

《犹太研究》编委会

主 编 傅有德

副主编 黄福武 董修元

编 委 (按姓氏拼音顺序排列)

爱里克(M. A. Ehrlich, 山东大学)

陈贻绎(上海交通大学)

段德智(武汉大学)

傅永军(山东大学)

傅有德(山东大学)

傅晓微(四川外国语大学)

何光沪(中国人民大学)

黄福武(山东大学)

黄陵渝(中国社会科学院)

赖永海(南京大学)

李刚(四川大学)

梁工(河南大学)

刘洪一(深圳大学)

刘杰(山东大学)

刘平(复旦大学)

刘小枫(中国人民大学)

Steven Katz(Boston University)

John Berthrong (Boston University)

Jay Harris (Harvard University)

刘新利(山东大学)

牟钟鉴(中央民族大学)

潘光(上海社会科学院)

王晓朝(浙江大学)

吴云贵(中国社会科学院)

肖宪(云南大学)

谢文郁(山东大学)

徐新(南京大学)

殷罡(中国社会科学院)

游斌(中央民族大学)

张倩红(郑州大学)

张志刚(北京大学)

赵敦华(北京大学)

钟志清(中国社会科学院)

周燮藩(中国社会科学院)

卓新平(中国社会科学院)

Marc Brettler (Brandeis University)

Yom Tov Assis (Hebrew University)

Zhang Ping (Tel Aviv University)

图书在版编目(CIP)数据

犹太研究. 第16辑/傅有德主编. —济南:山东大学出版社, 2020. 11

ISBN 978-7-5607-6849-6

I. ①犹…

II. ①傅…

III. ①犹太教—宗教哲学—研究 ②犹太人—研究

IV. ①B985 ②K18

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2020)第 248291 号

出版发行: 山东大学出版社

地 址: 山东省济南市山大南路 27 号(250100)

经 销: 山东省新华书店

印 刷: 济南华林彩印有限公司

规 格: 787 毫米×1092 毫米(1/16)

印 张: 23.5

字 数: 430 千字

版 次: 2020 年 12 月第 1 版 第 1 次印刷

定 价: 69.00 元

版权所有,盗印必究

凡购本书,如有缺页、倒页、脱页,由本社营销部负责调换

目 录

经典解释学

- 《希伯来圣经》中“扫罗立王”事件新解…………… 侯春林(3)
- 古代犹太宗教“突破”中的外在特殊因素…………… 吾 淳(15)
- 他与她之间的冲突与解决:再读“琐他”文本(《民数记》5:11~31)
…………… 曲彦静(31)
- 《罗马书》12:9~21 互文研究…………… 史继龙(46)
- 出埃及传统视域下中国古代犹太人碑文的历史叙事研究…………… 倪爱霞(61)

犹太思想与跨宗教研究

- 克尔凯郭尔对上帝本体论证明批评的宗教认识论分析…………… 王效良(79)
- 多维宗教视野下的义利观
——兼论营商环境中的正义问题…………… 孙清海(90)
- 从批判到同情:黑格尔犹太教观念的演变…………… 黄 伟(103)
- 主体解释学的起源:从基督教的“omnes cogitationes”谈起…………… 王 婷(119)
- 从东方教会看景教与聂斯托利派的关系…………… 刘清一(134)
- 1924~1925 年孙中山对非基督教运动的认识及其影响研究…………… 陈海军(145)

以色列与犹太社群研究

- 丝绸之路上的阿富汗犹太人
——兼谈阿富汗犹太人入华的可能性…………… 莫玉梅(157)
- 约瑟夫斯历史文本在以色列考古发掘中的运用…………… 何 琛(167)
- 浅析美国犹太人左倾的社会文化因素…………… 逢媛宁(178)
- 从以色列视角浅谈英国“脱欧”对英以关系的影响…………… 钱 程(185)
- 以色列犹太教极端正统派研究…………… 刘蔚然(194)
- 中世纪英国犹太女性与非犹太民族的商业互动…………… 陈倩晗(205)
- 探析 20 世纪 40 年代美国反犹太复国主义组织…………… 贾秀涛(215)

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

犹太身份的历史建构

- 第一次犹太战争史料解析:约瑟夫斯与塔西佗 周 平(229)
- 希伯来语的复兴:误读与成因考辨 陈 影(248)
- 荆棘中的犹太史学 [美]阿摩司·冯肯斯坦 著 毛竹 译(257)
- 非犹太的犹太人 [波兰]以撒·多伊彻 著 刘智美 译(274)
- 辛格兄弟的强壮雅各:论《阿什卡纳兹兄弟》与《奴隶》的人物互文性
..... 包安若(283)
- 犹太宗教、信仰及美国犹太人
——哈佛大学李文晟教授访谈 刘精忠 郭晶灵(300)
- 种族论中的犹太人话语实践
——试论科学时代下的自我身份管理 张程业(306)

犹太哲学

- 宗教与实在 [德]马丁·布伯 著 王务梅 译(327)
- 离散视角下的“灵知”“灵知派”与“灵知主义” 黄 峰 刘 欣(335)
- “述”“作”之间:犹太传统中先知与律法之关系辨正 王强伟(345)
- 西方左翼思想家的反偶像批判传统及其重建 祁程(355)

目

录

Contents

| | |
|--|--------------------|
| A New Interpretation of the “King Saul” in the Hebrew Bible | Hou Chunlin(3) |
| On the Circumstances of the Breakthrough of Ancient Jewish Religion | Wu Chun(15) |
| The Conflict and Resolution between He and She; Re-reading the <i>Sotah</i> Text (Numbers 5:11-31) | Qu Yanjing(31) |
| An Intertextuality Study of Romans 12:9-21 | Shi Jilong(46) |
| A Study of the Historical Narrative of the Ancient Chinese Jewish Inscriptions; From the Perspective of Exodus Tradition | Ni Aixia(61) |
| Analysis on Kierkegaard’s Criticism of the Ontological Proof of God in Religious Epistemology | Wang Xiaoliang(79) |
| The View of Justice and Benefit in the Multi-religious Context | Sun Qinghai(90) |
| From Criticism to Sympathy: The Evolution of Hegel’s Theory of Judaism | Huang Wei(103) |
| Omnes Cogitations; The Origin of L’Herméneutique du Sujet | Wang Ting(119) |
| From the Church of the East to the Relationship between Jingjiao and the Nestorians | Liu Qingyi(134) |
| A Study of SunYat-sen’s Attitude toward the Anti-Christian Moment in 1924-1925 | Chen Haijun(145) |
| Afghanistan Jews on the Silk Road; Also Talking about the Possibility of Afghanistan Jews into China | Mo Yumei(157) |

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

- The Application of Josephus' Historical Text in Israeli Archaeological
Excavations He Chen(167)
- The Left-Leaning American Jews: A Social-Cultural Analysis
..... Pang Yuanning(178)
- The Impact of Brexit on the Anglo-Israeli Relationship Qian Cheng(185)
- Ultra-Orthodox Judaism in Israel Liu Weiran(194)
- The Commercial Interaction between Medieval British Jewish Women and
Non-Jewish People Chen Qianhan(205)
- A Study of American Anti-Zionist Organizations in the 1940s
..... Jia Xiutao(215)
- A Comparative Study of the Writings about the First Jewish War by
Josephus and Tacitus Zhou Ping(229)
- Revival of Hebrew Language: Misinterpretation and Causes
..... Chen Ying(248)
- Jewish History among the Thorns
..... Amos Funkenstein, trans. Mao Zhu(257)
- The Non-Jewish Jew Isaac Deutscher, trans. Liu Zhimei(274)
- The Strong Jacob: On the Intertextual Relation of Yakub in *The Brothers
Ashkenazi* and Jacob in *The Slave* Bao Anruo(283)
- Dialogue with Prof. Jon D. Levenson on Judaism and Jewish Studies at
Harvard Liu Jingzhong, Wu Jingling(300)
- On Discourse Practices of Jews in the Theory of Racism: The Management
of Self-identity in the Scientific Age Zhang Chengye(306)
- Religion and Reality Martin Buber, trans. Wang Wumei(327)
- The Analysis of "Gnosis" "Gnostics" and "Gnosticism" from a Diaspora
Perspective Huang Feng, Liu Xin(335)
- Between Transmission and Innovation: A Critical Analysis of the
Prophet-Torah Relationship Wang Qiangwei(345)
- The Anti-Idol Criticism Tradition and its Reconstruction of the Western
Left-wing Thinkers Qi Cheng(355)



《希伯来圣经》中“扫罗立王”事件新解^{*}

侯春林^{**}

《撒母耳记》集中记载了以色列君主制萌生时期的具体状况,以及国王扫罗大起大落的戏剧性命运。扫罗是以色列历史上第一任国王,但是其被废的原因却存在诸多疑点。这一文本症候的存在驱使读者去挖掘文本背后的社会历史语境及意识形态冲突。《圣经》是一部兼具多重属性的文化文本,决定了其难以尽言的丰富意蕴。然而,这种多重文本特质又使得从某一立场解读得出的结论具有相对性和不确定性。马克思主义以及类似的批评路径主张从意识形态角度解读《圣经》,为发掘《圣经》文本中潜隐的意识形态因素提供了可资借鉴的研究方法。

作为犹太—基督教的信仰载体,《圣经》首先是一部宗教神学典籍,这是其最为重要的文本属性。不过,正如黄锡木所言:“分析文本的方式,不应因该文本神圣与否而有所改变,因为我们若不按照作为人的圣经作者来了解他的作品,我们就根本没有别的方法。”^①此外,《圣经》还是记载古代以色列和早期基督教历史的史学文本。但是,圣经具有信史的性质吗?答案显然是否定的。有观点指出,“就《圣经》的作者而言,历史只是实现更大目的的手段,而不是目的本身”^②。也就是说,与所有的历史叙述一样,《圣经》写作的意图是为《圣经》作者所处的时代提供有益启示。

* 本文为国家社科基金重点项目“《新编剑桥圣经史》翻译与研究”(18AZJ006)、河南省哲学社会科学规划项目“马克思主义《希伯来圣经》社会学批评研究”(2017CZX020)的阶段性成果。

** 侯春林,河南大学文学院比较文学与比较文化研究所讲师,主要从事圣经文学研究。

① 黄锡木:《历史文化解释法之再思》,《中国神学研究院期刊》第27期。

② [美] J. B. 加百尔等:《圣经中的犹太行迹》,梁工等译,三联书店1991年版,第54页。

一、针对《圣经》的意识形态批评

意识形态《圣经》批评发轫于20世纪中后期,其重要驱动力之一在于,许多学者认为基督教与不公义制度及谬误习俗之间存在共谋关系,甚至成为后者存在的重要依据;从而,他们认为只有对某些传统的基督教思想加以解构,才能破坏西方社会不平等的现实根基。意识形态批评的前设是,社会矛盾能够在文本中得到想象性解决,因而现实的意识形态冲突能够以编码的形式进入到文本之中,并以“症候”的方式体现出来,批评的任务正是对这些文本“症候”进行解码。从语言学层面来看,意识形态批评的合理性在于,文本的最小建筑单位——话语——具有意识形态的符号性特征,能够为文本提供编码意识形态符号的功能:“我们所清楚的话语的所有特点——就是它的纯符号性、意识形态的普遍适应性、生活交际的参与性、成为内部话语的功能性,以及最终作为任何一种意识形态行为伴随现象的必然现存性,——所有这一切使得话语成为意识形态科学的基本研究客体。”^①

意识形态《圣经》批评的研究对象,具体来说包括以下三点:(1)受意识形态影响的历史背景下,特定作者进行的文本生产;(2)文本内部的意识形态再生产;(3)受多种意识形态驱动和束缚,不同社会地位的读者对文本的接受和消费。广义上看,意识形态批评在作者、文本、读者三个变量上作用于《圣经》阐释;狭义上看,《圣经》的意识形态批评是在社会历史批评的框架下进行的文学批评,且力图实现综合性解读《圣经》文本的目的。^②

析言之,意识形态《圣经》批评采用的是“内—外—内”的操作路径。首先确认文本中造成理解障碍的“症候”;然后以此为切入点对文本产生的社会历史背景进行考察,挖掘文本背后的意识形态冲突;最后回到具体的文本分析中来,对“症候”进行针对性的释读。

由此可见,从意识形态批评的内部分析中发现文本症候是第一个关键步骤,因为“症候”能够直接快速地反映外部意识形态冲突在文本中的位置。内部分析的意图在于,分析意识形态如何被编码而参与文本构造,以及意识形态再生产的运行机制。为了宣讲真理的说服力,文本必然隐匿和压制了一些声音,正如马歇

^① [俄]巴赫金:《马克思主义与语言哲学》,华昶译,《巴赫金全集》第2卷,河北教育出版社2009年版,第357页。

^② Gale A. Yee, “Ideological Criticism,” in John H. Hayes (ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, Nashville: Abingdon Press, 1999, pp. 534-537.



雷所言：“为了说出一些事情，必须隐藏另一些事情。”^①文本生产者为了“说服”读者接受某种意识形态，往往会在文本生产时采用高明的修辞技巧，因此对构造文本的手法进行细致解读是内部分析的题中应有之义。尤其是对文本中的情节、人物，以及包括在场和不在场的文学主体进行考察，这一点十分必要。

相比之下，意识形态批评外部分析所关注的核心，是生产文本的社会环境中占主导地位的生产方式，尤其是与之相关的主导权力支配类型。外部分析致力于辨别和定位某一社会中被遮蔽的边缘化声音，并揭示出这些声音背后运行的种种意识形态因素。

意识形态批评兼顾文本内外部分析的特征为解决机械反映论难题提供了重要思路。文本的内部与外部如同双面雅努斯的关系，缺失其中任何一面都有可能得出褊狭的结论。意识形态批评通过发现文本内部“症候”进而展开文本外部分析，最后又回到文本中进行细读，这种操作范式能够较为准确地锁定位于文本断裂处的意识形态线索，而其难点也恰恰在于如何有说服力地揭示文本内外交合处的意识形态冲突。文学使用话语符号来传达意识形态，但意识形态本身不依赖于话语符号而存在，而是显现于话语与权力的交界处。毋宁说，意识形态以一种类似“合页”的方式存在于文本之中^②，连接着文本与外部世界。从这个意义上来说，主张内外结合的意识形态批评能够最大限度地屏蔽阐释盲点。

意识形态起着沟通文本世界与外部世界的桥梁作用，但文学文本不同于日常言谈，在传达意识形态时有着自身独特的表现机制。“事实上，文学话语是对日常话语或任何一种力图传达意义的话语的讽拟，文学文本则在讽拟中得以逃避意识形态的牢笼。”^③就此而论，对文本进行意识形态解读，必须首先确定意识形态在文学中的表现形式，然后才能选择操作路径以揭示文本中或明或暗的意识形态因素。

对于意识形态在文学中的表现形式，伊格尔顿认为：“叙事是一切意识形态中最具说服力的一种……更确切地说，它正是意识形态的形式。”^④詹姆逊更进一步指出，叙事是“一种社会象征行为”，并明确断言“意识形态叙事”是“一切阅读和一切阐释的绝对领域”。^⑤在詹姆逊看来，一切文本内部都潜藏着“政治无意识”。叙事思想古已有之，文论领域的叙事学分析方法则在 20 世纪下半叶方

① Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, London: Routledge & Kegan Paul, p. 95.

② Tina Pippin, "Ideology, Ideological Criticism and the Bible," *Currents in Research*, 4(1996), p. 67.

③ Terry Eagleton, "Ideology, Fiction, Narrative," *Social Text*, 2(1979), p. 70.

④ Terry Eagleton, "Ideology, Fiction, Narrative," *Social Text*, 2(1979), p. 67.

⑤ [美]詹姆逊：《政治无意识》，王逢振、陈永国译，中国社会科学出版社 1999 年版，第 8 页。

才兴起。就文学文本的意识形态解读而言,叙事起到的作用是根本性的。话语之间的起承转合构造出不同的叙事形式,而意识形态正是通过不同的叙事形式才得以凸显和传达。反过来,叙事也通过阅读和批评实践生产出更多的意识形态内容。

基于以上讨论,笔者拟对以色列第一任君主扫罗王形象进行意识形态叙事分析。之所以选择这一研究对象,是因为《圣经》中关于扫罗的文本叙述中存在显而易见的“症候”——扫罗贤能而被弃;这一症候为揭示以色列民族历史上王权意识形态兴起之时神权与王权之间的冲突和博弈,提供了重要文本依据。

二、“扫罗立王”事件的疑点和分析

《撒母耳记》记载的扫罗故事是一部结构布局巧妙、情节曲折起伏、人物形象丰满的精彩篇章。其中以利、撒母耳、扫罗分别以不同方式处理儿子犯错的情节,很耐人寻味。

以利属于以色列人的祭司家族,他的两个儿子何弗尼和非尼哈也是祭司,然而二人却在给耶和華献祭的神圣仪式上唆使仆从强抢祭品,犯下对神大不敬的重罪(《撒》上 2:12~17)。更有甚者,他们竟然还变本加厉,“与会幕门前伺候的妇人苟合”(《撒》上 2:22)。听闻儿子的恶行,以利本该履行父亲和祭司的职责,予以惩戒,然而他的表现却令人失望:“我儿啊,不可这样。我听见你们的风声不好,你们使耶和華的百姓犯了罪。人若得罪人,有士师审判他。人若得罪耶和華,谁能为他祈求呢?”(《撒》上 2:24~25)几句不痛不痒的话自然不能引起恶子的悔改。最终,上帝耶和華怒而对整个以利家族做出严惩:(1)以利家族中的人必中年夭亡;(2)废除以利家族的世袭祭司特权;(3)宣告两个恶子必在一日同死的预言(《撒》上 2:31~35)。值得注意的是,耶和華的第 2 项惩罚为撒母耳获得先知职位埋下伏笔(撒 2:35)。

被上帝精心挑选的撒母耳不负所望,在治理百姓和对外征战中均做出重大贡献(《撒》上 7:13~17)。但是,撒母耳年老的时候竟也重蹈了以利覆辙,犯下纵子为恶的罪行:

撒母耳年纪老迈,就立他儿子作以色列的士师。长子名叫约珥,次子名叫亚比亚。他们在别是巴作士师。他儿子不行他的道,贪图财利,收受贿赂,屈枉正直。以色列的长老都聚集,来到拉玛见撒母耳,对他说,你年纪老迈了,你儿子不行你的道。现在求你为我们立一个王治理我们,像列国一样。撒母耳不喜悦他们说立一个王治理我们,他就祷告耶和華。(《撒》上 8:1~4)



这段文字很重要,可以得出以下三点:第一,撒母耳立其子做士师本身是不合律法的。这点与以利不同,以利家族的祭司世袭特权使其子的祭司身份并无不妥,但是遍观《圣经》中的历任士师,皆由上帝亲自拣选,只有撒母耳的两个儿子是例外。第二,同样是儿子行恶,以利虽然无能为力,却也出言相劝,而撒母耳明知儿子所做恶事已经触犯众怒,却并无丝毫规劝之词。第三,令人费解的是,《圣经》中并未提到儿子作恶给其本人或是给父亲撒母耳带来任何负面后果,这与以利家破人亡的悲惨下场形成鲜明对照。

情节继续推进,以色列众長老立王的要求引发扫罗的出场。撒母耳接受上帝启示,膏立扫罗为以色列人的王(《撒》上 10:24)。扫罗励精图治,召集百姓与外敌征战,取得一系列胜利,大获民心。在与强敌非利士人的一次战斗中,扫罗的儿子约拿单带领仆从单独行动偷袭敌军,夺得战机,却由于没有听到扫罗的军令,触犯了“晚上向敌人报完仇才能进食”的诅咒,面临被处死的可能(《撒》上 14:24; 38~44)。儿子约拿单的过错无疑给扫罗出了难题,将其置于与以利、撒母耳相似的境地。然而,与以利的劝说无效和撒母耳的视若无睹不同的是,扫罗丝毫不徇私情:“我指着救以色列永生的耶和華起誓,就是我儿子约拿单犯了罪,他也必死。”(《撒》上 14:39)扫罗的惩罚措施无疑相当严厉,正如约拿单所辩白的:“我实在以手里的杖,用杖头蘸了一点蜜尝了一尝。这样我就死吗?”(《撒》上 14:44)周围的百姓对扫罗的判决亦是不解,纷纷为约拿单说情:“百姓对扫罗说,约拿单在以色列人中这样大行拯救,岂可使他死呢?”(《撒》上 14:45)在百姓的极力请求下,约拿单终得赦免。此事似乎已经完结,但事实并非如此,文本症候就是在这里出现的。

扫罗显然没有像以利和撒母耳那样纵容儿子的过错,但是扫罗家族非但没有像撒母耳家族那么幸运,反而与以利家族下场近似,甚至更加凄惨:“扫罗和他三个儿子,与拿他兵器的人,以及跟随他的人,都一同死亡。”(《撒》上 31:6~10)赏罚严明的扫罗惨淡收场,姑息养奸的撒母耳却安然无恙,这一对比强烈的情节给读者造成了颇为费解的阅读障碍。扫罗之子约拿单并没有犯下如以利和撒母耳的儿子那样的重大恶行,扫罗本人更没有如以利和撒母耳那样姑息纵容,但是其本人和儿子的下场却都凄惨无比。这一文本症候中是否隐含了当时社会中的意识形态冲突?回答这一问题需要对当时的社会历史状况进行考察。

《撒母耳记》完成于公元前 6 世纪末至前 5 世纪初期的被掳时期,因表现出“遵命则兴,违命则亡”的立场,因而与具有相似特征的《约书亚记》《士师记》一起被统称为“申命派著作”。通过对相关情节分析,有观点认为扫罗王被废弃的情节体现了《圣经》编辑者的意图,即以以色列君主制的产生(百姓要求“立王”)本身

就是对神不敬,所以扫罗被塑造为“悖逆神意的反面形象”。^①

这一结论值得深思:主导“申命派著作”的意识形态“遵命则兴,违命则亡”中的“命”是谁的“命”?是至高神上帝耶和华的,还是以神之名行利己之实的所谓《圣经》编辑者的?这是意识形态《圣经》批评具有消解意味的阐释进路,其可取之处在于,否定了《圣经》中的独一无二意识形态霸权地位,而揭示出《圣经》是官方传统和民间传统的共同产物,在“显性文字”之下有许多被遮蔽的“隐性文字”需要发掘^②,从而为传统圣经研究拓展出巨大的阐释空间。

从《圣经》神学的立场来看,神学批评的一个基本前提是人对上帝的信仰认同,也就是说,上帝对于人而言处于绝对权威地位。著名犹太史研究专家阿巴·埃班指出:“犹太民族的所有精神建树都是以它(《希伯来圣经》)为基础的。”^③神学批评认为,扫罗出身于以色列十二支派中最小的便雅悯支派,上帝将其拣选,赐予其荣耀,立他做以色列人的王(《撒》上 15:17)。但是扫罗不仅在执行上帝命令时大打折扣(《撒》上 15:9),还在遭到惩罚之后不知悔改,嫉贤妒能,屡次加害受到上帝青睐的大卫(《撒》上 18:7~9)。撒母耳对扫罗的训斥最能说明扫罗犯下的“错误”:“耶和华喜悦燔祭和平安祭,岂如喜悦人听从他的话呢?听命胜于献祭,顺从胜于公羊的脂油。悖逆的罪,与行邪术的罪相等;顽梗的罪,与拜虚神和偶像的罪相同。你既厌弃耶和華的命令,耶和華也厌弃你做王。”(《撒》上 15:22~23)在如此义正词严的训诫之下,扫罗只得承认:“我有罪了!我因惧怕百姓,听从他们的话,就违背了耶和華的命令和你的言语。”(《撒》上 15:24)虽然扫罗苦苦哀求,试图挽回上帝的信任,但是悖逆大罪已经犯下,撒母耳只能宣判:“如此,今日耶和華使以色列国与你断绝,将这国赐予比你更好的人。”(《撒》上 15:28)从神学角度来看,扫罗对上帝命令的违背是显而易见的,而他所受的惩罚理所应当。扫罗似乎确实是一个上帝诫命的悖逆者。

但是,症候依然存在:为何撒母耳家族可以安然无恙,难道悖逆上帝必受罚这一律法条文是因人而设的吗?其实答案未必十分晦涩,只需触及文本背后的意识形态冲突,疑问便可迎刃而解。

扫罗其时,古代以色列社会正处于士师制到君主制的转折点,撒母耳本人就是这一过渡时期的关键人物。细读文本不难发现,撒母耳空前地集祭司、先知、

^① 参见潘海洁:《从扫罗与撒母耳献祭之争看作者对古以色列政教关系的意向》,《金陵神学志》2005年第3期。

^② Richard A. Horsley, *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder*, Minneapolis: Fortress Press, 2003, p. 54.

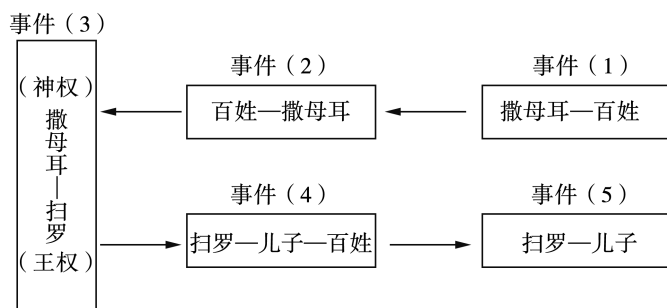
^③ [以色列]阿巴·埃班:《犹太史》,闫瑞松译,中国社会科学出版社1986年版,第220页。



士师三大权力于一身,成为整个以色列民族信仰和世俗领域的最高领袖。这说明,以色列神权政治体制至此发展至顶峰。

撒母耳姑息恶子倒行逆施,这一事件成为引发古以色列政治制度交替的导火索。处境艰难的底层民众希望像列国那样实行君主制,以改变撒母耳家族一手遮天的政治形势。迫于压力,撒母耳自然要采取应对措施。他力陈王权制可能带来的恶劣后果,试图说服民众保持现状(《撒》上 8:9~18),但是迫切渴望改变不公现状的百姓执意要求立王。无奈之下,撒母耳不得不顺势而为。撒母耳为国立王是极不情愿的,这为后续发生的一连串事件埋下伏笔。

为便于直观讨论,我们可以将上述文本概括为五个事件,并以图表形式将其逻辑关系表现出来。这五个事件分别是:【事件(1)】撒母耳私自立其子为士师,且纵子行恶;【事件(2)】百姓不满,要求撒母耳设立国王;【事件(3)】撒母耳不情愿地立扫罗为王;【事件(4)】扫罗试图严惩儿子过错,但在百姓要求下赦免;【事件(5)】扫罗被弃,家族覆灭。如下图所示:



图中五个事件分别以撒母耳和扫罗为主人公形成两条叙事线索,记述“扫罗立王”的事件(3)是两条线索的结点,也是此篇文本的核心事件。总体上看,扫罗被撒母耳立为以色列人的第一任国王,直接原因是撒母耳私自立儿子做士师,并对其“贪图财利,收受贿赂,屈枉正直”的恶行不闻不问【事件(1)】。撒母耳家族权力的高度集中导致民怨沸腾,势必引起各部落长老的一致抗议,进而提出“立王”要求【事件(2)】。撒母耳劝说无效,只得暂且同意立王,扫罗由此被立【事件(3)】。扫罗做王后不但没有像撒母耳预言的那样鱼肉百姓,反而屡立战功,处事公正,所以大得民心【事件(4)】。野心勃勃的撒母耳不愿就此罢手,遂伺机反扑。最终,扫罗落败,本人被弃,家族覆灭【事件(5)】。

通过上述分析,可以得出结论:撒母耳与扫罗之争本质上反映了传统神权和新兴王权两种意识形态的政治博弈,而扫罗只不过是王权制设立初期被神权打

压的牺牲品而已。理由有三：

第一，撒母耳同意“立王”带有被迫性。细读文本可以发现，以色列王权制的确立颇费周折。神权制的代表撒母耳一开始便反对立王，但民意难违，只得暂行权宜之计，把“立王”作为对百姓的警戒（《撒》上 8:6~9）。而后，撒母耳向百姓陈述王权制的弊端（《撒》上 8:10~18）。然而已经身处压迫苦难中的百姓不愿听从撒母耳，执意要求立王。由此，撒母耳才不得不将立王之事提上日程。经过一段时间，撒母耳再次斥责百姓要求立王的举动后，终于主持举行了立扫罗为王的仪式（《撒》上 10:17~25）。然而，直到扫罗带领百姓战胜亚扪人之后大获民心，撒母耳才向耶和華献祭认可扫罗的王权身份（《撒》上 11:14~12:1）。再有，即使在扫罗被正式立王之后，撒母耳仍不忘长篇大论地斥责百姓立王的举动，细数耶和華曾给百姓带来的恩典。甚至求告耶和華以雷霆之威警告百姓若背离神权将受到严惩，后又温言安慰，可谓软硬兼施，手段用尽（《撒》上 12:2~25）。

第二，撒母耳的立王标准带有目的性和随意性。撒母耳在部落和长老的强烈要求下被迫同意立王，但是在决定王的具体人选时带有很大的目的性。扫罗所属便雅悯支派位于以色列北方，是十二部落中最小的一支，撒母耳偏偏选这个支派中的人做王，明显有唯恐王权坐大难以控制的用意。确定支派后，在具体人选的甄别标准上撒母耳则显得过于随意：“他有一个儿子，名叫扫罗，又健壮，又俊美，在以色列人中没有一个能比他的。身体比众民高过一头。”（《撒》上 9:2）堂堂以色列民族的首任君王，却是由于外形健美而被拣选，令人咋舌。然而更令人诧异的是，在扫罗征战四方获得百姓爱戴后，撒母耳为制衡扫罗的王权，费尽心机地在位于南方的犹大支派中又拣选了一个王——大卫，竟造成以色列历史上“双王并立”的怪异现象。

第三，扫罗贤能而遭弃。在描写扫罗遭弃的文本中，有着明显权力斗争和政治圈套的痕迹。扫罗被拣选之初并未得到百姓认可（《撒》上 10:11~12），甚至遭到部分人的藐视（《撒》上 10:27）。然而扫罗对此并不介意，而是励精图治，在亚扪人的恶意挑衅下主动出击，带领百姓取得重大胜利（《撒》上 11:1~11），用实际行动使百姓心悦诚服。撒母耳在民心所向的压力下，被迫正式立扫罗为王（《撒》上 12:2~25）。然而扫罗做王刚满两年，撒母耳就抓紧时机对扫罗进行陷害。在扫罗组织百姓同非利士人的一次对战中，敌军人多势众（《撒》上 13:5），百姓危在旦夕（《撒》上 13:6~7）。圣经中多次记载以色列与敌人征战时神圣信仰所起的重大作用（如约书亚带领以色列人与迦南五王的大战），信仰的力量在关键时刻往往能起到鼓舞士气和扭转战局的作用。然而，在百姓最需要信仰支持的时候，身为祭司和先知的撒母耳却在自己规定的时间内迟迟未到（《撒》上 13:6~7）。扫罗无奈之下只能自己向耶和華献祭，恰恰刚刚献完祭之后撒母耳



就戏剧性地出现了：“刚献完燔祭，撒母耳就到了。扫罗出去迎接他，要问他好。撒母耳说，你做的是什么事呢？扫罗说，因为我见百姓离开我散去，你也不照所定的日期来到，而且非利士人聚集在密抹。所以我心里说，恐怕我没有祷告耶和華。非利士人下到吉甲攻击我，我就勉强献上燔祭。”（《撒》上 13:10~11）姗姗来迟的撒母耳既不解释自己迟到的原因，也没有先鼓舞百姓对抗依然环伺在侧的强敌，却径直向扫罗兴师问罪，并断然宣布扫罗遭弃的预言：“现在你的王位必不长久。耶和華已经寻着一个合他心意的人，立他作百姓的君，因为你没有遵守耶和華所吩咐你的。”（《撒》上 13:6~7）撒母耳此举造成的直接后果，是扫罗所代表的王权力量极大削弱，从刚开始跟随他的 2000 人直接锐减到 600 人（《撒》上 13:2,15）。在这样一个置百姓生死于不顾，只顾钻营权谋斗争的政治家撒母耳面前，扫罗遭到废弃自然在意料之中。

撒母耳另立大卫为王，从而一手打造的以色列南北相争的政治格局为王国时期的以色列埋下巨大隐患。历史证明，撒母耳确实达到了限制扫罗王权的目的。在撒母耳支持下，大卫在与扫罗的政治斗争中获胜，建立以色列国。但是，大卫及其继任者所罗门始终不忘推行“重南轻北”的国策，长期压制扫罗所属的北方支派，最终导致所罗门死后以色列一分为二，以色列历史自此进入分国时期。^①

南北两国之间的裂痕贯穿整个王国时期的历史，即使大卫王曾将以色列国力推向鼎盛，但扫罗一族后人始终对其无比痛恨（《撒》上 16:5~8）。甚至在分国以后，北国以色列也因无法在王族神圣性问题上达成共识而只能兵戎相见（《王》上 15:27~28）。

总之，从意识形态叙事的角度进行解读可以发现，扫罗本人的贤能与否并非其遭到废弃的决定因素，而应归之于以色列民族内部不同权力集团政治博弈的结果。撒母耳所代表的神权体制权力过度集中，侵害普通百姓利益，引发民众一致提出设立王权制的要求，扫罗由此被立。王权制的确立和发展对神权制形成威胁，致使撒母耳处心积虑布下圈套对王权制进行打压，而扫罗本人只不过是卷入这一政治漩涡中的牺牲品而已。

三、有限君主制与耶稣话语

意识形态解读有着重要的阐释价值和伦理价值，对于打破传统话语的垄断地位和传达边缘群体的声音有着不可替代的作用。正如艾彻勒（George

^① 参见[英]布莱特：《以色列史》，萧维元译，基督教文艺出版社 1981 年版，第 225~226 页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

Aichele)所论,意识形态批评能够:“(1)揭示语言与意义生产之间的张力关系;(2)强调文本中运行的多重话语机制;(3)揭示文本生产背后权力关系的复杂本质,构建文本及其受众的制度化背景,并引起特定阶层读者的共鸣。”^①但是,不可忽视意识形态本质上是政治性的,对文本进行意识形态解读关注的核心点必然是文学的政治内涵。^②意识形态叙事本身的“政治无意识”有可能会给文本的意识形态解读带来了严重的操作障碍。换句话说,将《圣经》作为意识形态冲突的阵地来解读,难免地会使《圣经》完全沦为意识形态的产物。^③一如贝罗所言,意识形态会“对叙事进行再加工使之服务于意识形态的再生产,从而导致(原来的)叙事被‘意识形态化’”^④。那么,如何防止意识形态《圣经》批评被意识形态所“反噬”呢?

为尽量避免这一缺陷,《圣经》的意识形态批评还常常辅以“唯物主义阅读”(Materialist reading)的方法。皮萍(Tina Pippin)指出:“‘唯物主义阅读’这一术语经常被用来辅助对《圣经》的意识形态解读,这一来源于马克思主义哲学的术语(在这里)指人们的‘生活经验’与社会状况。‘意识形态’则被用于处理统治阶级与被统治阶级的关系。”^⑤笔者认为,所谓“唯物主义阅读”的辅助作用,应该更多地体现于对意识形态泛化现象的约束上。具体来说,应当充分借鉴唯物史观的批评路径,揭示特定时代的物质资料生产方式具有的根本决定作用,进而扬长避短,充分发挥意识形态《圣经》批评独具的阐释功能。

氏族部落是构成古以色列民族的基本社会单元。摩西带领以色列人征服迦南后,遂在占领地划定了十二支派的土地分布格局。“在各个支派(部落)内部,土地又按照氏族或宗族到家族的形式层层分配。这种土地所有制度受到法律保护,各支派的土地不得随意转让。”^⑥如此一来,大块土地经过逐层分配后只能以极为分散的形式进行生产活动,而这种以血缘关系为基础衍生的土地制度具有

① George Aichele, *The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective*, New Haven: Yale University Press, 1995, p. 273.

② Tina Pippin, "Ideology, Ideological Criticism and the Bible," *Currents in Research*, 4(1996), p. 59.

③ David Jobling, "Feminism and 'Mode of Production' in Ancient Israel: Search for a Method," in David Jobling, Peggy L. Day, Gerald T. Sheppard, Cleveland (ed.), *The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*, Ohio: Pilgrim Press, 1991, p. 250.

④ Fernando Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, trans. Matthew J. O'Connell, Maryknoll: Orbis, 1981, p. 33.

⑤ Tina Pippin, Ideology, "Ideological Criticism and the Bible," *Currents in Research*, 4(1996), pp. 51-78.

⑥ 王立新:《古代以色列民族律法观念下的王权特征》,《南开学报》2008年第4期。



相当程度的稳定性。王立新教授认为,摩西律法中有专门用于限制土地集中的条款(《利》25:10,23~28),并且在这一土地所有制基础上形成部落长老这一统治阶层,其势力堪与王室抗衡。^①

以色列民族独特的土地所有制使得君主的权力受到严重限制,难以集中大量物质财富来建立统一的中央集权。再加上以色列人自古以来就有尊奉耶和華為终极权力来源的政治传统,世俗王权在以色列就更无法享受周边国家如古埃及那样的绝对权力和独立地位。有学者将古代以色列王国这种独特的王权意识形态概括为“有限君主制”^②,以说明王权受神权等诸多方面的权力制衡。

需要强调指出的是,有限君主制的一个重要特征是在以色列王国时期,王权始终处于神权意识形态之下并受其宰制。先知以赛亚曾说:“雅卫是审判我们的,雅卫是给我们设律法的,雅卫是我们的王,他必拯救我们。”(《赛》33:22)《何西阿书》的表述则更为激愤:“你曾求我说:‘要给我立王和首领。’现在你的王在哪里呢?治理你的在哪里呢?让他在你所有的城中拯救你吧!我在怒气中将王赐你,又在烈怒中将王废去。”(《何》13:11)当然,王权亦并非一味顺服,在统一王国时期,大卫王及其子所罗门采取了多种措施削弱神权的影响(《撒》下8:15~18;《王》上4:7,2:26~27)。最明显的措施莫过于建立圣殿,企图控制祭司阶层的经济命脉,并以荣华富贵腐化之。到了耶稣时代,高级祭司阶层沦落为贪图富贵而趋炎附势的无能之辈,说明大卫削弱神权的策略甚是成功。

即便如此,王权在神权之下的政治格局依然没有得到根本转变,原因在于犹太民族本质上是一个早熟民族,其多灾多难的坎坷命运很早就孕育了发达的宗教体系,并确立了神权意识形态的终极权威,晚生的王权意识形态势必会受到诸多利益集团的限制和打压。也就是说,作为个体的撒母耳和扫罗背后所代表的,实际上正是王权与神权这两种意识形态之间的对抗。王权受制于神权的另一个重要原因还在于,王权缺乏有效的监督和约束机制^③,致使王权制温床上孳生出几任暴虐君王,使得撒母耳的预言竟最终一语成谶:“我父亲使你们负重轭,我必使你们负更重的轭!我父亲用鞭子责打你们,我要用蝎子鞭责打你们!”(《王》上12:14)这样一来,王权制就更加难以收获民心了。

以色列历史上神权与王权之间的真正博弈,发生在君主制萌生时期(约公元

① 参见王立新:《古代以色列民族律法观念下的王权特征》,《南开学报》2008年第4期。

② [英]塞缪尔·E. 芬纳:《统治史:古代的王权与帝国》,王震、马百亮译,华东师范大学出版社2010年版,第20页。

③ 参见张倩红、艾仁贵:《神权与律法之下:希伯来王国的“有限君主制”》,《历史研究》2013年第6期。

前 1000 年左右)。这自然需要追溯以色列君主制及前君主制时期的政治制度形态。以色列民族亡国被掳之后,君主制被彻底摧毁,而后又饱受外邦人轮番奴役。直到耶稣时代,以色列又处于罗马帝国、希律王室、祭司贵族等多重压制之下。限制君王权力以荣耀上帝的希伯来政治传统深深地刻入犹太民族的文化基因之中,因此,耶稣(作为犹太人)的话语不免显现了神权限制王权的内涵:一切权力最终仍要属于在天的上帝,地上的诸王只是作为神的代理人管辖众民,他们的权力仅局限在世俗统治层面上。不同之处在于,耶稣面临的内外局势更为复杂,这位苦心孤诣的犹太改革者需要应对作为世界性帝国的罗马带来的种种问题,而政治或军事弥赛亚的方案已经被其他运动多次证明失败了。

就基本政治结构来说,随着以色列民族对大卫王朝时期作为黄金时代的美好记忆内化为挥之不去的弥赛亚情结,神权和王权两种权力类型的区分也得以存留下来,即分别作为耶稣口中的“上帝”和“恺撒”。耶稣宣称“上帝的归上帝,恺撒的归恺撒”,认可了罗马皇帝恺撒的权力具有合法性,这相对于有限君主制来说无疑有了明显的变动。神权在世俗王权面前首次让渡部分权力,从而赋予王权具有在“尘世”与神权相制衡的资格。

结 论

以色列人征服迦南后实行的十二支派层层分配的土地所有制奠定了以色列王国时期主导的生产资料所有制形式,并在此基础上发生了传统神权与新兴王权两种意识形态的冲突,以色列历史上第一任君主扫罗是这一政治斗争的牺牲品。以色列民族的政治传统蕴含神权至上、君权有限的分权观念。这种被称为有限君主制的政治哲学思想随着分散的土地所有制形式和以色列民族的弥赛亚情结保留下来。在耶稣时代,这一政治理念被改造为划分王权与神权疆界的二元政治思想,并通过保罗和基督教的中介作用演变成为重要的政治理论资源。^①

^① 耶稣只是提供了二元政治观的思想原点,西方政教分离的权力架构迟至 12 世纪才正式形成,参见[美]哈罗德·J·伯尔曼:《法律与革命——西方法律传统的形成》,贺卫方译,中国大百科全书出版社 1993 年版,第 489 页。

A New Interpretation of the "King Saul" in the Hebrew Bible

Hou Chunlin

Abstract: The book of *Samuel* focuses on the specific situation of the birth of the monarchy in Israel, as well as the dramatic fate of king Saul's ups and downs. Saul was the first king of Israel, but there are many doubts on the reason why he was deposed. The existence of this text syndrome drives readers to explore the social and historical context and ideological conflicts behind the text. The bible is a cultural text with multiple attributes, which determines its indescribable rich connotations. However, this kind of multi-text characteristic makes the conclusion drawn from a certain position have relativity and uncertainty. Marxism and similar critical approaches advocate the interpretation of the bible from the perspective of ideology, which provides a research method for exploring the hidden ideological factors in the bible text.

Key words: Ideological Biblical Criticism, "King Saul", Limited Monarchy



古代犹太宗教“突破”中的外在特殊因素^{*}

吾 淳^{**}

本文是对犹太一神宗教发生“突破”的条件加以考察。按照一般的看法,犹太一神教的产生具有普遍必然性,即是历史发展必然的或逻辑的结果。但马克斯·韦伯在这方面的见解可能是最富洞见和最显深刻的。按照韦伯的观点,一神教的出现并非是普遍必然的,而是特殊或偶然的結果。不过马克斯·韦伯并未提供更加清晰或有说服力的解释,这也正是本文的意图即追问所在:究竟有哪些特殊、偶然的“客观”“外在”条件在古代犹太宗教的“突破”中发挥了重要作用?换言之,作为“客观”“外在”的特殊与偶然因素究竟在犹太一神教的产生过程中扮演了怎样重要的角色?本文将从以下角度来考察犹太一神宗教“突破”的外在特殊与偶然因素:独特的地理位置;见识广博;对“他者”宗教观念的吸收;命运悲惨;世俗抱负无望,宗教寄托仅存;波斯的特殊意义;“挑战”与“应战”“刺激”与“反应”的非同寻常的例证。如果没有种种客观外在的特殊与偶然条件,那么犹太一神教的产生是根本无法想象的。总之,犹太宗教的“突破”并不具有普遍必然性,而只具有特殊偶然性,即它在很大程度上是极其特殊或偶然条件“因缘聚合”即“巧合”的结果,若没有这样一种“巧合”,那就不会有犹太一神宗教。

引 子

曾有相当多的人,包括学者,认为犹太教从一开始就具有某种一神教的气质,犹太教因此也被称为神启宗教。对此谢·亚·托卡列夫尖锐指出:这些人

^{*} 本文为上海高校高峰高原学科建设项目成果。

^{**} 吾淳,又名吾敬东,祖籍浙江衢州,1955年出生于上海,哲学博士,上海师范大学哲学一法政学院哲学与跨文化研究所教授,博士生导师。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

“断言犹太教奠基于某种异常独特的、与其他一切‘多神信仰’民族所奉之宗教迥然不同的信仰，奠基于某种异常高雅的信仰”。包括一些极富自由思想的学者“也无不认为犹太民族是特殊的选民，而其宗教则是所谓的神启宗教”^①。当然，随着研究的深入，托卡列夫所批评的这样一种看法已经有了很大的改变。

但现在最重要或最关键的问题是：犹太宗教这样一种一神宗教的产生是否具有普遍必然性，或者说是否为历史发展必然的或逻辑的结果。有无数学者曾思考过这一问题，包括相当一部分“顶级”的思想家。

例如休谟说：“心灵是由低级向高级逐渐上升的，它通过对不完善之物进行抽象”，慢慢形成“只把更加崇高和高尚的后者移植到神身上”，并最终“直接把心灵导向纯粹的一神教原则，并使它一下子跨越了介于人性与神性之间的巨大鸿沟”。^②霍尔巴赫说：“一神的观念，就是从神是宇宙的灵魂这种意见来的，但它只是人类沉思之晚成的果实”，其中一些思想家经过苦思冥想，“终于做到了只承认在宇宙中只有一位其权能和智慧足以统管宇宙的唯一的上帝”^③。休谟与霍尔巴赫是将一神教纯粹看作思想的结果。

又如费尔巴哈说：“多神教和一神教之间的差别，不外就是种和类之间的差别”，而“当人上升为类的概念”，即种族、部族和民族的差别都消失的时候，“人也就上升到一神教”。^④显然，费尔巴哈将一神教看作是历史的必然。

再如恩格斯说：“随着宗教的向前发展，这些神愈来愈具有了超世界的形象，直到最后，由于智力发展中自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程，在人们的头脑中，从或多或少有限的和互相限制的许多神中产生了一神教的唯一的神的观念。”^⑤又说：“在更进一步的发展阶段上，许多神的全部自然属性和社会属性都转移到一个万能的神身上，而这个神本身又是抽象的人的反映。这样就产生了一神教，从历史上说它是后期希腊庸俗哲学的最后产物，它的现成体现是犹太的独一无二的民族神雅赫维。”^⑥恩格斯同样认为，一神教的产生基本上是一个思维的抽象过程，并且它具有历史必然性。

也有不少学者认为在古代埃及的埃赫那吞(Akhenaton, 或译埃赫那顿)时

① [苏] 谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，魏庆征译，中国社会科学出版社 1985 年版，第 385 页。

② [英] 大卫·休谟：《宗教的自然史》，徐晓宏译，上海人民出版社 2003 年版，第 5、6 页。

③ [法] 保尔昂利·霍尔巴赫：《自然的体系》，管士滨译，商务印书馆 1999 年版，第 38、39、41 页。

④ 《费尔巴哈哲学著作选集》(下)，三联书店 1962 年版，第 519 页。

⑤ 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社 1972 年版，第 220 页。

⑥ 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1972 年版，第 354、355 页。



期就已经发生过宗教革命,也即出现了一神教。如弗洛伊德在他著名的《摩西与一神教》中说道:“这位国王强迫他的臣民接受了一种严格的一神教,这种新宗教同他们的传统和习俗完全相反。”^①怀特在他的《文化科学》一书中更赞美道:“一神教诞生了,它与古老的多神教发生了激烈的冲突。除了一神之外,所有的神都被废除了。”^②然而“很不幸”,埃赫那吞的所谓“宗教革命”或“一神教”最后其实是以失败而告终的。

以上这些思想或论述,要么是将一神思想与一神宗教混为一谈,要么是认为一神宗教具有历史或逻辑必然性,要么是以为一神宗教可以或能够通过世俗统治者的宗教改革而获得。这些思想家普遍没有意识到:人类自有意识以来,普遍必然的信仰形态是一种自然崇拜形态,包括信奉多神以及巫术和占卜,功利目的突出。只要这种信仰形态的客观条件没有改变,那么这种信仰形态就会毫无例外地延续下去。

到目前为止,在此问题上思想最富洞见、论述最显深刻的当属马克斯·韦伯。简略地说,马克斯·韦伯并非将一神教的出现视作普遍必然的,而是特殊或偶然的結果。例如马克斯·韦伯说:“在遭受政治磨难的民族——例如古代犹太人——那里,救世主的名字首先附在古代英雄传奇中流传下来的那些力挽狂澜的救星的身上,并由此来规定‘弥赛亚’的预言。在这个民族身上,而且仅仅在这样的连贯性中,一个民族共同体的苦难,——由于极其特殊的条件,——变成了宗教救赎寄望的对象。”^③又说:“先知预言出现在西方,特别是在近东,带来极为广泛深远的影响,不过,却是以极为独特的历史情境为其先决条件的。若无此种先决条件,则尽管自然条件有多么不同,那儿的发展还是极可能轻易地就走上类似亚洲、尤其是印度的轨道。”^④注意:马克斯·韦伯在这里使用了“仅仅在这样的连贯性中”“由于极其特殊的条件”“极为独特的历史情境”“先决条件”等表述来说明犹太一神宗教产生的特殊性与偶然性。或许是受到韦伯的影响,雅斯贝斯也表达了类似的看法:“在显然是偶然的的情况下,生命突然在那里勃发,那是一种看上去仿佛是不可能的极罕见的可能性。当犹太民族无能为力地处在两个交战帝国之间、被交付给无法反抗的强国时,当他们的世界在政治上崩溃时,犹太人的预言宗教产生了。”^⑤雅斯贝斯这里的“在显然是偶然的的情况下”“看上去仿

① [奥]弗洛伊德:《摩西与一神教》,李展开译,三联书店1989年版,第14页。

② [美]怀特:《文化科学——人和文明的研究》,曹锦清译,浙江人民出版社1988年版,第222页。

③ [德]马克斯·韦伯:《世界宗教的经济伦理》,《儒教与道教》,商务印书馆1995年版,第11、12页。

④ 《韦伯作品集》卷十《印度的宗教——印度教与佛教》,广西师范大学出版社2005年版,第477页。

⑤ [德]卡尔·雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,李厦菲译,华夏出版社1989年版,第76页。

佛是不可能的极罕见的可能性”明显与韦伯表达了同样的意思。这就意味着原本普遍必然的宗教信仰环境一定在犹太民族这里发生了某种“突变”或“断裂”，亦即犹太宗教的“客观”环境或“外在”条件一定发生了某种特殊或偶然的改变，甚至是根本或彻底的变化，由此才会出现了一神宗教这样一种全新也即“突破”的信仰形态。

不过马克思·韦伯及雅斯贝斯都并未提供更加清晰或更有说服力的解释，而这也正是本文的意图即追问所在：究竟有哪些特殊、偶然的“客观”“外在”条件在古代犹太宗教的“突破”中发挥了重要作用？换言之，作为“客观”“外在”的特殊与偶然因素究竟在犹太一神宗教的产生过程中扮演了怎样重要的角色？^①

一、独特的地理位置

毫无疑问，我们讲犹太宗教的“突破”，或讲犹太宗教“突破”中的特殊偶然因素，就必须要从犹太人所居住的独特的地理位置即环境说起，即从这一地理位置或环境的独特性说起，因为它是后面所有其他特殊或偶然因素的前提和基础。

犹太人居住在今巴勒斯坦，古称“迦南”，它位于亚、非、欧三大洲的结合部。威尔·杜兰特曾直言：“对于喜欢以地理作历史注脚的史家，如 Buckle 及孟德斯鸠，巴勒斯坦可说是最理想不过的题材了。”其南北长约 150 英里，东西宽者为 25 英里，窄者为 8 英里，这真是一个很小的地方。“单从其面积来看，谁也不会相信她会在历史上扮演一个非常重要的角色。事实上，她对于后世的影响，不但巴比伦、亚述、波斯赶不上，甚至连埃及或希腊也赶不上。”^②威尔·杜兰特说得一点不错。因为在这里所诞生的一神宗教对于后来世界的影响，完全可以用翻天覆地来形容。

其实，这片土地原本不是犹太人的居所，早在犹太人来之前，这里已经有固定的居民，并有发达的农业。而犹太人出埃及后是经历了一番征战和杀戮才在

^① 这方面本人曾有过一些先期研究，可参见拙文：《论普遍必然的宗教与宗教革命》，《犹太研究》2004 年总第 3 期；《一神宗教何以可能》，《上海师范大学学报》2004 年第 6 期；《再论一神宗教的起源》，《华东师范大学学报》2008 年第 3 期。

^② [美]威尔·杜兰特：《世界文明史：东方的遗产》（上），幼狮文化公司译，东方出版社 1999 年版，第 356 页。



原住民的手中掠夺到他们的居所的。^①说来有趣,犹太人之所以不避千辛万苦在此定居据说竟然是耶和华的许诺:“将来耶和华领你进迦南人、赫人、亚摩利人、希未人、耶布斯人之地,就是他向你的祖宗起誓应许给你那流奶与蜜之地。”^②但按照威尔·杜兰的说法,犹太人的这种地理位置真“不知道是好运还是坏运”^③。

事实上,我们只要看一下巴勒斯坦的地理形势就一目了然,其北接腓尼基、叙利亚、赫梯,南邻非利士丁、西奈半岛、埃及,东北眺亚述、巴比伦,更东面则有波斯。对此,威尔·杜兰说道:“巴勒斯坦不偏不倚正位于尼罗河各大都市与幼发拉底河各大都市之间。由于其位置冲要,商业固属发达,而战争亦难避免。这块地区,由于自古即成兵家必争之地。”这包括南方埃及王朝与北方诸列强如亚述、巴比伦之间时常发生的相互征伐,因此“一次又一次战祸不断向她袭来”。^④对此我们其实一点不陌生,春秋时期的中国也是这样,大国相互之间的冲突顺手灭掉一个小国是家常便饭的事,假虞国之道灭虢然后再回手灭虞就是最经典的例子。也因此,如果将古代犹太人与古代希腊人的地理环境作一个比较,我们就会感到希腊人所处的位置要优越得多,因为希腊既得到了与各大文明交往并充分吸纳成果的便利,又保持足够的距离从而得以避免频繁战祸所带来的灾难。

我们务必认识到,从历史来看,再没有一个民族具有这种地理的特殊性,即在大大小小各种文明的包围之中。完全可以这样说,这是独一无二的,甚或非犹太民族莫属的。自然,有这么一个环境,未必就一定会发生“突破”,但是如果缺失这么一个环境,就一定不会发生“突破”。

二、见识广博

由于有上述这样一个独特的地理位置,随之必然导致的一个特殊性就是见识广博。

阿尔弗雷德·韦伯对于巴勒斯坦地区所处文化交流位置的优越性有很好的

① 参见[苏]托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》:“回顾往昔,以游牧为生的犹太人(以色列人)诸部落曾攻略迦南(巴勒斯坦)农业地区”,“以色列人之据有巴勒斯坦,始自公元前十五至前十四世纪,绵延达数百年之久。其间,犹太人对迦南地区原居民大动干戈,并滥施杀掠。这场旷日持久的战争之严酷,可见诸《圣经》精义及其所反映之宗教信仰”。(第393页)又参见[美]威尔·杜兰:《世界文明史:东方的遗产》(上):犹太人“当时杀人似乎毫无限制。在杀人者方面,心理上毫无愧疚,因为他们认为这是替天行道。犹太人的英雄 Gideon,连夺二城,杀人十二万! 这样的嗜杀,可说系亚述历史的重演”(第360页)。

② 《出埃及记》第13章,第5节。

③ [美]威尔·杜兰:《世界文明史:东方的遗产》(上),第356页。

④ [美]威尔·杜兰:《世界文明史:东方的遗产》(上),第356页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

总体性说明。按阿尔弗雷德·韦伯,巴勒斯坦地区在公元前1150年至公元前850年间,出现了长达约300年的奇特状况,“这块地区在思想和技术方面处于埃及第三王朝的统领之下,同时也在附近巴比伦文化的辐射之内,可以说,它深深得益于两个古老文化所创造的文明成就”。并且,“在以往巴比伦、埃及文化的辐射下,小亚细亚、美索不达米亚、叙利亚和巴勒斯坦建立起文化联系的网络。到处都渗透着两个古老文化中的文明因素”。^①犹太著名哲学家、思想家马丁·布伯也说过:“犹太人是东方的后来者”,他们在东方其他各伟大民族身上学到了很多,“在这些文明中,有两个文明——即巴比伦和埃及的文明”,“从文化上丰富了年轻的犹太民族”。^②威尔·杜兰则以戏谑的口吻谈了类似的看法,当刚征服迦南的时候,犹太人的衣着是极其简陋的,“他们身穿紧身衣,头戴平顶帽,脚踏便草鞋”。定居下来后财富增加了,于是旧貌换新颜,“草鞋换成了皮鞋,紧身衣换成了镶边系带长衫。犹太的太太小姐,也漂亮起来。她们涂脂抹粉,画眼圈,戴首饰。她们的打扮,是以当时名都盛会巴比伦、尼尼微、大马士革及泰尔所最流行的式样为标准”^③。

此外,阿尔弗雷德·韦伯还通过以色列人与其他闪族的比较,来说明以色列人与先进文明长期接触的益处。他说:“也有其他一些贝都因(Beduin)民族在以色列人之前迁入了巴勒斯坦,或者和他们同时迁入”,但他们都被当地令人魂飞魄散的气氛同化了。阿尔弗雷德·韦伯因此设问道:“是什么将这些贝都因人同以色列人区分开来的呢?是否因为以色列人在迁入巴勒斯坦之前曾在约旦以东长期游居,因而很可能深受巴比伦文化影响,最后又在埃及成为客民并学到了当地许多东西?”例如,“在埃及能够同化一切的精致官僚体系下,他们的有些成员还坐到了出谋划策者的位置上”,生动的约瑟传说便是一个典型的例证,它不像是以色列人自己发明的。阿尔弗雷德·韦伯认为,“犹太人天生的智力和后天获得的思想,不论从深度和作用来说都远远超出其他的贝都因民族”,“他们特别能够吸收巴比伦、埃及文化,这种特殊能力也只是在他们最终不失去自我的基础上,首次表现出的接受能力”。^④应当说阿尔弗雷德·韦伯对以色列或犹太人的评价不乏溢美之词,其中乃有主观偏好或判断的成分。以色列人何尝没有被“同化”过,阿尔弗雷德·韦伯自己也说过:“我们猜测,如果后来以色列民族不出

① [德]阿尔弗雷德·韦伯:《文化社会学视域中的文化史》,姚燕译,上海世纪出版集团2006年版,第80页。

② [德]马丁·布伯:《论犹太教》,刘杰译,山东大学出版社2002年版,第57页。

③ [美]威尔·杜兰:《世界文明史:东方的遗产》(上),第362页。

④ [德]阿尔弗雷德·韦伯:《文化社会学视域中的文化史》,第81、82页。



现第二种历史状态,这样一种丰富多样的社会生活很可能像其他民族一样,仅会残存无几。”^①另外“天生的智力”也不知依据何在?但是阿尔弗雷德·韦伯有关以色列人“特别能够吸收巴比伦、埃及文化”的见解是正确的,与土著或四邻相比,犹太人的确见多识广,即经历过更多的“世面”。也正因此,犹太民族在骨子里或许就有一种优越感:我曾在美索不达米亚呆过,也曾在埃及呆过,与你们不一样!

