

西方伦理质疑犹太教：欧洲的“割礼”论争

大卫·迈尔¹

数月来，关于“割礼”的争论风行欧洲。该争论起源于德国的一家地区法院做出了“禁止割礼”的裁决（该决议现已取消）。数月后，欧洲理事会号召欧洲各主权国家废除割礼（在挪威业已废除）。对此举措，犹太社区的反应从最初的不信发展到后来的愤怒。除了怨恨，重要的是我们要持尊重与平静的态度来迎接我们作为犹太人面临的挑战——欧洲的“反割礼”情绪。

事实上，各欧洲国家的举措揭示出犹太律法（男性出生后第八天受“割礼”）与欧洲伦理道德（《欧盟基本权利宪章》中所表述）之间的潜在冲突。“割礼”并没有获得明确的医学解释，相反的是，医学界甚至对“割礼”界定为没有征得该男孩同意的“虐杀”行为。

“割礼”的支持者与反对者的矛盾直接而尖锐。

今年的第三届尼山论坛主题是展望多元文化社会下创建共同伦理基础的可能性、实践性和局限性，因此，犹太教与欧洲紧张的冲突可以作为一个更大的、更全球化的思维模式，我们在此基础上来看待各种伦理观的互通与相斥。

因此，尽管我的论述将聚焦“犹太”问题，但是我坚信一个更广阔的视野会在本文的论辩中逐渐明朗。实际上，尽管我论述的（在书面稿中）是对各种传统（犹太传统与世俗的欧洲传统）冲突实例的详细分析，我相信从该形势中获得的经验教训将使我们得出一个更宽泛更理论化的结论，而此结论恰适用于本届论坛的主题。

在论述“割礼”体现的伦理危机过程中，我将尝试并强调一些“实际考虑”，这些“实际考虑”可视为构建共同伦理的“基石”。全文共有六大“实际考虑”呈现给大家。

冲突的伦理观——直面实际问题

犹太—欧洲伦理观现今处于正面冲突阶段。今天我希望利用冲突中这短暂的间歇，坦诚地探讨欧洲方面、以及那些赞成废除割礼的人所提出的挑战。欧洲理事会中的欧洲“圣贤”们的观点和作为是建立在人权伦理尤其是儿童权利上，这使得作为拉比的我开始质疑我自己的宗教传统，并把它与《人权宪章》所代表的一般的伦理传统相比较。

一个三方的问题

犹太传统凭借其丰富的千年智慧，现已经敢于接受欧洲对其价值和伦理的质疑。欧洲理事会决议中的伦理观从犹太的伦理身份质疑其传统。此疑问分三个阶段：

一、“割礼”与启发人权精神（尤其是儿童权利）的原则相矛盾吗？

二、倘若如此，欧洲及西方的伦理观先于犹太教这古老的伦理—神教吗？

三、若一、二点都成立，我们能找到历史先例来证明犹太伦理会随着所处伦理环境的改变而调整吗？当今的犹太教大可以利用这些历史先例来改善自身的伦理实践，而不是任欧洲用立法把“割礼”当作犯罪行为来禁止。

¹ 大卫·迈尔(David Mayer)，犹太拉比，罗马天主教宗座大学教师。

如果这三点问题答案是否定的。随之同样真诚的问题是：犹太人的“割礼”在伦理方法上给欧洲提供了什么借鉴意义？

我们要把“割礼之争”当作是欧洲与犹太教之间真诚对话的契机，而不要把它视作某些人断言的“犹太教道德的至高无上”，抑或另一些人声称的“欧洲关于人权的道德优越性”。

这个“真诚对话”的实现对我们而言，超出了本报告的犹太—欧洲向性，提供了一个契机让我们直面实际的困难与挑战，并由此探寻共同的伦理基础。

第一个“实际考虑”是：我们应该认可一种勇气，即一方不得不使自己的传统接受其他伦理主张的质疑和挑战。因此，构建共同伦理需要绝对的道德勇气，因为它要求我们准备好接受其他伦理标准的审视和质疑。如果缺少这种“勇气”，如果我们躲在我们自己的“自义说”后，共同的伦理只会是乌托邦，一个“无望的乌托邦”。

《律法书》质疑下的“割礼”

为了在当前论争背景下衡量我们面临的道德挑战，我们应当对《律法书》自身对“割礼”模糊的说法产生疑问。这种疑问似乎很奇怪且相去甚远，因为《创世纪》中明确了“割礼”义务已是不争的事实。我们都读过《创世纪》第 17 章（10-14 节），行“割礼”是毫无疑问的“宗教义务”。

