

铸剑为犁：希伯来先知文学中的和平隐喻

李炽昌*

【摘要】在《希伯来圣经》里所谓的“神圣战争”传统中，上帝经常作为代表以色列抗击敌人的“英勇战士”，但在《以赛亚书》和《弥迦书》中也能看见与之相反的关于和平及和谐的隐喻，将用于战争的武器打成农业生产用具。本文将针对在《以赛亚书》第二章、《弥迦书》第四章中关于“铸剑为犁”的和平远像及在《约珥书》中对同一隐喻进行了相反的转移，以表示对全面战争的呼唤。书写这三个文本的先知或其群体将战争隐喻的易变性及文本本身的多样性作为圣经传统的一种特性呈现出来，他们的文本也显示出其不同的历史维度及他们所关注的核心观念。简而言之，《希伯来圣经》文本是受其历史及文化环境制约的，在圣经传统中所保留下来的战争与和平的隐喻，可以发现其植根于西亚两河流域及西北闪族人民的宗教传统，他们认为神明为其人民在战争中杀敌，以带来和平与拯救。这一概念后来被采用并改造为末世意象的“耶和華的日子”。

【关键词】先知文学；铸剑为犁；和平隐喻；耶和華的日子

述说战争的困难之处在于战争是难以言喻的。战争的亲历者一般无法或不愿叙述战争，而那些没有战争体验的人往往又过于愿意谈论战争却不知道他们到底在谈论什么。^①

* 李炽昌，山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会发展学院一级教授。

① Gabriel Moran, “War as Metaphor and War’s Own Metaphor,” *Living Nonviolently: Language for Resisting Violence* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2011), 101.

一、导论

《圣经》作者非常喜欢运用隐喻的语言写作,可以说他们的作品在本质上就是隐喻性的。^①在表达上帝对邪恶力量的审判以及对上帝子民的怜悯拯救时,战争是他们最常使用的隐喻之一。这一隐喻还被延伸到上帝愤怒地将自己的子民交给他们的敌人之手,让以色列陷入惨遭敌人践踏的惨烈战争之中。在先知书《以赛亚书》中就有明确的例子表达,以亚述人作为上帝愤怒的棍子来惩戒以色列人:“亚述是我怒气的棍,手中拿我恼恨的杖。”(《以赛亚书》10:5)在《希伯来圣经》所谓的“神圣战争”传统中,上帝经常作为代表以色列抗击敌人的“英勇战士”,但在《以赛亚书》和《弥迦书》中也能看见与之相反的关于和平及和谐的隐喻,将用于战争的武器打成农业生产用具。本文将针对在《以赛亚书》第二章、《弥迦书》第四章中关于“铸剑为犁”的和平远像及在《约珥书》中对同一隐喻进行了相反的转移,以表示对全面战争的呼唤。书写这三个文本的先知或其群体将战争隐喻的易变性及文本本身的多样性作为圣经传统的一种特性呈现出来,他们的文本也显示出其不同的历史维度及他们所关注的核心观念。简而言之,《希伯来圣经》文本是受其历史及文化环境制约的,在圣经传统中所保留下来的战争与和平的隐喻,可以发现其植根于西亚两河流域及西北闪族人民的宗教传统,他们认为神明为其人民在战争中杀敌,以带来和平与拯救。这一概念后来被采用并改造为末世意象的“耶和華的日子”。

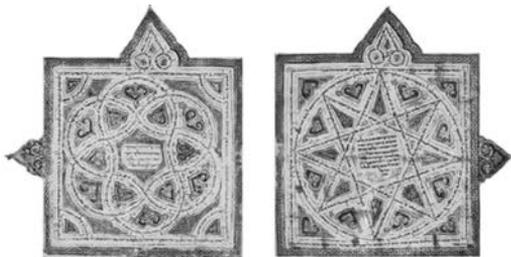
二、《以赛亚书》及《弥迦书》之铸剑为犁的意象

在《希伯来圣经》的先知作品中有两段文字提到了“铸剑为犁”,它们分别出现在《以赛亚书》第二章及《弥迦书》第四章:

末后的日子,耶和華殿的山必坚立,超乎诸山,高举过于万岭,万民都要流归这山。

必有许多国的民前往说:“来吧!我们登耶和華的山,奔雅各布神的殿;主必将他的道教训我们,我们也要行他的路。因为训诲必出于锡安;耶和華的言语必出于耶路撒冷。”

^① 关于对《希伯来圣经》中隐喻的探讨,可详见 Marc Zvi Brettler, *God Is King, Understanding an Israelite Metaphor* (Sheffield: JSOT Press, 1989), 17-28; Leo Perdue, *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job* (Sheffield: Almond Press, 1991)。



他必在列国中施行审判,为许多国民断是非。他们要将刀打成犁头,把枪打成镰刀;这国不举刀攻击那国,他们也不再学习战事。

雅各家啊,来吧!我们在耶和華的光明中行走。(《以赛亚书》2:2—5)

末后的日子,耶和華殿的山必坚立,超乎诸山,高举过于万岭;万民都要流归这山。

必有许多国的民前往说:“来吧!我们登耶和華的山,奔雅各布神的殿。主必将他的道教训我们,我们也要行他的路。”因为训诲必出于锡安,耶和華的言语必出于耶路撒冷。

他必在多国的民中施行审判,为远方强盛的国断是非。他们要将刀打成犁头,把枪打成镰刀。这国不举刀攻击那国,他们也不再学习战事。

人人都要坐在自己葡萄树下和无花果树下,无人惊吓。这是万军之耶和華亲口说的。

万民各奉己神的名而行,我们却永永远远奉耶和華我们神的名而行。(《弥迦书》4:1—5)

《圣经》甚少章节如以上两段文字一样,适用于多种和平集会与国际公共场所。它们曾在诸多重要的历史时刻中被唱诵,在国与国战争及一国之内的民族冲突中被引用,也在不同的文学作品中书写着受压迫的人民对和平与解放的期盼。纽约联合国总部的花园里矗立着一座在1959年设立的九英尺的青铜雕像,就是以“铸剑为犁”为题,描述了一位铁匠正将一把利剑打造为农业用的犁头的景象。^①《铸剑为犁》(*Hammering Swords into Plowshares*)也是向诺贝尔和平奖1984年得主德斯蒙德·图图(Desmond Tutu)主教致敬的一部作品的名称,他在获奖致辞中引用了剑和犁的概念。^②

由于这两段文字(《以赛亚书》2:2—4及《弥迦书》4:1—3)太过相似,无论是现代或古代的读者们都致力于探寻这两个文本的原创及起源。以赛亚被认为是第一位先知,将公元前8世纪以色列不同的传统,包括那些反对他观点的,都融入了自己的作品中。不难想象,大多数学者都同意以赛亚是原创者,《弥迦书》引用了《以赛亚书》中的文字。但假如这两本先知书没有直接的关联,那么至少两

^① “铸剑为犁”青铜雕塑是由叶夫根尼·武切季奇(Yevgeny Vuchetich)于1957年创作的,1959年由苏联赠送给联合国,它的底座刻着“WE SHALL BEAT SWORDS INTO PLOWSHARES”。

^② Irwin Abrams and Tore Frängsmyr, eds., *Peace, 1961-1990* (Singapore and Hong Kong: World Scientific, 1997); <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1984/tutu/lecture/>.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

者都来自独立的源流。^①“铸剑为犁”表达出用生产活动替代军事行动的观点，战争与和平的对比清晰地由战争隐喻的剑到代表和平的农业工具的转变体现出来。

《圣经》的文本批判所遇到的第一个问题在于如何划分这段文字的段落：《以赛亚书》2章5节应该归属于之前的2章2至4节还是之后的2章6至22节？当一些现代译者们如英译新修订标准版(NRSV)及犹太出版社(JPS)倾向将《以赛亚书》2章5节置于后文的6至22节，仍有部分人认为它应该作为1至4节的结尾。从语言学的关联来看，在第五节中出现两次的希伯来词语 hlk(“来吧”，“行走”)与在第三节中出现的另外三次 hlk(“前往”，“来吧”，“要行”)可以联系起来。^②

必有许多国的民前往(הֵלְכוּ, hlk)说：“来吧(לָכוּ, hlk)！我们登耶和華的山，奔雅各布上帝的殿；主必将他的道教训我们，我们也要行(וְנִלְכֶה, hlk)他的路。因为训诲必出于锡安；耶和華的言语必出于耶路撒冷。(《以赛亚书》2:3)

雅各家啊，来吧(לָכוּ, hlk)！我们在耶和華的光明中行走(וְנִלְכֶה, hlk)。(《以赛亚书》2:5)

James Limburg 正确指出《以赛亚书》2章1节及2章5节为这一段文字形成了一个编辑的框架。^③这段话作为一指示和命令是由一位教导者给出“教训”(torah)——“行(hlk)他的路”，这里的“路”(drk)被视为一种生活方式，是按照耶和華上帝的“教训”，遵从上帝的話而行的生活方式。

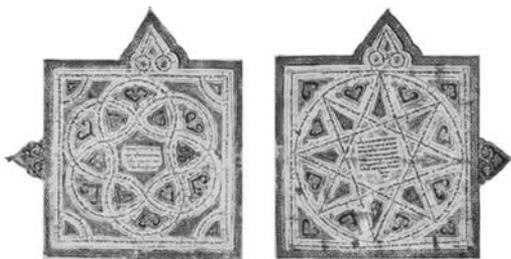
《以赛亚书》2章1至5节作为一个整体，在这里作为《以赛亚书》2章至4章的开头，与4章2至6节关于耶路撒冷的兴起的结尾遥相呼应。^④《以赛亚书》2章1至4节明显的第三人称的宣告，在2章5节到4章6节转化为第二人称。圣殿山、耶路撒冷及锡安都是雅各家的上帝所关注的，这也是在锡安诗篇中以色列

^① 如 Gary Stansell 认为将《弥迦书》4:1—5 置于一个较晚的时代不会遇到任何问题，参见 Gary Stansell, *Micah and Isaiah: A Form and Tradition Historical Composition* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1981), 7. 关于《弥迦书》及《以赛亚书》的源流、写作年代可参阅 Charles S. Shaw, *The Speeches of Micah, A Rhetorical-Historical Analysis* (Sheffield: JSOT Press, 1993), 104-106.

^② James Limburg, “Swords to Plowshares: Texts and Contexts,” in *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretative Tradition*, eds. Craig C. Broyles and Craig A. Evans (Leiden, New York: Brill, 1997), 280.

^③ 同上。

^④ Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39* (Anchor Bible Commentary) (New York: Doubleday, 2000), 191.



列的上帝(YHWH)最典型的表現特質。《以賽亞書》2章1节的“末后的日子”在2章至4章中,与“耶和華的日子”(2:12,20;3:7,18;4:1,2)有密切的關聯。Marvin Sweeney 明确指出在2章2至4节中理想化的錫安与2章5节至4章6节中基于现实的錫安的差异。^①“雅各家”(2:5,10,22)试图在文字上构建与“雅各的上帝”之间的關聯。

《以賽亞書》第二章不能被严格地认为是来自公元前8世纪时在耶路撒冷出现的以賽亞(1—39)。《以賽亞書》漫长的书写过程,已被众多不同时代的学者所探讨,其中 Bernhard Duhm 将《以賽亞書》简明地分为三个部分,这成为现代学术研究对此问题的基本假设前提。^②在此前提下,“第一以賽亞”为第1至39章,是公元前8世纪的先知,耶路撒冷的以賽亞或其先知群体的作品;“第二以賽亞”为第40至55章,是公元前6世纪(公元前586年)被掳流亡期间的诗句;“第三以賽亞”为第56至66章,它成文于流亡后回国的6世纪(公元前538年)或者更晚,其作者被认为是形成《以賽亞書》最后的编者。在近期的学术研究中,虽然有不少的声音与立论,但大多数仍沿用此三分法作为进路,进一步要厘清的问题是这三部分内部的紧密联系。其中一个明显的例子就是通过“经内解读”(Michael Fishbane 提出的方法)处理各章经文的文学结构与文本主题的前后呼应,学者发现《以賽亞書》65章25节参照了11章6至9节的内容^③,全书的最后两章(65至66章)与开始的章节(1至11章)之间的联系是明显的。学者甚至认为56至66章是否经过独立的写作也是值得怀疑的。在《以賽亞書》第2章中对和平的呼唤在第11章及65章中也出现了类似的场景:

豺狼必与绵羊羔同居,豹子与山羊羔同卧;少壮狮子与牛犊并肥畜同群;小孩子要牵引他们。

牛必与熊同食;牛犊必与小熊同卧;狮子必吃草与牛一样。

吃奶的孩子必玩耍在虺蛇的洞口;断奶的婴儿必按手在毒蛇的穴上。

在我圣山的遍处,这一切都不伤人,不害物;因为认识耶和華的知识要充满遍地,好像水充满洋海一般。(《以賽亞書》11:6—9)

豺狼必与羊羔同食;狮子必吃草与牛一样;尘土必作蛇的食物。在我圣山的遍处,这一切都不伤人,不害物。这是耶和華说的。(《以賽亞書》65:19—25)

^① Marvin A. Sweeney, *Isaiah 1-4 and the Post-exilic Understanding of the Isaianic Tradition* (Berlin: de Gruyter, 1988).

^② Bernhard Duhm, *Das Buch Jesaiaübersetzt und erklärt*, 1892.

^③ Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985).

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

废止战争与和平共处的主题虽然不是《以赛亚书》及其学派和门生(9:4;11:6—9;60:18;65:25)独有的,但亦属于其重要观点之一。而《弥迦书》4章1至5节除了少数的改动和不同的结尾外,基本与《以赛亚书》2章2至5节的遣词造句相仿。“铸剑为犁”的章节在《弥迦书》中是为了与之前的事情进行对比:由于以色列人背离上帝及践踏公义而使耶路撒冷及圣殿被毁。

雅各家的首领、以色列家的官长啊,当听我的话!你们厌恶公平,在一切事上屈枉正直;以人血建立锡安;以罪孽建造耶路撒冷。

首领为贿赂行审判;祭司为雇价施训诲;先知为银钱行占卜。他们却倚赖耶和华,说:“耶和华不是在我们中间吗?灾祸必不临到我们。”

所以因你们的缘故,锡安必被耕种像一块田,耶路撒冷必变为乱堆;这殿的山必像丛林的高处。(《弥迦书》3:9—12)

《弥迦书》4章这一将武器转化为农耕用具的呼喊是与《弥迦书》5章10至15节中由上帝主导的击碎武器及停止战争的行为联系在一起。^①它描绘了列国不再征战并鱼贯前往耶路撒冷的圣殿山接受“训诲”(torah),从而达到普世和平的景象。“训诲”包含了各国的休战及和平共处的约定,在无果树及葡萄树下与各国和平共处也是《圣经》中常见的非暴力景象:

所罗门在世的日子,从但到别是巴的犹太人和以色列人都在自己的葡萄树下和无果树下安然居住。(《列王纪上》4:25)

当那日,你们各人要请邻舍坐在葡萄树和无果树下。这是万军之耶和华说的。(《撒加利亚》3:10)

《弥迦书》在普世的休战后还描述了恐惧的消除,铸剑为犁的隐喻进一步与在无果树和葡萄树下没有恐惧的安详田园景象结合起来。与《以赛亚书》2章2至5节比《弥迦书》4章1至5节更加强调整宗教的作用。^②两段文字都劝告听众走向和平:“让我们行……”(《以赛亚书》2:5);“我们将行……”(《弥迦书》4:5),最后的劝告都是让听到这段话的信众摒弃战争。^③

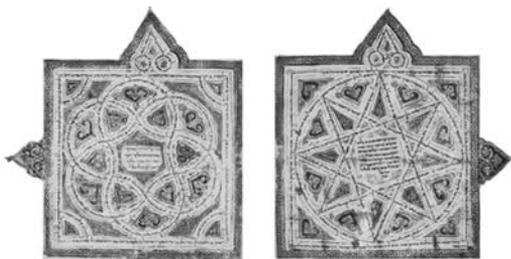
雅各家啊,来吧!我们在耶和华的光明中行走。(《以赛亚书》2:5)

万民各奉己神的名而行;我们却永永远远奉耶和华——我们上帝的名

① Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 182-184. 也可参考《诗篇》46章。

② 关于这两段经文之关系的讨论可详见 James L. Mays, *Micah*, Old Testament Library (London: SCM Press, 1976), 95-96. James Limburg 通过许多细节指出《弥迦书》的年代更晚,同上,180。

③ James Limburg, *Hosea-Micah*, Interpretation (Atlanta: John Knox Press, 1988), 180.



而行。(《弥迦书》4:5)

上帝的训诲一般被认为是来自西奈山上的摩西传统(《出埃及记》19—24),但是这些在《以赛亚书》及《弥迦书》中带有末世论的训诲则被认为是来自锡安,与来自西奈的训诲一样,它们被视为“上帝的话”。它们超出了在西奈传统中仅仅局限在以色列人中的国家民族观念,将以色列人视作上帝的子民(《出埃及记》19:1—5),现在上帝训诲的对象范围扩展到了列邦列国中,各国都要实现和平,不再学习战事(《弥迦书》4:3),甚至连与战争相关的知识也不应当再被传授。^①

《弥迦书》提到了其他不同宗教信仰的存在(“万民各奉己神的名而行”),尽管这些列国也被认为应前往耶路撒冷聆听训诲,但《弥迦书》认识到不同种族与宗教的现实。William McKane 指出《弥迦书》的观点是,“各国可以崇拜自己的神祇,这一现实他并没有质疑”^②。有人质疑这种对异教偶像崇拜的正面态度,但也有观点欣赏《弥迦书》这种对宗教多样性现实的宽容。James L. Mays 指出这些经文并不是对神学多样性的简单妥协,而是对待事物的现实主义。^③

在上述普世和平的末世论视角下,《约珥书》3章10节中与《以赛亚书》及《弥迦书》中关于“铸犁为剑”的隐喻的对比就更为显著了。

当在万民中宣告说:要预备打仗;激动勇士,使一切战士上前来。

要将犁头打成刀剑,将镰刀打成戈矛;软弱的要说:“我有勇力。”(《约珥书》3:9—10)

三、铸犁为剑:《约珥书》对战争的呼唤

学者大多不会否认《以赛亚书》《弥迦书》《约珥书》之间的关系,尤其是《约珥书》很有可能源自前两者,也有学者谨慎地认为在《圣经》中的这三本书有关刀剑与犁头的隐喻可能来自另一个独立的源头。^④ Hans Walter Wolff 指出了在《约

^① James Limburg, *Writing and Reading the Scroll of Isaiah: Studies of an Interpretative Tradition*, 282.这一系列从西奈到锡安再至《新约》中耶稣登山宝训(《马太福音》5—7)的指示一直被保存并延展到个人生活中(也可参见《马太福音》28:16—20)。

^② William McKane, *The Book of Micah, Introduction and Commentary* (Edinburgh: T & T Clark, 1998), 126.

^③ James L. Mays, *Micah*, 99.

^④ 关于《约珥书》灵活且创新的运用早期及《圣经》内各种传统的做法,可参阅 Richard Coggins, “Inter-biblical Quotations in Joel,” *After the Exile: Essays in Honor of Rex Mason*, eds. John Barton and David J. Reimer (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1996), 5-84.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

珥书》3章、《以赛亚书》2章4节及《弥迦书》4章3节之间的反讽及明显的对立。^① 问题在于,我们如何理解这三段关于刀剑与犁头的文本?我们又如何能有意义地领会与解读它们?

在 James Brenneman 看来,《以赛亚书》及《弥迦书》中宣扬的是一种“和平及包容的外交政策”^②,列邦列国去耶路撒冷的普世和平之朝圣,显示出上帝的崇高地位及各民族社群和平共处的末世观,这与《约珥书》中声称的“要以暴力对抗列国”的观点恰恰完全相反^③。《约珥书》中对战争的呼唤,必须在脆弱无依无靠的以色列人惨遭周边列国压迫与蹂躏这一历史处境下解读,是上帝对周边列国让以色列人在被掳流亡后陷入痛苦及哀伤的愤怒引发了针对这种不公义的战争。^④

先知预言中关于战争的呼唤经常与“圣战传统”^⑤及“耶和華的日子”联系在一起。耶和華作为宇宙及人类的主宰,在早期的诗歌文学(《申命记》33;《士师记》5:13—15)及后期的末世论文本(《以赛亚书》13:1—22)中经常作为征战的战士形象出现。^⑥ 将上帝称为“万军之上帝耶和華”的用法被晚期的先知文学引用,以体现“在以色列人的观点中,战争是神、人、天、地共同的努力”^⑦。在《圣经》中的战争,如在《约珥书》第3章中体现的,是审判的战争。天上的大能者与地上列国的万民都聚集到战场上,在最终那日实现上帝的审判。^⑧ 《约珥书》第3章以上帝宣告被掳流亡的人回归(1)及聚集万民实施审判(2)开始,列国的罪在于他们使上帝的子民以色列人流离失所、瓜分了上帝的土地并带走了圣殿中的宝藏(2—6),因此上帝以将他们的子女卖到远离故土的地方作为报复(7—8)。

① Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 80.

② James Brenneman, *Canons in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy* (New York: Oxford University Press, 1997), 130.

③ Brenneman 提供了一张表格清晰说明了犁头传统这一体现早期锡安神学的观念是如何在另一处境中被不同的受众重新解读的,同上,131。

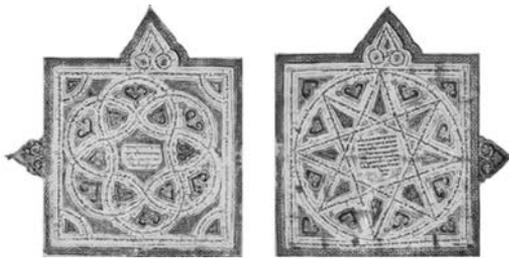
④ 关于《约珥书》的语境分析可参阅 Bruce C. Birch, *Hosea, Joel and Amos* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997), 158-160.

⑤ Gerhard von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, Grand Rapids (Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1991).

⑥ Patrick D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973).

⑦ Patrick D. Miller, *Israelite Religion and Biblical Theology* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 400.

⑧ Gerhard von Rad 在他的文章中,指出了耶和華的日子之本义与之后其末世论意义之关联,参见 Gerhard von Rad, “The Origin of the Concept of the Day of Yahweh,” *Journal of Semitic Studies* 4 (1959): 97-108。



对全面战争的呼唤由上帝的话作为开始：“看哪，到那日，我使……”（1—7），《约珥书》第3章的神谕期盼上帝能派遣他在天上的大能者参与约沙法谷的战争中，“求你使你的大能者降临”（11），日月星辰也参与其中，“日月昏暗，星宿无光”（15）。

上帝逆转了被称作他的财产（2）的以色列子民的命运，“从锡安吼叫，从耶路撒冷发声，天地就震动。耶和华却要作他百姓的避难所，作以色列人的保障”（16），上帝将锡安作为圣山并居住在耶路撒冷（17a, 21b）。与《以赛亚书》呼吁众人前往耶路撒冷相反，《约珥书》声称“那时，耶路撒冷必成为圣，外邦人不再从其中经过”（17b）。当末世的赐福及丰裕到来之日，“大山要滴甜酒，小山要流奶子，犹大溪河都有水流。必有泉源从耶和华的殿中流出来，滋润什亭谷”（18）。以色列人命运的逆转意味着其他曾经压迫以色列的国家悲惨的境遇，“埃及必然荒凉，以东变为凄凉的旷野”（19）。在这里，战争的隐喻很明显被用作表示以色列人的复兴及上帝对其他国家的惩治。

战争在《圣经》中不仅仅是冲突，也代表了从混乱中恢复秩序。这都能从西亚的战争神话中找到源头，《埃努玛·埃利什》（*Enuma Elish*）^①描写了代表混乱与深渊的女神 Tiamat 被战神 Marduk 战胜的经过。Marduk 杀死了 Tiamat 并通过将她的尸体分为天和地来确保创造及其秩序的建立。作为英雄及胜利者，Marduk 被视为万神殿中的众神之王。这一神话作为带有神性战士的战争故事中的语言及概念基础，《圣经》继承了这一传统，而上帝就经常被视为嫉妒敌人的愤怒战士：

耶和华必像勇士出去，必像战士激动热心^②，要喊叫，大声呐喊，要用大力攻击仇敌。（《以赛亚书》42:13）

在众神战争与冲突的“战斗神话”中，上帝与一系列和水相关的神祇战斗，包括海神（Yam）、深渊（Tehom）、海兽（Tannin）及海怪（Leviathan），它们的神话原型都来自古代美索不达米亚及迦南文学作品。它们之间不仅有许多语言及概念的平行，在整体行文上还有大量的相似之处。在被称为“小启示录”的《以赛亚书》24—27章中，上帝被视作在最终的战役中战胜敌人的战士：

^① James Bennett Prichard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1969); Victor H. Matthews and Don C. Benjamin, eds., *Old Testament Parallels: Laws and Stories from the Ancient Near East* (New York: Paulist Press, 1997), 9-18.

^② **𐤀𐤍** 在希伯来圣经中共出现 43 次，其中 21 次与耶和华联系在一起，将其描绘为嫉妒的神（《出埃及记》20:5；34:14；《申命记》4:24；5:9；6:15），在许多例子里它被译作“充满热心”。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

到那日,耶和华必用他刚硬有力的大刀刑罚鳄鱼(לְזַנְיָהּ),就是那快行的蛇(נָחָשׁ בָּרֶחֱם);刑罚鳄鱼,就是那曲行的蛇(נָחָשׁ עֲקָלָהּ),并杀海中(בַּיָּם)的大鱼(הַתַּיִן)。(《以赛亚书》27:1)

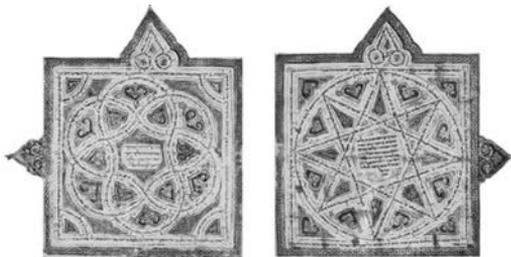
总而言之,《约珥书》将上帝视为战士号召人们与列国开展全面战争,这一号召带给读者很大的不安。在《以赛亚书》及《弥迦书》中的非暴力元素在《约珥书》中的末世论处境中被逆转为万军之王耶和华为了保护其子民向列国宣战,这种将使用暴力合理化的做法是不可接受的。有些基督徒对这些经文进行了末世论的解读,与弥赛亚的国度联系起来,为了建立这一国度,上帝的子民需要容忍这一场最终的战役,通过暴力和毁灭达到其最终目标。列邦列国及异教徒被视为邪恶之人,他们将受到上帝的惩罚。这些宗教信仰徒在对弥赛亚及其国度最终和平的盼望中,对于残酷的“国要攻打国、民要攻打民”,并不会产生任何负面的情绪。当以色列软弱无力时,令人绝望的状态的确渴望逆转困境,先知所带来的神谕是令人鼓舞及赋予生机的。但是如果将经文与其当时的处境分开,只强调以色列的国家安全与军事扩张,这些经文带来的后果是严重不幸而且非常危险的。

四、结论

《希伯来圣经》作为犹太宗教的经典,在其漫长的口传和书写过程中收纳了不同时代的以色列人在他们的历史洪流中的生活点滴与信仰反思,他们的成功与失败、欢乐与哀伤、立国的安居乐业与亡国的颠沛流离等经历,都深深地铭刻在他们的民族记忆中,书写在他们的宗教经典内,也反映在他们多姿多彩与丰富多样的诠释里。这就不难想象《希伯来圣经》的多元声音与互相矛盾的立场。在讨论《圣经》的正典与权威时 James Brenneman 欣赏《圣经》这种包容不同声音的态度,在阅读“铸剑为犁”的文本时,他也提醒现代的《圣经》读者,作为文本中这些多元声音的受众,不但不能忽视它们,而且要将经典中的不同之处都展现出来。^① 通过阅读经文内(what is in the text?)的文字表达与文学特点,深入研究经文后(what is behind the text?)的历史与社会背景,并结合经文前(what is in front of the text?)的读者之思考与反省,我们将最终选择一种最令人信服的并能解释生存现实的观点来诠释经文的意义。

《孔子家语·致思》里记述了孔子与弟子的一件逸事,与以上讨论的主题有关,值得引用作对比与反思。有一回孔子与其门生子路、子贡、颜渊北游于农山,

^① James Brenneman, *Canons in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy*, 140.



孔子叫他们各言其志,在子路与子贡分别发言后,颜渊说道:“回愿得明王圣主辅相之,敷其五教,导之以礼乐,使民城郭不修,沟池不越,铸剑戟以为农器,放牛马于原菽,室家无离旷之思,千岁无战斗之患。则由无所施其勇,而赐无所用其辩矣。”孔子曰:“美哉!”^①颜渊所言正是先知以赛亚要表达的人类和平远像与愿景。颜渊所言“铸剑戟以为农器”与以赛亚先知的“铸刀剑为犁头”之意义完全一致。文章开头说在联合国总部花园内,由叶夫根尼·武切季奇创作的“铸剑为犁”雕像,它代表着人类追求和平与正义的渴望,期待全世界的领袖与民众可以放弃战争和暴力。不少参观者看着这尊雕像,都会发出同一的感叹:我们这世界何时才能真正享受到“铸剑为犁”的和谐!

^① 王德明 Wang Deming 主编,《孔子家语译注》[Annotation of Confucius Ana](桂林[Guilin]: 广西师范大学出版社[Guangxi Normal University Press],1998),67。

JEWISH STUDIES

犹太研究

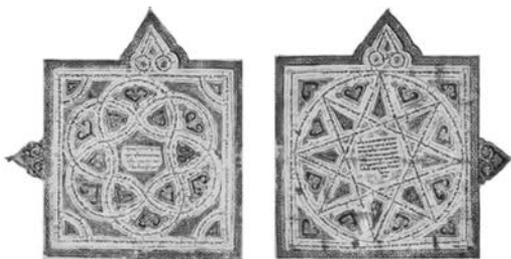
第25辑

Hammering Swords into Plowshares: A Metaphor for Peace in the Prophetic Literature

Archie Lee

Abstract: While there are numerous passages on God of the Hebrew Bible being conceived as “a mighty warrior” who engages actively in wars and flights on behalf of Israel against the nations in the so-called “holy war traditions”, one can also cite the reversal of war in the vision of Isaiah and Micah in their literary formulation of fostering peace and harmony with a metaphorical articulation of hammering military weapon of war into agricultural instrument of production. This article aims at studying the metaphor of beating of swords into plowshares as a vision of peace in Isaiah 2 and Micah 4 in connection with Joel’s reversal of the metaphor in his call for a total war. The fluidity of the metaphor for peace and the polyphonic nature of texts stand out as characteristics of the biblical traditions as these three prophets or their prophetic communities have handed down to us. The passages also revealed their different historical dimensions and the contextual concerns of the communities that inscribe and preserve the textual heritage. In a word, texts, especially those written in the Hebrew Bible, are historically and culturally conditioned. It is also found that metaphors for war and peace persist throughout the biblical tradition with their roots going back to the Mesopotamian and Northwestern Semitic background of a divine warrior who flights on behalf of his or her own people to bring about peace and redemption from the enemies. The notion was adopted and reused in the eschatological imagination of “the Day of YHWH”.

Key Words: Prophetic Literature, Hammering Swords into Plowshares, Peace Metaphors, The Day of YHWH



《犹太律典》的生育观念

王笑*

【摘要】《犹太律典》是犹太教历史上最广为接受的法典，至今仍被作为正统派犹太社群的生活指南。本文根据《犹太律典》中与生育有关的律法材料，基于学界对犹太教生育观念的研究，介绍该法典对于生育议题的一般认识，并将其置于两位编者所处的时代背景与文化语境中，深入剖析其生育观发生变化的原因。本文认为，《犹太律典》降低了传统生育诫命的绝对性地位，加强了生育行为与增加上帝的形象的联系，并营造了一种友好的生育文化氛围。带来这些变化的原因可以追溯到犹太历史上的两个重要节点：1492年西班牙驱逐犹太人与“格尔绍姆禁令”的颁布。

【关键词】犹太生育律法；生育诫命；《犹太律典》；《希伯来圣经》；《塔木德》

一般认为，犹太教的生育诫命“生养众多”(pru urvu)是源自《希伯来圣经》的圣经诫命(mitzvot d'oraita)。包含生育诫命在内，我们通常所说的犹太教的613条诫命都是圣经诫命。圣经诫命区别于拉比诫命(mitzvot d'rabbanan)的根本特征是前者不可更改。^②无论是“孩子(banim)是建设者(bonim)”的文字游戏，还是《大创世记》中“无子嗣虽生犹死”^③的宣言，都体现了犹太教对生育的强调。然而，犹太学界发现犹太教的生育观并非一成不变。1977年，利物浦举行的年度大会上，犹太律法学家道伯(David Daube)向与会学者宣读了他关于犹太

* 王笑，山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会发展学院博士研究生。

② 关于圣经诫命与拉比诫命的详细介绍，参见 David Hollander, “Jewish Law for the Law Librarian,” *Law Library Journal* 98 (2006): 219-252.

③ Abraham Cohen 亚伯拉罕·柯恩，《大众塔木德》[Everyman's Talmud]，盖逊 Gai Xun 译（济南 [Jinan]：山东大学出版社[Shandong University Press]，2014），165。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

教生育观的研究成果。他认为“生育是义务”的观点并非来自《希伯来圣经》，“在奥古斯都(Gaius Octavius Augustus)时代，犹太教中才有了生育义务”^①。此后，研究者分别从盟约^②、神学^③和宗教制度^④等角度追溯了拉比转变《希伯来圣经》中生育思想的根源。总的来说，虽然学界并未就变化的原因达成一致，但《塔木德》^⑤转化了《希伯来圣经》的生育观已是共识。^⑥除了《希伯来圣经》和《塔木德》之外，犹太教还有一部最广为接受的法典：《犹太律典》(Shulchan Arukh)^⑦。《犹太律典》由中世纪的塞法迪律法权威卡洛(Joseph ben Ephraim Karo)编纂，阿什肯纳兹律法权威以瑟利斯(Moshe Isserles)评注，上可溯至圣经律法，下传

① David Daube, *The Duty of Procreation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977), 34.关于奥古斯都出台的生育政策，参见 Richard I. Frank, “Augustus’ Legislation on Marriage and Children,” *California Studies in Classical Antiquity* 8 (1975): 41-52。

② 参见 Jeremy Cohen, *“Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It”: The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989), 159-165。

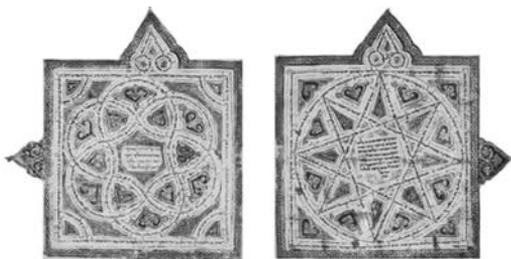
③ 参见 Yair Lorberbaum, *In God’s Image: Myth, Theology, and Law in Classical Judaism* (New York: Cambridge University Press, 2015), 224-230。

④ 参见 Robert Gordis, “‘Be Fruitful and Multiply’: Biography of a Mitzvah,” *Midstream* 28 (August-September 1982): 21-29。转引自 Jeremy Cohen, *“Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It”: The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, 159-161。

⑤ 本文在广义上使用《塔木德》，指《密释纳》及其评注《革马拉》。本文的《塔木德》引文一律引自拉比阿丁·施坦泽兹(Rabbi Adin Even-Israel Steinsaltz)的英译本。该译本已数字化，参见 <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>。

⑥ 参见 Michael L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001), 17-30; Elliot N. Dorff, “A Jewish Perspective on Birth Control and Procreation,” in *The Passionate Torah: Sex and Judaism*, ed. Danya Ruttenberg (New York and London: New York University Press, 2009), 152-168; Ronit Irshai, *Fertility and Jewish Law: Feminist Perspectives on Orthodox Responsa Literature* (Waltham: Brandeis University Press, 2012), 25-52。

⑦ *Shulchan Arukh* 的字面意思是“备好的餐桌”，由于该法典系统地汇总了犹太教律法，其英文通译为 *The Code of Jewish Law*，山东大学犹太教与跨宗教研究中心傅有德教授移译为《犹太律典》。有关《犹太律典》的一般知识，参见徐新 Xu Xin, 凌继尧 Ling Jiyao, 《犹太百科全书》[*Encyclopedia Judaica*] (上海[Shanghai]: 上海人民出版社[Shanghai People Publishing House], 1993), 183; 周燮藩 Zhou Xiefan, 《犹太教小辞典》[*Little Dictionary of Judaism*] (上海[Shanghai]: 上海辞书出版社[Shanghai Lexicographical Publishing House], 2004), 155; Isadore Twersky, “The Shulhan ‘Aruk: Enduring Code of Jewish Law,” *Judaism* 16 (Spring 1967): 141-158; Jacob Neusner, *Understanding Rabbinic Judaism from Talmudic to Modern Times* (New York: Ktav Pub. House, 1974), 81; Rabbi Yosef Chazan, “The Halachic Tradition from the Geonim to the Shulchan Arukh and its Commentaries: A Schematic Overview,” *Journal of Judaism and Civilization* 7 (2005): 65-99; Amy Milligan, “Shulchan Arukh,” in *Milestone Documents in World Religions: Exploring Traditions of Faith through Primary Sources*, ed. D. M. Fahey (Dallas: Schlager Group, 2010), 958-971。



至中世纪的习俗,被誉为“全世界犹太人手头的律法手册”^①。迄今,英、汉犹太研究界尚未系统化地考证《犹太律典》中的生育观。^② 本文根据《犹太律典》第三卷《帮助之石》(Even HaEzer)中的生育律法,基于学界对《犹太律典》之前的生育观的研究,介绍该法典对于生育议题的一般认识,并将其置于两位编者所处的时代环境与文化背景中,深入剖析其生育观念发生变化的原因,期望引起学术界的关注。

一、《犹太律典》之前的生育观念

前文提到道伯在其著作中论证了“生育是义务”的观念并非直接源自《希伯来圣经》。道伯之前,生育诫命来自《希伯来圣经》的思想在犹太教中占据主流。例如,中世纪的诫命汇编《教育之书》(*Sefer HaChinukh*)系统地讨论了犹太教的613条诫命,并将《创世记》1:28的“生养众多”列为第一条诫命;著名的释经家拉什(Rashi)和律法学者纳赫曼尼德(Nahmanides)也都认同“生养众多”是上帝的诫命。^③ 与此相反,道伯坚称“生养众多”是赐福而非诫命:

这不是诫命,而是赐福。这一点从希伯来文所采用的形式以及第一次(《创世记》1:28)出现时的续文“并且管理海里的鱼、空中的鸟”从未上升为诫命可以看出。此外,有两次还明确以“神赐福给他们”开头。最重要的是,在创世的第五天,同样的话被用在鱼和鸟身上,显然不是要为它们的繁殖负责。在这里,我们读到“神赐福给这一切”(《创世记》1:22)也就不足为奇了。这是赐福,不是别的。^④

显然,道伯从以下四个方面进行论证:希伯来语的语法结构;与“生养众多”

^① Janes S. Gerber, *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience* (New York: The Free Press, 1992), 159.

^② 罗妮特·伊尔莎在考察历代释经家和律法权威对《创世记》1:28“生养众多”的诠释时,简要提到了《犹太律典》中的观点,仅占半页篇幅。参见 Ronit Irshai, *Fertility and Jewish Law: Feminist Perspectives on Orthodox Responsa Literature*, 44-45.

^③ 由于上帝赐福人“生养众多”的叙事在《希伯来圣经》中出现过三次(《创世记》1:28;9:1-7;35:9-12),因此,认为生育诫命根植于《希伯来圣经》的前辈学者尚未就哪一次才是生育诫命达成共识。不同于《教育之书》,拉什和纳赫曼尼德则主张《创世记》9:7的“生养众多”是诫命。参见 Rabbi Abraham Ben Isaiah and Rabbi Benjamin Sharfman, *The Pentateuch and Rashi's Commentary: A Linear Translation into English—Genesis* (Brooklyn: S. S.&R. Publishing Company, 1949), 81; Rabbi Nosson Scherman and Rabbi Meir Zlotowitz, eds., *The Torah: With Ramban's Commentary, Volume 1* (Brooklyn: Mesorah Publications, 2004), 234.

^④ David Daube, *The Duty of Procreation*, 3.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

并列的“管理海里的鱼、空中的鸟”不是诫命；“生养众多”前有“神赐福给他们”；在《创世记》1:22中，上帝赐福动物“滋生繁多”(pru urvu)，这不被作为动物应遵守的诫命。无独有偶，犹太历史学家柯恩(Jeremy Cohen)认为，pru和rvu通常一起出现在《希伯来圣经》的祝福语中。^①此外，《希伯来圣经》还明确指出，利亚之所以能够生育是因为上帝打开了她的子宫，而哈拿不孕是因为上帝关闭了她的子宫。^②这种表述强调了孩子是上帝的礼物。^③总之，无论是上帝赐福人“生养众多”的记载，还是不孕族母的生子叙事，事实上都呼应了《希伯来圣经》的主题之一：孩子是上帝赐下的礼物，或者诗意地说，“儿女是耶和華所賜的产业；所怀的胎是他所给的赏赐”^④。概言之，《希伯来圣经》中生育是上帝对人的赐福，其特征是生育权掌控在上帝手中。

拉比以律法(哈拉哈)和传奇(阿嘎达)的形式诠释《希伯来圣经》，但无论是哪种形式，生育都不再是赐福，而是一项义务。拉比犹太教的枢纽经典《塔木德》记录了拉比如何以律法的形式将生育界定为犹太男性的义务。具体来讲，这可以分为三步。首先，沙玛伊(Shammai)学派和希列(Hillel)学派关于生育问题的讨论表明生育在当时已经成为一项不言自明的义务，“除非一个男人已经有了孩子，否则他就不能停止‘生养众多’。沙玛伊学派说：两个儿子。希列学派说：一个儿子和一个女儿，正如经文所说‘并且造男造女’(《创世记》5:2)”^⑤。其次，在讨论犹太女性是否有生育义务时，尽管拉比们给出了不同的理由，但他们一致认为女性不履行生育义务。一说由拉比以莱阿(Rabbi Ill'a)倡导，可以概括为“方式说”。他认为，上帝在创世时命令人类“生养众多，遍满地面，治理这地”，治理是男人而非女人的做事方式，因此，整道命令都只针对男人。^⑥另一说为“单数说”，由以莱阿的同代人约瑟夫(Rav Yosef)和纳赫曼(Rav Nachman bar Yitzhak)主张。约瑟夫认为，“治理”的希伯来文是单数形式，因此，生育诫命只指向男人；纳赫曼则依据了《创世记》35:11中“生养众多”的希伯来文的单数形

① 参见 Jeremy Cohen, “Be Fertile and Increase, Fill the Earth and Master It”: *The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text*, 14。

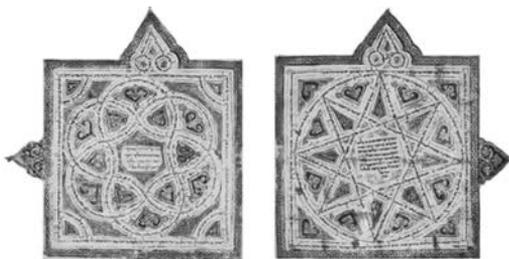
② 参见《创世记》29:31—35;《撒母耳记上》1:5。

③ 参见 Adele Berlin and Marc Zvi Brettler, eds., *The Jewish Study Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 1428-1429。

④ 《诗篇》127:3。若无特别注释，本文的中文经文皆引自和合本《圣经》(2008年版)。

⑤ *Mishnah*, Yevamot, 6:6。

⑥ 参见 *Talmud*, Gittin 65b。



式。^①最后,拉比为了确保生育义务的履行^②而另外提出两条诫命。根据《以赛亚书》45:18^③,拉瓦(Rava)阐释道,上帝“创造世界只是为了繁衍后代”^④。根据《传道书》11:6^⑤,拉比约书亚(Rabbi Yehoshua)诠释说:“如果他年轻时生了孩子,那么他晚年就应该多生几个孩子……一个人即使完成了‘生养众多’,也应该继续生儿育女。”^⑥值得注意的是,两条拉比诫命的律法效力不及圣经诫命,这给了后来的拉比和律法学者可灵活运用空间。

除了律法之外,拉比文献中的传奇文献也警告人们遵守生育诫命。传奇即拉比运用比喻、格言、古代传说和民间故事的方式讲解《希伯来圣经》。^⑦《大密德拉什》(Midrash Rabbah)中记录了摩西的姐姐米利暗就生育一事谴责其父暗兰的故事。^⑧故事的背景是法老因以色列人数量过多而命令接生婆杀死以色列男婴。^⑨暗兰认为“生孩子是无用的”,于是不再和妻子同房并与其离婚。由于暗兰是犹太法院的院长,他的行为引发族人效仿,导致以色列人中不再有新生儿出生。米利暗谴责暗兰说:“您的法令严厉过法老的,因为法老只颁布了针对男孩的法令,而您的法令却针对男孩和女孩。”故事的结局是暗兰与妻子复婚,以色列众人也照此而行。米利暗因此被称为“普阿”(Puah,意为“耀目的”)。

二、《犹太律典》的生育观念

《犹太律典》是诞生于16世纪的犹太教法典,共有四卷,卷名皆引自《希伯来圣经》。第一卷《生命之道》(Orah Hayim)(《诗篇》16:11)包含祈祷、安息日、其

① 参见 *Talmud*, Yevamot 65b。

② 参见 *Peninei Halakhah*, Simchat Habayit U'Virkhato 5:5。 *Peninei Halakhah* (意为“犹太律法的明珠”)由当代拉比以利泽·梅拉梅德(Eliezer Melamed)用现代希伯来语撰写,其中包含了对《犹太律典》的评注。该法典目前已有英语、法语、俄语和西班牙语译本,均已电子化,参见 <https://ph.yhb.org.il/en/>。

③ 《以赛亚书》45:18:“他创造坚定大地,并非使地荒凉,是要给人居住。”

④ *Talmud*, Yevamot 62a。

⑤ 《传道书》11:6:“早晨要撒你的种,晚上也不要歇你的手,因为你不知道哪一样发旺;或是早撒的,或是晚撒的,或是两样都好。”

⑥ *Talmud*, Yevamot 62b。

⑦ 傅有德 Fu Youde,《犹太释经传统及思维方式探究》[The Jewish Exegetical Tradition and Way of Thinking],于《文史哲》[Journal of Literature, History and Philosophy],2007年第6期[2007, Issue 6], 142。

⑧ *Midrash Rabbah: Exodus*, trans. Rabbi Dr. S.M. Lehrman (London: Soncino Press, 1939), 17-18。

⑨ 《出埃及记》1:7—16。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

他宗教节日和会堂等律法；第二卷《他指教知识》(Yoreh De'ah)(《以赛亚书》28:9)包括饮食、慈善、孝敬父母、改宗等律法；第三卷《帮助之石》(《撒母耳记上》7:12)含有生育、婚姻和离异律法；第四卷《决断的胸牌》(Hoshen Mishpat)(《出埃及记》28:15)主要是民法,包括借贷、租房和买房以及雇佣关系等。以色列国家图书馆(The National Library of Israel)评价《犹太律典》“被广泛认为是迄今为止最重要的犹太律法典籍”^①。虽然《犹太律典》是一部律法汇编,但它也可以被视作中世纪的律法权威对《希伯来圣经》所做出的语境化诠释。如果说《塔木德》是犹太教释经传统的里程碑^②,那么《犹太律典》则对里程碑中的律法文献进行了系统化的处理。迈蒙尼德(Moses Maimonides)曾对法典下过这样的定义:“以清晰的语言和简洁的风格,说明什么是禁止的,什么是允许的,什么是洁净的,什么是不洁净的,以及《托拉》的所有其他律法,从而为所有人系统地整理整个口传《托拉》。”^③因此,简明性和适用性是法典区别于《塔木德》的最大特征。

作为最广为接受的法典,《犹太律典》依旧视生育为犹太男性所独有的一项诫命^④,并且在生育偏好上继承了由希列学派提出的儿女双全的观点^⑤。展开来说,判定一个人是否完成生育诫命的标准在于他的子女是否具有生育能力。因此,即便某人的孩子不幸地具有其他生理性缺陷(如聋、哑)或智力缺陷,他也完成了诫命。^⑥这种性别偏好还体现在孙辈上。当某人的子女先于他去世时,只要他的子女各有一个孩子,并且孩子的性别有男有女,“尽管外孙来自女儿,孙女来自儿子,但由于他们来自他的两个孩子,他就履行了生养众多的诫命”^⑦。

在此基础上,《犹太律典》转变了先前经典中的生育观念。首先,《犹太律典》降低了传统生育诫命的绝对性地位。前文提到早期拉比为了确保生育义务的履行而提出两条拉比诫命,然而《犹太律典》并未提及它们。我们将结合迈蒙尼德的《律法再述》(Mishneh Torah)中的相关律法规定来说明这一变化的特殊性。迈蒙尼德认为,“虽然一个人已经完成了‘生养众多’的诫命,但拉比诫命规定,只要他身体健康,就不能不生儿育女”^⑧。显然,迈蒙尼德承继了生育的拉比诫命。

① <https://blog.nli.org.il/en/lbh-90-new-pages-arbaah-turim/>.

② 傅有德,《犹太释经传统及思维方式探究》,142。

③ Isadore Twersky, *Introduction to the Codes of Maimonides* (New Haven and London: Yale University Press, 1980), 61.

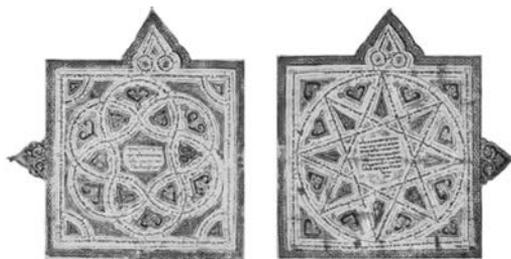
④ *Shulchan Arukh*, Even HaEzer 1:13.

⑤ 同上,1:5。

⑥ 同上,1:5。

⑦ 同上,1:6。

⑧ *Mishneh Torah*, Marriage 15:16.



然而,《犹太律典》对生育一事持有较为开明的态度,不仅将结婚诫命与生育诫命区别开来,而且暗示前者重要过后者:

如果一个人没有履行生育诫命,却因为贪图对方的钱财而娶了一个不能生育的女人,比如不孕者、年长者或未成年人,即使在律法上我们应该阻止这种行为,但我们世代都没有挑剔婚姻伴侣的习惯。即使一个人娶了妻并一起生活了 10 年,即使他没有完成生育诫命,也不能强迫他离婚……^①

不仅如此,《犹太律典》还说明了犹太男性可以娶不孕女性的几种情况^②,“但如果他知道自己不能生育,他就应该娶一个没有生育能力的妻子……同样,如果他有很多孩子,但担心娶了能生育的妻子后,孩子和妻子之间会发生争吵,那么他可以娶一个不能生育的妻子。但禁止因为这种担心而不结婚”^③。这几条律法表明,虽然犹太男性必须娶妻,但在某些情况下他们能够停止生育。此外,是否可以出售《托拉》经卷的律法也反映了生育诫命地位的改变。《犹太律典》认为有孩子的人不可以出于娶妻的缘故出售《托拉》经卷。^④然而,大多数里厄逊(Rishonim, 11—15 世纪的拉比和学者)和艾哈伦(Aharonim, 16 世纪到现在的拉比和学者)的立场是:“即使是已经履行生育诫命的人,也可以出售《托拉》经卷,以便结婚生子。”^⑤换言之,《犹太律典》仅允许犹太男性通过出售经卷的方式生养一儿一女,而中世纪的大部分拉比和学者则认为犹太男性可以通过这种方式生养更多的孩子。这种差异正是基于不同的生育观。必须指出的是,虽然生育诫命的地位降低了,但是犹太男性依旧不能采取节育措施。在《犹太律典》中,浪费精子等同于犯了《托拉》中最严重的罪行。^⑥

其次,《犹太律典》加强了生育行为与增加上帝的形象的联系,确切地说,应该是犹太男性生养孩子与犹太男性增加上帝的形象之间的关联。拉比文献对于生育目的的诠释变动不居。在《希伯来圣经》中,不孕族母的叙事并不牵涉“为什

① *Shulchan Arukh*, Even HaEzer 1:3.

② 参见 Ronit Irshai, *Fertility and Jewish Law: Feminist Perspectives on Orthodox Responsa Literature*, 44-45.

③ *Shulchan Arukh*, Even HaEzer 1:8.

④ 同上。

⑤ *Peninei Halakhah*, Simchat Habayit U'Virkhato 5:21.

⑥ *Shulchan Arukh*, Even HaEzer 23:1.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

么要生”的问题,她们“表现出一种与生俱来的、‘自然的’、充满母性的、对后代的渴望”^①。相较而言,她们的丈夫在生育问题上处于被动地位,在哈拿因为不孕而哭泣时,她的丈夫甚至说:“有我不比十个儿子还好吗?”^②《塔木德》中“创造世界是为了繁衍后代”的拉比诫命则表明生育是为了“居住上帝创造的大地”。类似于《塔木德》将上帝创世与生育结合在一起的说法,14世纪的法典《四类书》(*Tur*)认为上帝出于让人类生育的目的而造人。^③如果说以上两部经典把生育与上帝的行为联系在一起,那么《犹太律典》则直接将生育与上帝本身相关联:“任何不生育后代的人,如同流了人血,减损了上帝的形象,导致上帝不再在以色列显现。”^④表面上看,这些话都是从《塔木德》中摘录的^⑤;然而,《塔木德》实际上存在多种观点,发展成拉比诫命的、为了确保世界有人居住而生育的说法在拉比犹太教的律法传统中占据上风,而《犹太律典》选择了另外一种。上帝以自己的形象造人,因之每个人都是上帝形象在世俗世界的显现,不生育的人则削弱了这种显现。^⑥正是基于这种目的,律法规定如果非犹太人在皈依犹太教之前有了孩子,那么只有当他的孩子也皈依犹太教时他才履行了生育诫命。^⑦

最后,《犹太律典》营造了一种友好的生育文化。它挑选并综合了先前经典中的生育律法,减轻了生育诫命带给犹太男性的负担,同时尊重犹太女性的生育权。其一,《犹太律典》认为18岁是犹太男性的理想婚龄,即18岁及以上的犹太男性才开始承担生育义务,“每个男人都有义务在18岁时娶妻,勤勉的人在13岁时结婚,这个诫命是为那些选择它的人准备的,但不应在13岁之前结婚,因为这如同通奸”^⑧。虽然“18岁,始入婚礼华盖”^⑨是早期拉比为犹太男性规划的理想人生,但没有得到所有律法权威的认同,比如迈蒙尼德就认为犹太男性应该从17岁时起积极履行结婚和生育诫命^⑩。《犹太律典》选择18岁是因为它认为年

① Athalya Brenner-Idan 阿塔雅·布瑞纳-伊丹,〈再论希伯来圣经与早期犹太教中的生育问题〉[Fertility and Birth Control in the Hebrew Bible and in Early Judaism: A Re-Visit], 田海华 Tian Haihua、黄薇 Huang Wei 译,于《医疗社会史研究》[International Medical Historical Review], 2018年第3期 [2018, Issue 3], 59。

② 《撒母耳记上》1:8。

③ *Tur*, Even HaEzer 1:1.

④ *Shulchan Arukh*, Even HaEzer 1:1.

⑤ 参见 *Talmud*, Yevamot 63b。

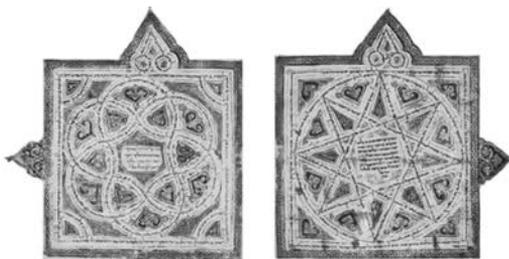
⑥ 参见 *Peninei Halakhah*, Simchat Habayit U'Virkhato 5:1。

⑦ 参见 *Shulchan Arukh*, Even HaEzer 1:7。

⑧ 同上, 1:3。

⑨ Adin Steinsaltz 阿丁·施坦泽兹,《阿伯特:犹太智慧书》[Avot: The Wisdom of our Fathers], 张平 Zhang Ping 译(北京[Beijing]: 中国社会科学出版社[China Social Sciences Press], 1996), 79—80。

⑩ *Mishneh Torah*, Marriage 15:2.



满 18 岁的人是“有智慧的人”^①，即有判断力的人。其二，上文提到《犹太律典》允许一个人通过孙辈完成生育诫命。这条律法实则由早期拉比提出，但他们并未就孙女能否代替她父亲达成共识。也就是说，当某人的儿女早逝，但他有一个孙女、一个外孙时，他是否完成了生育诫命呢？《犹太律典》会说完成了。然而，我们不能从早期拉比那里获得肯定性的答复，因为他们各执己见。^② 其三，《犹太律典》保障了犹太女性的生育权，具体表现在已婚的犹太女性能够以“想有个儿子可以依靠，而她还没有儿子”为由要求离婚。在满足以下前提的情况下，拉比会判决他们离婚，并要求男方支付保障金以及归还嫁妆。前提是：“他是导致她不孕的原因……如果她和他一起生活了十年，却没有怀孕，而且她没有要求她的保障金……而且她要求离婚也没有其他原因……”^③ 尽管条件较多，但我们依旧认为这条律法试图保障犹太已婚女性的生育权，因为这给了她们以丈夫不育为合法离婚理由向拉比法庭上诉的机会。

三、生育观念转变的原因

《犹太律典》中生育观念的转变，我们可以从编者卡洛和评注者以瑟利斯所处的时代背景与文化语境中窥见一二。

卡洛生于中世纪的西班牙，他的生长轨迹与犹太史乃至世界史的重大变迁相叠合。无论是 1492 年西班牙驱逐犹太人，还是他身处奥斯曼帝国^④，都对他有重大影响。其中，西班牙驱犹事件是我们重点分析的对象。一方面，这场驱逐重创了逃难犹太人的经济。他们逃离西班牙时被迫放弃了几乎所有的财产，驱逐令仅允许他们带走除了“黄金、白银、铸币或我国法律禁止的其他物品”^⑤以外的物品。另一方面，逃离西班牙的犹太人承受了来自各方面的压迫和剥削，沦落到任人宰割的境地。时任西班牙宫廷大臣的阿巴伯内尔(Issac Abravanel)也是被驱逐的一员，他为我们提供了当时犹太人的苦难生活的真实写照：“一些可怜人被卖到外邦人的土地上当奴隶，一些人‘像铅一样沉入浩瀚的水中’；其他人被

① *Shulchan Arukh*, Yoreh De'ah 1:5.

② 参见 *Talmud*, Yevamot 62b.

③ *Shulchan Arukh*, Even HaEzer 154:6.

④ 奥斯曼帝国对卡洛的影响主要体现在他的社会和学术活动上。参见 Roni Weinstein, *Joseph Karo and Shaping of Modern Jewish Law: The Early Modern Ottoman and Global Settings* (UK and USA: Anthem Press, 2022).

⑤ Jane S. Gerber, *Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*, 288.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

上帝之火烧死。没有人能逃脱他严厉的审判,有人被刀剑杀死,有人被囚禁”^①在这样的背景下,卡洛不得不重新思考生育问题。现实的经济压力和恶劣的生存状况使多生孩子的拉比诫命变得难以履行。生养孩子需要大量的金钱支持,而在当时恶劣的经济和生存环境下,许多犹太家庭根本无力承担。学者直言,在中世纪,生育诫命的履行受到个人经济能力的限制。^②

驱逐事件还对以卡洛为代表的塞法迪犹太人造成了深远的心理影响。这种影响超越了经济困顿与生命安全的直接威胁,深入到了信仰的层面,促使他们更加关注犹太神秘主义。正如犹太历史学家大卫·阿波巴赫(David Aberbach)所洞察的,犹太人在逆境中往往会寻求神秘主义的慰藉与指引,“弥赛亚主义和神秘主义是犹太人生活变革的进一步推动力,它们经常出现在犹太历史的低谷时期,在战败或流亡时期——例如公元前 586 年、公元 70 年和 1492 年之后——带来新的希望,即如果神秘主义者能够利用神力,那么世俗人类的主动性和创造性一定能创造出一个更美好的世界”^③。卡洛不仅是一位卓越的律法权威,而且也是深谙神秘主义的思想家。^④ 他的后一种身份是《犹太律典》获得权威地位的原因之一。^⑤ 据史料记载,卡洛与所罗门·阿尔卡比兹(Solomon Alkabiz)——著名喀巴拉学者科尔多瓦罗(Moses Cordovero)的老师——“逐渐聚集了一大群喀巴拉梦想家,他们试图通过禁食、哭泣和各种严苛的苦行来达到一种狂喜的状态,并认为通过这种方式可以看到天使,获得天堂的启示”^⑥。在此背景下,卡洛在编纂《犹太律典》时所做的工作远不止于整理律法,更为犹太群众提供一部简洁明了的律法汇编。他还需要为他们提供一种能够回应苦难、赋予生活以神圣意义的律法精神。在卡洛看来,生育行为作为世俗人类的主动性和创造性的体现,不仅是犹太人延续家族血脉的方式,更是犹太人在世俗世界中增强上帝的形象、扩展神性存在的途径。这种生育观背后的神学观点由早期拉比提出:“通过

① Marc J. Rosenstein, *Turning Points in Jewish History* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2018), 205-206.

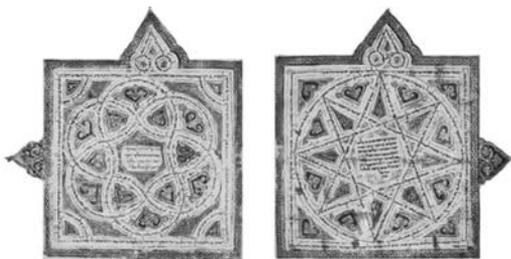
② Ronit Irshai, *Fertility and Jewish Law: Feminist Perspectives on Orthodox Responsa Literature*, 44.

③ David Aberbach, *Major Turning Points in Jewish Intellectual History* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), ix-x.

④ 关于卡洛的神秘主义体验,参见 Rabbi Yosef Karo, *A Maggid (Preacher) of Righteousness* (New York: Moznaim Publishing Corp, 2009)。

⑤ Jacob B. Agus, “Laws as Standards—The Way of Takkanot,” in *Conservative Judaism and Jewish Law*, eds. Seymour Siegel and Elliot Gertel (New York: The Rabbinical Assembly, 1977), 40.

⑥ Louis Ginzberg, *On Jewish Law and Lore*, 212-213.



创造人类,上帝本质上扩展了自己的存在。”^①在这样的精神指引下,《犹太律典》不仅为犹太社区提供了律法上的指导,更为他们找到了在困境中亲近上帝的方法。

《犹太律典》中生育观的转变与中世纪犹太女性地位的改善也有着密不可分的关系。在公元1000年前后召开的宗教会议上,以中世纪著名的阿什肯纳兹律法权威格尔绍姆(Gershom ben Judah)为首,犹太律法学者制定了新的离婚法规,被称为“格尔绍姆禁令”(The Ban of R. Gershom)。新法规废除了一夫多妻制,并禁止犹太男性不经过妻子同意而强制离婚。^②该法规平衡了犹太男性与女性在婚姻和离婚过程中的权益,对其后的犹太律法产生了深远的影响,《犹太律典》自然在此列。此外,中世纪犹太女性对社会经济生活的积极参与进一步推动了她们的社会地位的提升。

四、结语

学者们已经认识到,从《希伯来圣经》到《塔木德》,犹太教的生育观念经历了显著的变化。具体言之,在《希伯来圣经》中,上帝赐福人“生养众多”的记载和不孕族母的生子叙事表明生育是上帝对人类的赐福。《塔木德》转化了这种生育观,并提出了两条拉比诫命,最终使得生育成为犹太男性应尽的宗教义务,而且鼓励他们不停地生育。基于以上认识,本文探究了中世纪的著名法典《犹太律典》中的生育律法,并结合时代背景与文化语境剖析了生育观念发生变化的根源。其中,西班牙驱逐犹太人的历史事件不仅导致犹太人的经济状况一落千丈,限制了他们对生育诫命的履行,而且也使得中世纪犹太人再次复兴神秘主义。此外,中世纪犹太女性社会地位的提升也是法典转变生育观的一个因素。在这样的背景下,《犹太律典》降低了传统生育诫命的绝对性地位,加强了生育行为与增强上帝的形象的联系,并营造了一种友好的生育氛围。这种生育观念不仅反映了犹太社会的变迁,而且回应了犹太社群的需求。由此可见,犹太教生育观念的变迁与犹太人的时代际遇息息相关,而“生养众多”并非从《圣经》时代起就被作为一条神圣不可更改的诫命而代代相传。

^① Yair Lorberbaum, *In God's Image: Myth, Theology, and Law in Classical Judaism*, 224.

