而获得,义者与恶者接受赏罚,而从始至终都有尘世之外的存在(即,天使)。然而,《昆兰第4洞窟训诲》的智慧话语也使用了众所周知的智慧文学形式,包括劝诫(paraenesis)、警诫(admonitions)及诗词对仗(poetic parallelism)。与Q相似,《昆兰第4洞窟训诲》并未明确将智慧等同为妥拉,也没有将智慧拟人化并关联到任何具体的人物。基于上述观察,高福论证了,自公元前二世纪起,在智慧文学的发展中,“智慧的”层次与“天启的”层次就难以区分了。不过,在高福之后,未有相关研究再提《昆兰第4洞窟训诲》¹³²。《昆兰第4洞窟训诲》的重要性在于重新划定范畴、区分层次;并且,前文提到Q被视为智慧文学之极端形式,此结论乃针对关于“主流”或“传统”智慧的诸预设,而《昆兰第4洞窟训诲》则质疑了对Q的上述评估。正如《昆兰第4洞窟训诲》如何影响《口传福音》与《雅各书》,妥拉在后两个作品中的缺席也同样有助于我们理解前一作品;最起码,它们一同代表了早期犹太智慧思想的发展轨迹。

3.5 小结

在《昆兰第4洞窟训诲》中,“妥拉”没有被主题化,智慧也未拟人化,二者更未被划上等号;就此而言,这一作品与各类智慧文学区别开来、并形成对照,尤其是与《便西拉智训》。《便西拉智训》

¹³⁰ Darian Lockett, “The Spectrum of Wisdom and Eschatology in the Epistle of James and 4QInstruction,” *Tyndale Bulletin* 56/1 (2005): 131–48; Todd Penner, *The Epistle of James and Eschatology: Re-reading an Ancient Christian Letter*, JSNTSSup 121 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996). 关于Q与《雅各书》,参 Patrick J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus*, JSNTSup 47 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 尤其是 45–81。

¹³¹ Goff, “Discerning Trajectories.”

¹³² 《昆兰第4洞窟训诲》尚未影响到近期对Q的评估,参 Sarah E. Rollens, *Framing Social Criticism in the Jesus Movement: The Ideological Project in the Sayings Gospel Q*, WUNT 2.374 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 此研究在柯洛翰(John Kloppenborg)指导下完成,将Q的格言式智慧与《塞克图斯语录》

(Sentences of Sextus)、《所罗门智训》及第欧根尼拉尔修的世说(chreia)进行比较,却只字未提《昆兰第4洞窟训诲》。

(Ben Sira 14:20) 与《昆兰第 4 洞窟训诲》(4Q417 1 i 6) 均重写了《诗篇》(诗 1:2b), 由此也显露出两者之间的鸿沟。《便西拉智训》以“智慧”取代了“妥拉”, 《昆兰第 4 洞窟训诲》则以 *רוֹנֵהִיהָ* 取代了“妥拉”。《禧年书》则表明, 在昆兰文献中, 认为摩西五经有所欠缺, 并非什么十恶不赦的想法; 实际上, 还有其他包括天启在内的诸传统, 主张藉启示以成全妥拉。与《昆兰第 4 洞窟训诲》一样, 以诺文学对妥拉进行了诠释, 但并不明确以之为主题。需要思考的是, 《昆兰第 4 洞窟训诲》一方面诉诸于一个更古老的——甚至是元始的——且更具包容性的智慧, 另一方面以含混引用五经的方式仍承认律法, 它所回应的对象是什么。通过将“存在之奥秘”为一个无所不包的智慧范畴, “妥拉”就被降了级, 上述状况可以被视为一场辩论。不过, 即便这就是结论, 《昆兰第 4 洞窟训诲》仍保持了对妥拉很高的评价, 重写或运用其中典故。因此, 下一节将讨论对《圣经》传统的运用。

4. 重写妥拉

在《昆兰第 4 洞窟训诲》的现存手稿中, 有若干具有一定重要性(即, 受到持续关注)的例子, 律法在其中被不断地“重写”(rewritten)或提及。其中之一即前文讨论过的 4Q416 2 iii 14-19 (§2.2), 涉及十诫中尊崇父母的诫命。还有其他例子, 包括指向创世记第二章的 4Q416 2 iii 20-iv 13, 及复述伊甸园的 4Q423 1。

4.1 4Q416 2 iii 14-19

朗葛民将 *רוֹנֵהִיהָ* 等同为摩西律法, 其依据便是 4Q416 2 iii 14-19。第 14~15a 行引入诫命: “习存在之奥, 悟真理众路, 而汝将见恶之诸根”(רוֹנֵהִיהָ דְרוֹשׁ וְהִתְבּוֹנֵן בְּכֹל דְרָכֵי אִמַּת וְכֹל שׁוֹרְשֵׁי עוֹלָה תְּבִיט)。通过将奥秘与诫命相关联, 朗葛民得出了如下结论: “当要求孝敬父母时, 很自然地会想到《十诫》中的相同诫命(出 20:12; 申 5:16), 并将 *רוֹנֵהִיהָ* 与《妥拉》等同起来。”¹³³。从作品整体语境来看, 这一结论并不令人信服; 并且在第 18 行中, 父母开启孩子的耳朵, 所聆听的是“存在之奥秘”, 而非妥拉, 这一取代关系在对“示玛”—十诫组合的运用中很明显 (§2.2)。

¹³³ “Bei der Aufforderung, Vater und Mutter zu ehren, liegt es nahe, an das Gebot gleichen Inhalts aus dem Dekalog zu denken (Ex 20,12; Dtn 5,16) und *רוֹנֵהִיהָ* mit der Thora zu identifizieren.” Lange, *Weisheit und Prädestination*, 58.

《昆兰第4洞窟训诲》的作者(们)重写这条诫命时,也引入了一些新的特点。一个重要的变化是,与“卑微”(ll. 15~16)对仗,增加了“贫穷”来描绘聆训者的状况¹³⁴。并引入了一个明喻,以支持尊崇父母的诫命(ll. 15~16a);即父母作为共同创造者,与上帝及“众尊者”(lords)相似¹³⁵。将父母比作共同创世者(4Q416 2 iii),不仅提供了尊崇的理由,还提供了敬重其存在的理由(l. 18)¹³⁶。第17行论及聆训者“依照灵”而得塑造,这一强调与《默想篇》的关注类似;而《昆兰第4洞窟训诲》别处亦提及了人类被预先给予了灵(另参第二章 §2.3)。在尊崇并敬重父母的语境中,“存在之奥秘”与受造秩序相关联,这是随后几行婚姻相关论述的关键¹³⁷。如此运用《圣经》传统,即通过重写诫命来引出更深层次意义,对于理解妥拉与“存在之奥秘”的关系有何帮助呢?在其关于摩西话语(Mosaic discourse)的研究中,奈蔓将重写妥拉称为一种“附议西奈”(seconding Sinai)的方式。而《昆兰第

¹³⁴ 需指出, 4Q416 2 iii 16 可能拼成“当你前行”(in your going forth), 而不是“卑微”。

¹³⁵ 关于“众尊者”(אדוניים)词义的对立看法,参 Wold, *Women, Men, and Angels*, 149-55; 在其中,笔者论证了此称指“天使”(另参 4Q417 1 i 17 中天使参与创世:“依照诸圣者的样式”可能是对创 1:26 的解释,即将“我们”理解为上帝与天使); Rey, *4QInstruction*, 183-84 及 Goff, *4QInstruction*, 110 则将 אדוניים 视为与 אל (“上帝”)同义,并引《箴言》(箴 9:10; 30:3) 中的 קדושים, 指此处是以复数表尊贵(the plural of majesty); 不过,未见 אדוניים 有此用法。手稿之间的差异,即“上帝”(4Q416 2 iii 16)与“父亲”(4Q418 9 17),或许可借助《玛拉基书》来理解:其中(玛 1:6)提及了 אב “父亲”和 אדוניים (“众主人”)的尊荣,但二词在全书并非同义词。

¹³⁶ 将十诫中尊崇父母的命令与父母为共同创造者的身份相结合,亦可见于裴洛 (Philo Spec. 2.224-227) 与亚历山大的克莱芒 (Clem. Strom. 6.146.1-2)

¹³⁷ 在 4Q416 2 iii 15-18 中,言说者在运用十诫之后,旋即转向婚姻主题(4Q416 2 iii 20-iv 13),其中有几处遥指《创世记》第二章。不过,4Q416 2 iv 3-7 所教导内容与《创世记》相对(创 2:24, 男子离开父母,加入女子的家庭):女子婚配后,从自己家中搬到丈夫家里,自此丈夫有正当的权威管辖她。《昆兰第4洞窟训诲》所指,即女子与男子分离(创 2:2),并明确称他们结合为“一个肉体”(4Q416 2 iii 21, iv 4; 另参创 2:23-24)。《在4Q训诲》中,尽管确立了父母对孩子的权威,但并未明言这一权威如何在女子婚后施行、变化及传递。父母,作为共同创造者,有权管他们的孩子;然而,女子由男人肋骨而出,这为婚后的权威转移提供了理据。1Q26 4 中的“自己小心,以防她尊崇你胜过尊崇他”(השמר לכה למה תכבדכה) (ממנו),可能是身为女儿和妻子的女子,如何尊重父亲和丈夫。此外,4Q416 2 iii 14-17 在引入诫命时,使用了性别区分的词语(איש, אגבר, 2),母亲与 אדוניים 相对,而父亲则与 אל 相对(词语或为同义对仗,但这就隐含了一种本不存在的平等意味,并需解释罕见词 אדוניים 的出现),且父亲也被包含在妊娠过程中,“他们是子宫”。《昆兰第4洞窟训诲》的家庭等级结构中,女子被置于男子权威之下;此外,男子篡夺了女子的子宫,女子仅被强调为“助手”,而男性对女性的管辖则以创世中的先后为理据(创 2:22)。另参 Wold, “Genesis 2-3”。

4 洞窟训诲》似乎正相反，妥拉的重写强化了，或者甚至可以说是“附议”了，“存在之奥秘”；因为，十诫的运用强调了创造秩序，“示玛”一十诫组合中的“妥拉”也被“存在之奥秘”取代¹³⁸。

倪寇伯注意到，“对于以诺文学的作者们而言，律法（law）与宇宙秩序相连”，而这些“律法”与摩西五经的律法并无形式上的对应，如尊崇父母、谨守安息日与节期、割礼、及祭仪律法。相反，焦点在于即将到来的终末审判，这“意味着有一部（corpus）或一套（collection）律法及诫命，作为审判的标准”¹³⁹。与之形成对比的是，只有在妥拉及其中律法激起或强化了相关宇宙论问题时，《昆兰第4洞窟训诲》才把“律法”（laws）关联到宇宙秩序。对此的可能解释之一是，贤哲言说者诠释着妥拉，揭示其中隐藏或更深的意义，由此也使妥拉发生转变，成为对存在奥秘优越性的展示¹⁴⁰。就此而言，《昆兰第4洞窟训诲》中的 *maskil* 与正义教师相似，后者已知晓“其仆人众先知的诸奥秘”（1QpHab II 8-9; VII 4-5）。实际上，在贤哲可能用了第一人称宣讲的 4Q418 221 2 中，亦提及了“先知”。以诺在《巨人之书》中有一个颇具启发性的称号：ספר פרשא（4Q203 8 4; 4Q206 2 2），可能最适宜译成“具有洞察力的文士”（scribe of discernment）¹⁴¹；尽管，《昆兰第4洞窟训诲》的言说者肯定不是一个记录其所见异象的文士，但这称号仍有一定启发性。众所周知，在释经时，启示乃权威之源；而对于注释（exegesis），天使的中介性角色也是如此（angelic mediation）¹⁴²。

4.2 4Q423 1

4Q423 1 被视为一个关于伊甸园的隐喻，即将追求智慧比作照看园子。在《昆兰第4洞窟训诲》中，认识善恶跟智慧紧密相关，而那些寻求只是之人被比作那些居住在园中之人。关于 4Q423 1 是否应与 4Q423 2 连起来分析，存在一些分歧；若不将两个残篇合起来看，这段话中也就不存在对“善恶”的明确提及。不过，即便不合起来，仍可看出，这是基于《创世记》第2~3章的一个隐喻。

¹³⁸ Najman, *Seconding Sinai*.