总之,犹太人与周边其余闪族的不同之处就在于“开了眼界”,“长了见识”,而这无疑首先得益于他们特殊的环境,得益于他们特殊的经历。

三、对“他者”宗教观念的吸收

而上面所说犹太民族眼界的开阔或见多识广自然也包括对“他者”即其他民族宗教观念的吸收。阿尔弗雷德·韦伯说过:“尽管犹太人自我封闭,但环境为犹太教慢慢补充了具有普遍意义的宗教思想。”^②

托卡列夫就曾提到犹太民族“巴比伦之囚”期间的收获:“数十年的巴比伦幽囚,其遗痕可见于犹太人宗教信仰之内涵。综观《圣经》诸卷书,巴比伦天体说和妖魔说的影响清晰可见。”^③例如,赫赫有名的基路伯屡见于《圣经》,也就是巴比伦的克鲁卜,即神牛;又亚述一巴比伦对马尔都克和伊什塔尔的崇拜在《圣经·以斯帖书》中也得到反映,只是其转换成了犹太人免遭灭族之祸的故事,而为此所设的普林节则源出于巴比伦的扎格穆克节;还有《创世记》中上帝创造天地的故事同样不乏巴比伦天地开辟神话的痕迹,《圣经》中的人类始祖亚当与巴比伦神话中的原人阿达帕极为近似,此可见泥版文书《埃努玛·埃利什》;而《圣经》有关原罪和死亡缘起的故事,应是巴比伦关于死亡缘起之神话的畸形变异。且按照托卡列夫,巴比伦神话合乎情理,而《圣经》则有乖于理:同一个上帝,既赐人以长生,又迅即予以剥夺;至于《圣经》中洪水灭世的故事,则几乎就是巴比伦洪水神话的翻版,并且巴比伦神话同样合情合理,而《圣经》却全无逻辑。^④

有不少学者也指出犹太教受到了波斯宗教的深刻影响。如古希腊历史学家希罗多德早就在其名著《历史》描述过波斯人的习俗及宗教观念,他说波斯人的风俗习惯是“不供养神像,不修建神殿,不设立祭坛,他们认为搞这些名堂的人是

① [德]阿尔弗雷德·韦伯:《文化社会学视域中的文化史》,第85页。

② [德]阿尔弗雷德·韦伯:《文化社会学视域中的文化史》,第90页。

③ [苏]谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,第403页。

④ 参见[德]阿尔弗雷德·韦伯:《文化社会学视域中的文化史》,第403~405页。

愚蠢的”。“然而他们的习惯是到最高的山峰上去,在那里向宙斯奉献牺牲”,“他们同样地向太阳和月亮,向大地、向火、向水、向风奉献牺牲”。“在奉献牺牲的时候,他们不设祭坛,不点火,不灌奠,不吹笛,不用花彩,不供卖饼。”^①此外,“奉献牺牲的人把他的牲畜牵到一个洁净的场所,就在那里呼叫他要向之奉献牺牲的那个神的名字”。“奉献牺牲的人不允许只给自己祈求福祉,他要为国王,为全体波斯人的幸福祷告,因为他自己必然就在全体波斯人当中了。”^②我们有理由相信,波斯人的这些习惯或观念会影响到犹太人。斯塔夫里阿诺斯就说:“从公元前6世纪起,犹太教徒在波斯人和其他一些统治者的宗教的影响下,改变了自己的宗教观念。”^③对此,阿尔弗雷德·韦伯与谢·亚·托卡列夫都有过更多的分析。如阿尔弗雷德·韦伯援迈尔的研究,波斯人对犹太人的影响可以在很多文献中找到记载,包括公元前200年左右的《但以理书》《以赛亚书》以及《非正式的禧年书》等。根据这些记载,此前为人所陌生的波斯宗教观念已经越来越多地被接受。例如:“神总是在天使的围拥下出现,天使协助他祛除恶的力量,拜火教(即琐罗亚斯德教)特有的审判日观念也出现在书中,这是神及其和平帝国的光耀冲破黑暗的一天,也是世界之末日,这一日并非针对一个民族而言,而是针对每一个善人或恶人。”^④这意味着琐罗亚斯德教要早于犹太教和基督教提出了天堂和地狱之说。而犹太教只是将这样一种观念“发挥成民族的命运之日和弥赛亚解救民族之日的观念”,并“第一次将人的‘此在’塑造成了世界历史,并且意味着为了未来的清算之日”。^⑤我们也可以这样理解,如果说琐罗亚斯德教最后的审判仍具有和平主义色彩,它只是针对善恶即道德行为而言,那么犹太教最后的审判则具有报复的性质,这是一个饱受欺凌的民族复仇心理的真实流露。而托卡列夫指出:“犹太人既然长期置身于波斯诸王的统摄之下(公元前六至前四世纪),势必接受该教种种观念之濡染。”^⑥一个典型的例子就是与上帝相对的撒旦这一恶灵形象见诸《圣经》故事,想必就正是琐罗亚斯德教观念的影响所致,因为这一形象或观念与早期犹太人的观念格格不入。^⑦此外,托卡列夫又在后面的注中补充道:“伊朗宗教濡染之痕迹并不限于此。据一些研究者(如阿·德雷夫斯)

① [古希腊]希罗多德:《历史:希腊波斯战争史》(上),商务印书馆1997年版,第68页。

② [古希腊]希罗多德:《历史:希腊波斯战争史》(上),第69页。

③ [美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史——从史前史到21世纪》,董书慧等译,北京大学出版社2006年版,第95页。

④ [德]阿尔弗雷德·韦伯:《文化社会学视域中的文化史》,第96页。

⑤ [德]阿尔弗雷德·韦伯:《文化社会学视域中的文化史》,第96页。

⑥ [苏]谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,第405页。

⑦ [苏]谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,第405、406页。



看来,《圣经》中提及的天使长米迦勒,即是伊朗信奉的尚武之神密特拉。”^①

这其中,有些观念对于一神教而言可能是属于“外围”的,但有些却是属于“核心”的。如有学者指出:“以色列人在发展出绝对一神观念的历史时期,虽然不曾建立起自己的大帝国,但因其先后流亡于埃及、地中海沿岸和亚述、巴比伦地区,目睹一些大帝王把自己的权力扩大到本民族以外的广阔世界,接触到了其他民族宗教中已经出现的一神观念,这就使他们有可能用波斯的居鲁士、巴比伦的尼布甲尼撒这样的世界统治者的形象来重新塑造雅赫维,把他变成了绝对唯一的上帝——耶和华。”^②再有犹太教的契约观念,一些学者指出:“在最近几十年里,学术界弄清了,圣经作者们为使以色列人与耶和华的契约关系概念化,在何种程度上使用了古代近东条约。以色列人与上帝所签契约的成文形式,可追溯到公元前第二个千年期赫梯及第一个千年期亚述的国王——臣属条约。赫梯和亚述的这些政治文献通常具有下列特征:历史性的序言,描绘统治者施与其臣属的一系列恩惠;臣属们同意接受的条款,包括不与其他国王联盟的责任;契约存放于圣殿及定期公开宣读的规定;一系列的证言、祝福和诅咒——假如臣属们忠实地执行了其约定,则赐福得到保证,如果毁约则遭诅咒。”^③

我们必须了解,上述观念的取得都“得益于”犹太民族与周边民族或文明的联系,若没有这些联系及“习得”,犹太宗教的观念便无从谈起。

四、命运悲惨

当然,这样的环境不仅有“积极的”一面,同时也有“消极的”一面,即不仅是“幸运的”,同时也是“不幸的”甚至是“灾难的”。这种“消极”或“不幸”就是指犹太人的悲惨命运,也就是阿尔弗雷德·韦伯所说的第二种历史状态,然而也正是“他们的第二种历史状态突然把初始状态向前推进了一步,把一切吸融进来,从而用他们的创造为世界作出无与伦比的贡献”^④。这一特殊性同样是因独特的地理位置而引发,它是与“积极”或“幸运”相伴随的。

按阿尔弗雷德·韦伯的说法,这一“不幸”起于亚述所开始的帝国主义运动。在这场运动中,“亚述、巴比伦都向外扩张,埃及在某种程度上也加入了这个进程,于是巴勒斯坦陆桥的所有民族都受到了威胁,陆桥的南北两部分好比转动世

① [苏]谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,第406页注2。

② 吕大吉:《宗教学通论》,中国社会科学出版社1989年版,第143页。

③ [美]罗伯特·M.塞尔茨:《犹太的思想》,赵立行、冯玮译,上海三联书店1994年版,第63、64页。

④ [德]阿尔弗雷德·韦伯:《文化社会学视域中的文化史》,第85页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

界之磨的两块磨石,最终被粉碎了”^①。或许受了阿尔弗雷德·韦伯的启发,威尔·杜兰也形容巴勒斯坦“变成了美索不达米亚及埃及的磨心”^②。于是,“希伯来人周旋于诸大帝国之间,时而向这方面输诚,时而向那方面纳贡,时而被这方面征服,时而被那方面占领”^③。结果正如我们所知,不是个人,而是整个犹太民族被扔进了厄运的旋涡。具体来讲,“从公元前9世纪开始,亚述便威胁到以色列王国,公元前8世纪,已经独立的北部以色列王国沦陷了,包括耶路撒冷在内的南部犹大王国由于历史性的偶然因素免遭厄运。公元前586年,犹大王国被扩张的新巴比伦帝国灭亡,圣都耶路撒冷被摧毁”^④。而更确切、更完整的悲惨命运时间节点包括:公元前722年,以色列王国被亚述所灭,以色列人被迁往亚述各地;公元前586年,耶路撒冷被巴比伦攻陷,犹太王国覆灭,犹太人被迁往巴比伦;公元前539年,巴比伦为波斯所灭,犹太人被允许返回家园,但作为波斯隶属国;公元前332年,被亚历山大征服;公元前63年,为罗马征服。这也就是马克斯·韦伯所说的犹太“民族共同体的苦难”,这样一种苦难除犹太民族之外再无他者。这其中又尤以“巴比伦之囚”最为关键或惨痛,因为此前虽然经历无数劫难,但以色列人仍抱有一线希望,即犹太民族的国家形式依旧存在;然而“巴比伦之囚”实际意味着最后一线希望已经破灭,因为作为独立的犹太国家已经不复存在!尽管像第二以赛亚这样的精英仍然不断给予人们以鼓励,但事实上,世俗权力以及与此相关的“弥赛亚”希望已经彻底结束了。

值得一提的是,在《旧约》中,我们时时看到上帝一直在帮助以色列人打击它的敌人,但现实却是以色列不断遭到它敌人的打击,而且是毁灭性的打击,如此说来,“打击敌人”真的是“痴人说梦”,它只存在于《旧约》的“纸面”上或“言词”里。事实上,《旧约》就是一个“梦”,这个“梦”历经两千多年,直到今天方才实现。

同样,这样一种“不幸”是由环境所导致的,冷静地说,犹太民族在“享受”文明“恩惠”的同时也必须“付出”命运“惨痛”的代价。并且我们可以进一步想象,若没有这样“惨痛”的苦难,也就不会有先知的预言,因为那些预言都是以苦难的经验或经历为基础的。

① [德]阿尔弗雷德·韦伯:《文化社会学视域中的文化史》,第86页。

② [美]威尔·杜兰:《世界文明史:东方的遗产》(上),第357页。

③ [美]威尔·杜兰:《世界文明史:东方的遗产》(上),第357页。

④ [德]阿尔弗雷德·韦伯:《文化社会学视域中的文化史》,第86页。



五、世俗希冀无望，宗教寄托仅存

这里我们有必要弄清犹太一神宗教“突破”的关键或根本原因所在，事实上，这同样是外在环境因素的结果，它是“特殊的”，也是“偶然的”。

阿尔弗雷德·韦伯说过：“北方以色列王国撒马利亚人被灭后，南方的犹太人成为‘巴比伦之囚’达 48 年，直到公元前 539 年被居鲁士释放。这 48 年对于犹太人的思想具有决定性意义。”可以说，“犹太人成为囚徒或从遭受亚述威胁到成为囚徒，构成了犹太人宗教思想高度上升的两个阶段”^①。托卡列夫也指出：“犹太人从‘巴比伦幽囚’中重返故国（公元前 5 世纪），复基于严奉一神和崇拜集中化之所需，对《圣经》诸卷书加以根本改铸和编纂。”^②正是在“囚虏后时期”，“犹太教的特质最终形成。这些特质为犹太教所独有”，它包括“严奉一神、祭拜高度集中化、《圣经》诸卷书圣典化”。^③阿尔弗雷德·韦伯与托卡列夫都强调了“巴比伦之囚”和“囚虏后时期”的重要性，但这些话其实都只说了时间与事实，而没有论述原因。

托卡列夫下面这段论述可以看作是对其中原因的解釋：

综观宗教发展史，犹太教破天荒第一次宣称严奉名副其实的——一神教——不仅言之于口，而且见之于行。一神教倾向同样可见于埃及、巴比伦及伊朗宗教，这一倾向始终是政治集权，即君主专制的反映。弗·恩格斯写道：“……神的统一性不过是统一的东方专制君主的反映。”然而，以往推行一神教的历次尝试，均因掌管地方祭仪的祭司的抵制以及种种离心力的作用而告失败。如果说耶路撒冷祭司集团此番如愿以偿，得以确立严奉恪守的一神教，其原因在于耶路撒冷祭司圣殿集团此刻已处于为我独尊的地位，强有力的对手已不复存在。^④

观托卡列夫的这段论述，大概有两层主要意思：

第一，一神教倾向是政治集权即君主专制的反映。其引用了恩格斯的思想，恩格斯的原话为：“没有统一的君主就决不会出现统一的神”，“神的统一性不过是统一的东方专制君主的反映”。^⑤但我们务必注意，一神观念虽然是君主专制

① [德]阿尔弗雷德·韦伯：《文化社会学视域中的文化史》，第 86 页。

② [苏]谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，第 386 页。

③ [苏]谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，第 399 页。

④ [苏]谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，第 401、402 页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 27 卷，人民出版社 1972 年版，第 65 页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

的反映,但一神观念并不等同于一神宗教。E. 门登霍尔说:“在最早期,一神教并非结果,结果是唯一神崇拜。”^①罗伯特·M. 塞尔茨解释说:“所谓唯一神崇拜,也就是,尽管允许其他神存在,但有责任崇拜唯一主神。”^②这即时说,一神观念与一神宗教并不相同,不能混淆,前者可以普遍出现,但却又并不会普遍导致后者。由一神观念导致一神宗教,其中必定是特殊或偶然因素的结果。

第二,以往推行一神教失败是由于祭司集团的离心力,而犹太教得以实现则是因为其祭司集团处于唯我独尊的地位。可以看出,按托卡列夫的观点,一神宗教的失败与成功,关键在于祭司集团,但我以为托卡列夫的这一看法并未抓住一神教产生的要害,不仅如此,上述看法也有自相矛盾之嫌。的确,正如不少学者所注意到的,埃及埃赫那吞就曾废止过多神信仰,新设太阳神阿吞,自封最高祭司,以与太阳神沟通,实现彻底的君权神授,然而其最终实际为祭司集团所抛弃。新巴比伦末代国王波尼德也曾极力推行宗教改革,希望实现信仰统一,但同样因保守传统反对而流产。尤其是埃赫那吞的宗教改革,其很重要的一个目的就在于削弱教权或祭司集团在国家生活中的地位,但他的举措仅仅经历了十几年时间便迅疾地失败了。弗洛伊德和怀特也都注意到了这一简单事实:“他去世后不久,那种新宗教即被废除,这位持异端邪说的国王也被人们逐出了记忆。”^③“祭司的权力不断增长,一如埃赫那吞以前一样权势显赫。”^④

“这个埃及人和巴比伦人未能达到的目的,终于在希伯来人的不懈努力之下得以实现。”^⑤但这一目的的实现真如托卡列夫所说,是祭司集团“处于为我独尊”地位的缘故吗?我认为不是。事实上,所有的祭司集团都具有保守性,它不可能成为推动宗教变革的主动力量。犹太一神宗教产生的最根本原因并不是因为祭司集团“处于为我独尊”地位,而是另一个本因“处于为我独尊”地位的“存在”——专制君主的缺失,其缺失的原因与波斯统治有关(后面会专门论及),它彻底剥夺了犹太世俗统治的权力。由此,托卡列夫的看法若加以“倒置”或许会更加合理。即犹太教“得以确立严奉恪守的一神教”,其最终原因并非是“耶路撒冷祭司圣殿集团此刻已处于为我独尊的地位,强有力的对手已不复存在”,而是因为世俗专制君主“已不复存在”,遂使得祭司集团“处于为我独尊的地位”。即只有当地上的绝对权力不复存在的时候,天上的绝对权力方有可能。因为唯有

① [美]罗伯特·M. 塞尔茨:《犹太的思想》,第29页。

② [美]罗伯特·M. 塞尔茨:《犹太的思想》,第29页。

③ [奥]弗洛伊德:《摩西与一神教》,第15页。

④ [美]怀特:《文化科学——人和文明的研究》,第253页。

⑤ 朱维之主编:《希伯来文化》,浙江人民出版社1988年版,第81页。



此时,人间帝王的形象才会被完全投射到天上去;否则,只要人间帝王仍旧存在,他就不可能将绝对权力让渡给天国。这也即本章标题所示:唯有世俗希冀无望,故而宗教寄托仅存。

但我们又务必清楚,这样的“条件”同样不是犹太人自己创造的,或不取决于犹太民族自身,而是外在因素所致,说到这里,就要涉及波斯的特殊意义。

六、波斯的特殊意义

波斯对犹太宗教具有特殊的意义,并且其具有典型的特殊性甚至偶然性,也就是作为影响因素其与波斯独特的政策密切相关,并且不乏明显的统治者个人或集团的意志性,因此有必要单独列出一章加以考察。具体来说,这主要体现在以下四个方面或四件事上:

第一,居鲁士对犹太民族的特赦。这首先是指居鲁士灭巴比伦后释放犹太人返回巴勒斯坦的家园,因此才有犹太人的“第二圣殿期”。对此黑格尔曾准确地说道:“后来以色列人幸亏得到居鲁士王的允许,才能够重返故居,遵照他们自己的法律生活。”^①在这里,黑格尔使用了“幸亏”这一十分准确的语词。冯定雄在《论波斯帝国对犹太民族的统治政策》一文中也提到《圣经》中保留了居鲁士遣返犹太人诏书的两种文本——古希伯来文本和阿拉米文本。对于这两种文本,学者有不同的看法,“但基本上都承认,就是这一诏书,开创了犹太民族历史的新纪元。多年来巴比伦犹太民族盼望回归耶路撒冷的梦想终于变成了现实,这对犹太民族来说无异于喜从天降”。因此,犹太人赞颂居鲁士为“弥赛亚”,把他描绘成“耶和华的牧羊人”“上帝的受膏者”“救赎者”“耶和華所爱的人”等等。并且,阿巴·埃班也指出,正是因为居鲁士诏书对犹太民族历史发展的转折性意义,所以犹太人自己“常常把这一敕令与近代的《贝尔福宣言》相提并论”。^②

第二,亚哈随鲁(一说即薛西斯)对犹太民族的恩典。这见诸犹太人即《圣经·旧约》自己的记载。据《旧约·以斯帖记》,波斯王亚哈随鲁(一说即薛西斯)选犹太少女以斯帖为后。因以斯帖养父末底改不愿向亚哈随鲁宠臣哈曼跪拜遭忌恨,哈曼遂奏请杀末底改并除灭境内所有犹太人,亚哈随鲁准奏;但之后经以斯帖恳求,又予以否定,并将哈曼处死。《以斯帖记》有如下记载:哈曼对亚哈随鲁王说:“有一种民,散居在王国各省的民中,他们的律例与万民的律例不同,也

① [德]黑格尔:《历史哲学》,上海书店出版社1999年版,第204、205页。

② 冯定雄:《论波斯帝国对犹太民族的统治政策》,《犹太研究》第3期。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

不守王的律例,所以容留他们与王无益。若王以为美,请下旨意灭绝他们。”^①亚哈随鲁王问王后以斯帖说:“擅敢起意如此行的是谁?这人在哪里呢?”以斯帖说:“仇人敌人就是这恶人哈曼。”^②亚哈随鲁王对王后以斯帖和犹太人末底改说:“因哈曼要下手害犹太人,我已将他的家产赐给以斯帖,人也将哈曼挂在木架上。现在你们可以随意奉王的名写谕旨给犹太人,用王的戒指盖印,因为奉王名所写、用王戒指盖印的谕旨,人都不能废除。”^③“亚达月十三日,行了这事十四日安息,以这日为设筵欢乐的日子。”^④哈曼原定“亚达月”(公历2、3月间)13日屠杀犹太人,犹太人遂将14、15日定为“普珥节”(或作“普林节”)以做庆祝。亨德歌剧《塞里斯》中的《绿叶青葱》(亦即《广板》)也就是以这一故事作为素材,感人至深。亚哈随鲁王对犹太民族的宽赦这件事本身可以说具有极其明显的偶然性,如果是相反,则结果大不相同。

第三,波斯统治者对犹太政治的约束。托卡列夫说,犹太人重回巴勒斯坦以后,独立的国家政权已不复存在,“其国家业已沦为波斯的藩属”^⑤。扬·阿斯曼也说,在波斯人统治期间,“世俗的事物则由波斯驻军来处理”。“犹太人公共生活领域的去政治化过程基本完成。”^⑥这意味着犹太民族的国家或世俗权力已经被彻底剥夺干净,而这一点至关重要!因为它正是犹太一神宗教之能实现“突破”的基本或前提条件。

第四,波斯统治者对犹太宗教的宽容。阿巴·埃班说过:“在古代所有的专制统治者中,波斯的君主是最宽宏大量的。”“他们允许在他们管辖区域内的各文明民族在民族和宗教事务中保持独立。”“他们无意强迫他们的新臣民皈依波斯的宗教。”^⑦扬·阿斯曼也说:“巴勒斯坦开始诞生希伯来正典,此事不仅获得了波斯人的许可,而且是遵照他们的旨意。”根据陶贝斯(J. Taubes),“律法书”或干脆说《申命记》乃是“以斯拉借助波斯人的权力从巴比伦带回耶路撒冷的宗教文献,经过补编之后成为正典”^⑧。“其主要任务是保证生活、学说和阐释的纯洁性。”^⑨此外,托卡列夫也曾说过:“波斯人,继而希腊—叙利亚诸王(塞琉古王

① 《以斯帖记》第3章,第8、9节。

② 《以斯帖记》第7章,第5、6节。

③ 《以斯帖记》第8章,第7、8节。

④ 《以斯帖记》第9章,第17节。

⑤ [苏]谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,第401页。

⑥ [德]扬·阿斯曼:《文化记忆:早期高级文化中的文字、回忆和政治身份》,金寿福、黄晓晨译,北京大学出版社2015年版,第227页。

⑦ [以色列]阿巴·埃班:《犹太史》,阎瑞松译,中国社会科学出版社1986年版,第66页。

⑧ [德]扬·阿斯曼:《文化记忆:早期高级文化中的文字、回忆和政治身份》,第226页。

⑨ [德]扬·阿斯曼:《文化记忆:早期高级文化中的文字、回忆和政治身份》,第227页。



朝),对耶路撒冷祭司百般庇护,以期借助于他们之力,加强对犹太人的统治。”也因此,祭司阶层权势大增,“已无任何世俗政权与之抗衡”^①。如此说来,犹太教简直可以理解为就是在波斯的庇护下顺利发展起来的。

以上第三、四两点,即政治依附与宗教宽容这两项措施对于犹太一神宗教的“突破”尤为重要。其结果便是,“只有在以色列,宗教真正立稳了脚跟并与文化和政治划清界限,从而为犹太人集体身份的确立提供了基础。只有在以色列,一个全新意义上的‘民族’获得了生命,如此诞生的民族当然也需要对外划清界限和在内部团结一致,但是这里所说的外部和内部与政治和领土方面的所属关系完全无关,相反,起到决定作用的是他们是否依从‘法律和先知’”^②。我们可以这样理解,此时的以色列人所有的世俗权利都已经被剥夺干净,它完全是一个“赤贫”,即“贫穷”到只剩宗教,只剩标志他们身份的宗教。而这一切皆由波斯人所为!

七、“挑战”与“应战”“刺激”与“反应”的非同寻常的例证

汤因比在讨论文明的起源时使用了“挑战”与“应战”“刺激”与“反应”的理论,其中“环境的挑战”里提到“刺激”的五种类型,分别是“困难地方的刺激”“新地方的刺激”“打击的刺激”“压力的刺激”“遭遇不幸的刺激”,犹太民族主要被归类在“遭遇不幸的刺激”中^③,但或许犹太民族也同样可以被归类在“打击的刺激”与“压力的刺激”中。另外,汤因比也特别谈到“挑战”或“刺激”的“中庸之道”。这是基于回答这样一个问题,即是否“挑战愈强,刺激就愈大”?汤因比认为,法则应该是:“足以发挥最大刺激能力的挑战是在中间的一个点上,这一点是在强度不足和强度过分之间的某一个地方。”^④汤因比的历史法则显然受到亚里士多德道德法则的启发。

然而,这一法则明显不适用于犹太民族,或者说不适用于犹太一神宗教的产生。严格说来,犹太民族所遭受的“挑战”或“刺激”已大大超过“中庸之道”,但它的确存活了下来。更重要的是,正是在这一“挑战”或“刺激”中,并且是在无与伦比的严厉“挑战”或“刺激”中,原有宗教形态或文明形态发生了“突破”。当然我

① [苏]谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,第401页。

② [德]扬·阿斯曼:《文化记忆:早期高级文化中的文字、回忆和政治身份》,第227页。

③ 参见[英]阿诺德·汤因比:《历史研究》(上),郭小凌、王皖强译,上海人民出版社1986年版,第167、168页。

④ 参见[英]阿诺德·汤因比:《历史研究》(上),第174页。

们也可以换个思路,假如犹太民族所遭受的“挑战”或“刺激”是在“中庸之道”范围内会怎样?那么我们完全有理由相信,应当或绝对不会看到今天的犹太民族,不会看到今天的一神宗教,因为它只是在“中庸之道”寻常范围内存活下来的一个“平庸”的民族,所有附着在这个民族上的光环亦将荡然无存。对此,汤因比显然并没有深刻地意识到。

结 论

以上考察表明:如果没有波斯对犹太宗教的庇护,如果没有波斯对犹太政权的限制,如果没有波斯对犹太民族的宽赦和恩典,如果犹太民族的世俗希望一息尚存,如果犹太民族的命运并非惨痛,如果犹太民族没有见过世面,没有见识过伟大的教说,没有见识过伟大的文化,没有见识过伟大的帝国,总之,犹太民族不是处于伟大文明的磨心位置即不是处于极其独特的地理环境,那么犹太一神宗教的产生是根本无法想象的。当然,这并不否认犹太人或犹太民族自身的种种努力。但可以肯定的是,没有上述种种客观条件,也就不会有犹太民族种种主观努力,物质决定精神,存在决定意识在这里同样有效。只有当一个民族彻底断灭了从自己国家那里获得依赖的念头的时候,对神的绝对托付和忠诚也即一神宗教的产生才有可能。换言之,只有世俗的无能,才会使人们不得不转向去求助神的庇佑;唯有国家的不幸给予了上帝说一不二的机遇。只有被剥夺,且必须被彻底剥夺,才能够获得,并且是彻底的获得。一切的一切,都是建立在失去的基础之上。所有这些都在于犹太民族或犹太宗教这里得到清晰的体现!

总之,犹太宗教的“突破”并不具有普遍必然性,而只具有特殊偶然性,它在很大程度上是极其特殊或偶然条件“因缘聚合”即“巧合”的结果,若没有这样一种“巧合”,那就不会有犹太宗教。当然,犹太宗教在实现“突破”以后,其又将新的宗教信仰“范式”传递给基督教和伊斯兰教,由此从一个“小传统”演变为一个“大传统”,但这已经属于另一个重大的问题。

The Conflict and Resolution between he and she: Re-reading the *Sotah* Text (Numbers 5:11-31)

Qu Yanjing

Abstract: The *sotah* text, Numbers 5:11-31, is one of the most debated biblical text in Torah. Through centuries, scholars have tried to reconstruct the original layers of its sources through historical critical studies. More recently, literary criticism appears to triumph over the old source critical studies of this text among scholars. However, I reckon both approaches reveal important messages about the *sotah*. In this essay, I first examine the studies of source criticism and redaction criticism of the *sotah*, and conclude that the *sotah* is consisted of two strata: the water ordeal stratum and the ritual-oath stratum; and the intention of the redactor is to stress the possible innocence of the wife. Then I take the *sotah* as a coherent unity, read it from the perspective of literary criticism. This essay argues that the *sotah* is a text mainly about solving the jealousy of man, rather than the adultery of the woman. Under the canonical context of the book of Numbers, the *sotah* reflects the distrust of Israel toward God's promise. *Sotah*, the text which deals with "the woman suspected of adultery", should be reconsidered as the text which deals with the jealous husband.

Keywords: Sotah, Wife Suspected of Adultery, Source Criticism, Literary Criticism, Hebrew Bible Hermeneutics



他与她之间的冲突与解决： 再读琐他文本(《民数记》5:11~31)

曲彦静*

《民数记》5:11~31 中的琐他文本是《托拉》中最受争议的文本之一。几个世纪以来,学者们一直试图从历史研究的角度重建其底本来源。近年来,较之来源批评这一方法,文学批评对这段文本的解读成果似乎略胜一筹。然而,笔者认为前述的这两种方法对于琐他文本的解读都十分总要,它们分别揭示了琐他文本不同层面的重要信息。在这篇文章中,笔者首先研究了关于琐他文本的来源批评和编收批判的研究成果,并得出结论琐他文本是由两个来源文本编收而成:苦水文本和仪式誓言文本,并且引申出这样的编收意图乃是要突出妻子的无辜。之后,笔者从文学批评的角度、将琐他文本视为一个完整的文学单元,进行分析解读。基于以上的分析,本文试图说明琐他文本的关注点并非“被疑不贞的妻子”,而是“嫉妒的丈夫”。在《民数记》的经典处境当中,琐他文本反映了以色列对上帝应许的不信任。这段“疑妻不贞”(sotah)篇实则应该改名为“妒夫”篇。

引言

《民数记》5:11~31,或密西拿(Mishnah)的琐他(sotah)文本,是现代读者研究古代以色列妇女生活的重要文本。琐他记叙了一套礼仪章程,规定了妻子在被疑与第三者行淫的情况下所应该接受的仪式化的审判过程。这段经文的直接目的是提供一套仪式程序,以便祭司测试妻子是否真的对其丈夫不忠,即决定对

* 曲彦静,福建神学院希伯来圣经科讲师。

她的怀疑是否确实。^① 但是, 尽管仪式的程序和目的是显而易见的, 但是由于众多原因, 现代读者却会认为这段处于《托拉》当中的文本有许多值得考量和参详的地方。其中尤为重要的几个问题是:

第一, 读者可能会认为该仪式在圣殿(会幕)里执行, 即于一个公开的场合处理婚姻双方的问题, 违反了婚姻关系的私人性。将被疑行淫的妻子拖到会幕中面见祭司, 此举已经公然揭露了不为人知的个人私德问题。就像理查德·S. 布里格斯(Richard S. Briggs)在他重写琐他的故事时所提及的那样, 婚姻里最简单的智慧乃是夫妻之间的问题由夫妻双方来解决, 因为一旦将事件公开, 即使妻子最终被证明是无辜的, 而且尤其是当她被证明是无辜的时候, 将这件事的经过公注于众也将对婚姻造成不可磨灭的损害。^② 如果妻子被证明无罪, 丈夫面对无辜的妻子时, 他不能一笑了之, 不能只是不轻不重地说一句“我反应过度了”^③。这完全无法磨灭公开审判对他们之间的关系所造成的伤害。因而, 读者会意识到, 这对配偶之间的信任已经无法恢复到从前, 因为他让她经历了这样羞辱性的仪式。

第二, 尽管许多《圣经》文本都像琐他一样蕴含有一种超自然的神秘意味, 但并非有许多像琐他这样“神奇的仪式”在现实生活中确实地被采用过。然而, 有证据表明, 至少在一段时间内, 犹太的祭司真的实践过琐他里的神秘仪式。^④ 这对现代读者来说, 无疑是令人瞠目的。琐他所记载的仪式因需要有上帝神秘的参与而显得不稳定、不可靠, 使该仪式在判断妻子是否行淫这件事上的有效性受到质疑。对现代读者来说, 很难想象这种仪式的实践者真的曾经相信琐他里的“神奇药水”对检验妇女是否行淫的神奇力量。试想, 如果妻子饮用药水, 但其测试结果超出预期的双重结果——有罪和无罪, 那么接下来会发生什么?

第三, 女性主义者等对性别问题敏感的人可能会留意到琐他文本当中男女双方所受的待遇是极不平等的, 更不用说这段文本可能引起的可怕后果——使妇女噤声和助长家庭暴力。这段经文只谈及对被疑不忠的妻子的处置手段, 但在《托拉》当中, 却没有另一段平行的文本来处理一个“被疑不忠的丈夫”。这其

^① Tikva Simone Frymer-Kensky, “The Strange Case of the Suspected Sotah(Numbers 5:11-31),” *Vetus Testamentum*, Vol. 34, No. 1(January 1, 1984), p. 13.

^② Richard S. Briggs, “Reading the Sotah Text(Numbers 5:11-31): Holiness and a Hermeneutic Fit for Suspicion,” *Biblical Interpretation*, Vol. 17, No. 3(January 1, 2009), p. 292.

^③ Briggs, “Reading the Sotah Text(Numbers 5:11-31),” p. 292.

^④ 密西拿暗示这种做法是在 Tannaitic 时期(70~200年)之前或期间的某个时间暂停, 也许是在 R. Yohanan ben Zakkai(约公元前50~前80年)领导期间。参见 Adriana Destro, *The Law of Jealousy: Anthropology of Sotah*, trans. Wayne Harper, Atlanta: Scholars Press, 1989, pp. 8-12.



中男女之间的不平等显而易见。当妻子被证实无罪的时候,丈夫可以免于诬告的惩罚(《民数记》5:31),妻子只能平白承受她所收到的公开羞辱,即在圣殿(会幕)里经历琐他所开出的仪式规程。事实上,在《圣经》文本的别处,奸淫罪的惩罚是死亡(《出埃及记》20:14;《申命记》5:17;《利未记》20:10),这种惩罚是同等地适用于男人和女人的。这些地方的记载与琐他有明显的不同,对奸淫罪的律法在男女性别之间基本是不偏向任一性别的。然而,琐他只解决女性的出轨行为,而男性的不端行为却并未予以理会。换句话说,同是犯奸淫罪,按照琐他的规定,女性要经过仪式规程的审判,而与她行淫的奸夫却可以逍遥法外。琐他只关注女性的忠诚度。^① 故而,琐他之中的男女之别不容小视。

不可否认,笔者以上所提的这些问题都带有现代价值的标签,而古代西南亚的读者可能并不会像今天的读者那样对上述问题感到关注。但是,这并不能磨灭琐他文本当中固有的伦理问题,今人不可毫无批判地接纳文本的价值标准。现代读者需要处理上述的若干问题,只有通过批判式的阅读,诸如琐他这样的古代文本才能够在当代的语境中重新焕发活力。在这篇文章中,笔者将在与伦理议题的对话中审视琐他中所涉及的婚姻和性别问题。

一、琐他文本的结构

在琐他中,记叙的事件是按时间顺序给出的。文本从案例的阐述(exposition)开始(vv. 12~14)到重述事件(recapitulation)结束(vv. 29~30),仪式中的具体行动细节是在首尾呼应(inclusio)的框架里呈现的。^② 在对文本进行更详细的分析之前,我们应该回顾一下蒂娃·西莫尼·弗莱墨-肯斯基(Tikva Simone Frymer-Kensky)所提供的对段落结构特征的总结:

A. 案件的陈述(Exposition):仪式所适用的情景(vv. 12~14)。^③

B. 具体行动:

I. 起始(Initiation):丈夫将妻子和祭品带来祭司面前(v. 15)。

II. 准备(Preparation):祭司通过仪式准备好女人和药水(vv. 16~18)。

^① Bonna Devora Haberman, "The Suspected Adulteress: A Study of Textual Embodiment," *Prooftexts*, Vol. 20, No. 1-2 (December 1, 2000), pp. 12-42.

^② Inclusio 是一种开头、结尾进行概括重复的文学手法。C. Kuhl, "Die Wiederaufnahme-ein literarkritisches Prinzip?" *ZAW*, 64(1952), pp. 1-11. 参见 Timothy R. Ashley, *The Book of Numbers*, Michigan: Grand Rapids, 1993, p. 121.

^③ 本文中“阐述”(exposition)一词等同于“序言”(prologue)一词,同样,“再现”(recapitulation)一词也相当于“尾声”(epilogue),从此处往下不再做说明。

III. 宣誓(Adjuration): 牧师执行誓言, 女人表示愿意合作(vv. 19~23)。

IV. 执行(Execution): 祭司献祭并让女人喝药水(vv. 24~26)。

V. 预测结果: 如果女人有罪, 她会受到诅咒, 如果她无罪就受到祝福(vv. 27~28)。

C. 重述(Recapitulation): 重述进行仪式适用的问题和情景(vv. 29~30)。

D. 附录和决意(Addendum-Resolution): 仪式后的决议(v. 31)^①。

由上述分析可见, 琐他里的叙述表述展现出结构上的统一。然而, 文本当中还展现出一些特征却降低了叙述的连贯性。例如, 被疑不贞的妻子似乎被带到亚威面前两次(vv. 16, 18)。而且, 她似乎也喝了两次药水(vv. 24, 26~27), 献祭也献了两次(vv. 15, 18)^②, 还有祭司两次宣誓(vv. 19, 21)。此外, 似乎在琐他当中记叙了三种截然不同的仪式——献祭, 神奇药水的测试和发誓的仪式, 这三种仪式似乎彼此独立, 在琐他文本中却交织在一起, 放入了同一个检验不贞的仪式当中。^③ 这些文本特征指向文本有多个来源的假设。这些显而易见的重复和不连贯很可能是由于在编收的过程中文士遗留下了蛛丝马迹。由于不同来源的文本被汇总起来、通过文士的编收而形成我们今天看到的文本, 文本当中不可避免地留下了些许的不连贯、重复、冗余。

二、琐他的历史批评

(一) 两个文本分层

施塔德(D. B. Stade)、斐舍贝恩(M. A. Fishbane)和米尔戈隆(J. Milgrom)都认为 vv. 12~14 所讲的事情的起因当中似乎包含了两个不同的案例。^④ 第12、13节说明了一起妻子确实背叛丈夫的案例, 虽然没有证人可以指正她的行为, 而第14节所提及的案例当中丈夫仅仅是怀疑他的妻子犯奸淫, 同时文本明

^① Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah(Numbers 5:11-31)," p. 14.

^② Michael A. Fishbane, "Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11-31," *Hebrew Union College Annual*, 45(January 1, 1974), p. 28.

^③ Fishbane 指出 Sotah 是《希伯来圣经》当中一个独特的文本, 其价值和独特之处在于, 它既保存苦水试验的礼仪的具体实践步骤, 又保存了该礼仪所用的誓言(Fishbane, "Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11-31," p. 27)。这种神圣行动与神圣话语的结合的记录在古代近东的考古发现当中是常见的, 但在《希伯来圣经》中却很少有这样的例子。

^④ D. B. Stade, "Beiträge zur Pentateuchkritik," *ZAW*, 15 (1895), pp. 166-175; Fishbane, "Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11-31," p. 27; J. Milgrom, *Numbers*, JPS; New York: Jewish Publication Society, 1990.



确提出了妻子有可能是清白的。此外,在文本的末尾,对案件起因的重述(vv. 29~30)也与文本开头对案件的阐述相似:v. 29 与 vv. 12~13 平行相似——其中概述了妻子犯有通奸罪的案件。而 v. 30 对应于 v. 14——其中再次重申 v. 14 当中出现过的丈夫的“嫉妒的灵”,尽管此处并没有明确提到妻子清白的可能性。^① 此外,在整个琐他文本中,这两个案例各自的独特特征在 v. 19 和 v. 28 中得到强调,即强调了在其中一种情况下妻子有可能是无辜的。

从上面提到的“两个平行引入和结束”(vv. 12~14, 29~30)的假设开始,施塔德认为“嫉妒的祭的组合特征”(zusammengesetzten Character der Eiferopferthora)分属于两个不同的来源:纪念的祭和嫉妒的祭。^② 施塔德的理论在来源批判盛行的时候是范式性的,并后续被许多学者所采纳,尽管后人会对其理论稍事变化。^③ 从施塔德起,许多学者做了很多努力来重建琐他当中所包含的两个独立的文本:苦水编收层(the water ordeal stratum)和仪式—誓言编收层(ritual-oath stratum)。^④ 他们认为,琐他这一文本当中,苦水的仪式是由仪式和誓言伴随着进行的。^⑤ 尽管这方面的研究硕果累累,但如霍尔辛格(H. Holzinger)指出的那样,迄今为止的研究尚且无法鉴别两个来源的文本的确切分配。^⑥

尽管如此,学者们发现琐他文本的两个编收层次对应于《汉谟拉比法典》(LH)的第 131、132 条的条律。^⑦

131. 如果她的丈夫指控他自己的妻子(通奸),虽然她没有被抓到与另

① Jaeyoung Jeon, “Two Laws in the Sotah Passage (Num v 11-31),” *Vetus Testamentum*, 57, No. 2 (January 1, 2007), p. 188.

② D. B. Stade 将 vv. 11~13aa, 13b, 15~17, 18ab~b, 19~20, 22a, 23~24, 25bb~26a 和 31 划归为一个“有罪的妻子”的情况,而余下的经节则被其划分为“嫉妒”的情况 [Stade, “Beitrage zur Pentateuchkritik,” *ZAW*, 15 (1895), pp. 166-178]。

③ H. Holzinger, *Numeri*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1903; Bruno Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903; J. E. Carpenter and G. Harford-Battersby, *The Hexateuch*, London: Longmans, Green & Co., 1900. 对于具体如何将琐他文本划分为两个层次,学者们并没有达成共识。J. Morgenstern 对学者们如何划分这两大层次做了较为全面的研究 (Morgenstern, “Trial by Ordeal among Semites and in Ancient Israel,” in *Hebrew Union College Jubilee Volume 1875-1925*, Cincinnati, 1925, p. 128; also in Jeon, “Two Laws in the Sotah Passage,” pp. 183-184)。

④ Briggs 将 vv. 11~14a, 15~18, 20~27, 29, 31 划分为苦水的试验层,而余下的 (vv. 14b, 19, 28, 30) 则是礼仪—誓言层 [Briggs, “Reading the Sotah Text (Numbers 5:11-31),” p. 291]。

⑤ Jeon, “Two Laws in the Sotah Passage (Num v. 11-31),” pp. 182-183.

⑥ H. Holzinger, *Numeri*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1903, 引自 Morgenstern, “Trial by Ordeal among Semites and in Ancient Israel,” p. 128.

⑦ Fishbane, “Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11-31,” p. 26.

一名男性行淫,但是她应该对神发一个誓言(来证明她无罪),然后回到她家。

132. 如果一个男人的妻子被(他人)指控与另一名男性有染,虽然她没有被抓到与另一名男性行淫,但她应该为了她丈夫服从神圣苦水的试验。

可以看到在《汉谟拉比法典》的第131条当中,妻子只是被她的丈夫指控行淫,在这种情况下,她只有起誓来自证清白的义务。这与琐他文本中的“仪式—誓言”编收层非常相似。此外,在《汉谟拉比法典》第132条中,妻子被公开指控通奸,在这种情况下该女性必须经历苦水的试验。^① 这与琐他当中“苦水的编收层”的记叙惊人地相似。综上,汉谟拉比法典的内容可以为我们理解琐他的编收提供参考依据。

虽然琐他里的仪式与古代近东的苦水试验的相似度究竟有多大仍存在争议,但已有的发现确实表明了琐他原本是两个不同的文本的可能性,就如我们现在看到的《汉谟拉比法典》一样。^② 只不过,原来的两个文本经历了编收的过程,最终交织在一起,成为现在的《民数记》第五章里这个版本。如果这个理论有依据,就可以佐证 vv. 12~13 和 v. 14 的介绍是来自不同的文本来源。

vv. 12~13 当中所记叙的案例可能反映了一起由公众指控引发的案件,在这种情况下,丈夫或许是有义务将其妻子带到祭司那里,接受仪式的审判。^③ 而 v. 14 所记叙的案件是由丈夫的怀疑引发的,在这种情况下,他也有义务将妻子带到祭司那里接受一定的仪式,而这两种情况应区别对待。因为妻子的义务的内容和缘由都有所差异。这一发现对理解琐他十分重要。

(二)祭司学派对琐他的编收工作

马丁·诺斯(Martin Noth)将琐他视为一份对古老习俗的记录,因为琐他给人一种“远古的印象”。^④ 然而,琐他当中也显示出具有祭司传统的一些特征。诺斯坚持认为,琐他是一个经过重新编辑的传统文本,在保留其传统内容的同时又包含了些许编辑工作的线索:首先, vv. 11~12 这段附加的介绍具有典型的祭司传统的口吻;其次, v. 17 中“帐幕”一词的使用将这一文本与祭司传统叙事中

① Jeon, "Two Laws in the Sotah Passage (Num v. 11-31)," p. 206.

② 近东的试验本质上是对被试者有害的,例如《汉谟拉比法典》中的神圣苦水考验,似乎被测试者在试验之前就被推定为有罪,但却通过试验被证明是无辜的。但 Sotah 的苦水试验本质上并没有对被测试的女性造成伤害。参见 Ashley, *The Book of Numbers*, p. 123.

③ Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers 5:11-31)," p. 14.

④ Martin Noth, *Numbers*, Philadelphia: The Westminster Press, 1968, p. 49.



的荒野中的圣所联系起来^①；再次，琐他中不断提到祭司乃是宗教的领袖，这表明琐他文本对祭司阶层的偏好。因此，作为一个整体，琐他很可能是由祭司学派修订的。

诺斯的意见为琐他的整体编收历史提供了重要信息，但是，要确定文本当中每句经文的具体来源却是十分复杂的工作。苦水的试验很可能来自祭司传统的文本来源，而仪式一誓言编收层的情况则更为复杂，因为它的文本更加零散，可能意味着这一编收层里包含有多重来源。^② 对于像琐他这样记录律法的文本是否构成祭司典的基本内容也存在许多的争议：因为通常法律被认为是后期通过编收被插入早期传统当中的，而早期的传统叙述在祭司传统形成之前就已经独立存在了。^③ 在仪式一誓言编收层的案例里，很可能包含多层不同来源的文本，但现有的研究无法完全精确地鉴别它们。^④ 全在荣 (Jaeyoung Jeon) 认为，苦水的试验的编收层是由第一圣殿时期的祭司学派编收成的，之后，在以色列被掳后的后期或者被掳后的早期由圣洁学派 (Holiness School) 重新编收，并与仪式一誓言的律法融合。^⑤ 故而，仪式一誓言编收层至少是经由祭司编收的，尽管它的来源可能并非属于严格意义上的祭司的传统。^⑥ 因此，琐他作为一个整体，连同《民数记》中的大多数章节，都是祭司学派遗留下来的资料。^⑦

(三) 历史批评对于诠释文本的意义

根据琐他的两层分层的理论，在苦水的试验中，妇女被指控通奸，因此她必须经历苦水的试验。相比之下，在仪式一誓言文本中，妻子只是被丈夫怀疑通

① Noth, *Numbers*, p. 49.

② Jeon 认为苦水的律法似乎保存得较好，而礼仪誓言层似乎不完整 (Jeon, "Two Laws in the Sotah Passage," p. 207)。所以，笔者谨慎地推定苦水的试验文本已经存在，是编写者把它和仪式一誓言的风俗结合起来，成为我们现在看到的文本。

③ O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, trans. by P. R. Ackroyd, New York, 1965, p. 204; Martin Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, trans. D. R. Thomas, Edinburgh, 1966, p. 83.

④ Jeon 认为不能确定仪式一誓言的传统曾经是一个被记录的书面文本，还是仅仅是风俗式的律法 (Jeon, "Two Laws in the Sotah Passage," p. 207)。

⑤ Jeon, "Two Laws in the Sotah Passage," p. 206.

⑥ Jeon 指出被编辑的仪式一誓言层有许多特性不符合力证琐他属于祭司传统的那套理论 (Jeon, "Two Laws in the Sotah Passage," p. 207)。这个编辑层的一些特征，例如，上帝作为直接的惩罚者，宗教与道德的融合，以及申命记学派的签名式特点，都能被 Knohl 的关于圣洁学派 (the Holiness School) 的理论很好地解释。

⑦ Jeon, "Two Laws in the Sotah Passage," p. 201.

奸,她只需要宣誓作为一种仪式,来检验她是否行淫。^① 由于苦水的考验文本似乎更加完整,因此祭司学派很可能是通过将“仪式—誓言文本”插入“苦水的考验文本”中,来将索塔编成现在的形式的。^② 换言之,在加入“仪式—誓言文本”之前,“苦水的考验的文本”可能已经是一个流传甚广的完整的文本了。因此,读者可以将我们现在所看到的琐他视为一个已经完整的苦水的考验文本,附加上了一层仪式—誓言的文本。而这样对较老的、较小的苦水试验的文本进行有意的添加、编收,已经改变了原有文本的特征。并且通过分析可以得出,这样的编收乃是要强调那些新的变化。^③

可以合理地推断,苦水的考验的文本曾在古代西南亚地区流行了一段时间,至少在某些社群当中,对原本的苦水文本应有相当的熟悉度。旧的苦水的律法规定了一套决定已婚妇女是否犯了奸淫罪的礼仪程序。然而,另一项律法,即关于一个无辜的女人被丈夫怀疑通奸的“仪式—誓言”的律法,被编入了苦水的律法当中。在一个已经熟悉旧的苦水律法的社群当中,新的琐他文本的独特性质是非常突出的。从在这方面来说,对于这样的社群来说,琐他律法的新特征较之旧的律法将会受到更多的关注,成为阅读的重点。因为,律法的变化、修订标志着—个转折点,重新规定了在何种情况下该社群可以如何使用那套新旧结合的仪式。在编收之后,该律法不仅仅适用于苦水律法的条件了,也适用于当丈夫怀疑妻子行淫而嫉妒心兴起之时,而文本这样的编收方式正是在强调丈夫心生怀疑这种新情况,因这个情况才是原本的苦水律法被修订的缘由。文本这样的改变是由编收者有意为之。当古代社群阅读新的琐他律法时,这新增加了内容便成为了最突出、最重要的内容。因此,琐他的关注点更多的是在于丈夫怀疑妻子这种情况。换言之,琐他处理的是丈夫的嫉妒,而非妻子的不忠。

三、琐他的文学批评

(一) 方法论的讨论

自20世纪70年代以来,大多数研究琐他的圣经学者都倾向于将琐他作为

① Jeon, “Two Laws in the Sotah Passage,” p. 182.

② Jeon, “Two Laws in the Sotah Passage,” p. 206.

③ 有些学者认为琐他文本当中两个文本分层的确切划分对解释琐他的意义没有多大影响。参见 Morgenstern, “Trial by Ordeal among Semites and in Ancient Israel,” p. 128.



一个连贯的整体来阅读,并充分考虑故事讲述过程中所使用的戏剧性手段。^①然而,考虑到来源批评所导致的文本碎片化的结果,把琐他视为一个连贯的文学单元,并对它进行文学批评这一任务就充满了挑战。不过,学者们认为,在古代的以色列社群中,琐他的功能是描述和规定宗教、法律的程序^②,至少在理论上,它的内容在现实生活当中是要被遵守、执行的。从这个方面考虑,在社群功能方面,琐他是被视为一个整体来对待的,这为读者将整个琐他作为一个整体来考察提供了一定的依据。

根据文学批评的观点,文本中看似不必要的重复乃是为了强调文本的重要信息。例如,在祭司准备药水和完成仪式的复杂过程之后,读者和仪式的围观者将热切地期待着故事的高潮的到来,即这位妇女喝下苦水、接受检验这一行为。这种热烈的期待很好地解释了 v. 24 和 v. 26 中的重复性的描述:v. 24 预期着妇女喝下苦水的行为,而 v. 26 记叙了这一动作实际发生的时刻。因而,重复作为一种文学手段,乃是意图增加文本的戏剧效果,显示饮下苦水的行动是故事的高潮。而且,布里格斯也指出,v. 22 和 v. 27 重复出现了神奇苦水的效果,但这不一定意味着作者没有意识到同一件事已被说过两次。因为 v. 22 是预期着结果的到来,而 v. 27 是检验的结果真实地发生。^③根据文学批评的假设,文本中的重复是作者有意为之。此外,米尔戈隆指出,动词“הִלֵּיף” (污染) 的七次重复出现将文本黏合在了一起,将松散的文本有效地凝聚成一个统一的整体。^④弗莱墨-肯斯基也同意重复是《圣经》里的一种经典的文学手段,用于统一具有复杂结构的文本成分。^⑤因此,把琐他作为统一的文学整体并非没有理由。

然而,值得注意的是,如果认定琐他是由不同来源的碎片编收而成,读者同

① 范式转移的出现在 Fishbane (1974) 和 Brichto (1975) 的文章中。他们认为学者们用手术刀和缝合线一起解剖和切除文本,然后又重构新的文本,试图恢复被那位不知名的编辑者为只有他自己所知道的原因所合并、选取的文本,而编收者却认为这种方式虽断章取义却能传达神向摩西传达的旨意。参见 Brichto, “The Case of the Sotah and A Reconsideration of Biblical Law”; Fishbane, “Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11-31”.

② Frymer-Kensky, “The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers 5:11-31),” p. 24.

③ Briggs, “Reading the Sotah Text (Numbers 5:11-31),” p. 292.

④ J. Milgrim, *Numbers*, JPS; New York: Jewish Publication Society, 1990, p. 351.

⑤ Frymer-Kensky, “The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers 5:11-31),” pp. 12-13.

时也就否认了其文学上的整体性。^① 特别是,如果重复被认为是多种文本起源的标志,那么它就不能同时是文学技巧的运用。来源批评将重复视为文本的不良风格,是不可避免的疏漏。因此,如果读者要将琐他视为文学整体、艺术性的统一,那么必然将会削弱甚至否定来源批评的结论。从这一意义上来说,来源批评和文学批评是两种对立的研究方法。在没有充分论证的情况下,他们的结论不能被直接借用到彼此的论证过程当中。

(二)将琐他视为一个完整的文学单元来阅读

采用罗伯特·奥尔特的理论前提,笔者将琐他的最终文本视为一个复杂的文学整体,它虽经过复杂的编收过程,但今天所见的形式已然是编收者极高文学造诣的体现。故而,琐他文本的惊人内容是作者有意的创作,是作者为传达特定信息而采取的策略,而非因来源无法重建而造成的对古代记录的损毁或混淆。在文学批评的框架下,读者可以采纳新的视角、得到新的观点。

布里格斯通读了过往的圣经学者们对琐他的研究并声称,琐他的主题首先并非是犯奸淫或者不忠诚,也不是苦水试验的机制或其非凡的性质,而是嫉妒。^② 首先,嫉妒的灵,出现在 v. 14,强调了丈夫的嫉妒是琐他的关键因素。其次,琐他明确了指控由丈夫所出,且丈夫是唯一指定的原告。所以,丈夫是他妻子经历试验的直接原因,他是引发仪式执行的关键人物。因此,对妻子的质疑和丈夫的嫉妒是琐他的焦点。^③ 此外,除了嫉妒的灵在 v. 14 被强调了两次(一共

^① Fishbanes 将琐他视为一个完整的文学单元,她的想法启发了很多学者。例如,Brichto 坚称这段文本的统一性是基于试验过程的内在逻辑的 [H. C. Brichto, "The Case of the Sotah and A Reconsideration of Biblical Law," *HUCA*, 46(1975), pp. 55-70]。Milgrom 则认为交叉对称的文本结构显示出文本的统一性 [Milgrom, *Numbers*; and J. Milgrom, "The Case of the Suspected Adulteress, Numbers 5:11-31:Redaction and Meaning," in R. E. Friedman(ed.), *The Creation of Sacred Literature*, Berkeley, 1981, pp. 69-79]。Frymer-Kensky 与最近的《圣经》文本研究发展相一致,强调鉴赏文本和全书的创作形式和文本结构 [Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah," pp. 11-26. Cited in Jeon, "Two laws in the Sotah passage(Num v. 11-31)," pp. 184-185]。

^② Briggs, "Reading the Sotah Text(Numbers 5:11-31)," p. 294.