尽管如此，《律法书》其他篇章的故事让人对行割礼的必要性产生怀疑。在《律法书》第二卷第四章，摩西准备去见法老（让他释放犹太人奴隶），他忘了给自己儿子行割礼就上路了。

摩西是“法之人”，后来又给以色列人带来《十诫》和《律法书》，他真是“忘了”儿子的割礼了吗？难道真是如此简单的“记忆断层”？这是不可想象的。摩西的“记忆断层”难道不是某种根植于犹太人内心深处、抗拒“割礼”的不满意识？

因此，后来迈蒙尼德²对这种潜在的不满形象又细致的论述就不足为怪了。在他的哲学著作《迷途指津》中，迈蒙尼德解释了为什么在孩子出生的第八天，而不是稍大些行割礼：

如果孩子不是这时候行割礼，如果我们再等几个周，几个月或者几年，这孩子父母对孩子的感情和爱会让他们不舍得给孩子行割礼。³

这表明了在犹太人思想框架内，存在着对“割礼”的一种不舒服感，或者至少是面对“割礼”时的矛盾情绪。在欧洲方面要求犹太社区重新审视他们传统中这一仪式的作用时，我们不该忘记犹太人对“割礼”的这种“矛盾情绪”。

由此我们得出建立共同伦理基础可能性的第二个“实际考虑”——面对伦理与宗教仪式，我们要从自身传统框架内寻找“不和谐的声音”。很多时候，这种声音不仅打破了一个完美的无争议的伦理猜想，而且使得我们通过自己的教学，找到方式勇敢地质疑我们认为理所应当的伦理。的确，如果《律法书》和迈蒙尼德都大胆表达自己的保留态度（尽管“割礼”在犹太律法与实践居于不可撼动的核心地位），我们今天可能会追随他们接受今天“他者”提出并引向争论前沿的伦理挑战。从我们自身的

² 迈蒙尼德斯，即迈蒙尼德，12 世纪的拉比、医生、哲学家，最伟大的犹太律法权威。著有《密西那律法书》（犹太律法纲要）与《迷途指津》。

³ 《迷途指津》第三卷，第 49 页。

文化内部去挖掘“不和谐的声音”，将使在我们寻求全球共同伦理过程中会产生富有成果的新的观点与新视角。

争论框架：我们生活在怎样的时代？

使自己置身于欧洲理事会哲人们的质疑下并不是简单的事。真诚的质疑意味着接受一个人的思想能够被改变这一事实，这点至少在目前来看还很难实现。对于有两千多年传统的犹太教而言，接受这点更非易事。在此有必要做些澄清：

首先，我们要注意犹太人在欧洲经历的时期“类型”，是迫害期和反犹期，抑或是宽容开明下的对话期？显而易见，一个人对于伦理挑战的反应在饱受迫害时与被包容和尊敬时是不一样的。

值得一提的是在“大迫害期”，犹太传统总是坚定自身律法实践的正确性，拒绝任何妥协，抵制外来统治力量用施压或者立法手段来质疑其传统。犹太律法为犹太人提供了“庇护所”，最终导致了“殉道”的出现。在罗马迫害期、“十字军东征”或者宗教法庭时期，殉道的例子不胜枚举。

相比之下，在和平包容期，犹太教能更“积极”的对待外来力量施加于它的伦理挑战。并曾一度有拉比修改圣经或者传统律法，以顺应同时代的伦理要求。

第三个“实际考虑”应当是承认这点：能否接受他者的伦理质疑很大程度上依赖于历史时期“类型”，这些类型界定了不同传统与民族之间以何种方式相处。呼唤“地球村”与“多元化社会”是远远不够的，甚至是误导和不符合要求的，因为这提法太模糊。

我们现代社会背景中的“大团聚”局面掩盖了我们肩并肩共存的真实本质。除非这现实的共存处于坦诚、宽容、交流与互感兴趣的大环境下，否则不可能有活跃的真实对话。但是，这样的大环境的形成首先要仰仗于对个体的存在、文化与精神的维护。外界对于“群体接受”的威胁业已影响到交流，并使得共同伦理的构建成为泡影。犹太社区对欧洲大环境下的自身安全与被接纳程度深感怀疑，也痛觉他们所努力建造的人权伦理已经成为攻击欧洲犹太人的工具，甚至是武器。