^② 有关该禁令的详细内容,参见张淑清 Zhang Shuqing,《中世纪西欧的犹太妇女》[*Jewish Women in Medieval Western Europe*](北京[Beijing]:人民出版社[People's Publishing House],2009),127—135。

JEWISH STUDIES

犹太研究

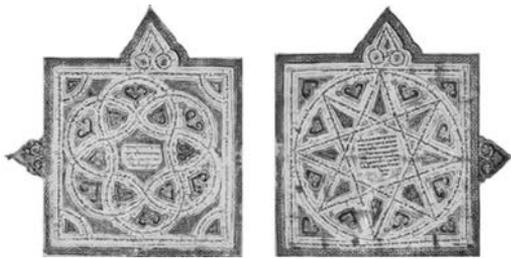
第25辑

Shulchan Arukh's Perspectives on Procreation

WANG Xiao

Abstract: The *Shulchan Arukh*, as the most widely accepted code of Jewish law, continues to serve as a guiding principle for Orthodox Jewish communities. This paper examines the treatment of procreation in the *Shulchan Arukh*, basing on scholarly research on procreation within Judaism. It demonstrates an overarching awareness of procreation within the code and analyzes shifts in perspectives by contextualizing them within the historical and cultural framework of the compilers' time. The paper argues that the *Shulchan Arukh* mitigates traditional procreation commandment, strengthens the connection between procreation and increasing God's image, and fosters a cultural environment favorable to procreation. These changes can be traced back to two turning points in Jewish history: the expulsion of the Jews from Spain in 1492 and the enactment of the Ban of R. Gershom.

Key Words: Jewish Laws of Procreation, Mitzvah of Procreation, *Shulchan Arukh*, *Hebrew Bible*, *Talmud*



林乐知中西会通的上帝观研究*

黄丁 阮筠茜**

【摘要】相较于只是借助中国传统文化的某些概念来格义基督教之上帝的做法，林乐知从当时中国的具体处境出发，建构既不违背基督教教义，又契合中国实践的上帝观。因此，林乐知的上帝观既是契理契机的，又是中西会通的。具体而言，林乐知的上帝是一位司职创世，且将中国传统的伦理精神如“敬”“孝”等融入创世过程中的上帝；林乐知的上帝还是一位“合乎中道”、主张“政教分离”和努力推动社会革新的现代社会之象征的上帝；为推动科学技术在中国的展开，林乐知的上帝还是一位作为格物之动力因的上帝。无论是创造主的形象，还是现代社会之象征的形象，抑或格物之动力因的形象，都是林乐知始终将中国的具体国情或中国传统文化与基督教进行深度融合而建构出来的。

【关键词】林乐知；中西会通；创造主；革新；格物

如果传教士偏执于对其所崇拜的“上帝”做完全基于教义的理解，那么其所理解的“上帝”就会如林乐知抵华早期所采用的传教方式一样，以致无法获得中国民众的倾心。于是，林乐知相应地拓展了“上帝”的内涵。在回答何谓上帝的问题时，林乐知说道：“人生有三大伦焉。一曰神，一曰人，一曰物。自古迄今，由中暨外，不论智愚贤否，欲阐发教化之大旨……凡视而不见，听而不闻，无方体，无穷尽者，则曰神。神也者，尊居人上者也。”^①并指出“神”“人”“物”均对应着不同的“伦”，如其所总结的“其教也分天人物三伦，以贯彻乎上中下三等。上焉者，

* 本文系暨南大学中华文化港澳台及海外传承传播协同创新中心 2023 年资助项目“林乐知中西文明交流互鉴思想研究：基于《奥古斯丁》的研究”（JNXT2023007）阶段性成果。

** 黄丁，暨南大学哲学研究所副教授；阮筠茜，暨南大学哲学研究所硕士研究生。

① Young J. Allen 林乐知，《险语对下之上》[Straight Talk for a Dangerous Time (Part 1 of Lower Volume)]，于《万国公报》[The Review of the Times]，1896 年第 86 期[1896, Issue 86]。

则曰天伦,使人知上有赏善罚恶之上帝,民乃勉为善而不敢为恶。民乃勉为善不敢为恶,斯实泰西所以勃兴之纲纪,万万不可忽视者也”^①。可见,林乐知是基于创造论和伦理学来言说“上帝”,认为祂司职人间善恶的赏罚,且分别对应着一种伦理。既如此,那么阐释林乐知的上帝观就需从如下三重关系中综合考察:上帝与人(物)、人与人、人与物。这就意味着,林乐知认为上帝融摄于世界之中,并成为世界的原初动力和最终目标,即林氏的上帝是历史主义的上帝。那这样的上帝与中国有何相关?对此,林乐知说道:“基督教以天为主,乃天所传之教,非人相遇之教也,无一人不在天之下,即无一人不在教之中。”^②也就是说,基督教是以“天”为崇拜对象,且只要认为没有人不在“天”之下生活,那么便包括中国人在内的所有人都在“教”内。如此,林乐知便将基督教之“上帝”拉近了与中国人的距离,尤其是破除了中国知识分子心中基督教是洋教的固有观念。^③然而,综览林乐知所有的论著,其并没有专门研究上帝观的系统神学著作。关于林乐知上帝观的研究基本付之阙如,最多是在阐释林乐知的儒耶对话思想、译论和社会事工中有些许涉及。鉴于此,笔者在尽可能搜罗散布在林乐知众多著述中有关“上帝”论述的基础上,详细阐释林乐知所建构的既符合正统基督教教义又能拉近中国人心理距离的上帝观。

一、作为创造主的上帝

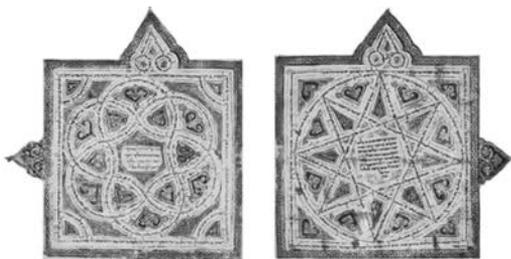
关于上帝,林乐知说道:“夫所谓天道之学者,果何学哉?试即最重者言之。造人物者必有主。苟无主焉,譬之水无源,木无本矣。而所谓主者,则独一无二也。何以知其独一无二也?仰关于天,以天文表明之,一理也;俯察万物,以格致推勘之,一理也;极万国之人,而课以当行之事,一理也。既理无二致,即无二主,有明证矣……非人能自主,造万物者主也。不观当然之理乎?孝悌忠信,礼义廉耻,皆理也。天下皆同也。而主持此理者,即造人物之主耳。”^④透过上文论述,

① Young J. Allen 林乐知,蔡尔康 Cai Erkang,《广学兴国说》[On Expanding Education to Revitalize the Nation],于《万国公报》[The Review of the Times],1897年第101期[1897, Issue 101]。

② Young J. Allen 林乐知,《基督教有益于中国说》[On the Benefits of Christianity for China],于《万国公报》[The Review of the Times],1895年第83期[1895, Issue 83]。

③ 最具代表性的便是为林乐知《中西关系略论》和《全地五大洲女俗通考》题写书名的龚心铭(1865—1938),其是与蔡元培同年进士,并通过选拔成为清翰林院的庶常。可见,龚心铭绝非底层、非主流的中国传统士人。然而,在与林乐知的交往中,龚心铭却自称林乐知的学生,且将自己的女儿送至林乐知夫人的学校学习。足见,林乐知所革新的传教主张已获得中国知识分子之心。

④ Young J. Allen 林乐知,《中西关系略论》[China and Her Neighbors],李彬 Li Bin 注(广州 [Guangzhou]:南方日报出版社[Nanfeng Daily Press],2022),49—50。



关于林乐知的上帝观可得出如下结论：第一，林乐知将对上帝的研究称作“天道之学”，其用意不言自明，即在圣号的称呼上向儒家靠拢。第二，林乐知认为上帝必须具有创造性。该创造性并非一般意义上的，而是指作为“人”“物”的创造主，即上帝是创造主。第三，林乐知认为上帝必须具有独一无二性。由于林乐知主张上帝是万物的创造主，所以遭到部分质疑者的如下挑战——那被上帝创造的万物所呈现的上帝便是“多”，而非一。面对质疑，林乐知从“天”“物”“人”三重维度得出结论道：“一理也。”既然“理”是“一”，那么所呈现的“上帝”自然是独一无二的。第四，林乐知主张上帝具有与中国传统文化的互通性。在林乐知看来，中国传统文化强调的孝悌忠信和礼义廉耻都是“理”，也就是“人”伦中的颠扑不破之规范，但它们并非自“主”的，而是被上帝“主持”的。换言之，林乐知认为中国传统文化所强调的这些伦理规范之根基是“上帝”：没有上帝，孝悌忠信等便无可能。如此，中国传统文化所主张的伦理精髓被林乐知纳入基督教中。

约20年后，林乐知发表《基督教有益于中国说》（1895）。在该文中，林乐知提出“上帝”涵盖“三大纲领”。首要纲领便是“上帝为创造天地万物，无始无终，全智全能，独一无二，昔时今时异时永在之真神，人常以敬之者爱之。其道一也”^①。相较于《中西关系略论》中对上帝之创造性的描写，林乐知在此更为强调上帝超脱于时间和空间的特性，即上帝的超时空性。虽然上帝是超时空的，但并不意味着上帝与人无“路”可通。相反，林乐知主张人与上帝常以“敬”与“爱”实现连接。因此，方才引出林乐知所总结的“第二大纲领”，即“爱人如己，实为圣戒中切要之条。世人皆为在天之父所生，故凡同类者，皆有相爱之情”^②。人与人之间，人与物之间，以及上帝与人之间，之所以会“相爱”，原因是林乐知认为“人”和“物”均为上帝所造。由上帝所造的“人”和“物”会“相爱”，那么作为他们的创造者之上帝，便是“爱”之根基。换言之，上帝是爱的上帝。最后，林乐知还论及第三大纲领，即“天照本身之形以造人，使为万物之灵，而以全地之鸟兽虫鱼，付之管辖。是人治理万物之权，不当使一物失其所用。于是乎格物之学兴，而万物之利亦与之俱兴。其道三也”^③。不难发现，林乐知认为上帝、人和万物均处于稳定的秩序结构中。于人而言，上帝是其创造者，因而需对上帝付之以“爱”，而上帝则报之以“使为万物之灵”。作为万物之灵的“人”，便对“物”有治理之权。因此，“人”需格物以使“万物之利兴”。如此看来，林乐知认为“人”居“上帝”与“物”之间，是上帝所创造的世界之秩序的重要一环。这也就意味着，上帝是秩序

① 林乐知，《基督教有益于中国说》。

② 同上。

③ 同上。

的上帝。

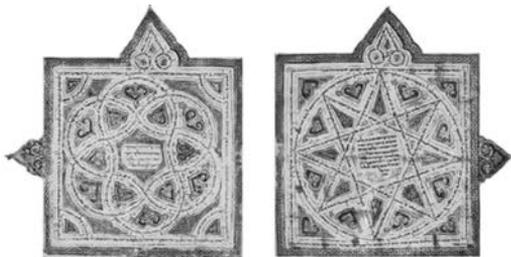
与会通中国传统文化的伦理主张相类似,林乐知在1904年发表的《论天国以爱治人》一文中将现代自然科学融入其上帝观中。在论及上帝创造天地的经文时,林乐知说道:“今试先观天象,上帝造地球,使列于众行星之间,亦以其一定之吸力统摄之。上帝以有光有热之太阳,正位于中央不动,而使众行星与地球各循其轨道环绕之。以故地球为太阳所吸,无一时不尽心尽力尽性尽意以吸日,其与众行星亦彼此相吸,无一时不尽心尽力尽性尽意以相吸。可见,万物皆归服于吸力……此实为日月星辰之常度,精于天文地理学者,莫不知之矣。”^①可见,林乐知已经接受了“日心说”和“万有引力定律”。为将上述彼时科学之代表性成果纳入基督教,林乐知主张将上帝创世说具体化,使得作为创世的“上帝”之内涵变得愈加丰富。本来在上帝创世的叙事中无中央和边缘,且未具体论述如何旋转绕行,但林乐知将该过程具体化:第一,所造之太阳位于宇宙之中心,地球等行星绕其运动;第二,将众行星绕太阳运动的原因归结为万有引力,且认为正是因为众行星与太阳互相吸引,它们才各循其轨道。如此,创世之上帝俨然被林乐知诠释为一位深谙自然科学的科学家,其目的在于论证基督教与现代科学不仅不冲突,而且是现代科学的“象征”,从而赢得此刻迫切渴求现代科学技术的中国士大夫的好感。虽然在林乐知的笔下上帝具有上述特性,但并不意味着林乐知认为上帝是可认识的。恰恰相反,林乐知强调于人而言,上帝不可知,其说道:“凡视而不见,听而不闻,无方体,无穷尽者,则曰神。神也者,尊居人上者也。”^②不难发现,在界定何谓“神”的时候,林乐知不断地使用“不”和“无”等否定词汇,以及运用了悖论方法,如看见了就如没看见一样,听见了就如没听见一样,即辩证神学和否定神学的方法。

二、作为现代社会象征的上帝

林乐知还论及三位一体之第二位格——圣子。关于圣子,林乐知说道:“幸也,天有好生之德,诞降耶稣而救世也。夫得救者,非出于人之所求,出于万物主爱人之心也。凡信耶稣者即得生,其所以得生者,有耶稣代人赎罪而死。世人有

^① Young J. Allen 林乐知,《论天国以爱治人》[On the Celestial Kingdom Governing Humanity through Love],于《华美教保》[The Chinese and American Church Protection],1904年第4期[1904, Issue 4]。

^② 林乐知,《险语对下之上》。



罪者,如应死者已死,复从死中而得生也”^①,以及“天父怜爱世人,命其独生之爱子救主耶稣基督,降临世界代众人受死赎罪,释放世人于一切诸苦之中,遵守圣诫十条,引领全世犯罪之人,使与震怒之天父复和”^②。透过林乐知将司职创造的圣父既称作“天”,又称作“万物主”和“天父”,我们可以说,在林乐知的理论框架中,圣父的汉译词并不固定,随其表达的内容而改变。至于林乐知所言的圣子之特点,我们可以总结道:第一,圣子不是圣父所“造”的,而是“诞降”的。所谓“诞降”,罗大经解释道:“良知良能,恻隐羞恶,是非辞让之端,嘉种之诞降者也。”^③也就是说,“诞降”是“天赋”之意。如此看来,林乐知在圣子与圣父的关系上,始终秉持大公教会的传统,即圣子是“授生”的,而非“受造”的。至于圣子“诞降”的原因,林乐知认为是圣父对“世人”之“怜爱”。第二,圣子的救赎是个神秘。透过林乐知的论述,我们并不能清晰地把握圣子是如何救赎的,而只能从表面上发现圣子代替罪人而死,并战胜了死亡而复活,即代赎说。如此,罪人之“罪”便被象征性的赎清。要进入罪人与圣子的关系中,林乐知主张只能借助“信”,即“信耶稣”。很容易发现,林乐知的圣子代赎说并未阐释明晰,如进入“关系”中的罪人如何“披戴”圣子的“义”,以及罪人如何才能真正进入与圣子的关系。可见,关于圣子救赎说,林乐知主张理性无法陈述清楚的神秘不应当条分缕析地分析。当然,林乐知并非全然主张圣子之代赎是团迷雾,还是给出了较为具体的行动纲领,如遵守十诫等。

至于圣子的“人性”与“神性”等大公教会时期热衷讨论的问题,林乐知同样有所涉猎。在1875年发表的《耶稣来历辩》中,林乐知直陈道:“上帝见世风日坏,于元始元年遣耶稣降生于犹太国伯利恒邑。母名马利亚,清闺受孕,并无人道之感焉,养身父名约瑟。上帝以犹太国居天下之中,令耶稣降生于此,教化可以远行。乃彼国居民不知耶稣为管人心之主,错认为管人世之王,遂钉死于十字架上。耶稣死后三日复活,四十日升天,此确有可据者也。”^④并最后以一首打油诗来总结圣父与圣子之关系,即“三一永生没影形,名为父子圣而神。耶稣天父原无二,同体分形救世人”。若比照《卡尔西顿信经》的话,我们很容易发现:第一,在关于基督之“人性”“神性”和圣母之无罪而孕的教义方面,林乐知几乎沿

① 林乐知,《中西关系略论》,50—51。

② 林乐知,《基督教有益于中国说》。

③ 罗大经 Luo Dajing,《鹤林玉露》[Jade Dew from the Crane Forest](北京[Beijing]:中华书局 [Zhonghua Book Company],1983),335。在清代,罗大经的《方寸说》被雍正编入《悦心集》中。因此,于晚清来华的林乐知而言,“诞降”应该不会陌生。

④ Young J. Allen 林乐知,《耶稣来历辩》[An Inquiry into the Origins of Jesus],于《万国公报》[The Review of the Times],1875年第343期[1875, Issue 343]。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

袭,唯一增加的内容是将“约瑟”称作养父。由于基督是童贞女感孕而生,故从人性来说,基督是完全的人性;又由于基督与圣父同体,故从神性来说,基督是完全的神性。至于基督之“神性”与“人性”之关系,林乐知未予以说明。第二,林乐知清楚地意识到耶稣之死并非惯常的归因于犹太人的出卖,而是从政治神学的角度予以说明,即耶稣不是政治的弥赛亚,而是宗教的弥赛亚。也就是说,林乐知认为耶稣之死是因为犹太群体意识到耶稣的“欺骗”:曾经宣称是犹太人的王,而后告知祂的国不在地上,而在天上。第三,圣子与圣父同体而分形。可见,林乐知主张圣父与圣子之间的关系本质是同一的,但职能是不同的,圣父司职创造,而圣子司职拯救。总之,无论是关于圣父与圣子之关系,还是圣子之神性与人性之关系,抑或耶稣的死而复活等,此时的林乐知几乎沿袭了大公教会的传统。

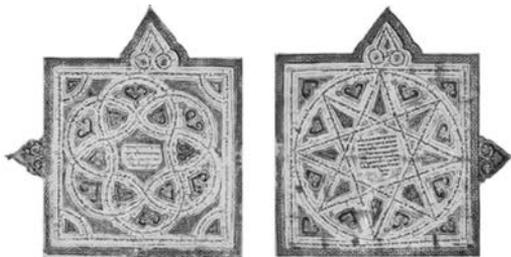
依照基督教的传统,对圣子的言说不仅在圣三位一体的团契中,而且在圣言之中,即透过《圣经》呈现圣子的诸特质。虽然在圣三位一体的团契中,基督之救赎是不可说的,但在圣言中基督之教导是清晰明确的,如当怎样祭祀上帝、耶稣之理和政教关系等。这就意味着,我们可以通过圣言详述如何祭祀上帝,耶稣之理和政教关系等来“素描”圣子,以期更好地呈现林乐知之“圣子”形象。透过《罗马书》第12章,林乐知详述人当如何祭祀上帝,说道:“以此事天,当然之理也。视世俗之所尚者,悉屏绝之。笃信天道之学,万善俱备,不与天道相歧。其居心也,宜谦恭而勿骄矜。其守分也,宜居易而毋妄作。天所赋于人者,各如其分量以相偿。”^①可见,林乐知认为祭祀上帝应当在“不与天道相歧”的前提下“合乎中道”。按照上文林乐知的逻辑,那么“合乎中道”便是圣子赋予“人”的“能”。既如此,那“合乎中道”便是圣子的特质之一。

“革新”是圣子的又一特质。为了论证“进步”是圣子的特质,林乐知首先对“教道”予以说明:“自古以来,有国家者之文治,皆根于其所信之教道而生。所谓神道设教者,实为治法之初步也。举凡国王之命令,士师之判断,军士之战斗,将帅之运筹,无一不奉其所信诸神之旨意而行。”^②可见,林乐知认为“教道”是指导一个国家之民众的方法论,套用林乐知的话则是“教道之于人国……实为一国之全权大司命也”^③。因此,有什么样的“教道”便有什么样的国家。然后,林乐知从大历史观的角度陈述西方国家数几百年来在文明程度上全方位领先,其说道:“泰西各国,于近数百年以来,主耶稣之福音广传……世人之伦常交际,莫不革故

① 林乐知,《中西关系略论》,51。

② Young J. Allen 林乐知,〈论教政之关系〉[On the Relationship between Religion and Government],于《万国公报》[The Review of the Times],1903年第170期[1903, Issue 170]。

③ 同上。



鼎新”，并将泰西各国全方位领先的事实总结为“今之数学、化学、制造学、植物学等，皆格致也。西国首事格致，国由是富，民由是强，识力坚定，有恃无恐。而国之取信于民者益固。其水师则有铁甲之坚，而陆军则有火车之速。又设电线以捷消息，四方有警，瞬息即知。万里之遥，不旬日而兵可齐集”^①。既然“教道”决定了一个国家的“进步”程度，且泰西诸国在现实中全方位领先，那么其原因便是泰西诸国之“教道”。如此，林乐知顺势得出结论：“一国之废兴成败，皆由基督之真道定之矣。”^②若套用现代政治哲学的术语的话，那么林乐知所谓“教道”，实则讨论的是政治(politic)与宗教(religion)之间的关系。概言之，林乐知认为正是基督教，即圣子真道之教导在泰西诸国广传，方才使泰西诸国在各方面获得“进步”。林乐知的言下之意在于，圣子真道之教导是社会不断革新的源源不断之动力。透过林乐知层层推进的演绎，基督教又成为“进步”的代名词，也即“革新”成为圣子的第二特质。

“政教分离”是圣子的第三重特质。为了阐释该特质，林乐知分别阐释了两个概念：天道之学和当然之理。关于“天道之学”，林乐知说道：“夫天道之学与教会之权，教王主之宜也。”至于“当然之理”，林乐知说明道：“而当然之理，则国皇之权，教王乌得而主之哉？”^③也就是说，“天道之学”是关于基督之学，由属灵的领袖“主”；“当然之理”是关于尘世之治理的学问，由属世之领袖“主”。既如此，林乐知进一步推论道：“乃教王以当然之理，亦在应管之中，谓国皇不当闻问。国皇以当然之理，宜归国政之内，与教王有何干涉？”^④也就是说，即便是属灵的领袖，其也在“当然之理”的管辖范围内；只不过，关于“天道之学”，属世的领袖无权过问罢了。因此，一旦属灵的领袖犯有属“当然之理”管辖下的行为，那么属灵的领袖也应当被交于承担“当然之理”的机构，如政府评断。对此，林乐知写道：“进天主教者，所为不善，自有国法管理，教法虽严，除将有罪者逐出教外，无他权焉。故凡奉基督之教者，虽名不相同，而皆不能预国家之政。若干预国政，即为非分之行也”，并对在华的传教士干预中国司法等行为批评道：“此等非礼妄为，大失教会中选举之心，显背教中圣经之义，更乖国中和约之条。”^⑤可见，林乐知认为凡系属世的行为，皆由国法管理；凡系属灵的行为，如崇拜上帝等，则由教会管理；信教之人，依然不超脱于国法；干涉中国内政的传教士违背《圣经》的教导，其

① 林乐知，《中西关系略论》，2。

② 林乐知，《论教政之关系》。

③ 林乐知，《中西关系略论》，65。

④ 同上。

⑤ 同上，66。

行为当受到批判。总之,林乐知主张政(government)教(Church)是圣子在《圣经》中的教导。既然是《圣经》中的教导,那么“政教分离”便是圣子的第三重特质。无论是强调圣子的“合乎中道”和“革新”的形象,还是将圣子打扮为主张“政教分离”,林乐知的用意不外乎认为圣子是契合现代社会精神的。换言之,在林乐知的笔下,上帝是作为现代社会之象征的上帝。

虽然从表面上看,无论是“合乎中道”还是“革新”,抑或“政教分离”都只是现代社会的具体主张,即便它们被林乐知赋予在圣子的形象中,但都算不上在圣子形象塑造上的中西会通。然而,就实质而言,无论是“合乎中道”还是“革新”,抑或“政教分离”都是林氏所处时代的中国所迫切倡导的。也就是说,林乐知将上述特质用于形塑圣子的形象,是将中国所面临的迫切困境理论化的同时,实现与基督教的教义会通,也即建构契机契理的圣子形象。

三、作为格物之动力因的上帝

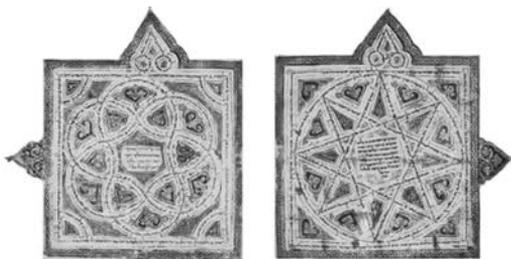
诚如本文一开始所言的,林乐知的上帝是历史主义的,即将物伦和人伦视作上帝自我揭露以及人类逐渐实现自身命运的场所。既如此,对物伦和人伦的研究,便是对林氏上帝观的总结。因此,阐释林氏的上帝观,就需总结在人—物关系和人—人关系中,上帝扮演什么角色。于林乐知而言,物伦揭示人与物的关系,即物相对于人而言意味着什么,和人与物如何共生等。这便是林乐知所主张的格物。^① 鉴于此,我们就需对格物予以阐释,以揭示上帝如何作为动力,以推动格物的实现。

欲理解林乐知之格物,那么就需理清其“物”是何意,以及什么才是“格”。关于“物”,林乐知解释道:“凡丽虚于实,运奇于庸,有形质,有限量者,则曰物。物也者,贱居人下者也。”^② 由上可知,林乐知认为“物”具有如下两个特点:就外观而言,有形质;就地位而言,居于人下。除上述两特点外,林乐知还主张“物”具有神圣性的特点。在对儒家之格物的批判中,林乐知说道:“故日用寻常之物,古人偶然知之,今人习焉用之。若夫造物者之无尽藏,各有其质,各有其性,各有其理,即各有其用。华人乃毫不知讲,即毫不能明,此其下交之疏也。”^③ 林乐知指出“物”虽然贱居于人下,但其同样是造物主所造,因而万“物”之中均有其“理”,

① 人伦主要围绕着人类如何逐渐实现自身的命运而展开,即如何在中国实现类似西方的现代社会。因此,有关人伦的内容,已经在本文第二部分阐释过。

② 林乐知,《险语对下之上》。

③ 同上。



也各具其“性”。既然“物”是一种客观的对象,且因被“造”而具有“理”,那么作为居于“物”之上的“人”,就应当“格”之,从而“不当使一物失其所用”。^① 既如此,那如何才能叫作“格”? 林乐知解释道:“且凡有道之刃,必能复其生初之本象,与上帝之像无殊,明足以烛物,权足以治物,才足以用物,悉由于教道之释放,使化愚而为智,而格物之学于是乎兴矣。”^② 为解释何谓“格”,林乐知使用了三个动词来与“物”联结,分别是“烛”“治”和“用”,其相应的内涵分别是“使物之理得以澄明”“治理万物”和“使物之理为人所用”。因此,林乐知的“格”超出了儒家之“格”的内涵,具有三重内涵:其一,探究万物之理,也就是探究自然,以寻求其“理”;其二,将万物作为利用和征服的对象,使其不至危及人类,如洪水等;其三,将物之理用于人类社会,如利用势能转换动能的原理发明水电站,从而有助于人类社会。

然而,格物以求智,并非一蹴而就的,而是一个漫长的过程。为此,林乐知援引西方的自然科学发展史予以佐证道:“夫格物之学,非一蹴可几者也。西人讲求数百年,物体之质,物性之理,物用之权,始略得矣。然而,造物之机缄,究未能窥其百一。是故,格物之书,虽曰汗牛充栋,不过论其大概而已,况乎自人言之,则曰人物,自神言之,安知人独非物乎……人不可尽格。”^③ 在此,林乐知援引西方自然科学发展史,认为虽然西方自然科学发展史已历经数百年,但对万物之“质”“理”和“权”只能得到极少的知识。这也就意味着,虽然林乐知主张格物,但对物的理解并非只要“格”了就能获得相应的知识。因此,林乐知在认识论上主张对物的认识需要一个漫长的过程。以此认识为基础,林乐知认为若需实现对物的“用”,就需借助上帝,诚如其所言“惟能崇尚真实之教化,先务推究其奥妙之理,使万物悉隶人之掌握,而古人所生之疑惧心,所行之谬误事,一切除之”^④。在此,所谓“真实之教化”就是指圣灵。可见,在穷“物”之“理”以实现“物”之“用”的过程中,林乐知还主张应借助圣灵的力量。换言之,圣灵是格致的动力因。

当然,对“物”的探究并不能完全囊括林乐知“格”之内涵。因而,他顺势指出:“近阅中国论著所有格学一门大都有其名无其实,间有专力与此者,所言亦多似是而非。岂真格之学难知哉? 未明其理,固无由得其法也……泰西古昔救主

① 林乐知,《基督教有益于中国说》。

② Young J. Allen 林乐知,《续论格致为教化之源》[A Further Discourse on Gezhi as the Foundation of Civilization],于《万国公报》[The Review of the Times],1897年第107期[1897,Issue 107]。

③ 林乐知,《险语对下之上》。

④ 同上。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

未生以前,人尚不知有格学也。迨救主降生之后,天道未及流传之处,问以格学亦茫乎若迷。久之而天道之推行渐广,格学之研究始精,是可知天道与格学同修共贯。若舍天道而学格致,犹采果实而遗其根,食乳浆而离其母,必不可得之数也。”^①不难发现,通过梳理西方自然科学发展史的方法,林乐知不仅认为格物是分析物之理,并加以利用,而且认为格物之动力因是上帝,也即格物就是格“天道”,从而形成“天道之学”。针对林乐知之格物的内涵,当代学者评价道:“既不是沿用‘格致’的古义,也不是因循时人对‘格致’的理解。他宣传西方的‘格致之学’不是传统士大夫所理解的‘空谈理性’,而实际上是数学、地学、天文、电学等科学;他所介绍的西方国家的各种‘格致技艺’,也不是某些文人学士所认为的‘鬼工’、‘幻法’,而是‘随事体验,即物以穷理’,‘由理而生法,因法而制器’的实际研究活动。”^②在此,卢明玉所指出的林氏之格物与当时西方之主流格物不同的,正是林氏所指出的格物背后的动因,即上帝。至于卢氏指出林乐知以格物对应西方自然科学的做法,是一种文化适应主义,并认为林乐知的上述做法具有如下积极作用:“将中国传统的‘格致之学’赋以科学含义,注入近代科学研究态度、方法等新内容,提倡西方近代科学观,这在当时是有着打破旧观念、启迪新思想的意义。”^③这应当被视作林乐知之格物的附加影响。

总之,对外物进行探求与研究,即格物,其目的在于获得对“物”的理解以增长知识,即求智,以及对“物”的利用;若能尽可能地获得对“物”的知识和利用“物”,那么国家便能实现富强。在整个逻辑链条中,林乐知始终认为推动“人”进行格物的源源力量乃是“上帝”。若没有上帝,自然不存在格“天道”,也就不存在格物。概言之,于林乐知而言,上帝是格物的动力因。如果说作为创造主的上帝是在思想上会通中西,那么作为现代社会象征的上帝和作为格致之动力因的上帝则是将中国之现实与基督教融合的理论努力,也即在实践中会通中西。

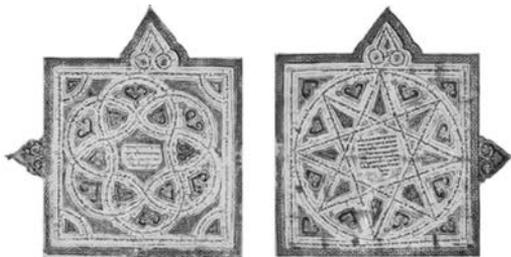
四、结语

透过上文对林乐知上帝观的阐述,我们可以清晰地发现:无论是有关天父的论述,还是关于圣子的阐释,在林乐知来华之初,其主张基本沿袭大公教会的传

^① Young J. Allen 林乐知,《格物致知论》序[Preface to On the Investigation of Things and the Extension of Knowledge],于《万国公报》[The Review of the Times],1890年第13期[1890, Issue 13]。

^② 卢明玉 Lu Mingyu,《译与异——林乐知译述与西学传播》[Young J. Allen: His Translation and the Spread of Western Learning](北京[Beijing]:首都经济贸易大学出版社[Capital University of Economics and Business Press],2010),163—164。

^③ 同上,164。



统,如作为创造者的圣父、作为救赎者的圣子、完全的人性和完全的神性的耶稣,以及上帝是超脱于时空的等;然而,随着林乐知对中国认识愈加深入,尤其是意识到“同光时期”中国所面对的时代问题和中国士大夫的文化背景,林乐知无论在圣父汉译名的选择上,还是基督之特性上,都逐渐向中国传统文化和中国的时代处境靠拢。在上述思想的指引下,林乐知笔下的圣父,既是深谙现代自然科学的上帝,又是与中国伦理精神互通的上帝;林乐知笔下的圣子,不仅是“合乎中道”的,而且是主张政教分离的,还是“革新”的代名词;为了推动格致之学在中国的展开,林乐知认为上帝还是格物的动力因。以上种种形象,毫无疑问都是林乐知根据当时中国特定的时代问题而创造性地建构出来的上帝形象,且上述部分特性在西方社会已是习以为常的观点。然而,林乐知却将它们纳入其中,个中原因就如贝奈特所总结的“他意识到西方的政治和经济在中国扮演的角色是具有神圣性的”^①。如此看来,林乐知在建构上帝观过程中所运用的方法论,不是传统的教义教理学的,而是历史主义的。换言之,在建构基督教中国化思想的上帝观方面,林乐知不是原教旨式地照搬教义教理,而是将其置于中国的具体处境下,从而建构出一套中西会通的上帝观。无疑,林乐知在上帝观方面的上述探索对建构中国宗教学“三大体系”的时下而言,依然振聋发聩。

^① Adrian A. Bennett 贝奈特,《传教士新闻工作者在中国:林乐知和他的杂志(1860—1883)》[Missionary Journalist in China: Young J. Allen and His Magazines, 1860-1883],金莹 Jin Ying 译(桂林 [Guilin]:广西师范大学出版社[Guangxi Normal University Press],2014),80。

JEWISH STUDIES

犹太研究

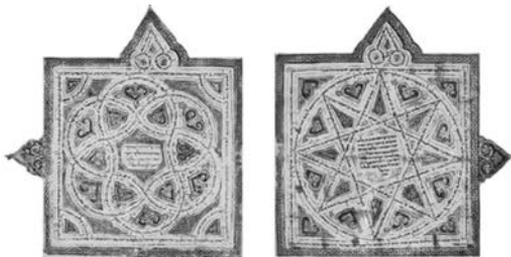
第25辑

A Study on Young J. Allen's Concept of God with the Integration of Chinese and Western Cultures

HUANG Ding RUAN Yunqian

Abstract: Compared with the practice of merely using certain concepts of traditional Chinese culture to interpret the Christian God, Young J. Allen started from the specific situation in China at that time and constructed a concept of God that neither violates Christian doctrines nor conforms to Chinese practice. Therefore, Young J. Allen's concept of God is both in line with religious principles and opportune, and also a combination of Chinese and Western cultures. Specifically, Young J. Allen's God is a God who is in charge of creation and integrates traditional Chinese ethical spirits such as "reverence" and "filial piety" into the creation process. Young J. Allen's God is also a God who is "in accordance with the golden mean", advocates the separation of politics and religion, and is a symbol of modern society that strives to promote social innovation. Moreover, in order to promote the development of science and technology in China, Young J. Allen's God is also a God who serves as the efficient cause of investigating things. Whether it is the image of the creator, the image of a symbol of modern society, or the image of the efficient cause of investigating things, they are all constructed by Young J. Allen through in-depth integration of China's specific national conditions or traditional Chinese culture with Christianity.

Key Words: Young J. Allen, Integration of Chinese and Western Cultures, Creator, Innovation, Investigating Things



塞鲁格的雅各创世学说探究^{*}

段文郡熠^{**}

【摘要】本文从叙利亚教父塞鲁格的雅各的《创世六日》《论以西结先知所见的神车》等韵文讲道的原文出发,对其创世学说进行了初步的探究。首先,本文强调雅各区分了“无中生有”的创造与“有中生出”,雅各认为上帝先从无中创造了各种原质和元素,然后又用这些原质与元素制造了所有受造物,建造了整个受造世界。其次,本文指出雅各认为上帝不仅依靠其“神意”与“大能”完成了整个创世,同时依靠二者维持一切受造物的存在。雅各又格外重视天使的受造,因此本文也分析了雅各创世讲道中的天使观。此外,雅各认为《创世记》1:2 中的 rūḥā 应视作由上帝所造的风,而非圣灵,本文也对此进行了分析。

【关键词】叙利亚语基督教;塞鲁格的雅各;创世;教父学;非传统基督教

塞鲁格的雅各(Mar Jacob of Sarug)是叙利亚语基督教最为杰出的神学家之一,尤其是在西叙利亚传统的教会中他有着极为崇高的地位,在叙利亚正教会中他被称为“圣灵之笛”(ʿabbūḥā d-ruḥā d-quḏṣā)或者“信德教会之琴”(kennārā d-ṣittā mhaymantā)^①,是其教会传统中最重要的诗人神学家之一,在叙利亚正教会的日课“Shesimo”之中他与圣爱弗冷(Mar Ephrem)并称为“两道荣耀之光”(trēn nahhirē šḥīḥe)^②。雅各生于451年,早年在埃德萨的教理学校接受神学教

* 本文系国家社会科学基金项目“‘一带一路’沿线国家非传统基督教研究”(24BZJ040)阶段性成果。

** 段文郡熠,中央民族大学哲学与宗教学学院2023级宗教学博士生。

① Joseph Simon Assemani, ed., *Vitae S. Jacobi Compendium ex Anonymo Syro, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana: De Scriptoribus Syris Orthodoxis* (Rome: Sacred Congregation for the Propagation of the Faith, 1719), 286.

② Anton Bousquet, trans. and ed., *Between the Twilights: An Interlinear Translation of the Syriac Orthodox Breviary* (Koadig Press, 2019), 204.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

育,其神学思想深受埃德萨学派(School of Edessa)的影响。519年,他成为巴特南城(Batnan)的主教。雅各是存世讲道数量最多的基督教神学家之一,他以韵文讲道(metrical homilies, mēm̄rā)的形式留下了数百篇布道文,用诗教的方式宣讲基督宗教的神学思想。雅各的韵文讲道每行12个音节,每两行组成一个对句。笔者在此以雅各的《论以西结先知所见的神车》(ʕal hay marka **btā** da-ḥzā H azqiʔel nḥiya)讲道第一个对句(即前两行)为例,展现其韵文讲道的音韵特征:

Rāmā d-yā**tēb**/ ʕal marka **btā** / d-lā me**tbašyā** ,

坐于不可探寻的神车之上的至高者啊,

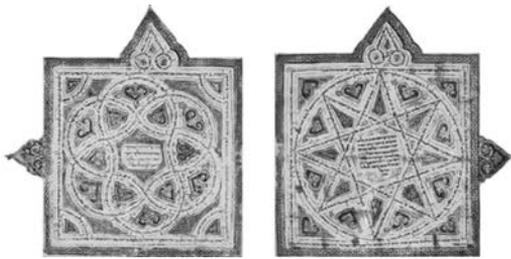
Ha**b** li mel **tā****k**/ d-ʔa**k**rez b-ʔar**ʕā** / da-**ḡ**-lā sā**k**ʔaⁿt .

求你赐圣言给我,让我能在地上宣告“你是无尽的”。

在教父时代,“创世六日”(Hexaemeron)是一个常见的讲道主题。雅各也创作了数篇与该神学主题相关的韵文讲道。其中最为重要的是其《论受造物的受造》(ʕal tuqqānā d-beryā **tā**)讲道,这篇讲道又被称为《创世六日》,在保禄·贝江^①(Paul Bedjan)所编的《塞鲁格的圣雅各讲道选集》(*Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*)中被编为第71篇讲道。这篇讲道是雅各最长的讲道之一,总共有3020行,全篇分为七个部分,前六部分分述创世六日,而第七部分则是对上帝创世的神学总结。雅各在其中第一部分集中论述上帝从无之中的创造。保禄·贝江所编辑的雅各第72篇讲道《论亚当的受造与死者的复活》(ʕal brī**tē** d-ʔĀ**dām** w-ḥayyā**t** mī**tē**)则聚焦于人的受造,是对第71篇讲道第六部分的扩写与补充。雅各在这篇讲道中系统性地阐述了其人学思想。而在《论以西结先知所见的神车》^②这篇长达1400行的讲道之中,雅各从《以西结书》中记述的异象出发论及了上帝的创世。其中前300行集中论述了“神意”(remzā)、“大能”(ḥaylā)、“理智”(hawnā)等神学概念。雅各在以上这些韵文讲道之中,用诗化的语言,以叙利亚语的概念构建出一个富有叙利亚色彩的创世神学。

① 保禄·贝江,加色丁礼天主教司铎,著名叙利亚语学者。他出生于波斯的一个亚述人加色丁天主教家庭,1861年成为司铎,编辑有《塞鲁格的圣雅各讲道选集》以及《诸殉道与诸圣传记》(*Acta Martyrum et Sanctorum*)。

② 贝江将其编辑为第125篇讲道。相传这篇讲道是雅各22岁时所创作的第一篇讲道。一份由匿名叙利亚作者所撰写的雅各传略如此写道:“Postmodum percrebrescente Jacobi fama, Episcopi hominem conveniunt, explorant, edicunt, ut de curru Ezechielis disserat. Paruit ille, sic orsus carmen: *Altissime, qui coelestium Mentium curru insides*. Tum vero, ut quae docebat, scripto Ecclesiae traderet, imperarunt. At ille Sermones, doctasque homilias coepit in Ecclesia componere, quum annum XXII.” 参见 Joseph Simon Assemani, ed., *Vitae S. Jacobi Compendium ex Anonymo Syro, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana: De Scriptoribus Syris Orthodoxis*, 287-289。



一、创世的两个层次：“创造”与“制造”

雅各在其讲道中总体上将上帝的创世区分为两个层次——“创造”(brā)以及“制造”(šbad)。他使用了不同的动词来描述上帝创世的行动——这些动词包括“创造”“制造”以及“建造”(ʔatqen)。在叙利亚语中,动词 brā 特指上帝的创世之举,该词与希伯来语中的בָּרָא同源,在叙利亚语简行本(Peshitta)^①《创世记》中被用来翻译בָּרָא,该词的派生词 bārōyā(造物主)^②常被雅各用来指称上帝;而 šbad 则是叙利亚语最常见的动词之一,几乎等同于英语的 make 以及拉丁语的 facere,雅各也常用该词派生出来的施动者名词 šābōdā(匠人)称呼上帝;而 ʔatqen 则是动词 tqn 的 aphel 形式^③,常用于表示“确立”“建造”之意。在雅各的韵文讲道之中,后两者的神学意义几乎等同,而前者的内涵则迥然不同。他在《论受造物的受造》讲道第二部分的开篇如此写道:

当他(上帝)创造天地之时,他是造物主(bārōyā)。
而当他一个个地建造受造物时,他成了匠人(šābōdā)。
.....
当他从某物制造出某物时,他就是匠人;
当他从无中创造出某物,他就是造物主。^④

在上述段落之中,雅各将“创造”界说为“无中生有”(men lā meddem)。雅各认为上帝在进行创世的过程之中,首先是从无到有的创造(brītā)。在叙利亚基督教的神学传统中,这一创造的产物被称为“原质”(kyānā)以及“元素”(ʔestūksā)。二者既密切关联,同时又有区别。其中 kyānā 是叙利亚语的固有词,具有本质、本性的含义^⑤,在这里该词指代创世之初上帝所造的基础性的受

^① 叙利亚语简行译本,叙利亚语为 pšittā,意为“简洁”“简明”,又译为“别西大译本”,下文简称“简行本”。其旧约部分可能诞生于公元 2 世纪;而其新约文本的主体成形于 4—5 世纪。而 pšittā 之名最早源自摩西·巴尔矶法(Moses bar Kepha)的著作。

^② bārōyā 是 brā(其词干辅音为 bry)派生出的施动者名词(nomen agentis)。在叙利亚语中,由三辅音词干动词派生出的施动者名词的构词形式常为“-ā-ō-ā”(其中“-”表示构成动词基干的辅音)。后文出现的 šābōdā 也遵循了这一构词法。

^③ 在叙利亚语中,一个动词会有 pešal,paššal,aphel 以及被动的 ethpešal,ethpaššal,ettaphal 总共六种不同的形式来表示不同的语法含义。

^④ Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The Second Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, eds. Paul Bedjan and Sebastian P. Brock (New Jersey: Gorgias Press, 2006), verse 15-16, 25-26.

^⑤ 在此种意义上,kyānā 相当于希腊语 οὐσία。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

造物或者实存——既包括物质性的受造物,也包括属灵的受造物(如天使),笔者在此将其译为“原质”;而后者 *ʔeṣṭuksā* 则借自希腊语 *στοιχείον*(元素)一词,专门表述构成物质世界的四种(或五种)基本物质元素,所以“元素”是“原质”的子集。雅各认为上帝在创世第一日便创造了天、地、天使、渊与暗以及水、火、土、气(风)四大构成物质世界的基本元素,这些原质与元素构成了整个受造世界的基础。^① 雅各的此种观点可能受到了其前辈爱弗冷的影响。爱弗冷认为上帝在创世的第二天从无中创造了天、地、水、风(气)、火,世界的一切都是建立在这些从无中创造的元素的基础之上。^② 而爱弗冷的这一观点很可能源自埃德萨一尼西比斯学派对以《蒂迈欧篇》为代表柏拉图创世学说的吸收与改造。但雅各又不同于其前辈,他格外强调上帝在创造天地的同时造了天使,而爱弗冷未曾论及天使的受造。^③ 此外,雅各还认为,上帝创造原质与元素是在沉默(*še tqā*)之中进行的,上帝的创造是“沉默的创造”。这是因为上帝最初在创世时并没一个受造物能够开口讲话回应上帝。

而“制造”与“建造”则被界说为“有中生有”(men meddem)。创造这一动作不能凭借任何外物,而制造与建造必须依赖已有的原料。因此上帝创世的第二个层次则是利用已有原质与元素进行的制造(*šbā dā*)与建造(*tuqqānā*)。制造与建造的过程也是从无序到有序的过程。雅各指出,上帝所造的各种原质与元素之间存在不同甚至相反的性质,因此创世之初世界处于各种元素互相矛盾一片混沌的状态之中。而上帝运用自己的神意将“原质”以及性质不同的各种元素整理成形,井然有序,形成各种受造物。雅各以创世第二日穹苍的受造说明了何为上帝的“制造”与“建造”:

上帝说“在水与水之间要有穹苍”,

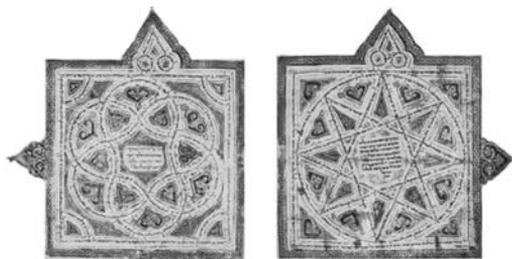
这一行为并非从无中创造。

由创世大能的神意所确立的某物,

① 雅各如此写道:“天与地,天使与天军,深渊和其上的黑暗,神意造了火水土气,整个世界由此而生。”(Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 365-368)

② 爱弗冷并不认光也是从无中创造的,相反,他认为上帝是从已有的受造物中造了光。参见 St. Ephrem the Syrian, *Commentary on Genesis, The Fathers of the Church*, Vol. 91, trans. Edward G. Mathew (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1994), 76-80, 85-86。

③ 参见 Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol.3, verse 175-180。



他才在第二天造了穹苍,这一安居的帐幕。^①

上帝命令分隔水域,并通过风使其诸水分隔开。他把穹苍作为上下水域的界限,上部的水被提升到高处,下部的水被置于低处。两个水域被固定在各各自的边界内,无法改变位置,除非上帝的命令改变它们。雅各认为上帝的神意是绝对的,所有原质与元素都只能按照他的命令行动并形成秩序。

总而言之,在雅各的神学体系中,上帝具有造物主与匠人的双重身份。对于雅各而言,无论是在时间上还是在逻辑上,上帝首先是一位创造者,其次才是一位匠人。雅各通过创世的“创造”与“制造”这两个层次,不仅传达了希伯来神学的核心理念,还融入了希腊哲学的元素。通过融合起源于希伯来文化的圣经对“无中生有”的创造理解和希腊哲学对宇宙秩序的探讨,雅各不仅赋予创世行动深刻的神学内涵,也展示了对神学与哲学的跨文化整合,展现了他独特的神学视野。

二、受造物存在的根基:“神意”与“大能”

在雅各的神学体系中,创造与制造的具体过程由上帝的“神意”(remzā)与“大能”(ḥaylā)来完成的。在雅各的神学体系中,这两个神学概念具有相近的神学含义,它们不仅指代上帝从无中创造的意念与意志,也指代上帝对万物存在的支撑。其中“神意”一词是叙利亚语基督教特有的神学概念,在其他语言中鲜有能够完全与其对应的词汇^②,难以被翻译为其他语言。该词本义为“眨眼”“点头”,也有“标记”“记号”“暗示”的含义。雅各在其讲道之中也曾运用过该词的原始含义。然而在神学语境中,remzā 指的是上帝的指令和意志,该词尤为强调上帝在创造和维持世界中的神圣意愿与统治力量。雅各在其讲道中虽然偶尔使用 remzā 来表达其更为通俗的含义,但主要将其用于描绘上帝作为全能造物主的旨意。在这种语境下,remzā 不仅指上帝的意图,还意味着上帝主动参与和掌控宇宙运行的神圣行动。该词不仅是一个传达上帝意志的“信号”或“符号”,更反映了上帝的创造性大能和威能权柄,这使其成为雅各韵文讲道中不可或缺的概念。在雅各韵文讲道的英文译本之中,该词多被直译。例如在村冈崇光

^① Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The Second Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 29-33.

^② 笔者认为,拉丁语中的 *nutus* 一词的内涵大致可以与叙利亚语的 *remzā* 对应。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

(Takamitsu Muraoka)的译文中, remzā 被翻译为 signal(暗号)^①;在小爱德华·G. 马修斯(Edward G. Mathews Jr.)的译本中则被译为 sign(记号)^②;亚历山大·戈利琴(Alexander Golitzin)则根据讲道的内容做了不同的处理,有时将 remzā kasyā 译为 Hidden Sign(隐藏的符号),有时则译为 Hidden Will(隐藏的意志)^③。笔者在此为强调其神学深度与内涵,选择将其译为“神意”(Divine Will),以更充分地体现其作为上帝旨意的含义。

雅各认为圣父是神意的发出者:“圣父发出旨意,圣子创造,圣灵来完成。”^④在雅各的神学体系中,上帝作为造物主,通过神圣的旨意与命令,并借着圣子与圣灵,使万物从无中得以存在并各安其位。在表面上看,一切受造物似乎依赖于他物的支撑,但实际上受造物之间无法互相支撑。雅各强调,一切受造物实际上都存在于虚无之上,没有实质基础。雅各运用了动词“立”(qām)与“悬”(tlē)巧妙地揭示了受造物的这种状态:万物立于虚无之上,但这种“立”并非“自立”,而必须依赖于外物,必须借着外力的悬挂(tlā),它们才能“立”;tlē 是动词 tlā 的被动分词,该词明确地指出了万物是依靠超越于物质世界的力量才能存在。“立”仅是受造物的外在表象,而“悬”才能表明存在的实质。总之,雅各认为万物的存在并不依赖于物质性的基础,而是依托于上帝无形而稳固的支持,一切受造物根植于上帝的大能之中,上帝的大能将万物悬于虚无之上。在雅各看来,正是圣父隐秘而有力的大能维系了宇宙秩序,使各个受造物在虚无之上有序存在。神意与大能不仅维持了各元素之间的和谐,还调和了它们之间的冲突与对立,使不同属性的元素得以和谐共处。例如,大地在海洋之上安稳存在而不受侵蚀,洪水支撑旱地而未将其溶解。雅各表明,正是上帝大能的隐秘调节使这种平衡得以持久,从而确保宇宙的井然有序。因此,在雅各的创世观中,圣父的神意与大能共同构成了受造物存在的根本支撑,是一切存在的基石与生命之源:

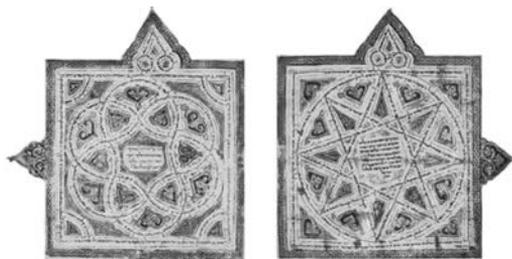
造物主将万物都置于无之上,
因他的命令,万物都才能各居其位地存在。
隐秘的神意有力守护这些原质,

① T. Muraoka, ed. and trans., *Jacob of Serugh's Hexaemeron* (Leuven: Peters, 2018), 16-17, verse 134.

② Edward G. Mathews Jr., trans., *Jacob of Sarug's Homilies on the Six Days of Creation: The First Day* (New Jersey: Gorgias Press, 2009), 22-23, verse 134.

③ Alexander Golitzin, trans., *Jacob of Sarug's Homily on the Chariot that Prophet Ezekiel Saw* (New Jersey: Gorgias Press, 2016), 30-31, verse 131, 140.

④ Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 243.



因此,这些元素才能不再争斗。
若非那导引世界的大能将它们束缚在一起,
尘土与水也不愿彼此为邻。
正如人们所想的那样,如果诸水承载着大地,
那什么又来承载那承载大地的诸水?
正如我们所说的那样,如果大地承负着大海,
那什么又来坚固那在海洋之下的大地?
这对欠缺知识的人也显而易见,
除了神意,没有某物能够承载他物。
因为诸水不能去承载高山,
大洋之下的地也无法承负大水。
因为那隐秘的大能承载了他们,
大洋与旱地和平地居于其界限之内。^①

叙利亚教父擅长使用各种比喻与象征阐发神学思想。在韵文讲道之中,雅各通过两个形象的比喻说明了上帝神意与大能如何支撑着万物。第一个比喻可以称为飞鸟喻。他将这种“虚无中的存在”比作飞鸟在空中飞翔,这些飞鸟的飞翔依赖于空气的支撑,而上帝的大能则如同空气托起飞鸟一样支撑了一切受造物。而雅各所做的第二个比喻则是掷石的比喻。他认为,人掷出石块后,石块之所以能够在空中飞行是因为人掷石所使的力在支撑。上帝的大能就如同人掷石时所发出的力,人手的力支持了石块在空中无所依靠地飞行,而上帝的大能则支撑了一切受造物存在于虚无之上而不崩坏:

人用力扔出石块,石块就能在空气中穿行,
他掷出石块,使石块飞得远而不会停止。
而现在,那强有力者(上帝)使受造物运动,
凭借上帝之手的大能,受造物被悬挂(talyā)而立于(qāymā)虚无之上。
因为上帝使出大能之后,大能就与受造物同在,不会消逝,
受造物不会停止运动,也不会有停歇之处。^②

此外,雅各也将上帝的大能与人的灵魂做了类比,从而将其创世论与其人论

^① Jacob of Sarug, *The Chariot Which the Prophet Ezekiel Saw, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 4, eds. Paul Bedjan and Sebastian P. Brock (New Jersey: Gorgias Press, 2006), verse 130-144.

^② 同上,199—204。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

联结在了一起。他认为上帝的大能之于受造物,如同人的灵魂之于整个人体。上帝的大能支撑整个受造的世界就如同人的灵魂支撑着整个人体的存在。而上帝自身类比为灵魂最为核心部分“理智”(hawnā)。雅各的这一观点很可能受到了本都的埃瓦格略(Evagrius Ponticus)等人的影响。在叙利亚语之中,尤其是在埃瓦格略著作的叙语译本中,hawnā一词常被用来翻译希腊语νοῦς。雅各如此写道:

那居于受造物中的大能,就好像灵魂居于肢体,
万物由于大能而运动,而身体则因灵魂而运动。
如果灵魂离开了身体,身体将不复存在,
如果上帝的大能抛弃了受造物,受造物将会土崩瓦解。^①

.....

在那至大自有者的肖像中存在着理智,
无论是在他全身,还是之外,都不受限。
理智寓居于身体之中时,身体无法限制理智,
就像上帝不会受限于这个世界。^②

三、塞鲁格的雅各论天使的受造

《创世记》并未提及天使的受造,但不少叙利亚神学家将天使(malʾākā)视作第一批被造的受造物。雅各就将天使视为上帝在创世之初所造最早的一批原质之一,同时他也赋予了天使独特的神学意义。在《创世六日》讲道的第一部分中,雅各就用了近200行来论述天使(该讲道第一部分总共520行)。雅各认为,上帝在创造天地的同时就造了天使:

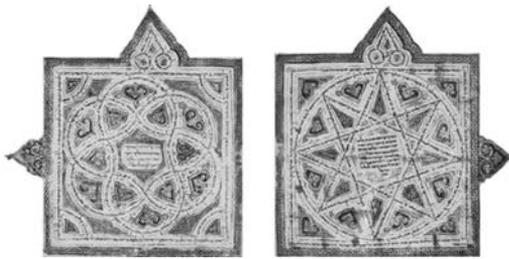
强有力者发出旨意,受造物就从无中生出,
诸天与地,还有隐于其上的天上军旅(ḥaylāwātā)。^③

雅各对天使的理解脱胎于叙利亚语《圣经》文本,他运用了大量叙利亚语简行本《圣经》的词汇(尤其是来自先知文学的词汇)来称呼天使。首先,他将天使

① Jacob of Sarug, *The Chariot Which the Prophet Ezekiel Saw, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 4, verse 219-222.

② 同上,263—266。

③ Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 177-178.



称作“军旅”(ḥaylāwāṭā)。ḥaylāwāṭā 是 ḥaylā 的特殊复数形式^①，叙利亚语基督教神学家常用该词翻译希伯来语 אָצָוּץ 及其复数 תְּרוֹצָצִים。值得注意的是，在雅各的讲道中 ḥaylawatā 既可以指天使的军团，又可以指天上的星辰万象，这与希伯来语 אָצָוּץ 的内涵几乎一致。此外，雅各也使用源自希腊语 λεγιών 的 leḡyōnā (军团) 称天使。他又将天使称为 ṣrē，该词原意为“守望”“守卫”或“警醒守夜者”，是动词 ṣār (看守、守夜) 的派生词。简行本《但以理书》4:23 中就使用了该词指代天使，叙利亚教父常常使用该词称呼天使。他还将天使称作 ʔalēp ʔālṗin (千千) 以及 rebbū rebbwān (万万)，这一称谓源自简行本《但以理书》7:10 中“侍奉他的有千千，他面前侍立的有万万”^②一句，这一称呼亦常见于其他叙利亚语诗歌以及礼仪文本中。

虽然《创世记》中没有直接提及天使的创造，但他认为可以通过其他《圣经》文本来弥补《摩西五经》中的缄默不语。例如，他认为大卫在其《诗篇》中就暗示了天使们的受造：

摩西留在记述中的，以及那未成文的，
都由大卫在《雅煞珥书》(sṗar ʔāšir)^③也就是他的《诗篇》中完成。
“他造了使者与仆役为火与灵(风)”^④，
大卫在他的美丽《诗篇》中如是记述。^⑤

雅各进一步指出，先知们通过他们的著作补充了《摩西五经》中的创世叙事，描绘了天使的存在与受造。例如，以赛亚在异象中揭示了撒拉弗(srāṗē)受造的目的所在，他们为呼喊“圣哉”而被造；以西结则通过他的异象详述了基路伯(krūḥē)的神车(markabāṭā)，而这一神车的异象具有丰富的神学内涵。这些先知书中的叙述赋予了天使不同于其他受造物的角色和地位：

摩西写下了静默的受造物(beryāṭā šattiqāṭā)，
而大卫则歌咏那能言的军团(leḡyōnē malālāṭā)。
关于撒拉弗的显现，以赛亚
向世界显明了他们如何为了高呼“圣哉”而存在。
以西结幸运至极，他能够讲述

① 按照叙利亚语名词的变格法，正常情况下该词的复数应为 ḥaylē。

② 该句叙利亚语简行本为：ʔalēp ʔālṗin mšamšin leh, rebbū rebbwān qāymin qdāmaw^hy。

③ 参见《撒母耳记下》1:18。在叙利亚传统中 spar ʔāšir 成为《诗篇》的代名词。

④ 参见《诗篇》104:4。

⑤ Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 261-264.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

基路伯的神车,这神车充满奇迹。^①

雅各在讲道之中体现出了明显的天阶品级(hierarchy of angels)。他将这种天使的品级称作 *sedrā*, 并强调上帝在创造天使之时就已经安排(*sdr*)上等、中等与下等之分,但除了撒拉弗(*srāpē*)与基路伯(*krūbē*)之外,雅各并未完整地列出所有天使的名号。^② 他在讲道中如此写道:

他(上帝)安排好了(*sdr*)上层的军团、中层的军团

还有那下层的军团,为了他的荣耀,他还安排了一位长官(*ʔarkōnā*)。^③

雅各认为除了天使中的堕落者,各等级的天使都具有美好的德性,他运用不同的词汇,将天使称作“赞颂上帝者”(*mšabbhānā*)、“祝福称颂者”(*mḥarrkānā*)、“高唱圣哉者”(*mḡaddšānā*)与“赞美者”(*mhallānā*)。^④ 他认为天使们不去随意探寻上帝的本质,相反,只是不停地去称颂赞美上帝。在叙利亚语的神学传统中强调人类的理性或者理智不可能越过本体论上的鸿沟去探究上帝的本性。因此,对上帝的“探究”(*ʔqb*)或“寻查”(*bšy*)被视为一种僭越与悖逆,被一些叙利亚神学家视为异端思想的源头。尤其在雅各的时代,神学家在基督论上的探究引发了加采东派与非加采东派长达百年的神学以及政治争端,两派互视对方为该被绝罚的异端。而上帝所造的天使则相反,他们不会贸然去探究,仅会不停地赞颂:

每一个都不会被奴役(*šʔbd*),不会去询问(*šʔl*),不会去探究(*ʔqb*),

不会去寻查(*bšy*),不会被迫停止赞颂。

他们战战兢兢高呼:“圣哉! 圣哉! 圣哉!”

绝不会去称颂其他的事物。^⑤

雅各强调,上帝在创造天使之时,就已经安排好了如何去赞颂。他指出,上

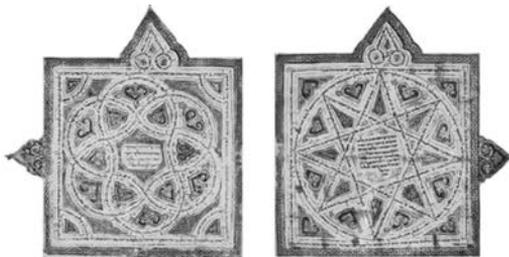
① Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 299-304.

② 雅各在《创世六日·第一日》讲道的第189行提到了 *ḥayle* 与 *rabbay ḥaylāwātā*。在叙利亚语中 *ḥayle* 可以指代九品天使之一的异能天使(Powers, εἰσοστέες),但笔者认为在此处该词并非指某一具体的天使之名,而是众多中层或底层天使的统称。因为 *ḥayle* 在叙利亚语中有“军队”之意,此处该词应指天使的诸军。同理 *rabbay ḥaylāwātā* 应该指代的是较高品级的天使。

③ Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 187-188.

