



“述”“作”之间:犹太传统中先知与律法之关系辨正^{*}

王强伟^{**}

正确认识先知与律法的关系,是揭示和彰显犹太传统先知地位与意义的关键之一。就此而言,目前存在“对立论”和“一致论”两种截然相反的观点。从处境化权宜策略的视角出发,重新思考先知对于律法(尤其是礼仪律法)的批判可以获知,先知如此作为,实在乃是出于守护和传承律法的目的,其所痛斥者仅流于浮华而非由衷发自内心的宗教活动。宗教的内在价值始终需要通过外在规范展示出来,而律法即犹太教价值表达的主要承载者。先知处理与律法之间关系的策略,体现出一种以“述”替代、甚至在一定程度上超越“作”的高明。

犹太教被视为“因行成义”的宗教,如何按照律法(תורה)^①去过虔敬的宗教生活,是犹太教的重大议题与核心内容。在此意义上,律法不啻为犹太人的一部“生活指南”,守律法也成为千百年来犹太传统区别于异质文化而界定自身特色的重要标识。正是在这个“指导”与“遵行”的往复循环过程中,律法成为犹太教外在价值表达的主要承载者。

先知,往往被视为伦理的化身,与繁缛的律法之间似乎存在经久不灭的张力。尤其经由基督教的有意识推进,二者之间的关系更是以一种“水火难容”的形态展现于世人面前^②,影响不可谓不远。而不容忽视的是,不同于基督教和坊间广为流布的观点,犹太传统内部主张先知与律法的一致关系,先知对待律法的

^{*} 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“古代犹太教与早期儒学比较研究”(项目编号:17JJD730001)、山东大学基本科研业务费专项资金资助项目(项目编号:2018GN008)阶段性成果。

^{**} 王强伟,山东大学犹太教与跨宗教研究中心助理研究员。

^① 本文所涉及的“律法”概念,主要是指犹太传统的宗教规范,这是犹太教的特色。当然,作为经典的《托拉》(《摩西五经》)其内容也不仅仅是作为规范的外在形式的“律法”,学者们对“托拉”的本义(“教导、指导”等)已多有发明,但本文仍然使用传统的界定和理解。关于“托拉”的原意分析,可以参见 Marvin Sweeney, *The Prophetic Literature*, Nashville: Abingdon Press, 2005, pp. 221-222.

^② 参见 Johanna W. H. van Wijk-Bos, *Making Wise the Simple: The Torah in Christian Faith and Practice*, Grand Rapids, Mich. Eerdmans, 2005, p. 17.

态度和作为在于“述”与“作”之间。由于基督教的影响范围更大,所以我们受其影响颇深;而从犹太教的角度重新审视这一问题也是十分必要的。本文将考察关于先知与律法关系模式的两种不同观点,进而重思所谓先知对于礼仪律法之批判,最后部分将探究先知对于律法作为外在价值形式的真正态度,以及先知这种处在“述”“作”之间的价值表达策略的文化意义。

一、“对立”抑或“一致”:先知与律法关系的两种不同观点

先知之于律法,究竟是连续一体,抑或水火不容?在犹太—基督教传统内部的学术研究中,这是一个聚讼纷纭、没有定论的话题。我们目前接受的印象,先知是“社会正义的代言人”“社会改革家”,他们猛烈抨击社会不公正现象,为穷苦、受压迫民众请命,等等,很大程度上来自于现代观念主导之下,为了高扬“公平、正义”而对先知进行的重描和重塑^①,本质上仍然是一种“以今度古”,因为这与《圣经》中先知的本色是迥然有差别的,而这种格外突出先知“伦理”特色的解读视角,无疑最终导致将先知推到了宗教律法的对立面。^②

先知与律法的关系,大致有对立论和一致论两种不同看法。

(一)先知—律法“对立论”

对立论认为,先知突出了伦理教导,是对律法的超越,隐含着律法不如先知伦理的预设。先知的本质一般被理解为“伦理的”,甚至被视为“伦理—神教的创造者”^③。John Hayes 指出:“预言是以色列宗教的高峰,因为先知是伟大的改革家,他们致力于给以色列的信仰带来一个变革。”^④从这些观点我们可以探析其

① David Petersen 指出,先知的定义随着时代和地域的不同而有较大差异,先知是一个不断被后人从自身需求出发而塑造的形象。在综合考察了既有研究对于先知角色的各种界定之后,他特别指出:“很难得出一个统一的先知定义……不应该单取一个方面而在现代社会中大肆发挥,如认为先知是社会正义的代言人。”(David Petersen ed., *Prophecy in Israel: Search for an Identity*, Philadelphia: Fortress Press, 1987, p. 17)