^③ 批判家通常会用两种主要方式中的一种,来讨论这篇文章,一种是基于“试验、考验”(ordeal),另一种是基于“涉嫌通奸”(suspected adultery)。以下列出几个主要注释书的分析:“‘The Ordeal of Jealousy’ (Gray, 1903:43-56); ‘The Divine Judgment in Cases of Suspected Adultery’ (Noth, 1968:47-52); ‘The Ordeal of Jealousy’ (Wenham, 1981:79-85); ‘Priests and the Ordeal’ (Budd, 1984:60-67); ‘The Case of the Suspected Adulteress’ (Milgrom, 1990:37-43); ‘The Jealous Husband’ (Ashley, 1993:117-35); ‘The Ordeal of the Errant Wife’ (Levine, 1993:200-12, ‘Suspicious of Marital Infidelity’, 192-99); ‘The Ordeal of Jealousy’ (Davies, 1995:48-57); ‘The Case of Suspected Adultery’ (Olson, 1996:35-39); ‘Legal Instruction about the Trial of Jealousy’ (Knierim and Coats, 2005:76-84),” Briggs, "Reading the Sotah Text(Numbers 5:11-31)," p. 293.



四次,包括 קָנָא (嫉妒), קָנָא 和 קָנָאָה 在 v. 15 出现,祭司所献的祭被称为“ $\text{מִנְחַת הַקָּנָאֵת}$ ”——嫉妒的祭。在 v. 29 的事件重述中,琐他中的律法被称为“ $\text{תּוֹרַת הַקָּנָאֵת}$ ”——嫉妒的律法,并且在 v. 30 中嫉妒又被强调了两次(הַקָּנָאֵת 和 קָנָא)。很明显,嫉妒的灵在琐他所描述的场景当中一直在场。

在琐他的叙述结构中, vv. 13~14 中的两个介绍对应 vv. 29-30 中的两个总结,这种首尾呼应的结构在《希伯来圣经》里通常包含文段的主旨。^① 在这种结构中,在结尾必然重复开头的介绍所包含的单词或短语,并且重复的单词将首尾呼应的结构闭合起来。^② 呼应的首尾经节当中的重复部分即标志着文段的主题。而琐他这段文字便是被 vv. 13~14 和 vv. 29~30 中的 הַקָּנָאֵת 和 קָנָא 所包围、封闭。因此,丈夫的嫉妒的灵是琐他的主题。

当然,在呼应的首尾结构当中,除了丈夫的嫉妒之外,妻子不忠的元素也被包含在内(נִטְמָאָה , 不洁、污秽,在 v. 14 中出现了两次,在 v. 29 中出现了一次)。然而,由于妻子原本就是接受仪式的一方,是仪式围绕的对象,所以在开头的引入和结尾的重述中看到强调妻子的不洁就不足为奇了,这完全符合读者的预期。然而,丈夫的嫉妒在首尾的呼应结构中被强调却是不符合预期的,除非作者是意图读者来关注丈夫的问题——嫉妒。

在妻子是无辜的情景下,唯一需要解决的问题便是丈夫的嫉妒,因为根据律法妻子并没有做错任何事。在试验被描述之前,妻子的清白甚至被强调了。从逻辑上讲,如果她丈夫怀疑她的忠诚,就足以让妻子参加苦水的试验,若是文本真的专注于判定她是否有罪,那么就没有必要申明并强调妻子是无辜的情况,因为经过苦水的试验,结果自然会分明。因而,在测试发生之前特意强调妻子清白的可能性是很奇怪的,就好像她的清白正是文本要确定读者考虑到的因素一样,似乎她的清白的可能性要比她有罪的可能性更受琐他的关注。因此,苦水试验的规则、发誓的仪式和测试的结果都不是文本的主要关注点。正如狄波拉·艾伦斯所指出的,琐他描述了一种仪式来处理一个名叫“嫉妒的灵”或者“嫉妒的怒

① Richard G. Moulton, *The Literary Study of the Bible* (Rev. ed.), Boston, 1899, p. 56.

② Moulton 将“首尾呼应的结构”(envelope)定义为一系列任意长度的平行线被封闭在完全一样的或基本等同的开始和结尾之中[*The Literary Study of the Bible* (Rev. ed.), Boston, 1899, p. 56]。同样,Alonso L. Schökel 注意到,当一个词在开头和结尾重复出现时,即在第一句和最后一句,这就是一个包含(*inclusio*)(*A Manual of Hebrew Poetics*, Rome, 1988, p. 78)。参见 Jeon, “Two Laws in the Sotah Passage (Num v. 11-31),” p. 186.

火”的病,这病完全掌控了丈夫的理智,仅仅是因为他怀疑他的妻子不忠。^① 苦水和誓言都是治疗嫉妒的药。

从这个角度来看,嫉妒的丈夫才是问题所在。由于他的问题,他的妻子被拖入了尴尬的境地。布里格斯认为,为了解决丈夫的嫉妒,这个女人受到痛苦的试验是偶然的。^② 也就是说,她经历的这种痛苦折磨是治疗丈夫的嫉妒的过程中产生的一种附带的伤害,是治疗的副作用。她的痛苦并非律法有意为之,却是不可避免。因此,读者不能忽视琐他存在的伦理问题,因为除了合作,妻子没有任何选择,她甚至连为自己说话、发出抗议的声音的选择都没有。

四、琐他里的性别不平等

不可否认,《托拉》中没有一段能与琐他平行的文本来处理被怀疑不忠的丈夫的问题。这一事实导致了一种对《希伯来圣经》中男女性别不平等的印象。无可否认的是,《希伯来圣经》总体而言是父权制的产物,但是琐他的内涵却比这显而易见的性别不平等要丰富得多。布里格斯指出隐藏在丈夫的嫉妒中的风险:他可能将他的愤怒对准他的妻子。^③ 从现代人的角度来看,与嫉妒的丈夫打交道,首要的问题当然是妻子的安全。Bonna Devora Haberman 还指出,在许多文化中,男性的嫉妒已经摧残了并持续摧残着妇女的生命,尽管在很多情况下,他的嫉妒并非基于实质性的证据。^④ 在琐他里,无辜的妻子必须经历苦水的试验,这似乎对女性缺乏尊重,甚至有些残忍,因为这样公开的仪式可能造成对她公开的羞辱。但毕竟她的人身安全是有保证的。故而,读者应该考虑到或许琐他的意图乃是为了保护妇女免受进一步的人身伤害。琐他的审判结束时,妇女喝下苦水,并未受任何形式的暴力,这表明琐他对使用暴力来处理女性问题的克制。

当妻子饮下苦水之后,琐他假定一定会出现神明的直接干预,让整个事件显

① Deborah L. Ellens, "Numbers 5. 11-31: Valuing Male Suspicion," in J. Harold Ellens, Deborah L. Ellens, Rolf P. Knierim and Isaac Kalimi (eds.), *Gods Word for Our World I: Theological and Cultural Studies in Honor of Simon John de Vries*, JSOTSup 388; London: T&T Clark, 2004, p. 55.

② Ellens, "Numbers 5. 11-31: Valuing Male Suspicion," pp. 74-75.

③ Briggs, "Reading the Sotah Text," pp. 294-295.

④ 1986年伊朗的一项研究记录了多达1000名妇女因涉嫌或蓄意通奸而被执行石刑。参见 Freidoune Sahebjam, *The Stoning of Soraya M.*, New York: Arcade, 1990, 引自 Haberman, "The Suspected Adulteress," p. 42.



示出一种神秘的特征。亚威是最终的审判者和执行惩罚的人。^① 亚威反复出现在 vv. 16~25 的誓词当中,由于誓言提供了整个仪式的内在逻辑,是仪式的关键部分^②,故而亚威也是仪式的关键。总的来说,仪式是亚威式的(Yahwistic),因为它是在亚威的面前进行的,由亚威的祭司来执行,并且需要向亚威献祭,亚威是此案件的判决人。更重要的是,在审判的结果当中毫无人的干预。除了在仪式的开头,是由丈夫的指控启动仪式的,其后所有的一切结果,都在神圣的力量手中,不允许任何的人为干涉。

此处,读者可将琐他与《利未记》中关于淫乱的律法进行对比。《利未记》20:10的律例规定:“与邻舍之妻行淫的,奸夫淫妇,都必治死。”此处可以看到,犯奸淫罪的后果是十分严重的,是要以死亡来惩罚男女双方的。与之相对,在琐他的律法当中,却没有任何来自以色列社群的人,包括被疑行淫妻子的丈夫本人,可以像《利未记》所记的那样,使用暴力甚至以致人死亡的手段来惩罚妇女。取而代之的是亚威,一位超越凡尘俗世的上帝,来进行审判活动。在琐他当中,妇女饮用苦水后,任何凡尘俗世的力量都不可再做任何举措,只可等待由亚威直接降下的审判的结果:或令妇女肚腹发胀、大腿消瘦,或令她全身而退,并且怀孕。琐他的律法完全将审判和惩戒的权柄交给亚威,确保了丈夫本人和他的社群不会对被疑行淫的女人使用暴力。考虑到在琐他的情景当中,那个与他人妻子偷情的奸夫无法确定,琐他这样的处理方式避免了误判、错判的风险。

此外,要理解琐他的意义,读者也当大致了解希伯来《圣经》当中所描述的女性在婚姻当中的生活状况。《申命记》第 22 章当中详细给出了相关的律法:若女性已婚,有人与她行淫,双方都要被处死(v. 22);若处女已经订婚,在城中有人与她行淫,双方要被石头打死(vv. 23~24);若男人与一个尚未许配人的处女行淫,就要拿上聘礼给女子的父亲,娶她为妻,并且不得休妻(vv. 28~29)。由此可见,《申命记》的律法实质上是允许男性与任何尚未婚配的女性发生性关系的,不论这种关系的发生是出于女性自愿还是被迫。这种规定背后的逻辑是,女性在结婚前是她的父亲所拥有的财产,而在婚后则是她丈夫所拥有的财产。因而,一个尚未婚配的女子跟男子发生婚前性关系,其后果不过是男子被要求娶了这名

① 学者们关于这个仪式是通过“水的内在魔力”还是“上帝的主权意志”起作用尚有争论。笔者倾向于认为是耶和華的能力赋予了苦水神奇的力量。更多的讨论,参见 Eve Levavi Feinstein, “The ‘Bitter Waters’ of Numbers 5:11-31,” *Vetus Testamentum*, 62, No. 3 (January 1, 2012), pp. 300-306; Daniel Miller, “Another Look at the Magical Ritual for a Suspected Adulteress in Numbers 5:11-31,” *Magic, Ritual, And Witchcraft*, 5, No. 1 (June 1, 2010), pp. 1-16.

② Miller, “Another Look at the Magical Ritual for a Suspected Adulteress in Numbers 5:11-31,” p. 6.

女子,并且不得休妻,因为属于父亲的女儿迟早是要被转移给另外一个男子所有的。只有当男人侵犯的是他人的妻子的时候,因这个妻子已经无法再次转移,因而,这等行为的后果要比侵犯未婚处女要严重得多。其核心的法理逻辑乃是他人的财产不可侵犯。由此可见,女性在古代以色列婚姻制度当中处于非常被动的地位。当她被自己的丈夫怀疑不忠的时候,她的丈夫对待她的手段,可能并不会比处置不受欢迎的动物财产要多出许多的怜悯和尊重。因此,当她的丈夫被“嫉妒的灵”所控制时,她的生命便处于极大的危险之中。故而,虽然琐他的苦水试验是带着性别不平等的意识的,对女人来说并不公平,但琐他在当时所呈现的对女性的态度可能并不像我们今天所看到的那样糟糕,因为通过琐他的律法,有效地避免了丈夫滥用私刑处置他的妻子的情况。寻求亚威的审判是保护女性免受其嫉妒的丈夫对她拳脚相加甚至威胁其生命的有效手段。

因此,在《托拉》当中找不到与琐他平行的文本来处理被疑不忠的男子便是一件合理的事了,因为男性在这种情况下并不像女性那样面临巨大的被家暴、被打死的风险。所以这种男女两性的区别对待并非是更加地贬低女性的地位、剥夺她的选择、羞辱她的人格,而是对她的保护。她的丈夫的“嫉妒的灵”在尚未实质性地伤害任何人的人身安全的情况下,借由苦水、誓言、仪式被疏导和释放。在仪式结束后,她平安地回到家中,他也放下怒火离开会幕,而他的怀疑和指责便停留在了会幕和祭司那里。^①

五、琐他在正典语境中的解读

琐他所传达的讯息乃是位于作为正典的《民数记》当中的,读者若要理解本文的意义,还需从正典的上下文处境当中来考察,因而,阅读琐他也要考虑到整个《托拉》的神学格局。

首先,以色列出埃及的迁徙活动以及他们政府应许之地的失败(第13、14章),为阅读琐他提供了基本的概念和框架。^② 以色列人拒绝相信亚威对他们先祖的应许,没有完成征服迦南的命令,这些叙事内容是理解琐他的正典意义的关键因素。“不信”是《托拉》故事中的终极之罪。如果读者将“信任”的问题视为《民数记》的主题,那么在琐他的故事里,嫉妒的丈夫的不信就是琐他的中心。

^① Noth提及丈夫做了不实的指控却可以轻松走开而不被惩罚是有问题的(Noth, *Numbers*, p. 52.)。

^② Won W. Lee, *Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003, p. 279.



其次,《民数记》第1章和第26章列出两次人口普查,勾勒出《民数记》的故事的轮廓。^① 在叙事中的两次人口普查之间,旧的一代死亡,新的一代诞生,以色列的民经历了一次彻底的更新。在《民数记》的故事框架当中,琐他属于旧的世代的故事,即悖逆的一代。^② 故而可以推断,琐他的关注在于呈现出老一代悖逆的以色列人是无法顺服亚威的一代。“被不贞”的女人就像《何西阿书》里的淫妇何西阿之妻一样,违反了上帝的意愿。尤为重要的是,那位嫉妒的丈夫不信任妻子的行为,更是犹如以色列无法对待亚威的态度——无法全心依靠,同样违背了亚威的旨意。而这无端的不信任与怀疑并非是被疑心的妻子或是亚威的过错。治疗“嫉妒之灵”的苦水之仪医治的是丈夫的不信任,如同正典当中的许多故事一样,出埃及路上的以色列一次次背叛亚威,而亚威却一次次降下玛哪、鹌鹑等,医治以色列的抱怨和不信。

结 论

来源批评对琐他的研究呈现出基于苦水文本的琐他的焦点乃是丈夫的怀疑,文学批评的研究也得出相似的结论。妻子贞洁与否的问题在琐他当中只是次要的问题,而丈夫的“嫉妒的灵”乃是琐他的目标,意图是限制家庭内部的暴力泛滥,保护女性免于男性的暴力伤害。琐他看似对女性的痛苦不屑一顾,实际上却起到了保护女性的作用。这也就解释了为何《托拉》当中并没有相应的文本来处理被疑不忠的丈夫。也解释了为何祭司阶层在很长的一段历史时期内切实实践了琐他当中的律法、礼仪,尽管琐他充满神秘的意味,亚威的直接干预也十分不可控。因此,笔者认为,不应将琐他视为一个关注于处理不贞妻子的律法,不应将其命名为《疑妻不贞篇》,因为这样的命名暗示出妻子乃是琐他的焦点。相反,琐他应被视为是处理嫉妒的丈夫的律法,并且应该更名为《妒夫篇》,才能更加明确、直白地指出文本的焦点乃是那个善妒、多疑的丈夫。

^① Dennis T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, Chico, CA: Scholars Press, 1985.

^② Briggs 认为琐他是对比着《民数记》第27章当中西罗非哈的女儿的故事而写的(Briggs, “Reading the Sotah Text,” p. 308)。西罗非哈的女儿的故事预示着新一代以色列民的希望。

《罗马书》12:9~21 互文研究

史继龙*

近年来,圣经互文研究是西方圣经学界研究的热点课题。本文选取《罗马书》12:9~21 作为文本研究对象,通过分析该文本对旧约经文的引用与回响,以及这些旧约经文在第二圣殿犹太文献中的发展,进而论证旧约经文和犹太传统在保罗的语言表达和教导中所扮演的重要的角色。

引言

本文以《罗马书》12:9~21 为范例,将尝试论述旧约及犹太传统,尤其是第二圣殿时期^①犹太文献对保罗的语言风格及辩论模式的影响,以及保罗在其文本背景中对它们的应用。

一、《罗马书》12:9~21 的主题及结构

(一) 主题

《罗马书》12:9~21 的结构极具松散性,其中几乎没有连接词或语助词来表明文本的思路和逻辑顺序,而且也没有一个非常明确的原则来作为文本所示各

* 史继龙,山东神学院讲师。

① 一般而言,第二圣殿时期是指公元前 516 年第二圣殿建立到公元 70 年第二圣殿被毁的这段时期。参见 Lorne A. McCune, "Second Temple Period," in John D. Barry et al., (eds.) *The Lexham Bible Dictionary*, Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.



项告诫的依据。^① 关于第 9~21 节的主要内容,本文总结了以下两个主题:

一个是爱。一些释经者认为“爱”是这段经文的核心或首要主题。^② 然而,本段所有的劝诫不都是围绕着“爱”而展开,例如第 11 节和第 12 节。因此“爱”仅是本段的主题之一。且由第 10 节中爱的态度来进一步说明。这一态度在第 13 节中指向了他人的需要,在第 14 节中指向了迫害者,或者说要爱你的敌人;在第 15 节中表明要成为怜悯者等等。

另一个是善和恶/不报复。本段善与恶的对比出现了三次(第 9、17、21 节),并呈现了一个逻辑顺序。首先,信徒应该厌恶邪恶,亲近良善(第 9 节 b~c)。其次,他们不能以恶报恶,否则,他们将被恶所胜过;他们应当做众人以为美的事(第 17 节)。最后,他们应当以善胜恶(第 21 节)。

(二)结构

根据众多解经家的分析,本段经文可以分为两个部分:第 9~13 节和第 14~21 节。前半部分更多指向基督徒群体之间的关系,后半部分主要集中于基督徒与非基督徒群体之间的关系。^③ 这种二分法主要原因是基于第 14 节的转变,从第 9~13 节使用命令式分词(10 次)转为第 14 节的命令式动词,以及第 15 节的命令式不定词。^④ 然而,这存在两个明显的问题:第一,第 15~16 节明显是在讨论基督徒的内在关系;第二,命令用法的分词虽然在第 13 节后消失,却在第 16 节和第 17~19 节重现。沃尔特·威尔逊(Walter T. Wilson)认为这两部分都是围绕第 9 节的“爱”(ἀγάπη)这一主题进行论述:第 9~13 节以一系列的推论产生了对爱这一主题的描述;第 14~21 节是基于爱进行的劝诫。^⑤ 然而,这种划分方式忽略了本段经文另一重要的主题“善与恶”。

① C. E. B. Cranfield, W. Sanday, and J. A. Emerton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans: Commentary on Romans IX-XVI and Essay*, Edinburgh: Clark, 1986, p. 629; Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996, p. 771.

② See John Piper, *Love Your Enemies: Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paraenesis: A History of the Tradition and Interpretation of Its Uses*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 116; Moo, *The Epistle to the Romans*, p. 769; Walter T. Wilson, *Love Without Pretense: Romans 12: 9~21 and Hellenistic-Jewish Wisdom Literature*, Tubingen: Mohr Siebeck, 1991, p. 132.

③ See Cranfield, *Romans* 2, 629; James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, Dallas, TX: Word Books, 1988, p. 738.

④ Cranfield, *Romans* 2, 629.

⑤ Wilson, *Love Without Pretense*, p. 132.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

笔者较为倾向接受布莱克(D. A. Black)的三分法^①,他将第9~13节分为第一部分,这一部分含有明显的交叉结构:

| | |
|--|-----|
| Η ἀγάπη ἀνυπόκριτος | 9a |
| A ἀποστύγοῦντες τὸ πονηρὸν | 9b |
| κολώμενοι τῷ ἀγαθῷ | 9c |
| B <u>τῷ φιλαδέλφῳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι</u> | |
| 10a | |
| <u>τῷ τιμῷ</u> ἀλλήλους προηγούμενοι | |
| 10b | |
| <u>τῷ σπουδῆ</u> μὴ ὀκνηροί | 11a |
| C τῷ πνεύματι ζέοντες | 11b |
| τῷ κυρίῳ δουλεύοντες | 11c |
| B' <u>τῷ ἐλπιδι χαίροντες</u> | 12a |
| <u>τῷ θλίψει</u> ὑπομένοντες | |
| 12b | |
| <u>τῷ προσευχῆ</u> προσκαρτεροῦντες | |
| 12c | |
| A' ταῖς χρεῖαις τῶν ἀγίων κοινῶν οὔντες | |
| 13a | |
| τῇ φιλοξενίᾳ διόκοντες | |
| 13c ^② | |

第二部分是三组并列结构组成(第14~16节),如下所示:

| | |
|--|--|
| <u>ἐύλογεῖτε</u> τοὺς διόκοντας [ὕμῃς] | |
| 14a | |
| <u>ἐύλογεῖτε</u> καὶ μὴ καταρᾶσθε | |
| 14b | |
| <u>χαίρειν</u> μετὰ χαίρωντων | |
| 15a | |
| <u>κλαίειν</u> μετὰ κλαίωντων | |
| 15b | |
| τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες | |
| 16a | |
| μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ἀλλὰ τοῖς | |
| ταπεινοῖς συναπαγόμενοι | |
| 16b | |
| μὴ γινεσθε φρόνιμοι παρὰ | |
| ἐαυτοῖς | |
| 16c | |

^① D. A. Black, "The Pauline Love Command: Structure, Style, and Ethics in Romans 12: 9-21," *Filologia Neotestamentaria*, 1989, pp. 3-21. 道格拉斯·穆尔(Douglas J. Moo)也接受这种三分法,参见 Moo, *The Epistle to the Romans*, pp. 770-771.

^② Joseph A. Fitzmyer also accepts the chiasmic arrangement of verses 9-13. See Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, NY: Doubleday, 1993, p. 652.



这一部分仍可以看作基督徒群体内部关系的探讨,尽管第 14 节中的逼迫者极可能是指基督徒群体之外的敌对者,但也可能会来自群体的内部。因为诸多的想法混杂在保罗的思想中,这很难完全区别哪种是针对教内或教外的劝诫。实际上,在罗马教会,敌对者也曾出现在基督徒群体内部。^①

第三部分,第 17~21 节在写作风格、语调和结构上与第 9~16 节截然不同,呈现如下的特点:

(1)该部分围绕第 17 节上半节“不要以恶报恶”这一原则进行讨论,然后第 21 节进行总结。

(2)第 17~19 节上半节存在一个交叉结构。

(3)第 17 节下半节至第 18 节和第 19~20 节包括一个平行的劝诫。

(4)为了回应敌对的状态,第 19 节呈现了一种被动的行为,第 20 节呈现了一种主动的行为,同时二者皆以 γάρ 引出具体的原因。

A μηδενικακὸν ἀντίκακοῦ ἀποδιδόντες

17a

B προνοοῦμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἄνθρώπων

17b

B' εἰ δυνατόν τὸ ἐξ ὑμῶν

18a

μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες

18b

A' μη εἰ αὐτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπῆτοι

19a

ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ

19b

γέγραπται γάρ· ἐμοὶ ἐκδικήσεις, ἐγὼ

ἀνταποδώσω, λέγει κύριος

19c

ἀλλὰ εἰν πεινᾷ ἐχθρόσου, ψάμιζε αὐτόν

20a

εἰν διψᾷ, πῦτιζε αὐτόν

20b

τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρός

σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ

20c

μη νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ

21a

ἀλλὰ νικᾷ ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν

21b

^① Timothy R. Sensing, “From Exegesis to Sermon in Romans 12:9-21,” *Restoration Quarterly*, 40, No. 3(1998), p. 175.

二、《罗马书》12:9~21 上下文分析

传统上,《罗马书》往往被分为两个部分:在第一部分中,第1~8章主要侧重于福音的神学论述层面;第9~11章着重论述以色列的过去、现在和将来。第二部分,尤其是第12章至第15章13节,保罗主要侧重于在实践生活层面如何将第1~8章的神学论述体现出来。实际上,两者是从不同的角度处理同一个主题^①,前者偏重理论性,后者偏重实践性。

多数释经者将《罗马书》的实践部分分为一般性或笼统的劝告(12:1~13:14)和针对特殊问题的劝告(14:1~15:13)。^②一般性的劝告是由一系列独立的主题论述而成,12:9~21正是其一。^③《罗马书》12:1~2具有承前启后的功用,通过使用“所以”一词回溯到罗马书的神学论述部分;同时这两节的内容也引出《罗马书》实践部分的论述,甚至可以看作12:3~15:13的标题。^④从内容上来看,《罗马书》第12章第3~8节讲述的是基督身体的功用;第9~21节讲述的是基督徒群体的关系;第13章第1~7节讲述的是基督徒与政府的关系问题;第8~10节论述爱成全了律法;第11~14节力劝基督徒要弃恶扬善。实际上,第12章第9~21节与其上下文有紧密的关系,第9节中“爱人不可虚假”的论述可以看做连接第3~8节和第9~21节的桥梁;另外,第9~21节中有关爱、善与恶的主题贯穿于第12章和第13章的论述中。因此,《罗马书》第12章第9~21节可以看作第12章和第13章内容的一个缩影。

三、《罗马书》12:9~21 旧约引用分析

(一)直接引用

《罗马书》12:9~21有两处经文直接引自旧约,第19节下半节直接引自《申命记》第32章第35节上半节,第20节直接引自箴言第25章第21至22节上半节。

^① Roy A. Harrisville, “‘Do not repay evil with evil’: Preaching Romans 12:9-21,” *Word & World*, 28, No. 1 (2008), p. 87.

^② 参见冯荫坤:《罗马书注释》(下), (台北)校园书房出版社2013年版,第1669页。

^③ See Gordon M. Zerbe, *Non-Retaliation in Early Jewish and New Testament Texts: Ethical Themes in Social Contexts*, Sheffield: JSOT Press, 1993, p. 220.

^④ Moo, *The Epistle to the Romans*, p. 748.



1. 第 19 节下半节引文分析

第 19 节下半节的引文取自《申命记》第 32 章《摩西之歌》中的一节,不同文本的对比如下(下划线代表引用相同的部分):

NA 罗 12:19b ἐμ οἱ ἐκ δίκης σιγῆς, ἐγὼ ἀνταποδώσω,
λέγει κύριος.

伸冤在我, 我必报应, 主说

LXX 申 32:35a ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως
ἀνταποδώσω.

在报复的日子, 我必报应

MT 申 32:35a יָדוֹשׁ דָּרְגָהּ יְיָ

伸冤报应在我

虽然保罗在引用旧约经文时使用惯用语“*γράφεται γάρ*”(因为经上记着)^①,然而,通过对比保罗引用的经文与“七十子译本”和“马所拉文本”,引文与“七十子译本”相差较远,而更接近于“马所拉文本”。通过比较,其中有两处明显的变化:

(1) 替换:保罗将“七十子译本”的 *ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως* 替换成 *ἐμοὶ ἐκδίκησις*, 相同的替换手法也出现于《希伯来圣经》10:30。“报复”这个名词在《希伯来圣经》只出现一次,保罗和“七十子译本”皆将此翻译为动词的 *ἀνταποδώσω*。正如众多注释者所言,保罗与希伯来书的翻译非常接近“马所拉文本”和《耶路撒冷他尔根之二》(Str-B 3:300),这或许可以间接证明保罗和希伯来书的作者引用了一份较接近希伯来经文的“七十子译本”传统,但这份译本已经散失。^②

(2) 增加:保罗在引文的结束增加了“*λέγει κύριος*”(主说),同样的情况在保罗书信一共出现 5 次。^③ 厄尔·埃利斯(E. Earle Ellis)认为“*λέγει κύριος*”这一术语体现了预言对早期基督徒的影响,它可以作为早期基督徒说预言的一项证

① “*γράφεται γάρ*”为保罗在直接引用旧约经文的惯用语,它在保罗书信一共出现 7 次(罗 12:19; 14:11; 林前 1:19; 3:19; 加 3:10; 4:22, 27)。

② Cf. Cranfield, *Romans* 2, 647; Dunn, *Romans* 9-16, 749; Moo, *The Epistle to the Romans*, p. 787, no. 93; Christopher D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 171-173; Guy Waters, *The End of Deuteronomy in the Epistles of Paul*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, p. 217; 毕尔(G. K. Beal)、卡森(D. A. Carson)主编:《新约引用旧约》(下),金继宇、于卉等译,美国麦种传道会 2012 年版,第 1021 页。

③ 另外四次出现于罗 14:11; 林前 14:21; 林后 6:17, 18。

明”^①。理查德·贝尔(Richard H. Bell)对此提出异议,他认为“早期基督徒说预言更倾向于使用惯用语‘thus say the Spirit’(圣灵说)”^②。笔者认为,“λέγει κύριος”可能在保罗引用的那份“七十子译本”中已经存在;否则,保罗将此加进引文中是为了强调他所说的是来自上帝。

2. 第20节引文分析

紧随着第19节的引文,保罗在第20节几乎精确地直接引用“七十子译本”《箴言》25:21~22的经文,他只是省略了箴言中的最后一句“ὁ δὲ Κύριος ἀνταποδώσει σοὶ ἀγαθὰ”(耶和华也必赏赐你)。

NA Rom 12:20

ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου, ψώμιζε αὐτόν· ἐὰν
διψᾷ, πότιζε αὐτόν· τοῦτο γὰρ ποιῶν
ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν
αὐτοῦ.

LXX Prov 25:21-22

ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου, ψώμιζε αὐτόν, ἐὰν
διψᾷ, πότιζε αὐτόν· τοῦτο γὰρ ποιῶν
ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν
αὐτοῦ, ὁ δὲ Κύριος ἀνταποδώσει σοὶ ἀγαθὰ.

针对此处的引文,有两个重要的问题需要分析:第一,保罗是如何理解“ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ”(把炭火堆在他的头上)。“ἄνθρακας πυρὸς”(炭火)这一术语在“七十子译本”另外只出现两次(《箴》6:28;《赛》47:14),它们皆不含隐喻的用法。然而,当“火”和“炭”在旧约中被用于隐喻性的用法时,它们可以指神可畏的能力(《撒》下 22:9,13;《诗》18:8,12),神的审判(《诗》140:10),或邪恶的怒气等(《箴》6:27~29;《伯》31:12;《便》8:10,11:32)^③。古希腊教父约翰·克里索斯托(John Chrysostom)发展了这一观念,认定“炭火”这一概念可以理解为“对于那些弃绝基督徒爱之行动的人,末后将有神圣的审判临到。如果仇敌在延及的恩典中仍

① E. Earle Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957, pp. 109-111.

② Richard H. Bell, *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11*, Tubingen: Mohr Siebeck, 1994, p. 258.

③ Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament*, vol. 2, St. Louis: Herder, 1965, p. 208; Moo, *The Epistle to the Romans*, p. 788.



不肯悔改,他就是将自己置身于上帝确实的审判上”^①。如果保罗在这一含义下使用这一短语,则与文本背景不符,因为保罗并不是指基督徒要带着使仇敌承受更重的审判这一目的去爱仇敌。

奥古斯丁认为,“‘炭火’是指仇敌在被友善对待后所引起的羞耻感的责备,它可以引导人悔改及使人和睦”^②。这一解释似乎更合乎文本背景,所以多数现代释经者都持这一观点,且它被认为是最好的解释。^③ 但是,这一概念在希伯来语中却没有对应用语,且在同一时期的希腊语中也缺少强有力的证据。如果用近现代的用语来解释保罗的隐喻,这将犯下共时(synchronic)的错误以及随意跨文化解释的错误。^④

第三种解释回应上述第二种将“炭火”视为一个积极的意象。埃及学家西格弗莱德·莫林斯(Siegfried Morenz)认为,《箴言》25:22的原始意象可以从埃及的悔改礼仪中得到更多解释:“一个人在白杨木床上,头上顶着一个装有炭火的碟子以洁净其罪过。”^⑤这种做法将引致一个积极的意义,即促使仇敌悔改。但是,在第二圣殿文献中,并没有为“炭火”一词的解释提供相应的线索。^⑥ 笔者认为,将莫林斯的解释应用于保罗的思想中是可靠的。首先,《箴言》25:23中的“北风生雨”一语非常像引自埃及阿曼尼摩比王训诲诗(The Instruction of King Amen-Em-Opt)中的结构^⑦,由此推论它的前一节(第22节)也有可能引自该训诲诗,因为埃及与巴勒斯坦很近,这种推论极有可能成立。此外,对《罗马书》而言,基督徒面对仇敌时,这一解释为其提供了积极的意义。

① John N. Day, “‘Coals of fire’ in Romans 12:19-20,” *Bibliotheca Sacra*, 160, No. 640 (October 2003), p. 415; Cranfield, *Romans* 2, 648. 许多教父追随克里索斯托的观点,如狄奥多勒(Theodoret of Cyrrhus)、俄厄库美纽(Oecumenius)、奥赫里德的提奥非勒(Theophylact of Ochrid)。

② Day, “‘Coals of fire’ in Romans 12:19-20,” pp. 415-416; BDAG, s. v. “ῥοαξ”。

③ Moo, *The Epistle to the Romans*, p. 789; Cranfield, *Romans* 2, 649; Peter F. Ellis, *Seven Pauline Letters*, Collegenille, MI: Liturgical Press, 1982, p. 255.

④ Peter Cotterell, and Max Turner, *Linguistics & Biblical Interpretation*, Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1989, p. 303; Fitzmyer, *Romans*, p. 658.

⑤ Siegfried Morenz, “Feurige Kohlen auf dem Haupt,” *TLZ*, 78(1953):187-192. 转引自 Cranfield, *Romans* 2, 650. 另参见 Dunn, *Romans* 9-16, 751; Richard N. Longenecker, *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016, p. 941; Day, “‘Coals of fire’ in Romans 12:19-20,” pp. 416-417.

⑥ William Klassen, “Coals of Fire: Sign of Repentance or Revenge?” *NTS*, 9(1962-1963), pp. 344-345.

⑦ 该训诲诗 2:14-24 提到:“北风降下来可能会结束他的时代(hour)……所以他可能会感到心满意足,也可能感到惭愧。”参见 James B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East: Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press, Third Edition with Supplement, 1969, p. 422.

(二)间接引用

除了上文分析的两处直接引用之外,《罗马书》12:9~21 也包含多处对旧约经文的间接引用,如表 1 所示。

表 1 《罗马书》12:9~21 间接引用旧约经文列表

| 《罗马书》12:9~21 | 旧约经文 |
|--------------------|---|
| 9a 爱人不可虚假。 | 《利》19:18c 却要爱人如己。 |
| 9b~c 恶要厌恶,善要亲近。 | 《摩》5:15a 要恶恶好善。 《诗》34:14a 要恶恶好善。 《诗》36:4b 定意行不善的道,不憎恶恶事。 《弥》3:2a 你们恶善好恶。 |
| 15 恶要厌恶,善要亲近。 | 《伯》30:25 人遭难,我岂不为他哭泣呢? 人穷乏,我岂不为他忧愁呢? |
| 16c 不要自以为聪明。 | 《箴》3:7 不要自以为有智能,要敬畏耶和华,远离恶事。(《赛》5:21) |
| 17a 不要以恶报恶。 | 《箴》17:13,20:22,24:29。 |
| 17b 众人以为美的事,要留心去做。 | 《箴》3:4 这样,你必在神和世人眼前蒙恩宠,有聪明。 |
| 18 若是能行,总要尽力与众人和睦。 | 《诗》34:14b 要离恶行善,寻求和睦,一心追赶。 |
| 19a 不要自己申冤。 | 《利》19:18a 却要爱人如己。 |
| 21 你不可为恶所胜,反要以善胜恶。 | 以恶报善 《创》44:4;《撒》上 24:17~18,25:21;《诗》35:12,38:20;109:5;《箴》20:22;《耶》18:20。 |

透过表 1 和上文对第 19~20 节直接引文的分析,可以发现两个重要的观察:

第一,旧约中的《利未记》《申命记》《诗篇》和《箴言》是保罗所引用的重要的旧约传统来源。

第二,关于善与恶的劝诫,保罗可能想到旧约中约瑟、扫罗和大卫、耶利米的故事。他们曾经遭遇以恶报善的经历,然而保罗此处采用反义引用的方法——要以善胜恶。



四、《罗马书》12:9~21 与第二圣殿文献的分析

(一)死海古卷文献

1.《社团守则》(1QS)

在死海卷轴《社团守则》10:17~18,存在众多与《罗马书》12:17~19 可以对照的经文,如表 2 所示:

表 2 1QS 10:17~18 与《罗马书》12:17~19

| 旧约 | 1QS10:17~18 | 《罗马书》12:17~19 |
|------------------------------------|--|-------------------------------------|
| 《箴》20:22 你不要说,我要以恶报恶。要等候耶和華,他必拯救你。 | ¹⁷ ……我必不以恶报恶; ¹⁸ 我要在众人中寻求善。 | ¹⁷ 不要以恶报恶,众人以为美的事,要留心去作。 |
| 《申》32:35 他们失脚的时候,申冤报应在我。 | 因为神是众生的审判者,他也必照各人的行为报应他。 | ……因为经上记着,主说,伸冤在我,我必报应。 |

第 10 章第 17~18 节是《社团守则》末尾圣诗的一部分(10:9~11:22),进一步而言,是属于其中誓言的部分(10:10~11:2)。而它的誓言则主要集中论述非报复(no-retaliation)。通过表 2,我们可以看出:

(1)这一告诫反对以具体的行为进行个人报复(1QS10:17b),在反映犹太传统不要“以恶报恶”这一非报复的态度上,它与《罗马书》12:17 的内涵是相同的。同时,这一誓言也告诫不要自己报仇(对比《罗马书》12:19a)。

(2)《社团守则》第 10 章第 18 节也表明审判及报仇的权力属于上帝,这与保罗的主张是一致的。然而,保罗的劝诫则没有显示与“众生”相关。

(3)保罗同时间接引用箴言及直接引用申命记中“不要以恶报恶”的告诫,这与《社团守则》中的告诫是相同的。这可能说明保罗和《社团守则》都受到相似传统的影响,或者保罗在某种程度上读过《社团守则》。

2.《大马士革文献》(CD)

通过表 3,可以看出:

(1)《大马士革文献》6:20~7:1 属于文献中论述那些进入新约子民众多责任中的一部分(6:11~7:6)。它与《罗马书》12:9~18 的论述有相似的平行之处。除了《利未记》19:18 和《申命记》32:35 外,这段平行经文缺少引述其他旧约相关经文的痕迹。由此笔者推测,《罗马书》12:9a、10a、13、16a、18b 节中的劝诫内容极有可能受到《大马士革文献》6:20~7:1 的影响。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

(2)《大马士革文献》9:2、9:5 与《罗马书》12:19 的内容可以平行对比。

(3)《大马士革文献》9:2 直接引用《利未记》19:18,其内容与《罗马书》12:19 相似。

(4)关于报仇的神圣特权,《大马士革文献》9:5 直接引用“那鸿书”1:2;《罗马书》12:19 下半节引用《申命记》32:35,这与《社团守则》10:18 的引用方式相似(参见表 2)。然而,保罗为什么引用《申命记》而不是《那鸿书》?《那鸿书》相较于《申命记》而言,乔治·布鲁克(George J. Brooke)已经证明《申命记》是影响新约作者最为重要的四部旧约书卷之一。^①盖伊·沃特(Guy Water)也观察到保罗在《哥林多前书》及《腓立比书》中间接引用《申命记》第 32 章作为他向外邦人要成为上帝子民的教导。^②保罗在《罗马书》12:9~21 中的劝诫,依然面对基督徒与外邦群体之间的关系问题。保罗此时想到《申命记》中第 32 章,比较符合他的引用习惯,以此也可以看出《申命记》在保罗的教导中扮演着重要角色。

(5)从以上(2)至(4)的观察可以推测:保罗在第 19 节的劝诫可能综合了《社团守则》和《大马士革文献》引用的传统。

表 3

CD 与《罗马书》12:9~21

| 旧约 | CD ^③ | 《罗马书》12:9~21 |
|--|---|--|
| 《利》19:18 不可报仇,也不可埋怨你本国的子民,却要爱人如己。 | 6:20b~7:1 要爱邻舍如同自己; 要同情穷苦、困乏的人和客旅; 要关心同伴的幸福; 不欺骗自己的骨肉。 | 9a 爱人不可虚假。 10a 爱弟兄,要彼此亲热。 13 圣徒缺乏要帮补,客要一味地款待。 18b 总要尽力与众人和睦。 16a 要彼此同心。 19a 亲爱的弟兄,不要自己申冤,宁可让步,听凭主怒。 |
| 《利》19:18 不可报仇,也不可埋怨你本国的子民,却要爱人如己。 | 9:2 律法规定:“不可报仇,也不可埋怨你本国的子民”。 | 19b 因为经上记着:“主说:‘申冤在我,我必报应。’” |
| 《鸿》1:2 耶和华是忌邪施报的神。耶和华施报大有愤怒;向他的敌人施报,向他的仇敌怀怒。 | 9:5 上帝只是向反对他的人施行报复,只向他的敌人怀怒。 | |
| 《申》32:35 申冤报应在我。 | | |

① George J. Brooke, “The ‘Canon within the Canon’ at Qumran and in the New Testament,” in *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Minneapolis, MN: Fortress, 2005, pp. 27-51.

② Waters, *The End of Deuteronomy in the Epistles of Paul*, pp. 131-160.

③ 文本取自[美]西奥多·H. 加斯特的《死海古卷》,王神荫译,商务印书馆 1995 年版。该译本将 CD 译为“撒都”文献。



(二)次经与伪经

尽管次经与伪经不被基督教正典所接受,但它可以为圣经研究提供犹太人在巴勒斯坦地区相关的背景资料。正如一些学者的观察,伪经中存在一些与《罗马书》12:9~21 平行的经文,见表 4。

表 4 次经和伪经与《罗马书》12:9~21

| 时期 | 次经 ^① 与伪经 ^② | 《罗马书》 |
|--------------------|--|--------------------------|
| 公元前 2 世纪 | 《便西拉智训》7:34 对失去亲人者表示同情,并与他们一起哀悼。 | 12:15 |
| 公元前 106 年至公元 109 年 | 十二族长遗训 ^③ 《西缅遗训》4:4,7 ⁴ 不过,约瑟是一个好人,他有上帝的灵在里头,由于充满怜悯和恩慈,他没有对我起恶念,还爱我和我的兄弟。 ⁷ 所以,孩子们,你们各人当用善良的心爱兄弟,这样,嫉妒的灵就会离开你们。 | 12:9a,17a 12:9~10 |
| | 《西布伦遗训》8:4~5 ⁴ 因为,当我们下埃及去时,约瑟没有对我们心怀怨恨。他一见到我,就动了慈心。 ⁵ 孩子们,无论你们遇见什么人也不要心存怨愤,当彼此相爱,不计算兄弟做的各样错事。 | 12:17a 12:9~10 |
| | 《迦得遗训》6:1,7:7 6:1 所以,孩子们,你们各人当爱自己的兄弟。打消你们心中的仇恨。说话行事以至于思想上都要彼此相爱。 7:7 把仇恨从你们的灵里赶出去,并以正直的心彼此相爱。 | 12:9~10 12:9 |

① 次经文本取自《圣经后典》,张久宣译,商务印书馆 1987 年版。

② 伪经文本取自黄根春编《基督教典外文献·旧约篇》,(香港)基督教文艺出版社 2002~2004 年版。

③ 十二族长遗训具有复杂的发展历史,它融合了不同的来源与传统。如今,大多数学者仍然认为其中的部分经文由基督徒插入,但它仍然是源自犹太传统的一部著作。这些插入的经文有《西缅遗训》6:5,7;7:2;《利未遗训》4:1,4;10:2;14:1,2;16:3;17:2;18:7,9;《犹大遗训》24:4;《以萨迦遗训》7:7;《西布伦遗训》9:8;《但遗训》5:10,13;6:7,9;《拿弗他利遗训》8:2,3;《迦得遗训》8:2;《亚设遗训》7:3;《约瑟遗训》19:8,11;《便雅悯遗训》3:8;9:3~5;10:7,8,9。参见 Craig A. Evans, *Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature*, Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2005, p. 40。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

续表

| 时期 | 次经与伪经 | 《罗马书》 |
|------------------------|--|------------|
| 公元前 106 年 至公元 109 年 | 《约瑟遗训》18:2 若有人想伤害你们,你们当为那人祷告,同时行善,这样,上主就会救你们脱离各样的恶事。 | 12:17,19b |
| | 《便雅悯遗训》4:3 就算有人为了邪恶的目的设计加害他,但借着行善,他征服邪恶,同时上帝也一直保佑他,他爱那些得罪他的人如同自己的生命。 | 12:21 |
| 公元前 1 或 2 世纪 | 《拖福西莱德名书》77~78 77. 不要仿效恶行,要放弃报复的心。 78. 因为劝解乃是祝福,争斗只会带来更多的争斗。 | 12:9b,19b |
| 公元前 1 世 纪 | 《约瑟与亚西纳书》28:10,14 ¹⁰ 亚西纳对他们说:“求求你们,放过你们的兄弟吧,不要以恶报恶,因为上主保护我脱离他们,粉碎了他们的剑,使剑熔化,如同火中的蜡。上主亲自击打他们,这已经足够了。” | 12:17a,19b |
| | ¹⁴ 亚西纳伸出右手摸西缅的胡子,吻他,对他说:“兄弟,你怎么也不可对你的邻舍以恶报恶。他们所做的恶,当留待上主亲自施行惩罚。他们是你们的兄弟,你们父亲以色列的骨肉,况且他们已逃离你们面前。无论如何,饶恕他们吧。” | 12:17a,19b |
| 公元 1 世纪 | 《以诺二书》50:3~4 各样的攻击、伤害和焚烧和各种恶毒的话语,如果这些事情是因为上主的缘故而临到你们,你们总要忍耐到底;还有,你们就是有能力报复,也不要向(你们的)邻舍报复,因为施行报应的必是上主,他要到审判的那天替你们报仇。 | 12:17a,19b |

通过表 4 的比较,我们可以看到一些次经和伪经文献中的背景和思想框架与《罗马书》12:9~21 所呈现的具有相似性。

(1)通过笔者当前的研究,次经对与保罗传统的建立几乎没有影响。

(2)在伪经中,尤其是在十二族长遗训中,爱与非报复是紧密相连的。这两



个主题在约瑟形象的塑造中体现为最基本的兄弟伦理。

(3)《便雅悯遗训》4:3 是众多伪经文献中唯一涉及“以善胜恶”的文本,这与《罗马书》12:21 结语的表述是相同的。由此可以推测两点观察:如果《便雅悯遗训》4:3 这段经文是被基督徒加上的,那么这段经文很可能是受保罗的影响;假若《便雅悯遗训》的成书时间早于《罗马书》,后来编修者可能又加上了保罗这一传统。

(4)以诺二书成书于公元 1 世纪,极可能晚于保罗的著作。该书卷中非报复这一主题与保罗及第二圣殿文献相同(如 1QS10:18),它也表明“不要以恶报恶”在保罗的时期已经发展成了一个普遍且重要的道德格言。

五、《罗马书》12:9~21 与新约平行文本分析

通过福音书传统,耶稣爱仇敌的命令进一步将爱与非报复的主题表达出来(《太》5:44~48;《路》6:27~28),该命令针对爱你的仇敌,祝福伤害你的人,为逼迫你的祷告,这与早期的犹太教和基督教传统所发现的道德伦理相似。^①

在新约书信中,《帖撒多尼加前书》和《彼得前书》同样出现“不要以恶报恶”的格言,如表 5 所示:

表 5 《罗马书》12:17 与新约其他平行经文

| 1Thess 5:15 | Rom 12:17 | 1Pet 3:9 |
|---|---|---|
| ὀρᾶτε μὴ τις κακὸν ἀντί κακοῦ τι νι ἀποδῶ | μηδενὶ κακὸν ἀντί κακοῦ ἀποδιδόντες, | μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντί κακοῦ ἢ λοιδόρῳ ἀντί |
| ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθόν διώκετε [καί] εἰς ἀλληλοὺς καὶ εἰς πάντας. | προνοοῦμεν ο ικαλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων· | λοιδόρῳ, τοῦναντίον δέ εὐλογοῦντες ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε ἵνα εὐλογῆτε κληρονομήση τε. |

① Zerbe, *Non-Retaliation in Early Jewish and New Testament Texts*, p. 210.

约翰派博(John Piper)已经总结了这三处经文的相似处与不同点,通过其中的相似性及各自的文本背景,他认为有三个可能的解释:

(1)这些命令就是作者自己的构想,相似的只是巧合。

(2)存在着另外一部可以作为其文本依据的文献。

(3)这些作者的观点受到一个普遍传统的影响。

新约涉及与《罗马书》12:9~21 爱和非报复相似主题的经文,还出现在《哥林多前书》4:12~13,6:1~8,13:4~5;《哥林多后书》2:7~10,6:4~6,11:20;《加拉太书》5:20,22;《帖撒罗尼迦前书》3:12,5:13~14;《提摩太前书》1:5;《彼得前书》1:22 等。由此可以看出保罗的对此的教导几乎是当时已被众所周知。

结 论

通过上文的分析,《罗马书》12:9~21 松散的结构给读者更多的空间去探索保罗背后的传统。正如本文的观察,旧约的经文和犹太背景在保罗的语言表述和教导中扮演着重要的角色。一方面,《利未记》《申命记》《诗篇》和《箴言》是《罗马书》12:9~21 直接和间接引用旧约圣经的重要资料来源;另一方面,《社团守则》10:17~18 和《大马士革文献》6:20~7:1 与《罗马书》引用了相同的旧约经文,爱与非报复等主题从旧约至新约的发展脉络无论在时间和内涵上,并不是断崖式的,而是借着这两份文献体现了保罗的教导有深厚的犹太传统为依据。此外,本文还从伪经以及其他相关新约文本中发现了众多与保罗的教导类似或可以看作平行的经文,这表明保罗的一些劝诫在第二圣殿犹太教时期是众所周知的,保罗的思想架构从这一土壤中孕育,并使其应用和发展于基督教观点的表达和阐释中。

An Intertextuality Study of Romans 12:9–21

Shi Jilong

Abstract: In recent years, the intertextuality study of the Bible has become a hot topic in the western biblical field. This paper selects Romans 12:9-21 as the object of textual study, and through the analysis of the text's quotation and echo of the Old Testament, as well as the development of these Old Testament texts in the Second Temple Jewish Writings, further demonstrates the important role of the Old Testament and Jewish tradition in Paul's language expression and teaching.

Key words: Paul; intertextuality; Old Testament; the Second Temple Jewish Writings



出埃及传统视域下中国古代犹太人碑文的历史叙事研究

倪爱霞*

出埃及传统从历史记忆的角度建构了以色列人的身份,解释了逾越节等宗教传统的来源,衔接了先祖传统和西奈传统。生活在中国古代的犹太人受社会环境和儒家文化的影响,对出埃及传统进行了极具特色的本土化诠释。本文从历史叙事的角度,考察了出埃及传统中的人物形象——上帝、摩西和以色列人以及出埃及事件在中国古代犹太人碑文中的叙述,分析了碑文对出埃及传统的诠释,探究成因,从而归纳出中国古代犹太人的历史叙事方式。中国古代犹太人在碑文中保留了上帝、摩西等人物形象,摒弃了出埃及传统中与中国文化不和谐的选民观念、出埃及事件中的部分故事情节等,改造了上帝和摩西的形象,最终在碑文中展现出中国特色的历史叙事。

第二圣殿被毁之后,犹太人开始大规模的流散^①,犹太人流散过程中如何表述自己的历史、来源,他们如何处理与接纳国的关系等问题步入学者的视野。散居犹太人对出埃及记的处理也能反映出他们对自己民族历史的处理方法。虽然历史叙事可以从《希伯来圣经》中的历史书中反映出来,但是出埃及记在叙述犹太民族的形成和来源等方面有着非常重要的作用。

* 倪爱霞,山东工商学院教师。

① 如果从先祖时代开始算起,迦南地遭遇饥荒时,以色列民族已经开始了流散的历史。日后随着他们贸易范围的扩大,以色列人遍布的区域更加广泛。但是最早的大规模的流散应该从第二圣殿被毁开始算起。

中国古代犹太人^①作为散居在古代中国的圣书的子民,他们自宋朝定居开封^②至1905年会堂被买走的800年间,在中华大地繁衍生息,历经繁荣^③到最后融入中华民族。历史叙事作为身份表达的一部分,体现了中国古代犹太人的自我认知,他们对出埃及历史叙事的态度从一个侧面反映出中国古代犹太人在中国语境下的《希伯来圣经》诠释方法。他们在多大程度上保留了《圣经》中出埃及传统的印记作为他们身份确认的一部分,他们如何诠释出埃及传统,他们的诠释在多大程度上受到中国文化的影响,这种诠释是否可以解释他们最终同化于中国文化等都是研究中国古代犹太人时要回答的问题。传统上一般从历史的角度探讨中国古代犹太人来华的时间、路线及其社团的兴衰过程,本文旨在从出埃及传统的角度,以文本细读的方法对他们的历史叙事进行研究,探讨他们在中国语境下的历史叙事中对出埃及传统的继承及改变。本文选择1489年碑为主要的分析对象,同时辅以其他的碑文和楹联等作为佐证,来论证中国古代犹太人的历史叙事及成因。1489年碑作为文本分析的基础主要是基于:其一,现存的碑文等文献资料中,这一块碑文是最早的史料,并且是后来1663年碑的基础^④;其二,这块碑文在所存在的直接性史料^⑤中对出埃及传统的论述最为全面。

一、学者对出埃及传统的解读—历史记忆

出埃及传统与创世传统、西奈传统等并列,是解读托拉传统的重要组成部分。^⑥学者关于出埃及传统的组成部分,各个部分间的写作时间等无法达成共

① 中国古代犹太人作为一个群体概念在本文中使用时,主要是指中世纪时来中国的犹太人,他们散居在中国的宁夏、宁波、开封等地,以开封的犹太人为代表,因为他们留下的直接史料为学者的研究提供了依据。

② 关于中国古代犹太人定居开封的时间,1489年碑记载的时间为北宋时期,1512年碑记载的时间为汉代,1663年碑记载的时间为周朝,学界也有周代说、唐代说、北宋说、近代说等不同的说法。由于本篇文章以1489年碑为主要的研究对象,因此本文将以1489年碑的记载为依据。

③ 此处的“繁荣”是相较于其在古代中国的发展脉络而提出的相对繁荣的概念。中国古代的犹太人在中国的发展并没有出现一如在世界其他地方的发展盛况。

④ 参见李景文:《古代开封犹太人:中文文献辑要与研究》,人民出版社2011年版,第41页。

⑤ 本文认为中国古代犹太人遗留下来的直接性的文献材料,如碑文、楹联、匾额、使用过的祈祷书、托拉等都可称为直接性的文献材料,西方传教士对中国古代犹太人社团的考察资料、近现代学者的实地调查研究等都可以称为间接性文献材料。

⑥ 出埃及传统关注的是《出埃及记》的前14章,讲以色列人出埃及的叙事,在《诗篇》《先知书》中都有重复记述;随后的36章讲的是西奈传统、在西奈山的叙事、授予十诫和建立会幕的叙事。《出埃及记》1:1写道:“以色列的众子,各带家眷,和雅各一同来到埃及。他们的名字记在下面。”由此可见出埃及传统与《创世记》一书的关联,所以,出埃及传统依据和前后经文的关系而成为更大的托拉的组成部分。



识,甚至有学者认为由于篇幅限制,《出埃及记》并没有写完,所以不是一本独立的书。但是作为正典的五经之一,它“虽然不是圣经中的第一本书,但却无可争论的是最重要的一本书。因为它成型是在圣经犹太教后期,所以里面包含了犹太身份的概念性特征。首先也是最重要的,是书中记载了他们受迫害的历史和艰难的(如果不用传奇式的这个词的话)逃亡”^①。出埃及传统成为西奈传统中十诫和会幕的叙事基础,也将以色列人的主要的宗教仪式,如逾越节、安息日等融会在出埃及的故事中。人神关系中最重要的神的本质通过出埃及事件中神的角色展现出来。

《希伯来圣经》中重复出埃及的主题不下 120 次之多,《出埃及记》是以色列宗教的核心内容。出埃及传统除在《出埃及记》第 1~14 章有描述之外,在诗篇、先知书和历史书中都有描写,并且为《出埃及记》的第二部分中的立约和会幕的出现奠定了基础。

神学家、历史学家等从不同的角度对出埃及传统进行解读。学者关注的范围主要集中在:

其一,关于《出埃及记》的历史真实性问题。^② 现在很多学者认为《出埃及记》的目的是要训导大众,不是要记述历史,所以没有以现在的历史手法写《出埃及记》。它是在前流放时期《圣经》文本初稿大都已完成的情况下写的。有些研究更注重文本和真实的历史的联系,希望重新回顾历史批评的路径,找出为何出埃及中埃及和西奈的具体地点在真实的历史中很难证实,如何从其他原始材料证实出埃及叙事。虽然结果不尽如人意,但是大多数学者还是相信出埃及事件的历史真实性,因为史料中有记载外邦人在埃及繁衍后代,他们寄居在埃及以及离开的事件。

其二,学者多根据时代要求,结合社团的需要对《出埃及记》作出不同的解读。希腊化时期犹太学者斐洛(Philo Judeaus)和约瑟福斯(Josephus Flavius)认为《出埃及记》是要向非犹太人证明犹太人的高贵和贵族血统,并使用亚玛力

① Carol Meyers, *Exodus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. PXX.