④ 同上,191—192。

⑤ 同上,217—220。



帝将“圣哉”的赞颂置于撒拉弗的口中,而为基路伯造了称颂祝福之口。^① 雅各这无疑是在强调天使的赞颂是人类的榜样,他赞扬天使的美德正是鼓励在聆听讲道的信徒去践行天使的美德。^② 从雅各的诗句中我们可以窥见一个流行于叙利亚语基督教的神学观点——效法天使。笔者认为这些是以雅各为代表的叙利亚神学家如此着重描写天使的受造的原因之一。这一观点在叙利亚语基督教的灵修传统中影响甚大。例如叙利亚语的灵修著作《阶梯之书》(*Liber Graduum*)便指出人在受造之初便相似于天使,未堕落的人甚至能与天使共享属天的食粮;而堕落之人为了达到完美(gmiruṭā)成为完人(gmirē),必须效法天使,专心于属灵之事。^③

除此之外,雅各之所以着重描写天使的受造,也是因为基督宗教传统之中天使与教会礼仪有着极为密切的联系。雅各将《以赛亚书》第6章的异象以及《以西结书》第10章的异象与圣祭礼仪(qurbānā)联系起来,将异象中的“炭”视作圣饼的预表。在论及天使如何赞颂之时,雅各又特意强调了天使是“高呼圣哉者”(mqaddšānā),这一称谓也与教会的圣祭礼仪有着密切联系。在叙利亚的圣雅各礼中,全体会众会在司祭祝圣饼酒之前高唱三次“圣哉”,而叙利亚的礼仪传统强调这是天使与属地的受造物的共同合唱。^④

四、塞鲁格的雅各论“风”的受造

除了天使之外,雅各也格外强调了风这一原质的神学意义。在他看来,风(rūḥā)或者气(ʔāʔar),是上帝最初创造的原质之一,并且也是四大构成物质世界的基本元素之一。他认为在《创世记》1:2之中即记述了上帝创造了风。《创世记》如此写道:“上帝的风覆煦在水面上。”^⑤在叙利亚语简行本《圣经》之中该句为“Rūḥā d-ʔAlāhā mraḥḥpāʕal aḥay mayyā”。显然,雅各的释经迥异于基督

① 参见《以西结书》3:12。

② 笔者认为某种意义上,雅各本人也是这种美德的践行者。雅各虽然倾向于合性论,但他几乎不在其公开讲道中系统性地表述基督论。面对加采东派与非加采东派之间的争端,他很少直接表明立场,并像塞鲁格(Severus of Antioch)、菲洛克赛努(Philoxenus of Mabbug)等人那样参与到两派的神学论战之中。在过往的历史中,由于雅各基督论文献的阙如,人们无法清晰知晓他在基督论争端中的立场,甚至有人并不将雅各视作合性论者。

③ Robert A. Kitchen and Martien F. G. Parmentier, eds. and trans., *The Syriac Book of Steps 2* (New Jersey: Gorgias Press, 2014), 22-24.

④ Dionysius Bar Salibi, *The Commentary of Dionysius Bar Salibi on the Eucharist*, trans. Baby Varghese (New Jersey: Gorgias Press, 2011), 56.

⑤ 此处译文为笔者根据叙利亚语简行本并参照吕振中译本进行翻译。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

宗教主流教派的释经传统,是一种非传统的诠释。传统上基督宗教将 Rūḥā d-ʔAlāhā 理解为上帝的圣灵,一部分叙利亚神学家也认为 rūḥā 在这里意味着上帝的圣灵。然而,包括雅各在内的另一部分叙利亚神学家们对 rūḥā 一词作出了不同的诠释,他们认为 rūḥā 指的是作为受造物的风。叙利亚语中的 rūḥā 与希伯来语 רוּחַ 以及阿拉伯语 رُوحٌ 是同源词,也有着相似的含义。如同 רוּחַ 与 رُوحٌ 一样,rūḥā 也有着多重含义。首先,rūḥā 意味着“风”或者“气息”;其次,该词也可以指人的灵魂;同时,该词进一步能指代上帝的圣灵。我们可以在叙利亚语基督教文本中发现这不同含义的运用。关于第一种含义,可参见《路加福音》8:23 的叙利亚语版本:

叙语拉丁转写: Hwāt ʕalʕalā d-rūḥā b-yammṭā, w-qarriḥā hwātṣpittā l-meṭḥaʕ.

中文和合本译文:湖上忽然起了暴风,船将满了水。

而第二种含义,可参见《路加福音》1:47 的叙语版本:

叙语拉丁转写: Ḥedyat rūḥʔ b-ʔAlāhā Maḥyānʔ.

中文和合本译文:我灵以上帝我的救主为乐。

此外,我们可以在《路加福音》2:25 发现 rūḥā 的另一种含义:

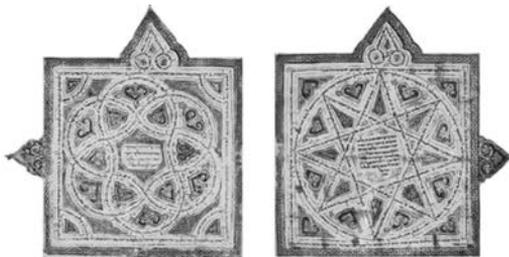
叙语拉丁转写: w-rūḥā d-quḏṣā ʔitṭ h wātṭ ʕlawḥy.

中文和合本译文:又有圣灵在他身上。

从以上例证中我们可以看出,rūḥā 一词在叙利亚语的圣经文本之中有着多重的含义。该词的多义性影响了叙利亚神学家对部分经文与概念的解释和翻译。^① 而在对《创世记》1:2 文本的诠释过程中,这种词语多义性产生出了神学上的歧义:一种观点认为 Rūḥā d-ʔAlāhā 是上帝的圣灵,另一种观点认为这是上帝所造的风。二者并非仅是语义上的差别,同时是两种不同的创世叙事。雅各选择将此处的 rūḥā 视作一种受造物,而这种将 rūḥā 释为风可以追溯至阿拉米语^②犹太教的经学传统。我们也能发现雅各以及前代的叙利亚神学家与这一传统保持

① 笔者认为,在景教东传的过程中,景教教士将 rūḥā d-quḏṣā(圣灵)译作“净风”或“凉风”正是这一影响的体现。

② 叙利亚语是阿拉米语的一种方言。



着密切关联。在昂克罗斯阿拉米语译本(Targum Onkelos)^①之中,希伯来语 רוּחַ 被理解为“风”。

圣经希伯来语原文: וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף עַל-פְּנֵי הַמַּיִם.

昂克罗斯译本阿拉米语译文: מְנָא אַפֵּי עַל מְנַשְׁבָּא יוּי קְדָם מִן קְאוּרָא.

昂克罗斯译本中文直译:从上帝之前而来的风吹拂在水面上。^②

可以看出昂克罗斯译本中并未严格直译希伯来语。首先,昂克罗斯译本并未将希伯来语 רוּחַ אֱלֹהִים(上帝的灵)直译,而是使用介词短语 מִן קְדָם(来自……之前)连接 רוּחָא(rūḥā)与 יוּי(上帝)。其次,昂克罗斯译本将希伯来语 רוּחַ 译为 נִשְׁבַּח(nšb),而后者在阿拉米语中意为“风吹”。实际上,在阿拉米语中也存在着 רוּחַ(rḥp)一词。例如在叙语简行本中,就使用了 rḥp 一词的 Pael 形式阴性单数现在分词 mrahḥpā 来翻译希伯来语的 מְרַחֵף。昂克罗斯译本翻译 רוּחַ 一词的过程实际上已经诠释了 רוּחָא 的含义。昂克罗斯译本的这种诠释性翻译很可能影响了后世的叙利亚语基督教的释经学。爱弗冷是最早诠释该词的叙利亚基督教神学家之一。爱弗冷在《〈创世记〉注释》中阐明了与昂克罗斯译本相同的观点。爱弗冷反对将 rūḥā 理解为圣灵,也反对将 mrahḥpā 与上帝创世的行为联系在一起。他强调渊面之上的风并未使深渊的水中出现生灵,因此不能说这风参与到了上帝的创世之中。^③ 总之,对于爱弗冷而言《创世记》1:2 之中的 rūḥā 毫无疑问正是上帝所造的“风”。

塞鲁格的雅各在这一点上承袭了爱弗冷的观点,将《创世记》1:2 之中的 rūḥā 视为“风”。他在《创世六日》讲道之中甚至驳斥了将其视作圣灵的观点:

这里一片黑暗,风吹拂在诸水之上,
此乃受造的风,而非如曾认为的那样是圣灵。
摩西将其称为“上帝之风”,他这是要说
上主的受造物正覆煦(mrahḥpā)在受造物上。
从深渊之中,气元素的云升起,
从云之中生出了水的黑暗。

^① 在阿拉米语中 Targum (תַּרְגּוּם) 一词源自自动词 trgm(תַּרְגַּם),意为“翻译”,同时专门指代《希伯来圣经》的阿拉米语译本。公元 1—2 世纪,聚居在巴比伦地区的犹太人用日常使用的巴比伦阿拉米语翻译《希伯来圣经》,并将其运用于宗教礼仪之中。其中最著名的阿拉米语译本为昂克罗斯译本(Targum Onkelos)和约拿单译本(Targum Jonathan),前者为摩西五经的阿拉米语译本,而后者为先知书的译本。

^② 参见 Israel Drazin and Stanley M. Wagner, ed. and trans., *Onkelos on the Torah* (Jerusalem: Gefen Public House, 2006), 5。

^③ St. Ephrem the Syrian, *Commentary on Genesis*, *The Fathers of the Church*, Vol. 91, 80。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

在至圣的命令下,这风吹拂(nešbat),
并去分离、制造那些已有的造物。^①

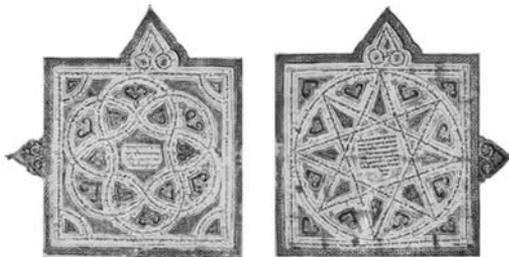
我们能够明显发现雅各的诠释与爱弗冷以及昂克罗斯译本的一致性。在此段之中,雅各既使用了叙语简行本中的 rhp,也使用了昂克罗斯译本中的 nšb。笔者认为,在此处雅各是在运用 nšb 一词去阐释 rhp 的神学含义。对雅各而言,上帝之风的覆煦具体体现为其对各种受造物的吹拂,尤其是在《旧约》中作为上帝恩典的象征,在这一点上雅各明显地不同于爱弗冷。因此,虽然雅各并不将 ruḥā 视为圣灵,但他并不否定作为受造物的“上帝之风”也能在上帝的命令之下覆煦或吹拂于受造物之上,成为上帝救世的象征以及使受造物趋于完美的工具。他运用了一系列《圣经》以及自然界中的例证加以证明:

正如在他借摩西之手分开红海之时,
如经上说,借着风上帝整夜引导摩西。
当他给人们降下吗哪之时,他也吹起风(nšb),
在旷野中为万军堆起可口的饼。
当他想让鹤鹑飞起之时,风就吹起(nšb),
是借着风,他为万民降下洁净的肉。((《民数记》11:31)
当他为他的受造物而感到喜悦之时,
风就吹到受造之物,使他好能去创造。
正如今日风吹拂种子与树那样,
借着至圣的诫命,(原初的风)也让受造物生长。
这风洒下露水,如果他命令吹起热风,
这风就会令穗子和谷子成熟。
因此,上帝命令风覆煦于受造物,
这样那些起初结伴而生的受造物就能被分开。^②

从上文可以看出,雅各将《创世记》1:2 之中的 mraḥpā 解释为风的“吹拂”,上帝通过风这一受造物风化天下万物:在《旧约》之中,风为人们带来拯救;在自然界中,风使万物生长;在创世之初,风吹散混在一起的受造物。但后来雅各关于 ruḥā 的诠释并未得到叙利亚正教会的认同。相反,后世的叙利亚正教会神学则更加认同希腊教父大巴西尔以及埃梅萨的优西比乌的观点,并将其观点视作

① Jacob of Sarug, *The Six Days of Creation: The First Day, Homilies of Mar Jacob of Sarug*, Vol. 3, verse 437-444.

② 同上,445—458。



标准的释经,认为此处的 rūḥā 无疑是圣灵。而与叙利亚正教会在基督论上对立的东方教会^①在这一点上反而与雅各一致。例如十三世纪东方教会的神学家阿赫拉特的所罗门(Solomon of Akhlāt)在其《蜜蜂之书》(*The Book of the Bee*)之中如此写道:“关于‘风覆煦在水面上’,一些人无知地认为这是圣灵,而另一些认为这是气。后者更加正确。”^②

五、总论

雅各在其讲道之中体现出了不同于拉丁教父与希腊教父的神学观点。通过雅各对“创造”与“制造”、“神意”与“大能”以及“天使”与“风”两种特殊原质的论述,我们可以发现,他对基督宗教创世论的诠释吸收了希伯来神学思想以及希腊哲学思想。雅各通过分别“创造”与“制造”两个层次,辨析上帝造物主与匠人的双重身份,区别“原质”与“元素”,调和了不同的创世叙事。同时,雅各又立足于阿拉米语叙利亚语的语言传统。比如,雅各对《创世记》中的“风”这一原质的解读有着深刻的阿拉米语犹太教传统。而在这一语言传统的基础之上,雅各构建了叙利亚语神学术语。尤其是雅各强调上帝的“神意”与“大能”是万物存在的根基,而在叙利亚语基督教神学之中,“神意”与“大能”后来也成为标准化的神学术语。雅各的韵文讲道向我们展示了叙利亚特色的创世学说,向我们显示了作为“非传统”基督教的叙利亚教会是如何进行神学构建的。

^① 东方教会(the Church of the East),又称“景教”。该教会脱胎于以塞琉西亚—泰西封(Seleucia-Ctesiphon)为中心的萨珊波斯基督教会,并于5世纪末脱离罗马帝国教会走向独立。该教会在神学上认同摩普绥斯提亚的狄奥多若(Theodore of Mopsuestia)以及聂斯托利的神学观点,在礼仪上奉行“使徒阿代与马里礼仪”(the Liturgy of Apostles Addai and Mari)。该教会在近现代分裂为东方亚述教会(Assyrian Church of the East)、加色丁礼天主教会(Chaldean Catholic Church)以及东方古教会(Ancient Church of the East)。

^② Solomon of Akhlāt, *The Book of the Bee*, trans. and ed. E. A. Wallis Budge (Oxford: Clarendon Press, 1886), 8.

JEWISH STUDIES

犹太研究

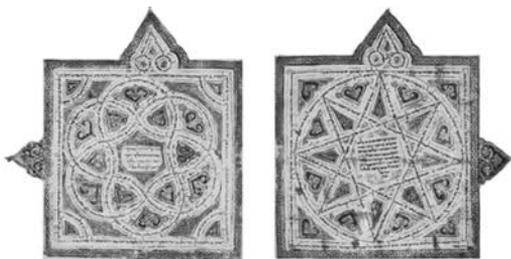
第25辑

The Study on the Creation Theory of the Mar Jacob of Sarug

DUAN Wenjunyi

Abstract: This thesis makes a preliminary exploration of the creation theory of Syriac Church Father Mar Jacob of Sarug based on the original texts of Mar Jacob's metrical homilies such as *On The Six Days of Creation* and *On The Chariot which the Prophet Ezekiel Saw*, et cetera. Firstly, this thesis emphasizes that Mar Jacob distinguishes between "to create(*brā*) something from nothing" and "to make(*ṣbaḏ*) something from something". Jacob believes that God first created various natures and elements out of nothing, and then used these natures and elements to make all creatures and build the entire created world. Secondly, this thesis points out that Mar Jacob believes that God not only relies on his "divine will" (*remzā*) and "power" (*ḥaylā*) to complete the entire creation, but also relies on the two to maintain the existence of all creatures. Jacob also attaches great importance to the creation of angels, so this thesis also analyzes Jacob's view of angels in his creation homilies. In addition, Jacob thinks that the "*rūḥā*" in Genesis 1:2 is regarded as the wind created by God, not the Holy Spirit, which is also analyzed in this thesis.

Key Words: Syriac Christianity, Mar Jacob of Sarug, Creation, Patrology, Non-Traditional Christianity



试论东亚佛教文化圈的文明内涵

——以明清之际“逃禅”现象为背景

孙国柱*

【摘要】东亚佛教文化圈迄今为止依然发挥着积极作用,在未来人类文明生成过程中依然具有不可替代的意义和价值。在这方面,本文以明清之际“逃禅”现象为背景,系统总结了东亚佛教文化圈的文明内涵。研究可知,东亚佛教文化圈的形成,彰显了文化繁荣的共生理路,这一文化共生理路的宝贵启示对于保持人类文明多样性乃至促进人类可持续和平发展具有非同寻常的意义。

【关键词】东亚佛教文化圈;文明;交流;共生

东亚佛教文化圈是东亚文化圈的重要组成部分。东亚文化圈,其中当然也包括东亚佛教文化圈,是在历史上基于文化交流形成的共生性文化生态网络。在东亚文化圈形成过程中,佛教在其中发挥了举足轻重的作用。东亚佛教文化圈,作为独立性的文化生态,构成了东亚文化圈的应有之义,在这方面,中日韩佛教“黄金纽带”的说法早已为人们耳熟能详。在此应该指出的是,佛教的参与并不仅仅是佛教自身的精神运动,还与其他文化因素一起共同投入到东亚文化圈形成的滚滚洪流之中。是以,非常有必要在佛教与东亚文化圈的关系框架下,研究东亚佛教文化圈的文明内涵。这是因为,其一,中国佛教的诞生是华梵两大文明结合所产生的精神奇迹,表明了中华文明乃至整个东方文化所具有的开放、兼容特点。如众所知,佛教并不是中华文明的原创性文明,但是这并不妨碍佛教进入中国并成为中国文化的一部分。其二,东亚佛教文化圈是一个超越了地缘(国家、地区)、血缘(宗族、民族)以及文缘(宗教、语言)藩篱而形成的跨界性精神纽带。这对于整个东亚共同体的形成具有不可估量的积极作用。这种超越性当然源于佛教文化自身所具有的“道学”特质——学佛,在中国文化里几乎等同于修

* 孙国柱,中国政法大学哲学系副教授。

JEWISH STUDIES

犹太研究

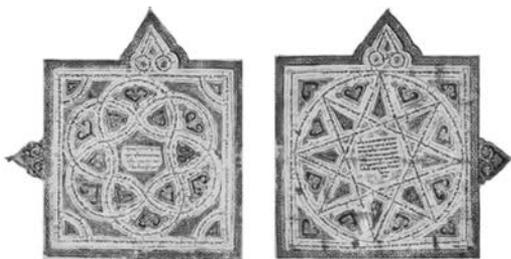
第25辑

道。事实上,儒释道三教发生合流的重要支点,就在于“道”本身。儒释道三教虽然形态各异,但都是某种意义上的“道”。在“道”的意义上,儒释道三教之间获得了某种意义上的相通性乃至平等性。其三,佛教文化具有历久弥新的生命力,东亚佛教文化圈迄今为止依然发挥着积极作用,在未来人类文明形成过程中依然具有不可替代的意义和价值。在近现代转型过程中,佛教依然是活的文化,也有相关的代表性群体。又,鉴于东亚佛教文化圈涉及的内容较广,本文在论述时主要是结合笔者长期研究的明清之际“逃禅”现象进行阐释的。下面详述之。

其一,东亚文化圈早在先秦时期就已肇始,而东亚佛教文化圈的形成与佛教的成立有着密不可分的关系。东亚佛教文化圈在明末清初时的进一步拓展,有其特殊的历史机缘,“逃禅”现象是一个不应被忽略的时代背景。可以这样说,放在当时全球化视野中来看待,则可以发现明清之际是中国文化大规模输出时期,以中华文明为重要内容的东亚文化圈在此时又一次得到深化。从当时整体的历史画卷来看,在此一文化交流的辉煌巨澜中,佛教所发挥的作用可谓重中之重。在此之后,传统中华文明再也没有出现像明清之际那样对周边国家或地区大规模的文化输出了。可见,明清之际确实是一个值得关注的时间断面。

与此同时,应该指出,佛教的交流与传播在易代之际并不消极,反而相当主动,甚至担当了文化先锋的角色。虽然东亚佛教文化圈的内部交流在晚明时业已有相当的进展,但是“逃禅”现象的兴起毫无疑问发挥了催化或加速的作用,其典型体现即大量遗民僧(或具有遗民倾向的僧人)向中国周边国家或地区的涌入。事实上,正是有赖于“逃禅”这一文化机制的作用,诸多具有遗民情节的时人才有机会在佛门实现文化托命的神圣信仰。当然,如果深入剖析可以发现,“逃禅”现象的形成是嫁接在中国固有的隐逸传统之上的,隐逸传统在易代又与遗民现象混合在一起。^①诚所谓祸福相依,“逃禅”现象作为中华文明的命运哀歌,在不幸中又有大幸,那就是明清鼎革的事件在华夷之辨的张力中反而促使中华文明的种子播撒至边地,乃至周边国家或地区。有道是墙里开花墙外香,这在文化交流的故事中屡见不鲜。在当时如果不是明清鼎革,中国与海外的交流会更加

^① 对于隐逸传统文化功能的论述,详见孙国柱 Sun Guozhu,〈隐逸:中国文化传统里时空共生的故事〉[Hermit: Tales of Symbiosis between Time and Space in Chinese Cultural Tradition],收录于孙国柱 Sun Guozhu 主编,《中国地方志隐逸文献汇纂:附卓行传》第1册[Compilation of Hermit Literature from Chinese Local Chronicles (1)](贵阳[Guiyang]:孔学堂书局[Confucius Academy Bookstore],2024),1—33。



自由,也不会发生许多游子滞留海外不归的悲歌。^①或许可以这样说,如果没有“逃禅”现象,东亚佛教文化圈至少在明清之际不会有如此巨大的拓展。在“逃禅”现象中,正是由于佛教文化的作用,超越了夷夏之辨的固有畛域,促使边地乃至异域都有了文化传播互动的可能。比如,澳门、台湾等地区的佛教,就是在明末清初才有了巨大的发展。至于影响日本江户文化深远的黄檗文化,更是在“逃禅”风潮的持续推动下才能够产生。可见,在易代之际,佛教不仅没有消极隐遁,反而更加积极踊跃,在文化传播、文明保存方面发挥了无法替代的作用,担当了保存文明火种的神圣使命,这也就是屈大均所言的“大道失而求诸禅(《僧祖心诗》,《广东新语》卷十二)”^②。从明清之际“逃禅”现象客观上的积极影响来看,佛教在乱世时期的表现与作用确实值得深入探讨。

其二,东亚佛教文化圈不仅仅是佛教的文化圈,更是一个基于历史自然形成的泛文化生态网络。首先应该指出,东亚佛教文化圈是在历史中自然形成的,因此,东亚佛教文化圈才具有超越时空的魅力。如果运用某种强权妄图建立某种权威秩序,这对于文化的存续来讲,是不合时宜的,也是不能持之以恒的。人们常称中国为文化中国,就是因为中国在历史上的影响力是通过文化的吸引力形成的——类似穷兵黩武这样的行径不仅难以走通,更是难以行远的。在明清之际的“逃禅”风潮影响下,东亚诸国文化交流的通道被丰富了,文明的空间被扩展了。本文中的东亚主要是一个文化意义上的概念,因此将越南等国家或地区纳入了研究的视野。中国与周边国家、地区的交流是源远流长的。在这个过程中,中国佛教作为一种独立的文化形态,占据核心、主动的地位。由于中国佛教本身就是文化立场的(不以宗教的排他性为首要立场),在东亚佛教文化圈的交流中,不仅有佛教的交流,还附带了大量先进文明技艺的分享,这点从鉴真、隐元东渡的文化影响即可以看出。当然,与“西行”类似,作为具有高度文明交流意义的事件,东渡历史上涌现了无数民族脊梁式的人物。另外应该指出的是,不应该理所当然地把僧人作为东亚佛教文化圈的唯一主体,比如从范道生在造像方面所做的贡献也可以看出,东亚佛教文化圈仅仅是人们观察明清之际中外文化交流的一个视角,从最为宽泛的意义上,涉及佛教元素或者由于佛教的推动所形成的文化交流也应该被纳入考察的范围。

^① 比如,韦祖辉 Wei Zuhui,《海外遗民竟不归:明遗民东渡研究》[Overseas Loyalists Refuse to Return: A Study of Ming Loyalists' Migration to the East](北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press],2017)。

^② 屈大均 Qu Dajun,《广东新语》[A New Account of the Tales of Guangdong](北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],1985),352。

JEWISH STUDIES

犹太研究

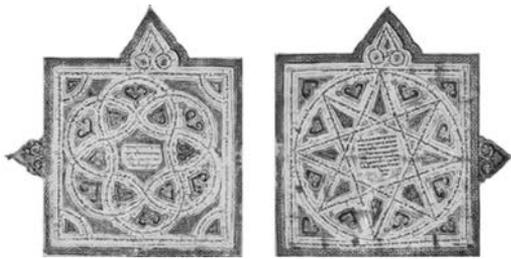
第25辑

其三,佛教之所以在明清鼎革时期能够发挥墙里开花墙外香的作用,是因为借助了东亚佛教文化圈这一固有的文化友好交流纽带。^①承前所述,作为一个具有历史文化传统意义的交流网络,东亚佛教文化圈是在长期的文化交流中形成的,它所传达的主旋律是分享,是和平,是友谊。当然,这也和佛教自身文化友好交流的传统有关。某些学者认为“文化圈”这一说法有可能过于侧重强势文化的影响,事实上,这一批评可能忽略了文化圈中的受容方实际上具有主动的文化选择权;另外,佛教文化在最开始也不是中华文明的原创,因此“文化圈”的说法并不是一般意义上文化输出。承前所述,东亚佛教文化圈在根本上是通过自然意义上文化交流形成的。比如,鉴真东渡为日本带去了大量的文化、技艺等文明成果,颇受日本人尊崇。又比如,有第二鉴真之美誉的隐元东渡赢得了当时日本朝野上下的倾心欢迎。当然,隐元并不仅仅是一个人在交流,而是这样一个群体的杰出代表。这点正如林观潮先生所云:“以隐元大师为代表的我国明清文化对日本的输出影响这一事件,持续一百多年,参与人员除了近百位僧人之外,还有护持这些僧人的庞大的居士团体。这样壮观的文化洪流,这样深刻的交流互动,在历史上可谓罕见他例,盛况空前。”^②当重新缅怀先贤,追慕前哲,这些历史上的交流或许业已沉淀为各自民族的文化基因,这种精神的渊源使得今天的文明对话具有了同声相应、同气相求的知音性共振。当然,按之史实,东亚佛教文化圈当然也会促进语言上的交流,这种语言上交流遗留的习俗乃至痕迹,迄今为止还有深刻的多样性呈现。甚至,如“敬惜字纸”这样的文化行为,在东亚地区都有广泛的痕迹留存。

其四,东亚佛教文化圈的拓展,从其具体展开脉络来讲,在明清之际是一个自然互动的共生过程。这一互动共生过程所体现出来的和谐、圆融精神,对于当下各种文明冲突论是一个善意的历史提醒。东亚固有的文化交流网络、传统文化土壤,这些都为佛教的流传提供了天然的精神亲和力、文化吸引力。翻阅大量的历史事例可知,凡是佛教文化存在的地方,往往会促进民族融合、地域沟通、国家和平。具体来讲,东亚国家或地区,如果缺乏相应的文化土壤或制度环境,那么,“逃禅”现象对于佛教在东亚的拓展虽然有明确之推动,却未必有显著之效

^① 比如赵朴初先生曾指出历史上中日韩三国之间存有“黄金纽带”。详见赵朴初 Zhao Puchu,〈中韩日佛教友好交流会议开幕词(一九九五年五月二十二日)〉[Opening Address for the China-Korea-Japan Buddhist Friendship Exchange Conference (May 22th 1995)],收录于《赵朴初文集(下卷)》[Collected Works of Zhao Puchu (2)](北京[Beijing]:华文出版社[Sino-Culture Press],2007),1312—1313。

^② 林观潮 Lin Guanchao,〈隐元大师与黄檗文化刍议〉[A Preliminary Discussion on Master Yinyuan and Huangbo Culture],于《佛学研究》[Buddhist Studies],2017年第1期[2017, Issue 1],173。



果。比如,此一时期,朝鲜处于李氏王朝阶段,李氏朝鲜基本上奉行尊儒抑佛的政策。^① 受“尊王攘夷”思想的影响,以“小中华”自称的朝鲜,虽经“丙子之役”(朝鲜称为“丙子胡乱”或“丙子虏乱”,时在 1636 年),在表面上臣服于清,但是除了公开对外文献书写清朝年号,私下及民间仍奉明纪年为正朔。这种做法,加强了朝鲜遗民政治观念的持久不衰。^② 是以,自甲申之变后,明遗民东渡朝鲜者大有人在,但是鲜有僧侣。

其五,“逃禅”现象对于中国佛教本身的固有形态也有一定的锻炼或提升作用,从某种程度上讲,丰富了中国佛教的海洋形态和性格。比如,姜伯勤先生从商业精神角度分析了石濂大汕的弘化事业。^③ 这样的分析,笔者认为是有一定道理的。如季羨林先生早就关注到佛教与商业文明之间的关系。应该看到,中国佛教本身就具有一定程度的海洋性格,并不因为山林佛教的存在而淹没。^④ 过去的研究,过于强调中国佛教的大地性格。其实,中国佛教的海洋性格,在早期天台宗处就有一定程度的体现。^⑤ 至于浙江、广东、福建等地区的佛教,由于

① 即使如此,在当时的朝鲜还是不乏僧侣的身影,当然此处的僧侣并不限于华僧。比如,为朝鲜将军林庆业往来传送情报的僧人申歇(“独步”),至于林庆业本人潜通明朝事败一度变姓名削发为僧,事见《江汉集》卷三十《明陪臣传四·林庆业(附僧独步)》、《国朝宝鉴别编》“仁祖朝”卷三、《李朝实录·仁祖实录》卷四十七,等等。更多研究详见王薇 Wang Wei、杨效雷 Yang Xiaolei、吴振清 Wu Zhenqing,《中朝关系史:明清时期》[History of Sino-Korean Relations: The Ming and Qing Dynasties](北京[Beijing]:世界知识出版社[World Affairs Press],2002),227—229;孙卫国 Sun Weiguo,〈试论入关前清与朝鲜关系的演变历程〉[On the Evolution of the Relationship Between Qing and Korea before Qing's Entry into the Central Plains],于《中国边疆史地研究》[China's Borderland History and Geography Studies],2006 年第 2 期 [2006, Issue 2],98—107。

② 吴一焕 Wu Yihuan,《海路·移民·遗民社会:以明清之际中朝交往为中心》[Maritime Routes, Migration, and Diaspora Communities: Focusing on Sino-Korean Relations During the Ming-Qing Transition](天津[Tianjin]:天津古籍出版社[Tianjin Ancient Books Publishing House],2007),226。另外,有关朝鲜遗民的研究,可见冯荣燮的《大明遗民史》(1989),此书非由出版机构出版。此一《大明遗民史》宝贵资料,由朴慧承博士提供,特此致谢。

③ 姜伯勤 Jiang Boqin,《石濂大汕与澳门禅史:清初岭南禅学史研究初编》[Shilian Dashan and the Buddhist History of Macao: A Preliminary Study on Lingnan Chan Buddhism in the Early Qing Dynasty](上海[Shanghai]:学林出版社[Xuelin Publishing House],1999),425—430。

④ 中国佛教的大地性格比较容易观察,实际上,中国佛教的海洋性格作为整体存在的重要面向一直在历史上延续着。在本文,中国佛教的大地性格与海洋性格两种用法与学界常言的“黄色文明”与“蓝色文明”有一定的关联,但是在理解时不应完全对应着去把握。

⑤ 这方面的研究可见陈坚 Chen Jian,〈天台宗——一种“海洋性”佛教〉[Tiantai School: An “Oceanic” Form of Buddhism],于《佛教文化研究》[Studies of Buddhist Culture],2015 年第 2 期 [2015, Issue 2],109—128。

地理原因,其海洋性格更为明显。^① 佛教文化的海洋性格既源于佛教文化自身博大的精神特质,也源于佛教文化在历史上强健的生命活力。由于时代的际遇,中国佛教的海洋性格在明清之际“逃禅”现象中更有了长足的发展。应该承认,中国佛教的海洋性格是研究明清之际东亚佛教文化圈过程中所不应忽略的观察视角。姜伯勤先生在考察石濂大汕弘化贡献时,从南海中国佛教圈的角度指出,“南海地区在17世纪末无疑已有一个中国佛教圈”^②。可见,中国佛教的海洋性格是有具体表现的,所谓的“东亚佛教文化圈”是一个非常开放的弹性文化系统。

当然,在这个过程中,中国佛教的海洋性格也丰富了中华文明的博大内涵。正如习近平总书记《在全国民族团结进步表彰大会上的讲话》所指出的:“在历史长河中,农耕文明的勤劳质朴、崇礼亲仁,草原文明的热烈奔放、勇猛刚健,海洋文明的海纳百川、敢拼会赢,源源不断注入中华民族的特质和禀赋,共同熔铸了以爱国主义为核心的伟大民族精神。”^③中国佛教与农耕文明、草原文明、海洋文明都有紧密的联系,这是应该大力发掘的。

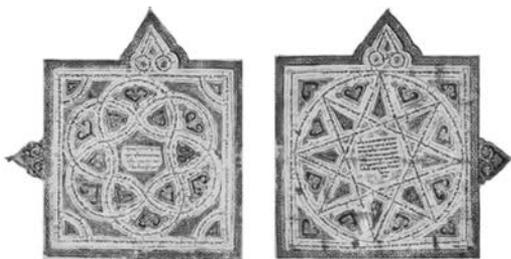
其六,东亚佛教文化圈作为东亚文化圈的重要组成部分,在文明继承方面发挥了独特的文化功能。过去的研究,大都充分肯定了宗教的文化传播功能。如果深入探究,宗教的独特文化功能有很大一部分体现在文明继承方面。就佛教而论,隐元隆琦、东皋心越诸人所传的禅宗法脉,是可以在异国他乡生根发芽的。至今蔚然的黄檗文化,就是明证。^④ 从其本义来讲,法脉是为了维护自身宗派的持续,但是客观上却在历史长河中构成了文化传播的精神载体。接受禅宗的法脉传承,也就意味着接受一种文化上的人格形态和精神上的人际关系。也就是说,佛教文化可以依靠法脉这一人与人之间的精神传承来保证文化的持续。法脉这一传承机制,相当于某种文化生命共同体,这是一般文化传播所无法比拟

① 中国佛教的海洋性格具有经济、文化等多方面的意义。由于海洋往往与异域、商路联系在一起,中国佛教的海洋性格,可以在中国佛教的近世转向中发挥更多特殊的作用。这方面的研究甚多,比如,蔡鸿生介绍岭南“滨海法窟”时,还特意提及“广州通海夷道”的经济、文化功能,详见蔡鸿生 Cai Hongsheng,《清初岭南佛门事略》[An Account of the Lingnan Buddhist World in the Early Qing Dynasty](广州[Guangzhou]:广东高等教育出版社[Guangdong Higher Education Press],1997),1—24。至于姜伯勤更是自觉探讨了明清之际岭南禅寺名僧的市井化成分,并以“大汕宗风”为例着重研究了中国禅宗在航海业与商业繁盛背景下的近代化走向。详见姜伯勤,《石濂大汕与澳门禅史:清初岭南禅学史研究初编》,576—605。

② 姜伯勤,《石濂大汕与澳门禅史:清初岭南禅学史研究初编》,439。

③ 习近平 Xi Jinping,《在全国民族团结进步表彰大会上的讲话》[Speech at the National Conference on Ethnic Unity and Progress](北京[Beijing]:人民出版社[People's Publishing House],2019),6。

④ 可见林观潮 Lin Guanchao,《明末临济宗黄檗派的传播》[The Spread of Huangbo Sect of Linji Chan School Created in the Last Years of Ming Dynasty],于《厦门大学学报(哲学社会科学版)》[Journal of Xiamen University (Arts & Social Sciences)],2011年第3期[2011, Issue 3],126—132。



的；而这也是佛教作为一种宗教形式所具有的优势。由于现代化浪潮的冲击，儒家在近现代转型过程中，基本上丧失了自己直接的代表性群体。在此过程中，佛教依然作为有代表性群体的文化形态，活跃于现代社会——中日韩三国的佛教，都有代表性群体。从这点来看，东亚佛教文化圈在发挥文化功能时具有自己独特的优势。

其七，不得不承认，东亚佛教文化圈的形成更好地促进了东方文化一体化的形成，促使东亚诸国在文化精神上有了更多的同频。这点正如有学者指出的，“在古代世界，佛教一度沟通了南亚、东亚和西亚北非三大文化圈，成为东方文化一体化的重要因素。经过文化激荡的大浪淘沙，经过文化交流的丰富增益，佛教形成了自己独特的文化品格，以包容性、适应性、普世性面对各种文化，迎接各种挑战，使佛教不仅具有突出的文化属性，而且具有鲜明的东方特性”^①。在此过程中，中日韩三国在某些方面的文化同质性更为突出，比如，迄今为止，东亚三国民间还有三教合流的精神底色。^② 在这方面，明清之际东渡的隐元即是其中的典型。在明社既屋的情况下，儒道佛三教并立共存又相互融通的文化结构，就成为隐元隆琦精神故乡的美好风景，时常涌现在思乡怀旧的诗偈之中。^③ 当然，在世界文明的百花园中，文化的交流是持续的。在这个过程中，任何文化交流时空的拓展，都会影响人类文明的可能形态。那么，东亚佛教文化圈的形成，恰恰是人类文明交流史上能够称为典型的个案。比如，楼宇烈先生这样评价佛教在东方文化中的作用：“佛教发源于南亚印度，后来传播到了东南亚和东北亚，并融入了这些地区民族文化的血脉之中。就今天来看，佛教文化的思想理论，在东北亚和东南亚地区的影响，远远超过其发源地印度。比如，在东南亚，至今仍有国家奉佛教为国教者（如泰国），且在一些国家的近代化过程中，多有把西方现代化理

^① 侯传文 Hou Chuanwen,《佛教与东方文化》[Buddhism and Eastern Culture],于《东方论坛》[Eastern Forum],2012年第6期[2012, Issue 6],6。

^② 黄心川 Huang Xinchuan,《“三教合一”在我国发展的过程、特点及其对周边国家的影响》[The Evolution of the “Triunity of Confucianism, Buddhism, and Daoism” in China: Its Characteristics and Influence on Neighboring Countries],于《哲学研究》[Philosophical Research],1998年第8期[1998, Issue 8],25—31;李甦平 Li Suping,《东亚的三教和合与东亚社会》[Interpenetrating and Harmoniousness of Confucianism, Buddhism and Taoism in East Asian Society],于《南昌大学学报(人文社会科学版)》[Journal of Nanchang University(Humanities and Social Sciences)],2003年第2期[2003, Issue 2],7—12。

^③ 韩焕忠 Han Huanzhong,《精神家园的故国之思——隐元隆琦三教偈颂浅析》[Nostalgic Sensation in the Spiritual Homeland: An Analysis of Yinyuan Longqi’s Odes to the Three Religions],于《徐州工程学院学报(社会科学版)》[Journal of Xuzhou Institute of Technology(Social Sciences Edition)],2020年第3期[2020, Issue 3],34。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

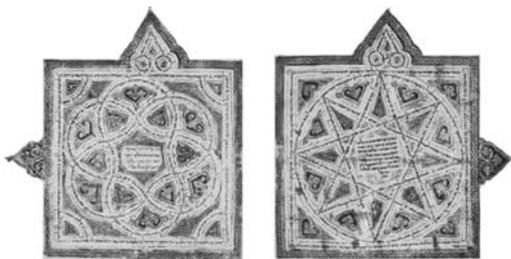
论与佛教的某些理念融会起来的尝试。更值得注意的是,这个地区的一些民族独立运动的领导者,把社会主义与佛教理想结合在一起,提出建立佛教社会主义的理论,而且在不少国家(如缅甸、老挝、柬埔寨、斯里兰卡等)发生过广泛的影响。”^①

其八,东亚佛教文化圈的形成深刻彰显了文化演进的共生理路,此一符合自然历史进程的共生理路恰恰启发人们不能简单用“中心—边缘”“原创—模仿”这样的范畴来把握东亚佛教文化圈观念。在此,“共生”是一个可以用来考察东亚佛教文化圈的重要术语。所谓的“共生”,是人类文化演进过程中常见的现象,不同于那些吞噬性或排他性的概念,而是尽可能保存各大文化自然生态的创生性结合概念。中国佛教或者汉传佛教就是文化共生的结果,具有独立的文化范式意义。中国早就成了佛教第二故乡。至于韩国佛教、日本佛教,从某种角度来讲,无不是具有独特意义的文化形态。事实上,任何文化在流行过程中,几乎都会自然发生本土化的适应。当地的文化土壤,毫无疑问会影响整体文化的精神质地。即使佛教在中国,由于不同民族文化各具特色,也出现了与汉传佛教媲美的藏传佛教文化形态。

正如之前所强调的东亚佛教文化圈的自然生成性,共生至少意味着彼此均衡性的互动。因此,在这样的情况下,运用“中心—边缘”“原创—模仿”这样的范畴来理解文化圈观念,当然并不够周全妥帖。事实上,从“东亚佛教文化圈”这一概念本身的成立来讲,佛教本来就不是东亚诸国的原创。在这样的情况下,在把握“东亚佛教文化圈”概念时就不能用“中心—边缘”“原创—模仿”这样的范畴来理解。在此理解过程中,笔者可以引用任博克研究天台学时创造的一个卓越术语——“遍中整体”(Omnicentric Holism)^②。在理解这一创造性诠释术语时,可以结合“一中论”“多中论”等模式进行思考。所谓的“遍中”,实际上是突破了中心论的、能够经得起历史实践检验的模式。这种模式认为,任一存在都可能也可以成为“中”,而且无论在逻辑上或者是在事实上都是“中”。某一存在成为“中”,并不意味着对其他存在“中”之地位情形的排斥或冲突,而是这些存在都可以具时性享有“中”的功能和地位。在遍中整体的模式中,任何所谓的偏(边)都即是正(中),而任何所谓的正(中)都即是偏(边)——而偏(边)正(中)本来就是一体。

^① 详见楼宇烈 Lou Yulie,《佛教与东方文化(提要)》[Buddhism and Eastern Culture(Abstract)],出自国学网“国学文库”(<http://www.guoxue.com/?p=1479>)。

^② 参见 Brook Ziporyn 任博克,《善与恶:天台佛教思想中的遍中整体论、交互主体性与价值吊诡》[Evil and/or/as the Good: Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought],吴忠伟 Wu Zhongwei 译(上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai Ancient Books Publishing House],2006),27—66。



“中”，在这个时候反而成了事物存在的公约数；“正”则成为事物结合的公共平台。运用这样的模式则可以发现，在东亚佛教文化圈内，中国佛教、日本佛教、韩国佛教，各自具有独特的价值，无法互相替代。事实上，文化的交流几乎都是双向的。诚如文质之辩所揭示的那样，各种文化能够在交流中彼此丰富，并带来相互的提升。能够给中心论模式带来强有力挑战的例子，所在不少。比如，中国佛教有四大名山，其中，围绕新罗王子金乔觉形成了九华山地藏菩萨信仰。这个例子充分说明“中心—边缘”模式在解释东亚佛教文化圈时是难以充分奏效的。至于承续中国佛教的后继者，在不少地方也可以后来居上。^① 正如中国佛教在不少地方能够相较印度佛教后来居上一样，日韩的佛教在很多领域也能独领风骚。这样的例子在整个佛教流传过程中屡见不鲜。事实上，自近现代以来，中国佛教的理解模式（比如宗派）很大程度上受日本的影响。^② 至于杨文会到日本考察，开启中国近现代佛教的滥觞，也是学界常言的佳话。^③

其九，研究明清之际，需要全球化的视野，乃至还需要一些现代性的眼光，方能够切入此一历史时段。由于全球化时代的到来，“东亚”这一概念的使用频率多少被降低了。不过，个性的才有可能成为共性的，甚至越是全球化就越是需要文化有自己独特的个性。这点正如楼宇烈先生所指出的：“我想对于佛教在东亚当今社会与民众思想观念中的地位与影响问题，实在是值得我们认真考察一番的。同时，对于佛教在促进东亚地区经济腾飞与建立东亚经济发展模式中影响的研究，也是十分必要和很有意义的。”^④ 这种观察当然是非常重要的。事实上，不仅如儒释道这样的传统，即使那些所谓的民俗信仰，在现代化转型过程中也能

^① 在这方面的例子很多，比如韩国在东亚文化圈中的地位与影响就是很好的个案。韩国儒学对于中国儒学的发展，早已为学界所能详。而韩国佛教对于中国佛教的发展，还缺乏更为深入的系统研究。李海涛曾研究了知讷的真心想对中国佛学的发展。详见李海涛 Li Haitao,〈东亚佛教文化圈中的韩国佛教——以知讷真心想为中心的考察〉[Korean Buddhism in the East Asian Buddhist Cultural Sphere: A Study Centered on Jinul's Thought of True Mind], 于《佛学研究》[Buddhist Studies], 2013年第1期 [2013, Issue 1], 288—298。

^② 楼宇烈 Lou Yulie,〈中日近现代佛教交流概述〉[An Overview of Modern and Contemporary Sino-Japanese Buddhist Exchange], 收录于楼宇烈 Lou Yulie 主编,《中日近现代佛教的交流和比较研究》[Exchange and Comparative Study: Modern and Contemporary Chinese and Japanese Buddhism] (北京 [Beijing]: 宗教文化出版社 [Religion and Culture Publishing House], 2000), 1—14。在该文中, 楼宇烈先生还特意介绍了太虚大师所总结的中日佛教各有四长四短, 这足以见出中日两国的互补空间。

^③ 楼宇烈 Lou Yulie,〈中国近代佛教的振兴者——杨文会〉[Yang Wenhui: The Revitalizer of Modern Chinese Buddhism], 收录于楼宇烈 Lou Yulie 主编,《中日近现代佛教的交流和比较研究》[Exchange and Comparative Study: Modern and Contemporary Chinese and Japanese Buddhism] (北京 [Beijing]: 宗教文化出版社 [Religion and Culture Publishing House], 2000), 110—133。

^④ 详见楼宇烈,《佛教与东方文化(提要)》。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

够发挥积极的作用。更何况,如佛教中道圆融的精神,儒释道三教融合的连绵趋势,实际上构成了现代社会文明对话的深层语法。这种深层的语法担任了人们理解现代性的重要思维坐标。

其实,基于现代性的视角,可以发现佛教文化所具有的文化意义乃至学科价值。比如,柳田圣山先生认为,黄檗文化有助于建设一个灵性的亚洲。在1992年纪念隐元禅师诞辰四百周年时,柳田圣山先生说道:“近世日本的社会发展,不论从哪一方面看,如果离开黄檗文化的影响,都无从解释。”柳田圣山先生还立足复兴亚洲文化的大局呼吁:“因明治以后的急剧西欧化,而不断衰退的灵性亚洲,应该开始本质地反省了。我们必须站在这个高度,来认识隐元禅师诞辰四百周年这个时点的意义。”^①实际上对于任何物化的时代,佛教(禅学)都永远不会过时,“言语道断,心行处灭”的禅悟能够为生命的觉醒提供超越性的力量,这是佛教(禅学)文化的生命力所在。即使在当今信息时代、人工智能时代,禅宗亦不会过时,反而会逼迫人们思考生命的本性和人类的尊严。比如,牟宗三先生从人类最高的智慧角度理解禅学。^②冯友兰先生则在《论形上学的方法》一文中基于未来世界哲学的自觉意识揭橥禅的空灵精神。钱学森先生则希望从思维科学角度研究禅学。^③这些经典案例对于重估禅学的价值都大有裨益。

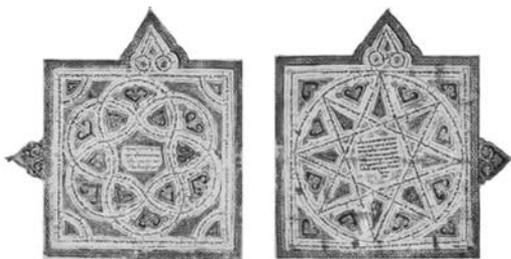
其十,东亚佛教文化圈迄今为止仍旧具有非同寻常的生命力,这对于保持人类文明多样性具有极其重要的意义。如果将东亚佛教文化圈放到整个全球化背景中进行考虑,则可以发现在未来人类文明新形态生成的过程中,以佛教为纽带的文化力量,将可以有效促进各大文化的整合。这点正如有学者所畅想的:“就东亚范围来说,这种终极性的诉求,自有其最具体的践履方式:这就是——通过东亚佛教文化圈跨国、跨世纪的努力,使中韩日佛教黄金纽带成为东亚文明的安全带。”^④这确实是东亚佛教文化圈在社会功能上的另外一层可能意蕴。在此基础上,尤其强调和平的东亚佛教文化圈将成为人类文明发展的坚固保障。历史的发展早就证明,文化的多样性是人类走向可持续和平发展的关键。东亚佛教

① 柳田圣山先生的讲话转引自林观潮,《隐元大师与黄檗文化刍议》,173。

② 牟宗三先生讲:“无论大小乘都讲修行,无修行如何能成佛呢?但以禅宗的方式来修行是奇特而又奇特,真是开人间的耳目,此只有中国人才能发展出来,这不只是中国人的智慧而且是人类最高的智慧,故大唐盛世并非偶然,中华民族发展到唐朝实在是了不起。”牟宗三 Mou Zongsan,《中西哲学之会通十四讲》[Fourteen Lectures on the Synthesis of Chinese and Western Philosophy](长春[Changchun]:吉林出版集团有限责任公司[Jilin Publishing Group],2010),18。

③ 相关资料可见钱学森 Qian Xuesen 主编,《关于思维科学》[On Cognitive Science](上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Press],1986)。

④ 何云 He Yun,《东亚佛教文化圈三问》[Three Inquiries into the East Asian Buddhist Cultural Sphere],于《佛学研究》[Buddhist Studies],1996年第1期[1996, Issue 1],24。



文化圈的存在,本身就是人类文化共存共荣生态里的关键一环。有了文化上根深蒂固的共存性联系,在政治上进一步加强合作就有了更多的可能。换言之,文化上的共生,实际上在很多时候是人类和平的先导。

总之,东亚佛教文化圈作为东方文化一体化精神运动里的重点,具有多方面的文明内涵,对于人们理解中华文明乃至东方文化的价值依然具有积极意义。如果将整个全球史设置为观察的视角,那么就可以发现东亚佛教文化圈这样的文化现象,是属于东方文明的精神现象。如东亚佛教文化圈这种在东亚业已司空见惯的现象,其实深度彰显了东方文化和合共生的深层特质。东亚佛教文化圈在自然形成过程中所彰显的道路,可以为人们把握文明交流互鉴的普遍性理路提供一些启发。至于明清之际“逃禅”现象所发生的文明共生故事,依然值得后世人们深情追忆。这个时候,东亚佛教文化圈不仅仅是作为一种视角,也是作为一种方法,一种文化共生的方法。希望本文的梳理能够为理解东亚佛教文化圈的文明内涵提供些许的帮助。

JEWISH STUDIES

犹太研究

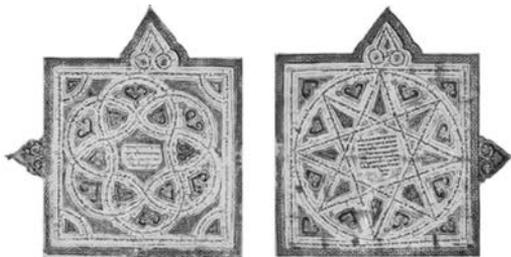
第25辑

On the Civilizational Connotations of the East Asian Buddhist Cultural Sphere: The Case of “Escapist Zen” in the Ming and Qing Dynasties

SUN Guozhu

Abstract: The East Asian Buddhist cultural sphere continues to play an active role today and holds irreplaceable significance in shaping the future of human civilization. This paper examines the civilizational connotations of this cultural sphere, focusing on the phenomenon of “Escapist Zen” during the Ming and Qing Dynasties. The study reveals that the formation of the East Asian Buddhist cultural sphere exemplifies a model of cultural symbiosis that fosters prosperity. The insights derived from this model are of profound importance for preserving the diversity of human civilization and promoting sustainable and peaceful global development.

Key Words: East Asian Buddhist Cultural Sphere, Civilization, Cultural Exchange, Symbiosis



“同来何事不同归”

——“我者”的儒教传统与“他者”的文明视角

张宏斌*

【摘要】理解中国,尤其是早期文明意义上的中国,需要时间和空间上的观照,也需要真实与价值的呼应,前者意味着中国的文化与文明的历史需要厘清一个恰如其分的节点;后者则意味着中华文明本来如此的形态和自我的逻辑形式。历史的节点需要参照系和相同语域的选取,逻辑与形态则表征的是自我展开的可能。“天下百虑而一致”是人类文明同期展开而进路有别的基础,而“史巫同涂而殊归”则是中华文明自我内核的确立与价值恒久的基质。

【关键词】儒教;犹太教;文明视角;巫史传统;礼乐文明

一、“吾与史巫同涂而殊归”

生物学或者进化论意义上的人类,在其起源的来处与其他灵长类的动物并没有实质上的差异。达尔文在1871年《人类起源与性的选择》和1872年《人类和动物的表情》两本书中明确地指出人类可能起源于某种猿猴,后来赫胥黎等人虽有细致与轮廓处的差异、源头单一或多元的聚讼,但基本上进化论所指向的人类不过是自然灵长类的一种,通过漫长的自然选择以及适者生存的法则,适应并改造环境,进化成为物种界的殊类。在这个意义上,人类文化的不同发端,人类的不同文化与文明进程,在源头处并不会存在实质上的不同;相应地,文明的意义、文化不同的价值需要有“文明”的真实与“文化”的真切才有对照的可能,以及讨论与交流的余地。

从考古材料、典籍所载以及借助现代工具所进行的科学探研来看,中国,乃

* 张宏斌,中国社会科学院世界宗教研究所研究员,儒教研究室主任。

JEWISH STUDIES

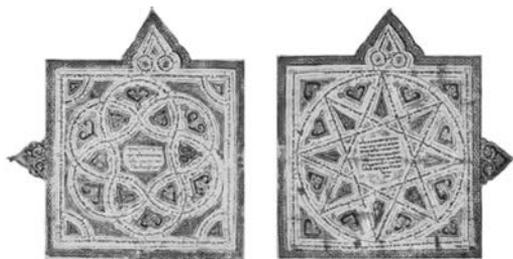
犹太研究

第25辑

至世界范围内的早期文明、国家的真实以及演化路径的选择都有着共通的属性。学界普遍把达尔文的进化论局限在生物进化的自然科学领域,其原理是否适用于历史、社会、文化和思想等范围,前人有过很多尝试,比如斯宾塞(Herbert Spencer)的社会达尔文主义,以及马克思经典作家的社会进化学说,摩尔根(Lewis Henry Morgan)的直线文化进化论等。现在看来,这种移植和套用也许并不完全能够合辙,文化是否真是从低到高在进化,社会是否真的从野蛮到文明,思想是否单线性地趋向高级等,并不是确定无疑的命题。每一种文化虽然都是独特的实体,必须从其本身来获得了解和评估,社会的演变并不总是一成不变的进步,遵循相同的轨迹,经历相同的发展阶段,但是许多方面的独一无二,也会表现出与其他文化共有的某些特点和形态。而且实际上,文化特殊论的分析能够为任何通则提供所需要的材料。这也就是文化人类学的一种方法,收集特定文化的材料并做详细的分析,在此基础上,去发现文化发展的规律。这与关注不同文化中重复出现的文化现象、序列和过程而提取通则的社会进化论类同。

按照斯图尔特(Julian H. Steward)的观点,对独立发生的相似文化现象的共时性或历时性关系的系统陈述就是一种因果、规律或通则的科学陈述。进化论关注的是与时空无关的多组事件,而历史处理的是与特定时空关联的事件。前者关注的是整个进步特点是不规则和不连续的,其过程更像树杈状的谱系,而历史学研究基本关注一种线性的过程,比如朝代更替。“文化演化的过程就像生物进化,以某些‘主导类型’或‘主导阶段’来表现;代表一般进化改善的某种新类型,适应了辐射或多向特化的过程,超越了在进化阶段中的(原)主导类型,因而能够开拓(范围)更大的各种环境。”并非从一种进步类型向更进步类型的直线发展的社会文化演进,就如同生物物种一样,处于各自发展阶段的社会因其自身和环境条件不同,各自经历分异、特化或轮回的等发展轨迹,其中只有少数社会才会突破各自发展的瓶颈进入更高的发展阶段。

中华文明所提供的文明样式,在演化的路径上与其他文明并无二致,其独特性不仅仅是视角的撷取,或者价值的先定、单一文化模式的独断文化的发生模式和内在结构使然;从满天星斗的多元文明,渐进到以黄河流域为中心的一元文明自有其不可预设和置换的逻辑可寻。何炳棣先生在《黄土与中国农业的起源》中曾证实,我国远古的农业体系是建立在小河流域的黄土台地上的旱地耕作,与两河、印度河等区域建立在泛滥平原上的原始灌溉农业不同。黄土高原肥沃的土质肥力足以支撑多年土地的耕作,而不需要游耕迁徙来保持粮食的生产,所不足者只在于黄土的水力,故而早期的文明多缘起于大河支流地带,呈现点状的分布。维持生存繁衍的原始部落或者家族以点状进行分布而不需要经常迁徙游走,故而生于兹、长于兹、葬于兹。相应地就造成了家族式族群的壮大,产生了家



族长式的管理模式,也造就了中国早期乃至后期以父权为核心的宗族体系。

按照这种观点,定居式农业的生产方式、家族式聚集的社会形态、族长式权力的运作模式、对待平等彼此尊重的交流范式自然决定了水、农田等物质资源在一定程度上是共同享有的,反过来说,共有的社会资源也决定了彼此疆界并不完全分明,也就可以解释早期华夏既有首领以及其裁决的权威,亦有大众参与与性质的“联合”酋邦联合体的确立。而以父权为核心的宗族体系是以血缘来纽结的,嗣后以之建立的宗法骨干,完善了这种血缘宗法制度,并加进来了地缘链环的成分。简言之,流衍而来的宗法血缘制度并没有随着地缘的扩大而被置换,在某种程度上甚至被放大了。在事实论述和记忆建构上,共祖和姻亲的成分一再被强调、强化。夏商周三代一以贯之的文化系统和政治制度,并没有因为彼此族群对立和势力此消彼长而湮灭。这也就是张光直先生一再强调的三代文明的继承性和维新。

宗法血缘的维系自然需要制度来保障,而作为一个依宗法血缘确立起来的封建制度,反过来必然要对其制度呵护有加。只有维护这个制度,才能保障这个集团利益的最大化。简言之,所要应对的则有内外两个方面的问题,对内以礼乐刑政的手段来调节各种关系,确立合理、有序以及持续性的发展;对外确立自己的身份归属,即识别他者与自我的界限。早期华夏国家的概念中,并没有绝对的他者,殷商王朝承接这个传统而来并有所革新的地方则在于能否维护这个文化制度,是否可以为主体文化的弘扬做出贡献,即夷狄而华夏者则华夏之,华夏而夷狄者则夷狄之,从文化身份上以识别之。另外则是认同这个文化系统,并生活在这个疆域之内的族群必然是国家行政体系中的一部分,即属于国家政治、军事、文化力量予以保护的對象,从政治身份的归属上以界定之。顾颉刚先生讲“中华民族是一个”,也就是这个意思。他强调政治与文化的双重性,但核心是保证政治性的一元。

从家、国到天下一以贯之的逻辑,即是文化与政治的并重。“莫非王臣”划定了华夏的政治疆域,是家国的实践内容和实际体验;“能夏则大”则赋予了中国的文化属性,即三代因革损益所确立的政治与文化的文明体系是华夏族群长盛不衰的核心要素。偏废其一,则中国不足以成为中国。而如果以文明的成熟作为标识,那么礼乐文明的发端与演进,无疑是中国文化和早期文明最为典型的代表。晚近出土的帛书中,有很多传统典籍上不曾明晰的表述,基本上可以作为可靠的史料以印证、补正旧有的观念,虽不能将传统的观念和系统颠覆,但适足以清晰那个时段的历史和文化,将早期文明的逻辑呈现。其中帛书《要》篇记载了孔子对于《易》的观点,并予以阐发了中国传统文明的基质是礼乐系统,而不是巫史传统。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

子曰：《易》，我后其祝卜矣，我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，有仁[守]者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以《易》乎！吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎。^①

按照廖名春的观点，《要》篇内容的形成当在战国时期，基本上佐证了孔子“晚年喜《易》”的观点，而且将传统记载寥寥的孔子之于《易》的论断予以了更多的详情。在这段话中，孔子的意思可以明确分为：其一，“赞而不达于数”则为之巫，“数而不达于德”则为之史；其二，“我后其祝卜矣，我观其德义耳也”；其三，“吾与史巫同涂而殊归”。

按照传统的观点，《易》有圣人之道者四：“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”（《周易·系辞传上》）孔子对于《易》的最直接的判断是卜筮，而卜筮的行为又有具体的程序，首先是揲蓍得数字，记录数字以成爻，积爻而成卦，卦以成象，观象以定吉凶祸福。“赞”不是“祝”，“祝”作为祭祀的内容，有彼此互动，“祭主赞词”的内容；赞是单向的，即由“巫”将卜筮的内容传达，将鬼神的思想明示。许慎在《说文》中说：“巫，巫祝也，女能事無形以舞降神者也，象人两袂舞形。”^②“甲骨文中的舞字，像一个人拿着两根牛或其他动物尾巴跳舞的样子。巫即以舞为祀神施术的专门手段。”^③巫祀神以舞蹈，停留在将神的旨意单向传导。

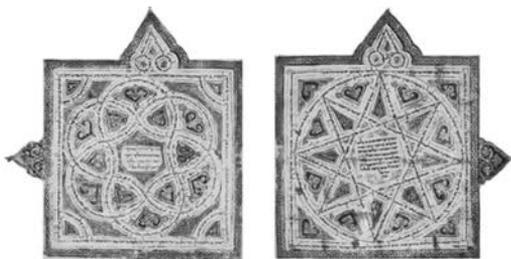
停留在“赞”而不能达于“数”是为“巫”，能为“数”则为“史”。“巫”“史”的区别在于“数”。庞朴曾说：“舞、無、巫的三位一体，向我们透露了一段十分重要的思想史秘密。当年班固说：‘道家者流，盖出于史官。’史官出于谁？正就是那些能事无形的以舞降神的巫。”^④道家出于史官不待言，史官则就是事神起舞的“巫”，这条线索很明确，“史”与“巫”密不可分，其源相同，“巫”在“史”前，“史”在

① 廖名春 Liao Mingchun,《帛书〈周易〉论集》[Collected Studies on the Mawangdui Silk Manuscripts of the Zhouyi](上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai Ancient Books Publishing House],2008),389。

② 许慎 Xu Shen 撰,段玉裁 Duan Yucai 注,许惟贤 Xu Weixian 整理,《说文解字注》[Shuowen Jiezi with Duan Yucai's Commentary](南京[Nanjing]:凤凰出版社[Phoenix Publishing House],2015),357。

③ 刘青弋 Liu Qingyi,孙景琛 Sun Jingchen,《中国舞蹈通史:先秦时期》[Comprehensive History of Chinese Dance: The Pre-Qin Period](上海[Shanghai]:上海音乐出版社[Shanghai Music Publishing House],2012),129。

④ 庞朴 Pang Pu,《道家辩证法论纲》[An Outline of Daoist Dialectics],收录于《稷莠集:中国文化与哲学论集》[The Langyou Collection: Essays on Chinese Culture and Philosophy](上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Press],1988),287。