② 宗教社会学家彼得·伯格指出了产生这种现象的基督教学术渊源,即新教背景的学术研究倾向于强调先知的伦理色彩,突出先知对“伦理—神教”的开创之功,而贬抑律法,从而将先知塑造成为新教徒的“原型”或者“先驱”。新教的这种诠释立场和观点无疑影响到了整体的先知研究。(参见 Peter L. Berger, “Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophecy,” in *American Sociological Review*, Vol. 28, No. 6, 1963, p. 942)

③ Abraham Kuenen, *The Prophets and Prophecy in Israel: A Historical and Critical Enquiry*, London: Longmans, Green & Co., 1877, p. 585.

④ John H. Hayes, *An Introduction to Old Testament Study*, Nashville: Abingdon, 1979, p. 253.



中的逻辑,即他们对于“先知”的推崇,突出先知的“宗教改革家”角色,认为先知通过对律法的改革而带来以色列宗教的新发展,而“改革”这一宗教发展进程中的行为,必然将先知与律法对立起来。

一位基督教学者曾经写道:“《希伯来圣经》先知宗教(Prophetic Religion)与祭司宗教(Priestly Religion)或者礼仪宗教(Cult Religion)是完全对立的。祭司宗教是献祭的宗教,即祭司将民众带来的祭品自下而上地献给上帝;而先知宗教是言语(Word)的宗教,它是将上帝的话语自上而下地传达给民众。”^①所谓祭司宗教和礼仪宗教,实质就是古代以色列典型的律法宗教,其被视为与先知宗教是截然对立而不相干的两种宗教形式。

先知—律法“对立论”观念的产生,其实与基督教的传播和影响不无关系。我们知道,在基督教传统中,耶稣被认为是伟大的先知^②,而且他们阅读和理解《希伯来圣经》“先知书”部分,都是在“众先知是耶稣的预表”这个前提下进行的,因而他们对于先知有天然的亲近感,尤其是《新约》中耶稣不断挑战当时作为律法权威的法利赛人,从而强化了这种对立的历史存在感。更为重要的还在于,据《新约》所载犹太人的观点,耶稣之被处死正是因为他违背了律法。^③ 保罗也从与“灵”相比较的立场出发,对律法有一个较低的断言,指出外在的律法、礼仪不足为据,而“唯有里面作的,才是真犹太人”^④,另外,在讨论信仰时,将“石版/心版”“字句/精意”等对策评判^⑤,也是一种通过比较而对传统犹太律法的明显贬斥。从犹太方面而言,一个历史现实方面的原因在于,拉比时代以来的犹太教依然格外重视律法,即便是散居世界各地的犹太人,都以遵守这种千载传承的律法来确认和维护自身的身份认同。而这种对于传统的固守,必然导致犹太人与周边文明生活的格格不入,这也成为反犹主义的一个重要原因,并且同时也导致了基督徒乃至其他犹太社团周边人群心目中的律法难免总是一种负面的形象。

① *Prophetengestalten des Alten Testament*, 1938, p. 56, 转引自 H. H. Rowley, “Ritual and the Hebrew Prophets,” *Journal of Semitic Studies*, Vol. 1, No. 4, 1956, p. 342.

② 《马太福音》21:11,《路加福音》24:19,《约翰福音》7:40,等等。鉴于目前尚未有犹太传统《圣经》的汉译本,为体现行文统一性,本文所引《圣经》经文均出自基督教汉语和合本。

③ 罗马总督彼拉多审问耶稣所犯何罪,并未找到可以出死他的证据,而犹太人坚持因为“按那律法,他是该死的”。参见《约翰福音》19, 19:7. 这样的圣经章句后来甚至被演绎出“律法杀死耶稣”(The Law killeth Jesus)而成为后世延续不绝的“反犹主义”源头之一。参见 Bernard S. Jackson, “The Prophet and the Law in Early Judaism and the New Testament,” *Cardozo Studies in Law and Literature*, Vol. 4, No. 2, 1992, p. 123.