② 传统认为《圣经》是真实的历史记录。但是对《圣经》历史性的认识在学界仍然没有达成共识, Johnstone 认为“出埃及不应该被看作在具体时间具体地点发生的具体事件,而应该将出埃及叙事看作以色列人对自己历史进程的一种神学诠释,是为了很长时间的一大群人而写的”(William Johnstone, *Chronicles and Exodus An Analogy and Its Application*, Sheffield: Sheffield Academic Press Ltd., 1998, p. 74)。虽然有修订学派对于意识形态参与历史的批判,以致认为没有真正的历史,但是很多学者仍然将《圣经》中的历史叙事认为是对一些历史事实的重构,并且反映出后世对历史的态度。出埃及的历史性虽然不像《历代志》和《撒母耳记》那样明显,但是从历史性故事的角度看出埃及传统,也可以看出以色列人对历史的重建。

人(Amalek,《出》17:8)来指代所有与犹太人为敌失败的外邦人。现在人们除了从宗教的层面解读出埃及传统之外,还从政治和社会的角度进行解读。面对社会和政治上的压迫,他们从《出埃及记》中寻找力量之源、希望之地,并寻找到反抗的动力和必胜的信心。美国独立战争时期,非洲人民争取独立之时,人们在诠释出埃及传统时都将法老视为压迫者,将摩西视为引领他们抗争的领袖。同时,基督教世界将《出埃及记》中与法老的对抗看作是基督徒与世俗做的抗争,摩西被描述为英雄的形象。摩西和法老的对立被后世引用来代指反抗暴政和专制,“let my people go”等成为著名的提法。

学者对出埃及传统不同的解读方式和结果都根源于他们对出埃及传统中历史叙事的不同解读,从历史记忆的角度看待出埃及传统可以抓住问题的核心,因为对犹太教和基督教社团来说,关于过去的记忆对他们现在的信仰和身份确认至关重要。同理,对圣经时代的团体也是如此。记忆在传统形成中有重要的作用。记忆历史(mnemohistory)认为,关于民族起源的圣经传统是一系列文化,而不是历史记述。集体记忆创造身份意识,记忆的真实性代表当时的现实,而不是历史的真实。所以,摩西和出埃及是记忆中的人物和事件。《出埃及记》构成以色列人民集体记忆的组成部分:逾越节羔羊、无酵饼、奉献头生。但是根据描述很难明白,有多少这些描述是来自当时逾越的情景,有多少是取自已有的宗教传统。即使出埃及传统不能作为真实的历史来接受,但是它作为以色列人的历史记忆在中国古代犹太人重述历史中有重要的影响。本文也将从历史记忆的角度探讨出埃及传统的历史记忆如何在中国古代犹太人的历史叙事中延续。

二、出埃及传统中的历史叙事

出埃及传统的历史叙事主要体现在三组重要的人物形象(上帝、摩西和“以色列子民”^①)的描绘和出埃及事件的描述上面。

首先是关于上帝的描绘。出埃及传统主要涉及神的名字、神的大能、神与人的关系等。《出埃及记》中第一次称呼神的名字 YHWH(《出》3:15),摩西是第一个知道上帝名字的人(《出》3)。他们称呼耶和华为“以色列的神”(《出》5:1)、“希伯来人的神”(《出》5:3)。神被称为“王”(《出》15:18)、“战士”(《出》15:3),给

^① 虽然称呼为“以色列人”不是特别合适,因为“以色列人”有不同的含义,同时他们在离开埃及的时候这样称呼不够准确。作为一种宗教—民族概念,“以色列人”的称谓出现要比“出埃及记”中晚,一般指公元前10~前8世纪的北国,有时指更大的一个民族—政治实体。以色列除了指称国家和民族之外,也可以是政治、民族或神学的抽象的概念。



人以男性形象的概念。希伯来语中神的词汇“el”或者“elohim”都是阳性词汇。神的战争功能在出埃及传统中凸显。耶和华是将以色列人带领出埃及的神，为之后的诫命描写打下基础。《出》20:2建基在出埃及记的基础上，神人关系在之后的《圣经》章节中凸显。《出埃及记》历史事件中的描述包括摩西的成长、燃烧的灌木丛、十灾、出埃及、十诫和金牛犊的叙事。出埃及传统到出埃及（《出》1~15:21）之后已经结束，十诫和金牛犊叙事属于西奈传统。

其次是关于摩西的形象。《出埃及记》对摩西有非常细腻的刻画。摩西的故事从《出埃及记》的开始延续到《申命记》的结尾，统领了出埃及—西奈叙事。他是以色列民族史诗记忆中卓越的中间人。《圣经》中的摩西是以色列民族的缔造者，带领人民逃离埃及，并带领人民在西奈山与神立约。他由此与以色列和埃及建立关系，与上帝的关系非同一般，在米甸与神初次相遇。出埃及传统奠定了摩西作为大先知的地位（《申》34:10~12）。同时，《出埃及记》对摩西形象的刻画也是多元而细腻的。从摩西的出生、成长到与上帝相遇，在上帝面前的退缩、他的彷徨、他的口才缺陷，到他引领以色列人出埃及。

再次，以色列子民作为一个整体也是《出埃及记》中的人物形象之一。《出埃及记》第3~4章关于摩西与神见面的章节对以色列人的身份建构起到重要的作用，《出埃及记》认可了以色列人作为特殊选民的地位。申命学派使用出埃及的经验例证耶和华的特殊性，从而呼吁以色列人全身心地敬拜耶和华（《申》4:32~40; 5:6~7, 16; 6:20~5; 8:11~20; 11:1~5; 26:1~11; Josh. 24:5~7, 16~17）。同时，出埃及也彰显了耶和华的忠诚和权威，从而促使以色列人服从耶和华（《申》7:7~11, 17~26; 《诗》78:9~16, 51~4; 81; 105:36~9; 106:6~12; 135:8~9; 136:10~15）。以色列人不听从耶和华时，出埃及传统解释了他们为何受到诅咒和判断（《士》6:7~1; 《撒》上 10:17~19; 12:6~9; 《王》（上）9:1~2, cf 《代》下 7:19~22; 《王》下 17:7; 《尼》9; 《阿》2:10; 《弥》6:3~5; 《结》20）。

最后，出埃及事件中的记载主要包括两大重要的内容：逾越节的缘起以及十灾叙事。逾越节通过仪式还原出埃及的历史成为表达和经验犹太身份和信仰的重要途径。每日的立祷文（Shema）中也要重复出埃及事件（包含的内容包括《申》6:4~9, 11:13~21, 《民》15:37~41），逾越节的庆祝就是将犹太人和外邦人区分开来。最开始的时候要念 Kiddush 祷文，犹太人的特殊性贯穿整个仪式。念 Kiddush 祷文的时候，说上帝“将我们从万民中挑选出来，放在万民之上，因你的诫命而变得神圣”。他们赞美上帝，是上帝区分了“玷污的和神圣的，光和暗，以色列人和万民，第七天和其他六天”，并要牢记，这一晚与其他的夜晚都不

同。逾越节的庆祝贯穿了从圣殿的逾越节祭祀庆祝到家庭庆祝的过程。^①

“十灾”在圣经其他的书中被称为“奇迹”，或者“神迹—奇迹”，而没有用灾难的说法。“灾难”是后圣经时代的用法。灾难的说法更血腥，同时没有从神的角度进行叙事。所以，用奇事的概念更贴切。并且，不是所有的奇事都会带来血腥的灾难，比如说黑暗之灾，并没有带来人畜的死亡。《诗篇》第75节和第105节讲到了十灾的问题，但是十灾叙事是从上帝的角度讲上帝的能力，讲上帝从来没有忘记过以色列人，从先祖时代到出埃及到旷野，上帝始终与以色列人同在。

三、中国古代犹太人的文献与出埃及传统

中国古代犹太人在中华大地800年间留下了数块碑文、楹联、匾额，并在中国的史书和西方的中国见闻记载、传教士信笈中留下了史料。出埃及传统作为以色列身份建构和历史记忆的重要组成部分，在中国古代犹太人的历史记忆中没有原封不动地陈述下来。他们对出埃及传统有所保留，有所删减，有所改动。

（一）中国古代犹太人碑文中保留的出埃及传统元素

中国古代犹太人保留了出埃及传统中的人物，但对人物形象作了大刀阔斧的改造。首先是上帝的形象。碑文中以不同的用词表示神的名字^②，1489年碑中以“天”“道”为中心，演绎出“真天”“皇天”“天心”“天道”等不同的神的命名方式，这与出埃及传统中神以多种名称出现相契合。同时，神的临在及至高无上性^③等特征也与出埃及传统相一致。其次，文献中也包含关于摩西的表述。中国古代犹太人在追溯犹太教历史时，提到了作为“正教祖师”^④的摩西（也摄），并且提到了摩西的时间“周朝六百十三载”^⑤。碑文中提到摩西在西奈山^⑥斋戒之

① 逾越节中的祈祷文和相关的阅读是在第二圣殿被毁之后才开始的，这就是替代了之前的逾越节祭祀。家庭庆祝中饮食的象征意使以色列人追溯出埃及事件。

② 在开封犹太人的碑文、楹联、匾额等资料中，他们以多种方式称呼自己的信仰对象，但是其中“天”是出现频率最高的词汇。关于开封以色列人对神的称谓，可参阅荣振华、李渡南等编著：《骆保禄的第二封书简》，《中国的犹太人》，耿昇译，大象出版社2005年版，第48~56页。

③ “思其天者轻清在上，至尊无对。”（1489年《重建清真寺记》碑文）

④ 1489年《重建清真寺记》碑文。

⑤ 1489年《重建清真寺记》碑文。

⑥ “求经于昔那山顶。”（1489年《重建清真寺记》碑文）



后^①感动天,从而获得托拉^②的叙事。摩西作为三位祖师之一^③,他存在的分量毋庸置疑。最后,以色列子民作为一个特殊的民族在开封生存,他们有自己的生活习惯、宗教信仰,就连外貌特征也与别人不同。碑文中写到宋朝皇帝御赐他们“遵守祖风,留遗汴梁”^④,并可以建立清真寺^⑤,任命自己的掌教^⑥,进行寺庙的修缮和重建^⑦,他们的“语言动静,循由旧章”^⑧,他们可以保持作为民族身份标记的宗教和语言。

同时,出埃及传统中叙述的逾越节也在碑文中有所体现。“四季之时七日斋。众祖苦难,祀先报本,亡绝饮食。”^⑨骆保禄神父的书信中也提到他们过复活节(逾越节)^⑩,可见他们对逾越节的重视。他们还讲到要祭祀祖先(祀先报本),并讲到了过节时需要“亡绝饮食”,从这些典型的犹太教宗教传统中可以窥见他们对传统的保持。

(二)中国古代犹太人碑文中缺失的出埃及传统元素

出埃及传统中有一些特别重要的元素在1489年碑文中是没有出现的,并且在其他类似的碑文、楹联等直接性文献中都没有记载,这是由于出埃及传统中有些概念与儒家文化的“求同”思想^⑪相悖,这些概念的民族身份标识性过强,容易导致与其他民族关系中不和谐,比如选民观念以及与之相关的外邦人的概念、寄居的身份等。

另外,出埃及传统中还有一些元素与中国文化中“以和为贵”的思想不协调,比如出埃及事件中的受苦经历、灾难叙事以及耶和華的战争功能等。其中,对于以色列人在埃及的受苦经历(《出》1:1~14;《诗》105:24~5),很多后世的释经者

① “入斋四十昼夜。”(1489年《重建清真寺记》碑文)

② “正经一部,五十三卷,有自来矣。”(1489年《重建清真寺记》碑文)

③ 碑文中另外提到的两位祖师是“立教祖师”亚伯拉罕和“正教祖师”以斯拉。(1489年《重建清真寺记》碑文)

④ 1489年《重建清真寺记》碑文。

⑤ “俺都喇始建寺焉。”(1489年《重建清真寺记》碑文)

⑥ “列为五思达领掌其教。”(1489年《重建清真寺记》碑文)

⑦ “元至元十六年己卯,五思达重建古刹清真寺,坐落土十字街东南,四至三十五丈。”(1489年《重建清真寺记》碑文)

⑧ 1489年《重建清真寺记》碑文。

⑨ 1489年《重建清真寺记》碑文。

⑩ 参见荣振华、李渡南等编著:《骆保禄的第二封书简》,《中国的犹太人》,第48~56页。

⑪ 关于中国文化的“求同”思想与犹太人的尚异性,可以参见傅有德教授解释的文章《论犹太人的尚异性》(载《世界宗教文化》2010年第2期)。这或许是开封犹太人在“求同”思想的驱动下最终同化于儒家文化的原因。

用此来解释为何犹太人在他乡受到迫害,比如没有受割礼,比如将埃及当作故乡,而对埃及人傲慢等。这些在寄居之地的苦难没有在碑文中显现。同时,十灾叙事与外族欺压相关联,用以显示以色列神的权威。“因为这一次我要叫一切的灾殃临到你和你臣仆并你百姓的身上,叫你知道在普天之下没有像我的。”(《出》9:14)关于灾难叙事在碑文中是空白的。最后,神的征战传统以及神作为战士的形象在以色列民族形成的过程中起到重要的作用,犹太人的民族认同及信仰伦理在犹太人的流散过程中,在犹太人的上帝的征服过程中建立起来。出埃及传统的记载是对这一场战争经验及反思的见证。出埃及记中的征战传统主要体现在以色列民族形成时期和以色列民族与外邦人关系紧张时期。神的战争功能主要体现在过红海的故事中淹没埃及军队的战车,之后的赞美诗(《出》15),都是对神的战争功能的赞美。赞美诗中的“拯救”(《出》15:2),主要是指上帝在军事领域的神圣参与。中国古代犹太人的碑文中没有体现出神的战争功能和征战传统。

(三)中国古代犹太人碑文中改变的出埃及传统

中国古代犹太人对保留的出埃及传统在很多方面都做了改变,这主要集中在摩西的人物形象、神的名字、神的身份定位等方面。

首先是摩西的人物形象。摩西的形象在圣经中是多元的,既有对孩提时代的描绘,也有对其婚姻的描写,以及对其老年的描写;既有对他的伟大之处的表述,也有对他懦弱、缺点的描绘。圣经中写到摩西谋杀了一个埃及人,他被召叫时表现他的踌躇、他的质疑和他的愚笨,所以上帝选了亚伦做他的口舌,但是在中国古代犹太人的记录中没有对摩西个性化的描绘。碑文使用了标准的圣人传记语言,描写了摩西的圣德“生知纯粹,仁义俱备,道德兼全”^①。他“神明天禀,颖异超伦,诚心求道”^②,他成了一个典型的圣人形象^③。

其次是神的名字。神的名字(《出》3:14)反映出以色列人与神的特殊关系,出埃及传统中出现的神的名字没有出现在碑文中,这可以理解为他们出于对神的畏惧之情而没有读出神的名字。在指代神的时候,他们也没有与碑文中翻译人名,如亚伯拉罕(阿无罗汉)、摩西(也摄)、以斯拉(葛子拉),地名如西奈山(昔

① 1489年《重建清真寺记》碑文。

② 1489年《重建清真寺记》碑文。

③ 傅有德教授探讨过犹太教的先知和儒家的圣人的区别(参见傅有德:《希伯来先知与儒家圣人比较研究》,《中国社会科学》2009年第6期)。摩西作为犹太教最伟大的先知,在开封犹太人笔下成了典型的圣人形象。



那山)时候的策略一样,使用音译的方式来翻译他们的神,如使用 Elohim, El 等音译的名称,他们直接采用儒家经典中的称谓“天”“道”或与之相关的“天心”“天道”等来表示他们的神。

最后,神的身份定位问题。以色列神在外邦的权威是形成犹太一神论的基础,并使犹太人与外邦人区分开来。散居外邦的犹太人需要依靠以色列神的权威支撑他们的信仰。出埃及记中以色列神的权威在外邦仍然有效,并且他的权威大于外邦神的权威。但是,散居中国的中国古代犹太人却没有将以色列神的权威凌驾于中国的天之上,他们在很大程度上将中国人的天等同于以色列的神,并且将以色列神的权威伦理化于儒家的天。中国古代犹太人的“天”无处不在:“人于日用之间,不可顷刻而忘乎天”^①。识天的目的是“不远道德正路”^②,中国古代犹太人认为“儒教与本教,虽大同小异,然其立心制行,亦不过敬天道、尊祖宗、重君臣、孝父母、和妻子、序尊卑、交朋友,而不外于五伦矣”^③。这是明显地演化了儒家的“五伦说”^④。

四、中国古代犹太人对出埃及传统处理方式的成因

中国古代犹太人对出埃及传统解读应从碑文的写作背景、儒家文化的影响及流散犹太人在外邦的生存策略等因素进行分析。

首先是碑文的写作背景。1489 年碑文成书时明孝宗在位,史称“弘治中兴”。犹太医士“俺诚”,在“永乐十九年(1422)奉周府定王传令,赐香重修清真寺”,他们在“寺中奉大明皇帝万万岁牌”^⑤。后来在“永乐二十一年(1424)”,“重建前殿三间”,经历过天顺五年(1462)的大水之后,“河水淹没,基址略存”,于是他们开始在官府的应允下重建清真寺,“起盖深邃,明金五彩妆成,焕然一新”。弘治二年(1489),“舍资财,置寺地一段”,并“置碑石”,寺院装饰,“壮丽一方”。

虽然中国古代犹太人在生活习惯、律例典章方面与中国的其他民族不同,但

① 1489 年《重建清真寺记》碑文。

② 清真寺至清殿旁的对联写道“识得天地君亲师不远道德正路,修在仁义礼智信便是圣贤源头”。

③ 1489 年《重建清真寺记》碑文。类似的记述也见于 1512 年《尊崇道经寺记》碑文:“畏天命,守王法,重五伦,遵五常,敬祖风,孝父母……”

④ “使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)

⑤ “俺诚医士,永乐十九年奉周府定王传令,赐香重修清真寺。”(李景文:《古代开封犹太人:中文文献辑要与研究》,第 22 页)

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

是中国的官方和其他民族基本都友好地接纳了这些异乡人。^① 地方政府支持他们的会堂的建设,并且当时的很多社会名流、达官贵人题写匾额和楹联祝福犹太人,赞颂犹太教。1663年《重建清真寺记》的作者刘昌被认为是汉人儒生。清真寺二门的对联“自女娲嬗化以来西竺钟灵求生天生地生人之本,由阿罗开宗而后中华衍教得学儒学释学道之全”也出自沈荃之手,他与犹太人交往甚密。出埃及传统中的选民身份、在埃及受苦的经历以及耶和华的战争功能等,都是他们在外邦受到压迫的情况下发生的,在中国的语境中不适合将这些在碑文中展现出来。

另外,中国古代有很多犹太人中进士、举人等,并赴朝中做官。所以1512年《尊崇道经寺记》中写道:“求观今日,若进取科目而显亲扬名者有之,若布列中外而致君泽民者有之,或折冲御侮而尽忠报国者有之,或德修厥躬而善著于一乡者亦有之。”对比《出埃及记》中,“不认识约瑟的新王”看到以色列人“生养众多”,便说:“来吧,我们不如用巧计待他们,恐怕他们多起来,日后若遇什么争战的事,就联合我们的仇敌攻击我们,离开这地去了。”(《出》1:10),叫以色列人加重做苦工,为法老建两座城——比东和兰塞(《出》1:11)。“法老心硬”,屡次不守诺言,要继续扣押以色列人。

以色列人的民族身份是在他们与外邦的征战中确立起来的。但是中国古代犹太人不需要以战争的胜利来确立他们的民族身份。所以,神在促成以色列民族形成方面的功能在中国不存在对应的点。征战传统还体现在以色列人在外邦居住时,受到外邦统治者或人民的欺压,以色列的神会大施神威,保护他们免于灾祸。但是由于中国本土与以色列相距很远,并且在历史上没有宿怨,所以中国古代犹太人和其他外来的少数民族一样在中国被统治者其他民族友好接纳,他们生活安稳,邻里关系和谐,因此神的征战功能常常隐身。

1489年碑文成书于明朝中期,明朝对犹太人的政策与宋朝和元朝相比有很大的不同。他们初到开封时受到宋朝皇帝的友好接待,据《宋史·真宗本纪》记载:“咸平元年春正月……辛巳,僧你尾尼等自西天来朝,称七年始达。”^②皇帝允许他们“留遗汴梁”,同时可以“遵守祖风”。元朝时期,《元史·文宗二》

^① 元朝时期,政府对开封犹太人的洁净饮食、叔娶寡嫂有一些强制的干预,除此之外,虽然犹太人的出生第八天的割礼传统等风俗受到一些非议,但是没有外部力量进行禁止。同时,他们可以自由地保持自己吃肉的“挑筋”的传统、安息日不动烟火的传统等。关于开封犹太人与中国其他民族的关系,参见 Jordan Paper, *The Theology of Chinese Jews*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2012, pp. 87-88.

^② 李景文:《古代开封犹太人:中文文献辑要与研究》,第150页。该史料被陈长琦发现、魏千志等学者引用。他们认为其中的“你尾”即是“利未”,“尼”表示“僧”代表他们的宗教信仰。



记载：“僧、道、也里可温、术忽……为商者，仍旧制纳税。”^①可见他们在税收方面享有的优惠政策，又因为犹太人精通贸易，所以他们出现了因经商而繁荣起来的姓氏。同时，他们还被编入元政府的探马赤军，驻守元朝重镇，足见元政府对他们的信任。^②但是，明朝初期的建国理念是“驱除鞑虏，恢复中华，立纲陈纪，救济斯民”，所以对包括犹太人等在内的色目人采取了排斥的政策。同时要求“明祖定制，片板不许入海”，所以此政策对泉州等沿海地区从事海外贸易的犹太人会有影响，并且使得犹太人与外界的联系被切断。《明律》对此记载如下：“凡蒙古人、色目人，听与中国人（汉人）为婚姻，不许本类自相嫁娶。违者杖八十，男女入官为奴。”^③这些政策说明：明政府有意识地要从血缘上、文化上同化色目人等少数民族，当时还禁宰耕牛、禁胡服、胡语、胡姓。^④政府一方面允许重建寺院，另一方面在一些民族同化的政策下，1489年碑文中会特意省略掉一些民族身份辨识特别明显的内容。

其次是儒家文化对碑文写作的影响，碑文作者的儒生身份以及碑文中的儒家思想元素充分地体现出了这一点。自唐朝以来，已经有色目人考取功名，宋朝的时候，国家设立蕃学，宋明以来以同样的科举制度吸引番邦弟子参加科举考试。《明太祖实录》中说：“诸色人等，皆吾赤子，果有才能，一体擢用。”^⑤1489年碑的作者金钟为“开封府儒学增广生员”^⑥，在科举制度中脱颖而出的金钟受到儒家文化的浸染，碑文中也会体现出来。这些儒家文化的因素主要体现在天人关系、灾祸观和身份认同等方面。

从天人关系的角度来看，希伯来文化中天处于主导地位，人听从天、服从天、侍奉天，人若做了违反天的意愿的事情，天会惩罚；在儒家文化中，虽然人也敬天、畏天，但同时也强调人的主导性和责任感^⑦以及人的参与意识^⑧。在神人关

① 李景文：《古代开封犹太人：中文文献辑要与研究》，第4页。“术忽”是中国历史上最早指称在中国境内的犹太人的名词。

② 《元史》记载：“募宁……及各处回回……赴京师从军。”（李景文：《古代开封犹太人：中文文献辑要与研究》，人民出版社2011年版，第5页）

③ 何乔远：《闽书》，福建人民出版社1994年版，第283页。

④ 杨桂萍：《从元明回回的礼俗之变看汉文伊斯兰教著译产生的社会文化背景》，《回族研究》2012年第8期。

⑤ 《明太祖实录》，线装书局2005年版，第212页。

⑥ 1489年《重建清真寺记》碑文。

⑦ “人能弘道，非道弘人。”

⑧ “唯天下至诚，为能尽其性……可以与天地参矣。”

系中,人是占主动的一方。人通过努力,如碑文中的摩西通过努力^①，“虔心感于天心”，神才会有启示。从“大禹治水”“愚公移山”的例子中可以看出,人是天地共同的创造者。天同时也是德性的标志和代表,儒家希望统治者“德配天地”,以“天”为“道”,“天子”要祭天。通过祭祀,人与神之间进行沟通。《希伯来圣经》中虽然提出要尊敬父母,但是对于祭祀这样的大事,还是有明文禁止的。“不可敬拜别神,因为耶和華是忌邪的神,名为忌邪者。”(《出》34:14)在儒家祭祖的仪礼中,要求“祭如在,祭神如神在”(《论语·八佾》),将祖先的灵魂请进来加以敬拜,这确实违反了犹太教的教义。但中国古代犹太人认为“敬天而不尊祖,非所以祀先也。春秋祭其祖先事死如事生,事亡如事存”^②。“人人遵守成法,而知敬天尊祖,忠君孝亲者。”^③他们甚至认为祭祖与礼拜同样重要。“道行于祭祖,必孝必诚;道行于礼拜,祝赞上天,生育万物。”^④中国古代犹太人以儒家的方式敬拜神的权威,如果《希伯来圣经》中神的律法如与儒家文化相冲突,他们则毫不犹豫地选择站在儒家文化一边。

中国古代犹太人对灾难叙事的淡化源于中国儒家的灾祸观。中国儒家思想中的灾祸一般归因于统治者的无道^⑤,天灾人祸的一般都是对统治者无道的控诉。但是由于中国古代犹太人现有的材料多是会堂的碑文、楹联、匾额等,在公共场合表明信仰的文字,一般对统治者的称颂比较多。如:“祝颂大明皇上,德迈禹汤,圣并尧舜;聪明睿智,同日月之照临,慈爱宽仁,配乾坤之广大;国祚绵长,祝圣寿于万年;皇图巩固,愿天长于地久;风调雨顺,共享太平之福。”^⑥犹太教教徒艾田写对联“天经五十三卷口诵心维祝皇图于永固,圣字二十七母家喻户晓愿社稷以灵长”。所以,出埃及传统中的灾祸写在碑文中,既与儒家的灾祸观不符,也与碑文的公共性质不符。

从中国古代犹太人对自己身份的认同方面来看,他们在碑文中更多的是体现中国的身份认同。出埃及记强调以色列人的选民地位和特殊性,这在中国的语境中强调少数群体的特殊性,中国文化中的“求同”与“和”的氛围是格格不入的。碑文中记载,当时中国古代犹太人受邀来中国,“进贡西洋布于宋”。宋朝皇

① 摩西“求经于昔那山顶,入斋四十昼夜,去其嗜欲,亡绝寝膳,诚意祈祷……”(1489年《重建清真寺记》碑文)。

② 1489年《重建清真寺记》碑文。

③ 1489年《重建清真寺记》碑文。

④ 1512年《尊崇道经寺记》碑文。

⑤ 董仲舒《举贤良对策》：“国家将有失道之政，而天乃先出灾害，以谴告之；不知自省，又出灾异，以惊惧之。”(班固：《汉书·董仲舒传》)

⑥ 1489年《重建清真寺记》碑文。



帝允许他们在开封居住,从而“归我中夏,遵守祖风,留遗汴梁”。^① 这批犹太人保留自己的宗教传统,作为和回族等少数民族一样在中国共同居住,由于他们的教堂也叫《清真寺》^②,为了与回族区分,他们称自己为“蓝帽回回”,称自己居住的胡同为“挑筋教胡同”。他们的民族特征非常鲜明,并且一直保留自己的民族身份。虽然碑文写作时明政府有刻意的民族融合的政策,比如不允许同宗结婚,不分宗教信仰地“存有褒封,没有追赠”的政策等,但碑文中没有体现出对这些政策的不满,相反,体现得更多的是对明政府的感激之情,如碑文所写“受君之恩,食君之禄”等。

五、中国古代犹太人碑文的历史叙事

中国古代犹太人对出埃及传统的改变和删节并非是由于他们不注重历史的传承,相反,他们也注重历史叙事。他们在碑文中记载了立碑的原因,是要后代知道他们的历史^③,碑文中有一赐乐业教的历史^④,有关于先祖亚伯拉罕^⑤、摩西^⑥、以斯拉时间节点,有来华时间^⑦,来开封的历史^⑧,犹太会堂的碑文从中国的视角叙述他们以朝贡者的身份来华事件,而没有从犹太人的视角引入“流散”等观念。碑文在追溯前朝之事时采用的策略也反映出当时的社会语境。一如《出埃及记》编修的过程反映出他们在巴比伦的境况,编修者将无地的境遇写到了《出埃及记》中,摩西死在了摩押地,应许之地摩西的“眼睛看见了”,“却不得过到那里去”(《申》34:4)。这种对历史的记忆体现在中国古代犹太人对他们的历史叙事中。他们当时所处的历史语境决定了他们在历史叙事中采用了符合当时语

① 1489年《重建清真寺记》碑文。

② 犹太人在正德七年重建会堂时为了避免与回族的清真寺混淆,改名字为“道经寺”,但在1663年又恢复为清真寺。参见李景文:《古代开封犹太人:中文文献辑要与研究》,第25页。

③ “数百年创制之隆,于今得复睹其盛矣,则后人之视今日,不犹今日之视昔人耶?犹恐其久而不欲勒诸石以垂不朽,而请记于予。”(1663年《重建清真寺记》碑文)

④ “自开辟以来,祖师阿耽,传之女媧,女媧传之阿无罗汉,罗汉传之以思哈各,哈各传之雅呵厥勿,厥勿传之十二宗派,宗派传之也摄,也摄传之阿呵联,呵联传之月东窝,东窝传之藹之喇:于是祖师之教,灿然而复明。”(1512年《尊崇道经寺记》碑文)

⑤ “那其间立教本至今传,考之在周朝一百四十六年也。”(1489年《重建清真寺记》碑文)相当于公元前977~前960年,以色列建立第一圣殿时期。

⑥ “一传而至正教祖师也摄(摩西),考之在周朝六百十三载也。”(1489年《重建清真寺记》碑文)相当于公元前510~前516年建好第二圣殿的时间。

⑦ “厥后原教自汉时入居中国。”(1512年《尊崇道经寺记》碑文)

⑧ “有李、俺、艾、高、穆、赵、金、周、石、黄、李、聂、金、张、左、白七十姓(应为十七姓)等,进贡西洋布于宋,帝曰:归我中夏,遵守祖风,留遗汴梁。”(1489年《重建清真寺记》碑文)

境的叙事方式。他们抹掉了圣经中历史叙事之后,从他们的历史记忆中找到了对他们来讲重要的历史事实,从而形成了有中国特色的叙事模式。

首先是先祖叙事的传统,他们以追忆先祖的形式纪念历史。碑文中提到亚伯拉罕、摩西、以斯拉的历史地位和对犹太教的贡献。他们将祖先亚伯拉罕尊称为“立教祖师阿无罗汉”^①,称摩西为“正教祖师也掇”^②,并且对摩西的特点做了圣人般的描写:“生知存粹,仁义俱备,道德兼全。”^③他们将“尊祖”提高到和“敬天”一样的地位。^④中国古代犹太人通过他们的对祖先的尊敬和追念而与自己的历史保持着联系。

其次是对来华历史叙事的选择。虽然在元朝时期,他们以色目人的身份享受比较高的待遇^⑤,比如他们在税收方面享有一定的优惠政策,《元史·文宗二》记载:“僧、道、也里可温、术忽……为商者,仍旧制纳税。”^⑥但是,在汉人统治之下的明朝时期,他们选择以汉人的纪年方式来叙述前朝之事。碑文记载:“宋孝隆兴元年癸未,列微五思达领掌其教,俺都刺始建寺焉。”他们建寺的年代应该在金世宗大定三年,但是以宋朝的纪年叙事体现出他们受儒家文化影响的正统的纪年方式。他们在叙事来华历史时,“奉命而来”“进贡”等字眼,体现了对中国作为“天朝上国”的认可。

最后,他们引用中国的孝文化,以建立祠堂、祭祀的方式与历史相连。他们建立了犹太祠堂作为圣堂的一部分。他们为祠堂立碑,“每日奉经日,行礼拜于祠堂,尊崇如昔”^⑦,称颂祖先的功德。他们还有祭祖的仪礼:“春秋祭其祖先,事死如事生,事亡如事存,维牛维羊,荐其时食,不以祖先之既往而不敬也。”^⑧同时,他们“春夏各取其食,以祀其祖先”^⑨。祭祀是生活中最重要的事情之一。^⑩他们在祈祷文中称颂先祖,在去世的亲人的周年上也有祭奠。这种“敬天法祖”^⑪的思想体现在他们的日常生活中。

① 1489年《重建清真寺记》碑文。

② 1489年《重建清真寺记》碑文。

③ 1489年《重建清真寺记》碑文。

④ “敬天而不尊祖,非所以祀先也。”(1489年《重建清真寺记》碑文)

⑤ 元朝时期,犹太人被列为第二等人色目人,地位高于汉人和南人。

⑥ 李景文:《古代开封犹太人:中文文献辑要与研究》,第4页。

⑦ 《祠堂述古碑记》,碑文记录了赵氏从俺三赐姓到清朝之间,他们在开封犹太社团发展中的功德,特别是在重建会堂中的贡献。

⑧ 《祠堂述古碑记》。

⑨ 1663年《重建清真寺记》碑文。

⑩ “其大者,礼与祭。”(1663年《重建清真寺记》碑文)

⑪ 1663年《重建清真寺记》碑文。



碑文中对儒家文化的强调和出埃及传统的一部分舍弃并不代表他们对这部分历史不知晓或不熟悉。出埃及的历史记载在《逾越节传奇》中,而碑文中有开封犹太人关于过逾越节的记述,西方传教士也记载了他们庆祝逾越节的场面,散经中也有他们的《逾越节传奇》。开封犹太人的《逾越节传奇》收藏在辛辛那提的希伯来联合大学的克劳图书馆(Klau Library of the Hebrew union College of Cincinnati),标号 HUC Ms 927 和 HUC Ms 931。^①《逾越节传奇》中写道:“他将我们从敌人手中救出,从憎恶我们的手中救出,从我们敌人手中救出。”^②“我们匆忙之中逃离埃及。我们先祖在埃及地吃的饼,饥饿的人,都来吃吧。”^③书中也有关于出埃及记的记载:“这是摩西的作为。”^④“将这个拿在手中,你要用它来行奇迹。”^⑤汉语的碑文彰显的犹太教既不同于其他地区的犹太教,也不同于中国其他民族和宗教,有自己的特色。所以明清的犹太教既有中国文化的特色,又保留了犹太教的特点,这不是简单地依附儒家思想,而是在当时的政治和思想框架内努力保持犹太教特色,同时又与中国文化相结合的结果。他们对出埃及传统有意识的取舍是否也基于此历史对自己的意义问题,他们保留的是有助于建构保持犹太人身份的部分,这种在儒家为主体的语境中的历史叙事方法与他们的宗教传统相连,使中国古代犹太人在中国的社会发展中发展、壮大,虽然由于与外界隔绝等客观原因导致他们最终同化于中国文化,但是在异族文化的适应政策是中国古代犹太教能够在中国历时 1000 多年的奥秘之一。

① Wong Fook-Kong and Yasharpour Dalia, *The Haggadah of Kaifeng Jews of China*, Leiden: The Brill Reference Library of Judaism, 2011, p. 7.

② Wong Fook-Kong and Yasharpour Dalia, *The Haggadah of Kaifeng Jews of China*, p. 125.

③ Wong Fook-Kong and Yasharpour Dalia, *The Haggadah of Kaifeng Jews of China*, p. 127.

④ Wong Fook-Kong and Yasharpour Dalia, *The Haggadah of Kaifeng Jews of China*, p. 134.

⑤ Wong Fook-Kong and Yasharpour, Dalia, *The Haggadah of Kaifeng Jews of China*, p. 134.

A Study of the Historical Narrative of the Ancient Chinese Jewish Inscriptions: From the Perspective of Exodus Tradition

Ni Aixia

Abstract: Exodus tradition constructs the identity of Israelites through historical memory, rooting the traditions such as Passover, and connecting the Patriarchal tradition and Sinai tradition. The ancient Chinese Jews formed a localized interpretation of Exodus tradition based on their living environment and the influence of Confucianism. This paper focuses on the narration of the elements in Exodus tradition such as the roles of God, Moses and Israelites, and the Exodus event, researches on how Ancient Chinese Jews interpreted the previous elements and the reasons behind, thus, summarizes their historical narration. Ancient Jews kept the figures of God and Moses in the stone inscriptions, discarded the elements, such as the concept of chosen people and some plot in Exodus event that are not in harmony with the Chinese culture, transformed the images of God and Moses and formed their special historical narration with Chinese characteristic.

Key words: Kaifeng Jews; Stone inscriptions; Exodus tradition; Historical narrative.



克尔凯郭尔对上帝本体论证明批评的宗教认识论分析

王效良*

克尔凯郭尔以斯宾诺莎为例批评上帝本体论证明是同义反复,认为其陷入了对上帝的概念论证,遗忘了上帝“真实的存在”。这是因为人的独断——人的语言概念可以表现上帝的完美性,托马斯·阿奎那以“理想性的方式”把握上帝完美性,就是独断的典型表现,其本质上仍是同义反复。安瑟伦的论证揭示了这种独断的隐蔽原因,将理解等同于信仰,认为信仰可以通过理性认识达成。克尔凯郭尔认为信仰赋予了理性认识以激情,只有在激情的行动之中人与上帝发生关系才成为可能,并且消解人认识上帝时的悖谬。

克尔凯郭尔在《哲学片断》中对斯宾诺莎的上帝存在证明提出了批评,他认为斯宾诺莎的证明是同义反复,规避了上帝存在证明的难点。克尔凯郭尔认为上帝存在证明问题是对上帝的认识问题,企图通过概念认知以求证明上帝存在是不可能的。对上帝认知不能通过概念界定,只能在生存之中,在信仰的“激情”中,才能确定上帝的存在。上帝存在对于人的概念认知,是一种悖谬,这种悖谬在理性之中是无解的,只能在信仰的“激情”之中克服。

一、克尔凯郭尔对斯宾诺莎上帝本体论证明的批评

克尔凯郭尔批评斯宾诺莎:

斯宾诺莎通过深入研究神的概念,想借助思想从神的概念当中推出神的存在……在《笛卡尔哲学原理》中他这样写道:“某物依其本性越完美,它

* 王效良,山东大学马克思主义学院讲师。

所包含的存在也就越多、越必然。反之亦然,某物依其本性所包含的存在越必然,该物就越完美”。相应地,越完美,则存在越多;存在越多,则越完美。这是一个同语反复。

他用“现实性”“存在”来解释“完美”;某物越完美,它在得也越多。可是某物的完美性在于,它自身有着更多的存在,我们也可以说,其存在越多,它在得也越多。

这里克尔凯郭尔指出斯宾诺莎将“完美”与“存在”等同起来。某物完美的程度越高,其存在的程度也就越大。当然,反过来也成立,其存在的程度越大,完美的程度亦越高。由完美可以推出存在,由存在也可以推出完美。完美与存在是同义的,这里并不存在一个证明。

斯宾诺莎通过概念认知肯定上帝存在,这就是思想史上上帝本体论证明。克尔凯郭尔批评斯宾诺莎,同时也是批评思想史上上帝存在的本体论证明。他要推翻这种方式,重构上帝存在的证明。

首先,我们要更为详细地阐释一下斯宾诺莎的上帝存在证明。在《伦理学》中斯宾诺莎对上帝存在作了详尽论证,以第一部分命题十一及其所包含的证明为例,对斯宾诺莎的上帝存在证明进行初步分析。

命题十一 神或实体,具有无限多的属性,而它的每一个属性各表示其永恒无限的本质,必然存在。

从命题十一的表述来看,上帝存在证明就是将一系列的同义词并列在一起,说明它们的含义是相同的。“上帝”“实体”“无限的属性”“永恒无限的本质”和“必然存在”,这些概念的含义可以说是相同的,它们之间的谓述关系并不能称为证明,而仅仅是一种断定。当我们给出“上帝”概念的时候,“存在”这个概念也同时给出了,因为它就是上帝概念的应有之义,所谓证明只不过是把上帝概念的内涵表达出来。如果我们否定了上帝“存在”,也就是否定了上帝本身,我们对上帝的谈论就没有了意义。

斯宾诺莎将上帝存在作为他的哲学立论基础,务必要对上帝存在做周密详尽的证明。在命题十一之后,斯宾诺莎又作出了归谬论证和正面肯定论证,详尽展示了如何通过概念之间的关系来证明上帝存在。

第一个证明:

假如否认此说,试设想一下:神不存在是否可能。假若神不存在,则(据公则七)它的本质便不包含存在。但(据命题七)这是不通的。所以神必然存在。此证。

这个证明详细展开:

(1) Suppose that God does not necessarily exist or, equivalently, God



can be conceived not to exist.

(2) But according to ax 7, if a thing can be conceived not to exist, its essence does not involve existence.

(3) So God's essence does not involve existence.

(4) But God is substance (def 6) and so, by p 7,

(5) Existence belongs to the nature of God, that is, God's essence involves existence.

(6) however, (5) contradicts (3).

(7) Hence, God necessarily exists (or cannot be conceived not to exist).

在这个论证中，“God”“essence”“existence”和“substance”这几个概念是同义的。因此就不能说上帝既存在，又不存在，这是矛盾的。而这个矛盾是由假定上帝不存在导致的，所以上帝必然存在。

第二个证明，斯宾诺莎论证详尽，可以简化如下：

(1) God, by def 3, is substance consisting of infinite attributes.

(2) Existence belongs to the nature of substance.

(3) Hence, existence belongs to the nature of God.

这是一个非常清晰的三段论，其中指出了四个概念——“God”“substance”“existence”和“nature”之间具有蕴含的关系，最终可以推出上帝存在。这种蕴含关系只是形式上的，实质上还是同义关系。

当然，在斯宾诺莎看来，他给出的论证是按照逻辑规则进行的，是有效的。但克尔凯郭尔却并不认为它们是有用的，而认为仅仅是同义反复。

二、认识上帝“理想化的方式”

斯宾诺莎的这种同语反复论证方式失足的关键点在哪里呢？“这里缺乏的是真实的存在与理想的存在之间的区分。”论证上帝存在，是要论证上帝“真实的存在”。仅仅从概念上论证上帝存在，就是在谈论上帝“理想的存在”，与上帝“真实的存在”并没有关系。斯宾诺莎对于上帝“真实的存在”和“理想的存在”没有进行区分，将上帝“理想的存在”，当成了上帝“真实的存在”，误以为对上帝可以用概念论证，就可以真正认识上帝。这是把对上帝的理解当成了对上帝的信仰。

那么什么是上帝“真实的存在”呢？

克尔凯郭尔认为，“就真实的存在而言，讨论或多或少的存在是毫无意义的。一只苍蝇，当其存在之时，它有着与神同样多的存在。就真实的存在而论，我所

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

写下的愚蠢论点与斯宾诺莎的深刻论点有着同样多的存在,因为就真实的存在而言,起作用的是哈姆雷特的辩证法:在还是不在。真实的存在漠视所有本质规定性之间的差异,所有的存在没有丝毫嫉妒地分有了存在,而且分有得同样多”。

“真实的存在”并不存在程度大小的区分,它只能或者在或者不在。如果存在,不管是上帝还是苍蝇,都是同样存在的,没有上帝的存在程度大,而苍蝇的存在程度小的问题。

对于上帝“理想的存在”,《哲学片断》中有两处表述,一处是:

一旦我从理想化的角度去谈论存在,我所谈论的也就不再是存在,而是本质了。最高的理想性包含着必然性,因此它在。可是这个存在就是它的本质,以此方式它不能在真实存在的规定性之中成为辩证性的,因为它在。

另一处是:

我到底是从什么样的事出发去证明呢?从理想状态下的事,也就是那些并非直接地显现自身的事。可是这样一来我就不是由事出发去证明,而只是在展开一种我所预设的理想性;凭借这种理想性,我才敢冒险与所有的反对意见相抗衡,甚至是那些尚不存在的意见。既然我开始了,我就已经预设了那个理想性,而且预设说我能够成功地展开它。不过,我只能预设神是存在的,依靠他我最终才能开始我的证明,除此无他。

第一处引文说明“理想化”与“本质”相关,从“理想化”的角度谈论上帝存在,其实已经发生了偏离,已经不是在谈论上帝“真实的存在”了,而是在谈论“本质”,也就是对上帝进行概念认知。

第二处引文说明克尔凯郭尔认为,所谓对上帝的证明,并不是推论出上帝“真实的存在”,而是已经预设了上帝的“理想性”,证明过程就是将这个“理想性”展开。也就是给出一个上帝概念,然后对其进行同义反复的阐述。这样的证明对上帝“真实的存在”并没有作出任何贡献。

可见谈论上帝的“理想性”就是对上帝进行概念认知。通过概念认知实现对上帝的信仰,具有深厚的传统。克尔凯郭尔明确否定这一传统之中“理想化的方式”可以认识上帝,从而信仰上帝。我们可以引入托马斯·阿奎那和安瑟伦的相关思想加以分析。

认识上帝的“理想化的方式”(Via eminentiae“the way of eminence”)就是指:

The way in which one may arrive positively at the discernment that

God is, and to some extent what God is; contrast via negativa.

其基本含义是指对上帝一定程度的正面认识。托马斯·阿奎那对认识上帝“理想化的方式”进行了阐释:



我们是根据出自天主的受造物所承受的由天主而来的完美,而认知天主;这些完美存在于天主内的方式,比其存在于受造物内的方式,定然更为卓越。可是,我们理智之理解这些完美,却是按它们存在于受造物内的方式;以及依照我们理智所理解的,用名称去表示这些完美。所以,在我们给天主的名称中,有两点需要注意:一是这些名称所表示的完美本身,如美善、生命等;一是表示的方式。就这些名称所表示的而言,应该把它们依其本义归于天主,甚于把它们归于受造物,并且优先或首要用它们来陈述天主。可是,就表示的方式而言,这些名称却不是依其本有的方式用于天主,因为它们所有的(表示)方式,是适合表示受造物的方式。

“卓越”(eminent)在这里是指认识上帝“理想化的方式”。我们可以看到通过“理想化的方式”认识上帝,有两点需要注意,即上帝本身的完美和我们表达上帝完美的形式——语言。托马斯·阿奎那认为二者之间既具有一致性,又有不一致性。一致性是内容的一致性,就是它们都表示完美,只不过人所认识到的完美和上帝自身的完美之间存在某种程度的差别。不一致性,就是上帝自身是完美的,而我们表达上帝的语言则是有限的。认识上帝“理想化的方式”的关键是,托马斯·阿奎那并不认为人的语言不能表达上帝的完美,它是能够的,只是需要对表达语言进行一下改进。

托马斯·阿奎那虽然承认上帝与人之间有绝对差异,但也认为人能够对上帝进行理性认知,表达上帝的完美。这就承认了人的语言具有一种现实的、客观的价值。这也意味着语言和上帝之间具有一种紧密相关性,如果我们具有关于上帝的相关知识,我们就能够谈论上帝,论证上帝存在。虽然语言与上帝相比并不完美,但仍是真的、有效的、有意义的,即人具有认识上帝的能力。

人如何获取关于上帝的知识呢?“在很多可能的方式之中……他挑选了三种:否定的方式、因果的方式和卓越的方式。这三种方式不仅适合关于上帝存在的知识,也适合关于它的任何一种特性的知识。”“卓越的方式”就是“理想性的方式”。而“最后一种方式的任务就是使我们的语言尽可能地适合上帝的现实性”,也即对上帝的完美性给出语言表达。

托马斯·阿奎那认为“卓越的方式”有三个步骤:“一是表明被表达的完美和表达完美的方式之间的根本性区分。二是消除表达方式的局限性和不完美性。三是在保持被表达的完美性完整的同时,寻找特殊的语言表达,使它能够对于适合上帝现实性的表达方式给出证明。”在这个过程中,“通过移除其中的不完美因素,使谈到上帝的每一点都是被卓越地理解的。这必然就是当应用于上帝的时候,要从‘科学’中移除理性的论证步骤(人的科学的特征),并且保留关于所知事物的真理性”。

也即把表述上帝的不完美形式去掉,只留下完美的表述对象——上帝。因此,即使人的认识能力有限,也可以表述无限的上帝。托马斯·阿奎那经常用形容词或副词的最高级等一些特别的词汇来表达上帝。当可以用语言来表达上帝的时候,也就证明了上帝存在。

三、理解等于信仰

托马斯·阿奎那和斯宾诺莎对上帝本体论证明的背景,是对上帝存在进行理性论证的传统。这一传统贯穿于整个西方哲学史,在古希腊哲学中得到充分理论发展,在中世纪哲学中得到神学化的讨论,而从近代到现代也不断得到人们的讨论和辨析。这一传统的根本任务就是通过理性证明上帝存在,其实就是将对上帝的理解当作了对上帝的信仰,将理解和信仰等同起来。只要具有了关于上帝的观念,就可以保证我们对上帝的信仰,或者对上帝观念的详尽阐发是我们对上帝信仰的一个重要前提条件。这就忽视了理解是一种理性认识,而信仰则是以情感为基础的。

托马斯·阿奎那之前的安瑟伦已经将理解与信仰作了等同的理解:

And so, Lord, do thou, who dost give understanding to faith, give me, so far as thou knowest it to be profitable, to understand that thou art as we believe; and that thou art that which we believe. And, indeed, we believe that thou art a being than which nothing greater can be conceived.

这段话有两句,第一句指出了信仰和理解是等同的,或者信仰可以在理解之中得到阐释。这样就消解了信仰和理解之间的鸿沟,使得对上帝这样一位至高无上者的信仰可以通过对其的理性认识达成,理性就成了信仰的途径。在这句话中,安瑟伦连续用了三个分句来强调信仰是可以通过理性达成的,即:

- (1) who dost give understanding to faith
- (2) to understand that thou art as we believe
- (3) thou art that which we believe

第一个分句中,将“understanding”和“faith”等同起来,“faith”表达的是一种人对神的信仰关系,这种关系可以理解,也就是可以理性认识。

第二个分句中,“understand”作了一个断定,这个断定针对后面的一个判断,肯定后面的判断——“thou art as we believe”是真的。“Thou”指上帝,“we”指人,人以信仰的方式认识上帝,这仅仅是一个企图、一种想法。这个企图或者想法能否达成呢?这是没有保证的,因为上帝信仰最初提出的时候就意味着上帝和人之间有一种绝对差别。仅靠信仰能否消除上帝和人之间的差别,跨过二



者之间的鸿沟呢？安瑟伦给出了肯定的回答，上帝就是我们所信仰的样子，而且我们还知道这一点。安瑟伦为什么如此有底气呢？归根结底在于“understand”。“understand”是一种断定，也是一种理性认知。“Understand”由上帝赋予人，既为人所拥有，又具有可以对上帝进行认识的能力。

所以“understand”同时与上帝和人都有关系。一方面，“understand”来自上帝，具有一种至上的能力，可以对上帝进行认知；另一方面，“understand”不是上帝本身在实行，而是上帝将这种能力赋予了人，由人来认识。于是，人就有可能对绝对超越于自身的上帝来进行认识了。

到第三个分句，就作出了一个断定，上帝就是如我们信仰的那样。第二个分句要作出同样的一个断定，但在这个断定之前还有一个“understand”，说明这是在人的认识过程之中，要准备作出这样的—一个断定，但这个断定并没有最终落实。而到第三个分句，这个断定就落实了，把“understand”去掉了。从第二个分句到第三个分句，是对人的理性认识的一个肯定过程。人通过理性对自己信仰的上帝进行认识，最终得出了肯定的结论，上帝就是如我们所信仰的那样。这意味着通过理性认识，对上帝有了一个肯定判断，即对上帝可以通过理性认识加以断定。

第二句话中，安瑟伦给上帝下了一个定义，在定义之前有一个“believe”，这个“believe”虽然与“understand”不同，但却与第一句话中的“understand”表达了同样的意思，都指理性认识。虽然这里使用了“believe”，但实际上安瑟伦所表达的是他明确地理性认识到的内容，就是对于上帝的界定。

“thou art a being than which nothing greater can be conceived.”在这个定义中，上帝是一种存在(being)，但这种存在没有具体内容。这个定义的根据是矛盾律。也就是说，上帝是一种最完善的存在，如果还有一个存在在完善性上超过上帝，这是矛盾的，违反了矛盾律。所以上帝是一种最完善的存在。对于理性来说，矛盾律是不可违背的，那么这个定义就是可以成立的，上帝存在也已经得到了证明。上帝存在具有一种必然性，这是以理性的逻辑规律为根据的。在理性的范围内，根据形式逻辑的基本原则，就可以论证上帝存在。

安瑟伦的思路是，上帝是第一位的，上帝将理解(understanding)赋予人，人在信仰(believe)的同时也是在理解(understand)。在理解(understanding)中，人认识到上帝是一个最完善者。理解，理性认识，遵循形式逻辑，论证过程和结论得出，具有逻辑必然性。所以上帝是最完善的存在者是不可否定的。人们对上帝必然就具有了信仰，信仰的必然性由形式逻辑的必然性作了保证。

四、信仰之激情与上帝的真实存在

对上帝的信仰变成了对上帝的理性认识,上帝“真实的存在”,变成了人的观念存在。这是对上帝存在进行理想性论证的根源,也是在上帝存在论证中出现同语反复的原因。这就需要区分上帝“真实的存在”与“理想的存在”。“理想的存在”就是一种语言的存在,说到底是一种观念中的存在。

因此,克尔凯郭尔批评斯宾诺莎的上帝证明仅仅是从理想性的角度,在本质上谈论上帝存在的时候,其实就是批评斯宾诺莎仅仅在观念上证明上帝存在。“观念”在思想中由概念来呈现,也就表现为“本质”。

于是克尔凯郭尔所说的“真实的存在”与“理想的存在”的区分,就变成了“真实的存在”与“观念中的存在”的区分。那么,斯宾诺莎的上帝存在论证,仅仅在观念层面进行概念推演,能否关涉上帝“真实的存在”呢?在克尔凯郭尔看来,仅仅在主观概念上界说上帝,对于上帝“真实的存在”是没有意义的。那么如何关涉上帝“真实的存在”呢?这是斯宾诺莎哲学没有解决的问题,“只是有一点可以肯定,他完全规避了一个难点,这难点在于把握真实的存在,并且把神的理想性辩证地带进真实的存在”。

把握上帝“真实的存在”,就是将上帝当作对象。上帝,可以是认识的对象,也可以是信仰的对象,在斯宾诺莎哲学之中,上帝是被当作认识的对象。那么人如何认识上帝呢?

对上帝进行认识,这是一个康德式的认识论问题。作为认识对象,上帝对于进行认识的人来说是未知的。上帝的存在具有各种可能性,可能存在,也可能不存在,可能以这一种形态存在,也可能以另一种形态存在。对上帝的确定性判断需要在对上帝的认识动作中加以解决。

上帝的未知是人上帝认识的前提,要对人关于上帝的认识进行判定,需要一个超越于双方的第三者进行判定。第三者可能存在,也可能不存在;即使存在,人对之也处于同样的认识论困境之中。人们无法判定自己关于上帝的观念,是否来自对于上帝的认识,也就更无法判定这些观念的真与假。

虽然我们关于上帝有一些概念,并能进行相关的逻辑推演。特别是按照基督教的传统解释,耶稣作为上帝的独子在现实世界上生活过,做过很多事情,为世人所认识和了解。关于耶稣,人有着丰富的观念。根据“三位一体”理论,圣父、圣子和圣灵是三位一体的,人对作为圣子的耶稣进行充分的认识,是不是就可以认识上帝了呢?是不是就可以与上帝“真实的存在”发生关系呢?

克尔凯郭尔在《哲学片断》中举了一个这样的例子:



假如有一个同时代的人,他为了追随那位教师而把睡眠时间减到了最低,他与那位教师形影不离,其紧密程度胜过了紧跟鲨鱼的一种小鱼。假如他动用了上百个间谍为他服务,他们无处不在地秘密监视着教师,而他本人每天晚上都要向他们请教,结果他知道了有关教师的每一个细节,知道了他所说的话,知道他一天中的每个小时在什么地方,因为他的热情使他甚至将最无意义的东西都视为是至关重要的。这样的一个人物算得上是弟子吗?绝对不是。

假如另外一个人,他只关心那位教师不时传授的东西。假如从教师口中说出的每一个字对他来说都比每日的食物更为重要;假如他动用了百十来号人去捕捉那位教师所说出的每一个字节,以便不浪费一丁点儿东西;假如他小心翼翼地求证于这些东西,想以此得出一个关于其所授之道的最为可靠的版本,他因此就算是弟子了吗?

这里的教师指的是耶稣。耶稣在世间的时候是完完全全的人,但他又是神的儿子,是“三位一体”的神。这说明了耶稣身上的矛盾,既是完全的人,又是完全的神,这对于人的认识来说,是一个悖谬。因为人们只能认识到他是一个人,并不能认识到他是一个神。在人的观念中所呈现的耶稣就是一个普通人,人们如何作出他是神的判断呢?