“巫”后，而“史”比“巫”进一步的地方则是“数”。

“数”与其他概念相类，在先秦文献典籍中的含义有其一致性，即在“数”前总要有个什么的“数”，来修饰和限定“数”，诸如《尚书·洪范》“四曰星辰，五曰历数”，《论语·尧曰》“天之历数”，《庄子·寓言》“天有历数”，清华简《五纪》“天下之数算”“数以为纪纲”，乃至后来的董仲舒的“人副天数”等。作为战国中后期的文献，《五纪》的阐释较为充分和全面，全篇围绕以“五纪”为核心的“五”的框架展开。大量使用数字，用于描述和规范天文、历法、鬼神、道德等宇宙间一切存在。如“五纪”“五算”“五章”“五建”“五谷”“五物”“五度”“五行”“五步”“五兵”“五色”“五端”“五牲”“五器”“五币”“五享”“五常”“五时”“五正”“五亲”“五德”“五刑”“五音”等。“以数为纪”则将天地与秩序与万事万物规划得井井有条，“天下之数算”即天地间的根本法则也确立了。^①

“数”在保持其一致性的同时，适足以表明“数”是“天”之“数”，“数”是规律与法则的意思，简言之是为“天数”。以具体的数来构建整个宇宙天地模式，不过是天之数与规律的一种因用，这种由天数而发，由天数而呈现的宇宙模式、自然规律、人事秩序以及纲常伦理之“纪”是没有互动的，换言之，作为生冷的教条不见其“德”。《道德经》中说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”天地大道无所私，雨露雷霆任自然，生存亡灭无贵贱，不偏不倚消情感。道家的这种论述恰好能接上道家者流，出于史官而源于巫的头绪。

巫见于赞而不见于数，史见于数而不见于德，巫是将神鬼的意思直接传达，史则是将天数（规律）直接呈现，再进一步则是孔子所说的“观其德义”。“德”的前置词同样是天，即天德。观其“德义”就是要找出天的“德”是什么？所观察的文本是《易》，所要得到的是“天德”。《易》提供的宇宙模式、天地生态、人间秩序、伦理纲常是明确而清晰的，《经》《传》中对于这种设置或者说描述时见不鲜，《系辞》曰：“乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。”“天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合；天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”《序卦传》曰：“有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错。”《说卦》曰：“乾天也，故称乎父；坤地也，故称乎母；震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女；

^① 曹峰 Cao Feng,《清华简《五纪》的文本与思想特征》[The Tsinghua Bamboo Slip Manuscript Wu Ji: Its Textual and Intellectual Features],于《人文杂志》[The Journal of Humanities],2024年第11期[2024, Issue 11]。

民三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。”

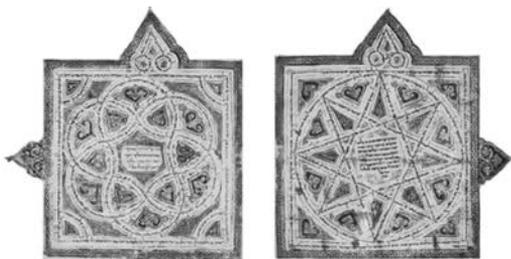
在这些图式与建构的背后，主导的则是“天德”，由“德”的分付，才有生成的可能，其实也就是将这些教条与框架的背后逻辑与线索找出来；这种“观”是意义的提取，这种提取或者赋予的是有序、生意、情志的价值，能够给予生与存的动力。数字、规律、系统乃至公式化的排列是“天数”，一种并没有人参与进来的单向性的直观和呈现。“天德”在孔子的论述中很明确，卜筮的巫史传统可以被超越而后置，而“君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也”^①，君子由德行以求福，存仁行义以求吉，德行与仁义是“天德”在人的层面上的体现，而人的德行与仁义自然也是“天德”的必然内容，甚至可以说是从巫史进于“儒”的传统的核心要义。换言之，赞而不达于数的巫，数而不达于德的史固然是进到“儒”的必然阶次，也是“天数”保留的必然阶段，但是进于“天德”的儒已然超越了传统的来处，跃进到了礼乐文明的他途，同途而殊归的注脚正在于此。儒家的礼乐系统所奠定的中国文明的传统是族群生生不息的源头，是“天地之大德曰生”的汨汨脉流。

二、儒教的历史真实（“我者”传统的定位与展开）

时至今日，儒教问题的讨论已经过去四十余年，其间儒教问题的主词一再更换，从儒教是不是宗教的检讨，到儒教是什么性质的宗教，过渡到儒教复兴和重建的话头，进入到视野转向，礼失而求诸野的理论开拓，实践儒教的普及教化，以及新时代文化认同与国族建构的持续关注等。一以贯之的传统和时代问题的导向一方面使儒教燬火不熄，另一方面也决定了儒教何以可能的开展。换言之，儒教的传统和历史真实的还原，决定了儒教新时代使命展开的基础和逻辑；时代之于儒教的意义既是儒教本身的应有之责，也是儒教自我完善和修正的应有之义。

儒教在中国历史和文化上的意义，很难一言以概之，甚至是一种具有争议性、无法圆满解决的问题，关涉了太多诸如儒教发端如何界定、儒教价值如何体现、儒教角色如何定位、儒教效用如何判定、儒教正向还是负向等诸多相关或不相干的琐碎。庄子在《天下篇》中说“道术将为天下裂”，三代尤其是周朝礼乐制度的崩解，促使诸子开始思考新秩序的重建与历史文化的重塑。有的推崇尧舜禹三王，则以夏道为学习对象，这是墨家；有的鄙夷三代的权力政治，则遥想伏羲、神农时代自然无为下人的纯真生命，这是道家；有的认为时易世变，古圣王不

^① 廖名春，《帛书〈周易〉论集》，389。



足法,因应新时代,主张尊君卑臣,依法而治,建立更严密的政治社会体系,这是法家。^① 汉代刘歆说:“今异家者各推所长,穷知究虑,以明其旨,虽有蔽短,合其要归,亦六经之支与流裔。”虽“九流皆出于王官,及其发舒,王官所不能与”^②,但是这足以表明九流十家发生学的共同源头就是以六经为载体的文化传统^③。

“言六艺者折中于夫子”,孔子所表征的是儒家对三代文明道统和天下秩序的传承。《诗经》中说“不愆不忘,率由旧章”,《中庸》说孔子“祖述尧舜,宪章文武”。无论是“述而不作”“率由旧章”,还是“祖述尧舜,宪章文武”,不外是对旧有文化系统与文明体系的继承与发展,圣人是乘时以制宜,因时以立法。余英时在《士与中国文化》一书中写道:“从孔、孟、荀到汉代,儒教的中心任务是建立一个新的文化秩序。”^④文化秩序的建立与政治秩序、社会秩序是相伴而来的,单纯的文化秩序并不足以涵盖儒教的整个秩序关怀,也不是儒教价值排序的第一位格。

对儒教的价值关怀进行排序,秩序显然是第一位的,这种秩序在礼乐文明的时代自不待言,政治、文化、社会乃至伦理都需要有秩序的安排。如果说三代文明必然产生儒家的话,那么进入秦汉以后的统一国家则是由儒家奠定的,这种统一的秩序是现实的理性选择,也是历史演进的结果。秩序之秦汉在于同,同在国家是统一而完备的体系;秦汉之秩序在于同,同在“百代犹行秦法政”的制度与条令;而秦汉之别则是儒教的下手处。

百家殊业皆务于治者,“治”者所立在于秦汉之兴,“百代犹行秦法政”,行政与法令的制定与修订固然有时代的损益,但基本上没有实质上和基础上的更变。王夫之在《读通鉴论》中说:“秦以私天下之心而罢侯置守,而天假其私以行其大公。”^⑤“罢侯”指废除三代以来的宗法封建制度,“置守”所指的是新置郡县长官制度,将中央权力集中而政令一孔,消解以血缘纽结的社会关系而编户齐民。秦汉的郡县制度是一种突破,奠定了两千余年君主制度的不移范式,这是历史的事实,也是社会的演进线索。秦汉制度相同而命运大相径庭的地方显见的则就是

① 王健文 Wang Jianwen 主编,《政治与权力》[Politics and Power](北京[Beijing]:中国大百科全书出版社[Encyclopedia of China Publishing House],2005),128。

② 章太炎 Zhang Taiyan,《国故论衡·原学》[An Inquiry into the National Heritage. On the Origins of Learning](上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai Ancient Books Publishing House],2006),84。

③ 余敦康 Yu Dunkang,《中国宗教与中国文化》[Chinese Religion and Chinese Culture](北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press],2005),193。

④ 余英时 Yu Yingshi,《士与中国文化》[The Intellectuals and Chinese Culture](上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Press],2009),128。

⑤ 王夫之 Wang Fuzhi,《读通鉴论》[A Commentary on the “Comprehensive Mirror for Aid in Government”],收录于《船山全书》(第10册)[The Complete Works of Wang Chuanshan (10)](长沙[Changsha]:岳麓书社[Yuelu Publishing House],2011),68。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

文教权力的别途。

秦汉文教权力与政治权力的分途与否决定了其国祚与命运的殊途,这基本上是定讞式的判定,简而言之,秦朝以“以法为教”“以吏为师”,企图做到“治教合一”,“独制于天下而无所制”。汉朝则施行官师分离,政治权力掌握在君主手中,而文教权力则让渡于儒家知识分子。余英时说:“汉代的皇帝终于承认儒教的正统地位与其说是由于儒教有利于统治,毋宁说是政治权威最后不得不向文化力量妥协。”^①王夫之在《读通鉴论》中则予以了分辨,他说:“天下所极重而不可窃者二:天子之位也是谓治统;圣人之教也是谓道统”,“儒者之统与帝王之统并行于天下而互为兴替。其合也,天下以道而治,道以天子而明。及其分,而帝王之统绝,儒者保其道以孤行而无所待,以人存道而不可亡。”^② 两分“治统”与“道统”,而且“道统”在儒士,“治统”在君主,统治者与儒士各司其职合而治之。

如果说,儒教在汉朝理想的实现或部分完成是文教权力的掌握,是可以与制度、秩序相伴而生的模式,而将“道统”拔擢而升格为万世不移的孤傲存在则是儒教文明不易的内核,即儒教模式本身决定了自我文明的朝向,国家与制度、社会与秩序是第二序的。在这样的语域中,道统与治统、政治权力与文教权力两分的结构处理了秦汉两途的问题。但是儒教如果不建立或者失语于制度的建构,儒教之所以为儒教的凭据又在哪里?换言之,两千余年来津津乐道的文教权力是否体现了儒教的实用性,是否可以表达儒教的价值与关怀?

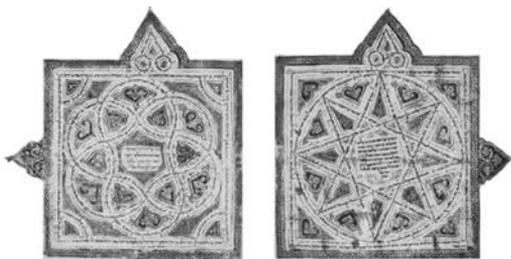
陈寅恪在《冯友兰中国哲学史下册审查报告》中说:“儒者在古代本为典章学术所寄托之专家。李斯受荀卿之学,佐成秦治。秦之法制实为儒家一派学说之所附系。中庸之‘车同轨、书同文、行同伦’为儒家理想之制度,而于秦始皇之身,而得以实现之也。汉承秦业,其官制法律亦袭用前朝。遗传至晋以后,法律与礼经并称,儒家周官之学说悉采入法典。夫政治社会一切公私行为,莫不与法典相关,而法典实为儒家学说具体之实现。故两千年来华夏民族所受儒家学说之影响,最深最巨者,实在制度法律公私生活之方面,而关于学说思想之方面,或转有不如佛道二教者。”^③

历史学家固然不能代言思想或文明的逻辑,但历史学多注重实证和具体的历史线索,按照陈寅恪的说法,儒学在三代以前不过是诸子学之一种,所寄托的

① 余英时,《士与中国文化》,142。

② 王夫之,《读通鉴论》,479。

③ 陈寅恪 Chen Yinke,《冯友兰中国哲学史下册审查报告》[Review Report on the Second Volume of Feng Youlan's A History of Chinese Philosophy],收录于《金明馆丛稿二编》[Collected Papers from the Jinming Studio: Second Series](北京[Beijing]:生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Company],2001),283。



多是典章学术,儒家与其他诸家竞胜无让。作为显学的儒家,门派流传广布,其中有荀子一脉,其弟子韩非、李斯在秦国一枝独秀,秦朝的法章制度不过是儒家荀子学派思想的一种实施。此外,儒教经典《中庸》中对于统一制度,诸如文字同一、伦理有等、度量衡一体等理想世界的徜徉在秦始皇时期可以说是得到了实现。汉朝沿袭秦朝制度而没有太多的更张。等到晋朝以后,则是一大转向,即儒家的礼乐之说,被统治者采用纳入了政府的法典。从此以后,政治与社会的一切公私行为,都与儒家的法典息息相关,法典的制度化使儒家学说成为现实。在这个意义上讲,两千年来,儒家影响最深最巨者集中在制度、法律、公私生活等层面;或言一体之两面,儒家塑造了传统社会的制度与法律,而制度化儒家的切实推行亦使得自己在制度、法律、公私生活等层面凌驾于其他诸家之上。

如果说,并立政治权力之外的文教权力乃至文化秩序、道统等诸多功能性的重合与挺立不过是儒教理想践行之一隅,强调的多是对文化的偏重;那么,按照历史学的线索去看,秦汉制度本就是儒家某一学派思想之贯彻,晋朝的法典被儒家周官之学的制度化所充盈则是两千余年儒教政治制度化,政治权力触角的伸展。文教权力与制度化的政治权力,文教权力下的秦汉与礼法制度化的晋朝以下,两相对勘而言,固然实现了儒教始终瞩目的秩序化的文教和制度化的政治,但这种实现并不是儒教理想的状态,甚至在传统儒者看来,儒家的理想从来都没实现过,儒教文明未曾一朝行于天地之间。

朱熹曾说:“千五百年之间,正坐为此,所以只是架漏牵补过了时日。其间虽或不无小康,而尧舜三王周公孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也。”^①明朝的吕留良说:“秦汉以后,许多制度,其本心却绝是一个自私自利,惟恐失却此家当……此朱子谓‘自汉以来二千余年,二帝三皇之道未尝一日行于天下’者是也。后世儒者议礼,都只去迎合人主这一点心事。”^②清代的谭嗣同在自己编著的《仁学》中有说:“二千年来之政,秦政也,皆大盗也;二千年来之学,荀学也,皆乡愿也。惟大盗利用乡愿,惟乡愿工媚大盗。”^③

① 朱熹 Zhu Xi,《晦庵先生朱文公文集》[The Collected Works of Master Huian, Zhu Wengong],朱杰人 Zhu Jieren、严佐之 Yan Zuozhi、刘永翔 Liu Yongxiang 主编,《朱子全书》第 21 册 [The Complete Works of Master Zhu (21)](上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai Ancient Books Publishing House],合肥 [Hefei]: 安徽教育出版社 [Anhui Education Press],2010),1583。

② 吕留良 Lü Liuliang:《四书讲义》卷二六 [Lectures on the Four Books (26)],收录于《文渊阁四库全书》第 209 册经部 [Complete Library of the Four Treasuries, Wenyuan Pavilion Edition (209)](台北 [Taipei]: 台湾商务印书馆 [The Commercial Press],1986)。

③ 张岱年 Zhang Dainian 主编,《谭嗣同集》[The Collected Works of Tan Sitong](沈阳 [Shenyang]: 辽宁人民出版社 [Liaoning People's Publishing House],1994),70。

JEWISH STUDIES

犹太研究

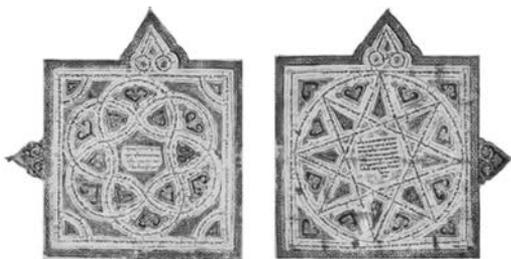
第25辑

笼统上面的这些说法,大意都差不多,即中国的历史是越往后则越走下坡,早期的文明是大同,然后是小康,璀璨的是尧舜三王的时代,其后周公孔子传扬大道,而后则是道得传而不得行。每下愈况,人心私欲遮蔽,大盗乡愿纵横。无论是治术还是人心,儒教的理想几乎是被付诸一种虚假和工具的状态,质言之,均是对历史走向的一种退化论调。针对这些说法的概括,在陈亮《甲辰答朱元晦书》中说得最分明,“千五百年之间,天地亦是架漏过时,而人心亦是牵补度日”。对于这种指摘和疑问,朱熹也是回答得最干脆,中国历史就是黄鼠狼下豆片子,一窝不如一窝;汉以来的历史始终是架漏过时,人心就是牵补度日。

朱熹作为醇儒,其观点基本上与传统儒家学者的理念相一致;如果说三代以道治天下,汉唐以智力把持天下;三代专以天理行,汉唐专以人欲行,越到后来越不堪,且不说实际情况如何,就是连天地之道也无法安顿了。“万物何以阜蕃,而道何以常存乎?”^①陈亮的观点也很典型。两者争论的焦点有王霸义利、人心天理之辨,背后也有历史观和天道观的支撑,究其深层,则是对儒教基本理念、核心要义,尤其是儒教信仰之体认、秩序建构之筹谋的差异。儒教的核心信仰是“天”,天地之大德是“生”,生养、生生不息,如果只是悬隔天地之外的绝对本体“理”,价值固然是挺立了,但是其外化和客观化也是无法避免的,离却万物以谈理,“理”绝对独断而无对,施之于现实则是生硬的教条,不见生意之盎然,万理之通贯。

历史退化论不见鸢飞戾天鱼跃于渊之自然流行,自然难见儒教秩序建构之条理性、现实制度之必然性。但是将儒教理念和理想形态虚置而上,将文化秩序与现实制度两分而别,将公共权力与意识形态的张力断然而有判,则呈现了儒教关怀的别样进路。这种进路可以冠之以理想主义,负面评价则是复古主义,何以取舍,端看视角的定位;如果跳出倒退还是进步、理想还是现实的限定,相同信仰的儒教定向却开出不同的价值进路,不是个人偏好或者时代转向之迎合,而是在基本盘的儒教信仰之上,秉承天德发育流行、生生不息的执念,给予了历史之动向、文化之陶冶、制度之建构、权力之赋予、文明之走向的豁然镜像;换言之,儒教在形而上层面,以天理流行而不是固化本体来强调自己的绝对性;在因用层面,以物事自有理在其中而不是截断体用以游移来灵活自己的适用性;在文化层面,以开放并蓄之洪浩而不是单一线条来泯灭支流之蓬勃;在制度层面,以平衡互制之必须而不是付之于道德自觉来建构制度之政治;在价值的设定上,以自我历史的演进而不是因袭人云或套用既定设置来澄明历史。

^① 《陈亮集》下册[The Collected Works of Chen Liang (2)](北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],1987),340。



三、不同归的“他者”与文明论

儒教并不能完全因应宗教学,尤其是近代西方宗教学的概念,这不是儒教本身的概念不清、系统不明,而是儒教在以某一纯粹宗教,诸如一神教或多神教等作为参照之外,它所导向的是一个文明的概念,提供的中华文明不同于其他文明,是中华文化自身逻辑自在的展开。换言之,一方面中国的文化边界和内涵是由儒教提供的;另一方面这也是区别于其他文化,古印度、古埃及以及其他宗教文化的显著标识。进一步而言,这不是儒教自我的定位与自我主体的刻意凸显,而是他者的视角和价值判定。亨廷顿曾将儒教文明、伊斯兰文明、基督教文明视为未来世界冲突的预判面。锚定的对手或言竞争关系,不是“我”的一厢情愿或者不由自主,而是“他”的真实想象和先入为主。

以文明模式来定义或者审视儒教,将自己的文化传统做直观的呈现,首先是自我意识的挺立,同时隐喻的则是不同文明间的并立和争胜,将不同的文化传统置入对比的语域。如果有一种宗教在整体上可以和儒教做有效比对的话,犹太教应该是最合适的选项。作为一种旁观者的视角和研究的旁观者,若不是其信徒则很难深入其髓质,感受其方方面面的生活和经验,得出的旁观者结论只能是研究的立论;作为一种宗教的虔诚者,固然可以深入内核以自我的生活、感知、经验以及超验等来呈现宗教的本来面目,但恐怕很难脱离自我的局限,而导向执念的汲取、情感的动容和立场的主动。执其两端而用其中,脱去研究者的自以为是和信仰者的以“自我”为是,置于历史的背景和宏阔的文化长河,以犹太民族的参与者和研究者,以他者视角和冷静的旁观立场,作为考察的对象和理论的言说,庶可近之。

“在所有界定文明的客观因素中,最重要的通常是宗教。人类历史上的各主要文明在很大程度上被基本等同于世界上的各伟大宗教。”^①早期文明的价值其实是一种生存的智慧,奠定的是生存的基本法则、未来走向的既定轮廓、文化开出的确定方向;而宗教提供的是“意义”的问题,关于群体的意义远甚于个体的诉求。换言之,从世界范围内几大文明的源起与发生来看,宗教是族群共同的价值表达,是群体凝聚的向心力,是群体意义的提供者,是个体可能的安顿者;这种可能不是给予个体身心的安顿,乃至后期个人生死问题的追问,而是在整个意义系

^① Samuel P. Huntington 亨廷顿,《文明的冲突与世界秩序的重建》[The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order],周琪 Zhou Qi 译(北京[Beijing]: 新华出版社[Xinhua Publishing House], 2010),21。

JEWISH STUDIES

犹太研究

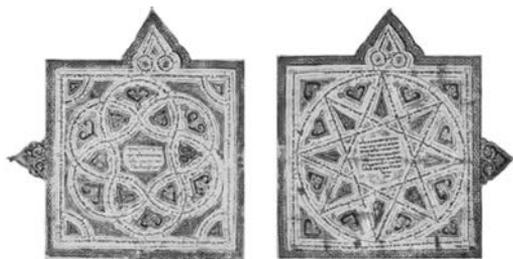
第25辑

统中,给予了个人位置的保留,而不是直接拯救的应许。从宗教介入文明体的研究,必然将具体的民族历史作为研究入手处,将具体民族的生存和生活作为样态模本。

比较宗教学的研究认为,早期以色列人是权力多元而结构松散的部落联盟,而迦南地带位于埃及、亚述帝国以及新巴比伦帝国几大强权之间,一方面特别需要王权强化组织应对挑战;另一方面又极易被外力压制摧毁,而无法像希腊或中国那样依循内在逻辑自然生长。大卫之子所罗门时期王权趋于强化,所罗门死后,王国分裂,先是被亚述人灭国(公元前721),然后是耶路撒冷被尼布甲尼撒攻陷,到公元前587年尼布甲尼撒再次进军巴勒斯坦时,犹太王国大批民众、工匠、祭司和王室成员被掳往巴比伦成为囚徒。在这种情景下,《摩西五经》被编撰成书。相较于维持犹太人身份,“巴比伦之囚”迫切需要一种既能解释现实苦难,也能昭示光明前途的理论叙事,耶和華至上神的诞生和一系列叙事解释了这个困境。从创世造物的唯一真神(排除异教神的存在空间),到大洪水时对挪亚一家情有独钟(确立自己与神的特殊联系),再到族长亚伯兰被改名为亚伯拉罕子孙遍天下(耐心等待弥赛亚),等等。困境不是因为敌人太强大,而是因为背离了神的意旨而遭受惩戒,只要我们回心祈祷,耶和華就会宽恕自己的“选民”,“大卫的国”就一定会得到重建。“从思想史的角度说,父权—王权转换升华为神权的理论意义是双向的:一方面是父权—王权力量倍增,由部落联盟首领跨越到万国之父;另一方面则是作为迦南众神之一的耶和華从作为以色列人所独尊之神(Yahwism)一跃成为创造世界的唯一尊神(Monotheism)。对作为诸神的耶和華来说,非如此升格则不足以为前者提供承诺;对弱小的希伯来人来说,非如此不足以给自己带来信心的提升。”^①

作为一种历史叙述,一神教的“历史”其实算不上叙事,叙事毕竟有人的事情和生活真实的发生而不是简单的附庸,严格来说是宗教的历史。这种以宗教为中心的叙事是一神教系统的常规写法,神与人的关系是一种单向度的,神是主宰而人是附庸,神是核心而人是簇拥。从历史发生学的角度去寻找是一种理性研究的基本操作,甚至是一种理想的解读模式,因为在一神论的信仰中,所有历史和叙述不过是人的叙述,历史可以是虚无的,因为神是无处不在的;历史可以是真实的,因为神的真实不在这个判定之中。既然神是单向度的主宰,人无法从时

^① 陈明 Chen Ming,《乾父坤母:儒教文明的世界图景——基于比较宗教学的考察》[Father Qian and Mother Kun: The World Prospect of Confucian Civilization: An Observation Based on Comparative Religious Studies],于《北京大学学报(哲学社会科学版)》[Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)],2021年第9期[2021, Issue 9]。



间和空间、真实和虚伪、历史和虚构、善良和邪恶等物理性、理智性,乃至情感性、价值性等常规角度去理解。提供一种文化史的说明,不能给予一神教系统价值的肯定,甚至可能是负向的,但无论是正向还是负向,都明确指向犹太教,以及一神教的作为宗教的历史,它本身并不能脱离具体的历史和情景,目前的困境、未来的场景和适合的现在都需要意义和价值的支撑。

犹太教从始至终所坚持的“选民”理论,即得天独厚而一神独享的叙事,贯穿了其民族生存、兴亡衰减、延续的整个人类历史,与其说是“巴比伦之囚”的困境解脱法门,毋宁说这种叙事解决的不是眼前困境,而是对于解脱的执念所导致的别样途径,即复归信仰而不是现实解决,回归上帝而不是具体生活,可以说是对于困境的解脱,也可以说是陷入宗教的困境,当然这种宗教困境在一神教的信仰者看来是绝对不移和完全不需要辩论的真理。不同的生产方式必然导致不同的文明进路,或是游耕制,或是定居农业,或是狩猎,这对于不同文明,诸如早期的古巴比伦、古埃及以及古印度是不可脱离的历史真实,但无论走向如何,都确凿无疑地证明一件事情,那就是神的痕迹一直如影随形。固然对这段历史有不同的文化解释,多神宗教的式微或是一神教的独尊,地域文明的或存或亡也是无可避免地发生着,但是无法解决的是偶发性和不可把捉性。所以,与其把一神教的历史文化解释作一种理性的概括,倒不如以宗教的方式来理解宗教,那就是宗教的发生是人类文明的一种可能,它可以是文明的主体,但是主体的文明并不是宗教,而是人;换言之,任何宗教都是人类文明的偶发,神或者绝对本体的至上性和绝对性端看不同的解释和信受度,不过是以一种可能的意义(宗教本身就是一种可能的意义)来提供一种意义的可能。

“无论一个人将以色列诞生的日期界定为何时,也不论他对以色列的发展持什么样的观点,有一点确定的是:从诞生之日起居支配地位的特征是它的伦理特征,它附加给道德律法的重要性。伦理学构成了它的本质。一神论的道德律法绝对特征的现实化,上帝由道德意识来诠释。”^①作为建构起来的伦理一神论宗教,在“一神”的问题上无疑是一种创造,后来的基督宗教、伊斯兰教以及其他一神论宗教都脱离不了这个源头。而作为一种以伦理来诠释唯一神的宗教,并不能被称为创生。首先这点与儒教的伦理特征是相近似的,传统认知上大都将伦理纲常、人伦规范、道德情感作为儒教的基本发生点。

《系辞》说:“有男女然后有夫妇;有夫妇然后有父子;有父子然后有君臣;有君臣然后有上下;有上下然后礼义有所错。”“夫妇为人伦之始,造化之基”,从自

^① Leo Baeck 利奥·拜克,《犹太教的本质》[The Essence of Judaism],傅永军 Fu Yongjun、于健 Yu Jian 译(北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press],2021),54。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

然状态到社会秩序的次第都是由之而来。而且按照《卦》的说法,乾坤也是父母,其生养的万物也是以子女的生长为喻,震、巽、坎、离、艮和兑各卦亦有对应:“乾天也,故称乎父;坤地也,故称乎母;震一索而得男,故谓之长男;巽一索而得女,故谓之长女;坎再索而得男,故谓之中男;离再索而得女,故谓之中女;艮三索而得男,故谓之少男;兑三索而得女,故谓之少女。”宋明理学阶段,张载在《西铭》中提出,“乾称父,坤称母;予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民,吾同胞;物,吾与也”^①。将天地称为父母,人浑然中处,民物则是同胞同类,在顺序上虽有分别,在伦理上一源,在关系上同为一体。

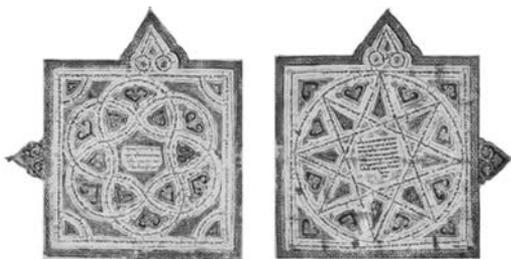
夫妻人伦先于君臣、父子之关系,宇宙的生成动力是乾父坤母,民胞物与,以天下万物为一体,“爱无差等,施由亲始”,顺次递进而终有覆载,儒教以伦理为始,也以伦理为终。固然有周朝以宗法血缘为骨干的因循不替,是血缘链环并没有随着地缘政治解体的余绪回响,但在形而上层面,儒教挺立的就是伦理的本体性,这种伦理的本体论归根结底是儒教以人为本体的自然顺延。换言之,儒教的人性与伦理基础是其天命信仰的具体表达,这就回到了儒教与犹太教的“一致而百虑”。

“一致”的是唯一本体是明确的,“百虑”的则是儒教以伦理为实在的本体,而不是为了论证本体存在的。“犹太教所要求的决断不仅是伦理性的,从根本上说它还是宗教性的,是对唯一神的信仰决断。在犹太教看来,信仰上帝不仅是宗教的一部分,更是其生活的根本源泉和对现实的真正知识。犹太教伦理学的根本本质是伦理学的本质,是上帝的戒律。犹太教并不仅仅认识与义务和律例相关联的有限生活——这不过是单纯道德主义的观点。应该说,犹太教发现并体验到存在的意义在于信仰上帝,借助这种信仰,爱情欲、习惯等所支配的生活就转而与上帝相关联了。只有遵行此道,宗教才能升华为伦理的宗教,并且也只有这样,伦理学才能成为宗教的伦理。体现在有限德性中的那些明确而受限定的律令在这里就被升华到无限的境地,有限的生活融入永恒,戒律的领域融入信仰的世界。”^②

在现实的生活中感受上帝的存在,伦理本质不过是上帝的律令,道德意识是为了诠释上帝,质而言之,一切都是上帝的观念,伦理只是人确证上帝的责任和选项。相对儒教而言,则就是“同来而不同归”了,同来的是天或上帝,而不同归的是天的涵义与定位。儒教的信仰核心是天,虽然在不同的时代有不同的诠释,

^① 章锡琛 Zhang Xichen 点校,《张载集》[The Collected Works of Zhang Zai](北京[Beijing]: 中华书局[Zhonghua Book Company], 1978), 62。

^② 利奥·拜克,《犹太教的本质》, 146。



但是其核心是确定不移的。“天地之大德曰生”，“有天地然后有万物”，万物之后的男女、父子、君臣都是衍生品，在“生”的层面而言，历代的儒者都不否认这个系统，说是一种系统就在于天的“生”是一种创生和不绝的动力源。从六经系统，到孔子，以及后来的儒者虽不一定阐发“天”的具体意涵，但都将“天”视为绝对的信仰对象。

创生之德与信仰之源的“天”的落脚处是“人”。孔子罕言性与天道，但是天人之际的贯通始终是儒教固执的教义。汉儒发天人感应与阴阳灾异之说，官方或者学者论述的模式是人与天可以互相影响，彼此互动，下层或言小传统的模式则是“天”“天道”为绝对性的，人只能按照固有的格式或者设定去达成，“天”的主导是单一性的。^①以二程为代表的北宋儒学体贴出“天理”二字，以“理”为本体，天即理，心即理。“得天理之正，极人伦之至”^②，将天与人统摄，打通了天道性命之学。以“理”统合天道与性命，天与人不离不即，不一不异，“道未始有天人之别，但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道”，换言之，“天人内外一以贯之，无殊辙也”^③。“天”“理”可以理解为一种哲学层面上的统领，而重心依然落实到人，“仁者，人也”则以天地万物为一体。

天人相与、天人感应、天人合一，一切要落实到人的儒教，对于“天”的信仰一成不变，而这种由天到人的进路则是由孔子开辟的。儒教信仰系统的完善固然不是一人完成的，但是作为儒教集大成者的孔子则是“先知”的角色定位，“天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎”（《论语·八佾》），布政施教，木铎以醒众。“假如我们希望理解犹太教，基本的前提是学会理解犹太教的先知。这一点最为根本，因为先知们在长达几个世纪的精神斗争中用自己的劳作塑造了以色列人。”先知与犹太教的精神内核紧密相连，“在先知们的思想中，犹太教寻找到自

^① 秦汉以来，日渐扩大和泛化的天与人互相影响的理论，即天人感应或者说天人相预说主导了整个思想和文化的走向，这与周朝以降提出的“以德配天”“天听自我民听”“天视自我民视”的政治理论有相似的逻辑，即天人是处在一个相互影响、彼此干预的图景之中。而将这种理论重新诠释并发扬光大的是汉朝以来的儒家知识分子，董仲舒以后几为主流，衍变为谶纬灾异、阴阳假说、贞卜术数等宗教大观。而日书等提供的则是另外一种宇宙图式，即相对机械式的理论，天对人的影响是单线性的，人的活动严格遵守神鬼等超现象的设置，吉凶祸福等是可以趋避的，具体的日常生活是被规范的，命运生死是可以被透视预测的，民众行为反向于天的作用是没有被计算在内的。两种现实的共荣和两种逻辑的进路是传统中国政治和文化内在的发生机制，源远流长并行不悖。

^② 程颢 Cheng Hao、程颐 Cheng Yi，《二程集》[The Collected Works of Cheng Hao and Cheng Yi]（北京[Beijing]：中华书局[Zhanghua Book Company]，1981），450。

^③ 刘黹 Liu Yue，《云庄集》[Yun Zhuang Ji]，收录于《文渊阁四库全书》第1157册[Complete Library of the Four Treasuries, Wenyan Pavilion Edition (1157)]（台北[Taipei]：台湾商务印书馆[The commercial Press]，1986），385—386。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

己的目标和自己的真理,先知们创造了犹太教的历史”。^①

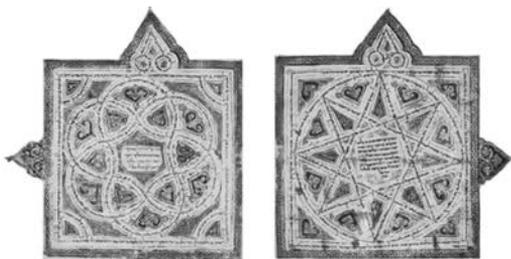
从亚伯拉罕被召到上帝面前,到摩西在西奈山上与上帝对话,犹太教先知历史就是犹太教的历史,先知在精神、生活和宗教上都塑造了犹太教的基本特征。但先知并不是犹太教基本教义的作者,也不是犹太教戒律系统的规定者,他们只是上帝的奴仆,并不具有自主性和创造性,他们是上帝的代言人,是上帝与人之间的纽带,一方面他可以聆听神的旨意,另一方面他可以向人传达上帝的启示。先知的预言不是人的理性推论得出的,而是上帝的显现。人只有借助对上帝的认知,才可以了解应该如何生活。虽然他们对上帝本质的分析远不如他们对人的本质的分析,但作为中保人,“认识上帝”才是他们的目的,上帝之路即为人所遵行的路。“他们将遵行上帝的路,他们将秉公行义。”(《创世记》18:19)

同样是天的代言人,孔子对天的信仰是无可置疑的,天是神圣性的主宰,“获罪于天,无所祷也”(《论语·八佾》),作为人格神的存在,对世人的评判不是虚空的,而是人间祸福乃至个人福贵寿夭的裁决者,“死生有命,富贵在天”(《论语·颜渊》);天是需要敬畏与崇拜的,“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言”(《论语·季氏》)。孔子说“五十而知天命”(《论语·为政》),“天命”对于孔子来说意味着对历史文化传统的反思,对道统的自觉担待,也意味着对仁之本体的奠定以及人性自觉的唤醒。

反省历史文化传统与担待“斯文”道统,是孔子作为圣贤的天命和天赋,而唤醒人性自觉与奠定“仁”之本体性,则是孔子作为先知的开辟处。孔子认为,“仁”是人人本来就有的天赋,“仁远乎哉,我欲仁斯仁至矣”(《论语·述而》)。“仁”是想有就可以有的,想达到就可以达到的“仁不远人”,而且“为仁由己”,能够将“仁”予以呈现完满,以及达到“仁”必须是由己而发,由己而行。言下之意就是仁“内在于每一个人生命之内”,在人的生命中“本来就具有此一内在世界(仁),其开辟只在一念之克己,更无须外在的条件”^②。万事万物本都具“仁”,“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉”(《论语·阳货》),天赋予万物以“仁”,但又不干预具体的运作,万物的生长自然而然,这种自然是“天”生生不息的一种体现,在生生不息中呈现天道,“天道”在人身上就是“仁”,在物之上也是同样。先知的角色是打开人与物的“仁”;先知的使命是唤醒那个“仁”,而不是去规定具体的实现路径;先知把人作为目的而不是以“天”为旨归,贯通天道与性命而不是单

^① 利奥·拜克,《犹太教的本质》,26。

^② 徐复观 Xu Fuguan,《中国人性论史·先秦篇》[A History of Chinese Theories of Human Nature, The Pre-Qin Period](北京[Beijing]:九州出版社[Jiu Zhou Press],2021),82。



线性的启示。

四、小结

“天生烝民，有物有则”（《诗经·烝民》），“维天之命，於穆不已”（《诗经·维天之命》），由天而下的信仰建构是儒教系统的核心；“天地之大德曰生”（《系辞》），生发化育、流动不息，显诸仁而藏诸用，“云行雨施、品物流形”（《乾》），各正性命而复见天地之心。文化上的渊薮是中国早期的六经传统，不仅仅是历史文本和真实记录，而且是意义和价值系统，“见天运人事流行参错之处，而识观象之妙、时措之宜，如长江大河，浑浑浩浩，尽收众流而万古不能尽”^①。作为信仰系统，儒教提供了自我文明的来处，赋予了自我认知的空间，也规定了秩序建构的基础，国家之形态、社会之规范、政治之架构、文化之路径是其理论的内涵。“秦制山河邦属县，周官礼乐职分卿。”（郭奎，《题泾县知县荣卿壁》）周朝礼乐法度进入秦朝为之一变，汉朝沿袭秦制而为之更变的则是儒教角色的凸显；挺立文教权力、赋予道统担当，历代相因以成势，儒教被抬升到以道抗位的地步，固然有儒者想当然耳的成分在，但也不乏代有人出以践履，适也造成了刻板的印象，即儒教是单一的文化向度和独立不合作的孤标。礼法以成典章，周官以成制度，介入权力结构的塑造，弥合文化与政治的张力，作为始终被关注的秩序面相，制度与权力的安排并不是凝固的形态，而是因革损益的新常态。颀颀政治以道统，执柄权力以教化，文化与政治的两翼是儒教现实的诉求与价值体现，寻求制度化以恒久，势成体制化以载体，不离人伦日用间，不向壁虚构以附庸，是儒教的应然之义。而儒教自为一套完整的文明生态，有着历史与文化演进的自我系统，可以独立于制度和体制之外，可以选择不同的进路和受众，“所过者化，所存者神，上下与天地同流”（《孟子·尽心上》），并没有体制化的负担和政治化的非此即彼。

^① 《陈亮集》下册，484。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

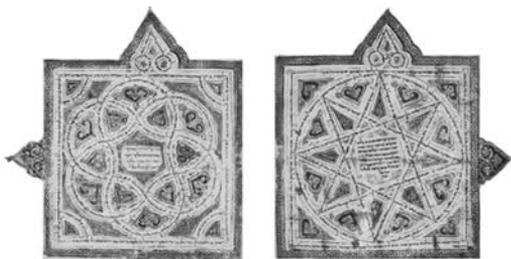
Why Didn't We Return Together When We Came Together?:

The Confucian Tradition of “the Self” and the Civilizational Perspective of “the Other”

ZHANG Hongbin

Abstract: Understanding China, especially China in the context of its early civilization, requires considerations in terms of both time and space, as well as an echo between reality and value. The former implies that the history of Chinese culture and civilization needs to clarify an appropriate juncture; the latter means the inherent form of Chinese civilization and its own logical pattern. Determining a historical juncture requires the selection of a reference frame and a consistent register, while logic and form represent the possibilities of self-unfolding. “All thoughts under heaven converge despite diverse origins” serves as the foundation for the concurrent development of human civilizations with different approaches, and “sharing the same path of shamanism and historiography yet reaching different destinations” is the essence for the establishment of the core of Chinese civilization and the enduring value of its self-identity.

Key Words: Confucianism, Judaism, Civilizational Perspective, Tradition of Shamanism and Historiography, Civilization of Rites and Music



耶儒会通视角下的艾儒略天主教“涤罪”修养论

——以《涤罪正规》为例

冀倩茹*

【摘要】艾儒略在建构中国化天主教礼仪思想的时候,融合儒家的“悔悟以改其过”“祷其罪”“恒对越”等修养思想阐释天主教的“涤罪”(忏悔礼),使“涤罪”既具有天主教圣事的思想内涵,同时蕴含着与儒学修养论相近的修养旨趣。艾儒略所阐释的中国化天主教忏悔礼既包含儒家的“改过”“悔改”等思想,又能够在“存想/履蹈”方面推进个体身心修养,并能以礼仪实践促进修养实效。艾儒略构建“涤罪”修养论的经验表明,将个体修养与礼仪实践相贯通是天主教融入中国文化的宝贵经验,其可为今日推进天主教礼仪中国化提供有益借鉴。

【关键词】悔改;悔罪;艾儒略;《涤罪正规》;天主教礼仪中国化

艾儒略(Giulio Aleni,亦写为 P. Julius Aleni,1582—1649),字思及,是继利玛窦来华的第二代耶稣会传教士,被福建的天主教徒誉为“西来孔子”。其传世作品有 28 部,天主教礼仪思想代表作包括《涤罪正规》(1627 年前)、《弥撒祭义》(1629)和《圣体要理》(1644)。本文选取他的《涤罪正规》,考察他在介绍天主教忏悔圣事时如何融合儒家的“悔过”思想建立兼具中华文化特色与基督教礼仪思想的“涤罪”修养论。

一、儒家的“祷”与“涤罪”的“祷其罪”

人如何避免过失?这是世界各大宗教和人文传统都高度关注的问题。中文“过”包含多种含义,一般意义是过错、过失,与“功”相对。许慎《说文解字》释“过”为“过,罪愆也”。而人在“犯过”后“观过”“改过”“寡过”“责过”等思想较早

* 冀倩茹,中共江西省委党校哲学教研部讲师。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

就出现在儒家修养论中。《易经》《益》卦《象》：“风雷，益。君子以见善则迁，有过则改。”^①《论语》中孔子和弟子多次讨论“过”与“改过”。如“不迁怒，不贰过”（《雍也》）；“观过，斯知仁矣”（《里仁》）；“过而不改，是谓过矣”（《卫灵公》）；“过而勿惮改”（《子罕》）；“夫子欲寡其过而未能也”（《宪问》）。而关于“改过”的方法，孔子强调“内自讼”（《公冶长》）、“内自省”（《里仁》），反对“文过”（《子张》）。

除了“改过”“责过”以减少过失之外，儒家对于“过”的修养方式还包括“祷”。祷或祈祷带有超越的向度，是各大宗教与文化中常见的人与超越者沟通的方式。“祈祷是一种原始冲动的表达，这种冲动指向一种更高尚、更富足、更强烈的生活”；祈祷是“‘我’（I）与‘你’（Thou）的交谈”，“是有限心灵与无限（Infinite）的真切交往”。^② 祷的目的一般有两个：一是“祷而求福”，即个体而向至高神祷告请求赐福；二是“祷而免罚”，即个体在祷告的过程中反省自身的过失，以求至高神赦免罪过。《论语》中记载孔子得病，子路请祷。孔子问子路有无此事，子路回答：“祷尔于上下神祇。”孔子说“丘之祷久矣”，实际承认了自己“祷于神祇”。^③ “丘之祷久矣”应是孔子在祷告时反省过失并请求神祇免罪。另一处是孔子反对佞灶、奥二神，强调“获罪于天，无所祷也”^④，天是最高的权威，只能向最高神（天）祈福。

在孔子以反省过失向天祈祷的基础上，儒家亦强调祈祷对改过迁善的意义：“祷者，悔过迁善，以祈神之佑也。”^⑤ 朱子亦通过向先圣祷告默想圣人的人格，实现自己效法圣人的修养过程。^⑥ 因此，儒者之“祷”实际上是人反省自身并与超

① 黄寿祺 Huang Shouqi, 张善文 Zhang Shanwen, 《周易译注》[The I Ching with Annotations] (上海[Shanghai]: 上海世纪出版股份有限公司 [Shanghai Century Publishing Group], 上海古籍出版社 [Shanghai Ancient Books Publishing House], 2007), 244。

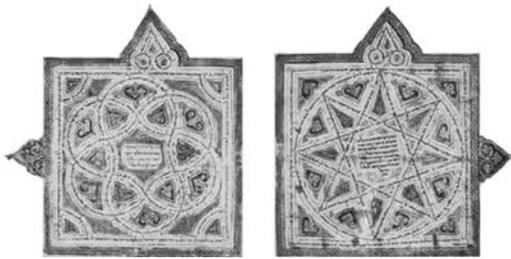
② F. Heiler, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1932), 355, 357, 361.

③ 《论语·述而》：子疾病，子路请祷。子曰：“有诸？”子路对曰：“有之，谏曰：‘祷尔于上下神祇。’”子曰：“丘之祷久矣。”

④ 《论语·八佾》：王孙贾问曰：“‘与其媚于奥，宁媚于竈’，何谓也？”子曰：“不然，获罪于天，无所祷也。”李宗桂将此处的“天”解为“君”，认为孔子所强调的是国君的权威。参见李宗桂 Li Zonggui, 〈释“获罪于天，无所祷也”〉[Interpreting “Having Offended Heaven, There Is No Place Left for Prayer”], 于《学术月刊》[Academic Monthly], 1984年第4期[1984, Issue 4], 38。

⑤ 朱熹 Zhu Xi, 《四书章句集注》[The Four Books with Collected Commentaries] (北京[Beijing]: 中华书局 [Zhonghua Book Company], 1983), 101。

⑥ 参见张清江 Zhang Qingjiang, 〈向先圣祈祷——比较宗教学视域下的朱熹“祝告先圣”〉[Praying to the Sages: Zhu Xi's “Invocation of Ancient Sages” from the Perspective of Comparative Religion], 于《中山大学学报(社会科学版)》[Journal of Sun Yat-sen University (Social Science Edition)], 2016年第2期[2016, Issue 2], 146—153。



越者相沟通的方式,后用以强调以祈祷作为改过迁善的必要途径。

艾儒略在中国文化的语境下介绍天主教忏悔礼,首先在儒者“祷”以反省自身的基础上阐释“涤罪”^①的意义。他笔下的“涤罪”即天主教忏悔礼,包括省察、悔罪、告明和补赎四个步骤。艾儒略指出,“涤罪”是有罪之人祈求天主的宽赦:“盖获罪于天主,必无所祷;欲祷其罪,必求于天主。求之如何?须省察己罪。”^②他将儒家的“获罪于天,无所祷也”改造为“获罪于天主,必无所祷”以强调天主是人“祷其罪”(人犯罪后求赦罪)的祈求对象;而人“求祷其罪”的方式是省察己罪。因此,天主教的悔罪不同于儒家“祷”之处在于,“祷其罪”的重点在“省察己罪”。

天主教的“罪”(Peccatum)与“悔罪”(Poenitentia/Paenitentia)都是中国文化没有的概念。^③天主教的罪论强调罪是人“拒绝与反抗天主的真相”^④。它的重点不在“人之过”而是“人之犯”。“犯”即“冒犯”或“得罪”,是人“妄用自由”,对天主的背离而造成的人神关系破裂。艾儒略强调,罪的最大危害是使人失去了天主“宠爱提祐万福之根”,因此罪为“万祸之种”^⑤。相较于“过”而言,人之罪则是关系性的、根源于人性的、不可逆转的。人之“过”则是个人的、具体的、人自身可把握的、可转化的。

在中国文化语境下,艾儒略选择从修养论的角度诠释天主教之“罪”的危害,并将重点放在介绍悔罪的修补和修养意义上。艾儒略指出,人之罪分为原罪、自作之罪、死罪和微罪。“原罪者,万民原祖所贻,人人均有。”^⑥按照天主教教义,“所有的人都被牵连在亚当的罪恶里”^⑦;原罪是始祖遗留的,因此人不可避免有

① 艾儒略之所以用“涤罪”,可能有两种考虑:一是强调忏悔圣事是信仰者接受洗礼后对罪的洗涤;二是强调“涤罪”来自外在有形可见的圣事所代表的恩宠对罪恶的洗涤、转化和赦免,而非仅仅是“克罪”所强调的伦理意义上的人对内心罪恶的克制或抵制。

② 《涤罪正规》[Correct Rules for Cleansing Sins (Dizui Zhenggui)],收录于张西平 Zhang Xiping 等编辑,《梵蒂冈图书馆藏明清中西文化交流史文献丛刊》[Historical Documents on Sino-Western Cultural Exchange from the Vatican Library Collections](以下简称“梵藏”[Vatican Library Collections])第一辑,第40册[Series 1, Vol. 40](郑州[Zhengzhou]:大象出版社[Daxiang Press],2014),28。

③ 关于“罪”在中国文化语境下的翻译,可参见任乐 Ren Le,《从〈涤罪正规〉看明末清初传教士对“罪”的跨文化翻译》[Cross-Cultural Translations of “Sin” by Missionaries in Late Ming and Early Qing Dynasty: Taking Giulio Aleni’s Dizui Zhenggui (Correct Rules for the Elimination of Sins) as an Example],于《道风:基督教文化评论》[LOGOS & PNEUMA Chinese Journal of Theology]第54期,2021年[No.54, 2021],208—238。

④ 《天主教教理》[Catechism of the Catholic Church]第386、387条(石家庄[Shijiazhuang]:河北信德社[Hebei Xinde Press],2012),94。

⑤ 《涤罪正规》,102。

⑥ 同上,149。

⑦ 《天主教教理》第402条,97。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

罪。“自作之罪，乃人所自犯，多寡大小各异，总归三端，曰：‘妄念’‘妄言’‘妄行’。”^①自作之罪是每个人所犯的罪，表现为妄言、妄念、妄行。罪还可分为“死罪”和“微罪”。“何为死罪？吾人灵魂，虽属不灭一体，然未得天主宠祐、提挈、扶牖，岂能立功？如人但有肉躯而无灵觉，不能有所行事，初无异于死物，既知奉教领洗，即已获此宠矣。后来若复重违教戒，则失圣宠，灭行善之根。此人灵魂虽有若无，虽生若死，谓之死罪。”^②艾儒略以“死罪”强调人在接受洗礼后虽然灵魂获得救赎，但若人再犯罪就会失去天主的宠佑、行善之根本，灵魂虽有若无。灵魂是人能行事的“灵觉”，失去“灵觉”之人“无异于死物”，因此要以“涤罪”摆脱“死罪”。“若十诫遵奉无愆，但于细微之处，不能尽善；则灵魂未失主眷。行善之根尚留，虽亦有害，尚不至死。如病患疥癣，肉躯有苦，终可医治，谓之微罪。”^③微罪则是人灵魂没有失去天主的眷顾，只是在遵行教诫的细微之处存在瑕疵。“所以犯罪至重，非有真全悔，不可得赦。微罪犹轻，苟无大罪，稍发悔心即可得赦矣。”^④因此，死罪必须要“真全痛悔”才能得到宽赦；微罪“稍发悔心”就可以获得宽赦。艾儒略虽对罪进行介绍^⑤，但他阐释的重心是天主对罪的宽赦和医治，为他融合儒家修养论介绍“涤罪”（忏悔礼）的修养作用进行了铺垫。

其次，艾儒略从修养意义上指出，省察己罪也是人的心灵得到天主疗愈的过程。“罪过害心，犹疾病害身也。身病则有金石草木诸药可疗，至于疗心之药，非天主断不能施。非奉天主之人，断不能受矣。”^⑥艾儒略将罪比喻为人心灵的疾病，强调只有天主之爱能够“疗心”，即疗愈人内心之罪。不仅如此，艾儒略还将抽象的罪具象化为生活中人的“念”“言”“行”之缺失，并且指出这些方面的缺失破坏了天人、人人以及人我关系：“凡念与言、与行，诸所缺失之罪，关系得罪于主，得罪于人，得罪于己者。”^⑦因此，悔罪不仅相当于“疗心之药”，而且是人修补自身与外界诸种关系的修和之道。

在实践维度上，艾儒略指出“涤罪”除了具有向天主“祷其罪”的超越维度，其

① 《涤罪正规》，149。

② 同上，100。

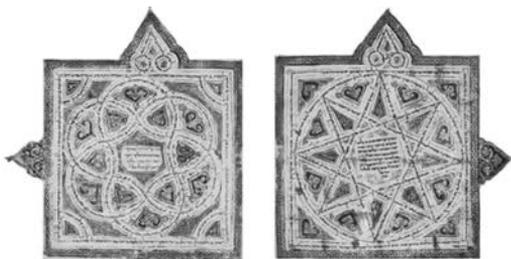
③ 同上。

④ 同上，100—101。

⑤ 关于“罪过”在基督教传入中国过程中传教士的译介以及中国士人的接受或反对，可参见韩思艺 Han Siyi, 〈“罪过”：在明清之际耶儒对话中谈“sin”的翻译与诠释〉[“Zuiguo”: On the Translation and Interpretation of “Sin” in the Dialogues between Catholicism and Confucianism in Ming and Qing Dynasties in China], 于《基督教文化学刊》[Journal for the Study of Christian Culture] 第21辑, 2009年 [No.21, 2009], 47—68。

⑥ 《涤罪正规》，27—28。

⑦ 同上，43。



实际操作性更强。“人莫不有过，莫不自知有过当悔。”^①人虽在有过错时会产生悔心，但若无悔罪的“功夫”（礼仪实践），人的改过就会简单化约为“或聊一稽首，二三拊胸，粗诵经卷，自以为足”^②。因此，艾儒略指出只有将人之“悔”落实为礼仪，“真诚迫切痛悔”，并且定期进行解罪，才是真正的“用功”。“涤罪”的“功夫”包括“发一爱天主至切之情，超于万品；而每自悔自恨其从前种种罪过。……又定期依命，恭请铎德，告解己罪，甘受其罚也”^③。即实行忏悔礼的时候，人首先要爱慕天主而产生悔心，反省自己之前的罪过；又要定期请司铎到来，向司铎告罪，并且甘心接受相应的惩罚进行补赎。

要言之，在阐释“涤罪”意义的时候，艾儒略一方面借鉴了儒家“祷”的思想，指出“涤罪”是人因己罪向至高者请求宽赦的修养方式，可用一系列礼仪行动实施。另一方面，他又融合儒家修养论强调了“涤罪”对心灵的医治作用和外在诸关系的修复意义。在艾儒略的诠释下，相较于儒家的悔过、“祷”等修养思想，“涤罪”不仅仅是人自我反省与改进的方式，而且是人向至高者祈求宽恕、医治和自我更新的手段，其超越维度、疗愈功能和日常实践性更加明显。艾儒略以儒家修养论融汇“涤罪”，方便了中国的信仰者们从自身的文化语境理解天主教礼仪的超越维度和修养意义。另外，他又以天主教礼仪的中国化诠释为儒家修养论开辟了全新的实践路径。

二、儒家的“慎于一念之微”与悔罪的“三省”

儒家的“悔过”强调“悔悟”和“悔改”^④，是一个从“知错”和“悔改”的由知而行的过程。艾儒略所阐释的“涤罪”则包含“省罪”（省察）和“悔罪”。即人在悔罪时首先要通过省察明辨所犯何罪、是否为重罪等问题，为下一步向司铎告罪（告明）以及司铎赦罪提供判断的依据。艾儒略指出：“悔罪之心，虽随时随处可发，要在每多省察，但觉差失，即用此药，亟自救疗，祈天主宽宥。”^⑤他一方面强调悔

① 《涤罪正规》，89。

② 同上。

③ 同上，91—92。

④ 此说主要来自梁启超。梁启超在《说悔》一文中指出：“凡言‘悔’者，必曰‘悔悟’，又曰‘悔改’。盖不悟则悔不生，不改则悔不成。《易》曰：‘不远复，无祇悔。’孔子系之辞曰：‘颜氏之子，其殆庶几乎？有不善未尝不知，知之未尝复行也。’是故非生其悔之难，而成其悔之难。”梁启超 Liang Qichao 著，汤志钧 Tang Zhijun，汤仁泽 Tang Renze 编，《梁启超全集》第2册 [The Complete Works of Liang Qichao, Volume 2] (北京 [Beijing]: 中国人民大学出版社 [China Renmin University Press], 2018), 76。

⑤ 《涤罪正规》，90。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

罪要频(“随时随处可发”),另一方面强调省罪相当于“诊治”病患,及时的悔罪相当于对病患的“救疗”,从而得到“天主宽宥”的治疗效果。

在悔过的过程中,儒家特别强调“意”是心体的发动,心可能产生不良之意念使人犯过,因此人要在邪念产生时进行克制,包括采用“慎于一念之微”^①或“不起意”(“不远复”)的方式消除不良意念的影响。^②艾儒略吸收了儒家对“意”克制的修养观,强调人对邪念的省察:“人之过,概由邪念而作。邪念之萌,其害有二:一为作过之本根,一为新愆之诱引。觉之早,驱之力,使本心不坏,善端何由而损?诱引不开,诸匿何由而集?故儆省于事,不若检点于念,尤得力也。”^③他指出人之过错来自邪念的诱引,但只要尽早觉察,猛力驱赶,使本心不坏,则人本心之善不会遭到破坏。因此,省察邪念是避免犯过的第一步。艾儒略依据人对邪念的驱赶的效果是否有力,将邪念分为“无罪之念”“微罪之念”“大罪之念”,他以“闺女拒淫”为喻说明三者的区别。“无罪之念”就像女子在受到诱惑时猛力抵抗,此时虽有邪念但不会造成犯罪,因此该念头为“无罪之念”;如果女子没有驱赶奸邪的诱引而是“与之相接”,则该念头成为“微罪之念”;若是该女子接纳奸邪的诱引并使其长驱直入以致犯罪,则该念头就成为“大罪之念”。^④因此,艾儒略强调人的主观态度是决定邪念是否有害的关键,人应对邪念进行坚决的拒斥,杜绝自身犯罪的可能。艾儒略还强调人之“动念”已经是犯罪:“又当知动念于邪,于履蹈于非,总归一类。邪念虽未加害于人,而自坏灵体,其失非小。况蓄念在中,未有不横决于外者。”^⑤也就是说,与儒家的“治意”所类似,邪念是人倾向于犯罪的心思意念;因此当邪念产生的时候,就要对其进行干预和察治。但是,与儒家的“治意”所不同的是,艾儒略强调对意念的省察要和悔罪相辅相成地进行,

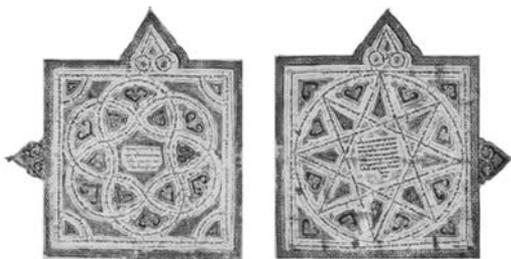
① 相似的说法还有“致谨于一念之微”“理会当下一念”。参见王畿 Wangji,《万履庵漫语》[Wan Lu'an's Informal Essays], 收录于吴震 Wu Zhen 编校,《王畿集》卷一六[Collected Works of Wang Ji(16)](南京[Nanjing]: 凤凰出版社[Phoenix Press], 2007), 462。

② “不起意”的学说有多种来源,如《论语》的“勿意”,它是一种本心的歧出,是导致“过”的来源;“不远复”与之类似,强调“起步不远就回复正道”。“意微起焉,即成过矣。颜子清明,微觉其过,觉即泯然,无际如初,神明如初,是谓‘不远复’”。意思是,在意虑萌动之初,善恶观念尚未形成之前,便及时将其化除,这是最为简易的工夫。参见杨简 Yang Jian,《杨氏易传》[Yang's Commentary on the Book of Changes], 曾凡朝 Zeng Fanchao 点校,《儒藏精华编》四册经部易类[Essence of the Confucian Canon (Vols. 1—4): Zhouyi Commentaries from the Classics Section](北京[Beijing]: 北京大学出版社[Peking University Press], 2009), 566; 陈碧强 Chen Biqiang,《杨慈湖的道德修养论——以“改过”说为中心》[Yang Cihu's Theory of Moral Cultivation: Focusing on the Doctrine of “Correcting Faults”], 于《贵阳学院学报》(社会科学版)[Journal of Guiyang University (Social Sciences Edition)], 2017年第1期[2017, Issue 1], 23—30。

③ 《涤罪正规》, 32。

④ 同上, 33—34。

⑤ 同上, 34。



都要“频”且“明辨”。“平日念虑之发,属在何等,明辨明告,以求自洁。”^①也就是当一念发动的时候,信仰者要对所造成之罪的种类、大小、轻重进行辨别,以求在悔罪时准确地告明罪过。^②

在省念的基础上,艾儒略还进一步强调人要“省察本情”。本情,指人的本心,是人行为的原初动机。艾儒略讲:“人苟有一善念,饮食以养生,读书以闻道,舍施以救人,正所以奉天主皆善事也。若饮食以纵口腹,读书以贪富贵,施财以求名誉,岂非不善?可见动一事为用之善则善,用之恶则恶,可不择乎?”^③也就是说,人之念是其行为是否为善的依据。和世俗的看法不同,艾儒略强调,读书、施财并不因为其本身是善事而善,而由行为人的本心是否出于善意而决定。如果读书为求富贵,施财为求名誉,则为不善。“盖情之权实由人主持,而功罪之轻重,由此以定者,亦不可不察。”^④也就是说,人的本情与意念一样,其善恶需要人以主观意志把握;功罪轻重也以人的主观意志是否向善来决定。艾儒略还列举了九种对他人犯罪没有主动的干预和制止的情形,强调不制止他人之恶也要对其罪负责。^⑤

未立善功在儒家看来并非是过错。^⑥但是,艾儒略也将此项内容纳入了天主教徒的省察范围。“分内犹多善功,宜为而尚未为可为,而又不肯为,皆我缺失之罪也。思及于此,人一日之间,缺失不知几何,而敢自即安,谓己无不善耶?”^⑦也就是说,如果个体在分内应做的善事没有去做,或者不肯去做,都是德行的缺失之罪。他用《圣经》中懒惰仆人的故事为喻,“人家童仆不淫不盗,自谓鲜过,然而无一善状。终日闲适,不事主人之事。此一仆者可谓善乎?其当谴怒明矣”,批评了“世人作事,稍有微劳,辄意满足,怡然自喜。所作罪业,则漫不知省”^⑧的

① 《涤罪正规》,34。

② 艾儒略在《涤罪正规》中列举了“天主十诫”与“宗罪七端”,让人们依据十诫与七宗罪的条目对自身思想、言行进行省察,以判断罪的种类、大小、轻重。

③ 《涤罪正规》,39。

④ 同上,40。

⑤ “盖人罪归我,原有九涂。为人设不善之谋一;命人为不善之事二;诱人为非三;顺人行恶四;谏人之恶五;不声人之恶以遏之六;可以禁其恶而不禁七;分受不义之财八;偏护人之非九也。”(同上,40—41)