④ 《罗马书》2:29。

⑤ 参见《哥林多后书》3:3, 3:6。

(二)先知—律法一致论

先知—律法一致论是犹太传统所坚持的主张。

首先,《圣经》中可见先知与律法之间的“积极”关系:

1. 作为“先知书”的终结篇,《玛拉基书》最后的经文是唤起以色列人記念摩西律法:

你们当記念我仆摩西的律法,就是我在何烈山为以色列众人所吩咐他的律例典章。^①

而在“先知书”的开篇即《约书亚记》中,我们可以发现有过类似的表达:

只要刚强,大大壮胆,谨守遵行我仆摩西所吩咐你的一切律法,不可偏离左右,使你无论往哪里去,都可以顺利。这律法不可离开你的口……^②

在《塔纳赫》“先知书”部分这样一个封闭的系统中,其开端和结语不约而同地都提到了要谨记摩西“律法”,这不是巧合。从中我们可以看出“先知书”的编订者对于“先知(书)”和“律法”之间关系的体认。在他们看来,二者之间不是互斥的,而是相辅相成的。

其次,关于先知与律法之间的关系,《巴比伦塔木德》这样表述:

先知忠诚地承传了律法,从未对律法有一字一句的增删。(Meg. 14a)

雅威从西奈山为以色列人颁布的律法诫命,摩西及其以后的先知无需任何革新。(Shab. 104a)

在犹太传统看来,先知对于上帝的律法在形式上没有字句的增减,内容上更没有任何创新,从先知口中传出的律法与上帝在西奈山启示给摩西的并无二致。先知的这种角色,被拉比们视为只是一个“传道者”(preacher)和“诠释者”(exegete)而已^③。

在犹太传统看来,先知是律法的解释者,先知书与律法在拉比的思想框架中是和谐一致的,二者之间不存在任何冲突。这种“律法—先知书一致论”的立场,来自于犹太传统对于律法的一贯重视。我们知道,犹太教是一个重视律法和实践(practice)的宗教,托拉所载的律法是犹太人承传数千年的生活指南,型塑了犹太特色的生活方式,律法是犹太传统的核心。在这个意义上,拉比们在释经中格外重视《摩西五经》,拉比和平民犹太人在日常宗教崇拜活动中不断复述律法

① 《玛拉基书》3:22。

② 《约书亚记》1:7、8a。

③ 参见 Frederick E. Greenspahn, “Why Prophecy Ceased,” *Journal of Biblical Literature*, Vol. 108, No. 1, 1989, p. 47.



书,都是出于一种恪守和传续宗教传统的需要。

从《圣经》可知,以色列从来是将宗教置于第一位的,并且始终是一种“律法宗教”(lawful religion),即便典型的经典先知,也没有“发明”新的宗教,而只是在律法的基础上阐明并发挥,先知与律法是一致而非对立的。

关于“对立论”中所谓“先知改革或者超越律法”的观点,也有学者明确提出反对意见。如 John Bright 就指出:“先知不是精神(灵性)先驱,尤其不是他们长期以来被视为的、所谓的伦理一神教的发明者”,“先知不是创造者(innovators),而是处在以色列宗教传统主流之中,并且接受了这个传统进而实现了一个新的形态”^①。也有学者认为,先知的主张“是通过吸收和扩展摩西时代的主要信仰而创立的”^②,同样不认同先知作为“伦理创造者”的身份判断。显然,他们更倾向先知是以律法为基础,而非厌弃、淘汰了律法,最终实现了以色列宗教的新发展。

此外,值得关注的还有马克斯·韦伯的观点。在先知一预言与律法书的关系问题上,韦伯倾向于认可二者之间存在着连续性关系。韦伯从宗教思想史发展的整体出发,并不赞同这种“互斥论”,而是留意于阐发先知对于律法的维护和发扬。韦伯指出,先知的观念“是由以色列的知识阶层和特别是由利未人的律法书已预先准备好了的观念世界”,而且“先知既未宣告新的神观,也未宣告新的救赎手段,甚至于新的命令”。^③他认为先知的认识和主张完全从律法而来,这种主张无疑与犹太传统认为“先知是律法的解释者”相契合。先知不仅全然接受律法,更重要的是他们自觉承担起捍卫律法的使命。他指出:“先知始终加以口诛笔伐的,就是对这些既已周知的神的命令的背叛。”^④“神的命令”就是律法,韦伯认为先知预言中存在的大量谴责民众、要求他们悔改的言说,经典先知对于宗教仪式的批判并非意味着反对律法,正是先知依据律法而对民众的当下行为作出的无情批判,告知人们回归律法才是正途。

二、处境之权宜:重新思考先知对律法—礼仪的批评

礼仪律法(Cultic Law)与犹太人日常生活息息相关,是犹太教律法的重要

^① John Bright, *History of Israel*, Philadelphia: Westminster, 1981, p. 264.