¹³⁹ Nickelsburg, “Enochic Wisdom,” 84.

¹⁴⁰ 另参 Brooke 关于昆兰智慧文学作为一种释经（*pesher*）的研究，in “Biblical Interpretation,” 149–56.

¹⁴¹ 以诺的头衔是“文士”，如“正义的文士（scribe of the righteous）”（12:4）、“真理的文士”（15:1），在埃塞俄比亚版本中则译成被“正义的文士（scribe of righteousness）”，可能是从亚兰语 ספר קושטא 而来；Knibb, “The Book of Enoch,” 196.

¹⁴² Alfred R. C. Leane, *The Rule of Qumran and Its Meaning: Introduction, Translation and Commentary* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1966), 63–75; Michael Mach, “The Social Implication of Scripture-Interpretation in Second Temple Judaism,” in *The Sociology of Sacred Texts*, ed. Jon Davies & Isabel Wollaston (Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 166–79; Hindy Najman, “Angels At Sinai: Exegesis, Theology, and Interpretive Authority,” *DSD* 7 (2000): 313–33.

	1	[] זְכַל פְּרִי תְנוּבָה וְכָל עֵץ נְעִים נַחֲמַד לְהַשְׁכִּיל הַלּוֹא גֵן נְעִים
2	[] נַחֲמַד לְ[ה]שְׁכִיל מְ[וּא]דָה וְכוּ הַמְשִׁילָכָה לְעַבְדּוֹ וּלְשִׁמְרוֹ vac גֵּן[] תְּ	
3	[] הָאֲדָמָה[] קוֹץ וְרֹדֶר תְּצַמִּיחַ לְכָה וְכוּחָה לֹא תִתֵּן לְכָה[]	
4	[] בְּמוֹעֵלְכָה vacat	
5	[] vac יְלֵדָה וְכָל רַחֲמֵי הַוָּרְ[] לְ[]	
6	[] בְּכָל חֲפְצֵיכָה כִּי כָל תְּצַמִּיחָ[] לְכָה	
7	[] וּבִמְטַע [] בָּם הֵ[] מוֹאֵס הַ[]	

1 []并每个长出的果子，
以及每棵喜人的树，可取来使明智；
这不是一个快[乐]之园，
2 [可]令人极其明智吗？
而祂已给你权柄，来照看它并维持它。
vacat 园[子]*t*
3 [大地]将向你长出荆与蓟
并且它不会将它的能力交给你[]
4 []在你成为不忠 *vacat*
5 她的孩子与她所有的仁慈，即所怀的[
[] 6 []
]在你一切快乐中，
为它所长出的每一物[为你
[] 7 []
]并且在一园中[]他们 *h*[

desirable to make wise

desirable to [make] one

in

in a planting

¹⁴³ 艾尔津在 DJD 34:507–508 中结合了 4Q423 1, 2 i; Tigchelaar, *To Increase Learning* 没有加入 4Q423 1, 2, 141, “我并不完全确信”; Rey, *4QInstruction*, 没有录入及讨论 4Q423 1; Goff, *4QInstruction*, 289 亦没有加入 4Q423 1; Qimron, *Dead Sea Scrolls*, 没有加入 2:179。若艾尔津是正确的，则第七行中对“善恶”的明确提及是最为重要的添加。关于第二行，唯有齐沐荣拒绝将之重构为 לְ[ה]שְׁכִיל מְ[וּא]דָה；他认为这一重构与手稿的文字痕迹并不适配，且所占空间偏小（“השרידים אינם מתאימים והמקום צר”）；其对第二行开头的重构为 לְ[ו]זְכַל(ו)ל מְ[ע]שֶׁה וְכוּ הַמְשִׁילָכָה (“[...to [him], and in e(ve)ry d[ee]d, and over it He has placed you in authority”)。齐沐荣或许是对的；不过，他的重构又占多了一个字符位。是否有 *bet* 或 *shin* 的痕迹，并不清楚；然而，第一行的内容是明确的，不管第二行开头有没有再强调了园子的本质，即令人聪慧。

在 4Q423 1 对园子的描述中，每棵树都生长智慧，*mēvîn* 则培育它们、分享它们的果实。而《创世记》中的女人则观察到（创 3:6，*וַתֵּרָא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הָעֵץ לְמַאֲכָל וְכִי מְאֹד־הוּא לְעֵינַיִם וְנִחְמַד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל*），分辨善恶之树是悦人的，能使人有智慧¹⁴⁴。这正是上帝所吩咐亚当不可食用的那树（创 2:17：*וַיִּמְעַץ הַדֶּעַת מִמֶּנּוּ טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ*；3:1, 11）。4Q423 1 1~2 对整个园子的描述，明显得益于《创世记》（3:6）中对分别善恶树的叙述。

4Q423 1 似乎忽略了《创世记》中禁食分别善恶树之令。这与《西拉书》（Sir 17:7）相似（虽无希伯来文本保存下来）：从起初，上帝便赋予了亚当与夏娃辨识善恶的能力（*ἐπιστήμην συνέσεως ἐνέπλησεν αὐτοὺς καὶ ἀγαθὰ καὶ κακὰ ὑπέδειξεν αὐτοῖς*）¹⁴⁵。《便西拉智训》（Ben Sira 15:14~17）中，伊甸园的意义在于，生与死摆在每个人面前，选择何者，就得到何者（Ben Sira 15:17，*לפני אדם (חיים ומוות אשר יחפץ ינתן לו)*）。不存在什么亚当的初始之罪（*primordial sin*），也没有人类的“堕落”，或是原罪；相反，上帝留人类于园中，使他们处于自由意志之下，劝勉他们伸手选择¹⁴⁶。《西拉书》（Sir 17:11-12）强调了智慧自起初便给予了人类，随后又描绘了分配“生命之法”（*νόμον ζωῆς*）、设立“永恒之约”（*διαθήκην αἰῶνος*）、以及揭示“法令/审判”（*κρίματα*）。柯林思注意到，“生命之法”（Sir 17:11）将自身等同为西奈山的启示；因为上帝通过给予摩西“生命之法与知识”，而使其与天使同尊荣（Sir 45:5，*καὶ ἔδωκεν αὐτῷ ... νόμον ζωῆς καὶ ἐπιστήμης*）。这是由《申命记》（申 30:11~20）引申而来：摩西告诉以色列人，他已将“生与死”摆在他们面前。因此，通常认为“永恒之约”（Sir 17:12）即指西奈之约。柯林思进一步解释，“摆在亚当与夏娃面前的律法，与西奈山上所给予摩西的律法无甚差别”，并且“创造之法与西奈之法乃同一”¹⁴⁷。不过，如我们已看到的，“妥拉”缺席于《昆兰第 4 洞窟训诲》；因而，没有理由假设，4Q423 1 也同样消解创世与西奈山之别。相反，《昆兰第 4 洞窟训诲》说，智慧已在伊甸被赐下（即，关于令人有智慧之树的隐喻），智慧即为“存在之奥秘”，而非妥拉。

¹⁴⁴ 大蛇宣称（创 3:5），吃了分别善恶树的果子，便会如 *אלוהים*。尽管纯属设想，但此处的隐喻可以很好地汇入《昆兰第 4 洞窟训诲》的天使观之中。

¹⁴⁵ Collins, *Jewish Wisdom*, 125.

¹⁴⁶ 另参 Sir 25:24（“罪始于一个女人，且因她我们都有一死”）。

¹⁴⁷ Collins, *Jewish Wisdom*, 59–60.

聆听 4Q423 1 训诲之人，已被立掌管这个出产智慧的园子，要守卫并维持它¹⁴⁸。我们都知道，在《创世记》中，当亚当也享用了那树的果实，一连串诅咒便随之而来（创 3:14~19）；此后，在一段直接引语中，上帝便承认，亚当“与我们相似”（like one of us），因其知晓了善恶（创 3:22）；最终（创 3:23），亚当被驱逐出园子，去照看土地（לְעִבְדוֹ אֶת־הָאֲדָמָה）。而在 4Q423 1 2 中，*mēvîn* 照看着伊甸园，而不是在伊甸园外的土地上劳作。那么，第 3 行为何又提到“荆棘与蓟草”呢？在《创世记》（创 3:18）中，这是上帝对土地所发出的咒诅（קוֹץ וְדַרְדַּר תִּצְמַיִם לָךְ）。不过，很难设想，在《昆兰第 4 洞窟训诲》中，耕耘伊甸园为何受诅咒；因为这可能意味着，禁食分别善恶树之果的命令是有效的，若此则明显与语境不符。因而，“荆棘与蓟草”之描述更可能是隐喻的一部分：智慧之树、荆棘以及蓟草生长于同一个园子。培育智慧是一项艰巨的任务，故当谨慎。实际上，《昆兰第 4 洞窟训诲》对保持警醒多有关注，告诫在追求智慧时不要疲乏（如 4Q418 69 ii 10-11）。而在这一隐喻内部，则存在另一个关于照看园子的问题：土地并不必然交出它的“能力”（ll. 3-4，另参创 4:12）。在培育智慧之树时，若缺乏警醒，就会导致全盘皆输；而一旦失败，又会失去照看园子的特权，即如我们在《默想篇》中所见：肉体之灵“不再”被给予“*Hagu*”，因他不辨善恶。

在《恩颂》（XVI 5~28）中，诗人也用伊甸园的隐喻（(1QH^a XVI 21, “但果树的栽种。[...]永恒[泉]源成为一个荣耀的伊甸及[一个经久的]奇[观]”），来描述他自己对知识和诸奥秘的追求。当言说者垂手不顾园子，后者就变得如荒野中的刺柏、荨麻和盐，以及“荆棘与蓟草”（קוֹץ וְדַרְדַּר, l.26）。当诗人顶着日间酷热，在园中劳作，土地便保持了其力量（יעצור מעוז, ll. 24-25）。《恩颂》中的隐喻频繁用到 עולם（ll. 6, 8, 12, 14, 20）；如 מטעת עולם（“永恒的园圃”，l.6）与 מקור עולם（“永恒的泉源”，l.8），二者都出现在 4Q418 81+81a（ll. 1, 14）中用来指位份尊贵的贤哲。此处语言与《创世记》二~三章相似的语言，意味着可能还有其他《昆兰第 4 洞窟训诲》残篇也属于这个园子隐喻。如高度残缺的 4Q415 2 i + 1 ii，仅存下只言片语如， בהתהלכו תמים（“在你完美的行走中”，2 i 3）， עולם זורע קדושכה（“永恒以及你圣洁的种子”，2 i + 1 ii 4-5）、 לוא ומוש זרעכה מנחלת（“你的种子将不离开，从[]的产

¹⁴⁸ 在拿戈玛第（Nag Hammadi）所出土的《约翰秘传》（Apocryphon of John，或称 Secret Book of John）中，分别善恶之树（创 2:15-17）是一株灵知（gnosis）之树，即秘传知识的媒介，而它的果实也应被食用的。尽管早期基督教“灵知派”教导与新柏拉图主义渊源深厚，但《昆兰第 4 洞窟训诲》与《约翰秘传》存在三个共同点：与“肉体”的否定性关系，对食用伊甸园知识之树果实的积极态度，及对秘传知识的追求；这表明二者在宗教形式上的亦有一定连贯性。

业”，2 i 5)、תשיש בפרי (“因你的果实而喜乐”，2 i 6)、לכנ[ל קצים יפרח (“一]直它将绽放”，2 i 8)。

1QHa XVI 11-13 提到“真理的园圃”（即，伊甸）隐藏自身，园子的奥秘被封存，上帝用强壮的战士（גבורי כוח）及圣洁的诸灵（רוחות קודש）来守卫这些奥秘。如先前所论，《昆兰第 4 洞窟训海》并不强调对智慧的隐藏；而如果在此作品中伊甸园被封锁了，那就是为了隔绝那些离开园子的人¹⁴⁹。我们应从《恩颂》与《昆兰第 4 洞窟训海》不同的人观（参第二章），来理解二者之间的相似性。对于《恩颂》，问题在于“进入其中”（即，能够获得知识），而对于《昆兰第 4 洞窟训海》则是“留在里面”（即，忠于人所受造的目的）。实际上，依据 1QHa XVI 15，诗人就如同于伊甸园之畔“得河流洗濯之物”。