即使如克尔凯郭尔所说,有的人无时无刻不在观察他的一举一动,无时无刻不在记录他的每一句话,那么这个人能否作出他就是神的判断呢?毫无疑问,这是不可能的。因为人的认识只能从属于人,是有限的;即使作为认识对象的耶稣显示出神性,落在人的认识范围之内,也只能从属于人的认识。可以说,在人的认识之中,将耶稣的神性完全人性化了,也是将神的无限性有限化了。即使用概念对神进行界定,仍然从属于人的有限性,并不能真正彰显神的无限性。这里最为根本的还是神的无限存在和人的有限认识之间的绝对差异与不可沟通问题。

在人的有限认识的范围内,即使做再多的工作也并不能获得突破,从有限通达无限。因此,仅仅通过认识,人是不能认出耶稣是神子,是具有神性的。如果能够做到这一点,人就是神了。

但人要认识神,甚至已经作出了耶稣是“三位一体”中的神子的判断。对于人的理性认识来说,这个判断是一个悖谬。因为人关于耶稣的所有观念都是以自己的认识为根据的,而神的存在却不以人的认识为根据。那么作出这个判断的根据是什么呢?对于理性来说是没有根据的,因为理性拒绝悖谬。

如果纠结于“认识”来通达认识对象,那么作为认识主体的人只能在自己的观念中打转,永远不能突破自己的观念与认识对象发生真正的关系。这时,人的认识动作就变成了一个空洞的行为,它没有进展下去,而是停留在了原地。

要解决认识中的悖谬,克尔凯郭尔认为在人的认识之中需要引入“激情”。人的认识是一个由感知观念到结论的过程,这个过程并不仅是一个理性的逻辑推论过程,更是“激情”之中的承认和断定过程。感知观念与结论之间并不具有无条件的必然逻辑关联,它们之间推论关系的建立,需要人的“激情”的参与。否则由感知观念到结论之间的推论和断定就不成立。怀疑主义者悬搁判断就很典型地体现了这一点:

希腊怀疑主义者从未否认过感觉和直接性的认知的正确性,只是他们认为,错误有一个完全不同的来源,它来自我得出的结论。假如我能够做到不得出结论,则我永远不会受骗。举个例子,假如我感觉远处的物体是圆的,但近看却是方的,或者一根棍子在水中是折断的,从水中捞起却是直的,我的感觉并没有欺骗我,只是当我就棍子和那个物体作出某种推论的时候,我才受到了欺骗。因此,怀疑主义者总是处于悬置状态,而这种状态正是他所愿意的。

怀疑主义者承认了感觉和直接性的认知,但是他们却拒绝作出结论。我从远处看到物体是圆的,这种感觉并没有错,但是作出一个判断,即得出一个结论,承认远处的物体就是圆的,这在怀疑主义者看来是可能会产生错误的。同样的,一个棍子在水中是折断的,这种感觉也是没有错的,但是要得出一个结论,这根棍子是折断的,就可能是错误的。

在克尔凯郭尔看来,希腊的怀疑主义者已经在感觉、直接性的认知与作出结论之间作出了一个区分,二者是不同的。用希腊怀疑主义者的话来说,就是“在谈话中我们说某物显现为白色,但是我们并不肯定它真的是白色的”。某物显现为白色和我们肯定它为白色,这是完全不同的两回事,一个是感觉和直接性的认知,一个是结论。感觉和直接性的认知是观念层面之内的事情,这种层面可以说是人的生理性认识;而结论的得出却是一个有意识的动作,克尔凯郭尔称之为“瞬间的激情”(这个动作的来源,克尔凯郭尔认为是来自上帝的救赎,当然这是在认识上帝的时候是如此,所以人对上帝的认识不是人的主动努力能够达成的,而是来源于上帝的恩典)。人在得出结论的时候,已经脱离了观念,进入了以瞬间的激情所标示的行动之中了。这就与人的整个生存活动相关,而不仅囿于感知观念范围之内。

人对神进行认识,虽然人们看到的是作为完完全全的人的耶稣,但却得出了他是神子的结论,这是在一种“激情”中得出的结论。而“激情”的参与也解决了纯粹理性认识之中的悖谬问题。以人的有限认识为前提而作出一种无限的判断,以对作为人子的耶稣的认识为前提,而得出他是神子的结论。

人对神进行认识,就是人要通达神,与神建立联系,就只能通过以激情为标



示的行动来达成,而不能仅仅停留在观念层面。人要证明神存在,与神发生关系,是在行动之中实现的。在激情所标示的行动中,人可以通过信仰的方式,使神参与到自己的生存之中,从而体现神的存在。而仅仅在概念上对神加以界定,并不能通达神,也并不能与神建立联系,当然也不能对神的存在进行证明。

基于对“激情”的忽视,克尔凯郭尔对斯宾诺莎的上帝证明提出了批评:

理智几乎没有要去证明不可知者(神)存在的想法。如果神不存在,那么证明这一点就是不可能的;而若他存在,想去证明这一点则是愚蠢的。因为就在证明开始的那一刻,我已经预设了他的存在不容怀疑,一个前提不应该是怀疑性的,既然它是一个前提:它是已经被决定了的,否则我将无法开始这个证明。这一点很容易理解,假如他并不存在,所有这一切都将成为不可能。相反,假如当我说“证明神的存在”的时候,我指的是要去证明那个存在着的不可知者是神,我的说法就更不走运了;因为那样一来我什么也没有证明,更别说证明某种存在了,我只是展开了一个概念的定义。

斯宾诺莎对上帝存在的证明其实在证明之前已经承认了上帝的存在。当然,这种承认也是在一种“激情”之中进行的。他的理论阐述是他激情中承认行动的体现,而不是在进行理论阐述的时候才进行上帝存在的证明。

结 论

对于克尔凯郭尔来说,上帝存在证明就是一个悖谬。对于作为一个普通人的耶稣,如何能够认出他是上帝的独子,是“三位一体”的神呢?在信仰之激情中,人承认了这一点。对于斯宾诺莎等人来说,承认上帝存在,仅仅靠概念论证是不行的,只有在一种激情之中,才能承认上帝存在。但克尔凯郭尔认为他们没有注意到信仰之激情对于上帝存在论证的基础性和前提性。脱离信仰之激情,所谓上帝存在的证明,只是无意义的同语反复。上帝的存在不是在概念论证中体现的,而是在信仰之激情中体现的。

Analysis on Kierkegaard's Criticism of The Ontological Proof of God in Religious Epistemology

Wang Xiaoliang

Abstract: Taking Spinoza as an example, Kierkegaard criticized the ontological proof of God as tautology, believing that it was trapped in the conceptual argument of God and forgot the "real existence" of God. This is because man's dogmatism -- man's language can express the perfection of God. Thomas Aquinas' grasp of the perfection of God in "the way of eminence" is a typical manifestation of dogmatism, which is essentially tautology. Anselm's argument reveals the hidden reason for this dogmatism, which equates understanding with faith and believes that faith can be achieved through rational cognition. Kierkegaard believed that faith endows rational cognition with passion, and only in the action of passion can human beings have relations with God become possible, and eliminate the absurdity of people's cognition of God.

Keywords: The Ontological Proof of God, Ideal Existence, Real Existence, Rational Cognition, Passion

多维宗教视野下的义利观

——兼论营商环境中的正义问题*

孙清海**

“义利之辩”是中国哲学史上的重大问题,关涉到精神或道德领域中的“正义”原则与物质追求层面二者之间的张力问题。然而,这个问题在世界很多宗教文明体系中都会谈及。本文以儒家、犹太教和基督教三大文明体系为例,来考察在这些异质或同质宗教文明或信仰体系中到底如何处理“义”和“利”二者的关系,这对于我们重新思考山东的营商环境中的“正义”原则大有裨益。

近几年,商业圈内“宰客”事件层出不穷。比如2015年国庆期间,“青岛大虾”事件曾经强烈发酵^①,一度成为各大媒体的关注焦点,对于山东的营商环境等造成了非常恶劣的影响。宰客现象背后折射的其实是营商正义问题。于是,“义利之辩”问题又重新进入了人们的视野:营商中究竟该秉承什么样的“正义”原则呢?

从学术史角度来讲,“义利之辩”应当是中国儒学史上的重大问题。由于孔子和孟子对“义”的追求和权威性解释,“重义轻利”成为孔孟以降儒家思想的主流思潮;然而无独有偶,这个问题在世界很多宗教文明体系中都会遇到,比如,犹

* 本文系2017年山东省委宣传部重大理论建设项目“推进齐鲁文化融入‘一带一路’战略研究”(项目编号为17ALJJ16)阶段性成果。

** 孙清海,教育部人文社科重点研究基地山东师范大学齐鲁文化研究院讲师,中山大学博士后(已出站),研究方向为宗教哲学、中西比较哲学等。

① “青岛大虾”事件大体来说是这样的:2015年10月4日,南京肖先生在青岛市“善德活海鲜烧烤家常菜”吃饭时遇到宰客事件引发网友热议。在吃饭前,曾详细询问过菜价,向老板确认过大虾38元究竟是一份还是一只,肖先生称当时老板说的是38元一份。但吃完饭后,老板却称大虾价格为38元一只。此事引发媒体广泛关注。



太教和基督教也会遇到“义”和“利”的张力问题,而它们所秉承的“因行成义”或“因信称义”原则其实跟儒家的“见利思义”有某种程度的“家族类似性”。故而借鉴“他山之石”,必然会对于我们重新思考并改进山东营商环境中的正义原则大有裨益。

一、儒家的“义利之辩”

“义”在儒家的解释体系中,常被理解为“合宜”[义者,宜也。](《中庸》)“行而宜之谓义”(韩愈《原道》),后来引申为正义或公义等;而“利”则主要指个人的好处、私利、利益等。孔子曾经说过“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》),由此把“义”和“利”对立起来,作为区分君子与小人的标准。由于孔子的巨大影响和权威,“义利之辩”从一开始在儒家的价值体系中就出现了严重的“重义轻利”的势头。在孔子看来,“利”是小人才会追求的,是比较低级性的追求。故而对于什么是“利”,孔子及其弟子都鲜有涉及,或者是不屑谈论这个问题,“子罕言利与命与仁”(《论语·子罕》)。他反复论述说,一个人一定不要去追求“利”为自己的人生目标,即使得到了“利”,也应该想着“义”。比如,君子一定要“见利思义”(《论语·宪问》)和“见得思义”(《论语·季氏》)。很显然,这里的“利”和“得”,大致来说指的就是满足人的基本欲望的追求。人们在追求“利”的时候,其结果就是得到一些实实在在的物质性的东西,这些都是可以看得见、摸得着的,故而在孔子看来,什么是“利”是非常清楚的,根本就不用多说。他告诉人们,在这个世界上生活,不要把眼光仅仅放在物质性的追求上,而应当放得更长远一点,更深刻一点。但是,“见利思义”和“见得思义”这个说法提出之后,孔子必须面对的问题就是在“利”和“得”的基础上到底能够想“思”到什么样的“义”呢?

在《尧曰》中,我们读到,孔子教育学生子张什么叫作“惠而不费”时,说过这样一句话:“因民之所利而利之,斯不亦惠而不费乎?”(《尧曰》)这里孔子似乎又赞成追求“利”了,不过这里的“利”是“民之所利”,或者用现代语言来说,就是一种“功利”。与之相对应,“见利思义”中的“利”就是一种“私利”。所以显然在孔子的思想中,“功利”是一种“义”。那么,如何理解“私利”和“功利”的关系呢?我们可以这样来分析,人在这个世界中生存,首先面对的问题就是满足自己的基本欲望,比如“食色,性也”等,这些“利”只能是一种私人的利益,即“私利”。但是由于每个人对私利的看法不一样,所以一定会发生利益之争,继而产生冲突。所以“见利思义”的出发点是人们的所追求的“私利”,但由于引入了“功利”意识,反而

使得“私利”得以充分实现。^① 故而,相对于“私利”而言,“公利”就是一种“义”。而“君子义以为上”,强调的就是君子要按“义”来做事,用现在的话来讲,就是要为老百姓谋取“公利”。

不过,我们也要看到一个事实,虽然孔子重义轻利,且“罕言利”,但是他并没有否认“利”对于人的基本保障作用。比如,对于富贵而言,孔子并不是反对“富贵”本身,因为“富与贵,是人之所欲也;富而可求,虽执鞭之士,吾亦为之”(《论语·里仁》),实际上,这体现出孔子肯定了人们具有追求富贵(利)的愿望,又承认了自己也有追求富贵(利)的愿望。追求物质利益,这是人的基本欲望使然,本身无可非议;问题的关键在于,如何追求财富(利益)。在孔子来看,追求利益必须合乎道:“不以其道得之,不处也。”(《论语·里仁》)即使获得了财富,但是不合乎“义”的要求,也不能追求:“不义而富且贵,于我如浮云。”(《论语·述而》)孔子在贫困时期和出仕之后的对比可以看出来:在青年时期,孔子过着较为清贫的生活,“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣”(《论语·述而》)。然而到了其当官之后(51岁出仕,根据《史记·孔子世家》记载,孔子在鲁国当上了大司寇),衣食都有了很大的讲究或“挑剔”。^② 当然,衣食方面的变化并不代表孔子追求“义”的目标就有所改变。实际上,孔子虽然通过出仕从政,生活方面有了很大的改变,但从来没有降至求容。后来孔子仕途不顺,周游列国,最终无所获,不得不回到鲁国开办私学,反而在文化传承上作出了巨大成就。所以,“进则出仕从政,退则修道讲学”^③,反映了孔子对“义”和“道”的不懈追求,也记录着他安贫乐道、浮云富贵的超然精神。

承继孔子的思想,孟子对“义利之辩”做了进一步的扩展和发挥,然而仔细考察孟子的思想却发现,孟子虽然也强调“义”,但是却并不是完全排斥“利”,而且对“利”给出了相当有分量的肯定和论述。孟子首先看到,一个良好的社会要正常运行,其治理的出发点应当是“义”,而不是“利”,故而在他与梁惠王的对话中,旗帜鲜明地认为,一个社会治理者一定要强调“义”:

^① 参见谢文郁:《寻找善的定义:“义利之辩”和“因信称义”》,《世界哲学》2005年第6期。

^② 比如,在食物方面孔子提出了“二不厌,三适度,十不食”:“食不厌精,脍不厌细。食饔而洁,鱼馁而肉败不食;色恶不食;恶臭不食;失饪不食;割不正不食;不得其酱不食;肉虽多,不使胜食气;唯酒无量,不及乱;沽酒市脯不食,不撤姜食,不多食;祭于公,不宿肉;祭肉,不出三日,出三日,不食之矣”(《论语·乡党》)。而在衣服方面,从青年时代的“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也”(《论语·里仁》),到后来有了更多讲究:“红紫不以为褻服。当暑,诊浣裕,必表而出之。缁衣羔裘,素衣霓裘,黄衣狐裘。裘裘长,短右袂。必有寝衣,长一身有半。狐貉之厚以居。去丧无所不佩。非帷裳,必之。羔裘玄冠不以吊。吉月,必朝服而朝。”(《论语·乡党》)

^③ 王钧林:《中国儒学史·先秦卷》,广东教育出版社1998年版,第121页。



孟子见梁惠王。王曰：“叟！不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子对曰：“王何必曰利？亦有仁义而已矣！王曰何以利吾国，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身，上下交征利，而国危矣。万乘之国，弑其君者，必千乘之家；千乘之家，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣，苟为义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”（《孟子·梁惠王上》）

梁惠王作为一个统治者，关心的是如何才能治理好国家，需要的是对自己统治的一种“利”，这种“利”对于他来说，着眼点在于巩固自己的统治，故而是一种“私利”，然而从国家治理的大层面讲，这又是一种“功利”。他认为这种“公私兼顾”之“利”，是他应当追求的。所以他迫切希望孟子给他出谋划策，讲出如何才能得到这“利”。然而，孟子直接指出，他作为君王，治理国家的出发点错了，不当着眼于“利”，而应当是“义”。为什么呢？孟子分析说，君王、臣子、士大夫、普通民众都有自己的“利”，如果一个社会仅仅以利己为终极追求目标，则必然带来利益冲突，继而带来篡权、谋杀、争夺等，从而导致了“上下交征利而国危矣”的危险局面。故而，在他在和梁惠王的对话中，坚决反对梁惠王以“利”来治国的论调。以“仁”为原则处理人与人之间的关系，才是一种好的、合适的关系。而所谓“合适”，其实就是“义”：“义者，宜也。”所以，在孟子使用的术语中，“仁义”是经常连用的。他使用“仁义”，并强调“由仁义行”，关键在于体会这样一种事实，即人必须从“仁义”出发，体会并寻找一种合适的社会关系，从而达到社会关系的和谐，这样的生活才是善的：“为人臣者怀仁义以事其君，为人子者怀仁义以事其父，为人弟者怀仁义以事其兄，是君臣父子兄弟去利，怀仁义以相接也，然而不王者，未之有也。”（《孟子·告子下》）在孟子看来，君王如果是仁义之王，人臣是仁义之臣，父子兄弟均为仁义之人，就会产生上下争行其义的场面，最终使得“君王便可在不曰利之中实现大利——王天下”^①。国家治理应当以“仁义”为出发点，由此，他的“仁政”学说也就水到渠成了。

但是，孟子从国家治理的层面论述人际关系必须以“仁义”为起点，这主要是针对统治者，即“王”来说的。另一方面，对于“民”，特别是普通民众或者平民百姓而言，吃得饱、穿得暖是其基本生活目标，而且他们只有在满足这些基本欲望之后，才能讲仁义。如果说君王追求的目标是形而上的“义”，那么普通百姓的追求目标则是形而下的“利”。孟子对此也有清醒的认识。故而义和利又是分不开的，相互之间也并不矛盾。孟子认为，老百姓追逐“利”是基本欲望使然，是正常

^① 王钧林：《中国儒学史·先秦卷》，第194页。

的,而统治者所要做恰恰就是要满足普通民众的衣食住行等基本生计糊口问题。他说:

无恒产而有恒心者,惟士为能。……是故明君制民之产,必使仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡。然后驱而之善,故民从之也轻。(《孟子·梁惠王上》)

“恒产”也就是物质性利益,这是“恒心”的前提性条件。孟子在这里强调老百姓首先追求的就是吃穿等基本生计,而君王必须对此加以保障,“制民之产”保障百姓的产业,让百姓上可以赡养父母、下可以抚养妻儿,好年成可丰衣足食、坏年成不至于死亡,这样再引导民众走向善之路(即追求义),就比较容易了。可以说,对于一个统治者来说,让“老者衣帛食肉,黎民不饥不寒”是其成为君王的第一步关键要务,能够做到这一点,“不王者,未之有矣”。相反,对于一个坏的统治者而言,自己吃得好、穿得暖,且“庖有肥肉,厩有肥马”,但是却不管百姓的基本的温饱等利益,“民有饥色,野有饿殍”,这样的行为就是领着野兽来吃老百姓了,“率兽而食人也”(《孟子·梁惠王上》)。

所以,总结起来,吃饱穿暖是人的基本生存欲望。孔子和孟子所倡导的“义利之辩”,固然有重义轻利的思想,但是他们也充分看到了“利”乃是普通老百姓的基本生活目标。如果说孔子的“义”说和孟子的“仁义”是统治者追求的目标,旨在寻求国家治理,那么“利”则是普通民众的基本追求。换言之,先义后利是君王的追求,而先利后义则是老百姓的基本诉求。

二、犹太教的“义利观”

我们将目光由儒家转向一个特殊的民族——犹太民族。犹太人因善于经商而闻名于世。作为上帝的“选民”,犹太人的生活中也会遇到类似于儒家“义利之辩”的问题,只是没有儒家那样突出,原因之一在于犹太人对“义”的界定与儒家截然不同。

犹太人的“义”主要是指他们的宗教经典《圣经》中的“正义”。而这个正义具有法律和道德双重内涵。希伯来语中有两个词表达“正义”,分别是“zedek”(阴性词“zedakah”)和“mishpat”。这两个词在英语中分别可以用“righteousness”和“justice”(或“just”)来翻译,在《圣经》中二者可以并列或互换使用。依据傅有德先生的说法:“希伯来《圣经》之所以经常前后相继或交替地使用这两个词,其用意在于一方面要以色列人公正无私,严格按照律法行事;另一方面又避免走极



端,在公正守法的同时,勿忘同情之心与仁义之德。”^①由此我们可以看出犹太人处理“义利之辩”的黄金原则是 both/and 的关系,即“以义而利”,即在正义原则的前提下尽可能获得利益的最大化,或者“以利必义”,在获得利益最大化的同时也一定要坚守正义原则。

这里的关键问题就在于如何理解犹太人的“义”,或正义。首先,我们一定要认识到,犹太人的信仰耶和华神是正义(即公义)的神。这种信仰根深蒂固地扎根在每个犹太人的心中。神是正义的,意味着神做的所有事情都是正确的、公正的。根据他们的宗教,神无所不在、无所不能、全知全能全善,故而神做任何事都是好的,都是恰当的,都是正义的。虽然《约伯记》中因苦难问题而引发了对神的“正义”属性的质疑,即所谓的“神正论”(theodicy)问题,但那也仅仅表明人对于神的作为不能够完全理解,其实苦难、地震、自然灾害等,恰恰都是神正义的一种表现。简言之,神是“正义”的绝对标准和绝对权威。这一切都记载在神所启示的宗教经典《圣经》中。《圣经》所展示的恰恰就是上帝的待人之道,以及人待上帝之道,归根结底,就是为了让人们来效法上帝的“正义”。所以,神的正义产生了人的正义。

在犹太人看来,人的正义其实就是听从神的话语,遵行神的诫命和律法。正如《圣经》经文所说:“我们若照耶和华我们神所吩咐的一切诫命,谨守遵行,这就是我们的义了。”^②犹太人相信通过善行可以成为义人,也就是说奉行上帝的律法,严格按照律法的规定去做事,就一定会成为上帝喜悦的人。故而,在犹太人的生活实践中,处处体现着“因行成义”的印记。“因行成义”,行的是神的诫命和律法。犹太律法在希伯来语中泛称为“托拉”(Torah),广义上指称犹太教的全部律法、习俗和礼仪,而狭义上专指《摩西五经》。根据律法记载的形式又可以分为成文律法(Torahshe-bikhetav, written law)和口传律法(Torahshe-be'alpeh, oral law)两个部分。成文律法指《圣经》前五卷,又称《摩西五经》(Pentateuch);而口传律法则是指对成文律法的口头解释,后来经整理编纂成册,构成了《塔木德》(Talmud)一书。犹太律法是犹太人信仰、观念的规范化和制度化,是以神的诫命形式所确立的人类行为规范体系,故而律法是犹太教信奉者具体的生活指南,是上帝的正义在人们的实际生活中的具体体现。犹太律法涉及生活、祭祀、法律、诉讼、饮食、礼仪等多个方面,中世纪犹太教律法与哲学家迈蒙尼德曾经把犹太律法进行过全面的整理和编纂,认为摩西律法中 365 条是否定性禁令(即不能做什么),而 248 条是肯定性的(即应当做什么),总共 613 条。这些律法规条

① 傅有德:《希伯来〈圣经〉正义:观念、制度与特征》,《文史哲》2014年第1期。

② 《圣经·申命记》6:25。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

要求犹太人必须在生活实践中践行出来,这体现了犹太人的基本的信仰观:上帝是正义的,上帝的律法是正义的,故而只要遵守上帝的律法,按律法去做事,人就是正义的。因此,有人把犹太教称为“律法主义”也是非常讲道理的。但是,“律法主义并不一定是形式主义和伪善的”^①,虽然某些律法规条或许有着形式主义的因素,或者因为时代和社会的变迁无法实施,但犹太人格守律法、诚信守法、追求公义仍然是其一贯的作风。

下面我们再谈一下犹太人的“利”观。犹太人对于金钱似乎有天生的不解之缘,在当今的图书市场中,关于“犹太人与经商”或“犹太人与金钱”之类的书目非常多。马克思在《论犹太人问题》中也说过:“犹太人是空想的民族,财迷的民族。”^②英国大文豪莎士比亚笔下《威尼斯商人》中“夏洛克”这个犹太奸商的形象可谓深入人心,妇孺皆知。那么,我们不禁要问:犹太人为什么特别善于经商,特别善于赚钱呢?历史上有许多人都对这个问题进行过研究。笔者认为,关键点在于两个:历史命运与生存压力。“犹太”是一个命运多舛、苦难悲惨的民族。大流放,大散居,反犹主义,隔都,大屠杀,直至希特勒的种族灭绝,这些恐怖的字眼听起来都会让人不寒而栗,而这一切却真实地发生在“犹太”这个又小又弱的民族的历史上。另一方面,犹太人在很长时间内都没有自己的故土,往往都是背井离乡,漂泊在外,客居异邦,常常面临外族的侵袭和歧视,所以面临很大的生存压力。故而在很多犹太人眼中,金钱的重要意义并不在于财富,而是意味着生存的权力。也就是说,金钱已然成为犹太人“生命中的一种根本性的保障力量”。

可以说,赚钱是犹太人为了争夺生存权被迫做出的无奈之举。犹太人恰恰是在自己苦难的生存体验和磨炼中铸就了其对金钱独特的认知,也同时铸就了他们非凡的经营之道。以至于在犹太商界流行这样一句话:“任何东西都可以变成商品。”^③然而,犹太人的善于经商,绝不是靠欺诈或非法手段,他们有自己的经商信条,而这些信条又源于他们对上帝和《圣经》的信仰,是上帝的正义在其营商环境中的体现,可以说犹太人很好地将自己的信仰观与经商活动结合起来。

首先,犹太人颇具有“约”的精神,即重合同、守信用。他们认为,这是经商中的一种“正义”原则。犹太人把“约”看得极重,因而颇具有“契约”精神。在他们的信仰中,“约”是上帝跟人主动立的,因而具有神圣性。比如《圣经》中的伊甸园之约、挪亚之约、亚伯拉罕之约,而摩西之约则把“约”推到了极致。所以,大部分犹太人深受这一宗教文化传统的影响,在经营中特别重视合约,无论是书面的还

① 傅有德:《论犹太教与基督教的信与行》,《文史哲》2005年第3期。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1972年版,第449页。

③ [美]韦恩·玛格尔:《犹太人智慧全集》,郑承运译,云南人民出版社2011年版,第16页。



是口头的,可以说这是犹太人做生意之所以如此成功的一个“法宝”或“秘笈”。而“毁约”则是营商之大忌,甚至视为对上帝的背叛。有学者描述说:“犹太民族是最守信用的民族,说出的话就一定要履行,不管是否有合同。而其他民族,因不守约不可信。犹太人中如果出现了不守信用的人,这个人一定会被犹太社会抛弃,一个犹太商人如果被犹太社会所抛弃,那么就等于判了他的死刑,绝对没有作为犹太商人东山再起的希望。由于这个铁的制度,犹太商人都严格遵守诺言。”^①

第二,犹太人还奉行“营商正义”的原则,也就是在商业贸易中一定要纯正诚实。不论市场规模的大小,都是货品和服务进行经济交换的地方,其运作都必须依据公平正义的原则。比如,在商品买卖中绝不能欺诈,要求秤和升斗都要精准,这是写在《妥拉》律法中的:

你们施行审判,不可行不义。在尺、秤、升、斗上也是如此。要用公道天平、公道砝码、公道升斗、公道秤。我是耶和華你们的神,曾把你们从埃及地领出来的。^②

商业公平、公买公卖是耶和華神所喜悦的,反之,欺诈、缺斤短两等不诚实的行为是神所憎恶的,这也源于神的律法:

你囊中不可有一大一小两样的砝码。你家里不可有一大一小两样的升斗。当用对准公平的砝码、公平的升斗。……因为行非义之事的人都是耶和華你神所憎恶的。^③

这样,公平交易、取之有道就成为犹太人商业正义的一条黄金法则,违反了这一法则不但违反了神的律法,会遭受惩罚,而且会被商业伙伴所鄙视和抛弃。

第三,犹太人的经济正义原则,还延伸到了保障那些自己所仰仗来生财的人、土地甚至牲畜身上。比如,对于雇工来说,工资要及时发放,并快速且完全付清:“困苦穷乏的雇工,无论是你的弟兄或是在你城里寄居的,你不可欺负他。要当日给他工价,不可等到日落。因为他穷苦,把心放在工价上,恐怕他因你求告耶和華,罪便归你了。”(《申命记》14~15)以色列先知特别谴责对劳动者的欺压和剥削,特别是在工资给付的事上:“看哪,你们禁食的日子,仍求利益,勒逼人为你们做苦工。”(《赛》58:3)“那行不义盖房,行不公造楼,白白使用人的手工不给工价的有祸了。”(《耶》22:13)此外,一定要给予雇工足够的休息时间。安息日的休息是自创造以来的原则和特权,是雇主、雇工甚至牲畜都要遵守的。这不但是基

① 张倩红:《犹太人的经商之道》,《网印工业》2010年第2期。

② 《圣经·利未记》19:35~36。

③ 《圣经·申命记》25:13~16。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

于上帝创造时的模范,也是基于他救赎的行动。而除了每周固定完全的休息外,所有的奴婢和受雇或居住在主人家中的劳工,都可享受重大节日和宗教场合上所有的好处,在农耕工作的一年当中,增加几天休息的时光。农业生活需要长时间又费力的粗重劳动,这些规律的休息就益显珍贵。^①即使是土地,也需要安息,比如:七年必须休耕,而且越是靠近禧年(the year of Jubilee,即50年),买家需要付出的代价就越低,因为实际上他购买的是在禧年之前的收成次数。一旦到了禧年,土地就须归还给原有者(《利未记》25:13~17)。即使是不断重复拉磨,为你每日需要的麦子付出劳力的牛,都有资格按照公道吃它为你生产的成果:“牛在市场上踹谷的时候,不可笼住它的嘴。”(《申命记》25:4)。

第四,犹太商人内部彼此之间也有一些公义的原则,涉及借贷、豁免、慈善等。比如,犹太人之间的借贷不可收取利息:“我民中有贫穷人与你同住,你若借钱给他,不可如放债的向他取利。”(《出》22:25;此外类似的经文还有,《利》25:36~37;《申》23:19~20)。《申命记》允许向外邦人收取“利息”,甚至放高利贷(这也严重损害了犹太人的形象),但是犹太人内部的借贷可能是出于需要,主要是为了商借农业生产中每年的必需品,例如玉米的种子。因此,这里不让收取利息无关乎经济的成长,而是在意有人因他人的缺乏而牟取不道德的利益,加以增加个人财富。对于借贷抵押品的控制,犹太律法还清楚地规定了“豁免”,即借贷的抵押品要归还原物主,而其还款则延缓一年(或甚至一并取消):“每逢七年末一年,你要施行豁免。豁免的定例乃是这样,凡债主要把所借给邻舍的豁免了。不可向邻舍和弟兄追讨,因为耶和华的豁免年已经宣告了。若借给外邦人,你可以向他追讨。但借给你弟兄,无论是什么,你要松手豁免了。”(《申》15:1~3)故而,正如某些学者所指出的:“豁免抵押物会减轻欠债者的实质压力,也有效控制不道德的债主心中贪欲的扩张。”^②就慈善方面来说,犹太人相信,上帝使人创造的财富,人必须以怜悯之心来保存,并以怜悯之手来使用。怜悯固然关乎内心的情感,但也是上帝所要求的立约义务:“只要你行公义,好怜悯,存谦卑的心,与你的神同行。”(《弥》6:8)由此,犹太人在收获的时候,不可以将田野中的麦子、葡萄树或果树拔得精光,不留下最后的麦穗、葡萄或橄榄给穷人等,这是出于实际的怜悯(《利》19:9~10;《申》24:19~22)。

总之,犹太人处理“义利之辩”的问题时,“义”字当先,正义为第一要则。这与他们对神的信仰是密不可分的。他们相信神的正义的,所以应当按照神的律法去做事,由此形成了独特的“因行成义”的做事原则。悲惨的民族命运和特殊

^① 参见[英]莱特:《基督教旧约伦理学》,黄龙光译,中央编译出版社2014年版,第168页。

^② [英]莱特:《基督教旧约伦理学》,第175页。



的生存压力,造就了他们对金钱的特殊情感,也造就了他们天性中会经商赚钱的本领,然而,在经商和赢利的时候,一定要谨守“正义”原则,先义后利,利必以义。注重契约,合法经营,注重信誉,怜悯穷人,内部之间团结,互惠互利等,都是这一正义原则在犹太经商环境中的具体实施和体现。

三、基督教的“义利观”

基督教是从犹太教这个母体脱离并逐步发展壮大。与犹太教的“因行成义”不同,基督教讲究的是“因信称义”。基督徒认为,上帝是公义的,这是毫无疑问的,但上帝的公义并不会因人做了什么好事(如功德)或者严格按照律法做事就能够成就的,关键在于人心要真正“信仰”上帝,这样才能被上帝称为“义”。所以,基督教相信上帝的正义是在人的信心中呈现的,故而特别强调“信”。

我们首先需要解释一下“因信称义”这个术语。“因信称义”中的“义”是指正义或公义,最终是指上帝的公义。而上帝的公义是通过上帝的独生子——耶稣基督“道成肉身”而向世人彰显的。所以,耶稣认为正确的事情,就是上帝认为正确的事情。换句话说,上帝的公义就等于耶稣的公义。基督徒认为,人是不是效仿了神的公义,是不是按照神的旨意去做事,判断权是在耶稣基督手里,人只要“信”就可以去行了。这是一种以信心为基础的生存方式。

以“因信称义”为基本原则的基督新教伦理,其实就为从事经商盈利行业的人带来了无穷的活力。对这一方面的研究,当以马克斯·韦伯的名著《新教伦理和资本主义精神》为翘楚。在该书中,马克斯·韦伯致力于论证西方民族在经过宗教改革以后所形成的基督教新教,对于西方近代资本主义的发展起到了极为重要的作用。这表现为:第一,新教伦理为世俗工作提供了独特的天职观(calling)。“在‘天职’的概念里表达出了所有基督教新派教派的中心教义……转而认为,经营为神所喜悦的生活的唯一手段并不是接着修道僧的禁欲来超越俗世的道德,反而是端赖切实履行各人生活岗位所带来的俗世义务,这于是就成为了各人的‘天职’。”^①根据天职观的思想,上帝为每一个人都安排了一份职业,辛勤劳作才是获得上帝恩宠的唯一途径,也就是说,上帝的公义其实可以在世俗劳动中得以体现。因而,人的劳动其实就是为了荣耀上帝。正是这样一种宗教精神,为现代资本主义提供了大批勤奋工作、恪尽职守、以劳动为天职的源源不断的劳动力。

^① [德]马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,康乐、简惠美译,广西师范大学出版社2010年版,第54页。

第二,基督新教为世俗生活和商业谋利动机作出了道德解释,尤其为商人阶层获得更多的利益提供了合理的依据。新教伦理一反传统教义的清规戒律,极力鼓励人们获利,并把获利视为上帝对于选民的期望。它强调,要想成为上帝的选民,除了靠上帝预先安排之外,还必须在自己的事业上有所作为,因此,买卖兴隆、事业有成的人无疑会得到上帝的青睐。这就从道义上肯定了人们的谋利行为,摆脱了传统宗教对于人们谋利动机的束缚,为资本主义的竞争与获利提供了道德上的解释。换句话说,上帝的公义完全可以在经营商业的行为中得以体现。“拼命赚钱,拼命省钱,拼命捐钱”,从一定程度上反映了新教徒的从商与做人原则。

第三,基督新教为人的欲望的恶性膨胀提供了伦理禁忌。按照基督新教伦理的准则,财富本身没有错,而“贪财是万恶之根”,关键还在于信徒对财富的“理解”。当财富诱使人犯罪,沉溺于罪恶的时候,它就是邪恶的;当人为了追求财富为的是穷奢极欲、纸醉金迷的生活时,它也是不正当的。唯有人通过勤勉的劳动,合法正当地赚取钱财,并能用财富更好地服务于社会 and 他人,从而真正体现上帝的公义时,这样才能真正得到上帝的喜悦。

总之,基督教处理“义”与“利”的原则是,上帝的公义是在人的信心中呈现的。人的劳动是为了更好地履行上帝的公义,故而勤勉劳作,切实履行上帝赋予自己在尘世生活中的“天职”,是每一个基督信徒的责任,这其中当然包括合理地经营商业,追求利润。但是,追逐利润,赚取财富,也必须要以上帝的公义为准则。诚实合理合法的经营行为才是最终会得到上帝赐福的。

四、营商环境中的“正义”原则

以上我们论述了儒家、犹太教和基督教关于营商环境中的“义”与“利”之辩。正义原则在经济领域更多地表现出诚信不欺、注重信誉等特征,而这正是构建商业经济公正伦理的内在要求。从营商主体角度来看,正义原则是经商主体的道德准则和价值要求,也是在儒家、犹太教和基督教背景下商人一贯遵守的优良传统。而本着博采众家之长,我们从犹太教、基督教和儒家的思想中能够获取到的经商原则和营商智慧,大概来说,主要有以下几点:

第一,营商一定要以正义为重要原则。我们发现,这三派文化信仰中,都有一个共同点,那就是正义是营商中的第一原则。无论是孔子和孟子讲究的“因利思义”,或是犹太教讲究的“因行成义”,还是基督教的“因信称义”,其实都是把“义”字给凸显了出来,而“利”字则是第二位的。虽然从根本上来说,经商必然以赢利或赚钱为基本目标,但是更重要的目标其实就是为了“义”。简单来说,营商



中“正义”第一,利益第二。一个大企业或大公司,生意达到一定的规模,如果没有“正义”的原则在其中起灵魂性的中轴作用,而偏偏是以利为主,最终会遭遇折戟沉沙的命运。

第二,正义原则体现在正确的职业观上,对于经商者来说,也体现在对经商的事业认同上。这里我们不妨学习点基督教的“天职观”,即把经商看作是一项值得用一生去追求的事业。虽然“天职观”这个概念有着强烈的有神论背景,而我们生活在一个无神论的国度,但是这并不妨碍把我们自己的人生信仰观(比如社会主义核心价值观)与自己的本职工作融为一体,并自觉承担起相应的社会责任和社会义务,从而为自己所从事的营商职业注入更多的信仰内涵与责任意识等,只有这样才能实现个人价值与社会价值。

第三,正义原则在营商中的具体体现,还包含诚实劳动、合法经营、公买公卖、诚信等。这里,我们不妨学习一下犹太教的“契约”精神。犹太人把“契约”看得非常重,因为“约”是神主动跟人所立定的,因而具有了神圣性。犹太人的“因行成义”在中国人看来,似乎与僵化、保守、形式主义等词相联系,但是正是这种看似呆板的“教条主义”,维护了犹太教在近两千年的历史中虽多次被抛弃在万国之中但仍然能坚守自己的信仰。所以,在营商中,我们不妨就学习一下犹太人的这种“呆板”精神,合同一旦签订,就需要严格按照各项条款去认真实施;而对于毁约或违背合同契约的行为,除了金钱赔偿之外,还要以更严重的法律或刑法的形式加以严惩。这样,让重契约、守合同的精神成为鲁商一道精神标志。

第四,回归到山东本土的齐鲁文化。孔子和孟子重义轻利,但其归结点还是为了本国人民的基本生存权利。所以,商人从事经商活动,最终还是为了广大普通老百姓的吃穿住用行等基本生活有所保障。“为人民服务”,在商业活动中并不是一句空洞的口号,而是体现在营商的各个环节之中。从这个意义上来讲,商业活动不仅仅是一个经济活动,也是一个社会道德活动。所以,每一个商人,如果能够在营商中多一点“公利”的意识,时刻想着自己的产品关系到老百姓的身体健康和切身利益,在商业竞争中讲究正义为先、诚信与效益并举,就能完全做到利以义取、义利并重,一定会获得经济利益和社会价值的双赢。

以上我们从中国的儒家、一神教背景下的犹太教和基督教三种文明中讨论了“义利观”,我们看到儒家思想的重义轻利、犹太教的“因行成义”和基督教的“因信称义”,其实这都是经济和商业伦理中的“正义”问题。简单来说,儒家讲究“重义轻利”,但认为统治者以“义”为追求目标,最终可以实现普通老百姓的“利”

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

的要求；犹太教注重“因行成义”，通过践行上帝的律法而去经商赢利，但其行为必须以上帝的正义为目标和准则；基督教则讲究“因信称义”，认为上帝的公义其实可以在世俗的劳动中得以实现，人人只要凭着信心去履行上帝所赋予的“天职”，就可以得到上帝的祝福，从而为资本主义商业经营提供了新教伦理的支持和依据。我们认为，三种文明对“义”和“利”的关系侧重点不同，但是大多体现出以义取利、先义后利的思想。



主体解释学的起源：从基督教的 “omnes cogitationes”谈起

王 婷*

在哲学史上，笛卡尔往往被认为是开启哲学认识论转向的标志性人物，并且人们往往将“解析、认识”的方式去处理真理与主体之间关系的技术也冠以笛卡尔之名。但是，这是一种误解，本文试图从基督教“omnes cogitationes”概念出发，以“自我技术”为脉络来理清福柯对主体解释学的起源这一问题作出的讨论：笔者认为为拆解大写的理性主体的神话，福柯试图利用谱系学对主体进行解码的“自我技术”（technique of self）的来源进行追溯，他认为这种将主体当成有待分析、解读的领域的做法并不始于笛卡尔，而是创始于基督教修行“omnes cogitationes”这种自我技术，笛卡尔将这种自我技术经改造后引入哲学，确立起主体的优先性，主体不过是在“connais-toittoi-même”这种改造后的“自我技术”的建构下形成的概念假相。笛卡尔并不是主体解释学的始作俑者，主体解释学的自我技术早已于基督教修行时期开始萌芽。

福柯认为，长久以来人们往往对主体解释学^①的起源存在误解，他反对人们总是试图建立关于理性主体的历史连续性并将造成认识论转向的“自我技术”划

* 王婷，中共上海市委党校哲学教研部讲师，研究方向为法国哲学、西方马克思主义哲学。

① 对于主体解释学的定义可参见1980年10月24日福柯和休伯特·德雷弗斯（Hubert Dreyfus）的一次谈话，福柯说：“我的问题就是，西方哲学中，或者至少在法国哲学中，我们有一个传统，一种主体哲学解释主体自己，提问自己，并声称要发现人类的某种客观哲学（也许是某种人道主义，或许是某种人类学等）。这种人类学，人本主义，或者人道主义的运动，这一转向（renversement）和这一永久的倾向，我称之为解释学，它在于从自我开始，从其作为一种主观经验的体验出发去发现、去寻找某种东西，而这种东西可以普遍地充当人类的客观认识，我要批判的正是这一点。”（[法]福柯：《自我解释学的起源——福柯1980年在达特茅斯学院的演讲》，潘培庆译，西南师范大学出版社2018年版，第73页，注释50）

归给笛卡尔的做法。^① 福柯旨在破除理性主体的神圣光环,通过对“自我技术”的谱系学研究,福柯发现:现代主体哲学的确立得益于笛卡尔对基督教修行技术的袭承,基督教修行的“诉说自己”(exagoreusis)催生了对主体进行剖析、解读的自我技术,导致“出现了一种新型自我关系”^②,而这种技术经过笛卡尔的改造形成了新的治理模式背景下、构建新型自我关系“connais-toitot-même”的自我技术,因此,主体解释学的起源并不在笛卡尔开启哲学的认识论转向时期,而是能够追溯至基督教时期。

一、“告诉我,你的每一个想法”(omnescogitations) ——萌芽于基督教修行的解释学自我技术

1980年11月17日,福柯在达特茅斯学院的演讲以一个看似十分专业的主题描述开始。他描述了一位名为勒雷(Leuret)的法国精神病医生在对他的患者A先生进行冷水淋浴治疗:

医生说:“好吧,这一切全都是疯话,请答应我完全不要再相信这些东西了。”

患者犹豫了一下,然后答应了医生。

医生回答说:“这是不够的,您已经作过这类保证了,但您没有履行诺言。”于是医生打开水龙头,冷水冲向患者的头部。

“是的,是的,我是疯子!”患者大叫起来。

冷水停止,审问继续进行。

“是的,我承认我是疯子,”患者反复这样说,并且加了一句,“我这样承认,那是因为您强迫我承认。”

冷水再次冲下,患者再次坦白,然后新一轮审问开始了。

患者说:“可是我还是向您保证,我听到了说话的声音,我看到了敌人在我周围。”

冷水又一次冲下。

患者A先生说:“好了,我承认,我是疯子;这一切都是疯癫行为。”^③

让患者承认自己是疯子,这是一个古老的医治手段,因为一直以来,疯癫和承认疯癫是不能共存的事情,如果患者能够承认自己疯癫的事实,那么他就被治

① 参见[法]福柯:《自我解释学的起源——福柯1980年在达特茅斯学院的演讲》,第60~62页。

② 参见[法]福柯:《自我解释学的起源——福柯1980年在达特茅斯学院的演讲》,第60页。

③ 转引自[法]福柯:《自我解释学的起源——福柯1980年在达特茅斯学院的演讲》,第3~4页。



愈了。然而,福柯认为勒雷医生在此处使用了一种与以往极为不同的技术,即他对患者头脑中的观念正确与否不感兴趣,他只是想要得到一个确切的行为,就是让他的患者 A 先生明确地说出“我是疯子”这句话。福柯认为这不仅仅是一种古老的治疗手段,更是将一种长期存在于司法和宗教机构中的程序纳入到精神病医疗当中来的例子,“大声地并清楚地说出关于自己的真相”^①,患者(主体)此刻正在制造关于他自身的真相的话语(“我承认,我是疯子”),福柯将之称为“坦白”(confession)技术。这与福柯早期所研究的强制技术判然有别^②,在晚期福柯则将侧重点放在了以“坦白”和“自我审查”为核心特征的“自我技术”之上,分析性的“自我技术”形成了西方人获取真理的独特方式、造就了西方文化中所独有的“主体解释学”之下的主体构型,它是西方社会中独有的并且又被西方人所普遍接受的一种技术。福柯认为是基督教变革性地使用了“自我技术”,从而使自身成为“主体解释学”的摇篮,西方人通过基督教才普遍认为通过“坦白”和“自我审查”能够得到罪孽的免除,能够得到救赎,人们不但要知道自己是谁,还要不停地向他人诉说关于自己的真相。勒雷医生的故事只不过是真理话语、自我技术以及主体塑形之间复杂而又独特关系中的一个普通事例而已。福柯借此事例从“自我技术”的层面来讨论现代真理与主体之间的关系问题,将之纳入主体解释学起源的研究之中。

长久以来,人们普遍认为真理与主体之间的桥梁是通过“认识你自己”(gnôthiseauton)这一古老的德尔斐神谕来建构的,人们还试图通过“认识你自己”来建构普遍的、连续性的历史,并设想其中存在着一般的理性主体作为理论支撑点。然而,福柯通过对于古希腊—罗马哲学的研究发现,“‘认识你自己’最初并没有随后人们赋予它的意义”^③。从古代的“认识你自己”(gnôthiseauton)到现代的“认识你自己”(connais-toittoi-même),中间历经了漫长且复杂的历史,二者的含义已经存在着巨大的不同,上文中勒雷医生治疗疯癫患者的事例已经不再属于古希腊—罗马哲学的产物。福柯认为造成“认识你自己”的含义发生了巨大改变的原因在于维系真理和主体关系的桥梁——“自我技术”发生了改变,

① [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 5 页。

② 早在 1977~1978 年的法兰西学院的演讲中,福柯从牧领权力出发,得出了“治理”(governmentality)概念,他认为“这种支配他人的技术与支配自我的技术之间的接触”是使人“主体化”和“屈从”的工具,我们基本可以认为早期福柯所谈论的“强制技术”属于他人的技术,而“坦白”属于“自我技术”,虽然说支配他人和自我支配的技术往往相互缠绕、相互配合实现效用,但是在这里我们还是能够将“说出自己的真相”的技术和“强制技术”区分开来,在早期福柯给予“强制技术”塑形主体以重点考察。参见[法]米歇尔·福柯:《自我技术》,汪民安编:《福柯文选》III,北京大学出版社 2016 年版,第 53~55 页。

③ [法]福柯:《主体的解释学》,余碧平译,上海人民出版社 2005 年版,第 5 页。

通过对“自我技术”的考察,福柯发现这一改变发生在基督教时期,福柯认为基督教时代是西方主体性历史上的一个至关重要的变革、甚至是断裂。福柯曾解释说,“基督徒认识自己的要求并非来自认识你自己(gnôthiseauton)”^①,而是来自于“向你的精神导师坦白你的每一个想法”(omnes cogitationes)^②,这与苏格拉底和柏拉图那里的“认识你自己”(gnôthiseauton)完全不同。基督教处理与真理的关系分为两个方面:其一是关乎上帝、《圣经》以及教义等方面,其二是涉及到自身、灵魂和内心的方面。^③福柯认为基督教处理这两个方面关系的方法十分奇特,福柯将之称为“禁欲—僧侣式的”的模式,这种模式下的认识自己和认识真理互为条件。也就是说,信徒如果想要理解《圣经》的真理,那么他必须要洁净自身(通过忏悔坦白和自我审查);同时,他如果为了洁净自身,那么他必须要接受《圣经》所规定的诸多真理教条,这两个方面意味着基督徒不但要将上帝、教规和《圣经》奉为真理,而且还要将“找寻自己的真相,将它视为获救的条件,并对另外一个人表现它”^④,即“表现自我真相”作为自己承担的最为基本的真理义务。而在这一内容中又存在着两种方法来展现“自我的真相”:第一种是表现真相(exomologesis),这种倾向重点在于用行为表现罪人的存在,福柯将之概括为“基督教的本体论倾向”;第二种是诉说自己(exagoreusis),这种倾向重点在于用言语分析不断地揭示内心和思想,福柯将之归纳为“基督教的认识论倾向”。^⑤孕育了“主体解释学”的自我技术生发于“诉说自己”(exagoreusis)的认识论路径,即经基督教变革后的“坦白”和“自我审查”,福柯认为这种“坦白制度”是很晚的时候才存在于基督教之中的一种革新技术。^⑥这两种“表现自我真相”的实践虽然在内容上不同,但是却有共同的目的和企图达到的效果,那就是“自我舍弃”(self-renunciation)。为了知晓我们自身的真相,我们必须对自己进行肉体上的仪式苦修和思想上的言语分析,二者是紧密相连的,“只有当你消失的时候,或者当你把自己作为真实的身体,或者作为真实的存在而摧毁你自己时,你才会成为表现真相的主体”^⑦。

① [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 30 页,注释 20。

② [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 12 页。

③ [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 37 页。

④ [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 64 页,注释 3。

⑤ [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,导言,第 1v 页。

⑥ [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 38 页。

⑦ [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 60 页。



(一)表现真相(exomologesis)

事实上,在基督教的最初几个世纪里,基督徒处理自己同真理关系的方式完全不同,并不是以“坦白”和“自我审查”为“展现自我真相”的主要途径,而是以“告解仪式”(penitential rites)为主要方式,“告解仪式”并不是简单的言语行为,而是一种身份的象征。^① 因为需要“告解仪式”的基督徒往往是因为犯下重大的罪孽而要被教会驱逐出团体的人,通过“告解仪式”,他们有可能重新被上帝接纳,但是这些犯下大错的基督徒身份上被烙上了记号,表明他们作为重新被接纳的身份,而“告解仪式”包含了一种最为基本的义务,即“表现真相”^②的义务。

那什么是“表现真相”呢?就是某人承认某个既定的事实,在这里就特指承认自己是罪人,但这又不是一种单纯言语上的陈述罪孽事实的做法,而是一种类似于戏剧性的表现。德尔图良(Tertullien)曾这样描述这一表现:“告解人穿着苦衣,满身是尘土,他穿得很可怜;他由人拉着手,被引入教堂;他跪在修女和神父们面前,紧紧抓住他们衣服的下摆,吻他们的膝盖。”^③另一记录“表现真相”的戏剧性的一幕来自于圣哲罗姆(saint Jérôme)对法比奥拉(Fabio)的描写。法比奥拉在第一任丈夫还未去世前就再婚,她犯下了大错,必须进行告解求得宽恕和原谅:“她在告解人的行列中,主教、教士和信徒们和她一起哭泣,她的头发散乱,脸色苍白,双手粗糙,头上满是尘土,并卑微前倾,胸部凌乱,还有她曾经引诱第一任丈夫的脸蛋,她把它们都弄得伤痕累累。她向所有人展示她的伤口,哭泣的罗马在她的苍白身体上注视着她的伤痕。”^④可以看出,这里包含了告解人对自己的惩罚以及自愿将自己的罪行以自我惩戒的方式表现出来,这正是一种悔罪的行为,但是这里的悔罪行为并不遵循司法模式的审判,也不是建立言语陈述同现实相符的架构。在描述中,我们可以看出并没有对自己的罪行进行言语上的分析和列举的做法,也没有对内心罪孽的层层剖析,有的只是以一种夸张的戏剧手法呈现出来的身体象征,非言语的部分才是“告解仪式”的重要组成部分,对信众来讲,“告解仪式”更像是一种生活方式。

不同于后期的基督徒们,基督教早期的告解人并不向某个人坦白自己的罪孽,不停地审查自己的思想深处不易被捕捉的错误念头,而是将自己的罪行、痛苦放置在世人面前进行展示,以此来揭示自己的真相,表达自己对信仰真理的坚

① [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 39 页。

② [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 40 页。

③ [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 41 页。

④ [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 41 页。

守,通过展现自己的不洁和败坏来重新获取纯洁和上帝的原谅。即便使用了言语,也不是为了事无巨细地陈述自己所犯下的罪行,而是为了确证自己是罪人的身份,“告解仪式”下的“表现真相”具有戏剧性和非言语性的特征,是通过身体的象征来指称“自我的真相”。德尔图良用“publicatio sui”来翻译“表现真相”(exomologesis),事实上,这种公开的“告解仪式”是一种悖论性的方法,因为一方面告解人要向世人表现出自己作为罪人肮脏和欲望的一面,即“自我的真相”,另一方面,告解人通过这种“暴露”(exposé)自己不堪的做法要实现的是某种断裂,通过将自己的罪行置于众人视线之下,展示出自己期望摆脱作为罪人的身份,这是一种以“舍弃”的方式来实现自我纯洁的过程。这种“舍弃”的过程后来演变为一种“殉道模式”^①,告解人不仅仅是要进行“告解仪式”,还要将“告解仪式”推向极端,以死亡来展示自己的真相,即“宁可直面死亡,也不放弃自己的信仰”^②,通过与尘世的决裂来彻底实现自己对上帝的归顺,福柯将这种“表现真相”的方法叫做“我不再是我自己”(ego non sum ego)。殉道一者为后来的告解人提供了行为范本,告解人需要向死亡敞开自身来实现自己的信仰。

(二)诉说自己(exagoreusis)

与此并行的另外一种“展现自我真相”的路径是存在于修道院之中的“诉说自己”,福柯认为这种“诉说自己”是异教哲学学派的练习和基督教的修行结合的产物,来自于异教哲学的若干哲学实践受到服从原则和沉思原则这两大基督教的修行因素影响后形成的变种。它在形成革新性的“自我技术”中起着十分重要的作用,“在自我的构成方面导致了决定性的后果:实际上正应该在这里标出‘自我解释学’的起源”^③。因为在这里“把思想构成为一个主观的材料领域,此领域需要解释性分析以便去发现他者在我身上的能力……这是安排真相和主体性关系的一种绝对新颖的方法”^④。“诉说自己”是一种让修道士处于服从状态下、持续对自我思想进行言语分析的做法,对此福柯展开了两个方面分析:第一,“诉说自己”的这种自我技术要遵循服从原则。这集中表现在与导师的关系上,“没有按照导师命令所做的一切,或者没有导师许可所做的一切,都是偷盗行为”^⑤。遵从导师的指导,并不是为了提升自己,而是要让导师完全掌控修道者的生活,

① [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯1980年在达特茅斯学院的演讲》,第44页。

② [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯1980年在达特茅斯学院的演讲》,第44页。

③ [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯1980年在达特茅斯学院的演讲》,第45页。

④ [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯1980年在达特茅斯学院的演讲》,第45页注释a。

⑤ [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯1980年在达特茅斯学院的演讲》,第48页。



修道者没有自主的权利,并且要与有能力的导师建立一种长久并且牢固的关系,这里的服从是一种永恒的关系,基本持续修道士的一生,即使修道士已经成为年长者、成为一名他人的导师,但是他应该仍旧持有一种服从他人的态度,有一种牺牲自我意志的自觉。第二,“诉说自己”的这种自我技术还要遵循沉思原则。在修道院中,最高的善是修道士将自己的思想集中在上帝这一点上,即冥想上帝,修道者要让自己的心灵始终保持纯洁以便能够观想上帝。在这两种原则的影响下,基督教的第二种“展现自我真相”的路径显示出独特性——“诉说自己”对思想和语言的关注远超过对行为和仪式的关注,在后来逐渐演变为基督教特有的“自我审查”(self-examination)和“坦白”(confession)的自我技术。

既然修道士要在一生中持续地对上帝进行冥想,要求修道士思想保持洁净和纯粹,那么他就要进行“自我审查”,要审查思想中有没有一些会让他对信仰产生动摇的激情因素,灵魂是否受到淫欲(concupiscentia)的侵蚀,要审查思想中存不存在让他离开上帝召唤的各种邪恶形象。福柯说,希腊神父们用logismoi(拉丁语是 cogitationes)来指称这一领域和对象——“思想的几乎难以察觉的波动,灵魂的永恒活动”^①,卡西安(Cassian)认为这种灵魂上的永恒波动状态正是人类的弱点所在,因此必须要摆脱这种不安宁的状态。^②基督教的“自我审查”很独特,它所感兴趣的是人的思想中最为隐蔽的角落,它认为人们往往忽略了这些不为人所觉察、虽然细小但有巨大邪恶力量的念头。卡西安使用了三种比喻来形象地说明基督教的“自我审查”:第一种是石磨的比喻。他将我们比喻成筛选谷粒的磨坊工人,我们有责任去区分好的谷粒(好的观念)和坏的谷粒(坏的观念),有义务去挑选好的谷粒进入石磨(思想)。第二种是军官比喻。作为军官的我们必须让好的士兵和坏的士兵在我们面前站成一排,让好的士兵向右边走,坏的士兵向左边走。第三种是最为著名的比喻,即钱币兑换者的比喻。作为钱币兑换者,我们必须对钱币的材质、重量、浮雕、纯度进行核查,也就是说,我们也要对我们的思想进行如此的考察。要看看我们的思想是否来自上帝;即便来自上帝,它是否混入了其他的不洁欲望,有没有被坏思想所腐蚀等等。^③可以看出,人们要对先于行为的思想领域进行检查,而这种检查是针对思想本身进行的,不关乎思想是否与外在事物的秩序相互吻合,不关乎思想的真假、是否有助于好行为的形成。即问题的形式应该是:“我是否被自己头脑中产生的思想欺骗了?”