^② Georg Fohrer, “Remarks on Modern Interpretation of the Prophets,” *Journal of Biblical Literature*, Vol. 80, No. 4, 1961, p. 313.

^③ [德]马克斯·韦伯:《古犹太教》,康乐、简惠美译,广西师范大学出版社2010年版,第379页。

^④ [德]马克斯·韦伯:《古犹太教》,第379页。

组成部分,先知对礼仪律法的“批评”也最常被援引作为“对立论”的证据。受到雅斯贝斯等学者观点的影响,人们往往看重先知在伦理方面的突出贡献,一味地强调先知的理性觉醒和“人文革新”,而忽视了先知有关传统宗教礼仪的看法,持“对立论”者无疑就属于其中的一种极端表现。“对立论”通过突出先知所强调的内在的伦理特质,以及律法表现出来的外在的繁琐礼仪等,指出这二者之间具有不可调和性,甚至最终勾勒出来一种先知反对律法的宗教发展“脉络”。传统犹太教坚持认为先知只是实践律法,而从未对律法进行过任何修改,遑论批判;基督教《新约》中,具有先知身份的耶稣,曾经有批判律法和礼仪的言行,成为后世产生先知、律法两相对立这种错觉的源头。宗教改革以来新教的兴起,同样以反对天主教的繁文缛节作为突破点之一,以此继续推进对先知伦理性特质的弘扬。近现代以来兴起的犹太教改革运动,因为急于融入基督教占主导的现代社会,在一定程度上也主动接受了这种倾向的影响。根据一位拉比的观察,犹太教改革运动将先知—预言视为“一种优越的以精神性(灵性)对抗律法主义,以及伦理学对抗礼仪,坚信它们(指先知—伦理)是圣殿和宗教礼仪的敌对方”^①。

不可否认的是,《圣经》中确实记载了有关先知对宗教仪式的反对与批判,而这些经文成为持对立论者的主要依据。我们将重新审视这些经文,反思先知作出这些批判的真正原因,从而澄清先知的真实态度。

先知对于宗教仪式的批判,集中见于以下经文段落:

1. 我厌恶你们的节期,也不喜悦你们的严肃会。你们虽然向我献燔祭和素祭,我却不悦纳;也不顾你们用肥畜献的平安祭。要使你们歌唱的声音远离我;因为我不听你们弹琴的响声。^②

2. 我喜爱良善,不喜爱祭祀;喜爱认识神,胜于燔祭。^③

3. 我朝见雅威,在至高神面前跪拜,当献上什么呢?岂可献一岁的牛犊为燔祭吗?雅威岂喜悦千千的公羊,或是万万的油河吗?我岂可为自己的罪过,献我的长子吗?为心中的罪恶,献我身所生的吗?^④

4. 雅威说:你们所献的许多祭物,于我何益呢?公绵羊的燔祭和肥畜的脂油,我已经够了。公牛的血、羊羔的血、公山羊的血,我都不喜悦。你们来朝见我,谁向你们讨这些,使你们践踏我的院宇呢?你们不要再献虚浮的供

① Rabbi Raymond Apple, “Prophecy in Jewish & Christian Thinking, Presentation at Bridges for Peace,” Efrat, Israel, 18 May, 2009.

② 《阿摩司书》5:21~23。

③ 《何西阿书》6:6。

④ 《弥迦书》6:6~7。



物。香品是我所憎恶的。月朔和安息日,并宣召的大会,也是我所憎恶的。作罪孽,又守严肃会,我也不能容忍。你们的月朔和节期,我心里恨恶,我都以为麻烦。^①

5. 你们的燔祭不蒙悦纳,你们的平安祭我也不喜悦。^②

6. 你们举手祷告,我必遮眼不看;就是你们多多地祈祷,我也不听。^③

从这些经文来看,先知对于宗教仪式或者律法的批评主要集中在献祭和祷告等方面。燔祭、平安祭、安息日、严肃会等等,都是律法的规定,而先知以传达上帝话语的方式全部拒绝。这些批判,在先知出现之前是罕见的。因为献祭一直是宗教中重要的仪式,先知却反其道而行之,指出正义、公正、仁慈、诚实、忠诚等道德品行,才能真正获得上帝的喜悦。^④