自早期犹太作者起，便有将伊甸园与《以西结书》书中的圣殿（40~48 章）关联之做法（如，《守望者篇》、《便西拉智训》及《启示录》）。并且，圣殿意象还激发了与西奈相关的传统¹⁵⁰。不过，《昆兰第 4 洞窟训海》中将伊甸与西奈等同的做法未见于别处；正如对《诗篇》（1:2b）的重写表明，奥秘取代妥拉成为明确的主题；照样，4Q423 1 似乎也用伊甸——即忠诚者（在喻义上）所居之地——取代了西奈。尽管我们可以猜想，*maskil* 在被立为长子之时，便（在喻义上）被置于园中；但这与人类受造而有默想及领悟之能（4Q 417 1 i）相冲突。若将园子理解成排外的，即单为尊贵的贤哲而设；那么，伊甸园就等同于（天界的）圣殿。不过，若接受上述解读，那么满是荆棘与蓟草、又不交出其能力的源自，又与 4Q418 81+81a 中对 *maskil* 的正面描述不一致。

关于伊甸园的描述，4Q423 1 的园子隐喻与《便西拉智训》有且仅有一个共通之处：它们都忽略了对分别善恶树的食用禁令。实际上，如我们已看到的，律法在《便西拉智训》于《昆兰第 4 洞窟训海》中的地位是截然不同的。智慧在《昆兰第 4 洞窟训海》中被等同为 רז נהיה，而奥秘自身则关乎宇宙秩序，对追求奥秘的描述则通过重写《创世记》第 2~3 章来进行。4Q423 1 中的伊甸园，是一个追求“存在之奥秘”的地方，人类始于此园，并且一些人留在了其中。*maskil* 则似乎已变得更像上帝与天使，能知晓善恶（创 3:22）。

5. 结论

¹⁴⁹ 在 4Q418 76 的一小块残片中，保存了一处不完整的文字，其中提及了“圣洁诸灵”（קודש רוחי）；此处可能指天使，但与园子并无关联。רוחי קודש 与 רוחות קודש 均为天使的别称，亦见于《安息日祭歌》。

¹⁵⁰ Himmelfarb, *Between Temple and Torah*, 12.

若说《昆兰第4洞窟训诲》中有任何对摩西五经的提及，那就是“摩西之手”这一表述。在考察了两处被以往学者录入为“摩西之手”的文本后，我们发现仅有一处真正提及了这一短语（4Q418 184）。不过，与文本编辑们的看法相反，该短语并不出现在“祂说过”或“祂曾命令”之前。“摩西之手”并不是上帝说话或下令的方式；其具体用法开启了另一种可能，即“摩西之手”关乎消除怒气、或施行审判——这两者都是《昆兰第4洞窟训诲》的主题，而无关西奈山上妥拉的赐予。

除了重估“摩西之手”，我们还考察了两个语篇，它们将妥拉作为诸传统的焦点，但用“存在之奥秘”取代了妥拉：（1）4Q417 1 i 6 中的《诗篇》（诗 1:2b）；（2）4Q416 2 iii 14-19 中的“示玛”——十诫组合。此外还有第三个语篇，4Q418 55 3，用一个指向宇宙之基的词语（4Q417 1 i），“真理”，取代了“妥拉”。而后，关于《昆兰第4洞窟训诲》中没有出现“妥拉”的证据，与“摩西之手”相对，被用于厘清作者对西奈的态度，但结论依旧模糊。而三个略去了妥拉、以高举“存在之奥秘”或真理的语篇，则澄清了作者的态度，足证“妥拉”是被有意略去的。

《昆兰第4洞窟训诲》不断重提创世（创 1~3），而不是强调西奈。而在释经时，无论是通过文本典故还是重写，则出现了一种类释经（*peshar-like*）的形式，来揭示遮蔽的、通常是宇宙论相关的文意。在对妥拉的这一评估中，很明显可以看出，《昆兰第4洞窟训诲》保持了智慧的优越性，与 $\text{וְיִתְּנָה לָנוּ הַחֵן וְהַחַסְדִּים}$ 等同；并只有在这些含糊的表述中才会包含妥拉。模糊的释经、再加上妥拉主题化的缺失，上述现象同样可见于以诺文学；这表明，相较于《便西拉智训》，《昆兰第4洞窟训诲》的起源可能与以诺传统的圈子更为接近。在对《昆兰第4洞窟训诲》和以诺文学的研究中，史洛仁注意到二者的共同用语；不过，他并没有就此在二者间建立直接的文本关联¹⁵¹。倪迈可（Michael Knibb）也研究了二者，并认为文本上的相似证明，它们拥有相同的思想世界。实际上，本章也认为，呈现在《昆兰第4洞窟训诲》中关于智慧与律法的神学观点，更接近于以诺文学而非《便西拉智训》；尽管，我们的出发点并不是史洛仁或倪迈可的研究¹⁵²。需要注意的是，这一结论并非针对起源，而是关于背景与共同的神学模式。

¹⁵¹ Stuckenbruck, “4QInstruction and the Possible Influence,” 245-61；另参 Elgvin, “The Mystery to Come,” 150 提出，《昆兰第4洞窟训诲》可能有赖于《以诺书信》（the Epistle of Enoch），且“《昆兰第4洞窟训诲》代表了一座桥梁，即在天启以诺文学与有明确界定的宗派社群之间的。”

¹⁵² Knibb, “The Book of Enoch,” 210.

《昆兰第4洞窟训诲》对妥拉的态度既非中立、亦不至于无视。从《创世记》到《申命记》的引用可看出，作者明显知道妥拉。言说者向“存在之奥秘”呼求，是向一个外在的、且超越于言说者及人类的权威之源呼求。对妥拉的如此处理，可能是将之与耶路撒冷祭司关联起来，后者排外且滥权。

《昆兰第4洞窟训诲》所诉诸的权威，外在于历史、社会及政治，具有普世性且包容性。人类藉着灵而受造，他们从起初便知对错、也被给予了相应的默想之能。此外，《昆兰第4洞窟训诲》的聆训者们还被教导，他们也可成为贤哲，做一位 *maskil*，他们的权柄也不限于以色列子民，还统管人类之子（4Q418 81+81a 3）。

出土于昆兰的众多《昆兰第4洞窟训诲》复本表明，在公元前一世纪后期和公元一世纪早期，以妥拉为中心的“合一者”社群复制、并显然也使用了这一作品。而与其他昆兰卷轴相似，在神学观方面，《4Q训诲》并不总能与别的作品保持一致。不过，我们可以多方面来解释，一个不关注妥拉的作品如何在一个钟爱妥拉的社群中使用。《昆兰第4洞窟训诲》可能因其作为一个 *maskil* 作品的教育功能，而引起宗派社群的兴趣。此外，其中满是妥拉的典故，特别是《创世记》前三章，由此令人忽略了其中妥拉主题的缺失。

《昆兰第4洞窟训诲》是否将外邦人纳入其普世景象？不管是犹太同胞还是非犹太人，关于一个人如何不再属于忠诚社群，其答案是：基于美德，而非拣选。而对于“内在于”和“外在于”一个公义社群，《昆兰第4洞窟训诲》的智慧话语提供了一种与众不同的思考方式。即便是蒙选的以色列人也会偏离正道，如 CD I 13~14（“似一头任性的小母牛，以色列人已偏离正路”）；而这暴露“拣选”概念所存在的问题。一些作品的解决方案，是构想出“真以色列人”或“蒙选者中的蒙选者”。而《昆兰第4洞窟训诲》从未提及以色列人，其中的社群被称为“永恒之园”，以表明他们是余民所构成的社群，忠诚地追求“存在之奥秘”。这一公义社群依然（隐喻性地）存在于伊甸，照看长于荆蓟丛中的智慧之树¹⁵³。在隐喻中，人类最初都在伊甸园里，但那些不照看智慧之树的人则被驱逐了出去。

关于某人何为“外在于”社群，理由是他们没有依照自身受造而明辨善恶；该答案可同时运用于以色列人与外邦人之上。然而，从包容性来看，这是否意味着不仅以色列人、甚至外邦人都被包括在忠

¹⁵³ 没有迹象表明，存在对蒙选者未来回归的盼望，如以诺文学那样；参 Elgvin, “The Mystery to Come,” 121: “与以诺作品相似，《昆兰第4洞窟训诲》并没有像后来的宗派作品那样，给余民群体一个清晰的历史角色，尽管‘永恒之园’的称号表明，社群是将是以色列人回归的核心。”

诚的社群中？从《昆兰第4洞窟训诲》为自己所设定的框架，特别是其人观、及启示观来看，答案是肯定的；不过这一作品并不是为全人类而做。《昆兰第4洞窟训诲》的普世架构以希伯来文书写，并依赖于希伯来《圣经》传统，其视角则反映出一种独特的以色列/犹太身份，教导内容也仅针对忠信之人。那些在社群之中的人，即下至愚钝之人、上至诸贤哲的聆训者，当他们与社群之外的民众发生经济往来时，需注意的是远离上帝所憎恶的诸事。*maškil* 是一个凭借纪律、而与肉体之灵区别开来的形象。

最终，《罗马书》的“一般”启示（罗 1:18-19）敲定了人类的罪咎，并证明他们该受审判（“上帝的震怒，从天上向所有不虔不义的人显露出来，就是向那些以不义压制真理的人显露出来。上帝的事情，人所能知道的，在他们里面原是明显的，因为上帝已经向他们显明了”[新译本]）。在《昆兰第4洞窟训诲》中，创世的效用与此相似；不过所教导的并非一般启示，而是诸奥秘。人类有着同样的起点，使得他们从同一水平开始，或坠落，压制真理而成为肉体之灵；或升华，追求“存在之奥秘”、保卫自己的灵、并在践行智慧的过程中成长。在《昆兰第4洞窟训诲》中，智者之路通向社群及彼世的荣耀，而对那些不忠的愚人则有审判待之。

结 语

此书三个章节的旨趣所在，是独特而又交叠的分化与等级观念。第一章探讨了社群内部的等级、及成员之间彼此区分的依据。尽管，贤哲言说者与其各式学生，在行为和特质方面有着明显的分歧，然而他们在社群等级中的位置是不变的。第二章将讨论焦点从社群转向全人类：人类有什么样的本质和特征，群体之间如何区分？我们的最终结论是，人类受造即能明辨是非，而个体行为是区分义人与恶者的依据。现有观点认为，《昆兰第4洞窟训诲》构想了一种具体的等级体系，特殊启示（即 הַרְוֵה ）仅赐予蒙选的“灵性之民”，而那些“具有肉体性的”（fleshly）自受造便没有这一特权。而第二章挑战了上述观点，并得出了相反的结论：《昆兰第4洞窟训诲》的创世是普世性的，果报根植于个人道德及人类功绩（merit）。最后，第三章讨论了摩西律法（Mosaic Torah）与存在之奥秘的关系。这两种类型的启示都属于权威建构，那么，二者是否彼此等同（妥拉=奥秘），它们在权威等级中又居于何位？因而，第三章讨论了妥拉在《昆兰第4洞窟训诲》中的位置，指出其（甚至是“摩西之手”这一表述）从未被主题化或提及。并且，在三个不同语境中，通常诉诸于“妥拉”的传统也被“存在之奥秘”（或“真理”）所取代。而如第二章及第三章所论述的，此奥秘与创世紧密关联。通过强调奥秘而非妥拉，《昆兰第4洞窟训诲》将创世置于西奈之先。这三章有助于我们认识到，《昆兰第4洞窟训诲》所关注的是普世启示、创造、及包含着阶层迁移可能的等级体系，因而与“合一社群”作品有着截然不同的观点及神学。