“他者”伦理观下的改变：两大实例

为了今天尼山论坛的主题，让我们设想自己处于被包容与尊敬中，这使我们至少能“梦想”到构建积极伦理的可能性。

在某些时期内，一般伦理在下滑；在另一些时期，伦理在上升。在这两类情形下，犹太教一直接受其所处时代的伦理质疑，从未对周遭世界的伦理发展无动于衷。这点可从下面两大实例看出：一是“堕落”的全球伦理下的犹太传统；另一个是“进步”的全球伦理（甚至是领先于犹太伦理的西方伦理）下的犹太教发展。

一、面对“堕落”的全球伦理

为了论证犹太教如何在多样的道德体系内接受同时代伦理的质疑，我要引用犹太教的两个很有趣的律法：“疑妻行淫”（Sotah）与“打折颈项的母牛犊”（Eglah Arufah）。在此我不再赘述这些圣经故事细节。这两项律法是圣经时代为了处理通奸和谋杀两类伦理问题制定的。我们也是遇到这类的情形才举行相关仪式。

值得注意的是密西拿的拉比在这点上所持的立场。犹大·哈纳西拉比（《密西拿》编纂者）在2世纪曾大胆决定立法如下：

既然谋杀已屡见不鲜，用“打折颈项的母牛犊”赎罪的仪式就被取消了。……既然男女关系在现代社会也不罕见，女性喝“苦水”以验证是否通奸的做法也已作废。⁴

这段大胆陈述让同时代的读者困惑不解。犹大·哈纳西宣布我们可以更改《律法书》命定的内容，因为这两条圣经诫命的基本原则已经不符合当时的伦理观。因此根据《密西拿》中的理念，为了赋予犹太律法及仪式以意义，我们必须假定通奸与谋杀是特殊事件。

《律法书》给出的这两条赎罪方式是必要的、符合道德的，它们充当了解决特殊情况指南，以便处理那些有扰社会秩序的突发事件。但是同时《密西拿》也暗示在一个完全堕落的道德环境下，当通奸和谋杀成了“常态”，再去用“苦水”和“折颈的母牛犊”赎罪，就变得抱残守缺与愚昧无知了。

换言之：这两大宗教仪式所包含的伦理教导在全球伦理“堕落”的情况下逐渐消失掉了。

从以上两个事例可以看出（还有其他例子，这里不一一枚举）：在全球伦理堕落的背景下，犹太教丝毫不惮于修改自身的道德行为规范。特别是《密西拿》拉比们为了把教导与当时伦理现状结合起来，不惜否定律法书中的“明显意义”。

我们从他们的勇气中获取了与本论坛主题相关的两大经验教训，也就是第四条“实际考虑”：

1. 如果参照系统里的伦理观与该时期的共同伦理现状相冲突，最高权威（在犹太教中是《启示录》与《律法书》）不仅可以被修改而且可以“被终止”。

2. 任何伦理制度，最终都依赖于其所处的社会背景，并且需要理解该背景。究其本身，“伦理学”不是处于真空，而是不断由所处的“时代精神”权衡与估量。变幻无常的社会背景会改变伦理规范，把它从“最高的道德要求”转变成“奇怪又无意义的老俗套”。

因此，设想建立多元社会下的共同伦理，我们各努力方都必须承认——这并不是轻而易举的事——在特定的情况下，我们自己的道德传统都有可能变成无意义、可废除的东西。

二、面对“进步”的全球伦理

犹太教如何应对不再堕落反而进步了的全球伦理下的质疑？

为了说明这点，我们可以参考体现犹太伦理维度的一项立法：一夫一妻制。《圣经》与犹太法典的读者和学生都知道一夫一妻制起初并没有在犹太人规定。《圣经》中的君王们，不论是大卫，所罗门还是其他君王都娶妻纳妾。塔木德传统也对此支持，授权一夫多妻制，因为圣经与塔木德先人也大都一夫多妻。11世纪，犹太教强令废除一夫多妻制，一夫一妻制成为公认规范。

拉比们对这一规定的法律地位进行了解释说明：

第一次是在1000年左右的沃尔姆斯主教会议上⁵，拉比革舜（Gershom）介绍了犹太律法关于禁止一夫多妻制的修正案。所有的德系犹太区，无论是北欧

⁴《密西那》，“疑妻行淫” Sotah, CH 9.2.