但是我们不能仅仅凭借经文的表面意思,就断定先知对于献祭等宗教律法、礼仪的拒绝态度。我们更应该思考和明确的是,先知之所以发出这样的批评,其所指向的批评对象是什么?是否针对律法和礼仪本身?以及他们的目的究竟何在。

我们认为,这些批评只是先知对于当时社会的道德混乱状况有感而发。从圣经记载可知,公元前8世纪前后,古代以色列社会达到了空前的繁荣程度,贫富差距进一步拉大,社会不公平现象极为普遍。这在人们常常乐道的先知那些激烈的社会批判言辞中屡屡可见。先知所在意的实际上是富足生活条件下的道德缺失,批判的目标更多地指向了为富不仁的权贵阶层,因为他们有条件进行浮华而流于表面形式的宗教崇拜,冀求以此来修饰信仰的虔诚。这样一来,宗教礼仪实际上只是被用来作为一个由头罢了。先知批判的着力点集中于对于这些礼仪的过分追求,这与当时的社会经济状况是相符合的;从这些批判中我们并不能得出“先知反对宗教礼仪”这一结论。

同时应该注意的是,时代处境的变化影响甚或决定了先知对于礼仪态度的转变。我们可以发现,尤其是流放归来之后的先知,即使同样也表现出一种类似于前辈先知的“社会批判”的立场和态度,但是相较而言,已经失其锋芒,明显地转向温和了。这种转变从流放回归之后诸先知的预言和行为中透露出来。作为“最后的先知”之一的哈该,便是这种转变的一个典型。《哈该书》里面所载的预

① 《以赛亚书》1:10~14。

② 《耶利米书》6:20。

③ 《以赛亚书》1:15。

④ 这种伦理主张,可以参见《耶利米书》9:22~23,22:15~16;《何西阿书》6:6;《阿摩司书》5:15,24;《弥迦书》6:8;等等。

言,甚至对于礼仪表现出了一种“兴趣”,这与先知的一贯形象是不符合的,这种与礼仪的亲性和,在前辈先知那里非但不存在,而且是明确激烈反对的。不仅是哈该,《玛拉基书》也同样表现出来先知的关注与兴趣,已经是礼仪多于伦理。如果循此向前追溯,先知对于礼仪的重新重视,开始于先知以西结。

以西结是在“巴比伦之囚”期间活动的先知,这种被迫奴居异乡的体验使得他对信仰的理解更加深刻。可以说,从流亡开始的那一刻起,以色列人回归故土的愿望就开始了,并且随着时间的推移愈发强烈。在当时的处境下,以色列人不可能通过武力反抗获得“返乡”的胜利,他们通过对未来生活的勾画,来维系民族的凝聚力和保持信心。以西结后期的预言反映出这种构想。《以西结书》第40~48章详尽地描绘了以色列人回归之后将要重建的圣殿样式,以及许多其他的礼仪律法。这样的内容不可能见于其他经典先知的言论之中。^①就政治需要而言,这是对民众的一种激励,而究其根源,则在于礼仪律法对于唤醒民族身份认同、凝聚流散民众民心所具有的不可取代的作用。面对流亡的历史处境,即使此前先知最为推崇的伦理观念也无能为力,他们认识到存留于民众意识深处的礼仪律法才是重振民族希望的最有效的一面旗帜。

三、“述”与“作”之间:内在价值与外在规范关系反思

任何宗教都有属于自身的宗教仪式,这些仪式是宗教内在价值理念的外在表达,它们以各具特色的多元化样态向世人展示了不同宗教的特色。法国社会学家涂尔干(Emile Durkheim)指出:“(宗教)仪式是在集合群体之中产生的行为方式,它们必定要激发、维持或重塑群体中的某些心理状态。”^②宗教仪式既是信徒从事宗教活动的必要手段,同时也成为外界辨识不同宗教的主要依据。宗教始终需要借助于外在规范来表达其内在的价值理念,然而这两者之间往往存在一种张力而导致相互之间“脱节”,外在规范容易因为缺乏约束而走向浮华,不能有效地表达内在的价值理念。如何合理地把握这种张力,顺利地完自身的“价值表达”,成为文化传承、发展与建设过程中必须面对的议题。希伯来先知作为犹太传统中“价值”的主要传达者和阐述者,当他们面对这种内外之间的张力关系时,作出了具有时代处境性的回应。

犹太教的外在规范主要表现为律法以及其中包含的宗教礼仪。研究表明:

① 以西结等为代表的重视礼仪律法的先知,被学者称为“礼仪先知”(cultic prophet)。参见 Aubrey Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, Cardiff: University of Wales Press, 1962.