1. 功用与接受

《昆兰第4洞窟训诲》中可找到多种不同的教导；下至针对愚者的忠告（4Q418 69 ii+60），上至面向地上至圣者的讲话（4Q418 81+81a）。关于聆训者身份的差异，学者们已提出了诸多解释。例如，一些段落起源不同，或是有时所训话的对象并非社群成员。从本书的研究可以发现，《昆兰第4洞窟训诲》的聆训者是地位有高有低的学生——正所谓贤哲有教无类。认识到《昆兰第4洞窟训诲》的教学功能和目的，有助于从根本上解决阅读中所遇到的诸多问题。并且，通过《昆兰第4洞窟训诲》作为训导者对领悟者的训话的评估，至少部分解释了在最初完成后为何会被一代人——或更长久地——复制并使用；视此作品为 *maskil* 对众领悟者的训话，将影响到我们对其功用的认识，并部分地解答上述

问题。昆兰文献中的教导者，常被展现为社群典范；而在《昆兰第4洞窟训诲》中，这一贤哲形象则是社群渴望践行智慧的极致体现（另参第一章§2.3“手的智慧”）。如已经看到的，*maskil*的角色并不是独有的，这与《昆兰第4洞窟训诲》较为包容的神学观相适恰。

功用探讨的另一重要途径是，《昆兰第4洞窟训诲》中的贫穷主题展是对生活处境（*Sitz im leben*）及原初听众（original audience）的一种展现。远在根据 *maskil* 言说来分析贫穷之前，我们已提出了如下问题：为何此作品的受众，即设想为物资匮乏、且挣扎于温饱线的人们，需被提醒他们是“贫穷的”？更进一步，如果《昆兰第4洞窟训诲》明确以一个贫困社群为背景，为何一个后世——约在150年后——的社群会有兴趣传播并复制这样的教导？在第一章我们看到，《昆兰第4洞窟训诲》的“贫穷”可能关乎物质及经济方面，但也是一个与谦卑相关的隐喻。《昆兰第4洞窟训诲》持有一种“贫穷的虔诚”（Armenfrömmigkeit），也因此，经历不同社会处境的后世读者都可在其中发现意义。与贫穷相关的议题被教导给一位志向远大的贤哲，而所传递的内容不仅包括财务、债务及艰苦的价值，还包括谦卑而活的意义、人类本性、及一位领袖该如何关怀社群成员。

这一作品引起“合一”社群成员的兴趣、并被复制传播的原因，可能在于对追求并获取启示智慧，他（它）们有着相似、或至少部分重合的理念。或许，《昆兰第4洞窟训诲》中的 *maskil* 形象浓缩了他们的观点，而值得效仿。《昆兰第4洞窟训诲》的后世读者则接受了关于贫穷的教导，视之为关乎贤哲对启示智慧的追求，而不是为特定听众的财务处境提供具体的明智建议。《昆兰第4洞窟训诲》并非就其听众的社会经济地位来发表直接且持续的讲话，而是建立起具有特定修辞功用的伦理范畴。

祭司性特权也在《昆兰第4洞窟训诲》中与教导者相关联。不过，这并不是一个专属特权，也不限于耶路撒冷圣殿。聆训者并没有被等同为祭司后裔，但他们有权成为贤哲；而此目标一旦达成，他们便被授权掌管全地。为独一长子的描述带有祭司性意味，然而与此受指定地位相呼应的，是忠诚追求并活出智慧。对祭司性特权的上述看法引出了如下问题：《昆兰第4洞窟训诲》的作者所回应的是什么？完全有可能，《昆兰第4洞窟训诲》所针对的是耶路撒冷圣殿的腐化，并为祭司职分提出了另一种挑选（selection）模式（与“拣选[election]”相对）。若此，亦揭示了后来“合一”社团对此作品的接纳。这一解读也有助于我们理解，此作品为何未在其他社群中流行：不仅因为祭司职权被与圣殿及利未后裔分割开来，更因为摩西律法的权威被存在之奥秘所取代。创世凌驾于西奈之上。这与“合一”社群作品并不相同。即便在后者中，对摩西律法及其奥秘的诠释，也仰仗于启示和其诠释者的特点。与“合一”社群作品形成对比的是，《昆兰第4洞窟训诲》并未将妥拉主题化；尽管在一定程度上，它们

对启示的看法和对妥拉的诠释是相同的，而这也可能是《昆兰第4洞窟训诲》为后世“合一”社群所推崇的一个原因。

2. 起源及与其他作品之关系

对分化和等级的研究，将《昆兰第4洞窟训诲》刻画为一个既非二元论、亦非决定论的形象；因此，需要重新评估它与其他文学作品的关系。第三章特别处理了这个问题 (§3)。领悟者受劝告，要行事合宜，他们被安慰、警告、甚至责备；不过，这些教导并非运作于一个高度决定论的世界观之中，换言之，并不提醒聆训者他们事先设定了道路。《昆兰第4洞窟训诲》的核心观念是，对智慧的孜孜追求，最终决定了人们处于社群之内、还是社群之外；而对于那些社群成员，决定了其等级的，不仅是内里“心的智慧”，还有通过“手的智慧”践行存在之奥秘 (4Q418 81+81a 15-20)。而人们对智慧的持守最终关乎生死。

尽管文本依存关系并非主要焦点，本文仍探讨了《昆兰第4洞窟训诲》与其他作品的关联。特别是以诺文学 (第三章§3)；在启示与摩西律法如何运作的问题上，《昆兰第4洞窟训诲》有着与之相似的观点。以往研究的注意力主要在《昆兰第4洞窟训诲》与《二灵论》关系上；实际上，将《昆兰第4洞窟训诲》断代至公元前二世纪中叶的做法，就部分来自于与《二灵论》的一些比较研究，后者假定了二部作品之间存在文本依存关系、及发展轨迹。但是，相同的用词并不足以假定二者源于、或属于同一群体。关于《昆兰第4洞窟训诲》与“合一”社群作品中关键词的使用频率，学者已做出细致研究；而多数观点并不认为，光是凭此就可证明《昆兰第4洞窟训诲》是一“宗派性”作品。

讨论《昆兰第4洞窟训诲》与《二灵论》，对两个人类群体的区分是关键。第二章讨论的便是人类的创造与区分，并挑战了以往对《默想篇》的翻译及诠释。可以发现，比起把《默想篇》视为对两种人类受造事件的描述，更可信的是将之解读为全人类一同受造；并且，在《昆兰第4洞窟训诲》别处也未见关于两种对立群体的表述。《昆兰第4洞窟训诲》与《二灵论》的上述根本性差别，以及前者缺乏对立善恶之灵或它们各自参与者的兴趣，将两部作品区分了开来¹。以往观点认为，《默想篇》在与《二灵论》相似的二元架构中设想了两种人类；这已成为《昆兰第4洞窟训诲》诠释透镜。笔者

¹ 《二灵论》形成较早，是1QS的素材来源。若《昆兰第4洞窟训诲》的作者（们）知道《二灵论》，那么《昆兰第4洞窟训诲》就不是在模仿后者，而是在令自己远离明显的二元论。

对手稿文本提出另一种拼写，少了一些决定论意味、且无有二元对立，从而得出了对《默想篇》乃至《昆兰第4洞窟训诲》整体的不同解读。对决定论与二元论的重新评估，影响到我们如何认识《昆兰第4洞窟训诲》与《二灵论》的关系；而眼下，二者之间显然存在较大距离，这就进一步挑战了对《昆兰第4洞窟训诲》的断代处理。

第二章比较了《昆兰第4洞窟训诲》与《恩颂》；尽管存在相同用词，但在对人类本性及其获取智慧的方式上，二者有着不同的看法。不过，在1QH^a XVIII 29-30与4Q418 55 10中的平行短语 $\text{דעתם יכבדו מרעהו איש יכבדו}$ 表明，《恩颂》可能直接依赖于《昆兰第4洞窟训诲》文本。因此，关于《昆兰第4洞窟训诲》的起源，我们可将《恩颂》作为其最晚成书时间 (*terminus ad quem*)。但其最早成书时间 (*terminus post quem*) 要如何确定呢？从相似的用词及与妥拉相关的神学模式来看，《昆兰第4洞窟训诲》可能知道以诺文学；这可作为一个起点 (*terminus a quo*)。如此，《昆兰第4洞窟训诲》的创作便落在了以下取件：以诺文学的作者们开始施展影响（如，《守望者篇》的断代相当早，或许在公元前三世纪）与“合一”社群的发端。而依据《便西拉智训》来判断《昆兰第4洞窟训诲》的起源则颇成问题，尽管这并非否认二者存在共同特点及旨趣。若将《昆兰第4洞窟训诲》等同为 *maškil* 作品，那么其“智慧文学”的称号就出现了问题，进而波及到相应的文体划分。若将《昆兰第4洞窟训诲》的“串话” (*cross-talk*) 作为确定年代的依据，就需要将其他 *maškil* 文学 (*maškil literature*) 及以诺传统 (*Enochic tradition*) 纳入考量。若我们对《昆兰第4洞窟训诲》如何共享或不共享意识形态及神学提出疑问，那么此作品的起源就更加不确定了。《昆兰第4洞窟训诲》的成书年代仍可能追溯到公元前二世纪中叶；实际上，本研究并未明确反对这一日期，只是表示创作时间还可往前多推一些。

《昆兰第4洞窟训诲》、《恩颂》及《安息日祭歌》之间的共通性也已得到关注及研究。将《昆兰第4洞窟训诲》与 *maškil* 讲话等同，指出了前者的礼仪面向，也由此确立了三部作品之间的关系。4Q418 81+81a 中聆训的贤哲，充当一位居间调解者，并与天使同列；这一形象与其他作品及《安息日祭歌》中的 *maškilîm* 类似。尽管，就犹太智慧文学在古代的发展轨迹而言，《昆兰第4洞窟训诲》仍是最重要的见证者；但其中关于如何在此世生活的教导，不应仅依据其宇宙论架构和时空坐标（即，终末论）来看待，还需参考贤哲的讲话及听众，后者向往着 *maškil* 所展现的理想形象。《昆兰第4洞窟训诲》最终的旨趣所在，是两种人类之间的道德差别；即那些寻求并践行善恶之识的人，与

那些不寻求、也不实践的人。作品展现的景象是，在那些不断寻求启示智慧之奥秘的人中，依然存在不同的分化，并形成进一步的社会差异和等级。

Bibliography

- Abegg, Martin, "Who Ascended to Heaven? 4Q491, 4Q427, and the Teacher of Righteousness," in *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls* (eds. C. Evans & P. Flint; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 61–73.
- Adam, Douglas, *The Hitchhiker's Guide to the Galaxy* (New York: Random House/Del Rey, 1979).
- Adams, Samuel L., *Wisdom in Transition: Act and Consequence in Second Temple Instructions* (SJSJ 125; Leiden: Brill, 2008).
- Anderson, Arnold A., "The Use of *Ruah* in 1QS, 1QH and 1QM," *JSS* 7 (1962): 293–303.
- Angel, Joseph, *Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 86; Leiden: Brill, 2010)
- , "Community, an Religious Experience in the *Songs of the Sage* (4Q510–511)," *DSD* 19/1 (2012): 1–27.
- , "The Liturgical-Eschatological Priest of the Self-Glorification Hymn," *RevQ* 96/1 (2010): 585–605.
- Argall, Randal A., *I Enoch and Sirach: A Comparative Literary and Conceptual Analysis of the Themes of Revelation, Creation and Judgment* (Atlanta: Scholars Press, 1995).
- Arnal, William E., *Jesus and the Village Scribes: Galilean Conflicts and the Setting of Q* (Minneapolis: Fortress Press, 2001).
- Arnold, Russell C. D., *The Social Role of Liturgy in the Religion of the Qumran Community* (STDJ 60; Leiden: Brill, 2006).
- Austin, John L., *How to Do Things with Words* (New York: Oxford University Press, 1965).
- Baillet, Maurice, *Qumran grotte 4.III (4Q482–4Q520)* (DJD VII; Oxford: Clarendon Press, 1982).
- Baumgarten, Joseph M., "Some Astrological and Qumranic Terms in 4QInstruction," *Tarbiz* 72 (2003): 321–328. [Hebrew]
- , "Corrigenda to the 4Q MSS of the Damascus Document," *RevQ* 19 (1999): 217–25
- , *The Damascus Document (4Q266–273), Qumran Cave 4, XIII* (DJD XVIII; Oxford: Clarendon, 1996).
- , "On the Nature of the Seductress in 4Q184," *RevQ* 15 (1991–92): 133–43.
- Beavin, Edward Lee, *Ruah Hakodesh in Some Early Jewish Literature* (Ph.D. diss., Vanderbilt University, 1961).
- Beentjes, Pancratius C., *The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts* (VTSup 68; Leiden: Brill, 1997).