⁵希伯来语中，这类修正案被叫做“地方性法规”（Takkanah）。

还是东欧，都很快接受了这一法令⁶。第二次发生在 1806 年的法国大革命后，拉比们再次感觉有必要重申这一立法/伦理立场。拿破仑召集犹太教最高评议会（Sanhedrin），向与会代表提出了有名的“12 项质询”，并要求与会者给出明确回答，由此来决定是否给予犹太人公民身份与平等权利。其中一条尤其引人注意，那就是拿破仑要求拉比们说明犹太人在一夫一妻制上的立场：“犹太人的一夫多妻违法吗？”

尽管“是”这个词可简单应付过去，但是鉴于格舜拉比关于“一夫一妻制”修订法案（*Takkanah*）业已确定。犹太最高评议会的代表们非常中肯地给出了自己的回答：

犹太人一夫多妻是不合法的：他们通常遵循欧洲各国的一夫一妻制……为了与欧洲习俗保持统一，日益扩大的犹太群体放弃了一夫多妻制。正因为少数的犹太个人依旧有一夫多妻现象，格舜拉比才于 11 世纪主持了沃尔姆斯主教会议，参与拉比达 100 位之多。这次会议明确禁止任何犹太人一夫多妻。尽管大会没有宣告这则禁令是“永久有效”，但是欧洲的一夫一妻制影响已深入人心。

这段文本让人震惊。从中我们能得出两大结论：

1. 犹太最高评议会明确阐明了犹太律法演进的本质，尤其是当它受制于所处环境的伦理精神时。因此，广泛传播的“欧洲道德的影响”把西方伦理观带入犹太传统，把犹太教的“一夫多妻制”变成了“一夫一妻制”。

2. 与会代表对拿破仑的回答破除了犹太教约 800 年（在当时）的“充满活力的”古老神话。犹太教原本可以在自身内部，通过自我调整找到了消除一夫多妻制并形成一夫一妻制的办法。如果格舜的修正案阻止了犹太律法所认可的一夫多妻制，这是缘于外力——旨在使犹太教与西方标准相一致，是对“进步”的欧洲文明的推崇。这个案例正是我们所面临的“全球伦理共识”。

这个历史案例直接挑战当今的我们——我们面对的不仅是关于“割礼”的争议，而且是更大的问题：是否有可能构建全球共同伦理。实际上，反对割礼者发起的争论唤起的是包括《人权宪章》及《欧盟基本权利宪章》的伦理观念。他们把犹太教置于与西方真正的伦理观相对立的位置，暗示犹太区及其宗教领袖要勇于内省并质疑祖先律法中的“道德状况”，要比照犹太教演进所处的欧洲大环境下的道德标准重新评价自己的律法。要做到这点，犹太人需要很大的勇气，一点也不亚于曾面对拿破仑的会议代表们与格舜拉比。

对于接受构建共同伦理挑战的我们而言，重要的一点是第五条“实际考虑”，即：我们都应承认很多时候，更高的伦理规范是在我们自身传统与教导之外的。我们应欣然接受这个事实，并且仔细观察这个事实什么时候、以什么方式存在。我们也应该把我们自身的价值观与我们欣赏的“他者”身上的伦理标准相结合。《塔木德》有句教导我们要铭记：“如果他们告诉你世界上别的民族有‘智慧’，要相信他们。”我们对构建共同伦理的信心，首先建立在我们敢于宣布：“是的！世界上别的民族有智慧！”在此基础上全球伦理才有可能真正实现。

全球伦理与个人传统的融合：叛逆的儿子

⁶值得注意的是塞法迪犹太人并没有承认格舜拉比的规定。

一个问题产生了：既然历史先例已明确表明了犹太教的确有可能根据世界通用伦理框架来修改自身律法，那么我们如何理解犹太群体对外界质疑割礼如此耿耿于怀呢？

来回答这个问题，首先需要做个类比（这点好像与今天问题的症结相去甚远）。我们的出发点是——犹太教认可人权伦理和人权宪章。

古犹太教拉比（从《塔木德》可见）之前就遇到过犹太律法与人权敏感之间的张力。《申命记》第 21 章中的这段文字直接阐明了这点：

如果一个犹太人有个叛逆的浪荡子，不服从父母管教和引导，坚持忤逆他们。这对父母就会把他抓起来，送交给村里的长者或者地方法院。他们会陈述儿子的种种忤逆与放荡行为。随后该地居民就会将他乱石砸死，以就消除了你家里的罪恶。这样的杀鸡儆猴会使整个以色列引以为戒。⁷