② [法]爱弥儿·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠敬东、汲喆译,商务印书馆2011年版,第11页。



犹太传统始终主张先知与律法的一致性,先知被视为律法的忠实传承者和解释者;先知的伦理批判并非指向律法—礼仪本身,而是倡导一种适宜的宗教信仰表达形式。在先知那里,宗教信仰仍然是第一位的,先知的伦理主张不能脱离律法根基。我们可以援引先秦儒学传统来作一比较说明。相对而言,儒学的外在规范主要表现为礼乐文化形式。在儒家传统看来,礼乐制度来自于“圣人”^①对天地运作秩序的观察与效仿,“圣人”被视为儒家礼乐的创制者,并且随着时代处境的变迁,“圣人”(主要指孔子)在礼乐的基础上进行了合理的转化,推出了新的价值概念体系,同样也是保持了与外在规范之间的和谐关系。先知之于律法,虽然无法与儒家“圣人”的制作之功相媲美,但是他们与孔子继承并转化礼乐的主张在本质上是相通的。孔子曾经自谦为“述而不作”,其实先知对于律法,以及孔子对于传统礼乐的情怀、立场和应对策略,恰恰表现为一种以“述”足以替代、从某种意义上甚至可以说是超越了“作”的文明演化进路。

先知在“价值表达”方面的应对表明,追求实现内在价值与外在规范之间的统一,而非“非此即彼”的武断立场,才是继承和发展传统的有益路径。由此观之,先知对于这些外在形式的批评、损益以及转化,无不以此为目标。

先知对于律法、礼仪的态度和表现让人们反思宗教外在形式的意义。有学者指出:“先知们未能获得他们同时代人的理解的一个原因是,他们未能拿出什么东西去取代他们所攻击的仪式。他们正确地发现了道德生活中宗教的本质,但是他们却没有将这一切发现用具体的制度和形式表现出来,使普通人能具体感觉到宗教的存在并从中获得快慰。他们没有意识到,对于日常生活来说,只有总的原则是不够的,各种思想—社会的、政治的、宗教的,都需有其表达的形式、制度和仪式。”^②虽然作者的理解表现出明显的“对立论”倾向,但是他认识到了宗教礼仪作为外在形式的重要性,他认为先知批判礼仪的这种行为实际上是“只破不立”,并没有创立新的形式来替代这种既有的形式,而普通民众恰恰是需要这样的宗教形式的,这是他们亲近和表达宗教的主要依傍。这也为我们在文化建设过程中努力实现内容与形式相符合、内在与外在相一致提供了有益的启示。

毫无疑问,礼仪通过玉帛、钟鼓等这些唯美的器具或者其他富丽的形式表达出来,是有益的,甚至在一定的处境之下有其必要性,例如在庄严隆重的祭祀典礼或国家活动场合。但是,这种需要并非绝对的,尤其不应该将其作片面发挥,企望通过这种外在呈现的无节制张扬来表达“礼仪”。

① 儒家“圣人”被视为可以与犹太教“先知”进行比较的角色,参见傅有德:《希伯来先知与儒家圣人比较研究》,《中国社会科学》2009年第6期。

② [美]伯纳德·J. 巴姆伯格:《犹太文明史话》,肖宪译,商务印书馆2013年版,第30页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

先知对待文化外在形式的方式还提醒我们应该注意时代处境对于文化策略的影响。经典先知为何对于一些虚浮的宗教崇拜进行无情的批判？而流放归来的先知，为何对于律法、礼仪有着积极正面的支持？其实这正体现出来文化的一个内在规律，即文化的发展只能因仍于时代，尤其是关乎国计民生、家国前途的文化、制度，只能在时代处境的范围内发生、发展，而不会超前。当然，不排除存在个人天才的超时代思想，但那只是与个体有关的构想，与时代缺乏互动，因而是可以脱离于时代进程的。经典先知的伦理批判，是对时代信仰状况的回应，他们的目的在于警醒民众回归到纯正、真正的信仰上来，这与律法的出发点其实并无二致；至于流放归来的先知更加积极地强调律法—礼仪，是因为时代处境的变化使他们意识到，唯有律法才能唤起民众的团结，实现民族的复兴。先知如此因仍时代处境而调整内在价值与外在规范之间的关系，以“述”的姿态来行“作”的事实，实在是一种更新“价值表达”的策略。今天我们重审这种策略的效果，若言“述”胜于“作”，恐怕也不为过了。