Bedenbender, Andreas, "The Place of the Torah in the Early Enoch Literature," in *The Early Enoch Literature* (eds. G. Boccaccini & J. J. Collins; JSJSup 121; Leiden: Brill, 2007), 65–80.

Berg, Shane A., *Religious Epistemologies in the Dead Sea Scrolls: The Heritage and Transformation of the Wisdom Tradition* (Ph.D. dissertation, Yale 2008).

—, "An Elite Group within the Yahad," in *Qumran Studies: New Approaches, New Questions* (eds. M. T. Davis & B. A. Strawn; Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 161–77.

Birnbaum, Ellen, *The Place of Judaism in Philo's Thought: Israel, Jews, and Proselytes* (BJS 290; Atlanta: Scholars Press, 1996), 1–14.

Blenkinsopp, Joseph, *Wisdom and Law in the Old Testament: The Ordering of Life in Israel and Early Judaism, second edition* (Oxford Bible Series; Oxford: OUP, 2003).

Boccaccini, Gabriele, *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.* (Minneapolis: Fortress Press, 1991).

Borg, Marcus M., *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus* (New York/London: Continuum, 1984).

Eugene M., *Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition* (SNTSMS 46; Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Brand, Miryam T., "Belial, Free Will, and Identity-Building in the Community Rule," in *Evil, the Devil, and Demons: Dualistic Characteristics in the Religion of Israel, Ancient Judaism, and Christianity* (eds. J. Dochhorn, S. Rudnig-Zelt & B. Wold; WUNT II; Tübingen: Mohr Siebeck, 2015).

—, *Evil Within and Without: The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature* (JAJSup 9; Vandenhoeck & Ruprecht, 2013).

Brin, Gershom, "Wisdom Issues in Qumran: The Types and Status of the Figures in 4Q424 and the Phrases of Rationale in the Document," *DSD* 4/3 (1997): 297–311.

—, "Studies in 4Q424, Fragment 3," *VT* 46/3 (1996): 271–95.

Brooke, George J., "Deuteronomy 5–6 in the Phylacteries from Qumran Cave 4," in *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (eds. S. Paul, R. Kraft, L. Schiffman & W. Fields; VTSup 94; Leiden: Brill, 2003), 57–70.

—, "Biblical Interpretation in the Wisdom Texts from Qumran," in *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought* (eds. C. Hempel, A. Lange, H. Lichtenberger; BETHL 159; Leuven: Peeters, 2002), 201–22.

Brown, Francis, Driver, S. R., and Briggs, Charles A., *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994).

Bruce, Frederick F., "Holy Spirit in the Qumran Texts," *Annual of Leeds University Oriental Society* 6 (1966/68): 49–55.

- Carmignac, Jean, "Les horoscopes de Qumran," *RevQ* 5/18 (1965): 199–207.
- , "Conjecture sur la première ligne de la Règle de la Communauté," *RevQ* 2 (1959): 85–7.
- Caquot, André, "4QMess ar 1 i 8–11," *RevQ* 15/57–58 (1991): 145–55.
- Cavin, Robert L., *New Existence and Righteous Living: Colossians and 1 Peter in Conversation with 4QInstruction and the Hodayot* (BZNW 197; Berlin: Walter de Gruyter, 2014).
- Charlesworth, James H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; New York: Doubleday, 1983).
- Chester, Andrew, *Messiah and Exaltation* (WUNT 207; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).
- Christensen, Duane L., *Deuteronomy 1:1–21:9* (WBC 6a; Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2001).
- Cohen, Naomi G., "Philo's Tefillin," *WCJS* 9/A (1985): 199–206.
- Cohen, Shaye J. D., *From the Maccabees to the Mishnah*, 2nd ed. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006).
- Collins, John J., "The Transformation of the Torah in Second Temple Judaism," *JSJ* 43 (2012): 455–74.
- , *Beyond the Qumran Community: The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009).
- , "The Eschatologizing of Wisdom in the Dead Sea Scrolls," in *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. J. J. Collins, G. E. Sterling & R. A. Clemens; STDJ 51; Leiden: Brill, 2004), 49–65.
- , "The Mysteries of God: Creation and Eschatology in 4QInstruction and the Wisdom of Solomon," in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (ed. F. García Martínez; BETHL 168; Leuven: Peeters, 2003), 287–305.
- , "In the Likeness of the Holy Ones: The Creation of Humankind in a Wisdom Text from Qumran," in *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (eds. D. W. Parry & E. Ulrich; STDJ 30; Leiden: Brill, 1999), 609–18.
- , "Wisdom Reconsidered, in Light of the Scrolls," *DSD* 4/3 (1997): 265–156.
- , *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age* (OTL; Louisville: Westminster, 1997).
- , *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (ABRL; New York: Doubleday, 1995).
- Coulot, Claude, "L'image de Dieu dans les écrits de sagesse 1Q26, 4Q415–418, 4Q423," in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (ed. F. García Martínez; BETHL 168; Leuven: Peeters, 2003), 171–81.

Crawford, Sidnie White, *The Temple Scroll and Related Texts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

—, “Lady Wisdom and Dame Folly at Qumran,” *DSD* 5 (1993): 255–66.

Cross, Frank M., “The Development of the Jewish Scripts,” in *The Bible and the Ancient Near East: Essays in Honor of W. F. Albright* (ed. G. E. Wright; New York: Anchor Book Edition, 1965), 133–202.

Davies, Philip R., “Dualism in the Qumran War Texts,” in *Dualism in Qumran* (ed. G. G. Xeravits; London: T & T Clark, 2010), 8–19.

—, *The Damascus Covenant: An Interpretation of the Damascus Document* (Sheffield: JSOT Press, 1982).

Davila, James R., “4QMess ar (4Q534) and Merkavah Mysticism,” *DSD* 5/3 (1998): 367–81.

Delcor, Mathias, *Les Hymnes de Qumrân (Hodayot): texte hébreu, introduction, traduction, commentaire* (Paris: Letouzey et Ané, 1962).

Dimant, Devorah, “The Library of Qumran: Its Content and Character,” in *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997* (eds. L. H. Schiffman, E. Tov & J. C. VanderKam; Jerusalem: IES, 2000), 170–76.

—, “The Qumran Manuscripts: Contents and Significance,” in *A Time to Prepare the Way in the Wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989–1990* (eds. D. Dimant & L.H. Schiffman; STDJ 16; Leiden: Brill, 1995), 23–58.

—, “A Synoptic Comparison of Parallel Sections in 4Q427 7, 4Q491 11 and 4Q471B,” *JQR* 85 (1994): 157–61.

Dombrowski-Hopkins, Denise, “The Qumran Community and 1Q Hodayot: a Reassessment,” *RevQ* 10 (1981): 323–64.

Duhaime, Jean, “Cohérence structurelle et tensions internes dans l’Instruction des deux esprits (1QS III 13 – IV 26),” in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (ed. F. García Martínez; BETHL 168; Leuven: Peeters, 2003), 103–31.

Elgvin, Torleif, “Priestly Sages? The Milieus of Origin of 4QMysteries and 4QInstruction,” in *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 20–22 May, 2001* (eds. J. J. Collins, G. E. Sterling & R. A. Clements; STDJ 51; Leiden: Brill, 2004), 13–47.

—, “Wisdom With and Without Apocalyptic,” in *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran: Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998, Published in Memory of Maurice Baillet* (eds. D. K. Falk, F. García Martínez & E. M. Schuller; STDJ 35; Leiden: Brill, 2000), 15–38.

—, “Wisdom and Apocalypticism in the Early Second Century BCE: The Evidence of 4QInstruction,” in *The Dead Sea Scrolls Fifty Years After Their Discovery: Proceedings of*

- the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997* (eds. L. H. Schiffman, E. Tov & J. C. VanderKam; Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000), 226–47.
- , “The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation,” in *Qumran Between the Old and New Testaments* (eds. F. H. Cryer & T. L. Thompson; JSOTS 290; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 113–50.
- , *An Analysis of 4QInstruction* (Ph.D. Dissertation, Hebrew University of Jerusalem, 1997).
- , “‘To Master His Own Vessel’ 1 Thess 4.4 in Light of New Qumran Evidence,” *NTS* 43/4 (1997): 604–19.
- , “Early Essene Eschatology: Judgment and Salvation according to Sapiential Work A,” in *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls: Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30 April 1995* (eds. D. W. Parry & S. D. Ricks; STDJ 20; Leiden: Brill, 1996), 126–65.
- , “Wisdom, Revelation and Eschatology in an Early Essene Writing,” *SBL Seminar Papers, 1995* (SBLSP 34; Atlanta: Scholars Press, 1995), 440–63.
- , “The Reconstruction of Sapiential Work A,” *RevQ* 16/4 (1995): 559–80.
- , “Admonition Texts from Qumran Cave 4,” in *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site* (eds. M. O. Wise, N. Golb, J. J. Collins & D. G. Pardee; ANYAS 722; New York: The New York Academy of Sciences, 1994) 179–96.
- Elgvin, Torleif, Kister, Menahem, Lim, Timothy, Nitzan, Bilha, Pfann, Stephen, Qimron, Elisha, Schiffman, Lawrence H., *Qumran Cave 4 XV: Sapiential Texts, Part 1* (DJD 20; Oxford: Clarendon Press, 1997).
- Eshel, Esther, “The Identification of the ‘Speaker’ of the Self-Glorification Hymn,” in *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (eds. D. W. Parry & E. Ulrich; STDJ 30; Leiden: Brill, 1999), 619–35.
- , “Self-Glorification Hymn,” in *Qumran Cave 4.XX, Poetical and Liturgical Texts, Part 2* (E. Chazon, et al.; DJD XIX; Oxford: Clarendon, 1999), 421–36.
- Evans, Craig A., “A Note on the ‘First-Born Son’ of 4Q369,” *DSD* 2/2 (1995): 185–201.
- Fabry, Heinz-Josef, “Die Armenfrömmigkeit in den qumranischen Weisheitstexten,” in *Weisheit in Israel: Beiträge des Symposiums “Das Alte Testament und die Kultur der Moderne” anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971), Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001* (eds. D. J. A. Clines, H. Lichtenberger & H.-P. Müller; ATM 12; Münster: Lit-Verlag, 2003), 163–209.
- Falk, Daniel K., *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (STDJ 27; Leiden: Brill, 1998).
- Fitzmyer, Joseph, “The Aramaic ‘Elect of God’ Text from Qumran Cave 4,” *CBQ* 27 (1965): 348–72.

Flusser, David, *Judaism of the Second Temple Period, vol. 1 Qumran and Apocalypticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).

Frey, Jörg, “Flesh and Spirit in the Palestinian Jewish Sapiential Tradition and in the Qumran Texts. An inquiry into the Background of Pauline Usage,” in *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought* (eds. C. Hempel, A. Lange & H. Lichtenberger; BEThL 159; Leuven, Peeters, 2002), 367–404.

—, “The Notion of Flesh in 4QInstruction and the Background of Pauline Usage,” in *Sapiential, Liturgical and Poetical texts from Qumran: Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998, Published in Memory of Maurice Baillet* (eds. D. K. Falk, F. García Martínez & E. M. Schuller; STDJ 35 Leiden: Brill, 2000), 197–226.

—, “Die paulinische Antithese von «Fleisch» und «Geist» und die palästinisch-jüdische Weisheitstradition,” *ZNW* 90/1 (1999): 45–77.

García Martínez, Florentino, “Old Texts and Modern Mirages: The ‘I’ of Two Qumran Hymns,” in *Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism* (ed. E. J. C. Tigchelaar; STDJ 63; Leiden: Brill, 2007), 105–128

—, “Wisdom at Qumran: Worldly or Heavenly?” in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (ed. F. García Martínez; BEThL 168; Leuven, Peeters, 2003), 1–16. Reprinted in *Qumranica Minora II: Thematic Studies on the Dead Sea Scrolls* (ed. E. J. C. Tigchelaar; STDJ 64; Leiden: Brill, 2007), 171–186.