文本中的暴力与数世纪前就植入拉比们思想深处的人权和儿童权利基本原则正面冲突。

《律法书》要求把叛逆少年处死，针对这点拉比们毫不妥协地辩争。《塔木德》借拉比西蒙⁸的名义做了如下介绍：

拉比西蒙说过：因为他吃了一小块违禁的肉，或者喝了半升的意大利酒，我们就要把他处死吗？这种叛逆儿子的案例从来不存在，也不会存在。⁹

从常识看，该少年造成的麻烦与绝对严酷的惩罚之间完全不对称。如果真是这么做，每个家庭不是在有组织地杀害自己的孩子吗？这里，拉比西蒙换了一种说法，更有力地断定：《律法书》的确有它的主张，但我们现实生活是非常不同的。在这样的特殊事件上，我们不能按圣经指令处理！

但是谁能为这个“常识”辩护，最终违反犹太律法规则？

时间有限，我不再赘述《塔木德》中的论点。简言之，《塔木德》的拉比们运用释经方法来体现和证明：由于犹太律法中的措辞和表达有多种理解，所以其中的规定不应该被使用。

提防“精英共同伦理”

我们不要搞错。当拉比们在“叛逆少年”事件上逆犹太律法而行时，他们是在自己传统教导（犹太律法）之外致力于共同的伦理标准的创建。这里就触及到我们今天讨论的主题的核心。

同时，为了把新伦理标准与自身生活相融合，并为自己的信徒和社区所接收，这些拉比们竭力寻求“释经法”来理解“外在价值”（这里我们是指关于人生价值的自然感知）¹⁰并与犹太学说合而为一。当务之急不是骄傲自大的“出风头”，而是把创建共同伦理的努力与我们传授新规范的能力相结合。对于塔木德拉比和我们而言，不管传统如何，让新伦理成为公认的规范都需要我们做“释经”方面的努力。我们很容易体会到“诠释方法”存在，这无需深入探究犹太逻辑，有和当今的人权相媲美的伦理远见的激励就够了。废除犹太律法习俗对当时的圣贤来说是“不可接受”的。“释经

7 《申命记》，第 21 章，第 18-21 节

8 拉比西蒙·本·哈拉乎塔，《坦拿第六代》，第 170-200 页。

9 《巴比伦塔木德》... Talmud Bavli, Sanhedrin 71a.

10 因此“外在价值”中的“外在”应该被理解为“圣经经文之外”。

法”把“精英伦理”转化成“真正的公众伦理”，并体现出人权伦理高于犹太律法某些习俗的“优越性”。这些都使我们思考体现在“割礼”中、饱受争议的犹太传统。

由此，我们得出第六条“实际考虑”——为了成功创建公共伦理，“外在”（即伦理挑战来源于外部）一定被看做是另一个“内在”，一个符合我们传统的诠释模式。如果我们不内化“外在”并获得我们社区、民族和传统的群体的认可，我们就有创建“精英伦理”的危险，就不会转化成我们共享的切实存在的现实。

结论

最后的总结会带给我们深刻的洞见。尽管我们已经强调了把“外在伦理规范”转化成“内在伦理价值”，我们必须认识到这种方法的局限性。我们对欧洲的“割礼”之争的分析，以犹太-欧洲的“伦理不兼容”开始，现在呈现出不同的性质。遵循犹太割礼者的伦理观和那些反对者显然是不同的，但是双方都可以很好的遵循相同的伦理精神与相似的价值观念。双方对立的原因，更多与“历史身份”相关，而不是“伦理观”差异。

需要注意的是，尽管“割礼”不是用法律界定犹太性的宗教仪式¹¹，数世纪以来犹太人在欧洲的历史经历使得“割礼”与犹太性在民间文化中融为一体，**因而消除对立双方对“割礼”认知的差异尽管有可能，但难度极大**。缩小“伦理差距”容易，消除深置于民族身份中的“仪式差异”要难的多。对于探讨创建共同伦理并缩小伦理差距的我们而言，重要的是确保那些“感知到的”隔阂与不同的确是关乎伦理价值或者信仰，而不是藏在伦理光鲜外表下的可怜的历史和身份焦虑。让人吃惊的是，构建共同伦理和缩小伦理差距不是关乎伦理挑战，更多的是克服简单的历史紧张与现实。

¹¹一个未行割礼的犹太人依旧保持犹太身份，所以“割礼”不是犹太身份的决定性因素。（皈依犹太教的外来者需要“割礼”，这是特殊情况。）