① [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 49 页。

② [法]福柯:《福柯文选》III,第 99 页,注释 1。

③ 参见[法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 51 页。

而不是“我思考这类事情是否错了?”^①

那么这种“自我审查”是如何实现的呢?也就是说,我们如何能够对我们的思想进行有效的区辨(discrimination)呢?福柯认为,基督教的做法是“把所有的想法都告诉导师,在一切事情上都服从于导师,始终尝试把自己的所有想法都用语言表达出来”^②,即“坦白”。也就是说,基督徒们不仅要要将这一“自我审查”在自我的内心中进行,而且要通过语言将这一过程表述给导师听,这是因为导师拥有丰富的经验,能够帮助弟子更好地区分思想的好坏,辨别思想的真实与虚幻;其实,更为重要的是这种“坦白”具有“核实功效”。^③福柯在其演讲中,几次提到卡西安所讲的“偷面包的修士”的故事。^④这个故事告诉我们,关键之处并不在于导师是否知道修道士偷了面包这个真相,也不是修道士暴露自己的偷盗行为,将面包归还回去的罪行行为的展现,而是修道士通过语言将偷盗的真相“坦白”出来,“坦白这个表达行为就是真相的证据和表现”^⑤,也就是“核实功效”。按照卡西安的想法,人们在“自我审查”的时候总是试图掩盖坏思想,因为人们无法毫无困难地讲出那些让自己难堪的坏思想,由此人们就可以通过思想是否抵制言语分析来鉴别它的好坏,这是因为坏思想来自于魔鬼撒旦,魔鬼和光明是不能相容的,因此,当“坦白”将坏思想从隐蔽的黑暗处拉出来的时候,坏思想就会拼命抵抗,所以,修道士要不停地将思想中那些抵制言语分析的思想拉出来、暴露在阳光下,持续地进行“诉说”,直到自己的思想不再受坏思想所干扰、内心平静,也就是通过“告诉我,你的每一个想法”(omnes cogitations)这种自我技术实现彻底的皈依上帝。

因此,我们可以看出,在基督教最初的时期里,“表现真相”和“诉说自己”是作为联通主体和真理之间关系的两种主要形式,虽然它们在内容上迥然不同,但是却拥有着相同的宗教旨归和治理效果,那就是修道士们通过行为和语言揭露自己的真相,放弃曾经不洁的自我,经过悔罪实现对上帝的彻底服从和归顺。换

① [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 52 页。

② [法]福柯:《福柯文选》III,第 102 页。

③ 参见[法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 56 页。

④ 参见[法]“一位年轻的修道士叫萨拉平(Sarapion),他难以忍受必需的斋戒,他想每晚有一个面包,但他不敢向他的精神导师坦言相告。有一天,这位精神导师或许猜到了一切,他作了一次公开讲道,谈论说真话的必要性。年轻的萨拉平被这一讲道说服了,于是他从道袍里拿出了他偷的面包,并向所有人展示。然后他跪在地上,坦白他每天的饮食秘密,就在这时,不是当他展示他所偷的面包的时候,而恰恰是当他坦白,坦白他每日饮食的秘密,恰恰就在坦白的时候,似乎有一道光离开了他的身体,穿过了整个厅堂,散发出一种令人作呕的难闻气味。”(转引自[法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 55~56 页)

⑤ [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 56 页。



句话说,在肉体和行为上实行苦修和殉道的义务,在精神和言语上实行思想审查和言语坦白的义务,这都是通过彻底放弃成为意志主体的做法来获取真相,“为了发现我们自己的真相,我们必须牺牲自己,而为了牺牲我们自己,我们必须发现我们自己的真相。真相和牺牲,我们自己的真相和牺牲我们自己,它们密切相连”^①,摧毁意志的主体和获得真理二者是不可分割的,这种基督教所独有的处理主体和真理之间关系的过程,福柯将它概括为“基督教主体化的纲要”^②,它在基督教内部生发出来并壮大起来,在后期,“告解仪式”这一方面逐渐淡化,而“诉说自己”这一方面的影响却日益增强,经基督教变革后的“坦白”和“自我审查”的技术在后来的基督教中占据了主导地位并成为标准化的行为准则。在福柯看来,这是一种很矛盾又很独特的方法:一方面,修道者要不停地通过“自我审查”和“坦白”来进行自我真相的揭示,也就是主体的真相要通过自己对错误的陈述、对欲望的揭示、对隐秘思想的捕捉来获得;另一方面,在分析、揭示主体的真相之后,又要与这种不洁的主体划清界限、实现与之彻底的断裂,于是在这一历史上,一种新的自我关系的类型出现了。这种新型的自我关系将自我(主体)看成是有待分析的一个材料场域,用“自我审查”和“坦白”的技术逼迫出藏在主体上的“自我真相”,真相来自于主体,而“自我的真相”就是忏悔者是一个充满罪恶的主体,忏悔者要与之决裂。虽然在这一过程的结尾中,主体作为被舍弃的对象而消失,但是基督教奠定了用“语言分析”和“思想审查”的认识论方法去维系主体和真理之间关系的基调,基督教的这种自我技术将主体认识世界、自然同认识自身的方法区别开来,真理来自于主体自身,因此不间断地进行拷问主体,我们能够得到真理。这是一种在认识论下形成的自我关系,这种认识论的自我,开启了近现代意识主体哲学的先河,主体哲学不但继承了基督教主体解释学的自我技术,而且进行了新一轮的技术革新,将这种自我技术放置于新的权力运作的背景下去治理主体,在主体和真理的关系上将这种解释学扩大化。

二、“认识你自己”(connais-toi-même) ——笛卡尔对基督教自我技术的改造

福柯将“主体解释学”的开端放在了基督教时期,则颠覆了人们以往对理性主体的认知,人们往往将“认识你自己”这一法则追溯至古代柏拉图时期,试图勾勒出自古至今的一条关于理性主体的线性历史脉络,福柯对于基督教“坦白”和

① [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 59 页。

② [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 73 页,注释 48。

“自我审查”的自我技术的谱系学描述试图拆解关于这种“理性主体”的神话,因为我们可以看出在基督教时期“主体”是被信徒所拒斥的对象,“认识你自己”(gnôthiseauton)的含义开始变迁,自我技术不再为了完善一个主体而服务,自我技术作用更倾向于分析自己,因此,解码和认识自我的方法发源于基督教,而不是德尔菲神庙的神谕,笛卡尔更不是始作俑者。福柯对笛卡尔以降的现代意识主体的谱系学考察可以看成是他对“理性主体”神话其真相的进一步揭示:不存在实体的主体,主体概念不过是自我技术的历史相关物而已。因此,福柯认为并不存在关于普遍的理性主体历史,事实上只存在的是关于自我技术的变革史,基督教只是变革性地应用了原就存在于古代哲学中的一些自我技术并将之发扬光大,然而,笛卡尔则是将基督教的坦白技术和自我审查技术批判地继承了下来,并将之运用在了新的权力关系运作的背景之下,建构起了理性主体为核心的认识论哲学。

虽然基督教通过摒弃主体来获得真理,但是在上文中,我们仍可以看到基督徒为了获取真相而做出诸多的实践,例如告解仪式、殉道、苦修、心灵的忏悔以及审查性的自我坦白等等,福柯将这种主体为了获得真理而用来转化自己、塑造自身所付出的代价称为“精神性”(spirituality)。^①“精神性”包含的是实实在在的主体代价,例如禁欲、苦修等实践,而不是一次简单的认识行为,“精神性”用来变革主体的生存方式,处理主体同真理的关系,它认定主体必须通过一系列的实践和修炼去锻造自身,才能将主体送至真理的彼岸。而与此不同的是笛卡尔开启的认识论路径,他声称:“想要通往真理,我只要成为任何一个能够看到显现之物的主体就足够了。”^②从此,认识论哲学家们普遍认为主体可以不依靠任何苦修和锻炼方式就可以获取真理。也就是说,从笛卡尔时期开始,真理与主体之间的关系不再是靠“精神性”的实践来维系(即主体需要付出代价才能达至真理),仅靠人的认知理性就可以进行真理和主体之间关系的推理,伦理和认知科学在这里分道扬镳。笛卡尔的“我思故我在”,直接将普遍的存在、个别个体以及意识三者直接画上等号,三者之间不需要任何“精神性”的代价付出,这一论断将意志主体和认识主体割裂开,在通往真理的路上,清楚明白的证据取代了要付诸实践的苦行和禁欲,主体的存在和主体获得真理之间不再存有必然关系。但是,在笛卡尔建立起现代理性主体哲学的过程中,他仍旧沿用了基督教古老的自我技术,对其进行整合和部分利用,即仅对基督教在思想中对自我进行“解码”这一方面进行了继承,他是第一个将宗教的坦白技术和自我审查技术改造后应用于哲学领

① [法]福柯:《主体的解释学》,余碧平译,上海人民出版社2005年版,第13~14页。

② [法]福柯:《福柯文选》III,第189页。



域的人,然而笛卡尔的理论目的却与基督教不同,并不是为了证明上帝的存在以及为了自我的获救,而是为了找到一个可靠的哲学前提,进而给予逐渐兴起的现代理性科学以理论上的支持。

福柯认为:“中世纪的哲学从未采取过沉思或者自我审查的形式,哲学话语从未采取过基督教或者天主教传统中存在的宗教练习形式。”^①即便是在古希腊时期,柏拉图对自我的沉思也是仅在本体论的层面上,也不是在心理学层面上。^②但是,笛卡尔开创的哲学沉思,却是基督教的宗教“诉说自我”的技术在哲学领域成长、壮大的写照,笛卡尔对基督教心理学层面上的自我技术的应用,即将自我当成解析对象来不断进行思想上的考察,产生了非禁欲的知识主体。^③因此,在《第一哲学沉思集》中,我们总是能够看到笛卡尔的沉思类似于基督教的心灵审查和语言分析的自我技术的再现,“比如我在这里,坐在火炉旁边,穿着室内长袍,两只手上拿着这张纸,以及诸如此类的事情。我怎么能否认这两只手和这个身体是属于我的呢……我在这里必须考虑我是人,因而我有睡觉和在梦里出现跟疯子们醒着的时候所做的一模一样、有时甚至更加荒唐的事情的习惯。……那么让我们现在就假定我们是睡着了,假定所有这些个别情况,比如我们睁开眼睛……都不过是一些虚幻的假象……因此我要假定有某一个妖怪,而不是一个真正的上帝,这个妖怪的狡诈和欺骗手段不亚于他本领的强大,他用尽了他的机智来骗我……”^④我们看到,整个过程在思想中展开,并且怀疑过程中对思想每一环节都进行十分细致的考察:不但怀疑“我”之外的整个环境,即“我”坐在火炉旁这个事实,还要对自己是否穿着长袍和是否拿着这张纸进行怀疑,甚至属于“我”这个主体本身的部分——手和身体的存在都要进行不信任,这个过程十分类似于基督教晚近时期信徒对自我的忏悔和审查过程,即每一件在意识中出现的念头都要仔细核查,考虑是否每个念头都是善良和纯洁的,还是只是看起来是善良的样子,推敲其来自于上帝还是来自于一个隐匿在自己思想中、让自己产生坏念头而不自知的魔鬼,以检测自己是否已经达到可以被救赎的纯洁之态。而笛卡尔将这种方法运用在哲学的沉思中不是为了检测思想中是否藏匿有不洁的欲望和受到魔鬼蛊惑的念头,而是为了获得意识的自明性,为了获得在思想中唯一真实、可靠的原点,进而获得真理,整个过程中起到关键作用的就是具有意识属性的理性主体,而达

① [法]福柯:《自我解释学的起源——福柯 1980 年在达特茅斯学院的演讲》,第 90~91 页。

② [法]福柯:《福柯文选》III,第 182 页。

③ [法]福柯:《福柯文选》III,第 182 页。

④ [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,商务印书馆 1986 年版,第 15~16 页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

至真理的方法也仅是在思想中运用合乎逻辑的推理而已,放弃了基督教的纯化自我以求真理的殉道方式。也就是说,在得到自明性之前,我们仅需要将存在的一切进行思想上的怀疑,看它们是否是真实且清楚明白,否则就不能将之纳入我们的思想之中,同时,即便我们获得了一些观念,也要考查这些观念是否来自于“妖怪”的欺骗,值得注意的是,这种关于思想是否来自于“妖怪”欺骗的假设并不源自于哲学,而是来自于基督教的宗教修行假设,从这里看出笛卡尔在意的是观念的真实可靠、不虚幻,无关乎这一观念的错误与正确,无关乎对主体能否有实践上的指导意义。

另外,对于真理的获得,笛卡尔与基督教的推理序列是正好相反的,并不是全能的上帝来保证真理的获得,而是通过这个正在“怀疑”和“思考”的我(主体)来确保真理的前提是可靠的,即从“我思”的清楚明白推导出“我”(主体)的存在进而推导出自然世界、上帝和真理的存在。在笛卡尔这里,真理不同于基督教的真理,在第四沉思中,笛卡尔对真理进行了如下讨论:“因为每当我把我的意志限制在我的认识范围之内,让它除了理智给它清楚、明白地提供出来的那些事物之外,不对任何事物下判断,这样我就不至于弄错;因为凡是我领会得清楚、明白的,都毫无疑问的是实在的、肯定的东西,从而它不能是从无中生出来的,而是必然有上帝作为它的作者。上帝,我说,他既然是至上完满的,就绝不能是错误的原因;因此一定要断言:像这样一种领会或者像这样一个判断是真实的。……如果我把我的注意力充分地放在凡是我领会得完满的事物上,如果我把这些事物从其余的、我所理解得糊里糊涂的事物中分别出来,我当然就会认识真理。”^①简言之,凡是能够在认识范围之内、清楚明白地被主体所把握的都是真理。我们能够看出,这种真理已经是对象化、认识论上的真理,仅凭借主体自身结构和符合逻辑的推理就能够获得真理,而不用通过改变自己的禁欲修身方式去获得。而基督教的真理与上帝属一体,上帝保证了真理的获得,虽然是通过信徒心灵审察和坦白这种向内折的方式,但是真理始终来自上帝,而不是来自主体自身;而笛卡尔的真理来自于主体的意识判断,凡是具有自明性、存在于主体的认识范围之内即可,那么从此,对象认识的真理概念彻底取代了精神性的真理。进而带来的结果是,道德主体和知识主体的分离,即便主体不具有道德也配得上拥有真理,这在古希腊哲学、甚至是基督教时期都是无法想象的,因为一个人必须是伦理主体,他才配得上具有真理。笛卡尔革新性地运用了基督教的自我分析坦白和自我审查的自我技术,放弃了真理的精神性道路,取而代之的是自明性和理性推

^① [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集》,第65~66页。



理,福柯认为这一做法使得“现代科学的制度化成为了可能”^①。但是,这种做法也有被后人诟病的地方,即将伦理主体和知识主体割裂,这成为后来哲学家们不能绕过的难题。

不同于基督教为了获得《圣经》和来自上帝的真理要将不洁的自己舍弃的做法,笛卡尔的理性哲学确立了主体的优先地位,更重要的是主体的“思”的优先性,即一个能够思考和怀疑的意识主体的实存是哲学认识论转向的标志。当然,笛卡尔这里对主体的理解还十分粗糙,他不加以区分地将“思”和“思着的我”看成是浑然一体的东西,即设定了一个能够思考的绝对存在的实体——“灵魂”,但是这个概念本身是具有一定问题的,就是说尽管自我意识在思想中是具有自明性的,但是不能将我思(主体的意识)与自我的存在(主体的存在)直接画上等号,这也是后来康德对笛卡尔重点批判的地方。但是,不得不承认的是笛卡尔运用基督教内折式的分析性自我技术对哲学的改造,第一次在哲学上树立起理性主体的形象,并将非理性的主体排除在外,福柯在《古典时代的疯狂史》中,就曾谈过人们对待疯癫改变态度的原因在于笛卡尔所倡导的理性主体的建立,“如果说巴黎总医院知识从肉体上把疯狂者禁闭起来了,那么,笛卡尔的《第一沉思》则从精神上把癫狂从理性生活中排除出去了”^②。也即是说,笛卡尔在哲学上树立起主体的优先性,这在福柯看来是一种理性的暴力,福柯并不是要在这里否认理性和认识,而是提醒人们理性主体的持续膨胀会成为宰制人的新治理途径,通过人对“知”的渴求来更好的实行权力的运作,更重要的是认识论的转向改变了人对自我关系的态度,主体不再是一个被完善和建构的对象,而是一个有待被分析和认识对象。虽然这一做法将伦理主体和知识主体进行了分化,但是却为后来的主体哲学奠定了基础,自笛卡尔后,哲学的基本的形态都只是主体哲学,所以福柯认为哲学只能以笛卡尔的方式进行演进。

结 论

从弃绝主体到重新建构主体,这其中是因为自我技术处于不同的治理语境中,换句话说,现代认识论上的理性主体不过是一种自我技术配置出来的假相、是其历史相关物,因此福柯说“人死了”。在“理性主体”的荫蔽之下,启蒙主义、人本主义、理性主义大行其道,宣布上帝死了的同时,人(理性主体)成为了哲学

① [法]福柯:《福柯文选》III,第189页。

② 莫伟民:《福柯的反人类学主体主义和哲学的出路》,《哲学研究》2002年第1期。

新的魔咒,人们将一切问题的由来以及解决途径都安置在这个理性的主体之上,这样的做法是可行的吗?福柯反对这种理性主体哲学的暴力敲诈,他认为这是对真理与主体之间关系的一种误读,当然,在这种以理性主体哲学背景下的解决人类困境的方案也是存在巨大问题的,正因为并不存在这样一个主体,那么哲学的地基坍塌了。事实上,福柯对于“自我技术”的谱系学追溯是对拆解主体哲学做出的尝试,对主体解释学起源的揭示是为了破除笼罩在理性主体上的光环。事实上,通过对于“自我技术”的谱系学讨论,福柯发现“自我技术”由来已久,在古希腊时期就有以“关心自己”为核心的自我技术,倡导的是一种生存美学的主体存在,这种“自我技术”要求主体进行修炼(askēsis)才能够成为真理的存在,其核心目的是为了人能够如何生活的更好。而从基督教开始,以“关心自我”为核心的自我技术被变革为新的治理要求的工具,即变换为一种以“坦白”(confession)和“自我审查”(self-examination)为主要方法的自我解析式的自我技术,也就是说,变革后的自我技术要求主体不断地对自身进行认识上的解读,主体变成了一个有待挖掘的领域,并且人们相信能够从中找到真理的来源。笛卡尔继承了基督教的这种自我分析式的自我技术,并应用在了哲学之中,因此主体构型也随之变化,主体不再是被舍弃的对象,而是成为了认识的对象,也是认识的主体,主体哲学随之确立。我们能从上文中看到关于“自我技术”的漫长历史,福柯对于这个过程的历史谱系学描述,旨在揭示现代主体哲学的真相:不存在先验实存的理性主体,主体不过是被自我技术构造出来的概念,现代主体哲学随之瓦解。

以上我们能够看出,主体解释学的“自我技术”如何经由基督教的“告诉我,你的每一个想法”(omnes cogitationes)演变成了笛卡尔的“认识你自己”(connais-toi-même),解码式的自我技术逐渐深化,它促成笛卡尔开启了哲学的认识论转向,塑造了一个理性主体的形象,这也标志着真理和主体的关系进入了现代时期,对此福柯评价说,“真理史上的现代是从唯有认识才使人达至真理的时期开始的。”^①但是,我们必须清楚的是,将主体当作一种认识和解读对象的自我技术起源于基督教的“诉说自己”的时期,而不是开启哲学认识论转向的笛卡尔时期,也就是说,福柯认为现代主体哲学其实是采用了经过基督教改造后的古老的自我技术,即坦白和自我审查来处理自我关系。虽然自我技术在基督教到现代主体哲学的这段漫长历史中有过不时地革新,但是其基本的要义都是“认

^① [法]福柯:《主体的解释学》,第15页。



识你自己”(connaiss-toittoi-même),与其说是关于理性主体的历史,不如说是关于自我技术的历史,因为在这一历史过程中我们并不能勾勒出由理性主体所构成的连贯历史脉络,相反,我们却能够看出由稳定的自我技术支配的真理游戏以及由它塑造出的主体的谱系学历史,因此,福柯所谓的“主体解释学”的开端在基督教时期,而不在笛卡尔时期。

从东方教会看景教与聂斯托利派的关系

刘清一*

景教一向被认为是中国的聂斯托利派,这一论断似乎意味着聂斯托利派是直接传入中国的。但事实上,历史上的景教只是东方教会传入中国的一个分支。景教与聂斯托利派的这一直观联系,离不开历史上东方教会神学思想上的变迁。换言之,景教之所以被人称为聂斯托利派,盖因东方教会在7世纪初受到聂斯托利主义影响,并在基督论上转向了聂斯托利主义。

景教是基督教与中国第一次相遇的产物,但是当人们谈到景教,总是把它直接和聂斯托利派联系在一起,把景教称为中国的聂斯托利派。但这样的联系却直接跳过了作为两者桥梁的东方教会(Church of the East)^①,或潜在地认为东方教会就是聂斯托利教会(Nestorian Church)。对此,一些教会领袖和学者表达了不同的看法。^②那么,景教和聂斯托利到底有何关联?在何种程度上,景教可以被认为是聂斯托利派的?而作为沟通西方和东方的中介的东方教会,是否

* 刘清一,北京大学哲学系博士研究生。

① 现在常称为东方亚述教会(the Assyrian Church of the East)。因为东方教会在近代发生了大分裂,最后分裂为东方亚述教会和迦勒底天主教会(Chaldean Catholic Church),由于后者与罗马天主教共融,所以一般东方教会指东方亚述教会。此外,在基督教历史上还存在另外两个“东方”的教会:一是“Eastern Orthodox Church”,即人们常说的东正教,其与西方的天主教会因长期的政治神学等分歧最终于1054年发生大分裂,以拜占庭帝国教会和俄罗斯教会为代表。二是“Oriental Orthodoxy Church”,即东方正统教会,该教会产生于卡尔西顿会议之后,由于在基督论上坚持一性论,遂与其他卡尔西顿教会断绝关系,独自建立教会,以亚美尼亚教会、科普特教会为代表。

② 相关学者讨论参见 Sebastian P. Brock, *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy*, New York: Ashgate Publishing, 2006。东方亚述教长 Mar Dinkha IV 和迦勒底天主教会教长 Louis Raphael Sako 都公开反对“聂斯托利教会”的称呼。参见 Sebastian P. Brock, “The Nestorian Church: A lamentable misnomer,” *Bulletin of the John Rylands Library*, 78. 3 (1996), p. 35; Louis Raphael Sako, “The Church of the East isn’t Nestorian”, *Christologie-Kirchen Ostens-ökumenische Dialoge*, Frankfurt, 2017。



应当被认为是聂斯托利教会？

一、景教与东方教会的缘起

早在基督教产生之前,很多犹太人为了躲避迫害,逃到当时属于帕提亚帝国和罗马帝国交界处的上美索不达米亚地区^①,东方教会的历史就可以追溯到这一边境地区的一个重要城市——伊得撒(Edessa)。

按东方教会自己的说法,1世纪,奥斯尼尔(Osroene)^②国王阿布加尔五世(Abgar V Ukkama bar Ma'nu)身患重病,写信给耶稣请求解除他的病痛,使徒多马派遣其门徒达太(Thaddeus of Edessa)^③前往首都伊得撒替国王治病。之后,国王的病情立刻好转,为表达感谢,他召集国民接受福音。^④自此,福音便在伊得撒传播开来。^⑤3~4世纪,以伊得撒为中心,基督教快速发展,辐射整个美索不达米亚地区和波斯地区。但在这一时期,东方教会并没有形成一个统一的教会,而是隶属于安提阿主教管辖。

但随着波斯帝国的兴起,处于波斯境内的教会独立性逐渐提高。^⑥最终在410年,在帝国首都塞琉西-泰西封(Seleucia-Ctesiphon),东方教会举行了第一次主教会议,即以撒会议(Synod of Isaac),这次会议决定所有的波斯教会都应听命于塞琉西-泰西封大教长,这标志着初步形成集权化的波斯教会。424年,达迪索会议(Synod of Dadisho)宣告塞琉西-泰西封主教作为东方教会领袖,与其他所有西方教会^⑦关系平等,不受任何外部教会管辖,这标志东方教会

① 今天土耳其的东南部地区,伊朗和叙利亚的北部地区。

② 奥斯尼尔王国最早从衰落的塞琉古帝国中独立出来,但很快沦为亚美尼亚王国的附属国,在经历短暂被帕提亚帝国统治后,于114年成为罗马帝国半自治的附庸国,并最终于216年被罗马帝国彻底吞并,成为毗邻波斯帝国的前线行省。但随着波斯帝国于608年吞并此地,不久便伊斯兰化。

③ 也通常称为“Addai”,一般认为是耶稣七十门徒之一,但也有学者认为其就是耶稣十二门徒中的使徒达太。参见 Di Genua, “Judas, Thaddeus, Addai: Possible Connections with the Vicissitudes of the Edessan and Constantinopolitan Mandylion and Any Research Perspectives,” *Bari*, Vol. 4-5 (September 2014).

④ [古罗马]优西比乌:《教会史》,保罗·L·梅尔、瞿旭彤译,三联书店2009年版,第52~56页。

⑤ 以上历史缺乏考证,且或多或少带有传说的色彩,但可以确定公元2世纪,基督教已经成为奥斯尼尔的国家。相关讨论参见:[美]莫菲特:《亚洲基督教史》卷1,中国神学研究院中国文化研究中心译,(香港)基督教文艺出版社2000年版,第52~59页。

⑥ 主要在于罗马帝国以基督教为国教之后,在波斯帝国和罗马帝国的长期对峙中,波斯王无法忍受敌对宗教教徒的存在,于是在340~401年发生了对于基督徒全国性的迫害,这也造成了波斯帝国内境的基督徒开始和罗马帝国教会愈行愈远。

⑦ 这里的西方教会是相对东方教会而言的教会,包括罗马教会和拜占庭教会。

的彻底独立。^①

在接下来的200年里,一方面,东方教会在内部爆发了关于教长之位的权力争夺;另一方面,外部也饱受波斯帝国的迫害和西方教会的敌意。尽管如此,教会的宣教事业并没有停止。从波斯首都塞琉西-泰西封出发,东方教会的宣教士一部分向南,来到今天的印度,建立了所谓的“圣多马教会”(Saint Thomas Christians);一部分宣教士则沿着丝绸之路,来到蒙古和中国,造就了后来的景教。据史料记载,教长耶书亚二世(Ishoyahb II)在位时,635年,波斯教士阿罗本(Alopen)来到当时的唐朝首都长安,并受到唐太宗的接见。这一时期传入盛唐的东方教会也因“真常之道,妙而难名,功用昭彰”,而被当时的国人“强称景教”。得益于唐朝当时宽容的宗教环境,正如历史记载,“法流十道,国富无休,寺满百城,家殷景福”,景教在中国迅速传播开来。

二、东方教会与基督论之争

历史上,东方教会之所以被人们称为聂斯托利教会,源于4世纪开始的基督论大辩论。451年卡尔西顿会议后,整个基督教世界因为基督论的不同在神学思想上分裂为三派:一是正统的卡尔西顿基督论者,秉持“两性一位”的观点,亚历山大的西里尔(Cyril of Alexandria, 376~444)和摩普妥提亚的西奥多(Theodore of Mopuestia, 350~428)同属于这个范畴,尽管他们分属于不同的学派;二是被视为异端的一性论者,这部分持“一性一位”的观点,其神学论点源于欧迪奇主义,属于极端的亚历山大派,后被称为“雅各派”;三就是被视为异端的聂斯托利派,持“二性二位”的观点,属于极端的安提阿派。

4世纪开始的这场基督论大辩论虽然影响甚远,但并非直接影响到东方教会,而是通过伊得撒教会把当时的东方教会牵扯进来。

作为基督教在东方建立最早的教会,伊得撒教会后来虽因罗马与波斯的争霸,地位有所下降,但由于坐落在帝国交界处,又成为东方教会沟通西方基督教的门户。此外,该教会还拥有东方基督教最重要的一所神学院——伊得撒学院(School of Edessa)^②。这所学院在艾弗伦(Ephrem the Syrian)的带领下,成为当时东方教会的神学中心,许多波斯基督徒慕名而来,学习教义、教理并把思想带回波斯。正是在这里,西奥多以及狄奥道罗(Diodorus of Tarsus)的大多数著

^① Wilhelm Baum, and Dietmar W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, Vol. 1, London: Routledge, 2003, p. 19.

^② 又称为“波斯学院”,大量波斯基督徒来此学习基督教神学。



作被译为叙利亚语,使得整个伊得撒教会处在安提阿派的影响之下。以此为中介,安提阿派的神学思想得以传入波斯。

当西方世界的基督论之争爆发时,在伊得撒教会内,主教拉本拿(Rabbula of Edessa)支持西里尔,而伊得撒学院的领袖希巴(Ibas of Edessa)却支持聂斯托利^①,于是二人的纷争造成伊得撒教会的分裂。鉴于西奥多的思想已经通过伊得撒学院传遍整个东方教会,并被视为圣徒,那么当他的门徒聂斯托利在西方会议上被定为异端后,东方教会必须作出回应。与此同时,这场基督论之争也被前来学习的波斯基教徒带回波斯,因此东方教会也必须对这场神学争论表达自己的立场。

在486年举行的阿伽修会议上,主教阿伽修(Acacius of Seleucia-Ctesiphon)通过了一份被西方教会认定为彻彻底底的聂斯托利主义的宣言。这样,东方教会就被认为是“聂斯托利教会”。489年,东罗马帝国皇帝芝诺在伊得撒主教塞勒斯(Cyrus)的建议下,关闭了罗马境内被视为是聂斯托利主义大本营的伊得撒波斯学院,大批师生逃到波斯境内的尼西比斯,并在拿西(Narsai)主导下重建了尼西比斯学院,并以此为中心,继续传播聂斯托利主义。这样,东方教会被称为“聂斯托利教会”就越加名正言顺了。

三、西奥多与聂斯托利的基督论之别

我们知道,东方教会在基督论争议爆发之前,就已经深受西奥多思想的影响,因此当东方教会被认为是聂斯托利派的时候,也就造成了一个问题:东方教会到底是西奥多派,还是聂斯托利派呢?众所周知,两人都属于安提阿派,又是师徒,思想上一脉相承,共同点必然大于不同点。此外,师徒二人都强调基督二性的区别,强调耶稣人性的完全和对于神性受苦和改变的反对,甚至两人都用同样的例子来解释“道成肉身”。然而,尽管二者之间存在这些共通之处,也还是无法掩盖聂斯托利的基督论确实存在不同于西奥多的地方。

那么,究竟应该如何区别西奥多和他的门徒聂斯托利的思想呢?从神学上而言,区分聂斯托利与西奥多思想的关键,在于是否明确区别本性和本性之属性,即本性格的概念。

由此出发,西奥多的基督论最好的表达就是:“当我们区分本性时,我们说神

^① 希巴本人十分赞善西奥多的思想。曾经参加过431年的以佛所会议,他十分反对西里尔的观点,并在卡尔西顿会议上同聂斯托利一道被谴责。因此,当他成为伊得撒主教后,整个伊得撒教会转向了聂斯托利的一边,并被认为是一个聂斯托利主义者。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

圣逻各斯的本性是完全的,他的位格(prosopon)也是完全的,因为我们无法说一个位格(hypostasis)^①是非位格(impersonal)的,同样人的本性也是完全的,他的位格也是完全的。当说到联合的时候,这里只有一个位格(prosopon)。”^②显然,当西奥多使用“位格”(prosopon)^③一词描述神性、人性以及二者之联合时,他对这一术语的使用实际上非常模糊。一方面,从“逻各斯”作为神之神性的角度,当西奥多说到“神性的位格”时,事实上就具有后来聂斯托利用“本性的位格”(natural Prosôpon)一词所指的含意;另一方面,当涉及人性时,他说的又是“人的位格”,这二者是不一样的。因为对于后者而言,决定人的本质存在的东西就是人性,这是抽象的人性。但对于前者就是十分的悖谬,神性本身就是规定神本身的本质属性,那么神性又何来位格之意?除非西奥多把“prosopon”理解为面具的含意,把性和展现性的属性区分开来,即用“nature”表示抽象的一般本性,即回到“hypostasis”的含意上,而其“prosopon”代表具体的属性,来展现特殊的性,如耶稣具体的人性。如果这样,那就具有聂斯托利主义的倾向。再者,当谈及子的位格时,他又用了“位格”(prosopon)这个词,这就无法确定其所说的“prosopon”到底是何种含意,究竟是指本性的具体属性,抑或是指抽象的本性。^④

相比之下,聂斯托利则借助“本性的位格”(natural Prosôpon)一词明确区分了本性与本性的位格之间的不同。在他那里,任何一个本性是否真实的,依据其是否具有位格,这个位格代表本性(nature)自身所有属性的集合,具有“独立存在”的含意。这就使得本性的位格与本性之间彻底区别开来,通过“Compensation of Prosôpon”(大意为“位格补偿”)的观点,基督的神性和人性以各自位格的方式联合在一起。由此聂斯托利的基督论最终实现了安提阿学派的最高理想——维护耶稣基督人性的完全,神性与人性被彻底地区分开来。与此同时,这一理论又最

① 早在尼西亚会议上,“hypostasis”就和“ousia”“essence”是同义词,虽然在凯撒利亚的巴西尔那里,三一论才明确了三个“hypostasis”和一个神性的“ousia”,但这两个词在基督论中仍然混用。

② Tixeront Joseph, *History of Dogmas*, Vol. 3, London: B. Herder, 1914, p. 17.

③ 在西奥多时期,“Prosopon”的含意也是模糊的。它至少有两种含意:从三一论的角度,常被等同于“hypostasis”,这表达一个独立个体,和其他实体都不同的个体的含意,但这里更多有内在不变本质的含意;但另一方面,从它希腊语用法(“面具”“面容”)上说,则表达一个物体外在展现自己身份的方式,这就和“hypostasis”不一样,这是可以变的,可以被操作的。“Hypostasis”可以有多个“prosopon”,同样“prosopon”也可以离开“hypostasis”存在,这就是聂斯托利解释一个合一性位格的关键所在。

④ 关于西奥多的基督论思想,参见 Kevin McNamara, “Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy,” *Irish Theological Quarterly*, 19. 3 (1952), pp. 254-278. 文中谈到了西奥多在对于“nature”论述中抽象术语和具体术语的混乱。



终导致无法将二性真正合在一起,进而造成救赎的失败。^①

四、早期东方教会的基督论

在明确西奥多和聂斯托利基督论的区别之后,那么,东方教会真的是遵循了聂斯托利主义吗?要回答这一问题,可以通过阿罗本入长安之前东方教会的历次大会宣言分析其所体现的基督论立场。^②

由于东方教会所处环境的特殊性,前三次教会大会(410年的以撒会议、420年的亚伯拉哈会议和424年的达迪索会议)并没有专门讨论神学问题,而仅仅是单纯认可了西方教会的尼西亚大公会议和其他几次会议所通过的信条的有效性^③,直到聂斯托利争议爆发后半世纪的阿伽修会议上,东方教会才首次明确谈到神学问题。但最令人奇怪的是,在早期的历次大会宣告中,我们似乎完全看不出属于聂斯托利的观点。例如486年阿伽修大会宣告中提到了:

让我们对于基督的信仰建立在基督二性——神性和人性之上。虽然无人教导不同二性间的混淆和混合,虽然神性仍保留在属于它的那个东西中,人性也保存于属于它的东西中,但我们把二性的典范聚于一个权柄和一个崇拜(的对象)上,一个子的名分上,因为神性和人性产生了完美的不可分离的联结。如果有人把受苦和改变归于我主的神性,并且谈到教主的位格联合,不坚持完全的神和完全的人的声明的话,那么让他被谴责!^④

在历史上,这段宣言被认为是东方教会信奉聂斯托利主义的证据,但是仔细看,无论是对于二性的混淆的反对,还是以权柄和一种崇拜来理解位格的联合,都彻彻底底是安提阿派的基督论。这一点在后面的大会宣言中又多次得到证明,例如在585年的信仰声明中就强调:

① 当明确指出本性格存在,即意味着本性是彻彻底底的完全,那么这样的两个本性又如何存在于一个位格中呢?这就是聂斯托利难以解决的问题。聂斯托利的基督论,参见 Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon*, Vol. 1, London: Westminster John Knox Press, 1975, p. 507.

② 共举行过12次教会大会,被认可的大会共11次(484年的巴索马会议后东方教会不被承认)。再排除未涉及神学内容的大会(前三次大会和497年的巴拜会议、554年的约瑟夫会议)后,加上612年的主教会议,共有7次涉及神学内容的会议。

③ 分别是 Ancyra (314), Neocaesaria (between 314 and 325), Gangra (343), Antioch (341), 和 Laodicea (365)。

④ 以下的大会翻译均来自 Sebastian Broc 对于 J. B. Chabot, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens* 法语版本的英文翻译,英文翻译参见 Sebastian P. Brock, "Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology," *Variorum Publishing*, Vol. 357 (1992), p. 133.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

事实上,由于他对我们的爱,他自愿离开父的怀抱,没有任何改变地来到世间……道成了肉身,住在我们身边(身体上),但没有任何的改变;那个似神的人虚己,他采取了奴隶的样式,并且他没有更多:因为无论是通过成了(肉身),还是取得(样式),他的本性仍然没有改变或增加一分。……道成了肉身,但没有改变。^①

再如 596 年会议上讲:

我们诅咒并远离所有否认主耶稣基督神性和人性的人;或者是任何敢在联合教导混合、混淆和合成的人;或者是任何敢把激情、死亡或其他属于不完满人性的东西通过某种方式归给伟大的神性的人;或任何敢把通过一种奥秘,通过不能理解的,永远不被分离的联合,已经在圣母那和自身联合的上帝的道的崇敬的殿仅仅当成一个普通人的。^②

从某些关键词语看,东方教会的基督论表述更是典型的安提阿派,或者说西奥多的用法。譬如 544 年的大会宣称:“基督既不是一个普通人,也不是一个穿上人性外套展现其自身的神,而同时是一个人,也是也是个神。”^③同样,576 年的大会则强调:“他为了他神性的居住,而通过一种不可分离的方式,从圣母玛丽亚那里为他自己取了一个完美的殿。”此外,585 年的大会也宣称:“凭借着最高的不可分离的联合,上帝的道在其肉身的殿中受到了苦难的羞辱,尽管道凭着他神性的本性而言是不会受难的。”^④不难看出,这里所用的“外套”(garment)、“样式”(likeness)、“居住”(dwell)和“殿”(temple)等词语,都是西奥多最常用的比喻。当然,在聂斯托利那里,这类表达方式同样被反复使用,但问题的关键在于:当我们未找到确切谈到“本位性格”的表述时,是否就可以把安提阿学派的这一思想归结于聂斯托利主义?

^① Sebastian P. Brock, "Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology," *Variorum Publishing*, Vol. 357(1992), p. 138.

^② Sebastian P. Brock, "Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology," *Variorum Publishing*, Vol. 357(1992), p. 139.

^③ Sebastian P. Brock, "Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology," *Variorum Publishing*, Vol. 357(1992), p. 135.

^④ Sebastian P. Brock, "Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology," *Variorum Publishing*, Vol. 357(1992), p. 139.



五、东方教会基督论的变迁

尽管如此,至7世纪初,东方教会在其宣告中开始体现出聂斯托利主义的痕迹。605年大会宣告:

反到虚己,取了奴仆的样式,成了人的样式。因为在那奴仆样式中的神的样式,创造万物的主耶稣基督,完全的神与完全的人;从神性上是完全的神,从人性上说是完全的人。两个本性:一个神性和一个人性。神性仍然保留它自身的属性……但激情、改变和变化并没有达到神性。^①

这里的宣告似乎表达出聂斯托利位格联合的含义,即样式与样式的联合,神的样式与人的样式结合,而神性的属性仍然完全,这一点在聂斯托利那里被直接以本性格代替,本性不参加联合,而仅仅是本性的位格进行联合。^② 故而从这段宣告中不难看出,在这一阶段,东方教会的基督论立场开始颇有聂斯托利主义的风格。

历史上,影响东方教会基督论神学立场变迁最为关键的事件是612年举行的主教大会。这次大会的宣告基本上明确展现出聂斯托利主义取向,概而言之:“基督被认为是神,是因为在神性的本性和位格上是完全的;他被认为是完全的人,是因为在人性的本性和位格上是完全的。……基督有两个本性和两个位格,正如他们说的,这里只有一个基督,我们承认基督是一,但不是从本性和位格上讲,而是从子的位格上说,即一种权能、一种安排、一种美德和一种威严。”^③ 在此,东方教会的主教们明确以一种区分的方式对待本性和位格。毫无疑问,这里所说的位格正是聂斯托利所说的“Prosōpon”,并且当说到作为一个基督^④的一个位格时,明确指出其建立在权能、美德、威严之上,而这正是西奥多和聂斯托利所常常表达的内容。

^① Sebastian P. Brock, “Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology,” *Variorum Publishing*, Vol. 357(1992), p. 140.

^② 有关聂斯托利“位格联合”(unioin of prosopon)的观点,参见 Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon*, Vol. 1, London: Westminster John Knox Press, 1975, p. 511.

^③ Sebastian P. Brock, “Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology,” *Variorum Publishing*, Vol. 357(1992), p. 142.

^④ 聂斯托利的理论曾被指责有教导“两个基督”之嫌。

JEWISH STUDIES

犹太研究
第16辑

此外值得注意的是,在这次大会宣告中,“位格”一词用“quoma”来表达。主持这次会议的神学家、东方教会教父之一的大巴拜(Babai the Great)大量使用这个词语,他用如下一段文字来表达东方教会的信仰:

神子基督是一,二性被所有人崇拜;从神性上说,他由圣父所生,早在万代之前没有开端;从人性上而言,他由玛丽亚所生,始终和肉体相连;他的神性不是其母的本性,他的人性不是父的本性;二性在他们的本质中保存完好,存在于一个子的位格。正如神性是一个本性中三个本质,同样子名分存在一个位格中的两个本性。^①

在巴拜这里,希腊语的“physis”被理解为叙利亚语的“keyane”,耶稣基督具有二性,即具有两个“keyane”。而子的一个位格,卡尔西顿会议采用的术语是希腊语“hypostasis”,聂斯托利译为“Prosōpon”,在巴拜则译为叙利亚语“parsopa”,即子具有一个位格。但关键在于,当巴拜谈到“二性在他们的本质中保存完好”时,这里“本性的本质”被单独拿出来,用叙利亚语“qnoma”单独表示,“qnoma”被理解为一个真实的本性,而非抽象的本性,这样巴拜的基督论范式就是两个“keyane”(本性)、两个“quoma”(本性的 quoma)和一个“parsopa”(位格)。当“qnoma”被具体带入巴拜的表述中时,不难看出巴拜实则在强调耶稣基督“二性”的各自完全,于是他明确使用“quoma”一词^②,以便与“keyane”区分开来,并使用“parsopa”来代表子的位格,这就不像西奥多那么含糊,而与聂斯托利的“本性位格”(natural Prosōpon)的观点是一致的^③。

因此,从 612 年的主教大会后,可以说东方教会的基督论最终与西方基督论

① Gilman, Ian, and Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*. London: Routledge, 2013, p. 122.

② “Quoma”一词对于西方教会而言含义十分模糊,常和“hypostasis”混淆。在东方教会立,这词最初以“hypostasis”的含义运用于三一论中,即“三个 quoma 位于一个本质中”。参见 Sebastian P. Brock, “Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology,” *Variorum Publishing*, Vol. 357 (1992), p. 133. 但直到巴拜,“quoma”开始被运用于来形容特殊的“本性”(nature),并以大会宣告形式颁布。相关讨论参见 Jaroslav Jan Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)*, Chicago: University of Chicago Press, 1977, p. 39.

③ 虽然巴拜没提到聂斯托利的名字,但显然他知道聂斯托利的著作《赫拉克利德书》。参见 “Introduction,” in Hilarion Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian* (Vol. 175), Minnesota: Liturgical Press, 2016. 此外,更多关于巴拜基督论的思想,参见 Bishop Mar Bawai, Soro, and M. J. Birnie, “Is the Theology of the Church of the East Nestorian?” *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna: Pro Oriente, 1994.



彻底区分开来,采用极端的安提阿派基督论立场。^①

结 语

总体而言,在7世纪之前,东方教会的教会宣告中并未明确表现出聂斯托利的观点,而仅仅停留在西奥多的思想中。

正如学者所言,“在6世纪里,所有涉及基督论信条的东方教会大会都表现出一个相同的特点:一个严格但正统的安提阿神学。”^②因此,单从信仰宣告上看,东方教会完全可以免于被称为“聂斯托利教会”的指控,某种程度上甚至更适合被称为“西奥多教会”,这一点又可从历次大会宣告中对西奥多权威性的反复确认中得到证实。此外,西奥多和聂斯托利的著作都是希腊文写成的,但前者的许多著作早在5世纪初就被译为叙利亚语传入东方,而聂斯托利则迟至6世纪中期,才只有一本《赫拉克利德书》被译为叙利亚文,并列入尼西比斯学院的课程,较之东方教会被认为是聂斯托利教会的阿伽修会议,晚了整整一个世纪。因而对于那一时期东方教会的神学家而言,事实上他们无法直接阅读到聂斯托利的著作,这一方面表明聂斯托利对于东方教会的影响可能并没有后人设想得那么大,另一方面,这一状况也可能造成早期东方教会无法在西奥多与聂斯托利思想之间进行有效的区分。

与之相应,从教会史的角度来说,景教作为传入中国的基督教,其与当时历史上的聂斯托利派实则并无直接的教会隶传关系。聂斯托利在世时并没有创立后来传入中国的景教,他的追随者也没有到达中国并建立一个独立的教会。就历史而言,传入中国的景教直接源自东方教会,而东方教会在聂斯托利之前就早已存在于波斯地区。因此就教会史而言,景教并非隶属于聂斯托利教会。

但从神学传统上而言,景教则又可以说继承了7世纪初东方教会的聂斯托利主义。原因在于,尽管聂斯托利本人并没有直接教导过东方教会,从教会的历

^① Richard E. Payne, “Persecuting Heresy in Early Islamic Iraq: The Catholicos Ishoyahb III and the Elites of Nisibis,” in Andrew Cain, Noel Emmanuel Lenski, *The Power of Religion in Late Antiquity*, New York: Ashgate, 2009, p. 398; Philip Wood, *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, London: Oxford University Press, 2013, p. 136.

^② 例如544年第六次教会会议上通过的第40号教规则表明:“我们接受的……(尼西亚信经)等同于由上帝的圣洁信徒、被上帝祝福的主教兼注经者西奥多所解释的。”此类对于西奥多的尊重在历次大会宣告中十分常见。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

次大会宣言上看,东方教会也一直宣称自己坚守西奥多的正统教导,并且早期的东方教会事实上也确实如此,但不管怎么说,不可否认的是,7世纪初的东方教会体现出明确的聂斯托利主义色彩,因而在基督论思想上又确实是聂斯托利派的。从神学立场上看,这一点在6世纪中后期日益凸显,无论是有意还是无意,东方教会实际上都走向了聂斯托利主义。故而对于635年来到中国的基督教——景教而言,公允地说,却又是聂斯托利派的。

与此同时,应当强调的是,当我们说景教是聂斯托利派的时候,这仅仅是基于景教对于7世纪初东方教会信仰的直接延续才这样说的。观察到这一点,也就不难发现,那种视早期东方教会为聂斯托利派的传统观念是不合理的。换言之,景教与聂斯托利之间的联系,事实上建立在7世纪初东方教会神学思想的转变之上,而非其之前的基督论思想,或是忽视东方教会,直接把景教与聂斯托利二者联系起来。

From the Church of the East to the Relationship between Jingjiao and the Nestorians

Liu Qingyi

Abstract: Jingjiao has always been regarded as Nestorian faction in China. This argument seems to mean that Nestorianism spread directly to China. However, historically, Jingjiao was only a branch of the Church of the East spreading into China. The perceptual link between Jingjiao and Nestorians actually connected with the theological changes of the Church in history. In short, the reason that people entitled Jingjiao Nestorians was virtually due to the influence by Nestorianism on the Church in the seventh century, which finally turned the Church to Nestorianism in Christology.

Keywords: Church of the East, Jingjiao, the Nestorians



1924~1925年孙中山对非基督教运动的 认识及其影响研究

陈海军*

关于1922~1927年的中国非基督教运动研究,学界已有许多论著问世,但对于国民党及其领导下的广州国民政府与非基督教运动的关系仍然缺乏系统研究。本文试图通过发掘史料,梳理国民党领袖孙中山先生在1924~1925年对非基督教运动的认识,构建革命洪流中的中国国民党及其领导的广州国民政府与非基督教运动关系的一个基本方面,以期对国民党与非基督教运动的关系有进一步的认识。

1924~1927年的国民革命在中国近代历史上是具有重要意义的转折时期。1925年成立的广州国民政府高扬反对帝国主义的旗帜,对在华基督教会及其事业采取限制、排斥的政策。大革命期间,革命军所到之处,基督教会都成为国民革命的打击对象。无疑,中国国民党及其领导下的广州国民政府对这个时期非基督教运动的发展产生了巨大的影响。

关于1924~1927年的中国非基督教运动研究,学界已有许多论著问世,但是这些研究仍然不能说是足够的和充分的。迄今为止的研究还没有对中国国民党及其领导下的革命政权与非基督教运动的关系进行系统探讨,研究者对于1924~1927年间中国国民党与非基督教运动关系的历史原貌缺乏认识。本文试图通过发掘史料,梳理国民党领袖孙中山先生在1924~1925年对非基督教运动的认识,构建革命洪流中的中国国民党及其领导的广州国民政府与非基督教运动关系的一个基本方面,以期对国民党与非基督教运动的关系有进一步的认识。

* 陈海军,中国人民大学历史学院博士研究生,齐鲁师范学院历史与社会发展学院教授。

一、1924年之后孙中山对于帝国主义、民众力量的认识

中国近代的非基督教运动最初发生于1922年,其时正值“五四”之后,其直接起因是世界基督教学生同盟第十一届年会当年4月在北京举行,刺激了以李石曾、陈独秀、李大钊、汪精卫等为代表的中国知识分子,他们发表反宗教宣言,以此为嚆矢,非基督教运动兴起,并产生了较大的社会影响。非基督教运动在此后逐渐低落,但在1924年之后,随着第一次国共合作和国民革命的逐渐兴起,非基督教运动也重新发展起来。

就历史背景而言,1924年以后重新兴起的非基督教运动不仅与20年代包括精英分子在内的中国民众对于帝国主义、基督教的认识存在密切联系,与中国国民党在1924年以后对帝国主义与民众力量的重新认识亦有相当程度的关系。国民党对帝国主义与民众力量的重新认识不仅事实上为非基督教运动的重新兴起创造了良好的外部环境,亦为其自身最终确立支持和推动非基督教运动的政策提供了可能。

孙中山先生是国民党的缔造者和领导者,他对帝国主义、基督教和民众力量的认识,对于非基督教运动在国民革命期间的发展,对于国民党及其领导下的广州国民政府与非基督教运动的关系,起到了重要的作用。

(一)1924年之后孙中山对于帝国主义的认识

孙中山在长期的革命生涯中,曾经对帝国主义寄予希望,以为他们会同情和援助中国革命,但是无情的现实使孙中山对帝国主义的幻想逐渐破灭。在苏俄和中国共产党的影响下,孙中山先生转而开始反对帝国主义。1924年1月6日,孙中山发表《关于建立反帝联合战线宣言》,第一次公开谴责了英、美、法、日、意等“帝国主义”国家,号召各政党、各阶层爱国人士团结起来,“形成反帝国主义联合战线”,“共同奋斗,反抗帝国主义国家之掠夺与压迫”^①。1924年1月20日至30日,国民党在广州召开第一次全国代表大会,在大会宣言中孙中山更明确宣布以反对帝国主义、反对军阀主义为政治纲领。此后,孙中山一再反复阐述中国问题的核心在于帝国主义所造成的罪恶。

在国共两党合作从事反对帝国主义的旗帜下,中国的政治形势出现了巨大变化,反帝运动迅速高涨。国民党一大确立的新对外政策第一条明确表示:“一

^① 《孙中山全集》第9卷,中华书局1986年版,第23~24页。



切不平等条约,如外人租借地、领事裁判权、外人管理关税权以及外人在中国境内行使一切政治的权力侵害中国主权者,皆当取消,重订双方平等、互尊重主权之条约。”^①由于中国国民党在中国革命与中国民众中的地位与影响,国民党所奉行的反对帝国主义的主张得到了民众的广泛接受,一场以打倒列强为宗旨的国民革命即将席卷中国。基督教在这个即将到来的革命浪潮中,因其与帝国主义之间存在的联系及中国社会普遍存在的对于基督教的模糊认识,成为革命所打击的重要对象。而以反对帝国主义为党的纲领的中国国民党人亦将可能由于意识形态的接近性而支持这一阶段的非基督教运动。

国民党员张宙 1925 年 2 月发表在《京报》上的文章指出了国民党反对帝国主义的纲领与非基督教运动之间存在的关系。张宙指出,“一九二四年改组后之国民党,其目标对内则欲争得民众之自由,对外则欲获得中国民族之独立。……欲获得民族独立,势不得不反抗帝国主义之侵略,此为国民党今后精神之所寄托”,“然反抗帝国主义之侵略,不仅经济侵略之一端也。至其文化侵略,亦不得不防范之”,“其文化侵略,则在毒腐我国民之思想,而减少其反抗精神,因而得以随其吞噬之野心”,而“基督教者,即文化侵略之一种方式”。因此,“若就争取民族独立之观点而论,帝国主义之经济侵略,吾人故当奋力反抗,即其文化侵略,基督教之传布,亦不能不与以猛烈之反抗焉”。^②张宙的论证环环相扣,逻辑推演相当流畅。他虽然没有注意到基督教并不能等同于文化侵略,但是他的论证对于说明从党的纲领出发国民党为何能够容纳和支持一个非基督教运动立场是很有力的。

(二) 1924 年之后孙中山对民众力量的认识

孙中山来自民间,对于广大民众的疾苦,原有深切的了解。但是,长期以来他对于在广大工农群众中蕴藏着的巨大力量缺乏认识,只知借助军阀的武力从事革命斗争,并未争取民众的支持和参与,致使革命理想在军阀的不断倒戈和出卖中破灭。

1925 年 3 月 23 日,维经斯基(G. Voitinsky)在为悼念孙中山而作的《孙中山与中国的解放运动》一文中指出:“应该说,在那个时期孙中山更注重利用帝国主义在华的矛盾,而不注意唤起中国民众去反对帝国主义。显然,他还不懂得,利用帝国主义之间的矛盾,非有一个依靠民众的革命政党不可。”“国民党没有全

^① 《中国国民党第一次全国代表大会宣言》,《孙中山选集》,人民出版社 1981 年版,第 595 页。

^② 张宙:《读〈国民党与基督教〉后致孙科先生》,邵玉铭编:《二十世纪中国基督教问题》,(台北)正中书局 1980 年版,第 385~387 页。

力参与全国的政治生活……其原因在于，孙中山和国民党对于反帝民众运动的意义认识不足。这也不是国民党如同西方改良主义政党历来表现的那样，背叛人民群众，而仅仅是它不相信民众。国民党虽然接近人民群众，但它对于本党，对于全国的革命运动的巨大力量仍估计不足。”^①

五四运动所显示出来的民众的巨大力量，使孙中山深受鼓舞和启发，促使他在思想上和实践上发生重大转变，开始改变过去对人民群众不信任、不依靠的态度。他在总结屡遭失败的原因时，也开始正视没有发动和依靠民众这一致命弱点。1923年1月1日发表的《中国国民党宣言》指出：“今日革命则立于民众之地位，而为之向导，所关切者民众之利害，所发抒者民众之情感。……故革命事业由民众发之，亦由民众成之。”^②同年11月25日，孙中山在广州的一次演说中指出，“吾党历年在国内的奋斗，专用兵力；兵力胜利，吾党随之胜利，兵力失败，则吾党亦随之失败”，“吾党从今以后，要以人民之心力为吾党之心力吾党之力量，要用人民之心力以奋斗”。^③

国民党在一大之后，在苏俄和共产党的影响下，高度重视民众运动。国民党的革命路线不再只是依靠少数革命党以及军队，它开始努力动员、教育以及组织工人、农民、士兵与学生。1924年1月23日发表的国民党一大宣言指出：“盖惟国民党与民众深切结合之后，中国民族之真正自由与独立始有望也。”^④国民党开始注重群众运动，这为它后来确立对非基督教运动的政策奠定了理论和实践的基础。非基督教运动本质上讲，是一场民众运动，只有国民党改变对民众不信任、不依靠的态度，国民党才有可能积极支持和推进非基督教运动。国民党一大宣言还指出：“民族解放之斗争，对于多数之民众，其目标皆不外反帝国主义而已。帝国主义受民族主义运动之打击而有所削弱，则此多数之民众，即能因而发展其组织，且从而巩固之，以备继续之斗争，此则国民党能于事实上证明之者。”^⑤这表明国民党同时亦清楚认识到，支持与开展民众运动不仅可以打击帝国主义敌人，还能够巩固和扩大革命组织。也就是说，国民党自身亦可受益其中。

这一切都成为中国国民党最终确立积极支持和推动非基督教运动的背景。通过推动非基督教运动，既可以组织民众，更可以推动反帝运动，扩大政权基础，

① [俄]维经斯基：《孙中山与中国的解放运动》，中共中央党史研究室第一研究部编：《共产国际、联共（布）与中国革命文献资料选辑（1917～1925）》，北京图书馆出版社1997年版，第716～718页。

② 《中国国民党宣言》，《孙中山全集》第7卷，中华书局1985年版，第2页。

③ 《在广州大本营对国民党员的演说》，《孙中山全集》第8卷，中华书局1986年版，第430页。

④ 《中国国民党第一次全国代表大会宣言》，《孙中山选集》，第591～592页。

⑤ 《中国国民党第一次全国代表大会宣言》，《孙中山选集》，第591～592页。



增强政权权威,而这些都正是中国国民党所希望看到的。

二、孙中山先生对基督教的认识

两广地区是基督教传播最早、影响最突出的地区,孙中山家乡又是毗邻香港、澳门这两处传教士的集中地,孙中山的学生时代几乎全部就读于国内外教会学校。孙中山少年时代即深受西方文化影响,这为他后来皈依基督教奠定了思想基础。1883年12月,17岁的孙中山与陆皓东一起在香港受洗成为基督教徒。孙中山知识成长期中,教会的影响是极其深远的。孙中山的政治思想受到了基督教教义影响也很大,他所倡导的平等、博爱,就是从基督教教义而来的。他性格沉静博大,待人诚恳和善,关心下层人民生活,注意民生问题,都与青年时代受基督的博爱、和平、平等思想影响有关。他认为基督教“是活的真理,可以实行的”^①,并承认他“知革命之真理者,大半由教会所得来”^②。随着科学知识的增长,技术文明的发展,特别是学习医科以后,孙中山对宗教神学也曾产生过怀疑,对基督教一度也持批判态度。但是孙中山对于基督教的信仰却还是始终坚持的。在孙中山的革命活动中,基督教也发挥了重要的和积极的作用。兴中会时期,孙中山利用基督教为革命的手段,利用基督教堂讲演革命。他的革命活动,在很大程度上受益于中外牧师、教友和受教会学校培养、倾向于基督教的革命者的帮助。孙中山本人也曾多次凭借教会的保护摆脱清廷的迫害。