⑥ 儒家认为,分内未行的善功只是人的“自画”,即自限其能。如孔子批评弟子冉求“力不足者中道而废,今女画”(《论语·雍也》),朱熹在《四书章句集注》中解释“谓之画者,如画地以自限也”。理学家李颙(二曲)承接此思想,指出人一日无善功只是“虚度”“自画”,是一种不积极的精神和生活状态,即“虚度”,但不至于称为过失。“即意念无差,言行无失,亦必每晚思我今日曾行几善。有则便是日新,日新之谓‘盛德’;无则便是虚度,虚度之谓‘自画’。”李颙 Li Yong,《二曲集》[Collected Works of Li Yong (Erqu)],陈俊民 Chen Junmin 点校(北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],1996),117。

⑦ 《涤罪正规》,41—42。

⑧ 同上。

懈怠,从而说明省过包括对人懈怠于善功的反省,勉励信仰者要以此为警,勤勉立功,以奋发有为的状态事奉天主。

由此可见,儒家的“悔过”主要包括对“过”的不掩饰和对“意”的反省,特别注重通过各种修养活动克服不良意念。艾儒略所阐述的“省罪”则延续了儒家修养论对人之意念的关注,将其范围扩大到三方面,即考察人对邪念的抵抗是否有力,人的行为的本心是否纯正,为善是否孜孜不倦等方面。相对于儒家对意念的考察,艾儒略强调的省念、省察本情与省缺对人的意念和实际行为的考察范围更宽广;相较于儒家的“慎于一念之微”与“不起意”,其强调的人对自身意念、行为的原初动机、懈怠于行善的惰性的反思程度也更深。

三、儒家的“悔过”与涤罪的“启发真悔”

在考察自身意念、本心和行为的基础上,艾儒略强调人要启发“真悔”(真全痛悔)以获得天主的怜悯,以求赦罪。“故必悔悟真恳,由中达外,有不能一刻自容其身者,始得怜赦之也。”^①也就是人只有由内而外地发出真悔,才能得到天主的怜悯。

在儒家修养论中,“悔”是一种人的忧患意识和时刻自我警醒的心理状态。《易经·系辞传》说:“悔吝者,言乎其小疵也。”指人行事没有大的过失,但有小的毛病。^②后来,“悔”成为一种“自怨”的心理状态。^③《孟子·万章上》说:“太甲悔过,自怨自艾,于桐处仁迁义。”《孟子》所说的典故是太甲因破坏成汤的法度,被伊尹流放到桐邑。太甲悔过了,自己怨恨、自己改正,就在桐邑以仁义的要求改变自己。悔由此成为促进人改过的必要条件。宋明理学家通常将“悔”作为“改恶”的必经环节,其结果是以“悔”恢复人的本心之善。如朱子说:“学者做得事不是,须是悔。”^④王阳明说:“悔者,善之端也,诚之复也。”^⑤王夫之认为人之“自悔”

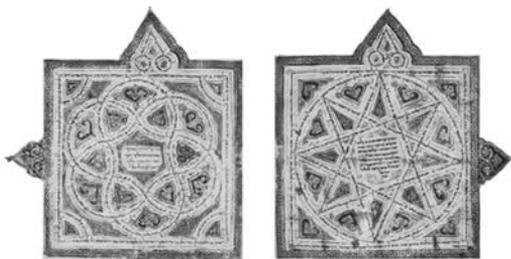
① 《涤罪正规》,90。

② 《易学百科全书》[Encyclopaedia of Yi Studies](上海[Shanghai]:上海辞书出版社[Shanghai Lexicographical Publishing House],2018),316。

③ 《说文解字》:“悔,悔恨也。从心,每声。”王筠《句读》:“恨者,怨人之词;悔者,自怨之词。故必连言之。”参见许慎 Xu Shen,《说文解字今释》[Shuowen Jiezi: A Modern Interpretation],汤可敬 Tang Kejing 撰(长沙[Changsha]:岳麓书社[Yuelu Publishing House],1997),1471。

④ 朱熹 Zhuxi,《朱子语类》第3册[Classified Conversations of Master Zhu(3)],黎靖德 Li Jingde 编(北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],1986),890。

⑤ 王守仁 Wang Shouren,《王阳明全集》(上)[The Complete Works of Wang Yangming(1)],吴光 Wu Guang、钱明 Qian Ming、董平 Dong Ping 等编校(上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai Ancient Books Publishing House],2011),1001。



是“丧其私”。^① 并且儒者的“悔过”强调对“过”的不遮掩,强调人要以“致知涵养”“发明本心”或通过各种省过团体成员间的他律来克服个体对“过”的否认或文饰。^② 因此,“悔过”在儒家思想中原无超越的维度,仅是一种道德情感和修身的工夫。

艾儒略则强调人之悔应为“真全痛悔”(亦可称为“痛悔”或“真悔”),包含“为主”“至切”“定改”“愿解”“望赦”五端。^③ 是否为“真悔”的依据首要是“为主”:“悔罪真理,据经与诸圣所传,要在人心中。发一爱天主至切之情,超于万品;而每自悔自恨其从前种种罪过;自今深心坚定,永守教诫,万不敢复犯。”^④ 也就是说信仰者悔罪要出自对天主的至切之爱,才能深刻反省己罪并下决心遵守教规教诫,不敢再犯。除此之外,艾儒略强调,信仰者担心罪的危害、因罪觉得羞耻、畏惧刑罚、意欲通过悔罪得到报偿等,可以作为其悔罪的助力。“他若患害、羞辱、畏刑、图报等情,亦可为悔之助。”^⑤ 为帮助信仰者认识“真悔”,艾儒略区分了两种悔,一种是为爱主而发的悔心即“共弟利藏”(contritio,上等痛悔/爱德的痛悔),也就是真悔,其特点是“专为天主而发不为自身而发”。另一种是“亚弟利藏”(attritio,下等痛悔),其特点是“为自身发不为天主而发”。信仰者为主而发的真悔即共弟利藏能够得到赦罪,上天堂;为己而发的悔心即亚弟利藏,则不得赦罪,下地狱。由此激发信仰者为主而发真悔。

此外,如何激发悔?儒家修养论中,“反身而诚”“反己”等修养活动都可以激发人的“悔”,促进人进一步改进。艾儒略则强调要以“内思”“外蹈”的方式并结合念诵悔罪经文启发真悔。所谓“内思”包括两个内容,其一是以默想己恶,“将平生种种罪过,与其最丑之状,尽反诸己,且想诸罪”^⑥,以及默想天主的慈恩,因罪而“战栗、恐惧、惶惑”,需“速悔己罪”以获得天主的赦罪。其二是对色欲危害的认识和警醒。艾儒略特别强调色欲对人危害极大,因此信仰者应将抵抗色欲作为其修养的重中之重。“人心之病虽多,惟色欲之病更惨,而易受传染,如瘟疫

^① “自悔,则能丧其私而先迷后得矣。”参见王夫之 Wang Fuzhi,《张子正蒙注》[Commentary on Zhang Zai's "Correcting Youthful Ignorance"] (北京 [Beijing]: 中华书局 [Zhonghua Book Company], 1975), 283。

^② 参见王硕 Wang Shuo,《悔·治悔·无悔——从儒家视角论道德悔过的意义与困境》[Regret, Governance of Regret, Regretlessness—The Significance and Dilemma of Moral Remorse from a Confucian Perspective], 于《哲学动态》[Philosophical Trends], 2020年第5期 [2020, Issue 5], 63—70。

^③ 《涤罪正规》, 94。

^④ 同上, 91—92。

^⑤ 同上, 92。

^⑥ 同上, 107。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

然。其媒弥近，其害弥深，防之弥难。”^①艾儒略强调信仰者在面对色欲的诱惑要“存想十二端”，包括：

1. 当鉴秽乐如舐刀上之蜜，须臾悦口，不免截舌也。

2. 当想此身非我可自主，圣保禄云：“是乃天主之殿堂也。”……全想天主堂中，苟以不鬻之物入之，其罪何如？其当受罚何如？

3. 古贤譬此，犹豕豕之不鬻，犬之无耻，犹如蜣螂转粪，以臭自娱。如鼠无美不啮，如蛇无吐不毒耳。

4. 盖贞德为天主所赐之恩，包含无算恩宠，如名园中奇花珍果，种种毕具。

5. 欲心于火……又如上消愈饮愈渴……又如癩者，愈爬愈痒，愈裂愈创，莫可收拾。

6. 宜思血气之乐，甚短甚暂；而所招之罪，所贻之苦，永无已时。

7. 凡或动念，不能守贞，宜默自对念言：“我势不能御尔诚，然所仰赖者天主宠佑。”

8. 当想己身，与所耽恋者之身，日后死在墓间，皆必臭腐不堪，为虫蚁之食，所不免者。谛思此像，可憎可惧，何爱之有？

9. 当想目前臭秽羞赧疲倦种种疾病，以一时之幻乐，贻一生之极苦。

10. 想平生左右，常有恶仇善友。友乃护守之天神，天主赐我，令其照护引治我者。仇乃魔鬼之属，妒我为善，诱陷我者。我身在于二者之间，凡有一念不善，必知此为我仇所设，以诱害我何可不觉？

11. 当用功自想，天主爱我至极之心，加我无穷之恩，我可不勉力承顺，日进于爱天主之德耶？

12. 欲制欲念，先当避自满自恃之心。^②

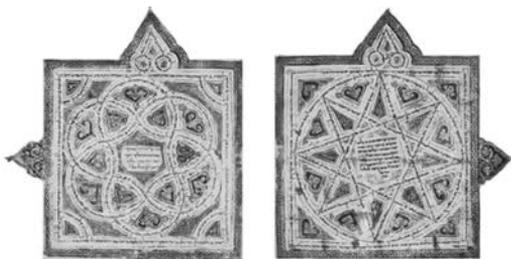
艾儒略所列举的十二端存想，是让信仰者通过思考色欲的危害与祈求天主的神爱，祈求天主的助佑，从而守贞防淫。他所列举的都是生活化的例子，历历在目、生动易懂，易于信仰者默想。

所谓“外蹈”，又称“履蹈”，是人用礼仪和祈祷等行动抵制罪恶（特别是色欲）的侵袭。天主教徒的“履蹈七端”包括：恳求圣母转祈、及时悔罪求解；谨守五官之用；交贞德之友、远秽行之人；避不当见之色；减饮食睡眠以少欲；及时发真诚谦抑之心以求上主赦罪。^③ 将圣事与信仰者的念经、日常修养结合起来。

① 《涤罪正规》，127。

② 同上，129—138。

③ 同上，138—144。



除了存想、履蹈等启发真悔的方式之外,天主教传统还特别强调念诵经文即口祷的重要性。天主教教义认为,祈求宽恕与祈祷密不可分。艾儒略强调:“悔罪之理,在人自发真诚,不在言语之末。然人苟口诵圣经,则由外感衷,痛悔更易发。”^①他强调信仰者可以用悔罪经来启发痛悔,在祈祷中祈求天主的宽恕。在明末清初天主教在中国进行传播的过程中,本土天主教徒活动的的一个特色是他们自发成立了很多“圣会”(Confraternities)并定期进行祈祷、读经,组织信徒参加圣事。因此,祈祷与读经已成为当时天主教徒日常的活动。^②

相较而言,在儒者“悔过”的过程中,祈祷或祝告、祷告并不是一个必需的环节。儒者的祈祷也较为个体化,有“祝告”“祷告”等方式,方式并不固定,也没有统一的守则。而对于天主教徒的悔罪来说,念诵经文既是忏悔礼仪的必经程序,也是他们在悔罪中的祈祷。艾儒略在《涤罪正规》中列举的《悔罪经文》,除了在忏悔礼中使用,还在日常念诵的《日课》中使用,是信仰者日常祈祷、省察己罪、悔罪的常用经文。^③因此,与儒家的“悔过”相比,天主教徒的“悔罪”更为日常化、内在化、程序化。

四、儒家“改过”与“悔罪”的融合与张力

儒家修养论中改过的工夫包括“博学自省”“远离罪过”“速改”“知耻”“立志”“勤学”“责善”等。^④儒者认为改过所需要的首先是“知其过”,因此人需要勤学获得智慧并以此作为修身的基础;其次,儒者强调改过需要坚定的意志,不回避错误(“速改”“知耻”),勇敢承担责任。相较于天主教的“悔罪”,儒者的“改过”所强调的更多是一种个体的自我成长、自我完善的过程,其结果不需第三方的介入、评估、认可或保证。比起改过的结果而言,儒者更强调人“过则勿惮改”的主

^① 《涤罪正规》,111。

^② Liam Matthew Brockey 柏理安,《东方之旅:1579—1724 耶稣会传教团在中国》[Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724](南京 [Nanjing]: 江苏人民出版社 [Jiangsu People's Publishing House], 2017), 352。另外,据钟鸣旦统计,1650年前后,上海有79个圣母会和27个天主会;到1665年,上海大约有140个圣会,中国有超过400个圣会。参见钟鸣旦 Zhong Mingdan,《礼仪的交织:明末清初中欧文化交流中的丧葬礼》[Nicolas Standaert The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe], 张佳 Zhang Jia 译(上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai Ancient Books Publishing House], 2019), 121。

^③ 参见 Rodrigue de Figueredo 费乐德集,《天主圣教念经总牍》[The Roman Catholic Prayer Compendium], 收录于张西平 Zhang Xiping 等编辑,《梵藏》[Vatican Library Collections]第1辑,第16册 [Series 1, Volume 16], 14—18, 48—50。

^④ 王守仁,《王阳明全集》(中), 1073—1075。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

动“迁善”的修养过程,甚至是“只一味迁善改过,便做成圣人”^①的道德自信。

悔罪对于人改过的意义虽然并非忏悔礼的重点,但艾儒略为融汇中华文化,结合儒家“改过”思想并与修养实例,列举了八种悔罪所带来的八种“改过良规”:定志、保惜、敬谨、修德、对越、存心、切望、躬行。

第一种正心实功为“定志”。人犯罪的原因是心志不坚定,“如上水浮舟,持舵不稳;逐风涛摇撼,飘泊江海,不免覆溺也”。“定志”就是一个人每天清晨的内省中下决心“必不复犯前过”^②。

第二种正心实功为“保惜(德性)”。人在“涤罪”之后“如新浴必振衣”,即从行动上去除罪恶可能萌发的机会。“不端之友、可疑之人、诱惑之地、浮浪之视、哗器之闻、捷给之言、饕餮沉湎之饮食,此皆招罪之因。苟不致谨,必罹其害。”^③

第三种正心实功为“敬谨(用心)”。恶念“一星沾衣”,即“仓忙拂去”;同时“莫善于呼吁圣号,求望救赦,或作十字,心中默注”^④。“敬谨(用心)”实际上是天主教徒的祈祷和灵修,以默想和存思作为修养方式,以信仰作为指引和救援。

第四种正心实功为“修德”。“于瞻礼日^⑤所闻,退而记录,得常寓目”以及“每日一时细玩善书,求天主牖我心明”,从而达到“居恒习闻天主事理,喜阅修德诸书,以培此心”。修德的最终结果是“如雨降自天,滋润嘉禾”。^⑥即人修德的过程如同“春风化雨,润物无声”的过程。

第五种正心实功为“对越(天主)”。“对越”是指信仰者面对至高者的内观和省察。“恒设身在于至尊之前,妄想妄为,俱消释矣。”^⑦也就是人在至高者面前才能产生怵惕之心,兢兢业业,检点自身。

① 刘宗周 Liu Zongzhou,《刘宗周全集》第2册[The Complete Works of Liu Zongzhou(2)],吴光 Wu Guang 主编,何俊 He Jun 点校(杭州[Hangzhou]:浙江古籍出版社[Zhejiang Ancient Books Publishing House],2007),9。

② 《涤罪正规》,122。

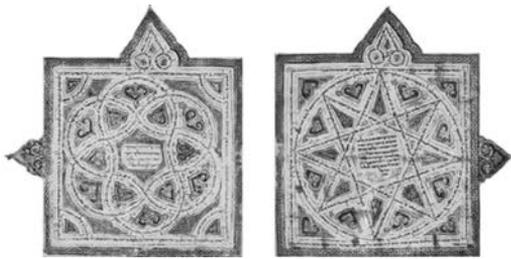
③ 同上。

④ 同上,123。

⑤ “瞻礼”一词来自佛教,可能是“瞻仰”和“顶礼”的合称,表示恭敬地参与佛教的节日活动。明末清初传教士用该词指信仰者参与天主教的庆节。杨虹帆指出可将其看为动词的瞻礼,即礼拜(to worship);也可以看作名词的瞻礼,即礼拜日(day of worship)。瞻礼分为主日瞻礼、平日瞻礼、庆节瞻礼,除复活节圣周五外都会举行弥撒。参见 Yang Hongfan, *Ite missa est: Ritual Interactions around Mass in China (1583-1720)* (Leiden: Brill, 2021), 230。

⑥ 《涤罪正规》,123—124。

⑦ 同上,124。利玛窦亦将“对越天主”与“寡过”相联系:“勤修之至,恒习见天主于心目,俨如对越。至尊不离于心,枉念自不萌起,不须他功。”参见《天主实义》[The True Meaning of The Lord of Heaven],收录于张西平 Zhang Xiping 等编辑,《梵藏》[Vatican Library Collections]第1辑,第31册[Series 1, Volume 31],407。



第六种正心实功为“存心”。“存心”是以信仰抵抗生活闲适所滋生的邪念。“邪念之发，多由燕闲，自心无所归着，邪魔乘虚而入。”因此，人要“身恒有执，心恒有存，则妄念无隙可乘，而恶自消也”^①，即要以信仰为支柱驱逐邪念的产生。

第七种正心实功为“切望(真福)”。信仰者受到“天主无穷恩泽”“赖天主保存安养”，因此应发感恩怵惕之心“我何敢无情忘主”，勇敢地克服罪恶。世事为“世间浮游之事”^②，信仰者应以末世的“永报”和“真福”为盼望，以畏惧天主和感恩之心摒弃罪恶，修养德行。

第八种正心实功为“躬行(圣礼)”。艾儒略强调，天主教礼仪可以“解释以往罪疾，又能平七情之余火，遏邪欲之狂萌；滋补虚羸之症，调养神情之力”^③。有助人调养性情、安定心神、抵制罪恶、疗愈心疾、修养身心，增强对罪的“抵抗力”。因此，信仰者要通过参与礼仪修养自身。

由此，艾儒略从八个方面提醒信仰者们要反思自身短板和弱点，以读经、祈祷、灵修和参加瞻礼(即参与弥撒)为外在实践，将心性修养和礼仪实践相结合，融合“悔罪”与“改过”以修养自身。天主教的忏悔礼由此增加了中国文化的内涵，通过悔罪可实现“内修外养”。儒家修养论由此增加祈祷、灵修、参与礼仪等实践维度，同时增加“恒想天主无所不在”，“恒设身在于至尊之前”，“我实时时对越”的超越维度和“如孝子在父母前，必起敬恭，不敢诞躁取忤”的伦理维度，使儒家修养论的维度更为宽广，内容更加丰富。

另外，艾儒略指出“悔罪”具有“改过”所不具有的神圣维度。首先，他强调悔罪是信仰者接受洗礼后若再犯罪时，为避免堕入地狱的圣礼：“人领圣水，得主宠祐，既有渡生命登天岸之航矣。顾乃复获罪于主，自失宠祐，损坏其航，不免沉沦地狱。解罪之礼，拯人于溺海之片板，可以扶人生命者也。”^④艾儒略延续天主教教义强调，悔罪是人“在翻船而失去恩宠之后的第二块木板”^⑤，可以帮助人重新获得生命。

其次，艾儒略强调忏悔礼是耶稣基督亲定的圣礼，是耶稣基督赋予了司铎赦罪的权威：“夫解罪之礼，于古但有其意。自天主降生后，乃亲立此礼，授之宗徒，

① 《涤罪正规》，125。

② 同上，126。

③ 同上。

④ 同上，150。

⑤ 特伦多大公会议论成义的法令《既然在此时代》(Cum hoc tempore)(1547年1月13日)，第1542条，参见辅仁神学著作编辑会 Fu Jen Theological Publications Association，《公教会伦理与信仰法则》[Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum](台北 [Taipei]: 光启文化事业 [Kuangchi Cultural Group], 2013), 593。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

而畀以解罪之权,俾代天主行事。”^①因此,忏悔礼是至高神对人犯罪后的宽赦,其效果必须由司铎代天主赦罪来保证:“天主造人物者也,其为人物之大主,固能提衡万事,然又以人治人。必择人类,予以代摄之权。……内心之罪,亦必凭天主及天主所设主教之人,准其哀悔,方可得赦,岂有获罪至尊极善之主,不经吁控而能无端自赦者哉?”^②也就是说,天主授予司铎以解罪之权;人不能自赦己罪而必须经过忏悔礼才能获得赦罪。为了区别儒家的“改过”所强调的人的“诚心、自反、自悔、自责”足以改过的观点,艾儒略强调信仰者犯罪后必须向司铎告罪。如同人打官司必须经过官府的审判而不能自判其罪;并且人犯过后往往“自己多迷,不能审处;纵自责悔,不足补偿……非精通圣教,剖析是非,毫发不差者,不能决断所以必告司教者听其审断,方可补罪”^③。因此司铎听告罪之后,方能确定其罪如何;信仰者才能据此补赎。

最后,艾儒略强调悔罪后还要告罪、补赎:“凡人获罪天主,必须默自体察,真心痛悔,实吐求解。然于既解之后,若不奉命受罚,苦修补赎,则解罪之功终属有缺,不足谓解罪之全体也。”^④也就是说,当人犯罪之后,在省察、痛悔、告解之后,还要依教规进行苦修和补赎。只有这四个步骤都完成之后,才完成“解罪”。艾儒略选择从修养论角度解释忏悔礼的补赎,称补赎三事(祈祷、斋戒、施舍)为“三功”,“夫三功者,用神魂之力,行祈恳,以息天主之威怒,克邪魔也;用肉躯之力,行斋戒,以医本心之疾病,克嗜欲也;用舍施之功,以救济人之阨穷,克贪吝也”^⑤。也就是说,无论是祈恳(祈祷)、还是斋戒、舍施(施舍)都有益于人自身的修养,克制“三仇”:邪魔、嗜欲和贪吝。因为“三仇”引发人的傲慢、嗜欲和贪婪,是人犯罪的根源:“盖人得罪之故,一由身受逸乐,一由贪恋财利,一由傲慢无忌。经论万罪之根,或生于欲,或发于贪,或萌于傲,是也。”^⑥

首先,为求与中华文化相贯通,艾儒略选择以儒家之“仁”阐释天主教施舍的精神。施赎(施舍)包括“形神哀矜十四端”:“凡德以仁为首,而仁之用二:一在内曰哀矜,一在外曰舍施。二者必皆出于专为天主,方成功德顾救人之功。或救其外身,或救其内神;救身以物,救神以教。”^⑦儒家之“仁”本指“爱人”,后由人对至亲之爱的“亲亲”扩展为“仁民”(亲善民众)、“爱物”(爱怜万物),而艾儒略侧重从对弱者的

① 《涤罪正规》,150—151。

② 同上,152。

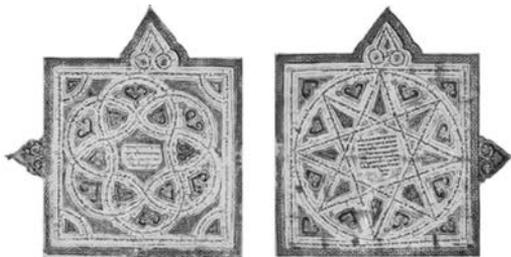
③ 同上,154。

④ 同上,197。

⑤ 同上,201。

⑥ 同上,200。

⑦ 同上,203。



体恤怜悯和施舍来阐发天主教徒之“仁”。天主教徒之“仁”，在艾儒略看来，分为“救身以物”和“救神以教”，即以施舍财物救济贫困和以天主教真理救赎灵魂。

其次，在说明斋戒对于信仰者修养意义的时候，艾儒略指出人的肉体贪欲是修养之大敌：“肉躯之情……自有生至死，起居食息与我关切，极能动我，极难防御，如家贼然。”^①肉体对于人来说就像“家贼”一样需防范。“故我待之亦当有二：一则养其生，救其病，不使有伤。一则禁其非，遏其邪，不令致伤于心。人欲驱除此仇，法莫良于斋戒苦心以克之。”^②艾儒略一方面强调人对肉体要“养其生，救其病，不使有伤”，即安养身体；另一方面强调要斋戒“遏其邪”，即用斋戒遏除肉体的不良欲望。他指出，斋戒分为心斋、口斋、身斋、味斋。“心斋者，戒妄想邪念之秽味。口斋者，戒妄言讪语之毒味。身斋者，戒妄动非为之恶味。味斋者，乃戒厚味多食也。”^③艾儒略特别强调“心斋”而非“味斋”：“夫戒念虑言动之非，而并戒食味，此为正斋。苟戒食味，而不知戒念虑、言动之非，而徒斋耳。”^④也就是说，斋戒更多意味着人对自身思想和行为的约束；不动邪念，不发出邪言妄语、非礼之行，才是“正斋”。仅仅戒除饮食之味，而不知对思、言、行为做出约束，则只是“徒斋”（形式上的斋戒）。

最后，在说明祈祷为修养工夫的时候，艾儒略指出祈祷的修养方法有二：“一，怀念天主至尊至灵，至慈至善，与降我无穷之至恩。二，自反我为至愚至陋，至卑至贱，不敢触冒真主。盖人苟存想天主无穷恩德，钦戴爱慕。而又反思我何无情，我何弱植？至有百千罪恶在身也。”^⑤也就是存想天主“无穷之至恩”与反思“我何无情……至有百千罪恶在身也”的天人之间的张力，由此激发信仰者“必祈向天主慈父，求其怜我；如许罪状，求其赦我。而其虔奉之心，又不容不发”^⑥。也就是激发信仰者以虔诚之心求天主怜悯赦罪，虔诚事奉。在如何祈祷方面，艾儒略强调公祈和私祈要“内外兼举”，也就是既要信仰者私人祈祷，也要他们参与公共的礼仪行动，如参与弥撒、聚集念经祈祷等。这也是天主教礼仪的特色与对信仰者参与礼仪的一般要求。

五、结语

艾儒略所建立的中国化“涤罪”修养论兼具天主教礼仪与中华文化修养论特

① 《涤罪正规》，223。

② 同上。

③ 同上，231。

④ 同上，232。

⑤ 同上，236—237。

⑥ 同上，237。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

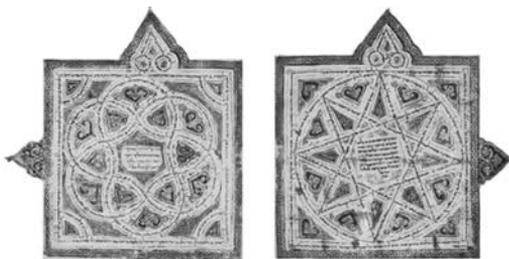
色。首先，“涤罪”强调天主赦罪的超越维度，使人面对至高者而心存畏惧，因自身罪过而怵惕恐惧，产生真全痛悔并以痛悔破碎己心，迎来生命的更新并修补和至高者的关系。同时，“涤罪”是信仰者日常的信仰生活和定期参与的圣事，是天主教徒的信仰生活。涤罪由司铎赦罪，而其效果由耶稣基督保证。普通信徒为涤罪而做的补赎，使他们进一步克己而行善，以施舍、祈祷、斋戒完成自身罪恶的洗涤，重做基督里的“新人”。

其次，“涤罪”被艾儒略增加了中国文化日常修养的意义。在艾儒略的诠释下，涤罪医治了罪给人心带来的阴霾和昏昧，修补了人与己、与他人、与天的关系。涤罪所强调的反省意念、省察本情和省察善功的缺失，让人兢兢业业，以勤立善功为业，以荒废虚度为耻。启发真悔所强调的“存想十二端”和“履蹈七端”，让人内外兼修，思考罪过的危害，祈求天主的庇佑以抵抗诱惑。八种“改过良规”，将涤罪化为日常修养路径，使人增强对罪的“免疫力”。作为“解罪”三功的祈祷、施舍和斋戒，将人对罪恶的恐惧变成积极行善的动力，让人以善功和克己实现对罪恶的真正医治。

艾儒略所构建的“涤罪”修养论对天主教礼仪中国化可能的启发是：第一，天主教中国化必须深入中国文化内部，把握中华文化特色，并选取可与之进行对话的资源。如艾儒略选取了儒家修养论的“祷”“慎于一念之微”“悔过”“改过”与天主教忏悔礼相对话。既使中国本土的信仰者们易于接受天主教的教义和礼仪，又使天主教礼仪的内涵得以扩充和丰富。

第二，天主教中国化可以挖掘自身传统与中华文化互补的方面，融入中华文化并使后者得以扩充与更新。比如艾儒略所介绍的系统的忏悔礼的实践规范增加了儒家修养论关于省察、悔过与改过的实践维度，强调了反省、祈祷和改过的超越维度，可以使儒家修养论得以扩充和向纵深发展。

第三，注重灵性、超越维度和信仰团体的日常实践是天主教礼仪的特色。天主教礼仪中国化也应从这三个方面入手，挖掘中华文化与之类似的修养资源并将二者结合，从中华文化和天主教神学的双重维度诠释天主教礼仪的内涵，从而使两种文化在对方的启发之下得到创造性诠释、实现双方的创造性转化和创新性发展，使中华文化资源与修养思想内蕴在天主教礼仪中，从而使天主教礼仪思想真正融入中华文化并成为中国文化的有机组成部分。



**Giulio Aleni's "Cleansing of Sins" as a Christian and Confucian Cultivation Theory:
Taking *Correct Rules for Cleansing Sins (Dizui Zhenggui)* as an Example**

JI Qianru

Abstract: When constructing the Sinicized liturgical thoughts, Giulio Aleni integrated Confucian cultivation terms such as “repent and correct one’s mistakes”, “pray for one’s sins”, and “constantly face the divine” to interpret the Catholic “cleansing of sins” (the Sacrament of Confession), making “cleansing of sins” not only have the ideological connotations of sacraments but also contain cultivation purposes similar to those in Confucian cultivation theory. The Sinicized Confession interpreted by Aleni includes Confucian ideas such as “correcting mistakes” and “repenting”, and can also promote individual cultivation in terms of “enlightening/contemplating one’s own sins”, and can promote the practical effect of cultivation through liturgical practice. Aleni’s experience in constructing the “cleansing of sins” cultivation theory shows that integrating individual cultivation with liturgical practice is an valuable experience for Catholicism to integrate into Chinese culture, which can be taken for promoting the Sinicization of liturgy today.

Key Words: Repentance, The Sacrament of Confession, Giulio Aleni, *Correct Rules for Cleansing Sins (Dizui Zhenggui)*, Sinicization of Liturgy

“居间者”的模糊图像

——从大希律钱币看共和国末期到帝国初期的罗马—犹太关系*

操顺慈 杨梦**

【摘要】钱币作为集政治、经济、文化作用于一身的历史载体，无声地记述着社会的发展特征与集体记忆。犹太王大希律发行的诸多刻有“第三年”的钱币上的图案模棱两可，兼具源于罗马和犹太文化的内涵。这些图案的模糊性体现了大希律作为“既非罗马，又非犹太”的“居间者”，调和并平衡双方在政治上和宗教上的潜在对立的努力，也揭示出中央与地方和谐共处的表面下基于政治和文化的深刻矛盾。

【关键词】犹太钱币；大希律；罗马—犹太关系

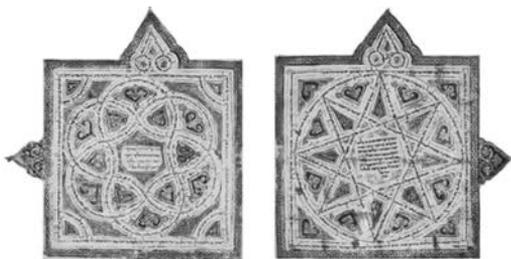
现藏于大英博物馆的一批镌有希腊文“第三年”字样的银质钱币在过去半个多世纪中引起了学者的强烈兴趣。这批钱币铸造于撒马利亚(Samaria)，由当时犹太地区(Judea)的统治者大希律(Herod the Great)发行。大多钱币在两面镌刻具有象征意义的图案，而有趣的是，这些图案同时具有来自希腊—罗马和犹太传统文化的两种不同的内涵。

考古及历史学界已有许多论文关注大希律钱币图案的模棱两可。部分学者试图澄清模糊图案的涵义，大卫·雅格布森(David Jacobson)、大卫·亨迪恩(David Hendin)等学者都论证了罗马文化解读相比犹太文化的优越性^①，并进一步指出大希律以具有罗马文化内涵的象征符号表达对帝国及其领袖的忠实。

* 本文系国家社会科学基金项目一般项目“二战期间在华德裔犹太难民的文化生活”(20BSS058)阶段性成果。

** 操顺慈，美国波士顿学院哲学专业研究生；杨梦，北京大学助理教授、研究员。

① 参见 David M. Jacobson and David B. Hendin, “Pomegranate or Poppy: What Lies between the Cornucopias on Hasmonaean Coins?” *Near Eastern Archeology* 84 (September 2021): 206-215; David M. Jacobson, “An Act of Homage to Herod the Great on His Largest Coin,” *Strata: Journal of the Anglo-Israel Archaeological Society* 40 (January 2022): 101-121.



与之不同,本文的目的不是在相互矛盾的两种解读中做出决断,而是考察一个更根本的问题,即图案的模糊性本身及其所反映的犹太社会的特征。因此本文首先将详细描述图案的模糊性这一现象,尽量忠实展现依于两种文明的图案内涵。

学界也已有部分研究着眼于模糊性和犹太社会的关联。如宋立宏以钱币为线索考察整个罗马统治时期犹太人的政治宗教特点,分析钱币对强化集体记忆、促进民族认同的作用。^①然而他的研究更多地关注犹太社会的内部特点在时间中的嬗变,而较少涉及犹太地区和罗马帝国(共和国)之间、犹太文明和希腊—罗马文明之间的互动。本文则只聚焦于大希律的统治时期,分析其钱币的模糊性背后可能具有的政治理念,并在犹太民族认同之外更多地探讨其与罗马统治的关系。

本文的第一部分以具体图案为例对钱币所具备的模糊性进行详细说明,第二部分则结合具体历史背景分析钱币的模糊性背后可能的政治意图。

一、模糊图案的双重解读空间

大希律在统治犹太地区的近四十年中制造和发行过大量钱币,然而仅有很少一部分用希腊文标注了制造年份——“第三年”(LT),且几乎全部标有“第三年”的钱币都来自撒马利亚造币厂。

学界关于“第三年”的具体指代众说纷纭。大多数学者认为“第三年”是公元前38或37年,即从公元前40年大希律正式被罗马元老院封为犹太王算起的第三年。^②根据约瑟夫《犹太古史》的记载^③,这一年他打败了哈斯蒙尼家族的马泰提亚·安提古(Mattathias Antigonus)并占领耶路撒冷,成为犹太地区的唯一统治者,故在钱币上刻“第三年”以记录这一成就。彼得·理查德森(Peter Richardson)在对关于“第三年”的指代进行详尽的综述和分析之后,认为现有证据能提供给我们的信息只是这一批硬币的铸造时间不会早于公元前39年。^④

^① 宋立宏 Song Lihong,《希腊化与罗马时期犹太人的政治宗教特征——以古代犹太钱币为中心的考察》[Jewish Political and Religious Characteristics during the Hellenistic and Roman Periods: With a Focus on Ancient Jewish Coins],于《历史研究》[Historical Research],2013年第3期[2013, Issue 3],106—116,191。

^② 例如 Josef Meyshan,“Chronology of the Coins of the Herodian Dynasty,” in *Essays in Jewish Numismatics* (Jerusalem: Israel Numismatic Society, 1968)。

^③ 参见 Paul Maier 保罗·梅尔,《约瑟夫著作精选》[Josephus: The Essential Works],王志勇 Wang Zhiyong 译(北京 [Beijing]:北京大学出版社 [Peking University Press],2004),243。

^④ 参见 Peter Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1996), 211-213。

雅科夫·梅舒雷尔(Ya'akov Meshorer)提出了不同观点。^① 他认为纪年的起点应当是公元前42年,即希律及其兄长被马克·安东尼(Marcus Antonius)任命为犹太地区的分封王(tetrarch)的这一年。^② 由此看来“第三年”应当指公元前40年,希律在钱币上标注这一年份以记录罗马人授予他王位的事件。几乎全部刻有“第三年”的钱币来自撒马利亚,说明钱币制造和发行期间撒马利亚更可能是希律的统治中心,而耶路撒冷应尚在安提古的控制之下。因此这批钱币应流通于希律与安提古对峙争权的时期。

这部分钱币谨遵犹太教“禁止偶像崇拜”的诫命,不饰人像,而是在正反面均装饰三足祭坛、头盔、蛇杖、丰饶角等图案。然而部分图案模棱两可,既可以被解释为频繁见诸同时代的希腊罗马钱币、具有特定文化意涵的符号,也可以被视作外形相似但独具犹太文化特征的事物。本部分将以两款钱币的四种图案为例进行具体剖析。

(一)三足祭坛和头盔

三足祭坛(tripod,见图1)是罗马人向太阳神阿波罗进献食物的标志性器物。三足祭坛作为钱币的装饰图案具有悠久的历史,可上溯至古希腊时期(见图2)。



图1 三足祭坛

(公元前6世纪初。高75.2厘米,宽44.5厘米,上方可架设铜质器皿。资料来源:
<https://www.metmuseum.org/about-the-met/policies-and-documents/open-access>)

^① 参见 Ya'akov Meshorer, *A Treasury of Jewish Coins: From the Persian Period to Bar Kokhba* (Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2001), 61-62。

^② 参见保罗·梅尔,《约瑟夫著作精选》,237。

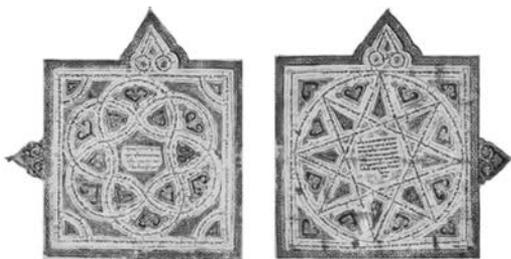


图2 装饰三足祭坛的希腊银币

[公元前 425—前 350 年, 制造于克罗顿 (Croton)。直径 2.4 厘米, 重 8.01 克。一面(左图)镌刻上置容器的三足祭坛。资料来源: <https://www.britishmuseum.org/collection/>]

尽管大致保留了三足祭坛的外形特征, 大希律制造的钱币上一般被认为“三足祭坛”的图案(见图 3 左)的几个细节却与希腊钱币大相径庭: 比起希腊钱币, 大希律钱币上的“三足祭坛”顶部面积更小, 左右两侧有凸起, 底部也更厚实; 希腊钱币上三足间距较大, 而大希律钱币的三足紧凑、不易区分。



图3 大希律三足祭坛与头盔硬币

(刻有“第三年”希腊文字样。直径 2.5 厘米, 重 6.27 克。两面分别饰有一般被认为三足祭坛和头盔的图案。资料来源: <https://www.britishmuseum.org/collection/>)

相比希腊钱币, 大希律铸造的钱币上的“三足祭坛”明显更为粗糙。然而大希律发行钱币的时间相距图 2 中希腊钱币的估测制造年代已有三百余年, 且撒马利亚是当时重要的统治中心和造币地, 图 3 钱币镌刻的“三足祭坛”的粗糙应当不是由技术欠佳所致。一种对于大希律钱币与希腊钱币差异的替代性解释是, 大希律在铸造这枚硬币时意图以该图案表征有别于阿波罗崇拜的文化意涵。

大希律粗糙的“三足祭坛”可被犹太人视作耶路撒冷圣殿中的精金祭坛 (golden altar/altar of incense)。^① 《出埃及记》记载摩西会幕中, 香炉被置于用皂荚树或洋槐制成并在外表包金的祭坛上, 摩西的兄弟亚伦每日在香炉中烧馨

^① 参见 W. Wirgin, “The Large Bronze Coin of Herod I,” *The Numismatic Circular* 68 (1960): 181。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

香料祭祀。祭坛顶部为正方形，有角状装饰，高度为顶部边长的两倍。^① 图3中上部的半圆结构代表香炉，而下方的支撑物为祭坛。特别地，半圆结构左右两侧伸出的部分可被视为祭坛顶端的角状装饰。由于大希律的这枚钱币并未清晰展示三足鼎立，而只是笼统地表现了坛状结构，故将之解读为香炉和祭坛也有道理。

巴鲁克·卡奈尔(Baruch Kanael)在分析大希律在耶路撒冷制造的另一款钱币(见图4)时指出，右图的“三脚祭桌”(也是阿波罗崇拜的符号)可以被犹太人解读为耶路撒冷圣殿的无酵饼陈列桌。^② 这个观点颇有启发性，却仍不免牵强。沿着他的思路，图3中与实物相去甚远的“三足祭坛”，反而更可能被解读为无酵饼陈列桌。在与大希律角逐犹太地区唯一统治者的安提古发行的钱币上，无酵饼陈列桌的典型特征被基本保留(见图5左)。对比图3和图5，可以发现大希律的“三足祭坛”类似该陈列桌的侧视图，即从左右两侧观察时，两个高耸的结构重叠带来的视觉效果。而即便将图3中的“三足祭坛”视为无酵饼陈列桌，大希律和安提古钱币的图案也大相径庭，前者模棱两可，而后者十分清晰，这一区别也可能与二人的政治立场及与罗马关系的差异相关。



图4 大希律三脚祭桌钱币

[刻有“第三年”希腊文字样。直径1.8厘米，重2.82克。其中一面(右图)饰有一般被认为三脚祭桌的图案。资料来源：<https://www.britishmuseum.org/collection/>]



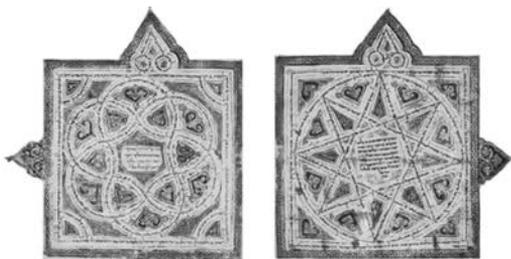
图5 安提古无酵饼陈列桌钱币

[资料来源：徐龙，《犹太与以色列国钱币》(北京：世界图书出版公司，2010)，42]

“三足祭坛”反面的图案(见图3右)更加模棱两可，也引发学界更多的争议。

① 参见《出埃及记》30。

② 参见 Baruch Kanael, “Ancient Jewish Coins and Their Historical Importance,” *The Biblical Archaeologist* 26 (May 1963): 49。



有学者将之视为头盔,半圆形下方的图案代表罗马式头盔的护颈,而希律在钱币上装饰这一图案以象征自己的统治权威。大卫·雅格布森则持有不同观点。他将该图案解读为希腊神话中宙斯和勒达之子卡斯托尔(Castor)和波吕丢刻斯(Pollux)头戴的圆锥帽。他们的形象常见于希腊罗马的钱币上,多戴有顶端装饰星形的圆锥帽(见图6),而大希律钱币的“头盔”上恰好也有星形标志。雅格布森进一步推测,神话中,凡人与神明的后代被称作“hero”,而大希律的希腊名涵义恰为“hero-like”,因此他可能以此图案展示自己作为罗马承认的犹太王的荣耀。^①



图6 撒马利亚科雷神庙(Temple of Kore)的圆锥帽石灰石浮雕板

[资料来源:David M. Jacobson, “An Act of Homage to Herod the Great on His Largest Coin,” *Strata: Journal of the Anglo-Israel Archaeological Society* 40 (January 2022): 111]

然而,也有学者认为,该图案并非头盔,而是上文提及的耶路撒冷圣殿中用于崇拜和祭祀的香炉(Ketoret incense)。^② 香炉和背面的祭坛相呼应,传递基于《圣经》的文化和信仰内涵。

(二) 蛇杖和罌粟

大希律在撒马利亚制造的另一款钱币也充满争议(见图7)。大部分学者认为左侧的图案是希腊神话中信使之神赫耳墨斯(Hermes,即罗马神话中的墨丘

^① 参见 David M. Jacobson, “An Act of Homage to Herod the Great on His Largest Coin,” 107。但早在 20 年前就已有关于这种解读的合理性的辩论,参见 David M. Jacobson, “Herod the Great Shows His True Color,” *Near Eastern Archaeology* 64 (September 2001): 100-104; Charles Sandy Brenner, “Herod the Great Remains True to Form,” *Near Eastern Archaeology* 64 (September 2001): 212-214。

^② 参见宋立宏,《希腊化与罗马时期犹太人的政治宗教特征——以古代犹太钱币为中心的考察》,113。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

利, Mercury)的双蛇杖(caduceus),杖身被两条蛇环绕,杖头有张开的双翼。蛇杖图案的钱币在安东尼掌权时就在罗马发行^①,是罗马共和国钱币的典型装饰图案(见图8)。雅格布森指出,大希律以此图案致敬奥古斯都,将皇帝作为赫耳墨斯现世的象征。^②但是这一解释并不适用于在撒马利亚制造发行的钱币,因为罗马帝国尚未建立,大希律和屋大维·恺撒之间的私人情谊也比较淡薄。^③但希律通过雕饰双蛇杖表达对希腊罗马文化的亲附是可以肯定的。



图7 大希律蛇杖与罌粟钱币

(刻有“第三年”希腊文字样。直径1.7厘米,重3.08克。两面分别饰有一般被认为蛇杖和罌粟的图案。资料来源:<https://www.britishmuseum.org/collection/>)



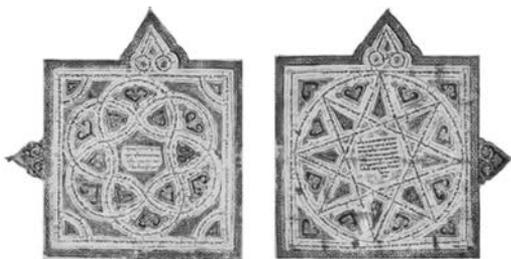
图8 罗马共和国赫耳墨斯银币

[公元前82年制造于罗马。重3.66克。一面装饰有赫耳墨斯(墨丘利)的头像,其肩膀上是被指认为蛇杖的图案。资料来源:<https://www.britishmuseum.org/collection/>]

① 参见徐龙,《犹太与以色列国钱币》,43。

② 参见 David M. Jacobson, “A New Interpretation of the Reverse of Herod’s Largest Coin,” *Museum Notes (American Numismatic Society)* 31 (January 1986): 161。

③ 据约瑟夫《犹太古史》,希律和屋大维的友谊始于亚克兴战役之后。参见保罗·梅尔,《约瑟夫著作精选》,249—251。



然而在犹太教传统中,摩西的手杖也与蛇息息相关。根据《出埃及记》的记载^①,摩西和亚伦面见法老,要求将犹太人带离埃及;亚伦在耶和华的吩咐下将摩西的手杖丢在法老面前,手杖变成蛇;法老的魔法师也能使杖变蛇,但摩西的手杖又变作一条巨蟒,吞噬了埃及人的杖。因此,也有学者认为图 5 左侧所饰图案为摩西蛇杖。^②

蛇杖图案的背面是带有花冠和枝叶的果实图案(见图 5 右)。该图案既可以被理解为和希腊罗马神话高度相关的罌粟(见图 9 左),也可以被解读为与之外表相似的犹太人喜爱的石榴(见图 9 右)。



图 9 罌粟和石榴

(资料来源: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>)

罌粟是希腊神话中农业女神德墨忒尔(Demeter, 即罗马神话中的刻瑞斯, Ceres)的象征。罌粟结籽众多,因而成为寄寓丰产愿望的符号。同时代的罗马艺术作品时常将罌粟、谷穗和丰饶角(cornucopia)装饰在德墨忒尔的形象左右,如公元 20 年铸造的扮作德墨忒尔的李维娅(Livia)像的右手中就握有谷物和罌粟(见图 10)。^③ 罗马人祭祀农业女神,向她祈求丰收,这种崇拜向整个地中海传播,也影响了犹太地区。在撒马利亚,大希律甚至为此建造了一座异教神庙,考古发掘也证实了这座神庙在相当长的一段时间内非常受欢迎,也找到了德墨忒尔之女珀耳塞福涅(Persephone, 即罗马神话中的普罗塞皮娜, Proserpina)的塑

① 在《出埃及记》4:17 中,耶和华将行神迹的杖赐予摩西和亚伦。而在 7:8—13 中,在法老面前,亚伦掷出杖行神迹,将杖变成蛇。直接承接上帝命令的是摩西,亚伦只是听从摩西的安排将杖扔在法老面前,因此一般将蛇杖归属于摩西。

② 参见宋立宏,《希腊化与罗马时期犹太人的政治宗教特征——以古代犹太钱币为中心的考察》,113。

③ 参见 David M. Jacobson and David B. Hendin, “Pomegranate or Poppy: What Lies between the Cornucopias on Hasmonaean Coins?” 208。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

像^①。丰饶角和罌粟是常见搭配,加之德墨忒尔崇拜在犹太地区的盛行,将大希律钱币上的图案解读为罌粟相当可信。



图 10 扮作德墨忒尔的李维娅像及其右手放大图

[约公元前 40—前 20 年。高 2.53 米。雕像右手握有丰饶角。圆圈为笔者标出,表示罌粟的位置。资料来源:<https://collections.louvre.fr/en/page/apropos>]

然而,该图案在犹太人眼中也可能意味着深受他们喜爱的石榴。石榴是应许之地的七种承载祝福的作物之一。^②此外,据传说石榴有 613 颗籽粒,恰好对应摩西领受的上帝的 613 条诫命,因而石榴在犹太教传统中颇受重视。同时,石榴“多子”,在犹太教、基督教和伊斯兰教中都作为生育的象征出现。

但是即便把图案视作石榴,它仍然具有浓厚的希腊罗马味道,且依然和农业女神紧密相关。德墨忒尔的女儿珀耳塞福涅被冥王哈得斯(Hades,即罗马神话中的普鲁托 Pluto)掳到冥界,食用石榴籽后便无法返回阳间,因而石榴的形象常常伴随珀耳塞福涅出现,且罗马人常将德墨忒尔母女作为丰饶的象征一并崇拜祭祀。

对比图 9 左右两图,我们能够发现其实石榴和罌粟可以通过细节加以区分。罌粟的花萼扁平,萼片像车轮的辐条一样呈放射状,而石榴的萼片则形如王冠。有趣的是,这个细节在第一次犹太战争期间(66—70 年)发行的钱币上得到了淋漓尽致的展示^③(见图 11 左)——冠状的萼片分明表示图案为石榴,且钱币并未装饰丰饶角,更能说明石榴承载的是犹太文明的内涵。

^① 参见 Ya'akov Meshorer, *A Treasury of Jewish Coins: From the Persian Period to Bar Kokhba*, 64。

^② 参见 Deuteronomy 8:8。

^③ 参见 David M. Jacobson and David B. Hendin, “Pomegranate or Poppy: What Lies between the Cornucopias on Hasmonaean Coins?”, 213。

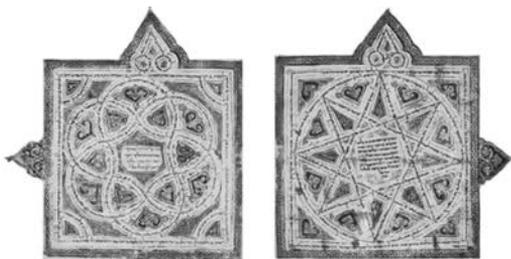


图 11 第一次犹太战争的石榴钱币

[66—67 年制造于耶路撒冷,重 14.14 克。其中一面(左图)饰有三颗石榴。资料来源:
<https://www.britishmuseum.org/collection/>]

在第一次犹太战争期间,罗马—犹太关系相比大希律在位时已发生根本转变。作为罗马代理人的希律王朝已被起义者推翻。犹太人视罗马人为压迫者,两种文明之间政治、文化和宗教的矛盾以战争的形式直接爆发。而钱币上鲜明的石榴图案正是这一时期犹太人争取民族独立的反映。这一图案也被 1952 年以色列发行的 500 普鲁塔硬币直接继承^①,作为经历千百年的流散终于建立独立国家的犹太人对这段民族记忆的致敬。这为理解大希律钱币上模棱两可的图案提供了启示。

二、模糊图案的政治意图

在考察大希律钱币图案的双重解读空间后,本部分将分析图案的模糊性所反映的造币者的政治意图,以及共和国末期、帝国初期罗马—犹太关系的特点。

(一) 统治合法性与意义建构

犹太地区被纳入罗马统治始于公元前 63 年庞培(Gnaeus Pompeius)进驻耶路撒冷。时任犹太祭司的哈斯蒙尼(Hasmonean)家族的两兄弟希尔坎努斯(Hyrchanus)和亚里士多布鲁(Aristobulus)为争夺王位,争相获取罗马人的支持。庞培帮助希尔坎努斯打败亚里士多布鲁,而犹太人将王国的独立地位拱手相让,自此成为叙利亚行省的一部分。^②

从罗马共和国末期到帝国初期,罗马统治者不断调整犹太政策,以期最大化自身在东方的利益。比起典型中央集权帝国的中枢政府与地方行省的关系,罗

^① 参见徐龙,《犹太与以色列国钱币》,242。

^② 参见保罗·梅尔,《约瑟夫著作精选》,228—231。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

马和犹太的关联更类似封建制的领主和附庸基于权利与义务的契约。罗马给予犹太政治上的自治权,即在犹太扶植代理人或傀儡国王(“client” prince),负责处理地方行政事宜;同时,犹太社会自身表面的“完整性”得以保留^①,尤其是他们能够自由地保持犹太教信仰和祖先传统,在会堂中集会,且免除对皇帝的崇拜^②。作为交换,犹太负有保障罗马东部边境稳定的义务,并需要承担一定的赋税。

希律正是在这样的背景下成为罗马的“代理人”的。他父亲的家族来自以土买(Idumaea),迟至公元前2世纪才皈依犹太教,而母亲则是纳巴泰(Nabataea)的阿拉伯人。^③大希律的父亲安提帕特(Antipater)是希尔坎努斯的朋友和副手,受到恺撒的信任和重用,成为罗马安置在哈斯蒙尼祭司浮于表面的统治之下的实权人物。安提帕特将自己的两个儿子法赛尔(Phasael)和希律任命为耶路撒冷和加利利的总督。由此可见,与哈斯蒙尼家族不同,希律家族统治的合法性并非扎根于犹太宗教与文化,而是被罗马人“横空插入”犹太社会,在罗马人的扶植下一步步攫取了犹太地区的权力。

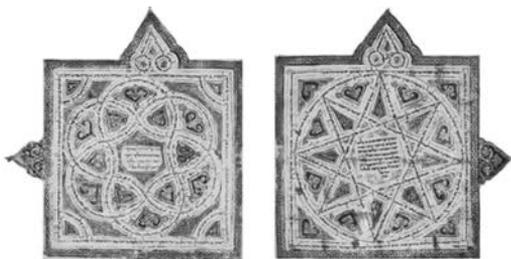
而大希律刻有“第三年”的钱币的制造和发行正值他与马泰提亚·安提古的战争期间。安提古是哈斯蒙尼家族的亚里士多布鲁的儿子,被帕提亚人(Parthians)承认为犹太王,并在他们的支援下攻占了耶路撒冷,希律的兄长法赛尔自杀。公元前40年,希律前往罗马寻求军事援助。元老院投票表决支援希律,并认为应当封他为犹太王。他尤其得到了罗马的实权者安东尼和屋大维·恺撒的承认,他们念及他和他的父亲对罗马的忠诚,正式将他视为罗马在犹太地区统治的新代理人,并出兵帮助希律击败安提古成为犹太地区唯一的掌权者。^④这一时期大希律的政治任务一方面是得到并巩固罗马统治者的信任,另一方面也要向他的臣民表明自己统治相比安提古的合法性。而撒马利亚造币厂发行的“第三年”的钱币所蕴含的双重解读空间也恰恰反映了双重的政治意图。

① 参见 Hendrikus A. M. van Wijlick 亨德里库斯·A. M. 范·韦里克,〈古代帝国中枢与地方政治之互动——公元前44年至前40年的犹太与罗马帝国〉[The Political Interaction Between Ancient Imperial Government and Its Localities: Judaea and the Roman Empire from 44 to 40 BC],于《北京大学学报(哲学社会科学版)》[Journal of Peking University (Philosophy and Social Sciences)],2019年第2期[2019, Issue 2],107。

② 参见安凤仙 An Fengxian,〈古罗马共和末期至帝国初期对犹太的策略〉[The Strategies of Ancient Rome towards the Jews from the End of the Republic to the Beginning of the Empire],于《大连大学学报》[Journal of Dalian University],2020年第2期[2020, Issue 2],66。

③ 参见 Martin Goodman, *Herod the Great: Jewish King in a Roman World* (New Haven and London: Jewish Lives, 2024), 20。

④ 参见保罗·梅尔,《约瑟夫著作精选》,238—239。



钱币有限的空间只能容纳图案,铸币者不可能通过文字或其他争议更小的方式将自己的意图或对受众的引导清楚分明地呈现在钱币上。这就给予了受众——大希律的领土上交织着犹太人、罗马人和其他民族——极大的理解自由。换言之,受众自主地参与到符号含义的构建过程中。他们对于图案的识别不是“自下而上”的感知和分析,而是在生于斯长于斯的历史文化情境潜移默化的影响下,“自上而下”地制造图案的意义(sense-making)。通过教育、仪轨等或显或隐的方式,一个民族长期积淀的文化氛围塑造着个体与世界互动的视角和习惯。受众的文化背景不同,他们识别的图案也可能不同,进而读出不同的象征含义:概念不仅仅是一个名词,还牵连出与之相关的一段民族集体记忆、一整套意义系统。

例如面对模棱两可的植物图案时,罗马人在将其称为罌粟时就已然建立了与农业女神的联系,也就间接地读懂了大希律对罗马神话的倾慕。而犹太人将其界定为“石榴”,自然地牵连出《圣经》里石榴多子和福祉的象征涵义,同时也明白了他对犹太传统的尊重。希律由此以一种潜移默化但深得人心的方式反击了政敌安提古对他出身的攻击——“半个犹太人”(a half-Jew)^①。大希律领土上的各族人民不是政治宣传的被动接受者,反而在这一过程中发挥着主动性——钱币上诸多模糊图案意义的建构是由铸币者和观众共同完成的,是一个双方博弈过程。

受众建构起来的不仅是钱币图案的涵义,更是大希律自身的形象和立场。罗马统治者眼中的大希律热衷于罗马文化,是罗马忠实的附庸;而犹太贵族和平民则能感受到这位“半个犹太人”对他们的宗教文化传统的接纳和尊重,逐步承认他作为犹太王的合法性。他的受众将他的意图和形象塑造成符合自己的文化背景和政治诉求的样态,使得他的统治能同时得到罗马人和犹太人的承认,进而稳固自己的既得利益。

与之不同,安提古并没有得到罗马的扶植,哈斯蒙尼家族的出身也使得他在犹太地区的统治合法性相比希律具有天然的优势。相应地,他发行的钱币(见图5)就十分清晰地展现了犹太文化符号无酵饼陈列桌和七臂烛台,无需受众参与意义的构建。二者的对比使我们能够更好理解大希律复杂的政治立场和意图。

(二)“居间者”身份与罗马—犹太关系

前文已经提及,公元前63年后犹太地区已被划入罗马统治范围,二者之间建立起一种基于权利和义务交换的政治关系。然而在这种“权利—义务”关系之

^① Martin Goodman, *Herod the Great: Jewish King in a Roman World*, 20.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

下,涌动着罗马与犹太巨大的政治、文化和宗教差异甚至矛盾。罗马毕竟剥夺了犹太地区的自持性,结束了犹太人维持了八十年的独立地位,对于犹太人而言,寄人篱下的“大卫之国”从根本上是不能接受的。同时,罗马的多神教信仰与模糊的人神边界也是决不能与犹太一神教传统兼容的。也就是说,对于犹太人而言,罗马始终扮演着“庇护者”和“威胁者”的双重角色。一旦所谓“共同利益”的表面现象被击碎,罗马和犹太很有可能会立即陷入激烈的冲突。

这种和谐之下压抑矛盾的关系成就了希律的权力和地位。一方面,鉴于罗马和犹太在政治、宗教、生活方式上的诸多差异,委派罗马总督、强行推广罗马的政治秩序和宗教文化显然面临着巨大的阻力,因而“因地制宜”,以犹太人自治的方式管理这片飞地成为巩固帝国边境的最佳选择。另一方面,如果把犹太地区的自治权交给血统纯正的犹太家族,那么他们极有可能利用自己在贵族和人民之间的号召力,抓住时机脱离罗马统治。由此可见,作为“既非罗马,又非犹太”的居间者,希律及其家族正中罗马统治者的心怀。

这一“居间者”的身份虽然为希律家族赢得了权力,却也带来了不少麻烦甚至危险。罗马和犹太的政治、文化和宗教矛盾并未因为犹太地区被纳入版图而就此消失,而大希律正处在随时可能掀起惊涛骇浪的旋涡中间。他是中央和地方政治斗争参与者之间的中介人^①,如同一条脆弱的扁担,平衡着沉重的两股纠缠和对立的政治力量,稍有不慎则冲突一触即发。

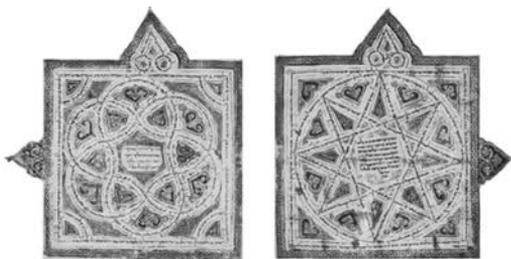
大希律在罗马支持下与安提古的战争便是他作为“居间者”的政治实践的开端。此后直至公元前4年去世,他一直和罗马的统治者保持着密切的私交。他倒戈屋大维并与之成为亲密朋友,为他在帝国建立后坐稳宝座奠定了坚实基础,甚至获得了“罗马人的朋友”“恺撒的朋友”等荣誉头衔。他对罗马文化的了解和热忱得到了皇帝的信任,允许他将自己的子女送往罗马接受教育。^②他在犹太地区兴建异教神庙,但也完成了对耶路撒冷圣殿的修复和扩建。^③他在耶路撒冷制造和发行的钱币也依然延续了部分图案的双重解读空间,允许土地上不同文化和宗教背景的人主动地将他的形象和统治搭建成符合他们需要和利益的样子。

值得注意的是,我们无法断言大希律是故意地、精心地挑选和设计了这一系

^① 参见宋立宏,《希腊化与罗马时期犹太人的政治宗教特征——以古代犹太钱币为中心的考察》,112。

^② 参见 John Curran, “Philorhomaioi: The Herods between Rome and Jerusalem,” *Journal for the Study of Judaism* 45 (September 2014): 499。

^③ 参见保罗·梅尔,《约瑟夫著作精选》,256。



列模糊图案以供受众自行揣测品评,而是只能停留在一个较弱但依然不乏启发性的结论:从结果上说,钱币图案的模糊性正是大希律将自己的政治立场巧妙地隐匿起来的方式,这些图案蕴含的希腊—罗马和犹太文明的解读空间将理解和表达的负担转移给受众,进而允许他们“各取所需”。

而大希律显然清楚,模棱两可的钱币图案及其他政治实践充其量是一种缓兵之计,根本不可能消除中央与地方深刻长久的矛盾——七十年后,希律家族被犹太起义者迅速推翻、罗马人攻破耶路撒冷焚毁圣殿就是历史的明证。而在起义者发行的钱币上,清楚分明的石榴也不再需要受众的主动辨识和建构,而是将发行者争取国家独立的意图直接地传达出去,表明罗马和犹太动态平衡的和谐关系已被打破,受众和造币者也不再博弈,而是同仇敌忾。对于大希律,他的目的仅在于维护自身利益,而他之所以能采取以如此狡黠的方式,是因为他敏锐地把握到了帝国中枢与地方关系的实质——政治的表、里具有可分离性。表面上,中枢和地方维持着基于权利和义务的交换关系,基本的和平和稳定得到保证,而实际上,政治和文化的冲突在暗中涌动,随时可能以激烈的形式爆发。政治上建立在差异之上的和谐关系的维持,正和文化领域以货币图案和意义的解体为代表的行动密不可分:公共可见的图案不会明确表达政治立场,维系中枢与地方表面上的和谐共处;而图案背后基于民族文化的复杂意义则被巧妙地压抑到私人领域,在不同文化和政治群体内部被私密地建构,进而将威胁国家安全和稳定的种种矛盾藏到幕后。

三、结语

本文以大希律发行的刻有“第三年”的硬币上的模糊图案为切口,反映罗马共和国末期及帝国初期中枢与犹太地区的复杂关系。大希律利用图像和意义的可解体关系,以及制造者和受众对图像意义的双重建构,维系了帝国中枢和附属国之间表面的平衡和稳定。暧昧的图案折射出地方统治者身份的居间性,以及政治表面的统一与深层的分裂之间的张力。

JEWISH STUDIES

犹太研究

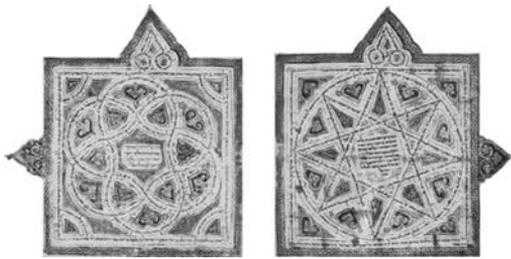
第25辑

The Ambiguous Image of the “Mediator”: Roman-Jewish Relation from the End of the Republic to the Rise of the Empire on Coins of Herod the Great

CAO Shunci YANG Meng

Abstract: As a historical object embodying political, economic, and cultural functions, coins silently record the characteristics of social development and collective memory. The ambiguous images on many coins issued by Herod the Great, engraved with the inscription “Year Three”, reflect both Roman and Jewish cultural connotations. This ambiguity highlights Herod’s role as an “intermediary” who was “neither Roman nor Jewish”, striving to reconcile and balance the potential political and religious conflicts between the two sides. It also reveals the profound political and cultural contradictions hidden beneath the apparent harmony between the central and local authorities.