—, “Marginalia on 4QInstruction,” *DSD* 13/1 (2006): 24–37.

—, “The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees,” in *Studies in the Book of Jubilees* (eds. M. Albani, J. Frey & A. Lange; TSAJ 65; Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 243–60.

—, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ 9; Leiden: Brill, 1992).

Garnsey, Peter, *Cities, Peasant and Food in Classical Antiquity: Essays in Social and Economic History* (Cambridge: CUP, 1998).

Goering, Greg Schmidt, “Creation, Torah, and Revealed Wisdom in Some Second Temple Sapiential Texts (Sirach, 4QInstruction, 4Q185, and 4Q525): A Response to John Kampen,” in *Canonicity, Setting, Wisdom in Deuterocanonicals: Papers of the Jubilee Meeting of the International Conference on the Deuterocanonical Books* (eds. G. G. Xeravits, J. Zsengellér & X. Szabó; Berlin: de Gruyter, 2014), 121–4.

—, *Wisdom’s Roots Revealed: Ben Sira and the Election of Israel* (JSJSup 139; Leiden: Brill, 2009).

Goff, Matthew J., “A Seductive Demoness at Qumran? Lilith, Female Demons and 4Q184,” in *Evil, the Devil, and Demons: Dualistic Characteristics in the Religion of Israel, Ancient Judaism, and Early Christianity* (eds. J. Doehorn, S. Rudnig-Zelt & B. Wold; WUNT II; Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 59–76

—, *4QInstruction* (WLAW 2; Atlanta: SBL, 2013).

—, “Being Fleshly or Spiritual: Anthropological Reflection and Exegesis of Genesis 1–3 in 4QInstruction and First Corinthians,” in *Christian Body, Christian Self: Concepts of Early Christian Personhood* (eds. C.K. Rothschild, T.W. Thompson; WUNT 284; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 41–59.

—, “Adam, the Angels and Eternal Life: Genesis 1–3 in the Wisdom of Solomon and 4QInstruction,” in *Studies in the Book of Wisdom* (eds. G. Xeravits & J. Zsengellér; JSJSup 142; Leiden: Brill, 2010), 1–22

“Recent Trends in the Study of Early Jewish Wisdom Literature: The Contribution of 4QInstruction and Other Qumran Texts,” *CBR* 7/3 (2009): 376–416.

—, *Discerning Wisdom: The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls* (VTSup 116; Leiden: Brill, 2007).

—, “Wisdom, Apocalypticism, and the Pedagogical Ethos of 4QInstruction,” in *Conflicted Boundaries in Wisdom and Apocalypticism* (eds. B. G. Wright III & L. M. Wills; SBL.SS 35; Atlanta: Scholars Press, 2005), 57–67.

—, “Discerning Trajectories: 4QInstruction and the Sapiential Background of the Sayings Source Q,” *JBL* 124/4 (2005): 657–73.

—, “Reading Wisdom at Qumran: 4QInstruction and the Hodayot,” *DSD* 11/3 (2004): 263–88.

—, “The Mystery of Creation in 4QInstruction,” *DSD* 10/2 (2003): 163–86.

—, *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction* (STDJ 50; Leiden: Brill, 2003).

Greenfield, Jonas C., “Prolegomenon,” in *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (ed. H. Odeberg; New York: Ktav, 1973).

Grossman, Maxine L., “Cultivating Identity: Textual Virtuosity and ‘Insider’ Status,” in *Defining Identities: We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls (Proceedings of the Fifth Meeting of the IOQS in Groningen)* (eds. F. García Martínez & M. Popović; STDJ 70; Leiden: Brill, 2007), 1–3.

—, *Reading for History in the Damascus Document: A Methodological Study* (STDJ 45; Leiden: Brill, 2002).

Hadas, Moses, *Aristeas to Philocrates* (Philadelphia: Dropsie College, 1951).

Hammer, Reuven, “What did they Bless? A Study of Mishnah Tamid 5.1,” *JQR* 81/3–4 (1991): 305–24.

Harrington, Daniel J., “Wisdom and Apocalyptic in 4QInstruction and 4Ezra,” in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (ed. F. García Martínez; BETHL 168; Leuven: Peeters, 2002), 343–55.

—, “The Qumran Sapiential Texts in the Context of Biblical and Second Temple Literature,” in *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery: Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997* (eds. L.H. Schiffman, E. Tov & C. VanderKam; Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000), 256–62.

- , “Two Early Jewish Approaches to Wisdom: Sirach and Qumran Sapiential Work A,” *JSP* 8/16 (1997): 25–38.
- , *Wisdom Texts from Qumran* (London: Routledge, 1996).
- , “The *Raz Nihyeh* in a Qumran Wisdom Text (1Q26, 4Q415–418, 423),” *RevQ* 17 (1996): 549–53.
- , “Wisdom at Qumran,” in *The Community of the Renewed Covenant, The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls* (eds. E. Ulrich & J. Vanderkam; Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), 137–52.
- , “The Apocalypse of Hannah: Targum Jonathan of 1 Samuel 2:1-10,” in *Working with no Data: Semitic and Egyptian Studies Presented to Thomas O. Lambdin* (eds. D. M. Golomb & S. T. Hollis; Winona Lake: Eisenbrauns, 1987), 147–52.
- Harrington, Daniel J. and Saldarini, Anthony J., *Targum Jonathan of the Former Prophets* (The Aramaic Bible, vol. 10; Edinburgh: T & T Clark, 1987).
- Hartin, Patrick J., *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNTSup 47; Sheffield: JSOT Press, 1991).
- Hempel, Charlotte, “The Qumran Sapiential Texts and the Rule Books,” in *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought* (eds. C. Hempel, A. Lange & H. Lichtenberger; BEThL 159; Leuven: Peeters, 2002), 277–96.
- Himmelfarb, Martha, *Between Temple and Torah: Essays on Priests, Scribes, and Visionaries in the Second Temple Period and Beyond* (TSAJ 151; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).
- Hoffmann, Heinrich, *Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik* (Göttingen: Vandenhoeck, 1999).
- Hogan, Karina M., *Theologies in Conflict in 4 Ezra: Wisdom Debate and Apocalyptic Solution* (SJSJ 130; Leiden: Brill, 2008).
- Hollander, H. W. and de Jonge, M., *The Testament of the Twelve Patriarchs: A Commentary* (SVTP 8; Leiden: Brill, 1985).
- Holm-Nielsen, Svend, *Hodayot: Psalms from Qumran* (Aarhus: Universitetsforlaget, 1960).
- Horbury, William, “Ezekiel Tragicus 106: δωρήματα,” *VT* 36/1 (1986): 37–51.
- Horsley, Richard A., *Revolt of the Scribes: Resistance and Apocalyptic Origins* (Minneapolis: Fortress Press, 2009).
- , “Logoi Prophētōn: Reflections on the Genre of Q,” in *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester* (ed. B. Pearson; Minneapolis: Fortress Press, 1991), 195–209.
- Hyatt, Philip J., “The View of Man in the Qumran ‘Hodayot,’” *NTS* 2 (1955–56): 276–84.

Matt A. Jackson-McCabe, Matt A., *Logos and Law in the Letter of James: The Law of Nature, the Law of Moses, and the Law of Freedom* (SNT 100; Leiden: Brill, 2001).

Jacobson, Arland D., “Apocalyptic and the Synoptic Sayings Source Q,” in *The Four Gospels: Festschrift Frans Neirynck* (eds. F. Van Segbroeck, et al.; BETL 100; Leuven: Peeters, 1992), 403–19.

Jassen, Alex P., *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism* (STDJ 68; Leiden: Brill, 2007).

Jeremias, Gert, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963).

Jutta Jokiranta, *Social Identity and Sectarianism in the Qumran Movement* (STDJ 105; Leiden: Brill, 2014).

—, “Learning from Sectarian Responses: Windows on Qumran Sects and Emerging Christian Sects,” in *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament* (ed. F. García Martínez; STDJ 85; Leiden: Brill, 2009), 177–210.

Kampen, John, “Wisdom in Deuterocanonical and Cognate Literature,” in *Canonicity, Setting, Wisdom in Deuterocanonals: Papers of the Jubilee Meeting of the International Conference on the Deuterocanonical Books* (eds. G. G. Xeravits, J. Zsengellér & X. Szabó; Berlin: de Gruyter, 2014), 89–120.

—, “‘Torah’ and Authority in the Major Sectarian Rule Texts from Qumran,” in *The Scrolls and Biblical Tradition: Proceedings of the Seventh Meeting of the IOQS in Helsinki* (eds. G. J. Brooke et al.; STDJ 103; Leiden: Brill, 2012), 231–54.

—, *Wisdom Literature* (Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls; Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2011).

Kimelman, Reuven, “Polemics and Rabbinic Liturgy,” in *Discussing Cultural Influences: Text, Context, and Non-Text in Rabbinic Judaism* (ed. R. Ulmer; Lanham, MD: University Press of America, 2007), 59–97.

“The Šema and its Blessing: The Realization of God’s Kingship,” in *The Synagogue in Late Antiquity* (ed. L. I. Levine; Philadelphia: Eisenbrauns, 1987), 73–86.

Kirk, Alan, *The Composition of the Saying Source: Genre, Synchrony, and Wisdom Redaction in Q* (SupNovT 91; Leiden: Brill, 1998).

Kister, Menahem, “‘Inclination of the Heart of Man,’ the Body and Purification from Evil,” in *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls VIII* (eds. M. Bar-Asher & D. Dimant; Jerusalem: Bialik Institute & Haifa University Press, 2010), 243–86 [Hebrew].

—, “ספרות החכמה בקומראן,” in *מגילות קומראן – מבואות ומחקרים / The Qumran Scrolls and Their World* (2 vols.; ed. M. Kister; Jerusalem: Yad ben-Zvi, 2009), 299–320.

—, “Divorce, Reproof, and Other Sayings in the Synoptic Gospels: Jesus Traditions in the Context of ‘Qumranic’ and Other Texts,” in *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity: Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity* (eds. R. A. Clements & D. R.

Schwartz; STDJ 84; Leiden: Brill, 2009), 195–229.

—, “Physical and Metaphysical Measurements Ordained by God in the Literature of the Second Temple Period,” in *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran. Proceedings of a Joint Symposium by the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature and the Hebrew University Institute for Advanced Studies Research Group on Qumran, 15-17 January, 2002* (eds. E. G. Chazon, D. Dimant & R. A. Clements; STDJ 58; Leiden: Brill, 2005), 153–76.

—, “Wisdom Literature and Its Relation to Other Genres: From Ben Sira to Mysteries,” in *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 20–22 May, 2001* (eds. J. J. Collins, G. E. Sterling & R. A. Clements; STDJ 51; Leiden: Brill, 2004), 13–47.

—, “A Qumranic Parallel to 1Thess 4,4? Reading and Interpretation of 4Q416 2 ii 21,” *DSD* 10/3 (2003): 365–70.

—, “Some Aspects of Qumranic Halakhah,” in *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18–21 March 1991* (eds. J. T. Barrera & L. V. Montaner; STDJ 11/2; Leiden: Brill, 1992), 575–76.

Klawans, Jonathan, “Josephus on Fate, Free Will, and Ancient Jewish Types of Compatibilism,” *Numen* 56 (2009): 44–90.

Kloppenborg, John, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 2000).

—, *Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1981, reprint 1999).

—, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Minneapolis: Fortress, 1987).

—, “Symbolic Eschatology and Apocalypticism in Q,” *HTR* 80/3 (1987): 287–306.

Knibb, Michael A., “The Book of Enoch in the Light of the Qumran Wisdom Literature,” in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (ed. F. García Martínez; BEThL 168; Leuven: Peeters, 2003), 193–210.

Knohl, Israel, *The Messiah Before Jesus: The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls* (trans. D. Maisel; Berkeley: University of California Press, 2000), 15–21.

Koester, Helmut, “One Jesus and Four Primitive Gospels,” in *Trajectories through Early Christianity* (eds. J. M. Robinson & H. Koester; Philadelphia: Fortress Press, 1971), 158–204.

Kosmala, Hans, “Maskil,” *JANESCU* 5 (1973): 235–41.