对于毕生信仰的基督教,孙中山怀有深厚的感情。1921年12月10日,孙中山在桂林对滇赣粤军的演说中高度肯定了基督教“以牺牲为主义,救济众生”的精神,他指出:“何谓救世?即宗教家之仁,如佛教、如耶稣教,皆以牺牲为主义,救济众生。当佛教初来中国时,辟佛教者颇多,而佛教教徒,乃能始终坚持,以宣传其主义,占有强大势力。耶教亦然……盖其心以为感化众人,乃其本职,因此而死,乃至光荣。此所谓舍身以救世,宗教家之仁也。”^③

而基督教所信奉的耶稣基督,在孙中山看来,则是带领遭遇灭国之痛的犹太人实行革命的领袖。在《三民主义·民族主义》中,孙中山赞扬耶稣:“世界上民族之被人征服的,不只中国人,犹太人也是亡国。犹太人在耶稣未生之前,已经被人征服了。及耶稣传教的时候,他的门徒当他是革命,把耶稣当作革命的首

^① 陆丹林:《革命史谭》,荣孟源、章伯锋主编:《近代稗海》第1辑,四川人民出版社1985年版,第570~571页。

^② 《在北京基督教等六教会欢迎会的演说》,《孙中山全集》第2卷,中华书局1982年版,第447页。

^③ 《在桂林对滇赣粤军的演说》,《孙中山全集》第6卷,中华书局1985年版,第22~23页。

领,所以当时称他为犹太人之王。……当时耶稣传教,或者是含有政治革命也未可知。”^①联系到孙中山在《勉中国基督教青年》中对青年会的期望,可以看出正在革命道路上艰难跋涉的孙中山从内心深处深深赞赏和同情“耶稣与其领导下的犹太人所进行的革命”。

对于来华的传教士和基督教团体,孙中山亦多有肯定。在1921年12月对滇赣粤军的演说中,孙中山赞扬基督教传教士:“不独前在中国传教者,教堂被毁,教士被害,时有所闻;即在国外,新教亦迭遭反对。然其信徒,则皆置而不顾,仍复毅然为之,到处宣传,不稍退缩。”^②1924年11月25日,孙中山在日本神户发表演说,再度肯定了基督教在华进行的传教和教育活动:“外国人在中国活动的,像教书的、传教的和许多做生意的人,都是很安分守己的分子;至于不安分的,只有少数流氓。”^③

1924年是中国基督教青年会成立25周年,孙中山应青年会请求写下《勉中国基督教青年》。他高度肯定了基督教会与基督教青年会所做的工作,赞扬基督教青年会是一个“高尚坚强宏大的团体”,期望基督教青年会应当如同《圣经》中记载的带领以色列人至迦南胜地的约西亚一样,承担起拯救中国人民的重任。孙中山热情地勉励基督教青年会:“是欲求一团体而当约西亚之任,以带领中国人民至加南乳蜜之地者,舍中国基督教青年会其谁乎?”“诸君既置身于此高尚坚强宏大之团体,而适中国此时有倒悬待救之人民,岂不当发其宏愿,以此青年之团体而担负约西亚之责任,以救此四万万人民出水火之中而登之衽席之上乎?”^④

三、孙中山先生对非基督教运动的认识

孙中山对待基督教与教会及教职人员的态度前文已有详述,他的这种态度与国民革命期间国民党积极支持非基督教运动的做法是有很大反差的。

对于非基督教运动,孙中山曾在运动初期(1922年春)发表谈话,表示:“予孰非基督徒者?予之家庭且为基督徒之家庭。予妻、予子、予女、予婿,孰非基督徒乎?予深信予之革命精神,得力于基督徒者实多。徒以我从事革命之秋,教会惧其波及,宣言去予,是教会弃予,非予弃教会也。故不当在教会,但非教义不足

① 《三民主义·民族主义》,《孙中山全集》第9卷,中华书局1986年版,第214页。

② 《在桂林对滇赣粤军的演说》,《孙中山全集》第6卷,中华书局1985年版,第22~23页。

③ 《在神户欢迎会的演说》,《孙中山全集》第11卷,中华书局1986年版,第380~381页。

④ 《勉中国基督教青年》,《孙中山全集》第11卷,中华书局1986年版,第537~538页。



贵也。教会在现制度下,诚有不免麻醉青年及被帝国主义者利用之可能。然如何起而改良教会,谋独立自主,脱去各帝国主义之羁绊,此教友人人应负之天责,亦为一般从事宗教运动者应急起为之者也。予奔走政治,不能为直接此项运动之参加,然予亦反对现在反基督之理论。”^①孙中山在谈话中清楚区分了基督教和帝国主义,孙中山积极支持教会“脱去各帝国主义之羁绊”(此即中国教会的“本色化运动”),但是对于反基督教运动,则表示了明确的反对。

但是,如果因此得出结论:孙中山将反对 1924 年重新兴起的非基督教运动,将是不合适的。在 1922 年的谈话中,孙中山表示反对当时的“反基督理论”,而我们知道,当时的非基督教运动理论主要将矛头集中于基督教的信仰层面,与 1924 年以后以反帝为内涵的第二阶段的非基督教运动完全不相同。所以,这个发表于 1922 年的谈话不能表明孙中山将反对 1924 年重新兴起的非基督教运动,圣三一学潮中孙中山的态度即证实了这一点。

1924 年 4 月,广州圣三一学校发生学潮,从而揭开了非基督教运动第二阶段的序幕。圣三一学潮领袖梁福文回忆说:“四月十二日,我们三位代表向省长及大元帅请愿,要求收回教育权,要求取缔帝国主义者所办的学校。……中山先生在请愿文里作了亲笔批示:‘中国现在是没有自由的,汝等应牺牲自己的自由,而得到外国人之学问为是。汝等行动虽属幼稚,惟其志可嘉,今既被革,只有投学于他校而已;着邹海滨为之安置。’”梁福文记载道,有的学生对孙中山的批示感到不解,廖仲恺解释道:“他不是说中国现在没有自由么?他的意思是说在整个国家没有自由之前,就要牺牲个人的自由去争取国家的自由。他已说你们的志可嘉,就是说你们还不错。”^②

由此可见,对待非基督教运动,孙中山 1922 年的态度和 1924 年的态度是存在差别的。^③ 1924 年以后,孙中山主张和积极推动反帝运动,这决定了他不会也不可能反对以反帝为基调的反基督教运动。不过,孙中山的态度也表明,尽管置身于他自己主张和积极推动的反对帝国主义的时代潮流中,他对于基督教仍然

^① 《就反基督教运动事发表谈话》,陈旭麓、郝盛潮主编:《孙中山集外集》,上海人民出版社 1990 年版,第 266 页。

^② 梁福文:《记大革命时期广州圣三一学校的反帝学潮》,《广州文史资料》第 16 辑,第 169~179 页。

^③ 已有研究者注意到孙中山在 1922~1925 年对待基督教的态度发生了变化。如张子荣在 1987 年即指出:“孙中山对基督教的认识有一个发展过程。尤其是随着科学知识的增进,对西方国家政治、经济、军事诸方面了解的加深,他的宗教观念逐渐淡漠。”张子荣接着指出:“由于他未能从根本上识别宗教具有麻痹作用,被一些表面现象所迷惑,故对帝国主义存有天真的幻想。这种认识直至 1923 年,严酷的现实才迫使他放弃旧思想,提出修改不平等条约的主张。”(张子荣:《孙中山与基督教会》,《晋阳学刊》1987 年第 6 期)张子荣没有将基督教与帝国主义区别开来,将孙中山基督教观念的逐渐淡漠等同于放弃对帝国主义的幻想,而宗教观念的淡漠原因则来自于对西方国家的深入了解。显然,这个结论是不正确的。

保持一份尊重和爱护的心态。在他内心,基督教与帝国主义是完全不同的两个概念。

正因为基督教与帝国主义在孙中山内心有如此明确的界限,孙中山才会一如既往地保持对基督教的信仰,直到临终要求为自己举行基督徒的葬礼。1925年3月12日孙中山病逝于北京,“最后的遗嘱中,他承认是一个基督徒,要用基督教仪式,殡葬他的遗骸,因为他觉得一生的生活与他努力的革命事业,完全合乎基督的精神”^①。宋庆龄是孙中山的夫人,基督徒。孙中山曾经很担心作为基督徒的宋庆龄在自己身后的处境,在临终前曾特意嘱咐何香凝:“彼亦同志一分子,吾死后望善待之,不可因其为基督教中人而歧视之。”^②

孙中山先生逝世后,“当时用基督教仪式举行丧礼,曾经引起国民党同志中一部分的反对,孔祥熙等为此事通电解释,而素来反对基督教的汪精卫,为此事也曾有过说明:中山先生曾说他是基督徒,临终并不否认,当中山先生去世之后,孙夫人和孙哲生主张在协和医院行基督教礼仪,但有一部分的人反对,我在当时却是放任的”^③。

孙中山虽然在非基督教运动第二阶段开始之后不到一年即去世,但是由于他在党内的崇高地位,他的态度必然将对此后的非基督教运动产生影响。由于此时许多国民党领袖、普通党员、民众已经在头脑中建立了“基督教=帝国主义”的公式,孙中山的这种态度使得非基督教运动在他逝世后一段时期受到了不小的冲击,“由于种种原因,包括孙中山要求举行基督徒葬礼一事,使反基督教运动在短时间内得到了缓和。国民党报纸的反基督教增刊也由于缺少材料和作者停刊了。广东大学每半月举行一次的反教会会议也由于找不到人演讲,听众又寥寥无几而停开了”^④。

兼有国民党员、基督徒双重身份,后来还曾经在南京国民政府担任过教育部次长等重要职务的朱经农在1925年指出:“有人说教会学校摧残爱国心,这也许是过论。世界同仰的革命领袖孙中山先生,出身教会学校,且是教徒。他的革命思想,民族主义,并未被摧残,并未被淘汰。”^⑤再如,同为国民党员、基督徒徒

① 王治心:《中国基督教史纲》,上海古籍出版社2004年版,第223页。

② 《与何香凝的谈话》,郝盛潮主编:《孙中山集外集补编》,上海人民出版社1994年版,第472页。

③ 王治心:《中国基督教史纲》,上海古籍出版社2004年版,第223页。

④ 李瑞明编:《岭南大学》,(香港)岭南筹募发展委员会1997年版,第67页。

⑤ 朱经农:《中国教会学校改良谈》,《中华基督教教育季刊》第1卷第2期(1925年6月),第8页。



的徐庆誉质问道：“基督教与国民党果互相水火，何以孙中山先生始终没有非教的言论，不但不曾非教，在他的三民主义中，还说外国教师在中国开医院，办学校，都是出乎慈善的动机；又基督教青年会在广州开全国大会，孙总理出席演讲，表示他对于青年会有深厚的同情和绝大的希望，孙总理的爱国热忱，岂居人后，若基督教系迷信的结晶，和帝国主义的工具，岂有像孙总理这样的先知先觉，还能曲予优容而不加以攻击的理由吗？”^①这样的质问对于谴责基督教的国民党员来说，当然是非常难以面对的。一位反教者，漳州国民政府鲁监察很尴尬地辩解道：“信教自由。……不信教亦是自由。……孙中山总理是基督徒，但汪精卫、朱执信反对基督教，而孙总理与汪朱二先生并不发生冲突。”^②这样的辩解当然是无力的。问题只是在于，无论是朱经农、徐庆誉还是鲁监察，他们都没有能够像孙中山那样给基督教和帝国主义划出清楚的界限。

结 语

作为资产阶级政党的中国国民党向来尊重和信仰资本主义民主和自由，“信教自由”条款明确载在孙中山先生亲手制定的民国临时约法。“信教自由”是反对非基督教运动者最有力的武器，不仅国民党内反对非基督教运动者依此提出不同意见，受到攻击的基督教会也依此款质问反教的国民党。无疑，“信教自由”符合孙中山和国民党一向的政纲，但是反帝情境下，反帝的反基督教运动亦具有合法性，这是国民党对非基督教运动产生分歧的最重要和最根本的原因。反对帝国主义已经被国民党在 1924 年确认，原则与原则的冲突，使国民党自然分成了两派。虽然随着 1925 年下半年起革命形势的剧烈发展和革命氛围的高涨，国民党领袖逐渐放弃了分歧，终于在“一切反基督教运动，应站在反帝国主义的观点上”的立场上统一起来，但是还是无法回避这种令所有忠实党员焦虑的内心冲突。

孙中山清楚地意识到基督教作为信仰而言，与帝国主义、与侵略并无关涉。

^① 徐庆誉：《我对于基督化教育与党化教育的管见》，《中华基督教教育季刊》4 卷 1 期（1928 年 3 月），第 24 页。

^② 陈筠：《基督教对于最近时局当有的态度和措施》，《文社月刊》3 卷 3 期（1928 年 1 月），第 13 页。转引自叶仁昌：《五四以后的反对基督教运动——中国政教关系的解析》，（台北）久大文化股份有限公司 1992 年版，第 91 页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

孙中山对基督教会提出殷切的期望,希望教会方面积极改良,努力谋求自立,脱离帝国主义的羁绊。孙中山的温温劝慰与真诚鼓励对中国教会的本色化运动起到了积极的促进作用。在作为基督教徒的孙中山那里,一方面亲手推动了以反帝、以打倒列强为宗旨的轰轰烈烈的国民大革命,另一方面在内心深处却也保持着对其所信奉宗教的信仰,打倒帝国主义、争取民族独立与尊重宗教信仰切实做到了和谐相处、并行不悖。



丝绸之路上的阿富汗犹太人

——兼谈阿富汗犹太人入华的可能性*

莫玉梅**

阿富汗犹太人至今在国内尚未引起学者们的关注,但阿富汗却是犹太人向东流散的主要地区之一。《圣经·旧约》、出土的碑文、图德拉的本杰明的游记等,为古代阿富汗犹太人的存在提供了证据。犹太人定居于阿富汗的主要商业城市,积极参与丝路贸易,与统治者交好,为其稳定和平的定居生活提供了重要保障,而且很有可能是开封犹太人的来源之一。

阿富汗是古代东西方贸易与军事要道,一度成为多种文化的交汇之地。游牧文明、波斯文化、希腊文化、印度文化甚至中国文化都曾在这里发出璀璨的光芒,日本著名考古学家樋口隆康赞誉阿富汗为“文明的十字路口”。古代贯通东西的丝绸之路也经过阿富汗,使之成为中亚贸易网络的重要中心地区之一。隋朝裴矩的《西域图记》云:“发自敦煌,至于西海,凡有三道,各有襟带……其南道从鄯善、于阗、朱俱波、唱磐陀,度葱岭,又经护密、吐火罗、挹怛、帆延、漕国,至北婆罗门,达于西海。”吐火罗、挹怛、帆延、漕国等几个古国大部或全部在今阿富汗境内,而它们都是丝绸之路南道上的关键节点。公元9世纪阿拉伯地理学家伊本·胡尔达兹比赫(820~912)在《道里邦国志》中记载的一条拉唐犹太商人的路线也经过阿富汗北部地区,如巴尔赫(中国古籍上称之为“巴里黑”,今阿富汗马扎里沙里夫)。

* 本文是国家社科基金一般项目“丝绸之路上的犹太商人与跨生态交流(6~15世纪)”(17BSS016)、国家社科基金重大项目“犹太通史”(15ZDB060)和青岛市社科规划项目“近代青岛文化中的外来因素——以青岛犹太人为例”(QDSKL1701143)的阶段性研究成果。统一国家阿富汗始于1747年艾哈迈德建立的杜兰尼王朝,本文借用这一国家名称来指称古代和中世纪以现在的阿富汗为中心的中亚地区,该区域大于现代阿富汗。

** 莫玉梅,青岛理工大学人文与外国语学院副教授,研究方向为犹太史、中外文化交流史。

随着“丝绸之路经济带”倡议的实施,作为核心地带的中亚成为世人关注的焦点,新的“中亚观”逐渐形成,有关中亚的研究方兴未艾。众所周知,犹太人精于商贸之道,自圣经时代便与周边国家有贸易往来,如推罗、以东、俄斐等。大流散时期的犹太人在失去家国后不少人以商业立身,在丝绸之路开通后与其他商业族群一样,从事着收益巨大的丝路贸易。据记载,波斯帝国时期的少数犹太商人已经与更远的东方有过交易,如从中国进口丝绸,从印度进口各种其他的奢侈品。^① 流散至阿富汗的犹太人更是具有地利之便,身处丝路南道中枢,在往来络绎不绝的商旅中成长为中亚丝路商贸的重要力量。对阿富汗犹太人的研究将有助于人们进一步了解中亚地区在中世纪时期发生的民族迁徙、碰撞与融合以及经济与社会的发展。

一、阿富汗犹太人的起源

据《圣经》记载,犹太人的始祖亚伯拉罕出生于两河流域的苏美尔城市吾珥,大约公元前1800年带着家人和财产迁往迦南。三代后,族长雅各带领族人入埃及以避饥荒。约400年后,先知摩西带着犹太人逃脱埃及的奴役,再次回到迦南。此后,犹太人一直生活在巴勒斯坦地区,历经士师时代、统一王国时期和王国分裂时期。公元前722年,亚述人入侵北国以色列,于公元前719年攻占北国首都撒马利亚,以色列灭亡。为了巩固统治,亚述人将以色列王国的犹太人分散到亚述帝国各地。这是犹太人历史上的第一次向东迁移。被分散到亚述各地后,部分犹太人从散居地迁往其他国家或地区,印度孟买的“以色列之子”犹太人就认为自己的祖先来自这些被分散的犹太人。^② 罗马历史学家阿利安(Arrian)提出,亚述人在公元前8世纪征服了伊朗的大部分地区,并可能远达阿富汗南部的坎大哈。^③ 那么,被分散的犹太人中也可能会有人在这个时期或随后进入被征服的阿富汗地区。

在波斯帝国居鲁士大帝统治时期(约公元前559年~前530年),帝国疆域的东部和东北部已至印度河流域和阿姆河流域,包括巴克特里亚、赫拉特、喀布尔、坎大哈和贾拉拉巴德等地在内的阿富汗全境几乎都在波斯人的统治之下。

^① Solomon Grayzel, *A History of the Jews*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1947, p. 227.

^② Schifra Strizower, *Exotic Jewish Communities*, London & New York: Thomas Yoseloff, 1962, p. 49.

^③ 参见[阿]沙伊斯塔·瓦哈卜、巴里·扬格曼:《阿富汗史》,杨军、马旭俊译,东方出版中心2016年版,第38页。



波斯帝国对犹太人实行宽容政策,犹太人享有社会和宗教自治,因而大多数被巴比伦人掳掠而来的犹太人愿意留居巴比伦,而不是返回巴勒斯坦。人口的自然繁衍和从巴勒斯坦及其他地区源源不断迁入的移民,使犹太人很快遍布整个波斯。《以斯帖记》记载,波斯王薛西斯一世曾下谕“用各省的文字,各族的方言,并犹太人的文字方言写……传给那从印度直到古实一百二十七省的犹太人”^①,说明犹太人的足迹早在波斯帝国统治早期已经到达包括印度北部和阿富汗在内的中亚地区。此外,人类学研究表明,与阿富汗犹太人在生理特征上关系最近的是波斯犹太人,而且阿富汗犹太人的语言是一种波斯方言。^②这也证明犹太人极有可能在波斯帝国时期已经定居阿富汗,或者阿富汗犹太人源自波斯。

塞琉古王国时期(公元前312年~前64年),其统治疆域在极盛时期将锡尔河以南的帕提亚、索格狄亚那和巴克特里亚等地囊括在内。占领这些地方后(公元前312年~前3世纪中叶),塞琉古统治者实行殖民政策,“大置移民,兴建军事性的城堡”^③。后来,这个时期修筑的许多城堡大多成为中亚著名的商业中心。塞琉古各君主实行较为宽容的民族宗教政策,治下的犹太人生活安定和平,直到安条克四世统治时期(公元前175~前164年)镇压犹太教事件发生。因此,在早期殖民中亚的过程中,犹太人有可能随之而来,在阿富汗北部与西北部地区定居下来。

波斯萨珊王朝(224~651年)大体上继续推行波斯帝国时期的宽容政策,鼓励犹太人在波斯定居,因为他们带来了手工业技术和经营生意的方法。^④在沙普尔一世(240~272年在位)当政时期,8.6万户犹太人从亚美尼亚移入波斯腹地,主要聚居在伊斯法罕和苏萨。^⑤到500年,波斯犹太人口已达200万。^⑥犹太人主要聚居在巴比伦尼亚,泰西封、伊斯法罕、苏萨、蓬贝迪塔、尼西比斯(Nisibis)、巴士拉等城市都是重要的犹太聚居地。伊斯法罕现存最早的记录就是一块130年的希伯来文碑记。^⑦有些城市完全犹太化,如幼发拉底河畔的古城尼哈底亚(Nehardea),被称为“巴比伦的耶路撒冷”。一些边远城市也出现犹

① 《以斯帖记》8:9。

② Erich Brauer, “The Jews of Afghanistan: An Anthropological Report,” *Jewish Social Studies*, Vol. 4, No. 2, 1942, p. 121.

③ 孟凡人:《丝绸之路史话》,社会科学文献出版社2011年版,第5页。

④ 参见[以]阿巴·埃班:《犹太史》,阎瑞松译,中国社会科学出版社1986年版,第115页。

⑤ S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, Vol. XVIII, New York: Columbia University Press, 1983, p. 297.

⑥ Solomon Grayzel, *A History of the Jews*, p. 227.

⑦ Mehrdad Amanat, *Jewish Identity in Iran: Resistance and Conversion to Islam and the Baha’I Faith*, London: I. B. Tauris & Co. Ltd., p. 19.

太社区,如阿马迪亚、霍伊(Khoi)、斯拉马斯(Slamas)、大不里士、马拉盖(Maragha)、杜拉欧罗巴(Dura-Europos)、加兹尼等。5世纪时加兹尼出现犹太社区^①,说明犹太人在波斯萨珊王朝时期已经定居于阿富汗。

二、阿富汗犹太人的考古发现

尽管犹太人定居阿富汗的时间很早,但由于犹太人口数量不多,或者由于犹太人逐渐地方化,阿富汗犹太人自近代以来一直未见于史书,一直没有引起人们的关注。但是,自20世纪40年代起,阿富汗境内陆续发现刻着希伯来文或犹太一波斯文的石碑,为阿富汗犹太人的存在提供了切实而丰富的证据。

1946年,有人在古尔(阿富汗赫尔曼德山谷与赫拉特之间的山区)偶然发现了一块刻着犹太一波斯文的墓碑,很快这方墓碑被带到喀布尔。法国学者杜邦-萨默(Dupont-Sommer)首次将碑文发表出来,将墓碑断代为公元749年。但他错将碑文文字判断为希伯来文字,因此他的释读中存在很多误读。^②随后,牛津大学的斯特恩教授(S. M. Stern)和加州大学的费希尔教授(Walter J. Fischel)先后解读了这一碑文。斯特恩根据碑文认定其主人为Elisha B. Mōshe Joseph,但没有断代;费希尔推断碑文的年代为1198年^③,与杜邦-萨默的断代相差449年。

1956年,第二块犹太一波斯文石碑在坦格·阿兆(Tang-i Aza,赫拉特以东200公里处)被发现,但不是墓碑。石碑内容为加州大学的亨宁教授(W. B. Henning)所解读。他认为,石碑上刻着雕刻文字的人的名字,即“亚伯拉罕的儿子(son of Abraham)”“扎切里·b·撒母耳(Zachary b. Smi'il)”和“撒母耳·b·拉米什(Smi'il b. Rāmish)”,三人都来自一个叫“Kōban”^④的地方,石碑的断代为752年或753年。^⑤这一断代倒是与杜邦-萨默对第一块墓碑的断代接近。如果亨宁的推断正确,这一石碑将是最古老的犹太一波斯文文献。

1957年8月,法国阿富汗考古代表团成员马里克(M. André Maricq)在哈

① 参见林梅村:《犹太人华考》,《文物》1991年第6期。

② Walter J. Fischel, "The Rediscovery of the Medieval Jewish Community at Firūzkūh in Central Afghanistan," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 85, No. 2, 1965, p. 150.

③ Walter J. Fischel, "The Rediscovery of the Medieval Jewish Community at Firūzkūh in Central Afghanistan," p. 150.

④ 希腊人称喀布尔河为“Kōphēn”,所以Kōban有可能是喀布尔或在其附近。

⑤ Walter J. Fischel, "The Rediscovery of the Medieval Jewish Community at Firūzkūh in Central Afghanistan," p. 150.



里河谷(古尔的中心地区)的贾姆村(Jām)发现了一座古尔王朝时期(1148~1215)的伊斯兰教宣礼塔,该塔为古尔苏丹古亚苏丁·穆罕默德·伊本·萨姆(1163~1203)所建。随后,数支欧洲考古队在此展开发掘工作。1962年,意大利阿富汗考古代表团成员布鲁诺(M. A. Bruno)在贾姆村发掘现场以南1公里处发现了一块石碑,然后在离这块石头不远处发现其他三块石碑。四块石碑上面都刻着希伯来文字,跟随后两年里发现的16块石碑一起存放在喀布尔博物馆。经考察,这些石碑都是墓碑,碑上的希伯来文字说明它们是犹太人的墓碑;这些墓碑都在贾姆村附近发现,充分证实在此曾经有一个犹太人的墓地。法国东方学家加斯顿·维特(Gaston Wiet)考察了贾姆宣礼塔后指出,贾姆村及其周边就是古尔王朝设防城市菲鲁兹库(Firūzkūh)所在地。^① 贾姆村附近发现的这些早期墓碑表明古尔王朝时期菲鲁兹库存在一个犹太社区。

从20世纪60年后期到21世纪初,贾姆村附近地区发现的墓碑越来越多,截至2010年,已达74块。^② 墓碑的数量清楚地表明菲鲁兹库的犹太社区规模并不小。不少西方学者就墓碑碑文内容、碑文字体、墓碑断代等开展了许多研究工作,如格拉多·尼奥里(Gherardo Gnoli)、尤金·拉普(Eugen Rapp)、肖尔·谢克德(Shaul Shaked)、埃里克·亨特(Eric C. D. Hunter)等。贾姆村发现的墓碑断代在11~13世纪^③,也有人认为最先发现的那19块墓碑属于12~14世纪^④。下面以几块墓碑为例来看看墓碑碑文内容。^⑤ 第一方墓碑两端有毁损,碑文仅余1行:

金匠,(日期),星期六,15日……

第二方墓碑也有毁损,残余文字有3行:

摩西之子鲁沙尼死了,天堂的祝福

安息日的第二天,1474年

亚达月20日

碑文上的年代为塞琉古王国纪年,即为公元1163年。第三方墓碑两面都有字,保存较为完好。正面两行:

艾萨克的儿子亚伯拉罕的儿子雅各布

^① Walter J. Fischel, "The Rediscovery of the Medieval Jewish Community at Firūzkūh in Central Afghanistan," p. 151.

^② Eric C. D. Hunter, "Hebrew-script tombstones from Jām, Afghanistan," *Journal of Jewish Studies*, Vol. lxi, No. 1, 2010, p. 74.

^③ R. Pinder-Wilson, "Ghaznavid and Ghūrid Minarets," *Iran*, Vol. 29, 2001, p. 180.

^④ 参见林梅村:《犹太人入华考》,《人物》1991年第6期。

^⑤ 几块墓碑碑文皆选自:Eric C. D. Hunter, "Hebrew-script tombstones from Jām, Afghanistan".

被称为“强壮者”

反面1行:

1459年

这一年代也为塞琉古王朝纪年,即公元1148年。第四方墓碑毁损十分严重,只余1行文字:

(?)大卫的儿子

第五方墓碑发现于20世纪60年代初,尼奥里和拉普考释时碑文尚完整,但墓碑的左右两端现已毁损严重。完整碑文如下:

1484年伊亚尔月20日,摩西的儿子

萨赫尔已经去了天堂,

他的灵魂永存,阿门。

1484年为塞琉古王朝纪年,即公元1173年。从上述碑文来看,内容大多为逝者姓名和死亡日期。有的记载了逝者的职业,如第一方墓碑;有的还有逝者的绰号,如第三方墓碑。第二、三、五方墓碑上有明确的死亡时间,都在12世纪中后期,正是古尔王朝的鼎盛时期。从文字学的角度来看,这些墓碑碑文虽然用希伯来文书写,但借用了许多波斯词语^①,再次表明阿富汗犹太人来自波斯。不过,墓碑碑文上采用的塞琉古王国纪年却说明菲鲁兹库犹太人极有可能是在塞琉古王朝统治时期定居于此的。^②

三、阿富汗犹太人与丝路贸易

根据上述考古发现,赫拉特与喀布尔之间的古尔地区在中世纪时期出现过规模不小的犹太社区,如上面提到的曾经的古尔王朝都城菲鲁兹库。有史家遍寻中世纪时期的穆斯林史料,从一鳞半爪中推断出阿富汗的迈马纳、喀布尔、坎大哈、巴尔赫(今马扎里沙里夫)、加兹尼等城市出现过犹太居住区。^③20世纪中期阿富汗犹太人的主要聚居地为赫拉特、喀布尔和巴尔赫^④,可以佐证这些城市自古以来便是犹太定居地。从这些城市的地理位置来看,它们分布在阿富汗的

^① Eric C. D. Hunter, "Hebrew-script tombstones from Jām, Afghanistan," p. 83.

^② 亨特将三方墓碑碑文中的年份1474年、1459年和1484年认定为塞琉古王国纪年,推断出公元纪年分别为1163年、1148年和1173年。但是,塞琉古王国纪年是以其王国建国的公元前312年为纪元元年,按照这个纪年方式,亨特的年代推断似乎有问题。

^③ Walter J. Fischel, "The Rediscovery of the Medieval Jewish Community at Firūzkūh in Central Afghanistan," p. 153.

^④ Erich Brauer, "The Jews of Afghanistan: An Anthropological Report," p. 122.



北部与西北部地区和古代属于北印度范围的领土上,皆处于中亚重要的商道之上。

费希尔认为,菲鲁库兹犹太人主要以商业贸易为生,并且为古尔王朝的苏丹们提供服务。^① 这一推断与各流散地的犹太人生活状况极为符合。流散中的犹太人失去国家的政治庇护,不得不与所在地的统治者交好,为其提供服务来获得生存权。在墨洛温和加洛林时期,犹太人几乎垄断了宫廷商人一职,被称为“宫廷犹太人”(court Jews)。在波斯帝国与波斯萨珊王朝时期,犹太人与统治者的关系极好,不时有犹太女子嫁入王室,如《以斯帖记》中的以斯帖做了波斯王薛西斯一世(《圣经》中称之为亚哈随鲁王)的王后;萨珊王伊嗣俟一世(399~420)娶了犹太流放者领袖的女儿肖珊(Shoshan-dokht)为妻。^② 亨特也认为菲鲁库兹犹太人极有可能从事贸易。^③ 10世纪,古尔山区成为中亚市场上奴隶的主要提供地。^④ 11世纪,古尔仍然在为赫拉特和锡斯坦的市场提供奴隶。^⑤ 既然奴隶由古尔地区主产,那么这里的犹太人极有可能参与了奴隶贸易。品达-威尔逊提出,菲鲁库兹犹太人以贸易为生,也会从事包括奢侈品在内的其他商品的买卖。^⑥

1169年,中世纪著名犹太旅行家图德拉的本杰明从西班牙北部的纳瓦尔王国的图德拉出发,游历了欧亚非三洲,历时3年。他留下了一部史料极为丰富的游记,成为后世学者研究中世纪犹太人的重要文献。本杰明的全名为本杰明·本·约拿(Benjamin Ben Jonah),是一位犹太拉比兼商人,所以他极为关注所到各地的犹太教职人员和商贸的情况。在游记中,他提到伊朗与中亚地区的主要城市中都存在犹太社区且规模很大,如哈马丹(3万人)、泰百里斯坦(4000人)、伊斯法罕(1.5万人)、设拉子(有时称为“法尔斯”,1万人)、加兹尼(8万人)、撒马尔罕(5万人)。^⑦ 加兹尼地处喀布尔和坎大哈之间,是一座历史名城,曾是伽

① Walter J. Fischel, "The Rediscovery of the Medieval Jewish Community at Firūzkūh in Central Afghanistan," pp. 148-149.

② Mehrdad Amanat, *Jewish Identity in Iran: Resistance and Conversion to Islam and the Baha'i Faith*, p. 19.

③ Eric C. D. Hunter, "Hebrew-script tombstones from Jām, Afghanistan," p. 82.

④ W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London: Gibb Memorial Trust, 1977, pp. 235-236.

⑤ C. E. Bosworth, "The Early Islamic History of Ghūr," *Central Asiatic Journal*, 1961, Vol. 6, pp. 116-133.

⑥ R. Pinder-Wilson, "Ghaznavid and Ghūrid Minarets," p. 180.

⑦ *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Travels in the Middle Ages*, Cold Spring: Nightingale Resources, 2005, pp. 113-114.

色尼王朝(962~1186)的都城。在中国史书上,加兹尼有不同称呼,如《汉书·西域传》称之为“乌戈山离”,《北史》称为“伽色尼”,《隋书·西域传》称为“漕国”,《大唐西域记》则称为“漕矩咤”。著名文字学家赵衍荪在《白文》一文中提到,吠哒人在公元5世纪末占据喀布尔至坎大哈的大片土地,称之为“Jawada”,意为“犹太”^①,表明犹太人在这个时期已定居于加兹尼地区。根据图德拉的本杰明的描述,加兹尼有8万犹太人,“是一座商业重镇,来自不同国家、操着不同语言的商人带着各自的货物汇集于此”^②。这说明12世纪后半期的加兹尼有一个大规模的犹太社区,8万犹太人不可能一下子出现,肯定经过长时间的移民和繁衍,从而可以推断犹太人定居加兹尼由来已久。由于此地商业繁荣,加上犹太民族的商业传统,不少犹太人必然以商业为生。实际上,早在萨曼王朝时期(874~999),加兹尼已经是一个富饶的商业中心,河中和呼罗珊地区与印度的贸易主要通过它来完成,其居民在与印度人的贸易中发财致富。^③

四、阿富汗犹太人入华的可能性

中国是丝绸之路的起点,但对西来的商人来说却是终点,繁荣的隋、唐、宋三朝吸引着无数人前来,包括犹太人。古代中国的许多地区曾出现过犹太人,如于阗、敦煌、广州、杭州、泉州、明州、扬州、宁夏、北京、开封、洛阳等^④,或多或少有些相关的历史遗迹、文物或史书记载为证。出现却不等于长期居留,唯有开封犹太人例外。犹太人是集体的形式来到开封的,约1000人,有70姓。

目前,国内学者大致同意犹太人在宋代定居于开封,但对他们来开封的具体时间有着不同的意见。陈长琦、魏千志等人认为犹太人到达开封的年代为998年^⑤;潘光旦认为犹太人是在北宋皇室南渡前50年或60年到达开封的^⑥,即1066年或1076年;陈垣提出,“开封犹太族非宋以前所至”^⑦。因此,许多人在提

① 参见赵衍荪:《白文》,中国民族古文字研究会编:《中国民族古文字》,天津古籍出版社1987年版。

② 参见 *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Travels in the Middle Ages*, p. 114.

③ 参见许序雅:《萨曼朝统治时期中亚的商业贸易》,《贵州大学学报》1991年第1期。

④ 参见李大伟:《古代入华犹太人研究综述》,《中国史研究动态》2015年第3期。

⑤ 参见陈长琦:《宋史》,中华书局1977年版,第106页;魏千志:《中国犹太人定居开封时间考》,《史学月刊》1993年第5期。

⑥ 参见潘光旦:《中国境内犹太人的若干历史问题——开封的中国犹太人》,北京大学出版社1983年版,第15页。

⑦ 陈垣:《陈垣学术论文集》,中华书局1980年版,第276页。



及开封犹太人到来时间时没有确定年份,以 960~1127 年为大致的时间范畴。^①对于开封犹太人的来源,也是众说纷纭。根据现有研究来看,大致分为“印度说”“波斯说”“可萨说”。“印度说”的主要依据为来开封的犹太人敬献的“西洋布”、开封犹太人留下来的三块石碑及其语言特征;“波斯说”的主要依据为开封犹太人遗留下来的碑文中的波斯痕迹、来华传教士的记载和开封犹太人的历史记忆;“可萨说”的主要依据则为胡尔达兹比赫的记载、李约瑟在《中国科学技术史》中的记述和开封犹太人与可萨人的相似之处。^②宋立宏对开封犹太人的来源说提出了不同看法。他从开封犹太人的称谓“蓝帽回回”出发,认为他们保留有伊斯兰教国家中的“顺民”的一些特点与模式,推测开封犹太人应来自伊斯兰教国家。^③但这一种说法与“波斯说”有重合之处。自阿拉伯人灭亡了波斯萨珊王朝后,不管统治波斯故地的是哪个王朝,其主要宗教信仰都已是伊斯兰教了。

从开封犹太人入华时间来看,10~12 世纪正好是阿富汗犹太人的“黄金时代”,不仅人口众多,以商贸为生并积累了可观的财富,而且与当地统治者关系良好。从开封犹太人的来源来看,不管持哪种说法,许多学者赞同开封犹太人是从陆上丝绸之路来到开封的,尽管路线稍有不同。那么,开封犹太人有没有可能来自阿富汗呢?事实上,早就有学者提出开封犹太人的来源不是单一的,不完全来自印度或波斯,甚至直接提出开封犹太人就来自阿富汗。徐亦亭认为,流散犹太人中的一支向东迁徙,经历漫长曲折的转迁后从印度来到开封,但也有来自西域和波斯等地的犹太人聚合过来。^④宁平提出,从陆上丝绸之路来中国的犹太人可能经由印度、阿富汗等地进入中国西藏,再进入内地。^⑤林梅村以加兹尼犹太墓地的发现为证,认为开封犹太人的主要来源地之一就是阿富汗加兹尼。^⑥此外,前面提到的阿富汗犹太人与波斯犹太人相似的生理特征,以及阿富汗犹太人所讲的波斯方言,也可以证明其与开封犹太人有许多相似之处。

如果说开封犹太人中真的有来自阿富汗的,那么这些阿富汗犹太人从哪里入华?一是经由罽宾丝道,该路线始于汉代。《汉书·西域传》载:“自武帝始通

① 参见部冬萍:《历史记忆与族群认同——以开封犹太人后裔为例》,《“族群迁徙与文化认同”人类学高级论坛》,2011 年,第 338~348 页;虞卫东:《犹太人的中国缘——试析犹太人两次来华的不同经历》,《史林》1996 年第 2 期。

② 参见张倩红、贾森:《丝绸之路视域下的犹太商人——开封犹太社团来历问题研究述评》,《国际汉学》2015 年第 3 期。

③ 参见宋立宏:《蓝帽回回与犹太门》,《南京大学学报(哲学社会科学版)》2013 年第 4 期。

④ 参见徐亦亭:《开封犹太人和中国古代民族文化》,《中央民族大学学报》1994 年第 3 期。

⑤ 参见宁平:《历史上的开封犹太人》,《辽宁师范大学学报(社会科学版)》2001 年第 5 期。

⑥ 参见林梅村:《犹太人华考》,《人物》1991 年第 6 期。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

鬲宾”；《后汉书·西域传》云：“自皮山西南经乌秣，涉悬度，历鬲宾，六十余日行至乌戈山离。”乌戈山离（即加兹尼）被认为是丝路南道的终点^①，但由此南可至印度，西可通犁靬、条支，西北可到大月氏。从乌戈山离出发，经过鬲宾、难兜、乌秣、皮山、于阗、鄯善等地进入中国内地。8世纪后半期犹太人在于阗遗留的两封犹太一波斯文信件和10世纪中期阿拉伯诗人米撒尔在《出使记》中的记载表明，犹太人从8世纪至10世纪中期仍然生活在于阗及其周边城镇。这对入华的犹太人来说极为便利，所以鬲宾丝道应该是阿富汗犹太人入华的首选路线。另一条路线也经由鬲宾，翻越喀喇昆仑山口至赛图拉，北行至皮山或于阗，再进入中国内陆。1979年，德国和巴基斯坦的一队考古学者在从喀喇昆仑山口到奇拉斯一线发现了大量的题记。这些题记涉及不同文字，有佉卢文、婆罗米文、粟特文、汉文、藏文、大夏文、帕提亚文、中古波斯文、叙利亚文和希伯来文。^② 题记的内容简短，大多是过往旅人的题名，如“某某的儿子某某曾到过此处”；也有些记录了在位的王，但都是小王国的国王，几无人知晓他们的名字。^③ 由于题记中没有明确的年代记载，所以学者们根据各种文字的字母形状来断代，大致推断出它们是1~8世纪留下的，也有人认为奇拉斯题记的书写年代在4~6世纪。^④ 希伯来文题记数量极少，其中有一条是奇拉斯所有题记中最晚刻录的，只写了两个人的名字。^⑤ 根据前面的题记断代，这条希伯来文题记应是6世纪留下的，最晚不超过8世纪，表明这个时期有犹太人从这条路走过。中国史书上也有关于这条路的记载。据《北史·吐谷浑传》记载，444年，吐谷浑国王慕利延西进攻占于阗，并从此南征鬲宾，曾抵达女国。女国即《唐书》中的东女国，位于今拉达克一带，与鬲宾相邻。据考证，慕利延南征路线即由于阗或皮山南行至赛图拉，向西南越过喀喇昆仑山口，至拉达克的中心列城，再折向克什米尔的斯利那加。^⑥

阿富汗是古丝绸之路上的重要路段，阿富汗犹太人是丝路贸易的重要参与者。他们的商业活动既为自身服务，也为当权者服务，繁荣了地方经济，同时也提升了犹太人的经济与社会地位。在全球史的视域下，中世纪阿富汗犹太史不仅是犹太流散史的重要组成部分，也是古代东西文化交流史的重要一环。如今，阿富汗是丝绸之路经济带的重要成员国家，阿富汗犹太人也在为自己的梦想奋斗着。

① 参见杨巨平：《两汉中印关系考——兼论丝路南道的开通》，《西域研究》2013年第4期。

② 参见荣新江：《中古中国与粟特文明》，三联书店2014年版，第9页。

③ 参见[美]芮乐伟·韩森：《丝绸之路新史》，张湛译，北京联合出版公司2015年版，第37页。

④ 参见Karl Jettmar (ed.), *Antiquities of Northern Pakistan: Reports and Studies*, Vol. 1: *Rock Inscriptions in the Indus Valley*, Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1989, p. 407, pp. 131-137.

⑤ 参见[美]芮乐伟·韩森：《丝绸之路新史》，第39页。

⑥ 参见殷晴：《古代于阗的南北交通》，《历史研究》1992年第3期。

Afghanistan Jews on the Silk Road

—Also Talking about the Possibility of Afghanistan Jews into China

Mo Yumei

Abstract: Afghanistan Jews have not gained wide attention from Chinese scholars yet, but Afghanistan was one of the major settlements of those eastward Jews. The evidences from The Old Testament, unearthed inscriptions and the record of Benjamin of Tudela proved the existence of Jews in ancient Afghanistan. Here they inhabited in main commercial cities, took part in trade on the Silk Road, and got along well with the ruling class. All these assured their stable and peaceful life in Afghanistan, and what's more, they maybe were one of the origins of Kaifeng Jews.

Key Words: Afghanistan, Jews, the Silk Road



约瑟夫斯历史文本在以色列考古发掘中的运用*

何 琛**

犹太民族历史悠久,考古发现通常被用来证明以色列这个新建立国家的合法性,也为民族认同提供了纽带和资源。犹太历史学家约瑟夫斯的著作则是研究公元1世纪时期巴勒斯坦地区以及更广阔的希腊化和罗马世界不可或缺的资料来源。本文结合马萨达遗址和加利利地区的尤塔帕塔遗址的考古发掘,分析了考古学家在利用约瑟夫斯历史文本时如何受民族主义和政治形势等因素的影响以及诸多文本在以色列考古发展的不同阶段所起到的作用。

纵观当代考古学历史,很少有人能否定政治力量往往对考古实践和解释产生强大的影响。首先,考古是国家用在领土争端中的一种手段,考古发掘的历史用来赋予和民族相关的领土合法性,考古和民族主义的融合对国家内部机构和等级制度也会产生影响。其次,国家内部不同民族之间对政治权利和经济资源进行分配时,其依据有时也来源于历史的传承。一方面,考古学越来越多地在文化和民族认同的建构和合法化中发挥作用;另一方面,现代文化语境和国内外政治形势也对考古历史进行摧毁和消解。这种“文化清洗”受到战争、民族主义激情、种族内部冲突的滋养。在这些情境下,考古中的政治中立是无法实现的。考古学家在整合和利用诸如约瑟夫斯历史文本等古代文献时不同程度上受政治形势和民族主义影响。

弗拉维奥·约瑟夫斯(Flavius Josephus)成长于犹太祭司阶层。在公元66年第一次犹太战争爆发后,约瑟夫斯负责指挥守卫加利利地区的军队。在兵败被俘后,他跟随罗马军团来到耶路撒冷并在公元70年亲眼目睹了圣城的陷落。此后,约瑟夫斯在罗马完成了《犹太战史》《犹太古史》《自传》《驳阿皮翁》的写作。

* 本文的撰写受到河北省社会发展研究课题(项目编号:201704050204)的支持。

** 何琛,上海大学文学院博士生,石家庄铁道大学外语系讲师,研究方向为犹太史。

他的著作成为后世了解希律王朝和古罗马地方总督管治下的巴勒斯坦历史、死海古卷、支撑拉比犹太教教义的口传文学的形成以及施洗者约翰和耶稣基督的唯一无间断的资料来源。^①从希律王公元前 37 年征服耶路撒冷,到公元 70 年圣城陷落,这一百多年的历史给巴勒斯坦地区留下了无数历史遗迹——凯撒利亚、希伯伦、撒玛利亚、耶利戈、马卡鲁斯、提比利亚等等。正因为如此,约瑟夫斯的文本对巴勒斯坦地区的考古发掘至关重要。考古遗址贝特·舍阿里姆位于以色列北部,在此发现的石馆和墓穴壁上都刻有希伯来、阿拉米及希腊文墓志,关于它的最早文学记载就来自于约瑟夫斯的《自传》。^②本杰明·马扎(Benjamin Mazar)在 20 世纪 30 年代对此进行了考古发掘,勘测遗址位置时首先参考了约瑟夫斯的记载。^③无论是雄伟壮观的马萨达,还是《圣经》中提及的小镇迦百农,约瑟夫斯的历史文本都在这些地区的考古发掘中发挥了作用。

一、《犹太战史》与马萨达考古遗址

马萨达堡垒地势险峻,矗立在以色列中部犹地亚沙漠的岩石山顶上,俯瞰着死海。沙漠干燥的气候使得马萨达遗址完好地保存下来。《犹太战史》第七卷讲述了马萨达在犹太人反抗罗马人的战争末期被围困的历程。在书中,约瑟夫斯描述了罗马行政长官席尔瓦为围困和攻破马萨达所做的种种准备:修筑战争工事和哨塔,修建石坝和高大的平台安装巨大的破城锤和发弩机。^④被围困在马萨达数月之久的犹太军队领袖以利亚撒(Eleazar)召集了他的追随者并发表演讲,将他们所承受的一切归因于上帝对他们所犯罪行的惩罚,为了避免落入罗马军队手中遭受羞辱和奴役,他号召堡垒内的人选择英勇地死亡。他们抽签选出十个人杀死了马萨达堡垒内的 900 多人,然后其中一人杀死剩下的九人后也自杀了,留给第二天破城而入的罗马军队死亡般的寂静。仅有两位老妇人和五个孩子躲在下水道成为幸存者。^⑤

约瑟夫斯在《犹太战史》中有关马萨达的叙述在被遗忘了 1800 多年后,因为

① 参见[英]泰萨·瑞洁克:《史学家约瑟夫斯及其世界》,周平译,商务印书馆 2014 年版,第 1 页。

② Mordechai and Peter Richardson, "Josephus' Galilee in Archaeological Perspective," in Steve Mason, *Flavius Josephus: Translation and Commentary*, Volume 9: *Life of Josephus*, Leiden: Brill, 2001, p. 182.

③ B. Mazar, *Beth She'arim. Report on the Excavations During 1936-1940*, I, Jerusalem: Masada Press, 1973, pp. 1-8.

④ Josephus, *The Jewish War*, book VII, Cambridge: Harvard University Press, 2006, pp. 304-309.

⑤ Josephus, *The Jewish War*, book VII, pp. 320-401.



犹太复国主义运动的兴起而逐渐登上犹太民族的历史舞台。虽然广大读者对约瑟夫斯作为历史学家的可信度颇为怀疑,然而他笔下描绘的犹太人对罗马军队的坚定抵抗和集体死亡的震撼画面引起犹太复国主义者对马萨达的浓厚兴趣。^①他们认为《犹太战史》中的故事恰好契合了犹太复国主义思想体系中的核心信条:1948年建立的以色列国事实上是历史上第二犹太共和国的延续,后者是在公元73年马萨达陷落后灭亡的。^②约瑟夫斯笔下的马萨达为连接犹太的古代和现代历史提供了关键的线索,并进一步强调了犹太复国主义者秉持的信念:这片土地的主权从圣经时代即属于犹太民族。对于在20世纪初来到巴勒斯坦这片土地上的犹太复国主义者来说,马萨达神话为他们所宣称的犹太民族自治权利提供了颇具吸引力的传播媒介。^③马萨达在20世纪40年代就出现在考古人员的视野中,奥尔布赖特(W. F. Albright)在他出版的《巴勒斯坦地区考古》著作中是这样描述马萨达的:犹太第二共和国在公元70年结束后,巴勒斯坦地区现存最古老的罗马建筑是位于死海西岸的马萨达堡垒所遗留的罗马军队营地和城墙,一群犹太爱国者在马萨达坚守到公元73年。^④然而,真正引发和推动马萨达考古热潮的是1963~1965年对遗址进行的考古发掘,它使这种古代和现代历史的延续感对普通民众变得更为切实可见。在此之后,以色列经历了和周边阿拉伯国家进行的1967年六日战争、1973年赎罪日战争、1982年黎巴嫩战争等多次大规模冲突。在国家生死存亡的紧要关头,为树立犹太军队英勇无畏的形象并且在以色列这片土地上寻找犹太之根,马萨达和以利亚撒被塑造成为抵抗罗马入侵者最后的堡垒,“马萨达永不陷落”这一口号家喻户晓。

本·耶胡达(Ben Yehuda)在他的著作《马萨达神话——以色列集体记忆和神话编造》中特别指出了夏玛利亚·古特曼(Shamaria Goodman)在马萨达考古发掘中扮演的重要角色:他首先在20世纪30年代和40年代时期将约瑟夫斯笔下的马萨达历史文本塑造成英雄传说并修复了可以攀登到山顶的“蛇道”号召民众来此参观。古特曼最终说服曾经在本·古里安政府任职国防军首领的伊格尔·亚丁(Yigael Yadin)来主持1963~1965年举世瞩目的马萨达遗址考古工作。虽然考古发掘和约瑟夫斯的历史叙事相差甚多,然而当时的以色列身处阿拉伯国家的包围圈中,处境就像是1000多年前的马萨达,接连发生的中东战争也对马萨达神话起到了推波助澜的作用。本·耶胡达在他的著作中详细分析了

① Baila R. Shargel, "The Evolution of the Masada Myth," *Judaism*, 28(1979), p. 360.

② Baila R. Shargel, "The Evolution of the Masada Myth," *Judaism*, 28(1979), p. 361.

③ Baila R. Shargel, "The Evolution of the Masada Myth," *Judaism*, 28(1979), p. 359.

④ William Foxwell Albright, *The Archeology of Palestine*, London: Pelican Books, 1956, p. 165.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

以色列是如何在青年运动、国防军、学校课本、媒体和旅游业、儿童文学和艺术等社会各个阶层和角落对马萨达神话进行规制和传播,试图将这个以色列的民族符号祛魅化,使它回归成为普通的考古遗迹。作为马萨达神话的历史来源,古特曼和亚丁对约瑟夫斯在《犹太战史》中的叙述进行了一系列颇有含义的增删。本·耶胡达在其著作第二章探讨了这些细节:马萨达的守卫者原本是烧杀抢掠的匕首党被改为奋锐党,在对马萨达附近的村庄隐基底进行考古发掘后,有证据表明这些守卫马萨达的所谓英雄曾经洗劫了这个位于死海岸边的村庄并对他们的犹太同胞进行了惨无人道的大肆杀戮。罗马军队对马萨达的围攻时间也只有4~8个月,而非约瑟夫斯所记录的3年。另外,在马萨达考古遗址也未曾发现进行大规模战斗的痕迹。约瑟夫斯在著作中记录了以利亚撒先后发表的两次演讲以此说服对赴死犹豫不决的犹太同胞,并非民众所熟知的一次演讲。按照约瑟夫斯在《犹太战史》中的描述马萨达应该有900多具殉难者的骨骸,然而考古人员只发掘到25具,与书中记录相去甚远。马萨达堡垒的城墙上多处留下了大火的痕迹,而不是约瑟夫斯记录的一次大火。此外,在所有记录罗马军队攻城进攻的材料来源中,他们都是有所突破后立刻进攻。^①因此,罗马士兵不大可能在山下等待一晚然后次日再攻进马萨达城堡中。

然而,古特曼和亚丁这两位考古学家之所以能够得到以色列政府对马萨达遗址发掘从物力到人力的全方位支持,又何尝不是因为他们对马萨达英雄主义叙事模式的推波助澜契合了政府需要和国家利益。亚丁在1965年出版的发掘报告中着重描述了马萨达堡垒的“英雄守卫者”,而对于在考古学上更为有意义的希律王时期建筑及用途却一带而过。^②作为亚丁在耶路撒冷希伯来大学考古系的后辈和同事,对马萨达叙事持有不同看法的本·耶胡达不大可能得到和亚丁一样来自政府的全力支持,也没有机会像他的这位前辈一样组织大规模的马萨达遗址考古发掘。对以色列民众而言,本·耶胡达的著作是否改变了他们对马萨达的看法仍然存在疑问。时至今日,马萨达作为以色列的一个象征符号仍然在政治演讲中被使用。2008年5月15日《耶路撒冷邮报》发表文章讲述了美国前总统乔治·布什在参观了马萨达遗址后在演讲中公开赞扬马萨达精神并表示美国国会支持以色列。^③然而,在年轻的以色列一代人中,他们反对这些自己认

^① Nachman Ben-Yehuda, *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1995, pp. 58-59.

^② Yigael Yadin, "The Excavations of Masada—1963/64 preliminary report," *Israel Exploration Journal*, 15(1965), pp. 1-120.

^③ Herb Keinon, Rebecca Anna Stoil, "Bush to Knesset: Masada Will Never Fall Again," *Jerusalem Post*, May 16 2008, p. 1.



为已经过时的政治手段,并呼吁改变以色列社会。马萨达再次成为一种象征:年轻人敢于质疑以色列历史上的核心观念,使马萨达神话走下政治圣坛。

二、《犹太战史》和加利利地区考古发掘

约瑟夫斯在《自传》和《犹太战史》两本著作中多次描写加利利地区的城市和村镇。《自传》主要讲述了他 66~67 年在加利利地区的经历。约瑟夫斯在战争爆发后曾经在此指挥犹太军队,因此他对加利利地区的地形地貌非常熟悉。《自传》提供了这一地区在 1 世纪时的人口统计信息,包括人口性质、经济状况、文化模式和管理机构。约瑟夫斯在书中提到加利利地区有 204 座城市和村庄。^① 尽管目前尚没有完整的地名清单供后人参考,然而对加利利地区遗址的考古发掘和考察仍然得出了一个与约瑟夫斯所述非常接近的统计数据。其中一些遗址发掘出各种生活物资,进一步证实了 1 世纪前即有人在此定居。约瑟夫斯在书中提到名字的大多数地方已经被考古发现确认,虽然其中一些遗址地点还存有疑问。^② 在整个加利利地区进行过很多次考古发掘,成果令人惊喜。迦百农发现了 1 世纪的建筑物残骸。这里的定居点规模不是很大,但房屋排列整齐,样式简单。^③ 位于以色列北部的古城贝特赛达,发掘出公元前 1 世纪的简易庭院房屋,其中的渔具证实了房屋主人的生计。^④ 拿撒勒的遗迹较少,部分残留城墙和农具表明曾经有居民在此生活,周边还发现了几个 1 世纪的墓葬洞穴。^⑤ 而位于下加利利地区核心地带的尤塔帕塔和位于戈兰高地的伽玛拉对于理解 1 世纪时期的定居点尤为重要。这些居住区的建立最早可追溯到希腊化时期,在罗马统治早期得到繁荣发展,最终毁于犹太战争中。

尤塔帕塔(Jotapata)是犹太和罗马军队第一次大型战役的战场,而约瑟夫斯在 66 年犹太战争爆发后被派到加利利地区做犹太军队的指挥官。他在《犹太战史》中四次描述了战场的地形:(1)隐藏在高高的山峰后面;(2)从北面可通往

① Josephus, *The Life*, Cambridge: Harvard University Press, 2004, p. 235.

② Chaim Ben David, "Were There 204 Settlements in Galilee at the Time of Josephus Flavius?" *Journal of Jewish Studies*, 62(2001), pp. 21-36.

③ Stanislao Loffreda, "La tradizionale Casa di S. Pietro a Cafarnao a 25 anni dalla sua scoperta," in Frederic Manns and Eugenio Alliata (eds.), *Early Christianity in Context: Monuments and Documents*, Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1993, pp. 37-67.

④ Rami Arav, "Bethsaida," *Qadmoniot* 32(1999), p. 89.