Key Words: Jewish Coins, Herod the Great, Roman-Jewish Relation



美国《反犹太主义意识法案》复杂性与政治争议分析

马东顺*

【摘要】美国《反犹太主义意识法案》的立法实践反映了当代社会对抗反犹太主义的制度化需求,同时也暴露了法律干预与社会治理之间的深层张力。该法案的立法框架与核心条款实质上是对现实社会中反犹太主义现象的结构性回应,其内容折射出美国社会族群关系的复杂图景。国际大屠杀纪念联盟的反犹太主义定义在法案中的引入与应用,凸显了概念界定的政治性争议与操作化困境。该法案可能引发的言论自由与反犹太主义认定标准之间的张力,以及其在美国多元社会中的潜在影响,构成了重要的公共政策议题。法案制定过程中的政治博弈揭示了其作为党派政治工具的隐含属性,反映了美国政治场域中利益集团、选民联盟与意识形态的多重角力。这一立法实践不仅关乎反犹太主义的治理效能,更深刻地折射出当代美国社会在族群政治、言论自由与法律干预之间的价值抉择与制度困境。

【关键词】《反犹太主义意识法案》;犹太人问题;族群关系

全球范围内反犹太主义事件的激增构成了一个值得深入探究的社会事实(social fact)。反犹现象不仅反映了当代社会深层的结构性矛盾,更揭示了全球化背景下族群关系的复杂重构。美国表现形态已从微观层面的个体偏见演变为宏观层面的系统性社会问题(systemic social problem),体现了偏见制度化(institutionalization of prejudice)的社会过程。在此背景下,美国联邦与州立法机构启动的多维度法律应对机制,特别是众议院通过的《反犹太主义意识法案》,可被视为一种制度性回应(institutional response)。这一立法实践引发了广泛的社会争议,其背后折射出复杂的社会学动因:极右翼民粹主义的复苏反映了全球化背景下社会失序(anomie)的深层危机;社交媒体算法助推的极端主义思潮扩

* 马东顺,山东大学哲学与社会发展学院博士研究生,山东理工大学法学院社会学系副教授。

散揭示了技术中介(technological mediation)对集体行动的重构作用;地缘政治冲突的国内投射效应则体现了世界体系理论(world-system theory)中的中心—边缘张力在国内政治场域的再现。

从政策社会学的视角来看,对相关法案的深入分析不仅有助于理解当代反犹太主义的社会生成机制,更能为制定有效的社会治理策略提供理论参考。这种分析应当建立在批判性制度分析(critical institutional analysis)的基础上,同时考虑法律干预的预期与未预期后果(intended and unintended consequences),从而为未来反犹太主义斗争提供更具包容性和可持续性的行动框架。

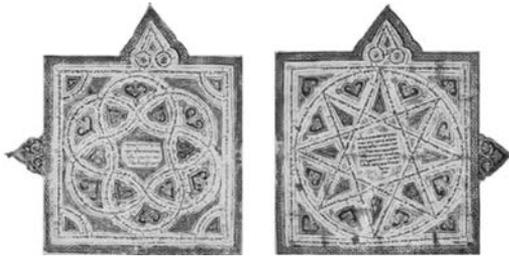
一、美国众议院通过《反犹太主义意识法案》:应对反犹太事件激增的法律举措

2024年5月1日,美国国会众议院以320票赞成、91票反对的表决结果通过《反犹太主义意识法案》(以下简称《法案》)。该《法案》主张将国际大屠杀纪念联盟对反犹太主义的定义编入美国《民权法》关于反歧视的章节。从法律社会学与政治社会学的双重视角来看,其立法实践反映了当代社会对抗反犹太主义的制度化需求,同时暴露了法律干预与社会治理之间的深层张力。

《法案》的兴起与推进过程可追溯至更早的立法和政策铺垫。基于美国反犹太主义活动的频发,反犹太主义在美国日益抬头,影响到K-12学校、学院和大学的犹太学生;美国国会认为国际大屠杀纪念联盟(IHRA)^①的《反犹太主义工作定义》是帮助个人理解和识别反犹太主义各种表现形式的重要工具,于2018年通过《以色列反抵制法案》(*Israel Anti-Boycott Act*),限制对以色列的抵制活动。同时,教育部在调查违反该条款VI的行为时使用了国际大屠杀纪念联盟的《反犹太主义工作定义》。2019年12月,时任总统特朗普签署第13899号行政令,将《1964年民权法案》第六章的反歧视条款扩展至高校校园中的“反犹太主义”行为,并采纳国际大屠杀纪念联盟对反犹太主义的定义,为后续立法奠定了基础,但也引发关于言论自由的争议。2023年5月25日,拜登政府发布美国首个《美国反击反犹太主义国家战略》,明确表示打击反犹太主义是一项国家和两党优先事项,强调全政府和全社会要共同努力通过法律手段遏制反犹太主义。^②10月7日,哈马斯对以色列发起的袭击及其引发的以色列军事报复行动不仅加剧了中东地区的紧张局势,也对美国国内政治生态和社会舆论的极化产生了深远影响。新一轮巴以冲突激发了美国高校学生群体的强烈反响,哥伦比亚大学、加州大学洛杉矶分校等

^① 国际大屠杀纪念联盟是唯一一个致力于解决与大屠杀和罗姆人种族灭绝有关的当代挑战的政府间组织。该组织主要是促进对过去发生的事情的教育、纪念和研究,以在未来建立一个没有种族灭绝的世界。

^② <https://www.congress.gov/bill/118th-congress/house-bill/6090/text>.



学府发生了占领校园的示威活动,学生团体和“左翼”组织(如“反法西斯行动”Antifa)主导的抗议活动引发警方干预和镇压,超过 2000 人被捕。示威活动被共和党解读为“反犹太主义”表现,进而成为推动相关法案出台的导火索。10 月 26 日,共和党众议员迈克尔·劳勒(Michael Lawler)提出了旨在将反犹太主义与批评以色列政策相联系的法案以削弱民主党左翼的进步派势力。共和党此举试图在民主党内部制造分歧,激化自由派与亲以色列派之间的矛盾,并在大选中争取犹太裔选民的支持。^① 长期以来,美国犹太社群内部存在显著的分歧。犹太复国主义派别与共和党福音派及以色列极右翼结盟,坚持对以色列政府的无条件支持,并推动《法案》的表决进程以压制对以色列的批评声音;以左翼犹太组织“犹太和平之声”(Jewish Voice for Peace)等为代表的犹太流散派认为《法案》混淆了反犹太主义与对以色列政策的合理批评,参与校园抗议反对以色列的军事行动活动。

尽管《法案》的立法初衷是遏制反犹太主义在美国的蔓延,但自 2020 年以来,全美 50 个州及哥伦比亚特区的反犹太主义事件均持续发生,并呈现显著上升趋势。根据联邦调查局(FBI)的统计数据,2020 年基于宗教的仇恨犯罪中,超过 50%的受害者是犹太人;2021 年,主要城市的反犹太仇恨犯罪率同比上升 59%,其中骚扰事件增加 43%,破坏事件增加 14%,反犹太主义事件总体激增 167%。此外,针对犹太机构的袭击事件在 2021 年达到 525 起,较 2020 年增长 61%;2022 年,针对犹太社区的炸弹威胁从 8 起骤增至 91 起。与此同时,针对犹太人个体的暴力攻击也呈上升趋势,反诽谤联盟(ADL)^②2022 年的统计数据显示,全年共有 139 名犹太人遭受袭击,其中 54%的事件集中在纽约、加利福尼亚、新泽西、佛罗里达和德克萨斯等州。^③ 值得注意的是,2021 年 5 月 10 日以色列与哈马斯冲突升级后,美国及全球范围内的反犹太主义事件显著激增。皮尤研究中心(Pew Research Center)的美国犹太人调查(Survey of U.S. Jews)显示,2021 年 5 月 10 日至月底期间,ADL 追踪到的反犹太主义事件数量较 2020 年同期增加 141%,其中包括 211 起骚扰事件、71 起破坏行为和 15 起袭击事件。在这些事件中,近 40%明确提及以色列或犹太复国主义,至少有 8 起袭击事件直接由反

① <https://www.sass.org.cn/2024/0516/c1201a570339/page.htm>.

② 反诽谤联盟是一个犹太人的身份认同倡导组织,成立于 20 世纪初,其目标是“打击对犹太人的诽谤”和“为所有人争取正义和平等待遇”。详情参见 <https://www.adl.org/about/mission-and-history>。

③ 具体数据来源,参见 Campbell Robertson, Christopher Mele and Sabrina Tavernise, “11 Killed in Synagogue Massacre; Suspect Charged With 29 Counts,” N. Y. TIMES, Oct. 27, 2018, <https://www.nytimes.com/2018/10/27/us/active-shooter-pittsburgh-synagogue-shooting.html>; Jill Cowan, “What to Know About the Poway Synagogue Shooting,” N. Y. TIMES, Apr. 29, 2019, <https://www.nytimes.com/2019/04/29/us/synagogue-shooting.html?searchResultPosition=1>; Rebecca Liebson, et al., “5 Wounded in Stabbing at Rabbi’s Home in N.Y. Suburb,” N. Y. TIMES, Dec. 28, 2019, <https://www.nytimes.com/2019/12/28/nyregion/monsey-synagogue-stabbing-anti-semitic.html>。

JEWISH STUDIES

犹太研究

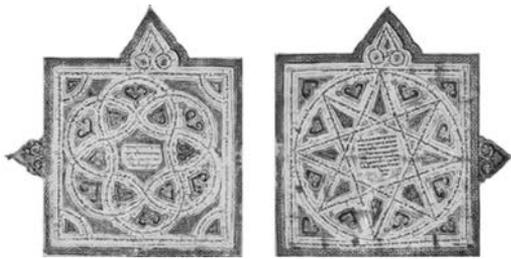
第25辑

以色列或反犹太复国主义情绪驱动。^① 反诽谤联盟年度报告显示:美国 2022 年全年反犹事件总数达到 3697 起,较 2021 年增长 36%,创下历史新高;2023 年度针对犹太裔的仇恨犯罪案件较五年前增长 217%,标志着美国正面临自二战以来最严重的排犹主义危机。过去五年间,针对美国犹太社区的仇恨言论和暴力行为持续上升,白种人至上主义团体活动翻倍,反犹太宣传品增长 102%。特别是自 2023 年 10 月以来,美国境内针对犹太人的敌对事件数量激增 200%,其中针对犹太学生的暴力行为尤为突出。尽管《法案》试图通过扩大反犹太主义的定义范围来应对这一危机,但其对“反犹太主义”概念的泛化界定反而在社会中引发了更深层次的对立。一些犹太组织批评指出:该《法案》未能有效触及极端右翼势力的兴起和意识形态的传播等反犹太主义的根本原因,反而可能不当压制针对以色列政策的合法批评声音,从而加剧社会分歧。

根据美国国会通过国际大屠杀纪念联盟对反犹太主义的认定,“反犹太主义是对犹太人的一种特定看法,这种看法可能表现为对犹太人的仇恨。反犹太主义的言辞和行为都针对犹太人或非犹太人个人和/或其财产,以及犹太社区机构和宗教场所”^②。反犹太主义是一种针对犹太人的特定歧视形式,其表现形式包括但不限于针对犹太个体、社区、财产、宗教场所以及犹太机构的仇恨言论、肢体攻击、系

① 例如,2021 年 5 月 18 日,洛杉矶一家餐厅的犹太顾客遭到悬挂巴勒斯坦国旗的袭击者辱骂和殴打;5 月 20 日,曼哈顿一名佩戴犹太帽的男子遭到多人围攻,袭击者不仅对其拳打脚踢,还使用了辣椒水并高喊反犹言论。参见 <https://www.pewresearch.org/>。

② 为了在国际大屠杀纪念联盟的反犹定义下开展工作,美国国会做出了示例说明:表现形式可能包括针对以色列国,以色列国被视为犹太人的集体。但是,对以色列的批评与对任何其他国家的批评类似,不能被视为反犹太主义。反犹太主义经常指责犹太人密谋伤害人类,并经常将“事情出错的原因”归咎于犹太人。它以言语、写作、视觉形式和行动来表达,并采用险恶的刻板印象和负面性格特征。考虑到总体背景,当代公共生活、媒体、学校、工作场所和宗教领域的反犹太主义例子包括但不限于:以激进意识形态或极端宗教观点为名呼吁、协助或证明杀害或伤害犹太人;对犹太人本身或犹太人集体的力量进行虚假的、非人化的、妖魔化的或陈词滥调的指控——特别是但不限于,关于世界犹太人阴谋的神话或犹太人控制媒体、经济、政府或其他社会机构的神话,指责犹太人对单个犹太人 or 犹太人群体所犯下的真实或想象的错误,甚至对非犹太人所犯下的行为负责,否认第二次世界大战期间纳粹德国及其支持者和同伙对犹太人实施种族灭绝(大屠杀)的事实、范围、手段(如毒气室)或意图;指责犹太人或以色列国家捏造或夸大屠杀;指责犹太公民对以色列或全世界犹太人所谓的优先事项比自己国家利益更忠诚;剥夺犹太人的自决权,例如声称以色列国的存在是一种种族主义行为;采用双重标准,要求其做出任何其他民主国家都不会期望或要求的行为;使用与经典反犹太主义相关的符号和图像(例如,声称犹太人杀死了耶稣或血腥诽谤)来描述以色列或以色列人;将当代以色列的政策与纳粹的政策进行比较;让犹太人对以色列国的行为承担集体责任;当法律规定反犹太行为属于犯罪行为时,这些行为就是犯罪行为(例如,在某些国家否认大屠杀或散发反犹太材料);如果犯罪行为的攻击目标,无论是人还是财产(如建筑物、学校、礼拜场所和墓地),都是因为目标是犹太人或被认为是犹太人或与犹太人有联系,那么这种犯罪行为就是反犹太主义的;反犹太歧视是指拒绝给予犹太人其他人可获得的机会或服务,这在许多国家都是违法的。参见 <https://www.holocaustremembrance.com>。



统性压迫或象征性暴力。根据美国国会认可的该联盟所采纳的工作定义,反犹太主义可能表现为公开或隐晦的言语或行为,其意图或效果是否定犹太人的自决权、诋毁犹太民族的历史与宗教纽带,或传播阴谋论等具有煽动性与污名化的叙述。同时,联盟的定义明确指出,对以色列国家政策进行合理批评本身并不构成反犹太主义;然而,若将以色列与犹太民族整体等同,并以此否定犹太人民的自决权,或使用经典反犹太主义符号与比喻(如指控犹太人控制媒体或政府)攻击以色列,则可能被视为当代反犹太主义的表现。基于美国反犹太主义活动频发现状,美国国会认为使用反犹太主义的替代定义会增加多重标准,从而削弱执法力度,并且可能无法识别掺杂传统反犹太主义元素的现代表现形式:反犹太主义犯罪包括对犹太人的恐怖袭击等暴力行为,以及亵渎和破坏犹太教堂和公墓等犹太人财产;卫星电视、无线电和因特网广泛迅速地传播反犹太言论、阴谋论和其他宣传;包括《锡安长老会纪要》和《我的奋斗》等在内的各类反犹太主义文章仍然常见;犹太人继续被指责有血腥诬告、双重忠诚以及不当影响政府政策和媒体等行为,与世袭形式的反犹太主义相关的象征和形象依然存在。新反犹太主义的独特之处在于对犹太复国主义或以色列政策的批评,这种批评有意无意的把以色列的缺陷归咎于其犹太特性。^①

综上所述,美国反犹太主义活动增加本质上是国内外极端主义、国际政治事件、社交媒体传播、历史遗留、经济不安和教育不足等多重矛盾的集中爆发:中东以色列和巴勒斯坦地缘政治冲突的加剧引发反犹情绪;国内身份政治的极端化、白人至上主义和其他极端主义团体利用互联网和社交媒体传播仇恨言论和阴谋论;社交媒体的普及和监管不力助长了仇恨犯罪风险;历史上的反犹太主义观念依然存在,经济危机和社会不安加剧仇恨情绪;教育系统对反犹太主义历史和现代表现形式的教育不足,使得年轻一代易受其影响。国际大屠杀纪念联盟对反犹太主义的定义能否帮助美国解决反犹问题是一个巨大的政治疑问。《法案》的争议不

^① 根据 ADL 的追踪记录美国 2021 年反犹太主义活动主要表现为三类:第一类袭击定义为针对犹太人(或被认为是犹太人的人)的暴力袭击,并伴有反犹太主义敌意的证据,共记录 88 起袭击事件,较 2020 年的 33 起增加 167%,其中 11 起使用致命武器,共有 131 名受害者;第二类骚扰定义为一个人或一群人使用反犹太人的侮辱性言辞、刻板印象或阴谋论进行骚扰,共有 1776 起骚扰事件,较 2020 年的 1242 起增加 43%;第三类破坏定义为财产受损且有证据表明具有反犹太人的意图,共有 853 起破坏事件,较 2020 年的 751 起增加 14%,其中常见的反犹太人仇恨标志“卍”字出现在 578 起事件中,占总数的三分之二以上。这些事件发生在美国所有 50 个州和哥伦比亚特区。发生事件较多的州是纽约州(416 起)、新泽西州(370 起)、加利福尼亚州(367 起)、佛罗里达州(190 起)、密歇根州(112 起)和得克萨斯州(112 起),合计占事件总数的 58%。2021 年,犹太人机构(如犹太教堂、犹太社区中心和犹太学校)记录了 525 起事件,较 2020 年 327 起增加 61%。其中,413 起为骚扰事件,101 起为破坏事件,11 起为袭击事件。约 25% 骚扰事件(111 起)与反犹太复国主义或反以色列情绪有关。

仅反映了美国在平衡言论自由与少数族裔保护上的困境,也暴露了其政治精英对深层社会问题(如种族主义、军事霸权)的回避。未来,若无法在“反犹”与“反战”间找到平衡点,美国社会的撕裂或将进一步加剧。

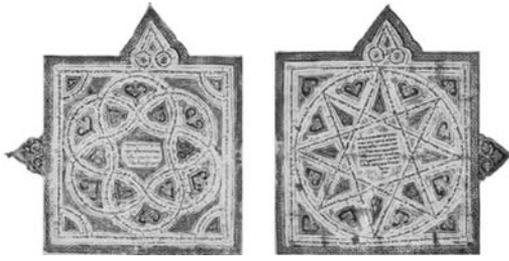
二、反犹主义定义的争议性与立法进程中的纷争： 对国际大屠杀纪念联盟定义的质疑与思考

《法案》的立法框架与核心条款实质上是对现实社会中反犹主义现象的结构性回应,其内容折射出美国社会族群关系的复杂图景。其中,国际大屠杀纪念联盟的反犹主义定义在法案中的引入与应用,凸显了概念界定的政治性争议与操作化困境。关于反犹主义定义的争议性与立法进程中的纷争紧密相连,二者共同揭示了美国社会在身份政治、言论自由、国际关系以及国内选举利益等多重视角下的复杂博弈。

反犹主义可以溯源至西元纪年起基督教对犹太教徒的宗教性排斥,基督徒将犹太教徒定性为“耶稣之死”的责任者。至中世纪,反犹主义进一步发展出了血祭诽谤等仇恨性叙述,加深了对犹太人的误解和偏见,导致了针对犹太社群的暴力和迫害事件。因此,反犹主义不仅是一个宗教问题,更是一个至今仍对多元社会和谐构成挑战的历史问题。^① 19世纪末期,威廉·马尔(Wilhelm Marr)首次提出了强调犹太人作为“劣等种族”生物特性的“反犹主义”(Antisemitismus)概念。随后,这一定义从宗教领域逐渐扩展至种族和政治领域。2016年,国际大屠杀纪念联盟的定义被美国国会采纳,其争议焦点在于将“否认以色列的自决权”以及“将以色列政策与纳粹进行类比”等对以色列政府的批评行为纳入反犹主义范畴内。^② 国际历史学会认为“应用案例”涵盖了“要求以色列承担其他国家无需遵守的双重标准”或“将以色列的存在视为种族主义行为”。批评者认为,该定义模糊了反犹主义与反犹太复国主义之间的界限,抑制了对巴勒斯坦人权问题合理探讨的空间。以色列政府及其支持者积极推广国际大屠杀纪念联盟的定义,旨在抑制国际社会对巴勒斯坦问题的关注。以色列的极端右翼势力将支持巴勒斯坦的抗议活动贴上“反犹主义”的标签,并进一步要求美国立法予以打击。该策略被学者奥马尔·巴托夫(Omer Bartov)描述为“反犹主义的武器化”,即通过反犹主义的指控来合法化以色列的军事行动和领土扩张。

① http://iwh.cssn.cn/xscg/sjdqgbs/202202/t20220208_5391771.shtml.

② https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_27269096.



共和党力推《法案》之核心目的在于制造民主党之分裂。民主党内部存在亲以色列派(例如传统犹太选民支持者)与进步派(对巴勒斯坦持同情态度者)之对立,该法案的通过迫使民主党面临“支持以色列”与“维护言论自由”两难选择。该法案的通过加剧了犹太群体内部有支持以色列极右翼之复国派与反对以军行动的左翼犹太组织之间的分裂。关于宪法第一修正案的争议焦点,反对者指出,国际大屠杀纪念联盟的定义过于宽泛,可能导致将《圣经》中关于“犹太人杀害耶稣”的叙述或学术探讨错误地归类为反犹太主义,从而对宗教自由和学术自由构成威胁。该法案未同等关注针对华裔或穆斯林的仇恨犯罪等其他少数族裔遭受的歧视问题,这揭示了美国政治中“选择性保护”的虚伪性。巴以冲突所产生的外溢效应直接影响了美国立法进程。共和党将冲突激发全美范围内的校园抗议活动定性为“反犹太主义”,并推动相关法案的制定,旨在压制进步派的声音。与此同时,民主党则面临着人道主义立场与传统亲以色列政策之间的矛盾。

国际大屠杀纪念联盟只是从动机上而非行为上定义反犹太主义会造成对反犹太主义的误解。该定义侧重于“对犹太人的看法”,将反犹太主义限制在传达反犹太主义或从事反犹太主义活动的人的主观态度和意图上。这一立场引发了显著的认知论困境。反犹太主义与种族主义相似,其表现形式往往具有隐蔽性和复杂性。不同的观察视角可能导致对反犹太主义现象的多重解释,这使得现代反犹太主义的界定与识别工作“不可避免地陷入复杂性与争议性”的困境。该定义过分强调对犹太人的“仇恨”这一单一维度,存在明显的概念局限性。这种局限主要体现在其未能涵盖那些主观动机未达“仇恨”程度、实质上仍构成反犹太主义的行为和态度。基于社会学理论,那些源于厌恶情绪、对“他者”的文化不适、对反犹太主义刻板印象的潜意识内化,或是对与犹太人交往可能产生的社会资本或经济资本变动的担忧而引发的排斥与歧视行为,均应被纳入反犹太主义的范畴。这种扩展性定义的重要性在于,它突破了传统定义中对“仇恨”这一高强度心理状态的过度依赖,更符合社会现实中的复杂情况。马克·戈德菲尔德博士指出:“在大多数的民事权利法律中都存在着一个实质性的空白:反犹太歧视是不合法的,但是没有人确切知道这意味着什么,甚至不知道如何确定一项行动是否出于反犹太主义的动机。”^①尤其是纳粹对犹太人的屠杀使得这一定义“含糊不清,令人困惑”^②。第一部分提供了“反犹太主义是对犹太人的一种特定看法,这种看法可能表现为对犹太

① Mark Goldfeder, “Codifying Antisemitism,” *Penn State Law Review* 127(2023).

② David Feldman, “Will Britain’s New Definition of Antisemitism Help Jewish People? I’m Skeptical,” *The Guardian*, December 28, 2016, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/dec/28/britain-definition-antisemitism-british-jews-jewish-people>.

JEWISH STUDIES

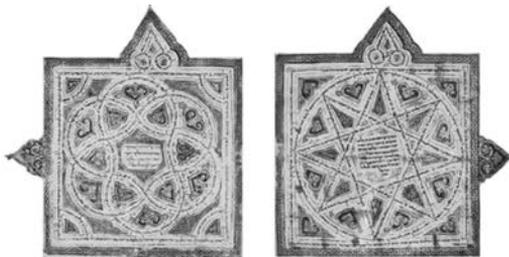
犹太研究

第25辑

人的仇恨”的通用定义,对“犹太人的一种特定看法”的关注使讨论集中在对犹太人的态度、观念、神话、形象和误解上,重点在于指控者的意图。第二部分提供“反犹太主义的言辞和行为都针对犹太人或非犹太人个人和/或其财产,以及犹太社区机构和宗教场所”的目标,其方式专注于相对复杂的行为。行为是否属于反犹太主义须依赖于定义模糊的第一部分,此为表达不清的根源。

界定以色列、犹太复国主义与反犹太主义之间的界限犹为重要。国际大屠杀纪念联盟的定义所列举的11个潜在反犹太主义示例中有7个涉及对以色列的错误批评。对反以色列和反犹太主义之间关系的解释为“表现形式可能包括针对以色列国,以色列国被视为犹太人的集体。但是,对以色列的批评与对任何其他国家的批评类似,不能被视为反犹太主义”,表述不清且无法执行。首先,该定义提供了可能构成反犹太主义的多种“批评”的实际例子,其任何部分都没有试图“强制执行”字样。此为言论守则,支持采用该定义的人不接受其为法律要求。其次,该定义的目的是在确定某些内容是否实质上是反犹太主义时提供帮助,而不是决定政府是否可以允许惩罚这种言论。反以色列(anti-Israel)和反犹太主义(anti-semitism)是两个相关但不同的概念。反以色列立场并不等同于反犹太主义,前者主要针对国家行为与政治层面,而后者则是针对犹太民族或犹太宗教的歧视与仇恨,二者在动机与对象上具有本质区别。反以色列立场通常指对以色列国家政策、行为或其国家存在本身所持的反对态度。这种立场往往聚焦于批评以色列政府的具体措施,例如在巴勒斯坦被占领土上的政策、军事行动及其对地区人权与政治局势的影响。该观点在国际政治中主要是基于事实和合理分析的合法的政治性批评。反犹太主义则是历史上对犹太人包括负面刻板印象、阴谋论和暴力等形式的仇恨、偏见和歧视,其内核是对犹太民族、宗教或文化的敌意。反犹太主义是被国际社会普遍谴责和禁止的一种种族主义倾向。尽管如此,某些反以色列的言论和行为中可能包含反犹太主义成分。二战后,犹太人在犹太复国主义的鼓动下以受害者的身份在巴勒斯坦地区建立以色列这一以犹太人为主体的民族国家。许多犹太人的民族身份和宗教信仰与广义上在祖先的土地上重建家园的锡安主义(犹太复国主义)^①交织在一起。因此,对于犹太人世界中的很大一部分人来说,要想明确地将以色列与犹太人种族特征和宗教问题分开是极其

^① 锡安主义(Zionism)是一种政治和文化运动,旨在为犹太人民建立一个安全的、合法的国家。其核心目标是创建和支持一个犹太人的家园,通常指在以色列地区。锡安主义起源于19世纪末的欧洲,在犹太人面临迫害和反犹太主义抬头的背景下,许多犹太人寻求建立一个独立的国家以确保其民族生存和发展。它既指犹太民族还乡复国的思想,也指犹太人以还乡复国为宗旨的运动,目标是号召散居在世界各地的犹太人重返古代故乡巴勒斯坦,在那里重新建立一个以犹太人为主权民族的国家,复兴整个犹太民族。



困难的。作为犹太人宗教/族裔背景/文化的一部分,以这种方式认同以色列是否等同于“政治锡安主义”,是否等同于支持以色列政府的任何一项或所有政策变得极其复杂。从社会学的身份政治与话语建构理论视角来看,将针对以色列的批判与犹太人的集体身份相勾连,从而将其转化为反犹太主义的做法,存在显著的学理缺陷。这种转化机制未能充分考虑反犹太主义定义的事实基础与逻辑自洽性。反犹太主义话语往往通过将“犹太复国主义”建构为种族主义、种族隔离、帝国主义和纳粹主义等负面概念来实现其意识形态目的。在这一过程中,犹太人作为主体在身份认同层面的多元性——包括其对自身身份的界定、与犹太复国主义的关系认知以及与以色列国家的认同程度等差异化表现——都被反犹太主义话语所忽视。更为关键的是,反犹太主义通过他者化(othering)的机制,以敌对性的方式将某种固化的身份认同强加于犹太人群体,这种强制性身份建构(constructed identity)剥夺了犹太人在身份认同上的主体性与选择权。基于此,国际大屠杀纪念联盟的定义在学理上存在明显局限,其未能有效区分反以色列立场、反犹太复国主义与反犹太主义之间的本质差异,这种概念上的模糊性可能导致对反犹太主义的误判与滥用。对此,弗洛雷特·科恩-阿巴迪(Florette Cohen-Abady)等指出:“对以色列的反对可能反映出了反犹太主义,至少在相关联的研究中是这样的。但不能因为反对以色列就断定存在反犹太主义。人们可以根据适用于所有群体的一样道德原则,反对或谴责以色列的某些行动。如果有人这样做——或者甚至出于善意试图这样做——那么他就不算是反犹太主义者。另一方面,如果一个人反犹太人,那么他似乎倾向于反对、批评并试图削弱对以色列的支持。不论动机如何,对以色列的反对可以以权利、解放、压迫等的语言掩饰起来。对以色列的合法批评有时也可能使用这类语言。因此,在实践中,往往很难区分对以色列行动和政策的道德反对与伪装成对受压迫者道德关切的反犹太主义。那么,如何区分与以色列关系不大的反犹太主义、因以色列而起的反犹太主义以及及与反犹太主义无关的对以色列的反对呢?”^①

莱斯利·克拉夫和伯纳德·哈里森创造的“政治反犹太主义”是“一种关于犹太人或犹太人群体在控制非犹太人的生活 and 历史中扮演着所谓的中心角色的错误理论,他们认为这是一个无所不能、邪恶的犹太集体”。虽然对犹太人提出的

^① Florette Cohen-Abady, Daniel Kaplin, Lee Jussim and Rachel Rubinstein, “The Modern Antisemitism-Israel Model (MASIM): Empirical Studies of North American Antisemitism,” *Antisemitism in North America New World, Old Hate*, eds. Steven K. Baum, Neil J. Kressel, Florette Cohen-Abady, et al. (Leiden: Brill, 2016).

JEWISH STUDIES

犹太研究

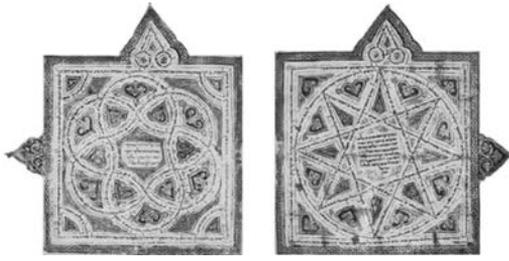
第25辑

具体指控可能会随时间和地点变化,但该理论的主要原则在所有版本中都大致相同。^① 其目的是向不熟悉反犹太主义历史的人描述一种古老仇恨的早期版本是如何被回收、重新包装和再现的。反犹太主义的历史进程常常被简化为三个阶段:“你们不能像犹太人一样在我们中间生活”导致被迫皈依的第一阶段;“你们不能在我们中间生活”导致大规模驱逐和流放的第二阶段;“你们不能生活”最终导致了大屠杀的第三阶段。在现代新式反犹太主义中,犹太人不断被告诫“你们不能作为一个国家在我们中间生活”。犹太人被告知“你们必须停止作为犹太人”(作为一个国家),或者“去别的地方”(作为一个国家),或者“你们必须死”(作为一个国家)。对于反犹太人的“批评者”来说,“以色列这个唯一的犹太国家也是唯一一个将邪恶本质化和概括化的国家”。对于反犹太主义者来说,以色列在某种特定时刻天生就是与最糟糕的东西划等号的。在他们看来:锡安主义等同于纳粹主义、种族主义、殖民主义等,仍然是社会进步或社会风尚的主要障碍,若犹太国家能够被成功消除的话,其他一切都会变得更好。^②

总而言之,批评者认为国际大屠杀纪念联盟的反犹太主义定义模糊了反犹太主义与合法的反以色列或反犹太复国主义批评之间的界限。例如乔纳森·朱达肯(Jonathan Judaken)在《姿态的政治:反犹太主义意识行动、反种族主义和交叉性》(“The Politics of the Gesture: The Anti-Semitism Awareness Act, Antiracism, and Intersectionality”)、帕梅拉·S. 纳德尔(Pamela S. Nadell)在《“审查大学校园中的反犹太主义”美国众议院司法委员会》(“Examining Anti-Semitism on College Campuses’ United States House of Representatives Committee on the Judiciary”)中指出,国际大屠杀纪念联盟的定义不仅涵盖了对犹太人的仇恨和歧视,还包括了对以色列国的某些形式的批评,这种扩展可能导致将合法的政治批评误认为是反犹太主义。具体而言,对以色列政府政策的批评或反对犹太复国主义的观点,可能被国际大屠杀纪念联盟定义视为反犹太主义,

① “政治反犹太主义”的主要内容如下:(1)犹太社群的组织化行为,不惜以损害非犹太群体的生命和利益为代价,追求其目标。因此,该社群对人类苦难负有直接且全面的责任,其影响范围远超对其他任何人类群体的指责。(2)犹太社群在追求其自私和恶劣目标的过程中,展现出阴谋组织的特征,其程度之深赋予了它恶魔般的权力,以至于人们不会质疑其成员的弱点和无害外表。(3)凭借其阴谋组织的效力,以及其近乎神奇的金钱获取和管理能力,犹太社群已经能够秘密控制非犹太社会的大部分主要社会、商业、政治和政府机构。(4)鉴于世界犹太人(表面上)对非犹太人机构的控制,以及犹太社群对其自身利益的极度痴迷,排除了非犹太人的利益,除非彻底消灭犹太人,否则无法消除犹太人在非犹太社会中造成的祸害。(5)由于犹太人在世界上所造成的恶行完全源于犹太人的邪恶本质,消除犹太人将使这些恶行停止,无需非犹太人采取任何进一步行动,世界将立即恢复其本质上的完美秩序状态,本来它从未出现过偏差,如果不是犹太人的恶作剧干预的话。

② Mark Goldfeder, “Codifying Antisemitism,” *Penn State Law Review* 127(2023).



尽管这些批评基于人权和国际法考虑。这种模糊性对言论自由和学术自由产生潜在影响,学者和公共知识分子在讨论以巴冲突等敏感话题时,可能面临被指控为反犹太主义的风险。定义中的类似于“否认犹太人的集体权利和将以色列的行为归咎于所有犹太人”等具体例子也引发了争议,因其在实际操作中容易导致对合法批评的误判。

反犹太主义定义的争议性与立法纷争的关联揭示了美国政治中“身份政治工具化”的深层逻辑:通过扩大化定义制造道德恐慌,进而服务于国内选举利益和国际地缘战略。这种逻辑不仅无助于解决反犹太主义的根源,反而加剧了社会撕裂,使少数族裔权利和言论自由成为政治博弈的牺牲品。未来若无法在“保护少数群体”与“维护批评权利”间取得平衡,类似争议将继续侵蚀美国的社会共识与民主根基。

三、反犹太主义定义的模糊性与言论自由的冲突： 对《反犹太主义意识法案》的批评与思考

从社会冲突理论的视角来看,《法案》可能引发的言论自由与反犹太主义认定标准之间的张力以及其在美国多元社会中的潜在影响,构成了重要的公共政策议题。特别值得关注的是,法案制定过程中的政治博弈揭示了其作为党派政治工具的隐含属性,反映了美国政治场域中利益集团、选民联盟与意识形态的多重角力。言论自由是一项重要的权利,任何人或机构都可以对犹太人、犹太教或犹太国家想说什么就说什么。《法案》虽然旨在打击反犹太主义,但其定义的广泛性和模糊性可能会导致对言论自由的压制。尤其是在学术和政治辩论中,任何批评以色列或其政策的言论都可能被贴上反犹太主义标签从而受到限制,这不仅不利于健康的公共讨论,还可能阻碍对以色列和犹太复国主义的合法批评。若在公共讨论中发生因以“对犹太人的批判”之言而获罪之冤假错案,会加剧美国犹太人与非犹太人之间的矛盾问题。

首先,从学术自由的研究上看。国际大屠杀纪念联盟指出不能“指责犹太人对单个犹太人 or 犹太人群体所犯下的真实或想象的错误,甚至对非犹太人所犯下的行为负责”,“否认第二次世界大战期间纳粹德国及其支持者和同伙对犹太人实施种族灭绝(大屠杀)的事实、范围、手段(如毒气室)或意图”“指责犹太人或以色列国家捏造或夸大大屠杀”。然而,从学术自由的角度来看,讨论和质疑历史事件的真实性是学术表达的权利。美籍犹太裔哲学家汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)在《艾希曼在耶路撒冷——一份关于平庸的恶的报告》(*Eichmann in Jerusalem: A Report of the Banality of Evil*)中揭露了犹太人上层,即犹太长

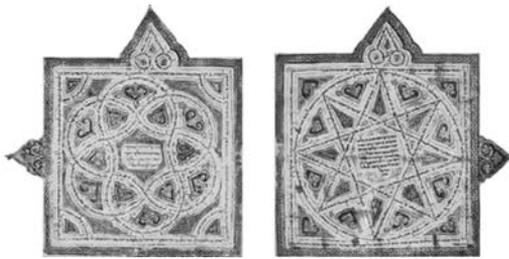
JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

老会(Judenräte)部分成员为了自身生存而选择为纳粹提供了犹太同胞的名单,这意味着犹太长老会有潜在参与纳粹政治活动的嫌疑,阿巴斯的《另一面:纳粹主义与犹太复国主义的秘密关系》(*The Other Side: The Secret Relationship between Nazism and Zionism*)亦可验证。此外,阿伦特在《犹太政治》(“Jewish Politics”)、《犹太复国主义危机》(“The Crisis of Zionism”)、《重新审视的犹太复国主义》(“Zionism Reconsidered”)、《拯救犹太家园》(“To Save the Jewish Homeland”)、《犹太国:五十年后,赫兹尔的政治走向何方?》(“The Jewish State: Fifty Years After, Where Have Herzl’s Politics Led?”)、《少数民族问题》(“The Minority Question”)、《没有发生的犹太战争》(“The Jewish War That Isn’t Happening”)、《在沉默与无言之间》(“Between Silence and Speechlessness”)、《关于“协作”》(“About ‘Collaboration’”)、《新巴勒斯坦党》(“New Palestine Party”)中批判犹太复国主义在巴勒斯坦地区建立一个犹太民族的国家,认为这可能导致纳粹式的极权政治体制。从社会学知识生产与话语权力的理论视角来看,法律条文对特定议题讨论的限制实质上构成了对学术研究领域的规训(discipline)与边界划定。这种限制性框架将犹太人问题、纳粹历史以及犹太迫害等事实性问题转化为学术探讨的禁区,导致研究空间的压缩与认知边界的固化。福柯(Michel Foucault)关于知识/权力关系的论述表明,这种限制不仅影响具体研究议题的展开,更重要的是会重构整个学术场域的认知框架(epistemic framework)。当对历史真实问题的多维度思考受到制度性约束时,学术研究的批判性维度将不可避免地受到削弱,进而影响知识生产的创新性与突破性。这种限制机制最终可能导致学术研究陷入自我审查(self-censorship)的困境,阻碍新理论范式的产生与跨学科研究的开展,从而制约学术共同体在相关领域取得突破性发现的可能性。美国国会在《法案》中写道:“宪法保护——本法案的任何内容不得解释为削弱或侵犯美国第一修正案所保护的任何权利。”^①从法律社会学与政治社会学视角来看,美国国会强制通过该《法案》的行为,实质上反映了制度逻辑(institutional logic)与宪法原则之间的张力。这种张力体现在政府已经意识到《法案》可能违宪,却仍选择通过行政权力强制推行,这一决策过程暴露出现代民主国家中法律工具主义(legal instrumentalism)的倾向。将《法案》定位为保护特定群体的“护身符”,这种制度性安排不仅挑战了美国宪法的普遍主义原则,更在社会公平性(social equity)层面引发了合法性危机(legitimacy crisis)。从社会建构论的视角来看,犹太人问题作为一个复杂的社会历史现象,应当保持其作为学术研究与政治分析的开放性场域。哈贝马

^① <https://www.congress.gov/bill/118th-congress/house-bill/6090/text>.



斯(Habermas)关于公共领域(public sphere)的论述启示我们,对这一问题的探讨需要建立在包容性政治思想(inclusive political thought)和多元化理论解读的基础上,而非诉诸法律手段进行话语压制(discursive repression)。这种压制性做法不仅可能阻碍学术研究的正常开展,更可能加剧社会群体间的认知对立,不利于构建真正意义上的理性对话空间。

其次,从言论自由上看。《法案》甫一通过,即引发了关于言论自由权利限制的广泛争议,其中不乏曾亲历犹太学生遭受严重骚扰事件的大学管理者的抗议声音。争议的核心在于在保护犹太人权益的过程中以牺牲宪法第一修正案所保障的言论自由为代价是否是不可避免的。这一问题的解决,首先需要对“反犹主义”这一概念进行清晰界定,并深入探究美国社会频发反犹主义活动的深层原因。该法案采用了国际大屠杀纪念联盟对“反犹主义”的官方定义,将“否认以色列的自决权”以及“将以色列政策与纳粹政策进行类比”等行为明确纳入反犹主义范畴。批评者指出,宽泛的定义可能会对学术研究的自由度产生不当限制,甚至可能导致对《圣经》等宗教经典中相关内容的误读与不当定性,从而引发更深层次的学术与宗教争议。

在自由社会中,对任何群体的行为进行建设性批评是健康社会讨论的一部分。限制对某个群体的批评可能导致另一种形式的社会不公和偏见,其关键在于如何批评以及批评的出发点和方式。用国际大屠杀纪念联盟的定义来判定某一言论或立场是否反犹太人并不能改变这样一个事实:在任何时空背景下,个体均拥有自由表达观点的权利,无论其表达内容如何,亦不论其观点可能引起何种程度的反感。言论自由,甚至包括冒犯性的仇恨言论的表达是自由社会的重要基石,也是民主制度伟大之处的一部分。^① 批评犹太人是由于个别犹太人在社会生活中出现的问题,主要目标是期望犹太人做出自我修正、弥补其过错之处。若一个美国犹太人经常对以色列政府提出批评,其发言是否会被解释为违反这些限制。虽然该法案并没有限制任何形式的言论,甚至没有限制公然反犹太人的言论,但情况可能会更复杂:一个非犹太人发表与犹太人自身完全相同的批评,可能会被认为是反犹主义,而犹太人则不会。首先,相关控诉者可能出于恶意而做出这种假设。其次,反犹主义并不局限于某个特定群体,犹太人和非犹太人都有可能产生反犹主义。从法律社会学与话语分析理论视角来看,国际人权法框架下的反犹主义定义及相关法案存在显著的主体缺位(subject absence)问题。这种定义方式忽视了行为主体的身份属性与社会位置(social position),而将关注点过度集中于言语本身。根据国际大屠杀纪念联盟的操作性定义,话语

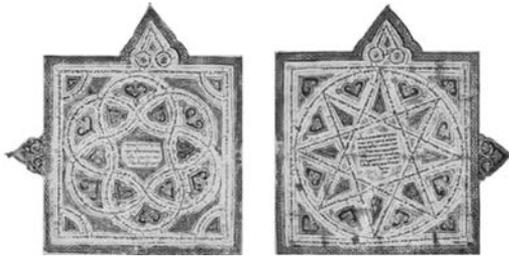
^① Mark Goldfeder, “Codifying Antisemitism,” *Penn State Law Review* 127(2023).

的反犹太主义属性判定呈现高度情境依赖性(contextual dependency):无论是犹太主体还是非犹太主体的话语实践,都可能被标记为反犹太主义话语,这种标记的任意性暴露出现有定义体系的解释学困境(hermeneutic dilemma)。特别值得关注的是,相关法案将“基于种族、肤色、性别、宗教或民族身份而做出的歧视性言论或行为”纳入规制范围,这一宽泛的界定引发了学界的正当性质疑。从韦伯(Max Weber)的法律理性化理论视角来看,现代法治文明已实现了从“因言获罪”到“行为归责”的范式转换。这种转换要求司法实践必须基于行为者的具体行为及其动机结构(motivational structure)进行审慎判断,遵循无罪推定(presumption of innocence)原则,以此维护法律判断的精确性与正当性,最大限度地降低误判风险。

四、《反犹太主义意识法案》背后的权力博弈:美国党派政治中的隐形角力

《法案》的立法实践不仅关乎反犹太主义的治理效能,更深刻地折射出当代美国社会在族群政治、言论自由与法律干预之间的价值抉择与制度困境。其背后可以窥探出反犹太主义在美国政治中的隐形权力者的形象,其立法过程涉及国会、行政部门、社会团体以及犹太社团内部的多重利益冲突,各方立场的明显分歧导致了一场复杂的权力与意识形态的较量。马克思在《论犹太人问题》中曾言:“犹太人的实际政治权力同他的政治权利之间的矛盾,就是政治同金钱势力之间的矛盾,虽然在观点上,政治凌驾于金钱势力之上,其实前者是后者的奴隶。”^①在当今两极分化的政治环境中,反犹太主义已被政治工具化。反犹太主义的指控被用作公共关系手段、选举策略和正当理由,目标远远超出遏制反犹太主义的范畴。美国共和党人和民主党人互相指责对方为反犹太主义者,以获取政治利益。包括特朗普在内的曾声援犹太人的共和党政客严厉指责民主党进步成员的反犹太复国主义是反犹太主义。作为回应,民主党人指责包括特朗普在内的共和党人虚伪地将反犹太主义陈词滥调主流化,与白人民族主义调情,同时声称谴责反犹太主义。他们谴责偏见,并将反犹太主义与反以色列主义区分开来,指责共和党未能解决自己的反犹太主义问题。共和党人和民主党人为了在2024年美国新一届政府选举中获胜,相互之间极力批判对方的反犹太主义言论,以争取犹太人的支持。因此,犹太人已经成为美国民主党和共和党大选中获胜的必争之地。拜登在竞选期间承诺其政府将“采取全面的方法来打击反犹太主义,认真对待伴随反犹太主义而来的暴力以及

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷[Collected Works of Marx and Engels(1)](北京[Beijing]:人民出版社[Renmin Publishing House],2009),51。



反犹主义背后的仇恨和危险谎言”^①。在 2023 年逾越节前夕,拜登发表专栏文章谴责反犹主义是“不道德和卑鄙的”,向美国犹太人保证他致力于“犹太人的安全”,并说“我与你同在。美国与你同在”。^② 共和党人也提出了反犹主义立法,以表达他们对打击日益严重的反犹主义的担忧和领导作用。自诩为犹太人的朋友和保护者的特朗普曾说:“没有哪位总统为以色列做的事情比我多。美国犹太人必须团结起来,在为时已晚之前,感激他们在以色列拥有的一切。”^③特朗普的声明既反映了他对犹太人权力的假设,也提醒犹太人的脆弱性,暗示犹太人在美国的地位取决于对他的支持。从竞选双方言论中可以看出,犹太人已经成为竞选者拉拢的政治对象。美国政客们一直在利用表面上反犹主义的兴起作为党派政治斗争的工具,互相指责对方在反犹主义问题上虚伪,这已成为他们政治框架、公关和选举策略的一部分。

关于反犹主义的法律举措本身就提出了挑战,《法案》倡议使反犹主义政治化,既把它当作党派政治博弈的工具,又把它当成武器用于实质性的政治目的。“反犹主义是一种政治障眼法,转移了对实际权力争夺的关注,使其指向所谓的篡权者,反犹主义越是集中注意力于犹太人,操纵者对权力的攫取就越不明显。”^④保守派政客把对校园反犹主义的担忧作为遏制他们眼中的高等教育进步霸权的策略的一部分。然而,利用犹太人和反犹主义来推进控制“左翼”学院的更广泛的政治计划,并不能直接应对犹太人面临的日益增长的威胁。此外,由于这些法律倡议采用了特定的反犹主义定义,它们在犹太人提出的各种反犹主义概念中做出了选择,使政府处于确定犹太人身份和基于宗教归属的歧视的细节的地位,而没有质疑定义的有效性。特别是在数据收集和教育方面,将其纳入法律在实践中造成了额外的困难。这一争端本身就可能对美国犹太社区造成伤害。法律规则引起的争议也可能削弱公众对反犹主义的理解,因为它将重点限制在政治上有效地使所有反犹主义都具有辩论性。无论这些反犹主义规定最终是否全部或部分地受到宪法挑战,它们更多地是一种表演性的政治表达,而不是

^① 详情参见 [https://joebiden.com/joe-biden-and-the-jewish-community-a-record-and-a-plan-of-friendship-support-and action/#](https://joebiden.com/joe-biden-and-the-jewish-community-a-record-and-a-plan-of-friendship-support-and-action/#)。

^② 详情参见 Joe Biden, “To Fight Antisemitism, We Must Remember, Speak Out and Act,” CNN POLITICS, Apr. 5, 2023, <https://www.cnn.com/2023/04/05/opinions/joe-biden-fighting-antisemitism-speaking-out-passover/index.html>。

^③ 详情参见 Rosalind S. Helderman, “Trump Attacks American Jews, Posting They Must ‘Get Their Act Together’ on Israel,” WASH. POST, Oct. 16, 2022, <https://www.washingtonpost.com/politics/2022/10/16/trump-jews-israel/>。

^④ Ruth R. Wisse, “The Functions of Anti-Semitism,” National Affairs, Fall 2017, www.NationalAffairs.com。

对当今世界各地日益增长的反犹太威胁的现实和有效的解决办法。

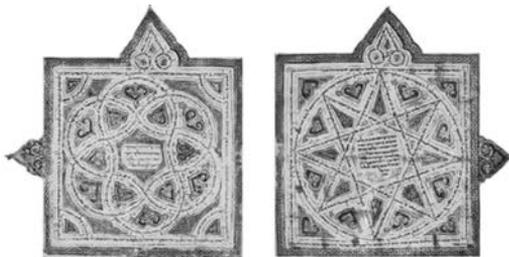
从社会学的政治过程理论与群体冲突理论视角来看,《法案》表决过程凸显了多重社会张力。在政治场域中,共和党内部呈现出工具理性与价值理性的分裂:以劳勒为代表的实用派将法案作为选举动员工具,而盖茨等人则基于宗教自由原则提出异议。民主党则陷入传统亲以派与进步派的结构矛盾,反映了党内意识形态与利益联盟的重构。行政系统面临合法性困境,需要在选民联盟维护与宪法原则之间寻求平衡。社会运动场域呈现出多元主体的抗争格局:校园运动通过框架整合(frame alignment)将巴勒斯坦议题与言论自由相联结;宗教团体则因教义解释权与信仰表达自由产生分化;少数族裔通过揭露“选择性保护”机制,挑战既有的权利分配格局。犹太社群内部的分裂尤为显著:复国派通过政治游说强化制度性支持,流散派则运用文化资本进行反霸权叙事,而极端正统派的边缘化地位暴露了社群内部的权力不对等。这种多维度的冲突格局揭示了美国社会在身份政治、宗教自由与地缘政治交织下的深层矛盾。长期来看,美国社会需在“反歧视”与“反压迫”之间寻找平衡,否则族群裂痕将难以弥合。

五、结论

一个民主、自由、法治的现代化国家通过政治与法律单独庇护犹太人是否合理,将犹太人与其他民族隔离开来是否能够解决犹太人被歧视及伤害的政治问题。该疑问再次将“犹太人问题”推向历史的疑难,也指向犹太人的未来政治处境。美国政府是要将犹太人与其他民族之间割裂开来解决反对犹太人的活动,还是回归美国的民主自由政治格局之中解决其疆域中出现的现代犹太人问题。美国政府需要思考并寻找美国产生反犹主义的缘由,而不是通过规避其产生的事实缘由及堵塞对犹太人批判的言论来解决反犹主义问题。

本文深入分析了美国《法案》的复杂性与政治争议。通过回顾该《法案》的背景和立法目标,试图理解该《法案》是作为应对日益严重的反犹主义事件的政治回应而制定的重要举措。《法案》的通过反映了社会对于保护少数族裔权利和促进社会公正的共识,然而,《法案》内容的定义和实施过程中却引发了广泛的讨论和争议。尤其是从政治哲学角度来看,《法案》的实质是将犹太人阶层特权化,将犹太人独立于其他种族或民族之上,在国家政治上限制了对犹太人批评的言论自由。美国政府这种将犹太人特权化可以视为美国社会的“婆罗门阶层”,犹太人具有超过美国其他民族或者种族所不具有的政治特权,而这明显违反了美国宪法。因此该《法案》对犹太人的保护效果存疑。

在探讨反犹主义定义的复杂性和法案可能带来的言论自由问题时,《法案》



所涉及的不确定性和潜在的实施难题：国际大屠杀纪念联盟定义的采纳和质疑展示了在定义和界定反犹主义方面的挑战。此外，《法案》背后的政治权力博弈也显现出在美国党派政治中的深远影响，揭示了相关法律行动的复杂性。

《法案》是一项重要的步骤，但其成功实施和影响力需要政策制定者和社会各界的持续努力和关注。未来的研究可以进一步探索法案包括其在法律实践中的应用和对社会舆论的塑造等实施的具体影响。此外，应当关注如何平衡言论自由和种族仇恨言论的管控之间的关系，以及如何通过综合政策和教育来根除反犹主义的根源。

综上所述，《法案》可能更好地保护犹太人免受身体骚扰和恐吓，但当代美国反犹主义隐患不会明显减轻。现实社会需要的不仅是一部惩治歧视的法律，更是一种促进事实意识的承诺。

JEWISH STUDIES

犹太研究

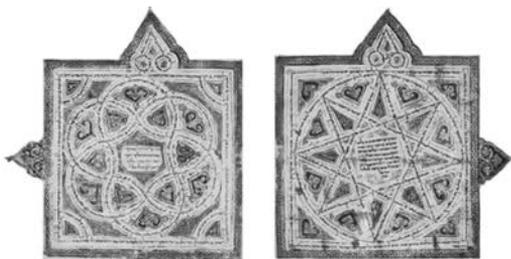
第25辑

The United States' *Anti-Semitism Awareness Act* : An Analysis of Complexity and Political Controversy

MA Dongshun

Abstract: The legislative practice of the U.S. *Anti-Semitism Awareness Act* reflects the institutionalized demand of contemporary society to combat anti-Semitism, while simultaneously exposing the deep-seated tensions between legal intervention and social governance. The legislative framework and core provisions of the Act essentially constitute a structural response to the phenomenon of anti-Semitism in real-world society, with its content reflecting the complex landscape of ethnic relations in American society. The introduction and application of the International Holocaust Remembrance Alliance's definition of anti-Semitism within the Act highlights the political controversies and operational dilemmas inherent in conceptual definitions. The potential tension between freedom of speech and the standards for identifying anti-Semitism that the Act may provoke, along with its potential impact within the pluralistic society of the United States, constitutes a significant public policy issue. The political game in the legislative process reveals the Act's implicit attributes as a tool of partisan politics, reflecting the multiple forces at play among interest groups, voter blocs, and ideologies within the American political arena. This legislative practice not only pertains to the efficacy of anti-Semitism governance but also profoundly reins out the value choices and institutional dilemmas faced by contemporary American society in balancing ethnic politics, freedom of speech, and legal intervention.

Key Words: *Anti-Semitism Awareness Act*, Jewish Issues, Ethnic Relations



拉比是智慧传统的一部分吗？*

以谢·罗森-茨维**

袁嘉惠*** 译

【摘要】拉比们将自己视作更广泛的智慧传统的一部分，他们自称“贤哲”。然而，有两个重要的特征将他们与这一传统区分开来。第一，经堂的诞生——对拉比来说，智慧不仅等同于《托拉》，而且与学习实践密不可分。这种制度化的学习方法将智慧重新定义为一种犹太式独特的追求。第二，人类学的悲观主义视角——古典智慧传统通常赋予智慧以变革的力量，与之不同的是，拉比们则持有更为怀疑的态度。对他们来说，智慧并不能使人与生俱来地得到完善或提升；贤哲们必须在一生中不断地抵抗“邪恶的冲动”。学习的特性培养的是一种积累性的而非变革性的智慧模式，因此，这两个特性也许是相互关联的，最终限制了拉比参与到更广泛的智慧传统之中。

【关键词】拉比贤哲；《托拉》；学习；智慧传统；邪恶冲动

一、什么是智慧传统？

请允许我开篇明言，尽管存在批评和诤告（式的否定），我仍然假定存在某种智慧文学和智慧传统，尽管不一定是严格意义上的智慧学派，而且我们对其定义尚且模糊。它们具有以下共同特征：使用“智慧”（חכמה）术语，文士的重要性，普遍性的意识形态，寻找（有时无果的）宇宙逻辑，教育的愿景，对于自我提神的

* 本文是以谢·罗森-茨维于2024年12月15—18日在山东大学举办的“犹太与中国思想文化中的圣人理想”学术研讨会上的发言。

** 以谢·罗森-茨维，以色列特拉维夫大学教授。

*** 袁嘉惠，山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会发展学院博士研究生。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

信念。

我也同意瑞秋·弗立什(Rachel Frish)的观点,即自我展示和自我理解[包括使用“智慧”(חכמה)相关的词语]也是这一传统的重要一部分。

在智慧传统中,我们所涉及的文本极为丰富多样,包括圣经文本和后圣经文本,犹地亚与亚历山大时代的文本;既有完整的文学作品,也有单篇的诗篇,圣经《先知书》中的智慧段落,以及《死海古卷》中的智慧的内容等。例如,《约伯记》、《箴言》、《传道书》、《智慧诗篇》、《便西拉智训》(《智慧篇》)、《所罗门智慧书》、《死海古卷》中的智慧篇章。

现在,请注意这份清单中的空白。尽管这些文本之间存在清晰的连续性,但圣经与后圣经作品之间的区别却相当复杂(因为正典化过程本身复杂且存在争议),但这种区分又是不可或缺的,因为这些作品本身也反映了正典化的过程。例如,《便西拉智训》《所罗门智慧书》《库姆兰》的智慧文本在风格和内容上都与《箴言》存在明确且自觉的亲同性,而《箴言》对他们来说已然成为一种范式。

相比之下,拉比文献同样频繁地引用《传道书》和《约伯记》,不亚于《箴言》。原因是拉比们的《米德拉什》并不以圣经书卷为角度来思考,而是将所有经文整合成一个庞大的文本相互关联的网络。

二、什么是拉比智慧？

那么,什么是拉比智慧呢?请看这两段经文及其在《米德拉什》中的应用:

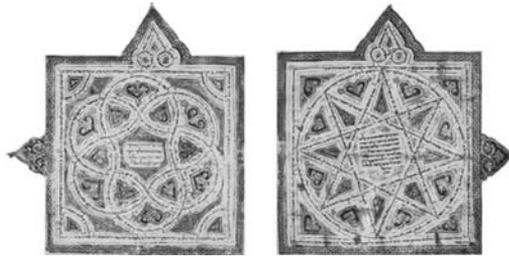
《申命记》6:7:也要殷勤教育你的儿女。无论你坐在家里,行在路上,躺下,起来,都要谈论。

《箴言》6:22:他们在你行走时引领你,在你躺卧时看护你,在你醒来时与你交谈。

两段经文都谈到了坚持正确的教导的必要性,在《申命记》中,《托拉》或者《穆萨尔》是一种文本(书籍),而在《箴言》1—9章中却是一种生活方式。但请注意这两幅描绘了全天候持续参与的图画之间的关联(在《箴言》中这种参与被描绘得更为生动,表现为“智慧女士”如母亲般的保护陪伴)。这些经文属于同一个传统,即智慧传统。

现在请看一段《米德拉什》(《释·申命记》34):

“谈论这些事”(《申命记》6:7)——让它们成为核心,不要让它们成为次要之事。要让你们的争论仅仅围绕它们展开。不要在其中掺杂其他事物,比如某某人。以免你们说:“我已学到了以色列的智慧,现在我要去学习外



邦的智慧。”经文教导说：“要遵行”（《利未记》18:4），而不是离开它们。

因此，经上说：“它必独属于你”（《箴言》5:17），等等。又说：“在你行走时引领你。”（《箴言》6:22）。“在你行走时引领你”——在今世。“在你躺卧时看护你”——在你临终之时。“在你醒来时”——在弥赛亚时代，“与你交谈”——在来世。

释经者将这两节经文（以及其他经文）结合起来，描绘出一幅既具有约束力又充满吸引力的律法的图景。它还像拉比文学中所承诺的那样，为来世做出许诺。

但是，《托拉》现在已不仅仅是一套指令，甚至不仅仅是一本书（无论是《申命记》还是整本《摩西五经》），而是作为在经堂所学习的成文律法和口传律法的总和。它是一种全面而不可妥协的追求，绝不容许背离、掺杂或者淡化（“像某某人”可能是某个被隐去的名字，暗示了某位被拉比们所知的“启蒙者”或者“智者”，类似于著名的以利沙·本·阿维亚的例子）。

下面的布道词《释·关于禁忌的密希尔塔》（“Sifra, Mekhilta de-Arayot”）反映了拉比对罗马文明，尤其是其前所未有的先进的律法文化的辩证态度：

“你不可遵行他们的律法”（《利未记》18:3）——这句经文省略了什么，又未提及什么？经文已经说过：“不可使儿女经火”，“不可行巫术”（《申命记》18:11）。“不可遵行他们的律法”是什么意思？你们不可遵行他们的律法，也不要遵循那些为他们所刻写的规则。比如剧院、马戏团和军队……但邪恶的冲动仍然存在，会思考并说：他们的比我们的好。因此律法教导说：“你们要谨守遵行，因为这是你们的智慧和辨别力”（《申命记》4:6）。

ובחקותיהם לא תלכו" - וכי מה הניח הכתוב שלא אמרו? והלא כבר נאמר "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש" וג'. "וחובר חבר ושואל" וג'. ומה תלמוד לומר: "ובחקותיהם לא תלכו"? שלא תלכו בנימוסות שלהן, בדברים החקוקין להן. כגון בתי תאטראות וקרקיסאות ואיסטראות... עדאן יש מקום ליצר הרע להרהר לומר: שלהן נאין משלנו. תלמוד לומר: "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם" וג'.