Kugel, James L., “Some Instances of Biblical Interpretation in the Hymns and Wisdom Writings of Qumran,” in *Studies in Ancient Midrash* (ed. J. L. Kugel; Harvard: Harvard University Press, 2001), 155–69.

—, “4Q369 ‘Prayer of Enosh’ and Ancient Biblical Interpretation,” *DSD* 5/2 (1998): 119–148.

—, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It was at the Start of the Common Era* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998).

—, “Levi’s Elevation to the Priesthood in Second Temple Writings,” *HTR* 86/1 (1993): 1–64.

Kvanvig, Helge S., “Enochic Judaism—a Judaism without the Torah and the Temple?” in *Enoch and the Mosaic Torah: The Evidence of Jubilees* (eds. G. Boccaccinni & G. Ibba; Grand Rapids, MI/Cambridge, UK: Eerdmans, 2009), 163–77.

Langdon, Stephan, *Die neubabylonischen Königsinschriften* (Leipzig: Hinrichs, 1912).

Lange, Armin, “Die Weisheitstexte aus Qumran: Eine Einleitung,” in *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought* (eds. C. Hempel, A. Lange & H. Lichtenberger; BETL 158; Leuven: Peeters, 2002), 3–30.

—, “The Determination of Fate by the Oracle of the Lot in the Dead Sea Scrolls, the Hebrew Bible and Ancient Mesopotamian Literature,” in *Sapiential, Liturgical and Poetical texts from Qumran: Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998, Published in Memory of Maurice Baillet* (eds. D. K. Falk, F. García Martínez & E. M. Schuller; STDJ 35; Leiden: Brill, 2000), 39–48.

—, “In Diskussion mit dem Tempel: Zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel,” in *Qohelet in the Context of Wisdom* (ed. A. Schoors; BETL 136; Leuven: Peeters, 1998), 113–59.

—, “Wisdom and Predestination in the Dead Sea Scrolls,” *DSD* 2/3 (1995): 340–54.

—, *Weisheit und Prädestination, Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran* (STDJ 18; Leiden: Brill, 1995).

Leaney, Alfred R. C., *The Rule of Qumran and Its Meaning: Introduction, Translation and Commentary* (Philadelphia: Westminster Press, 1966).

Lesley, Michael J., “Exegetical Wiles: 4Q184 as Scriptural Interpretation,” in *The Scrolls and Biblical Traditions: Proceedings of the Seventh Meeting of the IOQS in Helsinki* (eds. G. J. Brooke et al.; STDJ 103; Leiden: Brill, 2012), 107–42.

Levinson, Bernard M., *A More Perfect Torah: At the Intersection of Philology and Hermeneutics in Deuteronomy and the Temple Scroll* (CSHB 1; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2013).

Lockett, Darian, “The Spectrum of Wisdom and Eschatology in the Epistle of James and 4QInstruction,” *Tyndale Bulletin* 56/1 (2005): 131–48.

Mach, Michael, “The Social Implication of Scripture-Interpretation in Second Temple Judaism,” in *The Sociology of Sacred Texts* (eds. J. Davies & I. Wollaston; Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 166–79.

Mack, Burton, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993).

- Magness, Jodi, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).
- Maier, Gerhard, *Mensch und freier Wille: Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus* (WUNT 12; Tübingen: Mohr Siebeck, 1971).
- Maier, Johann, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer* (3 vols.; München/Basel: E. Reinhardt, 1995–6).
- Mays, James Luther, “The Place of the Torah-Psalms in the Psalter,” *JBL* 106 (1987): 3–12.
- Merrill, Eugene H., *Qumran and Predestination: A Theological Study of the Thanksgiving Hymns* (STDJ 8; Leiden: Brill, 1975).
- Metso, Sarianna, *The Textual Development of the Qumran Community Rule* (STDJ 21; Leiden: Brill, 1997).
- Milik, Józef T., *Qumran Grotte 4.II. Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)* (DJD 6; Oxford: Clarendon, 1977).
- Montgomery, Eric, *A Stream from Eden: The Nature and Development of a Revelatory Tradition in the Dead Sea Scrolls* (Ph.D. dissertation, McMaster University, 2013).
- Moody, Dale, “God’s Only Son: The Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version,” *JBL* 72/4 (1953): 213–19.
- Murphy, Catherine M., *Wealth in the Dead Sea Scrolls and in the Qumran Community* (STDJ 40; Leiden: Brill, 2001).
- Murphy, Roland E., “Yēšer in the Qumran Literature,” *Bib* 39 (1958): 334–44.
- Najman, Hindy, *Past Renewals: Interpretive Authority, Renewed Revelation and the Quest for Perfection in Jewish Antiquity* (JSJSup 53; Leiden: Brill, 2010).
- , *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism* (SJSJ 77; Leiden: Brill, 2003).
- , “Angels At Sinai: Exegesis, Theology, and Interpretive Authority,” *DSD* 7 (2000): 313–33.
- Naudé, Jacobus A., “The Wiles of the Wicked Woman (4Q184), the Netherworld and the Body,” *JSem* 15 (2006): 372–84.
- Nelson, Richard D., *Deuteronomy: A Commentary* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2002).
- Newsom, Carol A., “Spirit, Flesh, and the Indigenous Psychology of the Hodayot,” in *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Essays in Honor of Eileen Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday* (eds. J. Penner, K. M. Penner & C. Wassen; STDJ 98; Leiden: Brill, 2012), 339–54.
- , *The Self as Symbolic Space: Constructing Identity and Community at Qumran* (STDJ 52;

Leiden: Brill, 2004).

—, *Poetical and Liturgical Texts, Part I* (DJD 11; Oxford: Clarendon, 1998).

—, “The Sage in the Literature of Qumran: The Functions of the Maskil,” in *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (eds. J. G. Gammie & L. G. Perdue; Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 373–82.

—, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (HSS 27; Atlanta: Scholars Press, 1985).

Newsom, Carol, Stegemann, Hartmut and Schuller, Eileen, *Qumran Cave 1.III: 1QHodayot a, with Incorporation of 4QHodayot a-f and 1QHodayot b* (DJD XL; Oxford: Clarendon, 2009).

Nickelsburg, George W. E., “Enochic Wisdom and its Relationship to the Mosaic Torah,” in *The Early Enoch Literature* (eds. G. Boccaccini and J. J. Collins; JSJSup 121; Leiden: Brill, 2007), 81–94.

—, *1 Enoch: A Commentary on the Book of 1 Enoch. Chapters 1–36; 81–108* (Hermeneia; Augsburg: Fortress Press, 2001).

—, “Enochic Wisdom: An Alternative to the Mosaic Torah?” in *HESED VE-EMET: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs* (eds. J. Magness and S. Gittin; BJS 320; Atlanta: Scholars Press, 1998), 123–32.

—, “Revealed Wisdom as a Criterion for Inclusion and Exclusion: From Jewish Sectarianism to Early Christianity,” in *To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, Others in Late Antiquity* (eds. J. Neusner & E. Frerichs; Chico, CA: Scholars, 1985), 73–91.

Nitzan, Bilha, “The Ideological and Literary Unity of 4QInstruction and Authorship,” *DSD* 12/3 (2005): 257–79.

—, *Qumran Prayer and Religious Poetry* (STDJ 12; Leiden: Brill, 1994).

—, “Key Terms in 4QInstruction: Implications for Its Ideological Unity,” in *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls, III* (eds. M. Bar-Asher & D. Dimant; Jerusalem: Bialik Institute, 2005), 101–24. [Hebrew]

O’Neill, John C., ““Who Is Comparable to Me in My Glory?”: 4Q491 Fragment 11 (4Q491C) and the New Testament,” *NovT* 42 (2000): 24–38.

Patterson, Stephen J., *The Gospel of Thomas and Christian Origins: Essays on the Fifth Gospel* (Leiden: Brill, 2013).

Pelletier, André, *Lettre d’Aristée a Philocrate* (SC 89; Paris: Les Éditions du Cerf, 1962).

Penner, Jeremy, *Patters of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism* (STDJ 104; Leiden: Brill, 2012).

Penner, Todd, *The Epistle of James and Eschatology: Re-reading an Ancient Christian Letter* (JSNTSSup 121; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

Perdue, Leo G., “Mantic Sages in the Ancient Near East, Israel, Judaism, and the Dead Sea Scrolls,” in *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-biblical Prophecy* (eds. K. de Troyer & A. Lange; CBET 52; Leuven: Peeters, 2009), 166–74.

Philonenko, Marc, “De la ‘Prière de Jésus’ au ‘Netre Père’: (Abba; targoum du Psaume 89,27; 4Q369, 1,2, 1–12; Luc 11,2),” *RHPR* 77/1 (1997): 133–40.

Piper, Ronald A., *Wisdom in the Q-Tradition: The Aphoristic Teaching of Jesus* (SNTSMS 61; Cambridge: CUP, 1989).

Pryke, John, “‘Spirit’ and ‘Flesh’ in the Qumran Documents and Some New Testament Texts,” *RevQ* 5 (1965): 345–60.

Puech, Émile, “L’hymne de la glorification du Maître de 4Q431,” in *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature* (eds. J. Penner, K. M. Penner, & C. Wassen; STDJ 98; Leiden: Brill, 2012), 377–408.

—, *Qumrân Grotte 4. XXVII: Textes araméens, deuxième partie, 4Q550–4Q575a, 4Q580–4Q587 et appendices* (DJD 37; Oxford: Clarendon Press, 2009).

—, “Apport des manuscrits de Qoumrân à la croyance à la résurrection dans le judaïsme ancien,” in *Qoumrân et le judaïsme de tournant de notre ère: actes de la Table ronde, Collège de France, 16 novembre 2004* (eds. A. Lemaire & S. C. Mimouni; Paris-Louvain: Peeters, 2006), 81–110.

—, “Les fragments eschatologiques de 4QInstruction (4Q416 i et 4Q418 69 ii, 81–81a, 127),” *RevQ* 22 (2005): 89–119.

—, “La croyance à la résurrection des justes dans un texte qumrânien de sagesse: 4Q418 69 ii,” in *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume. Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism* (eds. C. Cohen, A. Hurvitz & S. M. Paul; Winona Lake: Eisenbrauns, 2004), 427–44.

—, “Apports des textes apocalyptiques et sapientiels de Qumrân à l’eschatologie du judaïsme ancien,” in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (ed. F. García Martínez; BEThL 168; Leuven: Peeters, 2003), 133–70.

—, “La conception de la vie future dans le livre de la Sagesse et les manuscrits de la mer Morte : un aperçu,” *RevQ* 21 (2003): 209–32.

—, *Qumrân Grotte 4. XXII: Textes araméens partie, 4Q529–549* (DJD 31; Oxford: Clarendon Press, 2001).

—, *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d’une croyance dans le judaïsme ancien. Vol. II : les données qumraniennes et classiques* (Paris: J. Gabalda, 1993).

Puech, Émile & Steudel, Annette, “Un nouveau fragment du manuscrit 4QInst (XQ7 = 4Q417 ou 4Q418),” *RevQ* 19 (2000): 623–27.

Qimron, Elisha, *החיבורים העבריים, מגילות מדבר יהודה. /The Dead Sea Scrolls: The Hebrew Writings*, (3 vols.; Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2010–14).

Reif, Stefan C., *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History* (Cambridge: CUP, 1995).

Reinhartz, Adele, “The Meaning of *nomos* in Philo’s Exposition of the Law,” *SR* 15 (1986): 337–45.

Rey, Jean-Sébastien, *4QInstruction: sagesse et eschatologie* (STDJ 81; Leiden: Brill, 2009).

Rollens, Sarah E., *Framing Social Criticism in the Jesus Movement: The Ideological Project in the Sayings Gospel Q* (WUNT II 374; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

Rosen-Zvi, Ishay, *Demonic Desire: Yetzer HaRa and the Problem of Evil in Late Antiquity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011).

Sanders, Jack T., “When Sacred Canopies Collide: The Reception of the Torah of Moses in the Wisdom Literature of the Second-Temple Period,” *JSJ* 32/2 (2001): 121–36.

Schiffman, Lawrence H., “Non-Jews in the Dead Sea Scrolls,” in *The Quest for Context & Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders* (eds. C.A. Evans & S. Talmon; BIS 28; Leiden: Brill, 1997), 153–72.

Schuller, Eileen M. and Newsom, Carol A., *The Hodayot (Thanksgiving Psalms): A Study Edition of 1QH^a* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2012).

Schultz, Brian, *Conquering the World: The War Scroll (1QM) Reconsidered* (STDJ 76; Leiden: Brill, 2009).

Searle, John R., “A Taxonom of Illocutionary Acts,” in *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

Segal, Alan F., “Torah and Nomos in Recent Scholarly Discussion,” *SR* 13 (1984): 19–27.

Sekki, Arthur E., *The Meaning of Ruaḥ at Qumran* (SBL.DS 110; Atlanta: Scholars Press, 1989).

Shutt, R. J. H., “Letter of Aristeas,” in *Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 2* (ed. J. H. Charlesworth; Garden City, NY: Doubleday, 1985), 7–34.

Smith, Jaye, “Another look at 4Q416 2 ii 21, a critical parallel to first Thessalonians 4:4,” *CBQ* 63/3 (2001): 499–506.

Smith, Morton, “Ascent to the Heavens and Deification in 4QM^a,” in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls* (ed. L. H. Schiffman; JSPSS 8; Sheffield: JSOT Press, 1990), 181–88.

Starcky, Jean, “Le Maître de Justice et Jésus,” *Le Monde de la Bible* 4 (1978): 53–55

—, “Un texte messianique araméen de la Grotte 4 de Qumrân,” in *Mémorial du cinquantenaire de l’Ecole des langues orientales de l’Institut Catholique de Paris* (Paris: Bloud et Gay, 1964), 51–66.

Studel, Annette, “The Eternal Reign of the People of God—Collective Expectations in

Qumran Texts (4Q246 and 1QM),” *RevQ* 17 (1996): 507–25.

Studel, Annette and Lucassen, B., “Aspekte einer vorläufigen materiellen Rekonstruktion von 4Q416–4Q418,” unpublished handout at *Forschungsseminar: Die Wiesheitstexte aus Qumran, Tübingen, 22–24 Mai; 20–21 Juni 1998*.

Stökel ben Ezra, Daniel, “Old Caves and Young Caves—A Statistical Reevaluation of a Qumran Consensus,” *DSD* 14/3 (2007): 313–33.

Strugnell, John, “More on Wives and Marriage in the Dead Sea Scrolls: (4Q416 2 ii 21, cf. 1 Thess 4:4 and 4QMMT § B),” *RevQ* 17 (1996): 537–47.

—, “The Sapiential Work 4Q415ff and Pre-Qumranic Works from Qumran: Lexical Considerations,” in *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts, and Reformulated Issues* (eds. D. W. Parry & E. C. Ulrich; STDJ 30; Leiden: Brill, 1999), 595–608.

Strugnell, John, Harrington, Daniel J., and Elgvin, Torleif, *Qumran Cave 4 XXIV. Sapiential Texts, Part 2: 4QInstruction (Mūsār lē Mēvîn): 4Q415ff. with a Re-edition of 1Q26* (DJD 34; Oxford: Clarendon Press, 1999).

Strugnell, John and Attridge, Harold, “4Q369 ‘4QPrayer of Enosh,’” in *Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts, Part 1* (ed. J. C. VanderKam; DJD 13; Oxford: Clarendon Press, 1994), 353–62.

Stuckenbruck, Loren T., “Pseudepigraphy and First Person Discourse in the Dead Sea Documents: From the Aramaic Texts to the Writings of the Yaḥad,” in *The Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture* (eds. A. D. Roitman, L. H. Schiffman & S. Tzoref; Leiden: Brill, 2011), 295–328.

—, “The Dead Sea Scrolls and the New Testament,” in *Qumran and the Bible: Studying the Jewish and Christian Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls* (eds. N. Dávid & A. Lange, Leuven: Peeters, 2010), 131–70.

—, *1 Enoch 91–108* (CEJL; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2007).

—, “‘Angels’ and ‘God’: Exploring the Limits of Early Jewish Monotheism,” in *Early Jewish and Christian Monotheism* (eds. L. T. Stuckenbruck & W. E. S. North; JSNTS 263; London/New York: T&T Clark, 2004), 45–70.

—, “4QInstruction and the Possible Influence of Early Enochic Traditions an Evaluation,” in *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought* (eds. C. Hempel, A. Lange & H. Lichtenberger; BETHL 159; Leuven: Peeters, 2002), 245–61.

Teeter, D. Andrew, “Torah, Wisdom, and the Composition of Rewritten Scripture: Jubilees and 11QPs^a in Comparative Perspective,” in *Wisdom and Torah: The Reception of ‘Torah’ in the Wisdom Literature of the Second Temple Period* (eds. B. U. Schipper & A. Teeter; JSJSup 163; Leiden: Brill, 2013), 233–72.

Thomas, Samuel I., *The “Mysteries” of Qumran: Mystery, Secrecy and Esotericism in the Dead Sea Scrolls* (EJL 25; Atlanta: SBL Press, 2009).

Tigheelaar, Eibert J. C., “Historical Origins of the Early Christian Concept of the Holy Spirit:

Perspectives from the Dead Sea Scrolls,” in *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014), 167–240.

—, “‘Spiritual People,’ ‘Fleshly Spirit,’ and ‘Vision of Meditation’: Reflections on 4QInstruction and 1 Corinthians,” in *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament* (ed. F. García Martínez; STDJ 85; Leiden: Brill, 2009), 103–18.

—, “Wisdom and Counter-Wisdom in 4QInstruction, Mysteries and 1 Enoch,” in *The Early Enoch Literature* (eds. G. Boccaccini & J. J. Collins; JSJS 121; Leiden: Brill, 2007), 177–94.

—, “Towards a Reconstruction of the Beginning of 4QInstruction (4Q416 Fragment 1 and Parallels),” in *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought* (eds. C. Hempel, A. Lange & H. Lichtenberger; BEThL 159; Leuven: Peeters, 2002), 99–126.

—, *To Increase Learning for the Understanding Ones: Reading and Reconstructing the Fragmentary Early Jewish Sapiential Text 4QInstruction* (STDJ 44; Leiden: Brill, 2001).

—, “The Addressees of 4QInstruction,” in *Sapiential, Liturgical, and Poetical Texts from Qumran: Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Oslo 1998, Published in Memory of Maurice Baillet* (eds. D. K. Falk, F. García Martínez & E. M. Schuller; STDJ 35; Leiden: Brill, 2000), 62–75.

—, “בִּיהַד הַבֵּא in 4QInstruction (4Q418 64 + 199 + 66 par. 4Q417 1 i 17–19) and the Height of the Columns of 4Q418,” *RevQ* 18 (1998): 589–93.

Tiller, Patrick, “The ‘Eternal Planting’ in the Dead Sea Scrolls,” *DSD* 4/3 (1997): 312–35.

Tiwald, Markus (ed.), *Q in Context I: The Separation between the Just and Unjust in Early Judaism and in the Saying Source* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015).

Tooman, William A., “Wisdom and Torah at Qumran: Evidence from the Sapiential Texts,” in *Wisdom and Torah: The Reception of ‘Torah’ in the Wisdom Literature of the Second Temple Period* (eds. B. U. Schipper & A. Teeter; JSJSup 163; Leiden: Brill, 2013), 203–32.

Tov, Emmanuel, “Excerpted and Abbreviated Biblical Texts from Qumran,” *RevQ* 16 (1995): 581–600.

Tromp, Johannes, “On Human Disobedience to the Order of Creation (4Q521, fr. 2 and Latin Life of Adam and Eve 29c),” *RevQ* 21 (2003): 109–15.

Ulrich, Eugene, “Pluriformity in the Biblical Text, Text Groups, and Questions of Canon,” in *Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls* (Leiden: Brill, 1992), 1.23–41.

—, “The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible,” in *Sha’arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon* (eds. M. Fishbane & E. Tov; Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992), 267–94.

Uro, Risto, “Apocalyptic Symbolism and Social Identity in Q,” in *Symbols and Strata: Essays on the Sayings Gospel Q* (ed. R. Uro; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 67–118.

- Uusimäki, Elisa, *Turning Proverbs Towards Torah: An Analysis of 4Q525* (STDJ 117; Leiden: Brill, 2016).
- VanderKam, James C., “Jubilees and the Priestly Messiah of Qumran,” *RevQ* 13 (1988): 353–65.
- van der Woude, Adam S., “Wisdom at Qumran,” in *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J. A. Emerton* (eds. J. Day, R. P. Gordon, H G. M. Williamson; Cambridge: CUP, 1995), 244–56.
- Vermes, Geza, “Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea,” *VT* 9 (1959): 65–72.
- Wachob, Wesley H. and Johnson, Luke Timothy, “The Sayings of Jesus in the Letter of James,” in *Authenticating the Words of Jesus* (eds. B. Chilton & C. A. Evans; Leiden: Brill, 2002), 431–50.
- Wacholder, Ben Zion, “Jubilees as the Super Canon: Torah-Admonition versus Torah-Commandment,” in *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995, Published in Honor of Joseph M. Baumgarten* (eds. M. Bernstein, F. Garcia Martinez & J. Kampen; STDJ 23; Leiden: Brill, 1997), 195–211.
- Weinfeld, Moshe, “Grace after Meals at Qumran,” *JBL* 111/3 (1992): 427–40.
- Werman, Cana, “What Is the Book of Hagu?” in *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 20-22 May, 2001* (eds. J.J. Collins, G.E. Sterling & R.A. Clements; STDJ 51; Leiden: Brill, 2004), 125–40.
- , “The ‘תורה’ and the ‘תעודה’ Engraved on the Tablets,” *DSD* 9/1 (2002): 75–103.
- Wise, Michael O., “באליים כמוני מי: A Study of 4Q491^c, 4Q471^b, 4Q427 7 and 1QH^a 25:35-26:10,” *DSD* 7/2 (2000): 173–219.
- Wise, Michael O., Abegg, Martion and Cook, Edward, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* (San Francisco/London: HarperCollins, 1996).
- Wold, Benjamin, “Genesis 2–3 in Early Christianity and 4QInstruction,” *DSD* 23/3 (2016): 329–46.
- , “‘Flesh’ and ‘Spirit’ in Qumran Sapiential Literature as the Background to the Use in Pauline Epistles,” *ZNW* 106/2 (2015): 262–79.
- , “The Universality of Creation in 4QInstruction,” *RevQ* 102/1 (2013): 211–26.
- , “Metaphorical Poverty in Musar leMevin,” *JJS* 58/1 (2007): 140–53.
- , *Women, Men and Angels: The Qumran Wisdom Document Musar leMevin and its Allusions to Genesis Creation Traditions* (WUNTII 201; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005).

Wolfson, Elliot R., “Seven Mysteries of Knowledge: Qumran E/Sotericism Recovered,” in *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (eds. H. Najman & J. H. Newman; JSJSup 83; Leiden: Brill, 2004), 177–213.

Wright III, Benjamin G., “Three Ritual Practices in Aristeas §158–160,” in *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism* (eds. L. LiDonnici & A. Lieber; JSJSup 119; Leiden: Brill, 2007), 13–21.

—, “The Categories of Rich and Poor in the Qumran Sapiential Literature,” in *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 20–22 May, 2001* (eds. J. J. Collins, G. E. Sterling & R. A. Clements; STDJ 51; Leiden: Brill, 2004), 125–40.

—, “Wisdom and Women at Qumran,” *DSD* 11/2 (2004): 240–61.

—, “‘Fear the Lord and Honor the Priest’: Ben Sira as Defender of the Jerusalem Priesthood,” in *The Book of Ben Sira in Modern Research* (ed. P. C. Beentjes; BZAW 255; Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997), 189–222.

Xeravits, Géza G., *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (STDJ 47; Leiden: Brill, 2003).

Yadin, Yigal, “Tefillin (Phylacteries) from Qumran (XQPhyl 1–4),” *Eretz Israel* 9 (1969): 60–83 [Hebrew].

Zur, Yiphtah, “Parallels between Acts of Thomas 6–7 and 4Q184,” *RevQ* 16 (1993): 103–7.