这篇布道并不满足于经文中详述的禁止遵循“他们的律法”的禁令（**בחיתוקהם**），还试图将《托拉》与其他法律体系进行有利的比较。《米德拉什》坚持认为，《托拉》当然要好得多，因此，认为情况并非如此的那些暗示必定来自邪恶的冲动，即“邪念”。邪恶的冲动通过利用《托拉》中的空白来引诱人们。这里确实存在一个明显的空白：罗马法是一个复杂而精炼的体系，比公元2世纪的犹太人所拥有的任何律法都更为全面。事实上，一些学者认为，《密释纳》的律法革命是对于罗马法律文化的适应。那么《米德拉什》的回答是什么呢？就是在律法的呈现中增加另一个层面，即智慧。它利用《申命记》来论证，《托拉》（在律法和

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

文本的双重意义上)是我们的智慧,并且它使我们在列国眼中具有优势。因此,《托拉》和智慧是一体的;智慧被征用来服务于经堂的自我认知。

这里还有一个完全将智慧“拉比化”的例子《拉比以实玛利的密希尔塔·亚玛力人 2》(“Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Amalek 2”):

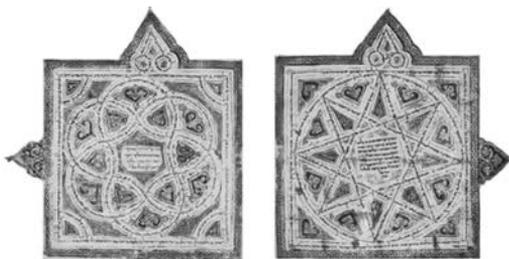
雅比斯祈求智慧,正如经文中所说:雅比斯祷告以色列的神,说:“甚愿你赐福与我,扩张我的疆界,伸手扶助我,保佑我不遭患难,不受艰苦!”(《历代志上》4:10)。“甚愿你赐福与我”——在学习《托拉》时。“扩张我的疆界”——与学生在一起。“愿你伸手扶助我”——使我不忘记我的密释纳……“保佑我不遭患难,不受艰苦”——使恶念无法阻止我学习。

ומנין לבני יהונדב בן רכב שהן מבני בניו של יתרו? שנאמר: "המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב". הן בקשו את הרב ויעבין בקש לחכמה, שנאמר: "ויקרא יעבין לאלהי ישראל לאמר אם ברך תברכני" וגו'. "אם ברך תברכני" - בתלמוד תורה. "והרבית את גבולי" - בתלמודים. "והיתה ירך עמי" - שלא אשכח משנתי. "ועשית מרעה לי" - שתעשה לי ריעים כמותי. "לבלתי עצבי" - שלא יעצבני יצר הרע מלעסוק בתורתך.

雅比斯是一个边缘人物,只出现在《历代志》的家谱中;但在拉比文献《米德拉什》中,所有的诗句都被平等的创作出来,正如我们所看到的。因此,拉比们利用他的祈祷,把雅比斯塑造成一位贤哲。一位贤哲会祈求什么呢?他们说“雅比斯祈求智慧”(可能是模仿《历代志》中另一位祈求智慧的人物所罗门)。但雅比斯所求的智慧不是别的,而是在经堂里学到的知识,包括背诵和教导学生以及再次请求战胜邪念。在塔纳文学中,智慧是拉比的智慧,是《托拉》的老师。《托拉》和智慧是平等的,可以互换的。

下一个例子《释·申命记》48 (“Sifre Deuteronomy 48”)使用了《箴言》和《传道书》中的实际谚语,与西蒙·沙韦尔(Simeon Chavel)不同的是,他们将两书中原本并无联系的内容结合在一起:

拉比西蒙·本·约海说:……智者的弟子也是如此:他每天学习两三句话,每周学习两三个章节,每月学习两三个诵经段——一段时间之后,他就会变得富有。关于他,人们说:“勤劳积蓄的,必见加增。”(《箴言》13:11)但是(有人说:我今天要学,明天也要学;我今天要重复,明天也要重复)而没有积累的人,最终一无所有。关于他,人们说:“夏天聚敛的,是智慧之子;收割时沉睡的,是贻羞之子”(《箴言》10:5)。而且“懒惰的人因冬寒不肯耕种,到收割的时候,他必无所得”(《箴言》20:4)。而且“看风的,必不撒种;望云的,必不收割”(《传道书》11:4)。



ר' שמעון בן יוחאי אמר... כך תלמיד חכמים למד שנים ג' דברים ביום, ב' ג' פרקים בשבת, שתיים ג' פרשיות בחודש - נמצא עשיר לאחר זמן. ועליו נאמר: "וקובץ על יד ירבה". זה שאמר: היום אני למיד. למחר אני למד. היום אני שונה. למחר אני שונה. נמצא אין בידו כלום. ועליו הוא אומר "אוגר בקיץ [בן משכיל נרדם בקציר בן מביש]" וגו'. ואומר "מחרף עצל לא יחרש ושואל בקציר ואין". ואומר "שומר רוח לא יזרע" וגו'.

且看这里发生了什么变化: 慵懒的农夫化身为怠惰的学子, 而田地则变成了他的心智。谷物的收割被重新诠释为律法的积累, 因此, 这里收集的各类农谚被整体重新解读为关于学习(与记忆)方法的训示。世俗的《箴言》被引入经堂, 完成了知识化的蜕变。这一切都关乎我们自身。

《托拉》与智慧的一性由来已久。而拉比们的创新之处则另有所在: 他们将智慧重新定位为契合拉比的《托拉》研读精神, 以及拉比的经堂制度; 将智慧“经堂化”, 使其与拉比经堂的实践和精神相等同。

三、《阿伯特》中的智慧

《阿伯特》就是最好的例子, 这部典籍堪称拉比经堂孕育的奇妙产物。《阿伯特》作为《密释纳》的一部分, 却没有《托塞夫特》或者《塔木德》对其进行评注, 因其内容不属律法范畴而属伦理训诲。

然则这究竟是怎样一种伦理? 学界曾将其与各类希腊化时期的体裁和伦理学著作进行了比较, 然而该篇大部分内容呈现的是一种极具特殊性的伦理体系——经堂学术伦理: 其训导方式、等级制度与行为仪轨皆具典型特征。以下是一些摘录:

第 2 章: 本·扎卡伊的学生: “准备学习《托拉》, 因为它不是你的遗产”, “勤奋地学习你应该回答伊壁鸠鲁主义者的问题”, “如果你学习了《托拉》, 你的雇主就会信任你, 付给你报酬”。

第 4 章: “学习的人是为了教导”, “所有从《托拉》的言语中受益的人”, “所有在贫困中遵守《托拉》的人”, “敬畏你的老师就像敬畏上天一样”, “像孩子一样学习的人就像……”, 等等。

或者以第 3 章为例: 反复出现的“智慧”一词几乎让人毫不怀疑我们正处于智慧领域。但是它在这里意味着什么呢? 在《密释纳》第 3 章的 18 个单元中, 有不少于 14 个单元(即此处引用的内容)讨论了《托拉》及学习《托拉》。遵行《托拉》被多次提及, 但主要关注的还是《托拉》的学习:

2: “若两个人坐着, 中间没有《托拉》的话语。”

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

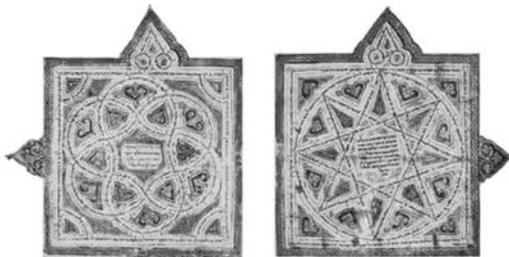
- 3: “若有三人在一张桌上吃饭,而没有说《托拉》的话语。”
- 4: “心向虚无的人。”
- 5: “接受《托拉》之轭的人。”
- 6: “若有十人坐在一起学习《托拉》。”
- 7: “在行路时停止背诵的人。”
- 8: “忘记自己《密释纳》中的一件事的人。”
- 9: “那些以虔诚先于智慧的人。”
- 10: “坐在没有学问之人的会堂里。”
- 11: “厚颜无耻地看待《托拉》的人。”
- 13: “传统是围绕着《托拉》的藩篱”,“而沉默是智慧的藩篱”。
- 14: “以色列人是蒙爱的,因为有蒙爱的器皿赐给他们。”
- 17: “如果没有《托拉》,就没有世界之道”,“任何智慧超过其行为的人”。
- 18: “律法本身……就是智慧的准备。”

但这只是故事的一半,尽管智慧被带进了经堂,但经堂本身却宛如在吸纳智慧的特性一般。《阿伯特》中唯一描述的学习场景——是关于拉比经学院的创始人拉班约哈南·本·扎卡伊和他的学生们的(《阿伯特》2:8—9),正如犹太·戈尔丁的经典文章中所强调的,是具有伦理性质的:

拉班约哈南·本·扎卡伊受教于希列和沙玛伊……(他)有五位门徒。他们是:拉比以利以谢·本·豪尔卡诺斯、拉比约书亚·本·哈拿尼亚;拉比约西·哈可罕;拉比西缅·本·拿坦业;以及拉比以利亚撒·本·阿拉赫……(他)曾对他们说:“你们去看看哪一条是人所应执着的最佳修身之路。”拉比以利以谢说:“眼目慈善。”拉比约书亚说:“成为益友。”拉比约西说:“成为佳邻。”拉比西缅说:“料事于先。”拉比以利亚撒说:“有良心。”

רַבֵּן יוֹסֵפִין בֶּן נָפְתִי קִיבֵּל מִהֶלֶל וּמִשְׁמִי... תְּמִשָּׁה תְּלִמִידִים הָיוּ לוֹ לְרַבִּי יוֹסֵפִין בֶּן נָפְתִי וְאֵילֹו הָיוּ:
אֶלְעָזָר בֶּן הוֹרְקָנוֹס ר' יְהוֹשֻׁעַ בֶּן חֲנַנְיָה ר' יוֹסֵף הַכֹּהֵן ר' יוֹסֵף הַבְּבֵי ר' שְׁמַעוֹן בֶּן כִּמְבָאל וְר' אֶלְעָזָר בֶּן עֶרְבֵי...
אָמַר לָהֶם: צָאוּ וּרְאוּ אֵי זֶה הוּא דֶרֶךְ טוֹבָה שֶׁיִּדְבַק בָּהּ הָאָדָם. ר' אֶלְעָזָר אָמַר עֵין טוֹבָה. ר' יְהוֹשֻׁעַ
אָמַר חֶבֶר טוֹב. ר' יוֹסֵה אָמַר שָׁכֵן טוֹב. ר' שְׁמַעוֹן אָמַר הַרְוָאָה אֶת הַבּוֹלֵד. ר' אֶלְעָזָר אָמַר לֵב
טוֹב. אָמַר לָהֶם רוּאָה אֲנִי אֶת דְּבָרֵי אֶלְעָזָר בֶּן עֶרְבֵי מִדְּבָרֵיכֶם שֶׁבְּכָלֵל דְּבָרָיו דְּבָרֵיכֶם:

《阿伯特》是一部旨在阐释并使新兴的经堂精神合理化的文本,并以智慧之语加以述说。阿迪尔·施雷默将《阿伯特》视为大多数拉比学派的一种替代性选择,类似于“落选者沙龙”。但我对证据的解读有所不同:在我看来,对于《阿伯特》包容性最好的解释并非其所谓的对立立场,而是其非律法性的背景,在这种情况下,争议可以被模糊甚至忽视。毕竟,它是援引智者言辞最多的卷册。同样



需注意的是,施雷默并未声称该卷册的内容本身存在任何非正统性,其内容确实反映了与《密释纳》其余部分相同的经堂精神。

这里的智慧反思旨在弘扬《托拉》研习的精神;但这同时意味着《托拉》研习被理解为一种可以与智慧相调和的方式。

那么,《阿伯特》是否属于智慧传统呢?罗伯特·亨利·查尔斯在其具有影响力的1913年版《伪经》(他用这个名字指代所有未被纳入次经的经文,比如,未被任何教会正典化的经文)之中,将《阿伯特》归于“伦理与智慧”类别之下。的确,许多基督教学者知晓《阿伯特》,却并不知其为《密释纳》的组成部分。

然而,如果我们不仅仅将智慧视为一种传统,而视为一种整体的精神,一种关于人类及其追求智慧的思维方式,我们就需要进一步追问:当这种精神被拉比经堂所限制,且实际上被其消费时,还剩下什么?

答案(当然)是复杂的。我们以普遍性的争议为例。一方面,拉比们接受了类似《箴言》和《便西拉智训》中的开放的知识观念,而不像《约伯记》和《死海古卷四号洞训诫篇》。另一方面,他们的知识理想与普遍性相去甚远,大部分情况下仅限于犹太人(更确切地说,是男性犹太人)。

智慧传统的不同之处在于它们在普遍主义和特殊主义之间的平衡,但它们总是保持着智慧的普遍性本质的概念,即使在智慧被认定为《托拉》之后,如在《便西拉智训》(以更复杂的方式)和《所罗门智慧书》之中一样。相反,对于拉比而言,智慧被认为是经堂的实践,以至于大部分张力都被搁置一边。他们说的是人类(אדם),但指的却是经堂中的犹太男性贤哲。

四、拉比视角中的邪恶冲动

让我再举一个上面已经提到过的例子:邪恶的冲动,邪念。让我们来读一读《释·申命记》第45章,这是整个坦拿时代的文集之中对于邪恶的冲动论述最为详尽、最为成熟的表述,也是该文献中与“邪念”相关的最为接近“教义”层面的内容:

“所以,你们要把我的话存在心里”(《申命记》11:18)——这句经文告诉我们,《托拉》的话语就如同长生不老的灵药。这就如同一个国王对他的儿子十分恼怒,狠狠地打了他,随后又在其伤口上包扎了绷带。国王对其子说到:“我的孩子,只要这个绷带还在你的伤口上,你就可以随心所欲地享用各种食物和饮品,无论在热水还是冷水中洗澡,都不会伤害到你。但是如果你将绷带取下,伤口就会立刻化脓。”因此上帝对以色列说:“我为你们创造了

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

邪念,世间再无比他更为邪恶之物。‘你若行得正,必蒙悦纳’(《创世记》4:7)。只要你专注于《托拉》的话语,邪念就不会支配你。倘若你背弃了《托拉》的话语,那么邪念将会掌控你,如经文所说‘罪就伏在门前,它必恋慕你’(《创世记》4:7)。它的存在就是为了与你作对。但如果你心存意愿,你可以战胜它,如经文所说:‘你却要制伏它’(《创世记》4:7);‘你的仇敌若饿了,就给他饭吃……把炭火放在他的身上’(《箴言》25:21)。”

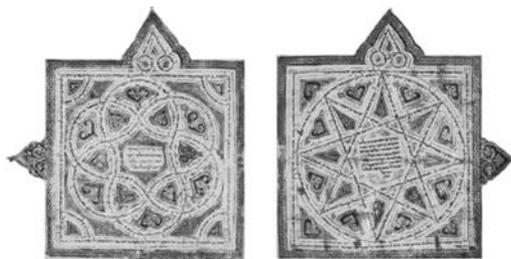
"ושמתם את דברי אלה" (דברים יא, יח): מגיד שנמשלו דברי תורה בסם חיים. משל למלך שכעס על בנו והכהו מכה רעה ונתן רטיה על גבי מכתו. אמר לו, בני כל זמן שרטייא זו על גבי מכתך אכול מה שהנייך ושתה מה שהנאך ורחוץ בין בחמין בין בצונין ואי אתה ניוזק כלום, אבל אם הגבהת אותה מיד היא מעלה נמייה .
כך אמר להן הקדוש ברוך הוא לישראל: בראתי לכם יצר הרע שאין רע הימנו "הלא אם טיב שאת", היו עסוקין בדברי תורה ואינו שולט בכם, ואין פורשין אתם מדברי תורה הרי הוא שולט בכם שנאמר "לפתח חטאת רובץ", "ואליך תשוקתו" – אין משאו ומתנו אלא בכך, אבל אם רצה אתה תשלט בו, שנאמר "ואתה תמשל בו". "ואם רעב שנאך האכלהו וגו' כי גחלים וגו'."

从这段资料中可以提炼出三个核心原则:第一,人类被上帝赋予了一个单一的“邪念”,其在本质上是邪恶的。第二,人类时刻与“邪念”处于斗争之中,“邪念”总是企图控制人类,引诱他们犯罪。第三,人类可以凭借《托拉》的力量将“邪念”制服(即你可以成为它的主人)。

“邪念”的作用在于引诱人类,而这正是此类文献赋予他的终极责任,也就是用来解释人类会犯罪的原因。需要注意的是,在拉比文献之中,无论是在这部文献还是其他文献之中,都并未对创造邪恶意念进行过解释;但是有一个解决的方法——《托拉》。不过,《托拉》在这被比作一个护身符,唯有佩戴在身时才会起到保护作用(所以你现在是安全的,但当这一环节结束后,你又要靠自己了)。“邪念”越是危险,就越能够凸显经堂的重要性。因此,我们在这里所讨论的基本上是拉比经堂精神的营销手段。

因此,根据拉比文献的记载,与其他人相比,贤哲们更容易与他们的“邪念”作斗争,这并不奇怪,因为“邪念”是经堂精神的一部分(正如僧侣和修道士手册中的撒旦一样)。

在我对“邪念”的研究中,最让我印象深刻的是拉比们所秉持的人类学的悲观主义思想:人类就是人类,不存在神人。这与渗透在犹太教诸多方面和形象中的希腊传统大相径庭(在《感恩诗篇》中,上帝将选民高高举起;在《便西拉智训》中,圣经人物被视作道德典范;在斐洛的著作中,先祖们被塑造成通过学习与苦行获取智慧的楷模)。类似的观念也被基督教所采纳。只有拉比们对此观点持否定态度。智慧能够塑造人、改变人的理念,在追求智慧的群体中十分常见。



《箴言》中的智者不会遭受与常人相同的诱惑。但拉比们所持的观点并非如此。在他们看来,人类不会因智慧而发生改变。

五、结论

现在,我们可以犹豫地为我们的问题提供一个初步答案:我相信拉比认为自己是智慧传统的一部分,这就是他们自称“贤哲”而非拉比或法利赛人的缘由(在前拉比文献中,חכם并不是一个常见的称谓;从这个意义上说,将חכמים译为“贤哲”并非没有道理,因为这一译法凸显了他们对于这一传统的自觉归附)。这同样也是他们从被他们摒弃的众多第二圣殿时期的文献中仅仅保留了《便西拉智训》的原因所在。

然而,有两个根本性特征使他们与这一传统截然不同:其一,经学院的诞生。智慧不仅与《托拉》密不可分,更与经学院的学习实践紧密相连。相应地,智慧成为了犹太人的专属,无需任何辩解。如果,对于《便西拉智训》而言,智慧仍是首要范畴,并且为解读圣典文本提供了释义工具,那么在拉比们这里,我们看到了相反的进程,即经学院完全占据了主导地位。经堂并非众多事物之一,而是全部。于是,贤哲转变成了学者;而诸如哈西德派等其他楷模形象,则被边缘化。其二,人类学层面的悲观主义。智慧并无转化之力。从最无知的人到拉比阿奇瓦及其同辈,我们每个人终其一生都在与“邪念”相抗争。

这两者之间是否存在关联?或许存在。研习的风尚塑造了一种累积性而非转化性的知识模式。这两个方面限制了拉比们参与智慧传统的深度与广度。

JEWISH STUDIES

犹太研究

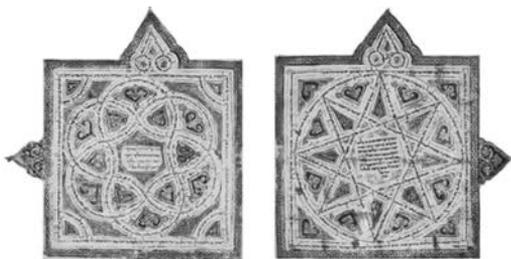
第25辑

Are the Rabbis Part of the Wisdom Tradition?

Ishay Rosen-Zvi Tr. YUAN Jiahui

Abstract: In this article, I argue that the rabbis perceive themselves as part of the broader wisdom tradition, which is reflected in their self-designation as “sages”. However, two fundamental aspects set them apart from this tradition. First, The Birth of the Study House, for the rabbis, wisdom is not only identified with the *Torah* but is also inseparable from the practice of study. This institutionalized approach to learning redefines wisdom as an exclusive, distinctly Jewish pursuit. Second, Anthropological Pessimism—Unlike the classical wisdom tradition, which often attributes transformative power to wisdom, the rabbis maintain a more skeptical view. For them, wisdom does not inherently refine or elevate an individual; sages must continuously struggle against the yetzer (inclination to sin) throughout their lives. These two characteristics—possibly interconnected, as the ethos of study fosters an accumulative rather than a transformative intellectual model—ultimately constrain the rabbis’ participation in the broader wisdom tradition.

Key Words: Rabbis (Sages), *Torah*, Study (Learning), The Wisdom Tradition, Yetzer



圣贤与反圣贤:《箴言》与《传道书》

西蒙·查维尔*

吴思家**译

【摘要】本文论述(1)《圣经·箴言》如何建构一个能够辨识神所命定的世界运行模式,并通过戏剧化人物的模式化语言进行表达的圣贤形象;(2)《圣经·传道书》(或《圣经·训道篇》)如何解构智慧的假象及圣贤的虚妄,因为世无恒常法,且人类处于失衡和焦虑的状态下,无人能够真正知晓神意;(3)用米哈伊尔·巴赫金的理论术语来看,《传道书》如何与《箴言》建立对话关系——前者模仿其语言形式、嘲弄其戏剧化的发言者,并以散文体颠覆其核心理念。

【关键词】《圣经》;《箴言》;《传道书》;《训道篇》

一、前言

本文源自一次关于中国和犹太传统中“圣贤”的研讨会。^① 组织者在制定会议框架时,对“圣贤”和“哲人”进行了明确的区分,前者是拥有专业知识的人,后者是对“知识”这一概念提出质疑的人。

在传统且精心安排的逾越节晚餐(770/seder)中,伴有一部称为《哈加达》(773/Haggadah)的阅读文本,该文本记载了一段关于出席晚餐的四位儿子的

* 西蒙·查维尔,芝加哥大学教授。

** 吴思家,山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会发展学院博士研究生。

① “犹太与中国思想文化中的圣贤理想”国际学术研讨会,山东大学,济南,2024年12月15日—18日。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

论述,他们应就晚餐的意义展开探讨。^① 其中一位儿子渴望学习晚餐相关的所有律例与内涵。他问道:“雅威,我们的神吩咐你们的一切律例是什么意思呢?”《哈加达》称其“通达、好学、智慧”(חָכָם)。他就是圣贤。

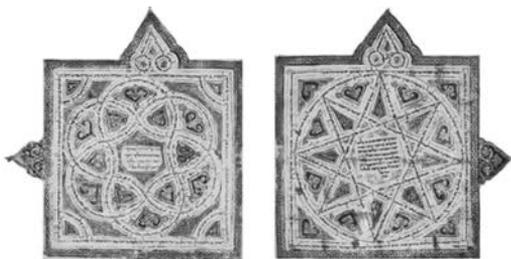
其余三个儿子中,谁是哲人? 其中一人懵懂无知、不善发问或极度羞怯(לְשׂאוֹל יוֹדֵעַ שְׂאִינוֹ),即不知道如何提问的人,或不会发问的人),所以父母必须主动引导。如果哲人有一个共性,那就是提问——“你是如何知道的?”以及“你为什么这样认为?”另一个儿子则是“单纯”(אִם),他学识浅薄,并且不知所措,只会含糊地问:“这是什么?”哲人或许会简单地提问,但他们绝非单纯之人;相反,他们规划目标并制定实现方法。此时只剩下第四子,他是“邪恶的”(רָשָׁע),他所提的问题与圣贤之子几乎相同,只是语气迥异:“雅威,我们的神吩咐你们的这些律例都是什么?”人们可以提出具有危险性的问题,而哲人正具有某种危险性。苏格拉底因哲学思考而殒命,他的学生柏拉图从中得到警示,选择不以自己的名字阐述思想,而是假借另一人物形象——即苏格拉底的形象——他以提问的方式间接表述观点。^② 柏拉图既狡黠又隐微,为自己构建了多层次合理推诿的空间。^③

圣经文学中既有圣贤,又有哲人。《箴言》呈现了智慧与专业知识,而《传道书》则展示了哲学,不仅质疑与知识相关的字、词、论,更质疑知识本身。事实上,《传道书》抨击《箴言》中的知识误人子弟,并在哲学教育的隐微传统中,给自己创

① 关于逾越节晚餐和《哈加达》的历史,可参阅 Joseph Tabory, *The JPS Commentary on the Haggadah: Historical Introduction, Translation, and Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2008), 39-44。为了便于阅读,本文在转写希伯来元音和擦音辅音时未使用变音符号,讨论涉及希伯来词汇的形态时除外。若使用变音符号时,本文并未采用通行体系[参见 *The SBL Handbook of Style* (2nd ed.) (Atlanta: SBL Press, 2014), 56-58],而是遵循 Geoffrey Khan, *The Tiberian Pronunciation Tradition of Biblical Hebrew 2 vols.* (Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2020), 1, 244。本文所有译文均为作者自译。(译者注:本文所涉及的全部圣经文本内容,均在和合本的基础上按照本文诠释对其进行简单修订。)

② Cornelia J. de Vogel, “The Present State of the Socratic Problem,” *Phronesis* 1 (1955): 26-35; Louis-Andrés Dorion, “The Rise and Fall of the Socratic Problem,” in *The Cambridge Companion to Socrates*, ed. Donald R. Morrison (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 1-23; Robin Waterfield, “The Quest for the Historical Socrates,” in *The Bloomsbury Companion to Socrates*, eds. John Bussanich and Nicholas D. Smith (London: Bloomsbury, 2013), 1-19; 在线资源 *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Debra Nails and S. Sara Monsoon, “Socrates,” [https://plato.stanford.edu/entries/socrates/\(2022\)](https://plato.stanford.edu/entries/socrates/(2022)); Richard Kraut, “Plato,” § 3-7, [https://plato.stanford.edu/entries/plato/\(2022\)](https://plato.stanford.edu/entries/plato/(2022))。

③ 关于“高等教育应该注重隐晦表达”这一长期存在的普遍观点,以及这一观点如何被迅速遗忘、继而引发困惑与不满的过程,可参阅 Arthur M. Melzer, *Philosophy Between the Lines: The Lost History of Esoteric Writing* (Chicago: University of Chicago Press, 2014)。



造了合理的推诿理由。

这两卷书的核心都是对神的认知、作为知识载体的语言,以及大卫之子、耶路撒冷之王所罗门的形象。《列王纪上》3—8章描绘了所罗门拥有的超凡知识以及在众多领域的卓越才能,包括道德、审判、心理学、管理、外交、艺术和建筑、植物与动物王国等深奥或科学的领域,以及言说。所罗门不仅精通对具体事物的言说,更精通对一切事物,乃至言说本身的言说。他创造了喻示说明性话语 (figurative illustrative discourse, 单数 *mašal*, 复数 *mešalim*, 英文直译为 *proverb*, 即谚语、箴言) 和抒情唤起性话语 (musical evocative discourse, 单数 *šir*, 复数 *širim*, 英文为 “song”, 即诗歌)。^①《箴言》将所罗门与说明性话语联系在一起,《传道书》则以多种方式解构所罗门的形象及其说明性话语。^②

除了所罗门和他的后裔希西家外,《箴言》和《传道书》均未提及以色列的任何故事——无论是它的先祖与英雄、形成性事件、雅威的律法和契约、土地的重要性,还是以色列和雅威之间存在特殊联系的观念。^③许多犹太圣经(现多称为《希伯来圣经》)学者指出,这种缺失并不是圣经体系的漏洞,而是智慧文学的特质,即其具有非特殊性、普世性或世俗化的视野。^④

圣经研究学者并不对认知与质疑、圣贤与哲人、《箴言》与《传道书》作严格的

① 关于 *mašal* 的语义学探讨,可参阅 Jacqueline Vayntrub, *Beyond Orality: Biblical Poetry on Its Own Terms* (New York: Routledge, 2019)。《诗篇》中有两首诗被认为与所罗门相关,即 72:1-17 与 127。关于作为“虚构话语”的说明性话语与唤起性话语,及其与真实世界中有语境意义的“自然话语”的本质区别,见 Barbara Herrnstein Smith, *On the Margins of Discourse: The Relation of Literature to Language* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978)。

② 千年以来,《雅歌》一直被视作所罗门的抒情唤起性话语。但本文作者认为这一观点误解了《雅歌》1:1(以及其余部分),详见 Simeon Chavel, “Song of Songs 1:1—ext and Paratext,” *VT* 73 (2023): 220-238。

③ 关于《传道书》如何巧妙地呼应先前的文本、传统和事件的复杂论证,见 Jennie Barbour, *The Story of Israel in the Book of Qohelet: Ecclesiastes as Cultural Memory* (Oxford: Oxford University Press, 2012)。

④ 关于社群内部基于信仰的推理如何运用这一特质的实例,可参阅 Choon Leong Seow, “A Heterotextual Perspective,” in *Homosexuality and Christian Community*, ed. Choon Leong Seow (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 14-27。

区分。他们将这一切统归于“智慧文学”这一范畴。^① 本章沿用圣经研究的惯例,以“智慧”和“智者”指代《箴言》中的正面知识和智识,但笔者拒绝将其延伸至《传道书》的哲学或反智慧内容,笔者将会以(研讨会)组织者鲜明的二元框架对后者进行研究。

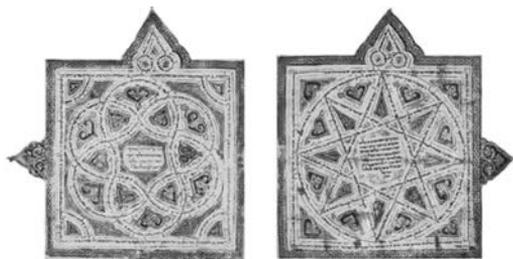
二、《箴言》中的智慧与诗歌

《箴言》由七个部分组成,这些部分可能曾为独立著作。^② 每一部分都包含不同类型的知识和教学材料。将这些部分集为一卷,就产生了一个新的“超级文类”——智慧文学。^③ 总体而言,《箴言》呈现出多种形式:(1)表现手法,如戏剧化、拟人化以及嵌套引语;(2)睿智的发言者,或熟悉、或陌生、或匿名,如父母、教师和君王;(3)言说视角和受众,如第一人称单数、第二人称阳性单数与复数,以及第三人称;(4)睿智的演说,如长诗段落、单行指令与警告,以及单行箴言;(5)睿智的推理,如比较、对照、类比和谜题;(6)规范的结构,如重复关键词、编号列

① Katharine J. Dell 全面梳理了古代以色列和犹太地的“智慧”学派或思想流派及其文学思想,见 Katharine J. Dell, *The “Solomonic” Corpus of Wisdom Literature and Its Influence* (Oxford: Oxford University Press, 2020)。Will Kynes 则质疑这一范畴过于牵强且缺乏依据,见 Will Kynes, *An Obituary for “Wisdom Literature”: The Birth, Death, and Intertextual Reintegration of a Biblical Corpus* (Oxford: Oxford University Press, 2019)。Rachel Frish 通过将这一范畴限定为文学的自我呈现,并纳入其随着时间而变化的特点,为其合理性进行辩护,见 Rachel Frish, “Resuscitating ‘Wisdom Literature’,” *ZAW* 136/3 (2024): 388-406。这似乎与探讨关于圣贤这一跨文化、持久性理念的会议主题密切相关。

② 《箴言》的七个部分为:[i] 1-9;[ii] 10:1-22:26;[iii] 22:17-24:22;[iv] 24:23-34;[v] 25-29;[vi] 30;[vii] 31。这一划分依据六处标题(1:1-7;10:1;24:23;25:1;30:1;31:1)以及 24:23 的暗示(以下也是智慧人的箴言),表明 22:17 是另一卷书的开端(你须侧耳听受智慧人的言语)。这些部分在美学上呈现出配对特征。首先是一组对称序列——所罗门(1:1)、智慧人(22:17)、“又有”智慧人(22:23)、“又有”所罗门(25:1)——随后是两位不出名且名字不同寻常的人,亚古珥与利慕伊勒,两者均与言语体裁 *masa* (מִסָּא) 有关。

③ 犹太圣经中的大多数书卷,或是文集,或是经过编辑的序列文本。Menahem Haran 提出假设,认为这些书卷是在波斯与希腊化时期阶段完成的,其驱动力是皮卷的新普及——皮卷比标准纸莎草纸卷轴更大且更耐用。犹太人直到多个世纪后才采用册子本(codex)形式。参见其系列研究:*The Biblical Collection: Its Consolidation to the End of Second Temple Times and Changes of Form to the End of the Middle Ages*, 4 vols. (Jerusalem: Bialik; Magnes, 1996, 2014) [Hebrew]; “Book-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period: The Transition from Papyrus to Skins,” *HUCA* 54 (1983): 111-122.; “Book-Scrolls in Israel in Pre-Exilic Times,” *JJS* 33 (1982): 161-173; “More Concerning Book-Scrolls in Pre-Exilic Times,” *JJS* 35 (1984): 84-85。正如近几十年来新型芯片、服务器和服务器群推动了“大数据”革命,现在又为人工智能提供了动力,皮卷也促进了文集与多卷轴序列的发展,这些不仅催生了新的超级文类,还建立了异质材料之间更广泛的互联网络。按照这种理论,《箴言》所收录的书卷原本可能是纸莎草卷轴,而《箴言》本身则是一卷皮卷。



表和字母离合诗。此外,《箴言》还描述了邪恶的形式,是睿智的发言者和睿智的言说的对立面,如诡计多端的女人、虚假的兄弟情谊,以及他们诱人堕落的言说。

某些言说形式,比如单行箴言和谜题,可以被现实中的演讲者无限重复使用。由这些内容组成的部分就是可引用或可重复使用的宝库。而其他类型,如长篇言论中一个人对自己的孩子或学生的教导,就不可重复使用。它们可能会激发父母或教师的演说灵感,但它们不是可以转录的谚语,也不是可以背诵的脚本。它们是言说的文学模拟。由这些内容组成的部分就是可阅读的宝库。

《箴言》中的圣贤言说为组织世界及其运转方式建立了分类体系,这些分类多为二元等级结构:神/人、男人/女人、智慧/愚蠢、正义/邪恶、老人/年轻人、父母/子女、已婚/未婚、成功/失败、传统/冲动、顺从/任性、克制/鲁莽、勤奋/放纵、生/死。这些言说以多个方式、多个层面展示了语言本身在智慧生活中的关键作用。除了较明显的模式化手法,如离合诗、令人难忘的数字结构和灵活的关键词,它通过动物和物体等比喻性的替代品来呈现的现象和关系,也需要解码与应用。许多圣贤言说在句法和语义上,都具有模糊性和多义性——这些迂回和规避的模式正是智者和求智者所识别、接纳并运用的。语言是思维的活跃媒介,是不朽的智慧成就的熔炉。

在智慧文学中,推理和语言的联系极为深刻。从美学角度来看,智慧文学将规范有序的世界概念化为时间中的对称与平衡。因必有果,行为必定产生结果。善生善,恶生恶。现在源于过去并与之相称,未来源于现在并与之平衡。

这个概念在语言上以三种相互强化的方式表达。首先,文本通过使用抽象名词或者具体例证,阐述支配世界的主题普遍性价值观。其次,文本通过反复、持续、分词、无动词句型和祈使句等形式表达时间普遍性,即事件反复发生,或持续发生,或正在发生;或者存在某种恒常的行为方式或应做之事。最后,文本以对称诗行为基本言语单位与喜好风格,其两段式结构对应行动与反应、原因与结果的两阶段关系。语言的平衡与生活的平衡相吻合,节奏和韵律表达了一种神圣的对称性。或通过两段式结构重复某一理念以传达循环与成长;或通过对立呈现价值体系的两面性。

任何智慧文学的碎片,无论是单行箴言还是复杂的戏剧化表达,都仅仅是智慧或教诲的一部分。任何汇集了同类智慧片段的文本都是一个宝库,并营造出特定类型或文类的氛围。将所有这些文本汇集到一卷书卷中,结合它们的共同性和多样性,便形成了一个包含多种思想流派和表达方式的超级宝库。但是,如此规模宏大的集合的意义远不止于此,它是一种超级文类,一种生活方式,即智慧文学,其核心在于神圣的分享。雅威通过多种媒介以多种方式讲述世界的运行之道;人们必须侧耳倾听,并且愿意聆听,才能过上正确而美好地生活。生命

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

是雅威的诗歌,是祂的创造,人们必须拥抱它。

在一个重要例子中,文本描绘了一位父亲向儿子们讲述他从自己父亲那里获得的智慧(4:1-6:19)的场景。^①他并没有为了适应对话与情境而调整内容,而是逐字逐句地重复,仿佛祖父正在对他说话,他的儿子们正在旁听,用现代术语来说,仿佛父亲在播放一段录音。这段话包含了前文描述的所有理念与技巧。最后,这段话要求(儿子们)观察动物并从中学习人类生活的价值与行为,刻画了骗子通过误导性的肢体语言伪装自己的形象,并以包含身体习语与意象的六一七数字结构表达了雅威所憎恶的事物。

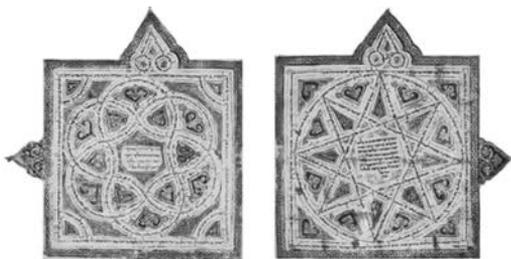
类似地,在《箴言》的最后一章(第31章),利慕伊勒王(King Lemuel)以母亲的口吻逐字重复他对他的智慧教诲,仿佛她在说话。她劝勉他关于妇女、酒与审判的事。她通过运用字母离合诗——从定义上说,这是作者的小技巧——描绘了理想妻子的形象(10—31节),最后赞扬了妇女对雅威的敬畏与善行,而不是虚幻的优雅与短暂的美貌(30—31节)。^②

事实上,《箴言》中的许多材料将智慧与神联系在一起,尤其是对雅威的敬畏,联系在一起。智慧是一种神圣的特性,是生命力的一部分,它能减缓邪恶的蔓延和堕落的加速。对雅威的敬畏约束着智者以及他们那些模棱两可的言说。通常,人们应该具备或知晓那些在语法和概念上与雅威紧密相连的品质,比如“敬畏雅威”,即自我克制,又比如“雅威的智慧”,即对事物运作方式与因果关系的深刻理解。(《箴言》)7:1—9:18中对智慧(*hokmah*, 阴性)与聪明(*binah*, 阴性)的拟人化和戏剧化达到了一个高峰。父母告诫儿子要警惕淫妇,描述她们的形象,通过戏剧化场景呈现她们的行为,并描绘那些被她们迷惑的愚妄人。然后,父母通过将智慧与聪明拟人化并戏剧化为一位女子——她像一位聪慧的姐妹般安全地向儿子招手,并承诺真挚的情感、支持与成功——与淫妇形成对比。她宣称,雅威亲自锻造了她,以帮助祂创造世界并使其从此正常运行。

《箴言》所汇集文本的前提是世界的彻底规范化,而人们则受这些规范的约束。世界按照准则、规则和公式运行,知晓它们并依其行事就能确保获得成功。

① 在5:7节中,正在说话的父亲暂时中断教导,以集中儿子们的注意力,随后继续他之前的话题。

② 希伯来文本的元音显示,在最后一行的第一个分句(第31节)中,母亲命令听众将贤妻的劳作果实赐给她:“将她的操作所得赐给她。”这一表述打破了母亲仅对利慕伊勒王说话的预设。此外,听众应以贤妻自己的产物奖励她的想法也显得不合逻辑。在最后一行的第二个分句中,母亲说,贤妻的行为本身就会赞美她,即带来对她的赞美:“她的工作,在城门口荣耀她。”通过最微小的校勘,第一个分句可与第二个分句表达相同的意思,从而形成明确且经典的平行结构:“她的操作所得荣耀她”或“荣耀她的是她的操作所得”。(修订**תְּהַלְלֶנָּה**,从基本词干、第二人称复数祈使语气、词根 n-t-n“给予”,改为词根 t-n-h“宣告、赞美”的动词或名词形式,例如第三人称复数完成式、基本词干**תְּהַלְלֶנָּה**,或加强词干**תְּהַלְלֶנָּה**,或阴性单数名词**תְּהַלְלֶנָּה**。)



这一前提包含了雅威, 准则、规则和公式是祂本质的体现。祂将其融入世界的结构之中, 并以各种方式向人类启示它们。依照这些准则、规则和公式生活, 便是顺应雅威的意愿, 也会相应地有所收获。

《箴言》的开篇部分(1—9章)以一篇序言开始, 陈述并例证了智慧文学的主题与技巧。^① 它通过对语言的灵活运用, 将简单的信息和复杂的信息相结合。它通过对选词、语义和句法的处理, 创造出多种同时存在的模式, 但这些模式只有在读者反复阅读序言且每次专注于序言的不同部分时, 才能被充分领略。

第一种是遵循句法结构进行的散文式解读模式。在这种解读中, 这段论述有一个主语(第1节), 并带有一系列修饰语(第2至4节、第6节); 这个主语没有谓语, 也不构成从句, 但这一系列修饰语被成对的独立分句(第5节、第7节)所打断并总结:^②

- 1 以色列王大卫儿子所罗门的箴言;
- 2 为要晓得智慧和训诲,
为要分辨通达的言语。
- 3 为要领受智慧的训诲、仁义、公平和正直;
- 4 为要给予愚人灵明, 少年人知识和谋略,

^① 根据 Gérard Genette 的术语, 书籍中的序言并非其“文本”而是“副文本”, 他将其定义为引导读者接近文本核心的辅助材料, 见 *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, trans. Jane E. Lewin (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)。关键之处在于不应将犹太圣经视为单一作品并将其内容统称为“圣经文本”, 而应认识到: (a) 犹太教《圣经》是一个选集; (b) 其中多数书卷本身是对早期文献的汇编或编订; (c) 这些书卷包含不同类型的副文本, 既有原始文献自带的, 也有编纂者在收集整理过程中添加的。《箴言》1:1—7 的序言是圣经宝库中最精妙的副文本范例。后记则见于《何西阿书》14:10、《哈巴谷书》3:19(最后两个词)以及《诗篇》72:20。

^② 为礼仪用途将文本划分为无编号“诗节”的做法, 最早见于伊斯兰时期早期的《圣经》抄本, 参见 Aron Dotan, “Masorah,” *Encyclopedia Judaica*, eds. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd ed. (Detroit: Macmillan, 2007), 13, 603-656。在 12 世纪末或 13 世纪初, 拉丁文基督教《圣经》首次出现了带编号的章节划分体, 参见 Joop H. A. van Banning, “Reflections upon the Chapter Divisions of Stephen Langton,” in *Method in Unit Delineation*, ed. Marjo C.A. Korpel et al. (Leiden: Brill, 2007), 141-161; Paul Saenger, “Jewish Liturgical Divisions of the Torah and the English Chapter Division of the Vulgate Attributed to Stephen Langton,” in *Pesher Nahum: Texts and Studies in Jewish History and Literature from Antiquity Through the Middle Ages Presented to Norman (Nahum) Golb*, eds. Joel L. Kraemer and Michael G. Wechsler (Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2012), 187-202。基督教《圣经》的章节编号体系于 16 世纪首次引入犹太教《圣经》, 参见 David Stern, *The Jewish Bible: A Material History* (Seattle: University of Washington Press, 2017), 145, 247 n. 26。因此, 诗节(和章节)划分和编号可能会掩盖文本早期的分段, 无论是句子、诗行还是替代性表演单元。当前的格式编排是作者为呈现材料实用性所作的努力。原始希伯来文本没有编号、分行、标点或元音标注, 只有通过一个点分隔单词的辅音字母(字体与如今完全不同)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

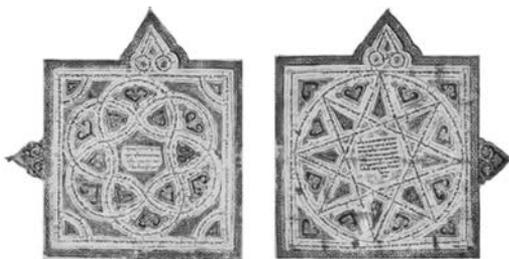
- 5 智慧人听见增长学问，
 聪明人得着智谋，
6 为要理解箴言和譬喻，智慧人的言词和谜语。
7 敬畏耶和华是知识的开端；
 愚妄人藐视智慧和训诲。

在其主要的句法顺序中，这篇序言宣称接下来的比喻说明性文本将帮助人学习知识、善行、判断力和自制力，同时也学习前瞻性思考——预测、模拟与规划，以及如何理解巧妙的言说。序言列举的诸多益处通过重复出现的目的短语“为要……”(for X-ing)有节奏地且有些不必要地分隔开来，这表明智慧需要积累、组织和审美。

这两对独立分句为智慧的定义增添了两个维度。第一对(第5节)指出，比喻说明性文本对已有智者也有益处。它可以使他们更加智慧，即更具洞察力，也更善于规划。因此，智慧并不是一种可达到的状态，而是一条行走的道路，且人永远不会超越其工具——语言。这暗示着，语言是一种极其灵活的工具，其资源用之不竭。这些分句出现在那一系列目的修饰语的倒数第二个位置，这使得它们像是旁白，如同在关于变得明智之前的讨论中对智者的侧目。这表明，无需直接向智者说话，他们能够在行进中、在百忙中、在字里行间领会含义。

另一对分句(第7节)出现在一系列的目的短语之后，并总结了序言。无论是从语义还是句法的角度来看，这里都存在着模糊性或多重含义。在第一个分句的语义中，希伯来语中表示“开始”的词(ראשית/first)，既可以具有时间顺序上的含义，即序数词“开端”，也可以具有质性方面的含义，类似于英语中的“首要的”(prime)和“主要的”(chief)。该分句的句法结构是无动词的谓语表达形式，其主语和宾语是完全可逆且不确定的。因此，这个分句既可以理解为敬畏雅威是智慧的先决条件，是驱使人踏上智慧之路的预备品质；也可以理解为敬畏雅威是智慧的首要成就，是其主要目标。实际上，这两种解读之间的差异有限，它们都认为敬畏雅威是对产生“聪慧”(עֲרֻמָּה/cleverness)和“谋略”(מְזֻמָּה/cunning)的能力的一种约束。

第二个分句在句法上同样是可逆的。愚妄人(复数:אֲוִילִים)可能藐视智慧与训诲，而智慧与训诲也可能藐视愚妄人。第一种解读将其视为意志问题；第二种则为命运问题。无论哪种解读方式，这一表述都与敬畏雅威和智慧之间的关系形成了对比。愚妄人没有这种敬畏，因此不能或不愿获得智慧。作为这篇序言的总结，两个分句向读者提出了挑战，促使他们证明自己既不是冥顽不灵的人，也不是注定失败的人。



这篇序言还包含另外两种模式：一种是词汇层面的，另一种是韵律层面的。每种模式都赋予了序言不同的美感，即使不深刻改变其意义。词汇层面的阅读应遵循关键词（未翻译的词根会标注在括号内）。

- 1 以色列王大卫儿子所罗门的箴言：
- 2 为要晓得(y-d^c)智慧(h-k-m)和训诲(w-s-r)，
为要分辨(b-y-n)通达的言语(^om-r)，
- 3 为要领受(l-q-h)智慧的训诲、仁义、公平和正直
- 4 为要给予(n-t-n)愚人灵明，少年人知识和谋略，
- 5 智慧人听见增长(l-q-h)学问，聪明人得着智谋^①，
- 6 为要理解(b-y-n)箴言和譬喻，智慧人的言词(d-b-r)和谜语。^②
- 7 敬畏耶和华是知识(y-d^c)的开端；愚妄人藐视智慧(h-k-m)和训诲(w-s-r)。

这种对称模式可能会引发，或者说有助于对相应部分之间的关系如何构成智慧之路的分析。例如，知识、智慧和训诲(“___”标识的外部对应部分)以对言语的理解(“~~~~”标记)为中介，而对言语的理解从提供它们的源头处(“====”标记的枢纽)被接纳与获取(“.....”标记)。反过来说，那些能够接受所提供的东西的人就会吸收和获取这些内容，达成目的，实现理解，从而获得知识、智慧与训诲。

第三种解读模式是从韵律角度出发，遵循犹太圣经中创造韵律诗行的最常见方法——平行体(parallelism)，马所拉学士(Masoretes)正是以这种方法为礼

① 该诗行后半部的分句虽然使结构模式变得复杂，但并没有破坏其整体性。“聪明人”(The perceptive)源自词根 b-y-n，这就使得该分句与下一诗行(“~~~~”标记)构成群组，“得着”(will acquire)的词根是 q-n-y，它与 l-q-h(“.....”标记)同义，从而使得该分句与前半段诗行构成群组。

② 词根 m-r 与 d-b-r 是同义词，都表示“说，言说”，但 d-b-r 的语义范围更广泛，可延伸至“事物、物体、事件”等意思。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

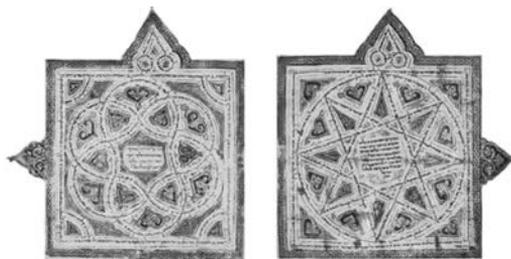
仪诵念进行标注,并划分经文节段的。^①

- 1 以色列王/大卫儿子所罗门的箴言//
- 2 为要晓得智慧和训诲/为要晓得通达的言语//
- 3 为要领受智慧的训诲/(为要得着)公义、公平和正直//
- 4 为要给予愚人灵明/(为要赋予)少年人知识和谋略//
- 5 智慧人听见增长学问/聪明人得着智谋//
- 6 为要理解箴言和譬喻/(为要懂得)智慧人的言词和谜语//
- 7 敬畏耶和华是知识的开端/愚妄人藐视智慧和训诲//

这种模式使言说从属于一种韵律性和表演性的原则。它并没有通过词汇间的另一组关联产生新的意义或理念。但听众对整体节奏的体验、节奏所带来的可预测性,以及人们感到必须使言说适应节奏的方式,这些都契合智慧文学的核心理念。生活是有规律可循的,人们可以学习并利用这些规律来解读正在发生的事件、预测结果并选择适当的行为。偏差不过是干扰因素,是可以过滤或忽略的琐事,不需要被重视或考虑在内。

《箴言》第六部分(第30章),以“亚古珥·本·雅基”(Agur bin Yaqeh)为标题开篇,集中体现了智慧文学的典型理念与技巧。亚古珥·本·雅基以第一人称自述,对一位阳性单数的“你”说话。他自认蠢笨,所知甚少,他坚信神的言语具有完全的保护作用且完全足够——他的目的是抑制对话者知识上的自负。然而,亚古珥运用了智慧文学的所有理念和手段,他在知识上的谦逊实则是一种修辞姿态。亚古珥提出的要求听起来就像年事已高的他在自己的最后时光教导儿子,并传授没有他陪伴时的人生准则。这番言论包含了二、三、四的数字结构、词汇重复、平行体与其他韵律形式,还有具有比喻意义的动物和物体、邪恶的女性

^① 关于犹太圣经中的平行体以及格律化语言(俗称“诗歌”)研究,参见 Benjamin Hrushovsky (Harshav), “Prosody, Hebrew,” in *Encyclopedia Judaica*, eds. Michael Berenbaum and Fred Skolnik 2nd ed. (Detroit: Macmillan, 2007), 16.595-600; F. W. Dobbs-Allsopp, “Poetry, Hebrew,” in *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. Katherine Doob Sakenfeld 6 vols. (Nashville: Abingdon, 2009), 4.550-558; *On Biblical Poetry* (Oxford: Oxford University Press, 2015)。犹太圣经中平行体的一个重要特征是,诗行的后半部分会承接前半部分的一个或多个要素,但不会直接重复这些要素,从而为新增要素留出空间。本文以括号标注隐藏元素。关于诗行后半部分如何限定前半部的多种方式,可以参阅 James L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (New Haven: Yale University Press, 1981), 1-57。至于平行体如何在“深层结构”中运作,即使表层结构并不完全平行,可见 Edward L. Greenstein, “How Does Parallelism Mean?” in Stephen A. Geller, et al., *A Sense of Text: The Art of the Language in the Study of Biblical Literature* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), 41-70。



形象以及文字游戏,还包含了传统以及社会地位方面的传统等级观念。

在这番言说的中间,亚古珥提出了一个谜语(第 18 至 20 节):

我所测不透的奇妙有三样、连我所不知道的共有四样。
就是鹰在空中飞的道(derek/path)、蛇在磐石上爬的道(derek/path),
船在海中行的道(derek/path)、男与女交合的道(derek/path)。
淫妇的道(derek/path)、也是这样、
他吃了把嘴一擦、就说、我没有行恶。

希伯来单词 *derek* (意为“道路、途径、方式”)的重复使用,将这五种情形联系在了一起。但亚古珥指出,其中三种属于同一类,而第四种则以一种转折的方式扩充了这份列表。他没有提及的是,紧接着出现的第五种情形会伴随着更戏剧性的转折,这不仅仅代表着又一个奇特之事,而是一种对宇宙秩序的冒犯,一种令神都感到困惑的事情

天空中的鹰、磐石上的蛇、大海中的船,它们在行进时都不会留下痕迹,不会留下它们曾出现过的证据。这三种奇观代表了物质世界的三个领域:天空、陆地和海洋^①,它们为第四种情况,即人类社会领域做了铺垫。在这种情况下,男人可在另一种空间(女人)中走一种不同的“道路”,并且同样不留下任何痕迹。在父权制的范畴中,这指的是男人与一个曾有过性经历的女人发生性关系。^② 虽然第四种情况使事情变得更具有挑战性,但亚古珥是以相对中立的措辞和语气来呈现的。如果说他对性行为可以不留痕迹感到惊讶的话,他也仅仅表现出了这种惊讶而已。然而,这第四种情况以散文体的形式为一个有力的“笑点”埋下了伏笔,这是一个在道德上令人震惊的推论,通过比喻性的意象来表达,即一个妻子可能会利用这种情况,与多个男人发生性关系,并且能够完全否认。亚古珥含蓄地谴责说,神怎么会创造出这样一个世界,在这个世界里,如此极端的恶行竟能不留痕迹,以至于无法被识别和根除呢!?^③

^① 这就是犹太圣经中关于宇宙,或者说人类世界的经典概念;具体例句可参见《创世记》第一章;《传道书》1:4—7。

^② “初次经历具有可见性和价值性”的观念可见于《申命记》22:13—29 以及 20:1—7;《出埃及记》22:15—16;《利未记》19:20—22。正如此处指“女子”的希伯来词汇 *calmah* 并非指处女一样,它在《以赛亚书》7:14 中的使用也并非预示着童贞女怀孕生子。

^③ 关于犹太圣经各书卷中普遍存在且高度发展的“罪恶必留痕迹”这一观念,可以参阅 Simeon Chavel, “Intergenerational Punishment: A New History,” in *The Pentateuch and Its Readers*, eds. Joel S. Baden and Jeffrey Stackert (Tübingen: Mohr Siebeck, 2023), 285-306。根除罪恶的观念,尤其关注通奸之罪,在“D”底本中尤为突出,可见《申命记》13:2—6;17:8—13;19:16—21;21:18—21;22:13—24;24:7;另见《利未记》20:1—24。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

《箴言》体现了智慧通过积累而增长的思想。智者不断积累经验,不断发表言说。任何事物都可以成为一种准则,或本身就是一种准则。但问题在于,人们可能会发现或得出关于生活的相互矛盾的准则。例如,一组关于愚人的单行箴言(26:4—9)以两条截然相反的警告(4—5节)开篇:

不要照愚昧人的愚妄话回答他、恐怕你与他一样。

要照愚昧人的愚妄话回答他、免得他自以为有智慧。

正如另一句俗语所言:两头不讨好。此外,与犹太圣经中的其他文类一样,智慧文学也肯定了雅威超越人类、独立于人类及其意愿,而人类依赖于祂的参与和干预。这种观点在构成《箴言》的多部文本中多次出现。^①

16:2 人一切所行的、在自己眼中看为清洁^②。惟有雅威衡量人心。

16:9 人心筹算自己的道路。惟雅威指引他的脚步。

16:33 筭放在怀里。定事由雅威。

19:21 人心多有计谋。惟有雅威的筹算、才能立定。

20:24 人的脚步为雅威所定。人岂能明白自己的路呢。

21:2 人所行的、在自己眼中都看为正,惟有雅威衡量人心。

21:30—31 没有人能以智慧、聪明、谋略、敌挡雅威。

马是为打仗之日预备的。得胜乃在乎雅威。

22:2 富户穷人、在世相遇、为雅威所造。

29:13 贫穷人、强暴人、在世相遇、他们的眼目、都蒙雅威光照。

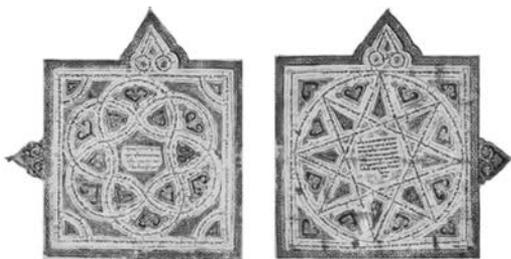
这种观点大概是为了抑制智者们容易产生的傲慢情绪,这是他们的致命弱点。然而,如果更深入地思考,这条简洁的准则实际上与智慧文学的核心前提相矛盾,即生活可以被包装、公式化和传递。如果准则不能涵盖雅威并保证结果,那它们又有什么用呢?

如同现代解构主义者所宣称的,《传道书》(或《训道篇》)的作者认识到了这些隐含之意,将这个反复出现的观点视为一个破绽、一个致命的弱点,并利用它将智慧文学进行了彻底的颠覆。^③ 堆积起来的思想并不能构成一个完整的思想体系。这样的集合往往包含着矛盾之处。准则——模式化的言说——听起来不错,但它们掩盖了误区、混乱和错觉,即使是那些编纂与收集它们的智者也未能

① 每一处“但是”(but)都对对应希伯来语连接词 *w-*, 该词虽然表示“和”(and)的意思,却常隐含“但是”(but)的含义。

② “清洁”(ṭī/Purified), 即被压榨、被加工、被预备、深思熟虑。

③ Michael Fox, *Qoheleth and His Contradictions*, JSOTSupp, 71 (Sheffield: Almond, 1989).



幸免。关于愚昧人的系列箴言中说：“瘸子的脚、空存无用。箴言在愚昧人的口中也是如此。”（《箴言》26:7）对于《传道书》的作者而言，智者们运用的那些智慧的观点并没有实际效果，既无法成立也无法支撑起智者的形象。那系列还说：“箴言在愚昧人的口中、好像荆棘刺入醉汉的手”（26:9）。对《传道书》的作者而言，智者兴高采烈地收集那些巧妙的观点，仿佛它们是玫瑰花，但这些带刺的言说却刺痛了他们的整个事业。

三、《传道书》中的反智慧与平凡

《传道书》在各个层面上都是《箴言》的对立面，而且其创作本意就是如此。它将智慧文学的比喻性质夸大到了荒谬的程度，并将其对智慧文学的所有主张都称为谎言。它通过三种方式来实现这一点：（1）其主角传道者对智慧文学的言论、推理与前提发起了猛烈抨击；（2）它以讽刺手法呈现主角身份的不稳定性；（3）它在引用传道者言论的框架场景中，对传递智慧这一观点进行了戏仿。

《箴言》中的智慧运用富有诗意的谚语式语言来解释世界，尤其是雅威管理世界的方式。而传道者则揭示出这不过是一种语言建构，它将包括雅威在内的世界包装为人类生活的模样，但这种包装永远无法涵盖现实或雅威，因为这两者都是不可简化且难以驾驭的。雅威没有分享任何真理或准则，生命和来世都没有保证。没有智慧可以从经验中获得，也没有智慧可以与孩子或学生分享。人们必须时时刻刻为所有可能发生的事情做好准备。语言无法捕捉世界的本质，它所传递的不过是想象的模式、无法成立的预测，它们完全不可靠，归根结底不过是谎言。生活没有诗意，没有对称，没有形状，平淡无奇、时好时坏，也不可预测；它漫无边际，没有尽头。人没有什么值得聆听的东西，只有需要去观察的事物，而正如那句不完全成立的俗语所说，眼见也不一定为实。

为了传达这种反真理的观念，传道者运用了《箴言》中的许多文类、模式和技巧，并将其反转以与智慧文学相对立。他引用《箴言》中的言说和言说类型，只是为了反驳它们。^①他还自创言说来对其进行戏仿。并且，他将这一切都包裹在自由散漫、缺乏规则的散文形式之中。他运用了引用、模仿和反驳的艺术，营造出一种足以让米哈伊尔·巴赫金为之自豪的小说式的对话主义（尽管巴赫金认

^① 参见 Robert Gordis, “Quotations in Wisdom Literature,” *JQR* 30 (1939): 123-147.; “Quotations as Literary Usage in Biblical, Oriental, and Rabbinic Literature,” *HUCA* 22 (1949): 157-219, at 45-53; *Koheleth—The Man and His World* (New York: JTSA, 1951), 95-108. Gordis 的论述与例证虽未完全令人信服，但其核心观点在本文作者看来相当准确。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

为所有的圣经文学都是史诗般的独白)。^①

传道者的观点、他如何得出这一观点的故事,以及他言论的核心都集中体现在《传道书》2:4—26中。他说,他一生都遵循着智慧的指引,并在各个方面都取得了成功,但随后他猛然醒悟:智慧并不能保证或控制一切;他相较于愚昧人并无优势。他无法保证自己的继承人能够延续他的成功,也无法确定谁将成为他的继承人,无法预知自己何时会离世,更无法保证自己的成功能够一直持续到生命的尽头。或许他劳碌一生,最终只会让神意将他的财富转移给某个懒汉、愚人或无赖。美索不达米亚英雄吉尔伽美什为自己无法掌控死亡而苦恼;而传道者则是为自己无法掌控其他一切而苦恼。^② 作为王子,而后又成为国王,他拥有最佳机会去学习智慧并依其生活。他能够直面智慧,并且以他人无法企及的方式去衡量它。他决心重新审视生活,以及他一直以来赖以生活的智慧。

传道者接下来的言论阐述了他的重新审视,他所获得的领悟以及它们如何削弱那些古老的格言。他用审视世界的眼睛取代了聆听智慧的耳朵,并且将自己的心从一块记录他人智慧的石板转变为了深思的源泉。^③ 他看到生活无可学习,无可获取、保留与分享。所有古老的箴言要么完全错误,要么存在致命的缺陷。每一次对旧箴言的揭露似乎都能引出一个新的普遍真理,但它同样也有缺陷,如此循环往复,陷入无尽的倒退。没有一句箴言能够给出真实的解释,它们都是一团糟,荒谬地就像是想要圈住风一样。生活是无法掌控的,神是不可知的。诚然,神会留意人们的行为,但从生活让人们如此失衡的情况来判断,祂唯一可辩别的愿望就是让人们敬畏他:“我知道 神一切所作的、都必永存、无所增添、无所减少。神这样行、是要人在他面前存敬畏的心”(3:14)。^④

在传道者言说的开头部分,在他描述自己的顿悟时,他引用了一位智者的言论并对其进行反驳(2:13—15),这后来也成为了他的标志性手法:

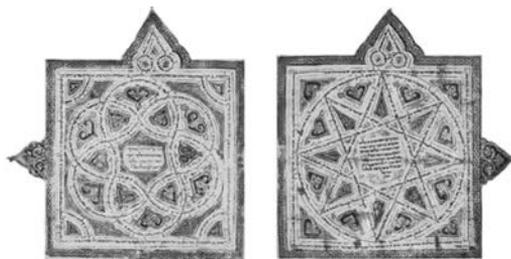
我便看出智慧胜过愚昧、如同光明胜过黑暗。智慧人的眼目在他头上、

^① Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981).

^② 关于该作品,参见 Benjamin R. Foster, *The Epic of Gilgamesh* 2nd ed. (New York: Norton, 2018)。关于其情节、主题、历史发展以及影响,可见 John R. Maier, ed., *Gilgamesh: A Reader* (Wauconda, Illinois: Bolchazy-Carducci, 1997)。关于其与《传道书》的联系与比较,参见 Choon Leong Seow, *Ecclesiastes*, Anchor Yale Bible (New Haven: Yale University Press, 2008 [1997]), 64-65, 121, 145-146, 181-182, 305-306。

^③ 关于“可被铭刻、可书写、可解读之心”的意象,参见《箴言》3:3;7:3和《耶利米书》31:33;17:1, 10;20:12;11:20;4:19以及《诗篇》7:10。至于与之相关的“可接纳之心”的意向,即柔软如肉之心(与坚硬如石之心相对),参见《以西结书》11:19;36:26和《撒迦利亚书》7:12。

^④ 同样可见(《传道书》)1:13;3:10;7:14以及3:11,15,17;5:1,5。



愚昧人在黑暗里行,我却看明有一件事、这两等人都必遇见。我就心里说、愚昧人所遇见的、我也必遇见,我为何更有智慧呢,我心里说、这也是虚空。

传道者审视了“智者预先规划、识别各种情况并选择相应的解决方案,而愚昧人则永远无法认清正在发生之事及如何应对”这一观点。智者知道,死亡这一人生中最具决定性的事件即将降临到他身上,而他对此却无能为力。他无法预知死亡何时、何地,以何种方式到来,也无法阻止或影响它。那么,智者又究竟比愚昧人好在哪里呢?

传道者不只是陈述这一观点。他用富有韵律和比喻的方式,对“有眼睛的智者(几乎人人皆有)”和“在黑暗中摸索的愚昧人(几乎人人皆是)”进行了对比。随后,他摒弃比喻意象与修辞技巧,突出强调自身,以毫无节奏的方式宣告自己深知刚刚所述的对比毫无意义。这种阐述观点的顺序以及与言说模式的对应——散文、诗歌、再散文——表明传道者引用了一句富有诗意的智慧言论,又以散文语言对其进行了反驳。

在传道者的另一处言说中,他宣称,正是因为能够随机应变才使得智者成为智者。他以另一句富有诗意的智慧文学作为开头,但紧接着又用了一句重复其关键词的诗句,从而形成了一组思考与反思的对句,继而以一系列散文式的“因为”分句来进一步阐述(8:5—7):

凡遵守命令的,必不经历祸患。

智慧人的心,能辨明时候(° et)和定理(mišpaṭ)。

因为各样事务成就、都有时候(° et)和定理(mišpaṭ)。

因为人的苦难、重压在他身上。

因为他不知道将来的事、

因为将来如何、谁能告诉他呢。

有一种说法,遵循规则和准则就能保证获得成功;而反方则认为,人必须随机应变,因为没有任何两种情况是真正相同的。事实上,一连串“因为”分句给出的理由表明,人们会被环境所左右,他们永远无法预知接下来将发生什么,也永远无法判断一系列事件的发生是出于因果关系还是出于巧合。

传道者又在一首否定性的诗歌中表达了同样的观点,这首诗运用了智慧文学的形式来否定智慧文学的理念,随后过渡到一对以散文的形式阐述其核心要点的“因为”分句,接着用智慧文学风格的意象展开论述,最后又以散文的形式给出了另一种解读(9:11—12)。

我又转念、见日光之下、

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

快跑的未必能赢、
力战的未必得胜、
智慧的未必得粮食、
明哲的未必得资财、
灵巧的未必得喜悦。

因为临到(q-r-y)众人的、是机遇(°et)与际遇(pega°)。

因为人也不知道自己的定期。

鱼被恶网圈住、

鸟被网罗捉住、

祸患骤然临到(n-p-l)的时候、世人困于险恶的时机(°et)、也是如此。

人对自身生活的认知并不比动物更智慧。他们如同猎物般被无法理解或质疑的力量所困——这正是《约伯记》的前提和情节设定。

采用智慧文学中“胜过/强如”模式，传道者谈到了死亡与出生、批评与欢笑。他表达的概念和所作的比较，听起来像是智慧文学，却带着一种智慧文学没有的苦澀，并以一句具有智慧风格循环的诗行作结，而这诗行所表达的思想却颠覆了整个思维过程（《传道书》7:1—7）。

名誉强如美好的膏油。人死的日子、胜过人生的日子。

往遭丧的家去、强如往宴乐的家去，

因为死是众人的结局。活人也必将这事放在心上。

忧愁强如喜笑、因为面带愁容终必使心喜乐。

智慧人的心、在遭丧之家。愚昧人的心、在快乐之家。

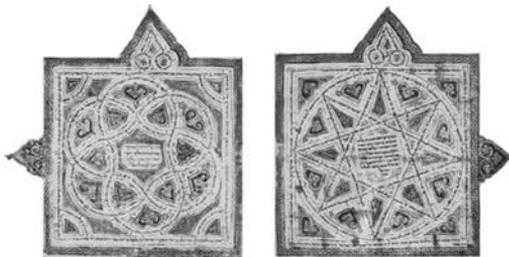
听智慧人的责备、强如听愚昧人的歌唱。

愚昧人的笑声、好像锅下烧荆棘的爆声、这也是虚空。

勒索使智慧人变为愚妄。贿赂能败坏人的慧心。

传道者指出，死亡能让智者清醒并获得教诲，他会从他人的生活中汲取经验，接受批评以提升自我。而愚人就如同新生儿一般，没有任何思想和行为可言，只会咕噜噜地傻笑。然而，传道者嘲讽道，膏油很快就会消散，而声誉却是需要用一生来维护，智者一生的自我克制和自我反思，却可能像膏油那样迅速地被破坏，因愚蠢或邪恶的行为——只为了了一点物质利益。那么，所有那些所谓的智慧又有什么价值呢？

传道者在其他地方也阐述了这一观点，即那些需要长时间培养的东西，可能会在不经意的瞬间毁于一旦，珍贵的事物往往是脆弱的。这一观点是在他讲述



了一个寓言故事(9:14—17)之后提出的,这则寓言说明一点小小的智谋就能够克服庞大军队的体力优势。这个场景将群体的力量与操控的能力进行了对比。他用这样一种荒谬的情况来强调这一观点,即智谋所取得的成果可能会在不经意的瞬间被轻易毁掉。为此,他自创了一种类似智慧文学风格的对句(9:18—10:1):

智慧胜过打仗的兵器。

但一个罪人,能败坏许多善事。

一只死蝇,使调香师的膏油腐烂、冒泡。

这样一点愚昧,比智慧、比尊荣更珍贵。

调香师的膏油是经过高超技艺和材料精炼的产物,却极易受到最偶然的意外影响,一只掉入其中的苍蝇就能将其毁掉。传道者随后解读了这一意象:智慧和荣誉需要用一生的时间来培养,却可能因一次简单的失误而毁于一旦。在这个例子中,诗歌的形式与其内容相呼应。在最后一行前半部分的动词“腐烂”和“冒泡”之间,及其后半部分的介词短语“比智慧”和“比尊荣”之间,两次省略了连词“和”,从而造成了毫无意义的同位语情况。最微不足道的语言元素——前缀字母 w——的省略,破坏了一个原本精心构建的对句。

甚至连 3:1—8 中关于“凡事都有定期、天下万务都有定时”的列表内容,也与传道者的论述相符,皮特·西格(Pete Seeger)在 1959 年将其改编成了一首民谣,并由飞鸟乐队(The Byrds)在 1965 年将它推广为流行摇滚民谣。其著名的对句和模式让人联想到季节性和规律性、节奏和韵律以及神圣的对称性,仿佛它为生活提供了秩序,并赋予了(人们)洞察力和掌控感。但是,仔细观察便会发现其中充斥着废话、离题、话题和类型的转换、表述模糊甚至无意义之处。这个列表的语法在表述过程中发生了不可思议的变化,从一系列独立的句子转变成了一个必定冗长的单句。如果说这份列表说明了什么的话,那就是生活无法被简单地包装。鉴于围绕这份列表的观点,劳作是无意义的,因为神随心所欲地行事,而无人知晓他的计划(2:18—26;3:9),这段列表听起来更像是传道者的又一次嘲讽。^①

《传道书》通过传道者这一人物形象来抨击智慧文学。但同时它也讽刺了传道者这一形象本身,包括他与所罗门的关联,所罗门在《箴言》和《列王纪》中是与

^① 详细分析参见 Simeon Chavel, “The Utility and Futility of Poetry in Qohelet,” in *Biblical Poetry and the Art of Close Reading*, eds. Elaine James and J. Blake Couey (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 93-110.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

智慧联系在一起的。传道者被介绍为“在耶路撒冷作王、大卫的儿子”(1:1)。接着,这个人物的声音似是来自皇家纪念碑:“我传道者在耶路撒冷作过以色列的王”(第12节)。^① 这些陈述——作为大卫之子、在耶路撒冷作王,并且统治整个以色列(而不仅仅是犹大/犹地亚)——都与所罗门相符,但所罗门的名字从未被提及。有六个特写对这种关联的暗示及其象征价值进行了戏仿和消解。^②

(1)传道者说:“我传道者在耶路撒冷作过以色列的王。”(1:12)^③在古代世界,曾经的国王往往意味着已故的国王,传道者仿佛是从坟墓中发声。

(2)传道者三次夸耀自己在耶路撒冷积累的智慧 and 财富超过了在他之前的所有人(1:16;2:7,9)。然而,在所罗门之前的人是 大卫,他从零开始建立以色列王国和王朝,这使得这种夸耀显得空洞无力——这种夸耀只有在经历许多世代之后才显得有意义。

(3)传道者作为国王的形象在第二章之后完全消失了。他再也没有以王室身份自居,也没有借助王室经验来阐述他的观点。此外,他的王室形象被圣贤形象所代替,他收集并创作箴言类材料(12:9—10):

再者、传道者因有智慧、仍将知识教训众人。又默想、又考查、又陈说许多箴言。传道者专心寻求可喜悦的言语、是凭正直写的诚实话。

(4)有时,这个人物形象的表述不带限定词,即使用专用名词“传道者”(Qohelet)指代特定的个体(1:1,2;7:27;12:9,10),但在其他时候则使用带有限定词的普通名词“这传道者”(the qohelet),指代某类人,即缺乏个体性的人(12:8;以及7:27校订版——详见第五点)。^④ 在希腊化时期的希腊文译本(即所谓的《七十士译本》)中,该译本通常保留不同的希伯来文版本,其中有两处使用了“这传道者”,而非“传道者”(12:9,10)。

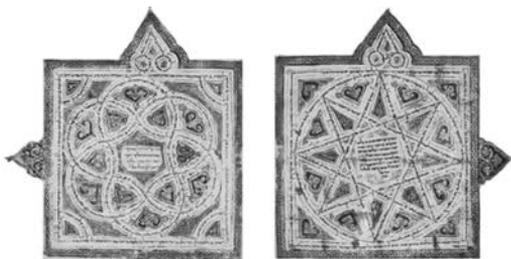
(5)传道者被描述为一个男性,但 qohelet 这个词是以阴性分词(基本词干)的形式出现的;而阳性形式则应该是 *qohel。此外,在一处例子中,说话者的言说行为是用一个阴性动词来表示的(7:27)。这种用法非常明显,以至于所有学者都认为这是抄写员的笔误。希伯来文只有辅音字母,在少数情况下,有几个字

① 关于公元前一千年黎凡特地区的皇家纪念碑,参见 Douglas Green, “I Undertook Great Works”: *The Ideology of Domestic Achievements in West-Semitic Royal Inscriptions* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010)。

② 可对比 Barbour 所著 *The Story of Israel*, 第 10—36 页,作者不仅梳理了相关研究,更论证了传道者是以色列历代君王的综合体。

③ “作过”(עָשָׂה/was)是由基本词干以及 h-y-h 这个词根构成的第一人称单数完成体形式。

④ 希伯来语并不像英语那样通过首字母大写或词形变化来标记专有名词,其识别完全依赖句法特征。



母会兼做元音指示符(元音字母)。字母 h 在词尾可以表示长元音“-oh”,用来标记阴性词性;在词首则可以表示定冠词“ha-”。《传道书》7:27 中,动词^א-m-r(to say)以“h”结尾,这表明该动词的主语是阴性。其后是专有名词“传道者”。校订者们认为,最初 h 并不是动词的词尾,那时的动词是阳性形式;它是下一个词的首,即带有限定词的普通名词“这传道者”。一个最简单的错误,一个错误放置的空格,导致了性别的混淆。最简单的校订方法就能恢复性别的一致性。

希伯来文本:^אmrh qhlt“传道者说(第三人称阴性单数)”

校订后:^אmr hqhlit“这传道者说(第三人称阳性单数)”

但人们不禁会问,性别上的不确定性,是否比其他所有相互矛盾的身份形式的不确定性,如死者与生者、儿子与远代后裔、国王与圣贤、个体与类型、会众与导师,更加难以接受呢?尤其是在一部其核心观点恰恰是用于包装生活的各种类别以及用于创造和维系这些类别的语言都是不稳定且错误的文学作品中。

(6)事实上, qohelet 这个词本身毫无意义,甚至有些荒谬。它源自名词 qohol 意为“集会、会众、社区”,按理应派生为 maqhelet(使役词干),意为“召集他人的人,正在聚集他人的人”;或 niqhelet(被动词干),意为“与他人一起集会的人,正在与他人一起聚集的人”。除此之外,这一形象所面对的听众只有一个人,一个单独的学生,而不是一群会众(见下文)。这个词的构成十分荒谬,使用情境也充满了矛盾。

总之,《传道书》让人们注意到,戏剧化是一种语言艺术,是一种言辞技巧。它所突出的那位发言者,其身份取决于人们对他的称呼方式,并随着每一次新的称呼而改变。这个角色是“一种修辞手法”。

除了描绘像所罗门这样的人物是如何且必须不可捉摸外,传道者还戏仿了将所罗门以及其他任何人视为可靠的引述者、被可靠地引述的对象以及可被可靠地引述的观念。在《箴言》中,智者将前人的话引述给后人;父母将祖父母的话引述给子女,教师将自己导师的话引述给学生,国王将母亲的话引述给任何人。他们传递知识,并且是以可靠的方式进行传递。《传道书》中有一个框架场景,描述某人将传道者的话引述给其他人,就如同《箴言》4:1—6:19 的父亲,以及 31 章的利慕伊勒。^①

《传道书》中的这个框架场景在开头、中间以及结尾部分这三个关键位置明确地呈现出来。

^① Michael Fox, “Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet,” *HUCA* 48 (1977): 83-106.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

1:2 传道者说、虚空的虚空、虚空的虚空。凡事都是虚空。

7:27 传道者说,看哪、我将这事一一比较、要寻求其理。

12:8 这传道者说、虚空的虚空、凡事都是虚空。

有人将传道者的言论当作被引述的内容来架构。有人在引用传道者的言论。如果说传道者是一个多变的人物形象,在个体与类型、男性与女性、国王与圣贤、死者与生者之间转换。如果他是书中的一个虚构角色,那么任何引述他的言论的人也必定是书中的一个角色,是虚构的一部分。而某人引述传道者那冗长且散漫的言说的这一想法,将《箴言》的引述艺术推向了荒谬的程度,以至于让人们意识到引用本身是可戏剧化的、可操纵的、人为的、虚构的且虚假的。事实上,正是这位引述者交替使用“传道者”和“这传道者”,将“国王”(king)替换为“圣贤”(sage),并可能激活了“传道者”(qohélet)的女性化特征。

一旦我们意识到引述者的存在,我们就能识别出书中属于他的其他言论,这就揭示了引述者是在对第三方,即听众说话。^① 首先,引出引述者的长篇引述行为的开场白(1:1)应属于引述者。它不是《传道书》的标题,也不是引出下文的“副文本”,它已经是正文的一部分,是引述者宣布其引述行为的地方。^② 引述者在引述开始仅仅两个单词之后,便重申他正在进行引述,这有助于确认开篇的内容属于他(1:1-2):

在耶路撒冷作王、大卫的儿子、传道者的言语:虚空的虚空、传道者说、虚空的虚空。凡事都是虚空。

其次,当引述者完成对传道者言论的引述后,更多的言说随之而来,而这些言说都属于引述者自己。此时,引述者用他自己的声音、以他自己的话语进行表述(12:8-14)。

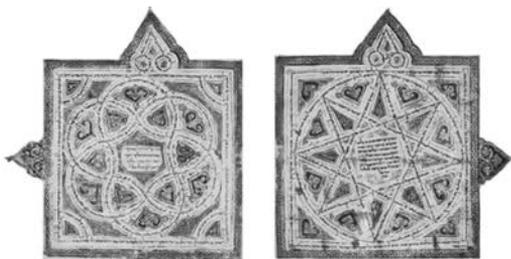
虚空的虚空、这传道者说、虚空的虚空。凡事都是虚空。再者、传道者因有智慧、仍将知识教训众人。又默想、又考查、又陈说许多箴言。传道者专心寻求可喜悦的言语、是凭正直写的诚实话。智慧人的言语、好像刺棍。会中之师的言语、又像钉稳的钉子。都是一个牧者所赐的。

我儿、还有一层,你当受劝戒。著书多,没有穷尽。读书多,身体疲倦。

这些事都已听见了。总意就是敬畏神、谨守他的诫命、这是人所当尽的本分。因为人所作的事、连一切隐藏的事、无论是善是恶、神都必审问。

① 后文将表明引述者是男性。

② Gérard Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, trans. Jane E. Lewin (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).



请注意几个迹象。引述者的言说紧跟在他结束对传道者的引述并提醒听众他一直在引述之后：“虚空的虚空、这传道者说、虚空的虚空。凡事都是虚空。再者，传道者因有智慧……”（第8—9节）他在结束引述时插入自己的声音，为引述后的言论建立了一种衔接。它们是一体的，就如同在引述开始时的1:1—2那样。其次，特定的措辞表明这是引述者自身的延续；他现在正在阐述自己的想法：“再者……还有……总意……”（第9、12、13节）第三，他对别人说话，一个指代单一男性听众的呼格“我儿”（第12节），随后是三个第二人称阳性单数命令式动词“劝戒……敬畏……谨守”（第12、13节），使场景更加丰满。引述者正在将智慧，也就是传道者的言论，传递给他的儿子或是如同儿子般的学生，传递给听众。听众没有被赋予名字，就像他的老师引述者也没有名字一样。而他也没有被赋予任何发言的机会，他没有话语权，就好像《箴言》中收集的所有文本一样：老师发言，学生倾听。

还有一个元素完善了这个框架场景。传道者也曾对一个单独的男性听众说话。特别是当他的言说接近尾声时（11:20—12:1），他集中使用了肯定和否定的祈使句以及物主代词，这些词都带有词性和数量的标记；并使用了一个阳性单数的呼格“少年人哪”（11:9 בְּחֹרֵר / O fella）。^① 对于引述者引述一段针对一位男性听众的言说，最简单的解释是他就是那位听众；他曾是传道者的倾听者。他同样默默无言且没有留下姓名。多年后的今天，他向自己的学生引述了这篇长篇演讲，并在引述的基础上添加了自己的简短补充，即通过积累而来的智慧。

老师向学生引述自己老师的话，这种三重结构是贯穿整部《箴言》的智慧理想，是一种传承的链条，是传统的人格化和艺术化。而传道者正是将这一关键的智慧场景扭曲成了一种极具批判意味的仿讽。传道者所赞颂的“不容易折断的三股合成的绳子”（4:9—12）断裂了。因为引述者在传道者言论基础上所添加的内容，并没有让其进一步发展，反而是对它的背离。在进行了一番记忆与学识的虚幻展示之后，引述者又一步一步地将其全部撤回。

传道者谴责了用简洁公式来包装生活的荒谬性（后文将详细探讨这一点）。他否认了箴言和箴言式智慧的有效性和实用性，主张每个人都只能依靠自己。然而，引述者却向他的倾听者坚称，传道者曾是一位圣贤；他确实教导过人们，他也确实收集、改良并创作了许多箴言（12:9—10），这些观点或许挽救了词根“q-h-l”所表达的“聚会、集会”的含义。引述者补充道，这些巧妙话语的本质就

^① 值得注意的是，正如引述者曾将传道者指称为女性（7:27），传道者在其结论部分之前，虽明确将听众标记为男性，却仍对其使用女性称谓（11:16—17）。这是否意味着传道者在对引述者此前的侮辱性口误回以及时报复？

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

在于它们的两面性,如此多的箴言放在一起时,听起来就会相互矛盾并让人感到困惑^①;但是引述者随即使用了一个更温和的牧者形象(其职责就是把一群四处乱窜的动物聚集起来,让它们大致朝着一个方向行进^②)来宣称,这些箴言确实来自一个条理清晰的头脑,即圣贤的头脑(第11节)。至于传道者的语气,引述者煞费苦心地解释——收集大量材料并细致地书写出来,所有这些书面工作,会让人变得反复无常(第12节)。最后,他用《箴言》中智慧的标志性祈使句来安慰他的听众,让他继续按照从前的原则行事:神都必审问(第13—14节)。

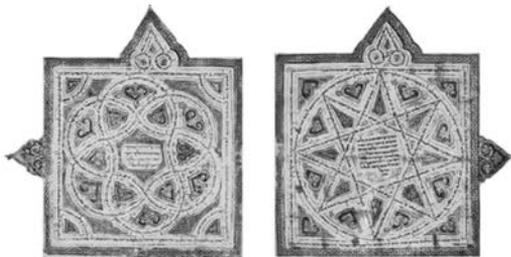
《传道书》的读者必须从这个场景中去推测是什么原因导致引述者出现如此彻底的转变:那就是听众的反应。与《箴言》中一样,听众没有被赋予发言权,但他有表情,很显然他流露出了困惑、震惊和恐惧。传道者的言论让倾听者哑口无言,这不是《箴言》中那种顺从的沉默,而是反对的无言。老师怎么能传递一个“没有什么可传递的”这样的信息呢!?老师的老师又怎么能得出这样的信息呢!?这算什么教育呢!?因此,引述者收回前言,又回归到了传统、陈腐和虚假之中。

简而言之,《传道书》的这个框架场景是其传达的信息和意义的一部分。它阐明了《传道书》的核心观点。一位引述者将传道者的教诲传递给第三方,这本应可以使其成为传统。但他未能实现目标,正如他必然失败一样。所以,他重新肯定了旧的传道者形象,抨击了智者及其智慧,并重申了传道者曾经否定和修正的神意,这既背叛了传道者的本意,也使他自相矛盾。事实证明,“一”胜于“二”,而“三”则是彻底的失败。

重要的是,引述者列举了《箴言》中可见的智慧的所有弱点、弊端和破绽,并用它们来消除听众的困惑。引述者的推搪暗示着,智慧终究不能产生通达。它让学生焦虑困惑,让老师暴躁易怒,而这两点都与许多箴言所宣传的相矛盾,后者宣称能提供启迪和智慧,并由此产生平和冷静。《箴言》赞美了三重传承锁链结构,而《传道书》则用一条断裂的锁链、一次失败的传承,对其进行了戏仿。每一份膏油中都藏着一只苍蝇。

① 此处的刺棍和钉子的意象与引领牲畜犁出笔直犁沟的意象相契合,暗示着顺从与规训(由此衍生出“行在某人面前”的表达方式[HtD h-l-k + lipney,即指代圣经希伯来语中“使(某人)行在……之前”的使役结构,使役词干的 h-l-k(הלך)动词+介词 lipney(לפני),其功能是表达“领导、引导或服从”的语义];参见《创世记》17:1;24:40;48:15;《撒母耳记上》2:30,35;12:2;《列王纪下》20:3;《诗篇》56:14;116:9)。但本文作者在此对刺棍和钉子的解读是基于它们促使人们顺从的方式,即痛苦和困惑。

② 笔者将引述者的牧者形象与传道者联系起来用以表明“将生活套入公式之徒劳”的新颖意象,即“圈住风”(רעות רעהו见1:14;2:11,17;26;4:4,6;6:9;רעיון רעהו见1:17;4:16)。“圈住”(refug, rafyon)与“牧者”(rofeh)有着相同的词根(r-f-y)。



《传道书》面向多种受众,并允许多种回应,就如同逾越节晚餐阅读文本《哈加达》中的孩子们一样。对于头脑简单的人而言,它在结尾提供了慰藉。对于那些理想破灭的人来说,传道者尖锐直白的观点以及残酷的对话表达方式,为他们带来了满足感。对于具有哲学思维的人来讲,它因其复杂的艺术性和老派的隐微主义而赢得了他们的赞赏。

四、结语

犹太圣经并不具备人们预期的从单一宗教正典中看到的那种连贯性。其中两部作品在最基本的问题上相去甚远:神是如何设计这个世界,又如何对其进行管理的?人类对自己的命运和境遇能了解多少?语言是通往神性还是通往妄想的道路?文学是为后世和繁荣而保存言语的传统工具,还是想象力、创新性、无情批判以及隐微教育的工具?此外,《箴言》和《传道书》不仅仅代表着不同的观念和话语模式,确切地说,它们在各个层面上都相互攻击。

可以说,犹太圣经中还有其他对话主义的例子,这些作品削弱了人类理解的主要文类和文学的超级文类。如果说《箴言》和《传道书》关注的是具有普遍性的言论,即世界的本质,那么《约伯记》则攻击了讲故事的理念,即包装和谈论特定事件的能力,如《创世记》至《列王纪》中的叙事顺序。《约拿书》则嘲讽了《以赛亚书》《耶利米书》《以西结书》以及其他构成“十二小先知书”的内容中所呈现的先知文学的理念、意象、人物形象和话语。

本文所梳理的《传道书》与《箴言》之间的关系,以及所暗示的犹太圣经中其他作品的情况表明,我们有必要采用一种不同的方法来研究正典的概念、犹太教正典的历史,以及古代以色列和犹地亚地区的思想和文学历史。

JEWISH STUDIES

犹太研究

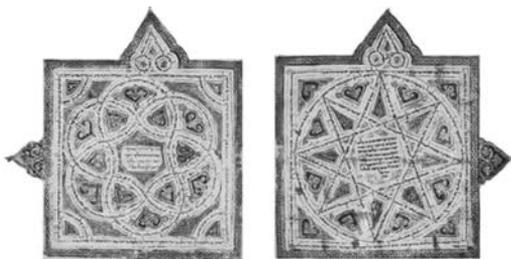
第25辑

Sage and Anti-Sage: Proverbs and Qohelet

Simeon Chavel Tr. WU Sijia

Abstract: This chapter describes (1) how the Biblical book of Proverbs constructs the sage as one who recognizes the divinely ordained patterns by which the world runs and expresses them in patterned language spoken by dramatized figures; (2) how the Biblical book of Ecclesiastes, or Qohelet, deconstructs sagacity as an illusion and the sage as delusional, since no patterns hold and no one knows the deity's mind other than by the human condition, which is to be off-balance and anxious; and (3) how, in Mikhail Bakhtin's terms, Qohelet effects a dialogical relationship with Proverbs, mimicking its linguistic forms, mocking its dramatized speakers, and contradicting its ideas in prose.

Key Words: *Bible*, Proverbs, Ecclesiastes, Qohelet



宗教传播史研究的文本路径

——评倪爱霞《明清时期开封犹太人宗教本地化研究》

王强伟*

【摘要】倪爱霞的著作《明清时期开封犹太人宗教本地化研究》以明清之际的开封犹太人为研究对象,对其宗教本地化过程进行了深入探讨。不同于传统的史料考证进路,作者采取“文本/共处”的跨文化诠释策略,以犹太经典妥拉作为对读文本,细致考察了开封犹太人在社会语境中的处理方式,揭示出开封犹太人在上帝译名、亚伯拉罕以及摩西的儒化形象等方面对圣经传统的创造性应用。该书为研究流散族裔文化的适应策略提供了新的案例,并为理解文明交流互鉴提供参考。

【关键词】开封犹太人;宗教本地化;“文本/共处”诠释;妥拉

开封犹太社群是文明交流互鉴的典型样本,是中华文化包容性特征的历史具现。这是一部跨越七八百年的史诗,它不仅见证了一个外来宗教群体在中国的生根发芽,更是一部关于文化适应与身份重构的传奇。该社群自1163年建立至19世纪末被同化,虽然顶峰时期17世纪的人数不过1000人左右,且社会影响力有限,但其遗留的史料彰显了外来社群适应中国语境的努力,与流散别国的犹太社群相对比,竟然也能看出一些不同来。

倪爱霞的《明清时期开封犹太人宗教本地化研究》一书通过重审相关史料,在传统的历史学研究路径之外,引入了犹太教经典《希伯来圣经》作为对读文本,从经典本地化诠释的角度对开封犹太人这一传统话题进行了深度探讨,使读者从古典文本文化的角度对开封犹太人在中国的生活有了新的认识。

* 王强伟,山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会发展学院宗教学系副教授。

一、开封犹太人研究路径回溯

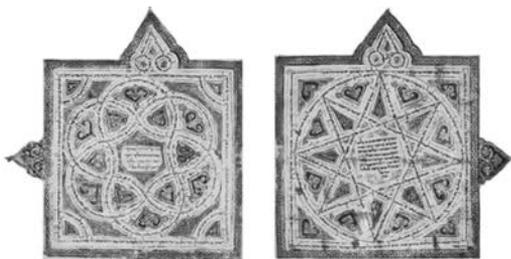
开封犹太人研究始于史料整理和文献考证,研究人员繁杂,语言多样。开封犹太人的身份发掘以及认定是学界的研究热点。他们定居中国之时,未有人将他们与“犹太”联系在一起,而是简单地把他们归入色目人。直到17世纪初利玛窦“发现”他们,他们的犹太身份以及相关史料才引起基督宗教传教士的好奇,从而率先开始了开封犹太人史料的搜集整理。现代学者也到访开封犹太故居,获得更多一手史料。开封犹太人史料涉及古汉语、法语、拉丁语、希伯来语等诸多语种,并有不同语言的译本面世。

基于史料整理的成果,学者对开封犹太人开展了专题研究。最初的研究基于历史角度考证分析开封犹太人相关史实,如来华路径、来华时间、社群兴衰史等问题,后来研究视野扩展到宗教学等领域,并采用跨学科的视角探讨宗教典籍、宗教特征、社群人物等话题,特别是开封犹太人同化现象背后的原因探讨也是学者关注的焦点。

二、文本分析路径的创新

在开封犹太人史料有限,新史料尚未挖掘的背景下,倪爱霞独辟蹊径,引入犹太经典妥拉(Torah)作为文本对读的对象,从经典诠释的角度研究开封犹太人在中国语境下的本地化过程。作者选取明清之际的开封犹太社群作为研究对象,因为这一时期开封犹太人史料最为丰富,犹太教的儒家特征最为鲜明。研究方法上,采用了“文本/共处”(con/text)的跨文化诠释策略,立足中国语境,从明清时期中国的文化宗教出发,审视开封犹太人圣经传统,面对多重文本渗透的处境,分析妥拉文本在中国文化这一“大文本”语境下的解读方式、解读结果及影响要素。

作者创造性地运用“迎、拒、转、合”的研究进路,以妥拉的现有定本为基础,以现代犹太学者对妥拉的诠释为参照,从犹太教和妥拉传统的视角,考察开封犹太人在明清时期的社会语境中处理妥拉文本的策略,研究他们在公共性史料中承继、重塑和隐匿妥拉传统的过程,分析他们对妥拉传统取舍背后的影响因素,探析他们对自我身份的重构,构建儒家语境中的中国犹太教。



三、开封犹太人宗教本地化的研究呈现

作者以扎实的圣经学知识,勘察开封犹太人史料中对圣经传统的创造性应用,从而在多个小专题中对开封犹太人的宗教文化得出独到的见解。

在论述开封犹太人“迎合”妥拉传统时,有很多涉及基督教研究的热点话题,比如上帝的译名、亚伯拉罕的形象等。开封犹太人对上帝的译名与基督教的“译名之争”形成有趣的对照。犹太人引用中国文化中的“天”“道”等多种方式指称上帝,这既与符合妥拉中上帝的不同称谓,也遵循了中国多元宗教背景下至高者不同称谓的现状。作者对这些话题的研究是对基督教研究相关领域的补充和扩展,为宗教本地化这一宗教发展规律提供了新的注脚。

亚伯拉罕的形象是著作中论述的特别有意思的话题。亚伯拉罕作为三教(犹太教、基督教、伊斯兰教)的重要人物,在开封犹太人叙事中也进入了中国的谱系,成为“盘古阿耽十九代孙”,但这丝毫未减损亚伯拉罕作为“立教祖师”的身份地位。犹太人对以斯拉“正教祖师”形象的塑造是犹太教与其他宗教不同的方面,体现了浓重的犹太特色。开封犹太人严守妥拉中的上帝无像传统,同时也顺应明朝“雕像改木主”的潮流,不仅在史料中强调上帝的无像性,也在祭祖传统中遵循只立牌位、不挂画像的原则。开封犹太人诵读妥拉,发展释经传统,他们遵循礼拜仪式和节期庆祝仪式,遵守饮食律法等也体现出妥拉传统在中国的发展样态。

开封犹太人某些继承的传统在中国文化的浸润下显现出更多的中国特色,这是犹太信仰的重新“整合”,也是开封犹太人信仰本地化最显著的体现,是中国古代犹太教这一称谓的内核所在。与亚伯拉罕的形象相比,摩西的形象被融入了更多的儒家要素。犹太人采用“合儒”的做法,将摩西塑造成中国的圣人形象,突出强调摩西的智慧、道德典范的作用以及“天人相通”的功能。摩西的这一形象与妥拉本来的传统之间存在很大差异,这显然是在犹太教与儒家思想之间采取了折中、兼收策略的结果。这种处理方式保留了两种传统中一致的方面,并巧妙地以儒家的概念表达出来。挪亚、亚当更是比附于中国神话中的盘古形象,由此在中国语境中更易于被理解和接受。开封犹太人的历史叙事也脱离了圣经原有模式,而选择了以追忆先祖的方式,并以中国历法和中国的道统观念统领叙事,这很容易让人联想到中国史书的写法。开封犹太人更是参与到祭祖、祭孔等儒家祭祀传统,入乡随俗。开封犹太人在中国宗法社会的价值中,虽然遵循“三纲五常”等核心价值,但是在伦理表达中一方面尽显犹太特色,比如将“天道”置于“人伦”之前,体现妥拉传统中以上帝为尊的信仰;另一方面也显示出儒家文化

JEWISH STUDIES

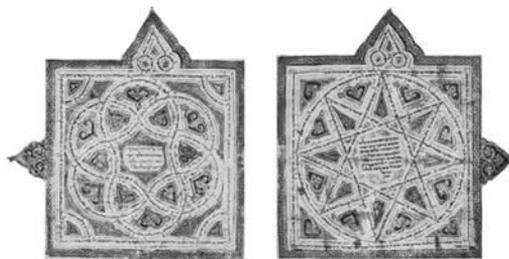
犹太研究

第25辑

的影响,比如他们用儒家的“仁爱”代替妥拉中的“公义”等。这些处境化的重塑是犹太教被中国传统文化涵化的最鲜明体现,也是犹太社群能够在中国存续的关键。

尤为有趣的是,该书还引入了科钦犹太人作为对照,从流散族裔文化适应策略的角度,比较了科钦犹太人与开封犹太人在历史叙事和宗教生活方面的差异,特别强调了科钦犹太人引入的种姓制度与开封犹太人的科举制度对族群发展产生的不同影响。但是对这一部分的论述稍显薄弱,可以进一步探索和深化。

文明交流互鉴和文明对话始终行进在历史进程中。该书以扎实的文本资料和文献细读功夫,向读者展示了开封犹太人与中国传统文化相遇后做出的应对,不仅为研究流散族裔的文化适应策略提供了研究范例,也为理解不同文化之间的对话与融合提供了深刻洞见,是一部历史学者、宗教学者以及对文化交流感兴趣的读者案头参考佳作。



**Textual Approach in the Study of Religious Transmission History:
Review of Ni Aixia's *A Study of the Acculturation Strategies of Kaifeng
Jews during the Ming and Qing Dynasties***

WANG Qiangwei

Abstract: Ni Aixia's monograph *A Study of the Acculturation Strategies of Kaifeng Jews during the Ming and Qing Dynasties* focuses on the Jewish community in Kaifeng during the Ming and Qing periods, delving into their religious acculturation process. Departing from the traditional historical-textual approaches, Ni adopts a cross-cultural interpretive strategy of "con/text interpretation" using the *Torah* as a comparative text to examine how the Kaifeng Jews contextualized their practices within the Chinese society. This reveals their creative adaptations of the Biblical traditions, such as the translation of God's name, and the reimagining of Abraham and Moses' images in a Confucian context. This book offers new case studies for understanding the adaptive strategies of diasporic cultures and provides references for contemplating cultural exchange and mutual learning among civilizations.

Key Words: Kaifeng Jews, Religious Acculturation, "Con/text Interpretation", *Torah*

文明交流互鉴与犹太思想的演进

——董修元《迈蒙尼德宇宙生成论思想研究》读后^{*}

王强伟^{**}

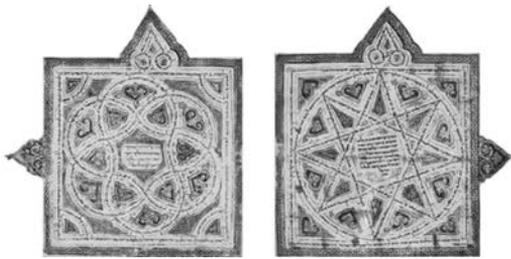
【摘要】董修元的专著《迈蒙尼德宇宙生成论思想研究》，是近年来国内学者研究迈蒙尼德思想的最新代表性成果之一。作者选取迈蒙尼德思想中的宇宙生成论为研究对象，通过批判性地检视国际学术界既有研究成果，自由出入于犹太教和古希腊哲学经典、地中海周边的思想世界、基督教神学、伊斯兰教凯拉姆、萨比教、阿拉伯亚里士多德主义，乃至印度佛教思想之间，以缜密整严的结构和细致绵密的分析展示了迈蒙尼德在这一主题的思想渊源及其影响。本文主要从作为犹太教根本神学问题的宇宙生成论、迈蒙尼德应对萨比教的态度与策略、“辩证论证”作为阅读迈蒙尼德的锁钥与方法、凯拉姆原子—偶因论的古希腊抑或印度起源、迈蒙尼德思想与《迷途指津》的接受与研究等方面进行解读并就教于作者。总体而言，该书绘就了一幅文明交流互鉴和犹太文明演进的生动画卷，将有助于读者了解犹太哲学融汇文明众流的知识生产和创新能力，同时推动汉语学术界迈蒙尼德研究的话语体系建设进程。

【关键词】迈蒙尼德；宇宙生成论；萨比教；辩证论证；《迷途指津》

迈蒙尼德(Mose Maimonides)在犹太传统中历来享有崇高的位置，柯莱特·西拉特(Colette Sirat)将其视为犹太思想“旧时代结束和新时代开启”的关

^{*} 本文系国家社科基金一般项目“先知形象的拉比诠释与犹太教话语体系重建研究”(24BZJ043)阶段性成果。

^{**} 王强伟，山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会发展学院宗教学系副教授。



键所在。^① 保守推算,汉语学界闻见迈蒙尼德及其思想至少有半个世纪之久了^②,而其代表作《迷途指津》全书汉译本的出版业已足有 27 年^③。然而数十年来,汉语学界对于迈蒙尼德思想的关注与认识都远远不够,有关迈蒙尼德的研究专著并不多见,而董修元在其博士论文基础上修订出版的《迈蒙尼德宇宙生成论思想研究》^④一书,正是国内学者研究迈蒙尼德思想的最新代表性成果。

该书共计 35 万字,分为“导言”和正文四章,以及附录两篇文章。作者选取迈蒙尼德思想中的宇宙生成论为研究对象,以缜密整严的结构和细致绵密的分析展示了迈蒙尼德在这一主题的思想渊源及其影响。第一章主要说明迈蒙尼德宇宙生成论思想的来源以及他对于该问题的定位。作者分别梳理了圣经创世论和古希腊哲学宇宙生成论两条脉络,并展示了二者在古代晚期的汇流。本章还论及一神论创世信念的命题化以及中世纪前期世界有始—无始争论截至迈蒙尼德时代的发展。接下来,作者用两章的篇幅集中处理迈蒙尼德对宇宙生成论问题的两种主流思路的评析。其中第二章考察了迈蒙尼德对哲学家的宇宙永恒论证的评述,第三章考察了迈蒙尼德对凯拉姆世界有始论证的批评。迈蒙尼德正是通过与以上两种主流宇宙生成论思路的交锋中,形成了自己的观点。第四章主要分析迈蒙尼德基于前述两种思路而提出的特殊决定论证,展示他在宇宙生成论问题上的最终立场,并阐释其思想史意义。附录两篇文章是作者对于阿拉伯亚里士多德主义哲学的专题研究,迈蒙尼德的思想形成曾经深受其影响,附在这里有助于方便读者进一步理清迈蒙尼德思想的发展路径。在阅读该书的过程中,笔者跟随作者的思路,辗转腾挪于犹太教和古希腊哲学经典、地中海周边的思想世界、基督教神学、伊斯兰教凯拉姆、萨比教、阿拉伯亚里士多德主义,乃至

^① 参见 Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 157。

^② 根据笔者的有限见识,“迈蒙尼德”最早见于汉语学界,或许是在 1958 年苏联版《哲学史》第一卷汉译本中。该书对于迈蒙尼德的哲学思想进行了简要评介,并将其哲学代表作《迷途指津》译作《指路明灯》。参见敦尼克、约夫楚克、凯德洛夫等主编,《哲学史》第 1 卷[History of Philosophy(1)],中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局 Central Compilation and Translation Bureau 译(北京[Beijing]:生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Company],1958),251—252。

^③ Moses Maimonides 摩西·迈蒙尼德,《迷途指津》[The Guide of the Perplexed],傅有德 Fu Youde、郭鹏 Guo Peng、张志平 Zhang Zhiping 译(济南[Jinan]:山东大学出版社[Shandong University Press],1998)。

^④ 董修元 Dong Xiuyuan,《迈蒙尼德宇宙生成论思想研究》[A Guide of Maimonides' Cosmogony] (上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Sanlian Bookstore],2022)。下文凡引用本书,只列页码,不再标注出版信息。本书收录于傅有德主编的“犹太学博士文库”,2016 年该丛书还出版过两部专门研究迈蒙尼德思想的著作,分别是赵同生的《迈蒙尼德宗教哲学思想研究》和夏歆东的《迈蒙尼德寓意释经法研究》。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

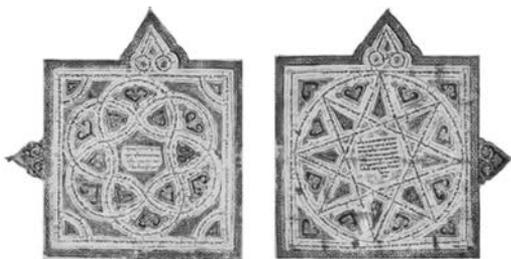
印度佛教思想之间,不禁叹服于作者渊博深厚的知识储备并能够调配运用自如,同时进一步确证了犹太思想正是在文明交流互鉴的过程中实现发展。作者以细腻而独具特色的笔触,将这一议题的来龙去脉、勾连旁涉及其内外古今的影响娓娓道来。全书亮点多多,囿于个人学力与学术兴趣,仅撷取几处与读者诸君交流并就教于作者。

一、宇宙生成论:犹太教的根本神学问题

中国读者可能对于该书选取的研究主题“宇宙生成论”略有隔膜。世界究竟如何开始?中国的思想传统对此并不关心、也不执着于此。像理学家张载标举“为天地立心”,王阳明直称“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”,都是把“世界/宇宙/天地”的存在当成了理所当然,思想家要做的只是在此基础上进一步探寻规律和法则罢了。但是我们也知道,犹太教经典中《创世记》开篇却以一种叙事的方式向读者描述了世界的开端,并为后来的基督教传统和伊斯兰神学所继承和发展。同样,在古希腊哲学传统中,探究世界之由来和宇宙运行之法,也是诸多学者或学派孜孜以求的学问。因为在这些传统中,“一个人如何理解世界的起源,直接关系到他对世界的理解”^①。进入中世纪,世界永恒抑或始于被造,始终是一个聚讼纷纭的热点议题。作者指出,“宇宙生成论问题作为自然哲学与形而上学的接合点,在古代和中世纪哲学史上起到关键的枢纽作用”(第1页)。可以说,这个议题牵动了西方思想界的根脉,对于这个问题的理解和解释,决定了不同的思想路向乃至文明走向。

作者在书中追溯了两条平行发展的脉络,分别是《希伯来圣经》的创世论和古希腊哲学的宇宙生成论。作者指出前者是迈蒙尼德宇宙创世论“最根本的思想来源”(第32页),并对创世的相关经文重新进行了思想史梳理和解读,揭示了《创世记》与近东神话的同源,以及前者对后者的改写。关于古希腊的宇宙生成论,作者依次探讨了前苏格拉底哲学家、柏拉图、亚里士多德的有关“创世”思想,通过梳理这一脉络在几代古希腊哲学家群体的承递演进,最终“在希腊化时代宇宙永恒论成为哲学家们的共识”(第53页)。作为“两希”文明交流互鉴的一个典范,这两种脉络最终实现“汇流”,从而产生出“从无创世”的教义,形成了迈蒙尼德宇宙生成论的思想背景。与中国传统迥异,犹太教将宇宙生成论视为“根本神学问题”(第74页)。迈蒙尼德也在《迷途指津》中以“居于中心位置”和“最大的

^① Kenneth Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 2.



篇幅”(第 23 页)来处理宇宙生成论问题。

二、萨比教:犹太教的敌手及迈蒙尼德的应对

第二章以《迷途指津》第二篇第十四章为文本基础,作者逐一分析了迈蒙尼德在书中所列举的亚里士多德及其后学,以及新柏拉图主义影响的阿拉伯亚里士多德学派分别从“世界之本性”和“神之本性”来论证宇宙永恒的七种方法,首先展示迈蒙尼德对于这些方法进行的“复述”,而后对于这种“六经注我”式的“复述”与原意之间的差别与意图进行分析。《迷途指津》这一部分最后,迈蒙尼德还评述了第八种方法,即萨比教。笔者认为,作者对于萨比教的呈现以及迈蒙尼德对于萨比教的批判,是一个典型的宗教发展规律范本,值得引起宗教学和宗教史研究学者的重视。

萨比教,“字面意思就是萨比教徒的教派或教义”,萨比教徒最早见于《古兰经》(2:62,5:69,22:17),被译为“拜星教徒”。从《迷途指津》的相关描述可知,萨比教崇拜天体,持世界永恒论。迈蒙尼德认为亚里士多德引用了萨比教的观点来证明自己的世界永恒论。迈蒙尼德从此出发,将“所有宗教区分为亚伯拉罕—摩西传统和萨比教传统”(第 112 页),而且这两种传统之间的关键区别在于宇宙生成论的分歧:前者坚持从无创世,而后者信奉世界永恒。(第 124 页)

根据作者的分析,迈蒙尼德认为亚伯拉罕传统一神教信仰始终与萨比教作斗争,而萨比教虽然最终在这场信仰之争中落败,但是其影响并未根除,而是混杂吸收了部分《圣经》叙事,以隐而不显的形式继续蛊惑民众,“萨比教的‘残余’在犹太教内尚有回响”(第 115 页)。迈蒙尼德在批判诸如泥守字面解读《圣经》经文等行为时,常将其与萨比教相类比:都是“放弃理性的探究与判断,而试图通过感官、想象或对习俗的盲从来达到对神的认识”(第 115 页)。迈蒙尼德始终对萨比教高度警惕,他把这种可以联系到一起的行为,视为“萨比教的回潮”(第 115 页),防范民众受到引诱而偏离一神信仰。

不唯如此。迈蒙尼德之所以坚定批判萨比教,还因为萨比教的行为在迈蒙尼德看来就是偶像崇拜,这与犹太传统一神信仰直接相悖。迈蒙尼德认为偶像崇拜“植根于人性的弱点,即对感性与想象的偏好”(第 125 页),圣经时代以色列人即因此而屡屡犯错,在作者看来,迈蒙尼德视偶像崇拜为“随时可能复活的潜在威胁”(第 125 页),所以要时刻警惕,防患于未然。萨比教将可感知的天体作为人与神沟通的中介,以弥补神的抽象性不易被人理解;迈蒙尼德严厉批判这种方式,认为这将导致大众遗忘真正的唯一神,而且会发展出一系列的通神法术去与这种可感知的神圣中介沟通,以达到自己的目的。这无疑就偏离了宗教信仰

的初衷。迈蒙尼德希望由此断绝通往偶像崇拜的道路。

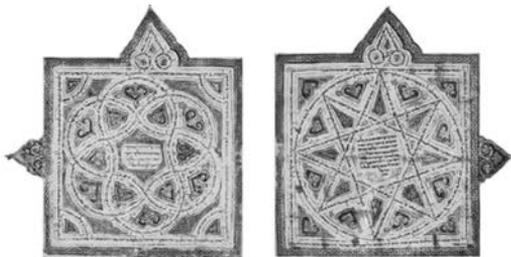
作者推定迈蒙尼德所批判的萨比教,实际上是“阿拉伯化的异教一神教”(第118页)。这种异教一神教,是希腊化哲学与伊斯兰教一神信仰的结合体。所以,迈蒙尼德批判或者抵制萨比教的意义就不只限于捍卫犹太教一神传统不受干扰,同时是犹太教与时代宗教思想潮流的一次交锋和较量。迈蒙尼德用心良苦如此,作者诚可谓几百年后的异域知音!

三、辩证论证:阅读迈蒙尼德的锁钥与方法

是否“预流”国际前沿,成为近代以来衡量我国学术水准的重要标尺。该书作者通过与迈蒙尼德研究的世界级学者对话、互动甚至质疑他们的方法,校正他们的结论,将我国的迈蒙尼德研究推进到了一个全新的高度。全书随处可见的超强文本阅读能力以外,作者尤为重视阅读理解迈蒙尼德的方法论问题。

迈蒙尼德兼具哲学家和宗教学家的双重身份,导致他的思想始终以“谜一样的存在”而著称,同样这也是造成读者在阅读和解释迈蒙尼德宇宙生成论时言人人殊、难有共识的根本原因。受前辈学者的影响,汉语学界多从“调和理性与信仰”的宗教哲学角度来理解迈蒙尼德哲学,后来也有学者引入施特劳斯(Leo Strauss)所谓“隐微写作”的政治哲学解读思路。这两种进路都涉及对迈蒙尼德宇宙生成论思想的理解。其实国际学界更加多元化,作者详尽盘点了英语学界既有的关于迈蒙尼德宇宙生成论六种解读模式,并将中国学者的进路纳入其中,逐一进行了审查和反驳,在此基础上提出了自己的新视角。作者给自己的方法论定位是:承认解释原则接近于施特劳斯的“贴近阅读”,主张“在尊重原文的基础上尽可能根据作者本人的陈述和历史语境去还原作者意欲表达的内在一致的思想”(第15—16页)。其一,作者承认迈蒙尼德的写作确实存在一定程度的“隐微修辞”(第3页),但是他又特别指出,“隐微解读”并非一种必要的解读策略,尤其是当“看似矛盾的分歧能够在作者的方法论提示下根据明文陈述加以化解”时(第16页)。其二,作者的出发点是迈蒙尼德本人的声明(第17页)。当然,这就对作者的文本分析能力提出了更高的要求,而作者在书中的努力也确实给出了充分的证明。作者标举的解读思路是在改良“隐微解读”并兼取各家之长的基础上推出的改良版的“辩证解读”,主张“从兼容教化意识的辩证思路出发去解决迈蒙尼德宇宙生成论陈述的矛盾—分歧问题”(第3页)。

作者这一“辩证解读”的方法论,与迈蒙尼德的“辩证论证”密切相关,成就了一项从研究对象提炼研究方法的绝佳案例。熟悉和习惯于逻辑论证的读者,对于辩证论证多不好理解。其实这是迈蒙尼德在亚里士多德思想的基础上做出的



发挥。作者在书中没有对“辩证论证”下一个严格的定义,但是下面这段话给了我们足够的提示:

迈蒙尼德以亚里士多德本人为范例呈现的辩证论证,是以科学知识为基础、遵循逻辑规范建构起来的,所得到的推测性结论不能与已被证明的科学知识相冲突,而且要最大限度地符合经验观察材料或为其提供更有说服力的解释。(第 26 页)

开放性而非严格恪守逻辑推论的唯一性,是辩证论证的显著特色。作者也明确指出,“辩证探讨的本质是一种对话”(第 156 页),对话是“最为经典的辩证论证形式”(第 175 页)。所以说,辩证论证和辩证解读都是一种开放性的讨论。这一方法不仅对于阅读理解迈蒙尼德的著作和思想至关重要,而且有望能对文明交流互鉴的实践与研究提供镜鉴。

四、凯拉姆原子—偶因论:古希腊抑或印度起源?

凯拉姆,也译作“伊斯兰经院哲学”,本义是“话语”“论辩”,在伊斯兰学术中指运用逻辑思辨来论证教义的科学。^① 迈蒙尼德宇宙生成论思想受到凯拉姆的影响,虽然表面上看迈蒙尼德对于凯拉姆始终持一种批判的立场。(第 169 页,第 219—220 页)本部分的一大亮点在于,作者质疑和批判了迈蒙尼德在学术界占据统治地位的凯拉姆原子—偶因论之希腊起源说,并进而考证出该理论的印度佛教渊源。

作者指出,凯拉姆学家们在基督教神学和古希腊哲学基础上发展出“原子—偶因论”,迈蒙尼德也坚持将凯拉姆原子—偶因论视为基督教神学和古希腊原子论的一种综合(第 148 页),由此他被视为伊斯兰原子论希腊起源说的鼻祖。但是作者通过勘察凯拉姆原子—偶因论和古希腊原子论之间存在的差异,批判了这一思路的不可信。作者更为看重皮纳斯(Shlomo Pines)主张的伊斯兰原子论的印度起源说。通过皮纳斯的线索,作者更加深入地检视了印度佛教与伊斯兰神学的交流关系,补充了“印度起源论”传承线索不完善的问题,将印度小乘佛教说一切有部关于“极微”的经典和思想进入伊斯兰世界的历史图景勾勒出来。(第 151—153 页)

^① 作者在书中未对“凯拉姆”本身展开详尽论述,可参看作者为新修订版《犹太哲学史》所撰的“犹太凯拉姆”一章相关内容。参见傅有德 Fu Youde 等,《犹太哲学史(修订版)》上卷[The History of Jewish Philosophy (1)](北京[Beijing]:中国人民大学出版社[China Renmin Publishing Press],2023),189—205。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

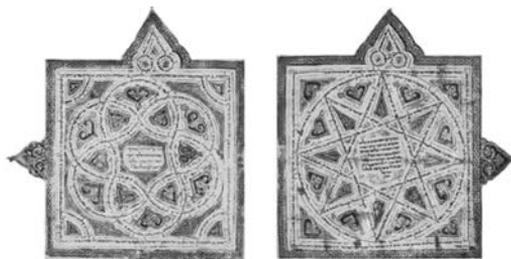
作者认为改宗者(此地被穆斯林征服之后,佛教徒改宗伊斯兰教)在佛教思想进入穆斯林视野的过程中发挥了重要作用。(第154页)佛教知识分子素来擅长政治—神学论辩,“阿拉伯帝国东部的佛教改宗者们很可能参与了早期伊斯兰神学的建构,并将有部的逻辑学、认识论与宇宙论思想带入后者的机体之中”(第154页)。然而,具有明显无神论倾向的佛教思想与坚持一神教宗旨且极度强调一神主权的凯拉姆原子—偶因论实属两种不同的思想体系,二者究竟如何实现共融?作者设身处地为双方各给出一条解释回应了这一难题。其一是中亚的佛教学者在身处穆斯林征服的历史境遇中,主动吸取一神教思想对佛教教义进行了调整,为争取合法地位所采取的一种“方便”策略;其二是伊斯兰凯拉姆学家们吸收并改造了所接触到的说一切有部极微说宇宙论,使其成为论证神创宇宙的论证工具。(第155页)如此一来,与亚里士多德主义哲学、伊斯兰凯拉姆等地中海本土思想迥乎不同的印度哲学经由有部佛学,被迈蒙尼德引入对话的场域,不同的思想体系再次于此交锋激荡,为新学说的诞生做好了充分准备。作者用心揭示的这一“大事因缘”,再次为文明交流互鉴提供了一例典范。

五、迈蒙尼德与《迷途指津》:曲高和寡与英雄落寞

该书主要围绕着细读迈蒙尼德的哲学名著《迷途指津》展开。《迷途指津》最初以阿拉伯语写作,后来相继出现了希伯来语、拉丁语、英语等不同译本。1998年出版的汉译本为汉语学界了解迈蒙尼德思想提供了重要文本依据。作者的分析也多依此译本,但是需要指出的是,受限于底本和语言能力,汉译本尚未完美。作者在征引汉译本的同时,多核对于1931年出版的阿拉伯语版(书中缩略为MJ)^①,以及1980年出版的阿拉伯语版(HA)。在现行汉译本存在不准确之处,作者都根据阿拉伯语和希伯来语文本给出了新的译文。作者对勘所用的阿拉伯语和希伯来语版本都是目前学术界通用的标准校订本,作者以其娴熟的阿拉伯语和希伯来语素养,为本书的文献引证提供了可信性保障。

《迷途指津》从来不是一部容易阅读的著作,很多慕名而来的读者最终踌躇难进。迈蒙尼德对于目标读者有着极高的期待。该书作者凭借坚强的毅力和出众的语言能力,读通了这部犹太传统的硬核经典。在捧读该书的过程中,读者或许也会如笔者一样,生出一种普通读者“僭越”阅读《迷途指津》力不从心的惭愧

^① 该阿拉伯语版本为 Pines《迷途指津》英译本所据底本。汉译《迷途指津》主要从 Michael Friedländer 的英译本翻译而来,此英译本译自阿拉伯语原始文本。因此,参照不同系统的阿拉伯语底本进行校勘,为译文最大程度的忠实度提供了保证。



感。或许这正是《迷途指津》和该书的魅力所在吧！

迈蒙尼德主要以《迷途指津》为阵地构画的“宇宙生成论”思想，在整个犹太传统中位置如何呢？有两点殊为有趣。其一，从书中可见，迈蒙尼德宇宙生成论的犹太本身资源（拉比犹太教思想）极为有限。书中有专节“早期拉比犹太教中的从无创世论”，但是仅涉及来自《大创世记》的一处例证。（第 59 页）难道迈蒙尼德更多受到外来思想的刺激而非转化自家资源来立说？这恐怕与读者的期待不相符合，毕竟迈蒙尼德娴熟于自家典籍。关于这个疑问，作者在后文会找到回应。迈蒙尼德对于传统犹太资源中的神秘主义元素刻意回避，作者认为这是由于拉比文献中存在大量与创世有关的神秘主义论述，与迈蒙尼德的“理性主义改革”道路相悖反。

其二，作者指出，“在处理宇宙生成论问题时，迈蒙尼德没有提及任何具体的犹太作者或著作”（第 73 页）。据作者推测，迈蒙尼德对于犹太哲学脉络中的萨阿底高恩、哈列维、伊本·以斯拉等前辈的著作以及卡拉派的世界有始论证，“不可能没有接触过”，“很有可能读过”，“应该也有了解”（第 73—74 页）。而对于他不提及、不引述前贤的原因，作者推断“这也反映出他对犹太思想前辈的总体评价较低，认为他们没有达到同时代阿拉伯—伊斯兰知识界的一般水平”（第 74 页）。由此，迈蒙尼德清高自诩、“独上高楼”的形象跃然纸上。

迈蒙尼德的这一态度，或许为他的宇宙生成论思想在本传统内部的命运走向埋下了伏笔。作者指出，13 世纪以来的犹太亚里士多德主义哲学家群体，名义上尊奉迈蒙尼德为“宗师”，实际上秉持的却是阿维罗伊确立的逍遥派家法；他们认为迈蒙尼德对于世界有始的支持是“迁就大众的一种修辞策略”（第 211 页），他实际上是接受并主张世界永恒的。迈蒙尼德真实立场的影响反而要到拉丁经院传统中去找寻。（第 211 页）作者特别指出，在融合凯拉姆和亚里士多德哲学的过程中，迈蒙尼德不同于阿维森纳、安萨里等人，“他明确拒斥神秘主义元素”，这在 13 世纪地中海思想世界中哲学、凯拉姆、神秘主义三元合流成为主流的大环境下显得曲高和寡，导致他的这一主张鲜有追随者。（第 168 页）迈蒙尼德倡导的理性主义只是隐伏于知识精英群体中传承不绝，再次大显于世、为犹太传统重又正视，要到近代犹太启蒙运动（哈斯卡拉）兴起之后了。（第 222 页）迈蒙尼德的思想创造历程及其《迷途指津》的历史命运，从另一个方面证成了文明交流互鉴在犹太思想发展中的作用和意义。

六、余音：来自本书的启迪

历史已经证明，犹太教的发展有赖于文明之间的交流互鉴，始终站在文明交

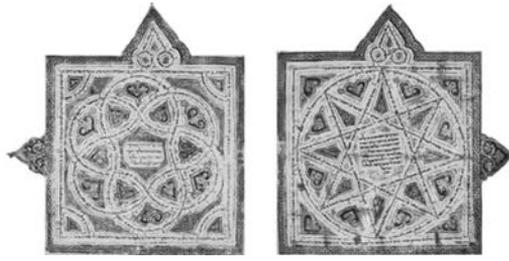
JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

汇处的犹太教显示出强大的创新生命力。该书展示的迈蒙尼德宇宙生成论思想的形成和演进,以及整个迈蒙尼德哲学甚至整个中世纪犹太哲学,都是在融合阿拉伯哲学和犹太思想的基础上形成的,也正是在这种不同文明交锋与激荡的过程中,原本古老的思想得以再现勃勃生机,自我封闭的文明必然没有前途。犹太学术研究也需要吸收犹太思想形成过程中所涉及的各种思想传统的研究视角,并呼吁和邀请这些研究者的共同参与。犹太研究(Jewish Studies)自带跨学科的属性,本应该走向更为广阔的天地,而没有必要如同传统犹太教守护律法那般“设屏藩”。唯其如此,方能避免“盲人摸象”、不识大体或者误以枝节为根本的尴尬。然而现实的学术研究却显示,不同学科之间的协作共融以及由此而来的原创性贡献,不能尽如人意。

《迷途指津》汉译本问世以来,只是在犹太研究内部出现了寥寥几部(篇)研究论著,如此的关注度和研究力量的投入远远不能符合其在犹太传统中的经典地位,遑论犹太研究群体以外。希望该书的出版,在贡献于汉语学术界迈蒙尼德研究话语体系建设的同时,更将助力于学术界以及大众读者了解犹太哲学融汇文明众流的知识生产和创新能力。该书还将为跨界、跨学科研究提供一个样板和典范,我们期待今后的犹太研究能够与相邻学科密切协作,共同进步。



Jewish Intellectual Evolution in the Context of Civilizational Exchanges and Mutual Learning: Revisiting Dong Xiuyuan's *A Study of Maimonides' Cosmogony*

WANG Qiangwei

Abstract: Dong Xiuyuan's monograph *A Study of Maimonides' Cosmogony* is one of the most representative achievement by Chinese scholars these years for the studies in Maimonides. By focusing on the cosmogony issue within Maimonides' intellectual system, Dong critically examines related international academic research moving freely between Jewish and Greek philosophical classics, the intellectual worlds of the Mediterranean, Christian theology, Kalām, Sabianism, Arabic Aristotelianism, and even Indian Buddhist thought, successfully reveals Maimonides' intellectual genealogy and his influences on this topic. In this review, I will specifically highlight these topics covered in the book, including "Cosmogony" as a fundamental theological issue in Judaism, Maimonides' controversy with Sabianism, "dialectical argument" as the key to interpreting Maimonides, the origins of Kalām's Atomism-Occasionalism in either ancient Greece or India, and the reception and study on Maimonides' thought and his *The Guide for the Perplexed*. Overall, this book paints a vivid picture of civilization exchanges and the Jewish intellectual evolution, and it advances the construction of an academic discourse system for Maimonidean studies in China.

Key Words: Maimonides, Cosmogony, Sabianism, Dialectical Argument, *The Guide for the Perplexed*