⑤ Bellarmino Bagatti "Nazareth," in Ephraim Stern (ed.), *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, 4 Vols, Jerusalem: Israel Exploration Society, 1993, pp. 1103-1105.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

山顶；(3)其余三面均是陡峭的山坡，特别是东面奇险；(4)镇上缺少自然水源。^①犹太军队正是凭借着绝佳的地形条件得以抵抗罗马军队的强大进攻。除了尤塔帕塔之外，约瑟夫斯还在《犹太战史》中讲述了伽玛拉、耶路撒冷和马萨达另外三场战役，从所描述的战斗激烈程度以及文本篇幅长短来看，尤塔帕塔都排在耶路撒冷之后位居第二。作为这场战役的亲历者和主要指挥者，约瑟夫斯在书中详细描述了尤塔帕塔从被包围到陷落毁灭的过程：韦斯巴芗率领罗马第五、第十军团加上提图斯的第十五军团围攻尤塔帕塔，约瑟夫斯命令把北面可以通行的出口用围墙包围起来并筑起一道堤防。犹太军队凭借着地势天险一直和罗马军队激战。他们疯狂地袭击罗马人并焚烧防御工事，迫使罗马军队暂停攻势退守到要塞。韦斯巴芗在混战中被弓箭射中而受伤。然而双方实力差距悬殊，罗马人不断利用大炮、弓箭和投石器进行进攻，最后用攻城锤捣毁了尤塔帕塔的城墙。经历47天的激战后，罗马军队攻进城中并大肆杀戮，至少4万名犹太人在此丧命。约瑟夫斯和40名同伴躲藏到隐蔽的洞穴中，被罗马军队发现藏身之地后他提议犹太同胞通过抽签来杀死对方以此避免落入自杀的命运。轮流抽签到最后只剩下约瑟夫斯和另外一个士兵，他说服了对方一同走出去向罗马人投降。^②

一些学者认为，考虑到他在整场战斗中的表现以及最后时刻的投降行为，约瑟夫斯对尤塔帕塔战役的描述可信度值得怀疑。^③因此，在对尤塔帕塔遗址发掘的过程中需要不断和约瑟夫斯的历史文本进行梳理和比对。学者们认为尤塔帕塔遗址在战争中被严重破坏，然后又经历上千年自然气候的侵蚀，所以在遗址方位被确认后迟迟没有进行发掘。直到1992~1998年，莫迪凯博士(Mordechai Aviam)才开始参照约瑟夫斯的历史文本第一次对尤塔帕塔遗址进行考古发掘。在长达6年的发掘中，考古人员发现了一个占地14英亩的城镇遗迹，时代约为希腊化晚期到罗马时代早期。大约三分之一的城镇建在陡峭的东坡的顶部，另外三分之一建在圆形山丘及南坡，其余部分位于南部高原。5个居住区被挖掘出来，包括小的私人住宅，其中水箱、浴室、储存区、炉子、黏土和石器皿等物资一应俱全。除此之外，在此区域还发掘出一枚罗马皇帝尼禄统治时期的硬币。^④这

^① Josephus, *The Jewish War*, book III, pp. 160, 158-159, 158, 181-183.

^② Josephus, *The Jewish War*, book III, pp. 141-218, 316-408, 432-442.

^③ Richard A. Horsley, "Power vacuum and power struggle in 66-7 C. E.," in Andrea M. Berlin, J. Andrew Overman (eds.), *The First Jewish Revolt: Archaeology, History and Ideology*, London: Routledge, 2002, pp. 87-109.

^④ Mordechai Aviam, "Yodfat/Jotapata: The Archaeology of the First Battle," in *The First Jewish Revolt: Archaeology, History and Ideology*, Andrea M. Berlin, J. Andrew Overman (eds.), London: Routledge, 2002, pp. 121-133.



些发现和约瑟夫斯在《犹太战史》中对尤塔帕塔的地形风貌的描述基本吻合。

《犹太战史》中特别提到约瑟夫斯在尤塔帕塔修筑了防御工事。^①考古发掘过程中在高地的北面发现了两个不同时期的防御工事。早期修筑的可以追溯到希腊化晚期,而晚一些的防御工事大约在1世纪中期修筑,被认为是约瑟夫斯所为。除此之外,还发掘出散落在各个方向的70多个铁质弓箭头,以及15个石弩机上使用的箭头,尺寸和重量不等。大约35块投石机上使用的石头也被发现,均是用当地的石灰岩用手工凿子雕刻而成。^②约瑟夫斯在《犹太战史》中描绘了罗马军队攻城后对尤塔帕塔进行了屠城,整个战役期间大约1200名妇孺沦为囚犯,4万犹太人丧命。除了尤塔帕塔,约瑟夫斯笔下的其他三场战役遗址伽玛拉、耶路撒冷和马萨达都没能发掘出数量相符的遗骸。而在尤塔帕塔进行第一次考古发掘时就找到了很多骨骸。在1999年第二次考古发掘时,考古人员从居住区的一个大蓄水池下面发现了数量惊人的遗骸,技术手段表明他们曾遭遇过暴力袭击。^③

总之,对尤塔帕塔遗址的考古发掘在很多方面证实了约瑟夫斯在《犹太战史》中对尤塔帕塔战役叙述的真实性:在1世纪中期的尤塔帕塔确实发生过激烈的战斗,这座城镇被罗马时代早期匆忙修筑的城墙环绕着,在镇子北面山坡上曾经兴建过土木工程,弓箭、石弩和投石机从各个角度袭击了尤塔帕塔,许多人在被围困、战斗和陷落的过程中死亡。^④当然,考古发掘和约瑟夫斯之间的叙述也存在一些细节上的差异。比如根据发掘出的居住区面积估算尤塔帕塔常住居民数量为1500~2000人,战争时即使有附近村落的难民流入,总数也应该不超过1万人。约瑟夫斯声称有1200妇孺沦为俘虏应该是接近事实的,然而死亡4万人这个数字确实是比较夸张的说法。这要归因于约瑟夫斯这位曾经的指挥官想要为自己和尤塔帕塔在战场上的失败找出合理的解释并进行悲情渲染。约瑟夫斯初到加利利地区时采取必要措施对防御工事进行了加固,但是最终却作为战役的指挥者亲自见证了军队的落败以及尤塔帕塔的陷落,他比任何人都更有动机去夸大尤塔帕塔围攻战的惨烈。

① Josephus, *The Jewish War*, book III, pp. 158-159, 174-175.

② Mordechai Aviam, "Yodefah/Jotapata: The Archaeology of the First Battle," in *The First Jewish Revolt: Archaeology, History and Ideology*, pp. 121-129.

③ Mordechai Aviam, "Yodefah/Jotapata: The Archaeology of the First Battle," in *The First Jewish Revolt: Archaeology, History and Ideology*, p. 131.

④ Mordechai Aviam, "Yodefah/Jotapata: The Archaeology of the First Battle," in *The First Jewish Revolt: Archaeology, History and Ideology*, pp. 121-129.

三、以色列考古学的发展和民族利益

以色列外交部前总干事多尔·戈尔德(Dore Gold)在耶路撒冷举行的2016年考古学大会上发表演讲时提出要重视英国托管时期考古发掘的原始档案文件,这些文件将犹太人和巴勒斯坦地区连接起来,驳回了那些试图断开这种历史联系的人。他称赞考古学家“像以色列国防军一样”守卫着这个国家。^①戈尔德还谴责联合国教科文组织在2016年4月要求以色列停止在东耶路撒冷考古发掘活动的决议,宣称此举意味着国际社会试图将耶路撒冷从犹太历史上剥离。^②由此可见,在以色列这个国家考古学不仅仅关乎科学。致力于保护文化遗产的以色列 NGO 组织埃米克·沙威(Emek Shaveh)首席执行官米兹拉西(Mizrachi)宣称:当你掌控了过去,你就掌控了现在和未来。^③在巴勒斯坦地区进行的考古发掘涉及各方社会和政治利益,已经成为巴以冲突的一个来源。时至今日,围绕考古活动所进行的斗争仍然在继续,各方意识形态的分歧部分来源于考古学的阐释,如何在现代冲突中利用历史成为考古学家的责任。^④因此,考古学和以色列国家利益密切相关。与许多其他国家一样,以色列也尝试用考古学来证实民族神话,将这些神话尽可能与考古遗址的发掘相结合。一般而言,具有政治色彩的神话发挥着重要的社会功能。它们使一般社会秩序神圣化以及合法化,促进族群身份认同和社会和谐。^⑤

拥有悠久历史的犹太民族一直十分重视考古学的发展,早在1920年即在耶路撒冷成立“巴勒斯坦及其古代史研究希伯来协会”。然而当时动荡的政治局势并不利于大规模开展考古活动。以色列考古学的发展大体可以分为三个阶段:1948年建国前的考古活动为第一阶段,此时期的显著特征是:相较于公众对考古的热情,专业考古人员数量极少;领导和参与考古发掘的马扎(Mazar)、苏肯尼克(Sukenik)和阿维尤纳(Avi Yonah)等人都投身到犹太复国主义运动中,考

^① Dore Gold, "Archaeology is Best defence of Jewish Connection to Jerusalem," 17th Annual Archaeological Conference, 8 September, 2016.

^② UNESCO, Executive Board 119th Session, *Programme and External Relations Commission*, 11 April, 2016.

^③ Daniel K. Eisenbud, "Archaeology in Israel as A political Weapon," *Jerusalem Post*, December 4, 2017.

^④ Tarje Oestigaard, *Political Archaeology and Holy Nationalism: Archaeological Battles over the Bible and Land in Israel and Palestine from 1967-2000*, Gothenburg: University of Gothenburg, 2007, p. 9.

^⑤ Baila R. Shargel, "The Evolution of the Masada Myth," *Judaism*, 28(1979), p. 358.



古学和犹太复国主义意识形态糅合在一起。^①创建于 1925 年的希伯来大学此时人员和预算都有限,大多数历史遗迹位于阿拉伯人占领的土地上,此阶段由犹太人主导进行的考古发掘仅限于贝特·舍阿里姆(Bet Shearim)遗址等零星任务。以色列考古学在建国后的第二个阶段奠定了更成熟的学科基础,史前考古学在这一时期崛起。在 20 世纪 50 年代早期,希伯来大学史前考古学教授摩西·斯特克里斯(Moshe Stekelis)在新石器时代遗址进行了一系列重大的史前调查。除了史前时期,以色列考古学在这一时期也超出了传统的追寻犹太民族根源的范畴,朝着更广阔的学科方向发展,比如在内盖夫(Negev)对古典时期遗址以及古老的沙漠农业制度进行了发掘和研究。这些古代沙漠社会启发了现代以色列人,使这个土地面积三分之二都是沙漠的国家逐步发展出高效的农业。被联合国教科文组织列为“世界文化遗产”的马萨达遗址也是在这一时期进行了大规模的考古发掘。自 20 世纪 70 年代以来,以色列考古学经历了一场变革,开启了第三个阶段。首先,学科变化涵盖了各个方面,考古专业学科在兴趣范围和从业人员数量上都有所扩展。截至 1970 年,以色列境内只有希伯来大学和特拉维夫大学开设考古学专业,全职从业人员不足 100 人;而到了 2003 年,有五所大学可以授予考古学从本科到博士的学位,超过 200 人成为古代史方面的专家学者。^②与此同时,公众对考古的兴趣明显下降。在 20 世纪 60 年代召开的以色列考古大会通常有 1000 多名参会者,而 20 世纪 90 年代及以后数字下降到大约两百到三百人,几乎都是专业的考古学家。除此之外,考古研究的方向、重点和范式也发生了转变。比如在巴·伊兰这所以宗教著称的大学举行的考古学会议就摒弃了传统的历史方法。讲座专门针对诸如考古记录中的性别解释、社会结构和动态的重建以及考古方法中的定量等问题,没有大卫王和所罗门,也没有犹太人定居点,更没有《出埃及记》。^③此阶段的考古学已经不再执著于民族神话和身份建构,在对待《圣经》、约瑟夫斯等历史文本时更趋于谨慎和理性。

^① Rosen Steven, "Coming of Age: The Decline of Archaeology in Israeli Identity," A public lecture on Israel given at the University of Calgary in 2003, p. 7.

^② Rosen Steven, "Coming of Age: The Decline of Archaeology in Israeli Identity," A public lecture on Israel given at the University of Calgary in 2003, p. 8.

^③ A. Faust, and A. Maeir, *Material Culture, Society and Ideology: New Directions in the Archaeology of the Land of Israel*, Ramat-Gan: Bar-Ilan University, 1999, p. 54.

结 论

考古学家阐释过去的方式取决于他们个人和集体所相信的历史,以及用来恢复、分析和解释考古证据的技术。^①由于在安全意识形态基础上建立新国家的迫切需要,以色列早期考古学在科学上存在缺陷。为了证明民族主义存在于考古学这一事实,马萨达遗址等宏伟的考古项目因其存有偏见的假设、有问题的方法和错误的结论而被抛出并受到后代学者的批判。然而,受民族主义影响的考古学并非罪不可赦。民族主义考古学与政治实践之间错综复杂的关系源于考古学与政治进程的属性、传统和关联。^②现代以色列建立于1948年,犹太复国主义者坚持认为上帝在圣经时代就将巴勒斯坦地区的土地应许给犹太民族,在这片原本是犹太人家园的土地上建立以色列国是合情合法的。考古学被用来以“科学”的手段证实犹太民族在历史上和这片土地千丝万缕的联系,以约瑟夫斯著作为代表的历史文本在以色列的考古遗址发掘和研究中发挥了关键性的作用。然而,对以色列的质疑声随着时间的推移而消逝,马萨达英雄主义叙事模式也逐渐失去了它曾经感召人心的力量,对加利利地区众多古代定居点进行考古发掘成为趋势。

以色列考古学在过去的几十年经历了一场令人瞩目的变革。以色列国内近两代犹太人都是在建国后出生并长大,他们已经不需要通过考古这种方式来建立与这片土地的联系。最新一代的考古学家认识到前辈们对政治或民族主义的个人态度可能源于符合自身利益的东西。无论这些个人的观点如何,都没有理由去错误地阐释考古数据,或者在考虑政治目的的情况下曲解它们。如何理解、阐释和整合古代文献与考古记录成为变革中最引人注目的变化。在对待诸如约瑟夫斯著作这样的历史文本时,最近一代的以色列考古学家采用了批判性视角,将文本视为对写作者的信仰、理解和实践的反映而不一定是准确记录。这些文本都是历史数据,但它们不再是衡量考古学的尺度。事实上,以色列的考古学家

^① B. G. Trigger, "Romanticism, Nationalism, and Archaeology," in Philip L. Kohl and C. Fawcett (eds.), *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 265-266.

^② B. G. Trigger, "Romanticism, Nationalism, and Archaeology," in *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, p. 270.



正在改变考古学科的基本结构。他们在研究古代社会中的性别、游牧文化和社会动态等问题时已经逐渐超越历史文本范畴,不再完全受文本提出的问题的引导,而是结合更广泛的学科和理论知识。因此以色列考古学也朝着更加多样化和成为更重要学科的方向发展。

The Application of Josephus' Historical Text in Israeli Archaeological Excavations

He Chen

Abstract: The Jewish nation has a long history. Archaeological discoveries are often used to prove the legitimacy of Israel, a newly established country in 1948, and to provide a bond and resource for national identity. The works of the Jewish historian Josephus was an indispensable source of information for the study of the Palestinian region in the 1st century AD and the wider Hellenistic and Roman world. This paper combines the excavations of the Masada site and the Jotapata site in the Galilee region to analyze how archaeologists are influenced by factors such as nationalism and political situation. This paper also examines the role of historical texts in different stages of Israeli archaeological development.

Key Words: Israeli archaeological excavations, Josephus, Masada, Jotapata

浅析美国犹太人左倾的社会文化因素

逢媛宁*

在美国社会的政治现象中,犹太人在政治倾向上整体左倾,偏向于自由主义左派,大多是民主党支持者。其中有基于美国犹太人独特经验的历史原因,美国犹太移民在犹太教信仰之外寻求认同而造成犹太人世俗化。也有社会文化与心理方面的原因,世俗犹太人在宗教之外追求“社会公正”等普世价值。民主党从20世纪初就争取犹太选民,其政治主张和政策与犹太人看重的现代社会价值吻合,自然地获得了美国犹太人长期的、稳定的支持。

一、美国犹太人是民主党“票仓”

美国犹太人在政治倾向上整体左倾,即偏向于自由主义左派。在2018年11月6日的美国国会中期选举中,两党竞争极为激烈。^①根据皮尤研究中心(Pew Research Center)的调查显示,高达79%的犹太人投票给民主党。^②这结果并不出人意料,因为许多人都知晓绝大多数美国犹太人支持民主党这一现象。这种现象自20世纪初期持续至今,成为美国两党政治领域的奇观。但是对于大多数美国犹太人来说,民主党是他们参与政治的默认选项。这种现象自

* 逢媛宁,山东省委党校哲学部讲师,研究方向为犹太教、宗教文化。

① 本次中期选举是在共和党总统唐纳德·特朗普的第一届总统任期内举行,被视为2020年美国总统选举的风向标。美国众议院所有435个席位和美国参议院100个席次中的35个席位进行改选。36个州的州长,美国海外3个领地,以及华盛顿特区等共40位地方首长也将进行改选。另外,也会改选87席州议会席位。最终民主党在众议院选举拿下235个席次,时隔8年再度重掌众议院,共和党则在参议院选举中拿下53个席次,成功守住参议院过半的优势。

② Elizabeth Podrebarac Sciuipac and Gregory A. Smith, “How Religious Groups Voted in the Midterm Elections,” <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/11/07/how-religious-groups-voted-in-the-midterm-elections/>.



然引发人们的关注。有人认为是 20 世纪中期犹太人积极参与民权运动,与民主党形成了稳固联盟。近几年美国犹太人对民主党的支持率有所下降的现象也引发了各种议论。有人认为近几年共和党亲以色列的政策会吸引大量美国犹太人转换阵营。要分析这些现象把握成因,就需要理解美国犹太人支持民主党的社会文化缘由。

美国犹太人普遍支持民主党的现象在大萧条时期已然存在。例如当时美国犹太人有条著名的意迪绪语口号:“此世,来世,罗斯福时代。”(Die Velt, yenevelt und Roosevelt)。在 1944 年,民主党候选人富兰克林·罗斯福获得了美国犹太人 90% 的选票。^① 在那年,共和党才刚提出直接面向美国犹太人的政策,而民主党早已施行了许久。1944 年之后,美国犹太人对民主党的支持是稳定可靠的。1960 年,肯尼迪赢得了 60% 的犹太人选票。1992 年,克林顿获得了 80% 的犹太人选票。2000 年,戈尔赢得了 79% 的犹太人选票。^② 许多社会评论家也长期关注这一现象。

至于犹太人作出这样选择的原因,有人简单地认为,在民权运动之前是民主党最先向少数族裔群体伸出了橄榄枝。犹太人长期支持民主党,其背后有特定的群体心理需求和历史原因。在现代社会中,美国犹太人所关注的一些价值观念是针对社会问题的,例如控枪、环境保护、经济平等、政教分离、保护弱者权利等。民主党的执政理念正符合犹太人的价值取向。而且看似大多处于美国富裕阶层的犹太人为何依旧在呼求公正,这其中交杂着历史原因、宗教原因和社会文化原因。

二、美国犹太人左倾的历史原因

在美国犹太人政治左倾现象,与“美国犹太教”的独特历史和世俗化趋势有关。经历了犹太教改革之后,美国犹太人脱离了欧洲犹太社区传统,形成了独特的宗教生活和社区生活面貌。

在美国历史上,第一次大规模欧洲犹太移民潮出现在 19 世纪中期。这批犹太移民到达美国之后,首要需求是谋生和融入社会。因此,一些犹太人放弃了传统习俗,不再遵守安息日,放弃饮食律法,不再保留犹太人特有的发型和穿戴。放弃犹太教信仰之后,在美国生活的犹太人就必须要在习俗和传统之外寻找信仰的核心,以此调整生活的重心。

美国犹太移民最先采取的方式是让犹太教仪式“美国化”,使之与新教教堂

① Steven R. Weisman, “How America’s Jews Learned to Be Liberal,” *New York Times*, 2018-08-18.

② S. E. Cupp, “Will American Jews Keep Voting Democratic?” *New York Daily News*, 2015-02-11.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

的仪式相近。大量德国犹太移民开办了犹太教的周日学校,在会堂中实行家庭成员坐席而不是男女分坐;在会堂中引入了唱诗班,使用管风琴,选择性地去掉或缩短了一些晦涩或不合时宜的祈祷文。这些做法在当时引发了争议、分裂和法律诉讼,但这些宗教仪式改革还是延续了下来。而且,犹太教改革者引发的变化也逐渐被传统主义者所接受。

美国犹太人对犹太教作出的最大改变,是放弃宗教传统与习俗中关于人格化弥赛亚的信念,即大卫家族的后裔,弥赛亚降临世间,犹太人将回到耶路撒冷,重建公元70年被毁的圣殿。12世纪迈蒙尼德总结的犹太教核心教义的十三信条,也包含这些内容。

1841年,查尔斯顿的犹太人在火灾后重建了Kahal Kadosh Beth Elohim会堂,并在会堂里安装管风琴。这一事件引发了一场世俗层面的法律纠纷。该会堂中张贴着迈蒙尼德的十三信条,但去掉了“回到锡安”的内容。会堂世俗领袖古斯塔夫斯·波兹南斯基(Gustavus Ponanski)曾说,这座会堂就是我们的圣殿,这座城市就是我们的耶路撒冷,这片快乐的土地就是我们的巴勒斯坦。^①这成为19世纪美国犹太教改革派的基本态度,即美国是犹太人的锡安,新的应许之地。

美国的犹太教改革者把传统祈祷文中弥赛亚相关内容去掉的做法,同样引发了纷争。在1851年犹太新年仪式中,拉比艾萨克·迈耶尔·怀斯(Issac Meyer Wise)拒绝进行关于弥赛亚的祈祷,导致会众中的传统主义者将他逐出会堂,引发了会堂成员之间的肢体冲突,以惊动警察局告终。但这种观念还是在美国犹太社区流行起来,越来越多的犹太会堂名称中含有“圣殿”这个词,似乎预示着能否重建耶路撒冷的圣殿已经不再重要。

然而,美国犹太人并没有抛弃古代先知提出的“救赎”概念。对犹太教改革者和世俗化犹太人来说,要实现理想中的完美世界,需要群策群力。犹太人的每一种善行都能成为实现完美世界进程中的一个组成部分。19世纪中后期,美国犹太人受到基督教新教第二次宗教大觉醒(1800~1830)社会氛围的影响,致力于用个人行动来实现上帝的工作。在犹太社区中逐渐形成一种认知,每个犹太人都有责任行动起来实现救赎。19世纪60年代,芝加哥西奈会堂用“以色列人”指代犹太人。抛弃了传统弥赛亚观念的犹太人,转而相信一种新的弥赛亚观念:以色列人是被上帝所拣选为万国的弥赛亚,他们有责任将真理与美德传遍世界。这种特殊的弥赛亚使命观也就是犹太教改革派在《匹兹堡宣言》中表达的观点。

^① Steven R. Weisman, "How America's Jews Learned to Be Liberal," *New York Times*, 2018-08-18.



1885年《匹兹堡宣言》提到，犹太人的使命是肩负现代社会重要责任，在公平和正义的基础上，与社会中的邪恶斗争。这批偏于激进的改革派犹太人还重新解释了犹太人的流散历史。他们不是将其看作惩罚，而是去传播神圣的任务，宣扬正义。在当代社会，认同这种观点的犹太人已经不局限于改革派。在2013年的一项皮尤调查显示，在500万美国犹太人中，大多数人认为“为公平正义而战”是自己对犹太身份认同的重要支柱。^①这也是“Tikkun Olam”（修复世界）概念获得美国犹太人广泛认同的结果。

“Tikkun Olam”源自犹太经典，通常用来表达“修复世界”的概念。此义自犹太教神秘主义喀巴拉发源，在新的历史时期发展出外延。此词也出现在犹太人每天三次诵读的祈祷文 Aleinu（“这是我们的责任”）中。在19世纪美国犹太社区中，无论是改革者还是传统主义者都不熟悉这个概念。如今，它却在所有美国犹太社区中获得广泛认同。美国犹太人日益世俗化，遵守犹太律法的人数不断降低。为了回应犹太人同化的趋势，犹太教精神领袖们启用犹太教经典中的“Tikkun Olam”一词来对应世俗社会中流行的“社会正义”。在2012年，在犹太人价值取向调查中17%的人认为最重要的身份标志是“宗教仪式”。2013年皮尤调查中，35%的犹太人认为自己是“改革派”，另有30%犹太人不属于任何宗教派别。13%的美国犹太人在读希伯来语的时候能够理解大部分或全部含义。^②对许多美国犹太人来说，自我感知到个体的重要性十分必要，这种认可部分是由情感需求所驱使的，何况也符合曾经出现在犹太教典籍中的“Tikkun Olam”。尤其是在二战中发生了针对犹太人的大屠杀之后，在美国犹太人的认知中，整个世界都是破碎的，修复世界是一种清晰的道德律令。换一个角度来解释美国犹太人如何向不了解犹太教的人解释“修复世界”观念，他们会使用两个词——“希望”（Hope）与“改变”（Change）。不难发现，近年这两个词也高频率地出现在美国民主党竞选活动口号中。“Tikkun Olam”代表了二战后日益世俗化的犹太人所认可的价值取向和行为指南，以每个人善行同社会中的恶作斗争。

三、美国犹太人左派倾向的社会文化基础

从社会文化方面考量，当代美国犹太人最看重的一些价值与民主党的进步主义色彩浓厚的政治主张有重合。通常情况下，民主党犹太人最为常见，而支持

^① Steven R. Weisman, “How America’s Jews Learned to Be Liberal,” *New York Times*, 2018-08-18.

^② Jonathan Bronitsky, “Why We Couldn’t Solve the Jewish Liberalism Puzzle,” *National Review*, 2015-06-09.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

共和党的则凤毛麟角。

美国犹太人中的左派与其他美国左派人士具备一些共同之处：受教育程度高，世俗化程度高，处于社会中产以上阶层。除此之外，还有特殊的历史原因。在犹太人的历史经验中，他们的保护者与迫害者党派阵线是分明的。通常而言，在欧洲历史上长期迫害犹太人的人群，通常跟王权与教权关系紧密，在政治立场上维护传统，延续至今持有相同立场的人通常是政治右翼。相反，在历史上给予犹太人平等国民待遇和人权的是践行欧洲启蒙思想的左派。同社会中其他边缘群体一样，犹太人不可避免地受左派的理想主义色彩所吸引，打破旧制度下种族、宗教、民族、阶级的禁锢，建立平等、理性的文明社会。

自理性时代到来，大量犹太人认为要生存就必须走出隔都，融入外部社会，让大多数社会成员接受自己。在过去 200 年中，寻求外部社会的接纳是西欧犹太人生活里至关重要的主题。而融入与同化，则意味着犹太人需要放弃传统犹太身份认同的某些成分。总体而言，这种生存策略并没有减少犹太人的灾难，例如生活在苏联和魏玛共和国的犹太人的经历。

1880~1924 年，大批东欧犹太人持续向美国移民。东欧犹太人通常受教育水平不高，生养众多，不像西欧犹太人那样容易融入西方社会。为穷人、工人阶级、弱势群体发声的政治左翼，就很容易吸引东欧犹太人。他们到达美国之后，逐渐参与到美国的左翼组织与左翼社会运动中，并成为主力。例如在 20 世纪 30 年代，约有 10 万名犹太人加入美国共产党。在 20 世纪 30 年代的任一年度，犹太人都占美国共产党半数。^①

不同时期来到美国的犹太移民，或许在国籍、文化、宗教传统上有很大差异，但他们共同之处就是要逃离迫害。在犹太移民的祖国，具有反犹主义思想的人，往往属于右派阵营。所以不难理解，美国犹太人的左派立场是代代相传的。对此不认同的犹太人，就要冒着被家族与犹太社区排斥的巨大风险。

自由主义左派的主张对犹太人具有极大的吸引，已从生存本能进化成情感需求。如今 90% 以上的美国犹太人口并不是“遵循妥拉的人”。美国犹太社区人口主流是世俗犹太人、改革派、保守派，而不是正统犹太人。美国犹太人面临的困境是，消除犹太身份的宗教色彩依然无法根除社会生活中的反犹主义。在 20 世纪 50 年代民权运动与身份政治潮流中，很多犹太人选择了进步主义。他们预设去爱所有人，那么其他人也会以爱回报他们。或者是当时事艰难之际，犹太人也能有足够可靠的同盟者。

^① Jonathan Bronitsky, "Why We Couldn't Solve the Jewish Liberalism Puzzle," *National Review*, 2015-06-09.



对于自由主义左派犹太人来说,要坚持自身的立场,就需要放弃犹太教信仰中“托拉至上”的信念。因为一个犹太人如果相信托拉是神圣的,那么托拉作为神圣文本中的教义是永恒的。但在现代社会中,自由主义左派犹太人相信托拉,就会与现代社会中一些自由主义的观念相冲突,例如同性婚姻或堕胎问题就难以得到托拉文本的支撑,而这会“冒犯他人”。犹太人中的右翼批评左派犹太人极其渴望得到“思想开明”“容忍大度”和“普世主义”身份标签。在某种程度上,对于犹太左派而言,自由主义信念必须取代犹太教信仰。

从更广阔的视野出发,取悦他人的方式对犹太人并无益处。例如在民权运动时期形成的犹太人与非裔美国人联盟,在第三次中东战争之后迅速瓦解。1967年之后,美国的左派组织基于人权问题总体上是反对以色列的。而如今,犹太人对左派政党与组织参与度极高,很多左派组织的管理层与成员是犹太人占多数。对右翼犹太人(通常是美国的政治右翼犹太人和以色列犹太人)而言,左翼犹太人作出一种极其荒诞的选择,因为批评以色列的人权问题而不支持犹太国,因此,右翼犹太人极其尖刻地指出大多数美国犹太人的左派倾向,是因为极其渴望认同的虚伪表现。因为他们甚至会通过支持巴勒斯坦来显示自己是具有“普世价值”情怀的犹太人。

右翼犹太人批评大多数美国犹太人无法抵制自由主义左派观念的诱惑,不仅仅是满足获得更多认同的情感需要,还有一种自我营造的重要性的错觉。右翼犹太人批评民主党以缺乏常识的方式赢得了绝大多数美国犹太人的认同,强调理念与理想,使人产生一种自我认知上的崇高感,而对于解决实际问题则毫无建树。

结 论

美国犹太人在政治上整体左倾的情况短期内不会有较大变化。他们业已成型的思想倾向和政治立场极难发生转变。虽然在奥巴马任内,犹太人对民主党的支持率有逐渐下降的现象。根据盖洛普民意统计,在奥巴马任内,他在美国犹太人中的支持率从2009年的77%,2013年的65%,在2015年3月下降到了历史新低50%。^①2008年,71%美国犹太人认为自己是民主党或倾向于民主党。2014年,这个比率则下降到61%。

但总体而言,共和党犹太人对自由主义左派的各式理念无能为力。他们认为民主党犹太人缺乏能力认清现实,在以色列问题上极其冷漠且不明智,并把

^① Lauri B. Regan, “Are Jews Finally Finding a New Home with the GOP?” *American Thinker*, 2015-04-23.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

“社会正义”的重要性放在以色列之前。共和党犹太人能够进行第一步,就是指出民主党明显的缺陷。但是他们没有进行第二步,即应该怎么做。因为他们大部分是从左派阵营过来的。他们并不是政治上的新保守主义者,而仅仅出于情感因素转换阵营,民主党的政策损害了犹太人的利益,例如奥巴马政府对以色列的外交政策。那些强调以色列重要性的犹太人,并没有赢得更多追随者,反而把自由主义左派犹太人推得更远。

在2016年总统竞选中,共和党明确支持以色列,但是吸引犹太人选票的效果有限。公共宗教研究中心的调查显示,2012年仅有4%犹太人认为以色列问题关系到他们的选票去向。根据《华尔街日报》同时期的调查显示,只有10%的犹太人认为以色列是影响投票的重要事项。

有评论家认为,美国犹太人正处于历史性的十字路口,更多美国犹太人会在以色列问题上觉醒,逐渐转向右倾支持以色列的共和党。与此同时,共和党也在敞开怀抱欢迎犹太人,但这是在民主党对以色列政策不变的前提下。只要民主党出现对以色列态度略微好转,绝大多数美国犹太人仍会义无反顾地站在民主党阵营。对美国犹太人来说,政治参与的默认选项仍是民主党。



从以色列视角浅谈英国“脱欧”对英以关系的影响

钱程*

2016年6月,英国举行全民公投,决定脱离欧盟,给全世界带来巨大影响。英国作为老牌的资本主义国家,在犹太人的建国过程中,曾经发挥了巨大的作用。二战之后,英以关系虽历经曲折,却也稳步推进。而随着欧洲一体化进程的加快,欧以关系也全面发展。2017年3月,随着英国上院通过“脱欧”法案,英国首相特蕾莎·梅宣布英国将正式启动“脱欧”程序。本文将从以色列视角出发,从经贸活动、阿以问题立场、英国犹太族裔安全问题、军事合作等方面,从以色列的视角逐步阐述英国脱欧对英以关系造成的影响。

一、前言

从1910年《贝尔福宣言》的发表,英国和犹太人之间便建立了特殊的政治关系。二战之后,英国结束了在巴勒斯坦地的委任统治。1948年,根据联合国分治决议,以色列国建立。在以色列建国之初,英国由于其在中东地区支持阿拉伯国家的外交政策,而采取敌视以色列的态度。英国希望通过排斥以色列,继续维持自己在中东地区的大国地位。然而随着第一次中东战争的爆发,面对来势汹汹的阿拉伯联军,以色列不但取得了战争的胜利,还获得了远远超过联合国分治决议所规定的领土。此次战争使得以色列获得完全独立,确保了自身的独立生存权。也正因为这场战争,英国认清了以色列建国的事实,不得不放弃其大国思维,开始接受以色列存在的现实,并逐步恢复与以色列的外交关系。最终,英国于1950年4月从法律上承认了以色列,并与之正式建交。冷战期间,作为西方

* 钱程,战略支援部队信息工程大学讲师,研究方向为国别与区域。

阵营的一员,英国一直以来都对以色列的国家性质表示怀疑;而以色列考虑到美以特殊关系和英美盟友关系的因素,对英国保持相对克制。目前,国内学界对英以关系的研究,还主要停留在两国单纯外交关系的层面上,且具有一定的时限性。而2016年6月,英国举行全民公投“脱欧”,使得英国顿时成为全世界的“焦点”,而“脱欧”本身也不可避免地给英以关系层面带来了许多的不确定性因素。本文将从以色列的视角出发,从“脱欧前”和“脱欧后”对英以两国的经济、政治、外交等各方面进行对比研究,初步得出结论,并对未来英以两国的关系发展走向作出一定的预测。

二、英国加入“欧共体”前两国关系的发展历程

1948年以色列建国之后,第一次中东战争爆发。英国虽然结束了在巴勒斯坦的委任统治,但不甘心退出该地区的政治舞台。因此,从战争一开始,英国便向阿拉伯国家提供财政与军事援助,企图将新生的以色列国扼杀在摇篮中。由于美国的施压,直到1949年1月,英国才对以色列予以承认。但外交上的承认,并没有实质改变英国对以色列的态度。

1952年11月,英以双方就以色列参加英美两国主导的中东防御组织进行磋商。然而,没有哪个阿拉伯国家会参加包括以色列在内的联盟组织,而以色列对英国实现地区目标方面的承诺也有较大保留。特别是在约旦问题上的分歧尤为明显,双方产生了严重的战略分歧。在这期间,双方的军事交往也停滞不前,两国的军事贸易也渐趋停滞。

1956年7月26日,埃及总统纳赛尔发起了“苏伊士运河国有计划”。同年8月,英法两国开始着手拟定联合军事计划。该年9月,法国主动与以色列讨论了联合进攻埃及的军事计划。时任以色列总理的本·古里安认为,没有英国的参与就没有联合行动。即使在1956年10月11日以色列对西岸的约旦警戒基地进行报复性袭击而导致英以关系骤然紧张后,本·古里安仍坚持这一观点。同时,他还敦促法国向英国施压,以使英国同意参与联合行动,且包括保护以色列免遭伊拉克或约旦的进攻。在法国的压力下,英国同意与以色列一起参与联合军事行动,第二次中东战争爆发。此次战争中,以色列占领了包括西奈半岛在内的大批领土。苏伊士运河战争中,英以双方的合作并不意味着英国对以政策的巨大转变,只能说是在特定历史条件下的权宜之计,或者说是英以双方在20世纪50年代中双方战略合作的“昙花一现”。

从20世纪50年代晚期到1967年6月“六日战争”爆发,英国和以色列相互联系,密切合作,度过了一个友好的时期。出于对本国利益考虑,英以双方均



迫切希望避免战争,两国经常协商如何阻止战火在中东的点燃和蔓延。英国对以色列生存权的承诺或保证是两国关系的一个重要基石。

1967年第三次中东战争爆发后,阿拉伯国家纷纷对亲以的英美西方国家实施石油禁运和关闭苏伊士运河等制裁措施。英国遭受巨大损失,为尽快摆脱制裁,英国转而调整对以政策,英以关系逐渐恶化。“六日战争”之后,英以关系到达了历史上的冰点。由于阿拉伯产油国石油武器的巨大威力,使得西方国家遭受了惨痛的经济损失,引发了资本主义世界的经济危机。为了确保石油供应,西欧决定在中东政策上与美国分道扬镳,英以关系再次受到冲击。1973年以后,随着英国在中东地区影响力的进一步下降,英以双方在对方的战略价值开始明显下降。在此之后,英国成功地加入欧共体,尤其是1976年英国的中东政策逐步纳入欧共体的整体外交框架,英国不再拥有明显的对以政策。加之英以双方在对方的战略价值下降,二者关系渐行渐远。

三、英国加入“欧共体”后两国关系的发展历程

随着20世纪70年代英国正式加入欧共体,英国的中东政策被纳入欧共体对外政策的统一框架之中,其自身并没有独特的中东政策。在这一阶段,英以两国关系伴随着欧以关系的发展而稳步向前发展。英国作为美国的传统盟友,以色列作为美国在中东地区的代言人及盟友,自然或不自然地保持着一定的联系。作为同时与美国保持特殊关系的两个区域内大国,英以双方在一些涉及国际和地区重大利益的问题面前经常保持一定的沟通与协调,只是由于欧共体的迅速发展,以及在90年代成立欧盟,西欧各国开始“以一个声音”说话的外交政策逐渐浮出水面。承上所言,英国的中东政策也被纳入了欧盟整体的外交政策框架之中,其本身也并没有针对以色列的特殊的外交政策。这期间,除了正常的两国高层互访以及双方在经贸领域开展的一系列经济合作外,并未有特殊的外交政策。鉴于篇幅原因,本文对于这段时间英以两国的外交关系不再展开进一步论述。

四、英国“脱欧”对英以两国的影响

(一) 双边经贸活动

2016年,英国作出退出欧盟的决定令人震惊。一时间,全球市场因此损失了数万亿美元,同时英镑也急剧下跌。一直以来,以色列企业常常会在英国设立

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

分支机构或者在伦敦证券交易所发行股票,这其中也包括一些金融技术公司,并以此作为垫脚石,进而推广他们在欧洲的活动。长期以来,伦敦证券交易所及其面向中小企业的创业板市场为以色列一些规模不足以在纳斯达克上市的初创企业提供了通向美国市场的另一条道路。

根据伦敦证券交易所提供的数据,在2014年,以色列是英国海外在伦敦上市最多公司的国家。从伦敦证交所的首次公开募股数量来看,以色列仅次于英国。^①仅2014年,就有9家以色列公司在伦敦证交所上市,包括Matomy传媒集团和Barak资本,而若干以色列企业也在伦敦证交所的二级市场即创业板上市。

特拉维夫Aleph风险投资基金联合创始人伊登·休查特(Eden Shochat)在电子邮件中表示,以色列科技企业正面临着挑战。“几乎在每场金融活动中,我都会听到‘我们将从英国开始,然后再同行欧洲’。”不可否认,英国脱欧后,取消了护照通行权,将不利于企业在欧洲市场的融资和扩张,这对以色列的科技企业来说,将会是一大挑战。

英国是世界第四大和欧洲第二大经济体。根据以色列财政部的数据,2015年以色列到英国的出口总额约为50亿美元,其中产品占40亿美元,服务约占8亿美元。以色列出口与国际合作协会表示,欧盟是以色列最大的贸易伙伴,而在欧盟内,英国则是以色列最大的客户。^②

目前来看,尽管英国国内民众以及政党之间对于脱欧存在明显分歧,甚至要求进行第二次“全民公投”,但特蕾莎·梅的强硬态度已经表明,英国脱欧将会继续进行下去。在“脱欧与否”的争论中,各界对于伦敦未来地位的争论一直甚嚣尘上,作为“欧洲金融中心”的伦敦,显然是不愿离开欧盟。而一旦作为欧洲金融中心的伦敦开始瓦解,将会对英国产生万劫不复的影响。同样,对于以色列而言,也将会对以色列的高科技行业产生极其严重的影响,毕竟在欧洲找寻伦敦的替代者,将会是一个复杂且漫长的过程。

因此,从当前局势来看,由于英国还未采取实质性的脱欧措施,也不清楚英国与其贸易伙伴将作出何种新的安排,其对于以色列的经济发展的影响程度还不得而知。不过可以肯定的是,首当其冲的就是以色列和欧盟的经贸关系将受到冲击。作为欧盟国家中的主要经济伙伴,英国脱离欧盟,将会极大地影响以色列与欧盟国家的贸易和金融业务。应该说,不论是对以色列的中小企业来说,还

^① 参见[以]索珊娜·所罗门:《英国脱欧对以色列经济活动的影响》,《以色列时报》2016年6月29日。

^② 参见[美]丹·塞诺、[以]索尔·辛格:《创业的国度》,王跃红、韩君宜译,中信出版社2010年版。



是对双边的经贸活动而言,英国脱欧对以色列,都将会产生不小的消极影响。

(二)英国在阿以问题上的立场

一方面,早在第二次世界大战之后,英国就被中东事务搞得焦头烂额,迫切希望能够尽快从中东撤走,借以甩掉这个包袱;但另一方面,英国又不愿将自己经营多年的中东拱手相让,造成了英国在中东事务上的两难境地。从二战结束、联合国巴以分治决议以来,一直到第一次中东战争结束,英国一直支持阿拉伯国家在巴以问题上的立场,反对以色列和美国在巴以问题上的立场。但在美国的压力下,英国渐渐改变了之前的立场,特别是第一次中东战争以以色列的全面胜利而告结束,改变了英国在中东问题上的立场,并使得英国最终走上了亲以反阿的道路。

欧盟的前身——欧共体在建立之初,就极力寻找保持与中东关系的最佳途径。但由于处于冷战期间、两极格局的大环境下,从而导致欧共体的中东政策受制于美苏关系。随着 20 世纪末冷战结束,两极格局瓦解,欧洲一体化进程进一步加快,欧盟成立。在阿以问题上,欧盟的外交独立性也逐渐显现出来,其外交政策充分体现了它处理国际事务的“欧洲风格”。

欧盟对中东和平进程的基本立场主要体现在 1980 年欧洲理事会发表的《威尼斯声明》,以及历次欧盟首脑会议发表的声明中。这些文件表明,欧盟对阿以冲突的基本立场是:在国际社会承认的领土范围内保证以色列人能够和平安全地生活;同时承认巴勒斯坦人民在 1967 年领土内,在民主、生存、和平的基础上享有主权;领土可以通过谈判进行小幅度调整,耶路撒冷作为巴以共同首都,难民问题得到公正合理的解决。^①

在涉及对以色列方面,欧盟每年向中东提供 2000 万欧元,用于援助一些特别项目。其中涉及以色列人与阿拉伯人的民间交流项目,以及各自治地区、非政府组织和专家之间的跨境合作。同时,欧盟还与以色列签署了一系列贸易协定。经贸合作与经济援助极大地促进了欧盟与中东的关系,加大了欧盟对中东地区的影响力。而作为欧盟成员国的英国,在加入欧共体(欧盟)之后,其中东政策一直被欧盟纳入整体政策范畴,始终与欧盟共进退。而此次英国脱欧后,其中东政策势必会有所改变,在处理阿以问题上,也将表现得更加独立,更有针对性。

英国的主体民族是盎格鲁-撒克逊民族,其居民多信仰基督教。然而在过去的几十年中,随着大批穆斯林移民的涌入,英国的人口构成出现了显著的变化。

^① 参见汪波:《中东与大国关系》,时事出版社 2013 年版。

经过半个多世纪的发展,英国的穆斯林人口已经达到约 280 万。多年来,英国采取较为宽松的移民政策,不仅赋予了少数民族个人的生存权,还给予了他们一定的政治活动权利。因此,英国的穆斯林长期以来都对政治事务极为关心。出于宗教的认同感,他们特别关注英国对待中东伊斯兰国家的政策,并试图通过各种政治参与方式对英国政府处理这些问题的政策施加一定的影响力。其中,英国穆斯林对中东事务关注最多的就是阿以问题。英国穆斯林积极向英国政府表达自己的意见和诉求,努力使英国政府在处理巴以问题上朝着有利于巴勒斯坦的方向发展。为了维护巴勒斯坦人的利益,英国穆斯林理事会在其网站上明确要求:“结束对巴勒斯坦领土的占领,拆除犹太人的非法定居点,遣返巴勒斯坦难民等都完全符合联合国决议。”在 2000 年巴勒斯坦人民第二次大起义期间,英国穆斯林理事会为了谴责以色列的暴行和维护巴勒斯坦人民的合法权益,曾采取多种方式向英国政府施压。其中包括:组织英国穆斯林民众上街游行,给英国政要以及时任联合国秘书长安南写信,与各国政府官员会面阐述其立场等等。此后,2008 年 12 月至 2009 年 1 月,以色列在加沙地带采取军事行动期间,英国穆斯林宗教领袖和学者再次发表声明,强烈谴责以色列的军事行动,并把这次以军的军事行动称为“大屠杀”。英国穆斯林理事会还强烈要求英国政府向欧盟施压,对以色列实行全面制裁。

不难看出,纵然英国加入欧盟,其中东政策被纳入欧盟的整体中东政策当中,其国内民众对政府的中东政策仍然颇有微词,只是受制于欧盟而无法得到释放。此次英国脱欧,其外交政策的独立性将大大加强,加之国内穆斯林群体的政治呼声逐渐高涨,英国政府也将不得不考虑这一日渐庞大群体的政治诉求。因此,在英国脱欧之后,英国势必将调整其一贯的中东政策,重新审视其在中东地区的地位。加之,当前欧洲难民危机爆发,各国正面临着前所未有的安全威胁,英国也将重新审视其中东政策,势必将收紧其移民政策,而这些都对以色列产生不小的影响,未来或将影响冷战结束后相对友好的英以关系,在阿以问题的原则立场上,以色列或将失去一个重要“盟友”。

(三) 英国犹太族裔的安全问题

一个国家的国内族群的安全问题,本身是一国的内政问题,但若牵涉至犹太族群,就不单单是内政问题了,一国对待国内犹太族裔问题处理的好与坏,将直接影响其与以色列的外交关系。

欧盟统计机构——欧洲统计局 2018 年 8 月 12 日公布的数据显示,拥有 6400 万人口的英国在 2017 年为 14065 人提供了避难保护,而与此同时,很多其他欧盟大国都只接受了几百人。另外有统计显示,仅 2016 年全年就有 130 万移



民申请在英国避难。^① 这些对英国来说,都是一个巨大的负担。此外,英国日益庞大的穆斯林人口不能融入英国主流社会,且他们也一再要求享有与英国公民同等的权利。如此种种,都会成为英国社会不稳定的潜在因素。

而与此同时,英国国内也居住着大量的犹太人。近些年来,“抵制以色列”“制裁以色列”在一些欧洲国家内部呼声很高,以色列和一些欧洲国家的关系也不断受到挑战。在以色列看来,由于犹太人的因素,英国在欧洲的作用显得弥足珍贵。在2016年英国公投之前不久,时任英国首相的卡梅伦前往一处犹太人社团进行演讲,呼吁英国犹太人支持英国留在欧盟。卡梅伦的观点很明确:“作为以色列最伟大的朋友,你们是希望英国留在欧盟继续反对针对以色列的制裁和抵制,还是希望英国置身事外,对于欧盟内部的相关事务不加干预?”尽管有明确的表态,但是仍然免不了公投之后的黯然辞职。加之英国国内大量社会地位相对较低的穆斯林人口,以及日益涌入的中东难民,将围绕经济水平、宗教信仰、政治话语权等,与英国国内地位相对较高、生活水平较高的犹太人之间产生一定的利益冲突,甚至会出现英国国内的民族问题,导致民族割裂,社会动荡。

此外,英国脱欧,代表并刺激着欧洲国家内部右翼和极右翼民族主义情绪的崛起和高涨。比如法国政党民族阵线、意大利的北方联盟等都已经宣布将会力促本国进行类似于英国“脱欧”的公投,以决定是否留在欧盟。英国“脱欧”引发的民族主义情绪,将会极大地威胁欧洲国家内部的少数族裔群体,而欧洲国家内部的犹太人社团,也可能随着各国不断高涨的极右翼民族主义情绪而陷入威胁,毕竟欧洲国家历史上曾有过大肆的“反犹”浪潮。而英国国内犹太族裔的安全问题,必将引起以色列国内的高度关注,如何处理好这一特殊族群的安全问题,不仅仅是英国的内政问题,也将深刻地影响着两国外交关系的走向。

(四) 双边军事合作

英国和以色列的军事合作最早可追溯至以色列建国前。在《贝尔福宣言》发布之后,英国便向“哈加纳”“伊尔贡”等犹太复国主义军事组织提供了大量的轻武器等军火,为早期的犹太移民在巴勒斯坦的安全提供了保障,为以色列建国提供了一定的军事基础。

以色列建国后,特别是20世纪50年代由于英国在阿以问题上采取敌视以色列的态度,英以双方的军事交流踌躇不前。1953年,英国先后拒绝了以色列关于购买50辆谢尔曼旧式坦克和百夫长中型坦克的要求。1958年之后至

^① 任华:《中东因素在英国是脱欧的临门一脚》,《中东研究通讯》2018年第9期。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

1967年是英以关系史上的改善时期,在这一时期,两国军事关系也取得了长足发展。发生于1958年末的百夫长坦克交易是英以关系的一个转折点,是对50年代中期英国对以立场的巨大背离。尽管以色列从美国获得了大量武器,包括以色列十分看好的美式F4飞机,但以色列仍继续寻求从英国购买坦克。从1958年到1964年间,英国总共卖给以色列250辆百夫长坦克。^①“六日战争”后,在英以关系严重恶化的局势下,英国仍向以色列出售主战坦克。1970~1973年,以色列从英国购买了400辆百夫长坦克。1973年以后,伴随英国在中东地区影响的进一步下降和英以关系的再次受到冲击,英以关系在双方眼中的重要性开始明显下降。而且,英国在1973年成功地加入了欧共体,尤其到1976年英国的中东政策逐步纳入欧共体的整体外交框架,丧失了明显独立的对以政策。在此之后以色列在英国全球战略中的地位大大下降,二者关系渐行渐远。

随着20世纪90年代欧盟成立以及冷战结束、两极格局瓦解,英以双方在军事合作领域也取得了一定的成果。近年来,以色列在英国利奇菲尔德镇设立了无人机的发动机工厂,该Elite KL工厂为制造Hermes无人机的以色列Elbit防务公司所属。此外,据英国《卫报》网站2014年8月16日报道,英国政府将向以色列出售军事装备,这一“史无前例”的行为将使其面临英国高级法院的挑战,并导致英国与欧盟之间备受争议的出口政策被动摇。虽然该媒体并没有披露此次军售的具体数额,但不可否认的是,英国与欧盟之间就向以色列出口军事武器的问题上存在分歧。

承上文所言,在英国“法理脱欧”之后,以色列众多企业已经做好撤离伦敦的准备,转而投向德法寻找替代市场。而英国也绝对不会坐视失去以色列这一市场。因此,军火贸易将在英以贸易关系中发挥更加重要的作用,从而弥补传统商贸关系逐步冷却造成的损失。加之处在欧盟体系内的英国,本身就与欧盟在对以武器出口问题上存在分歧,“脱欧”后的英国将具有更大的独立性来处理对以军贸活动。

但值得注意的是,英国国内大量的穆斯林群体的政治呼声同样不可小觑。伦敦巴勒斯坦行动组织发言人Elly Hassan宣称,英国政府不但不阻止以色列对巴勒斯坦人的屠杀,实际上还向以色列提供了大量外交、金融和军事支持。作为英国国内重要的一股政治力量,穆斯林群体将竭力阻止英国政府对以色列实施大规模的军事援助和军火贸易。

^① David Rodman, "Armored Breakthrough: The 1965 American Sale of Tanks to Israel," *Middle East Review of International Affairs Journal*, Vol. 8, No. 2, June 2004, p. 6.



综上所述,在“脱欧”之后,英国的确在处理英以军事关系上有了更大的独立性,其将不再受欧盟整体框架的制约,英以之间的军事合作预计将会得到进一步的发展,两国的军事贸易额也将得到一定的增长;但与此同时,由于英国国内穆斯林团体的呼声日渐高涨,并逐渐影响英国内政坛,所以可以预见的是,两国的军事贸易并不会呈现突飞猛进式的增长,将维持在一个适度增长的趋势之下。

结 语

当前,距离英国“公投脱欧”已有两年。尽管英国国内“反脱欧”“留欧”浪潮不断,但特蕾莎·梅政府对待“脱欧”态度强硬,已明确拒绝“二次公投”。且伴随着英国与欧盟已经逐步开始进行脱欧的实质性程序,而据说英国政府已经准备进行“无协议”脱欧,因此英国脱欧将不可逆转。而在此背景之下的英以关系也将面临着前所未有的挑战,并充满很大的不确定性。

第一,在经贸活动方面,以色列与欧盟的贸易关系将受到冲击,英以之间的直接贸易量也将减少,由于脱欧所造成的英国与广大欧洲市场的剥离,也间接影响着以色列广大企业的正常发展与扩张,且由于对未来的不确定性的担忧,这种对双方经济发展的消极影响将持续相当漫长的一段时间。第二,在阿以问题的立场上,随着英国脱欧,其外交政策不再受欧盟整体外交政策框架所左右,其独立性日益显现,英国政府在制定其中东政策时,将不得不考虑国内日渐庞大的穆斯林群体的政治诉求,英国在阿以问题上的传统立场将会发生改变,英国的中东政策也将逐渐偏向巴勒斯坦,朝着不利于以色列方向的发展。第三,在英国犹太族裔的安全问题方面,随着英国脱欧,其国内民族政策也将不再受到欧盟民族政策的牵制,大量的穆斯林人口将对英国国内政坛施加影响,犹太人的地位将可能受到冲击,犹太人与各少数民族之间的隔阂将愈加深刻,由此引发的社会割裂将可能愈发严重,从而造成社会的不稳定,引发一系列社会问题的产生,随着民族主义、“民粹主义”的蔓延,在极端情况下不排除对英国犹太族裔的安全产生不利影响。第四,在两国军事合作方面,英国在处理双边军事关系时将有更大的独立性,双边军事合作将在一个合理的范围内呈现稳步增长的趋势。

综上所述,英国脱欧将会给以色列带来不小的影响,而这些影响更多的是消极影响。按照欧洲理事会主席图斯克的说法,英国脱欧整个流程将持续2~7年,所以此次脱欧对英以关系的影响将是渐变式的,不可能产生“断崖”式的突变。但从笔者看来,总体趋势是英以关系将朝着消极的一面发展。从以色列的角度看,这种影响将对以色列本身带来不小的挑战。

以色列犹太教极端正统派研究

刘蔚然*

以色列犹太教极端正统派内部由不同的群体构成,包括立陶宛裔、波兰裔、匈牙利裔和耶路撒冷派,尽管极端正统派内部没有达成统一整体,但是他们在强调学习《托拉》、反对世俗的犹太复国主义运动和反对犹太人世俗化生活方式方面享有共识。在以色列建国前夕,本-古里安致信极端正统派,双方达成协议合作建国,建国后越来越多的以色列极端正统派犹太人认可犹太复国主义和以色列国家。极端正统派与主导以色列社会的世俗犹太人之间既有冲突又有合作,他们之间的冲突表现在服兵役问题、犹太人身份界定、婚礼形式和对宗教节日的遵守,他们之间的合作体现在合作建国、联合执政、支持世界各地犹太人回归以色列。由于极端正统派专注于神圣文本的学习、不服兵役、轻视世俗工作,导致他们在生活来源方面十分依赖国家救济,成为国家经济的负担。

犹太人经历千年大流散而没有被同化,甚至重新回归应许之地建国,犹太教贡献甚伟。一直以来在犹太教与犹太人之间存在一种特殊联系,广义上来讲,以色列的犹太人都是犹太教徒,但以色列并非是一个政教一体的国家。以色列作为一个由不同移民构成的多族群国家,从宗教信仰上来划分,可以把以色列犹太人分为极端正统派犹太人、现代正统派犹太人、传统主义者、保守派、改革派和世俗犹太人。

根据2016年美国皮尤研究中心的调查显示,在以色列,犹太教信仰者占比51%,其中,在犹太教信仰者群体中极端正统派(Ultra-orthodox)占比9%,现代正统派(Modern Orthodox or Dati)占比13%,传统主义者(Traditionalist or

* 刘蔚然,郑州大学历史学院博士研究生。



Masortiim)占比 29%，如图 1 所示。^①

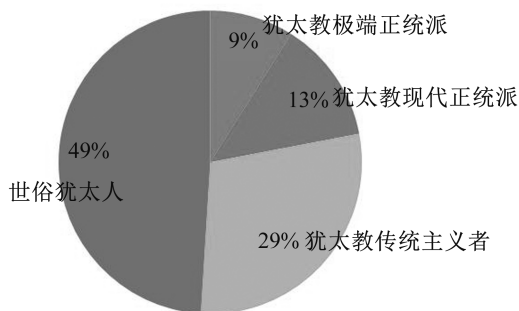


图 1 2016 年美国皮尤研究中心统计以色列犹太人宗教信仰情况

一、来源与发展

极端正统派或哈西德派最早始于 18 世纪中叶的波兰，“代表人物为巴尔·谢姆·托夫(Baal Shem Tov)，他主张在祈祷时加入歌舞的元素，与犹太教神秘主义有一定的联系，崇拜柴迪克(Tsaddik)或莱比(Rebbe)”^②。该派以其内含犹太教神秘主义的特点、贴近底层犹太人的生活方式和狂热的行为曾经吸引过大批的支持者。国外学者称他们为“极端正统派”，以色列犹太人更偏向用哈西德派称呼他们。极端正统派社区处于一种与外界事务“隔离”的状态，他们把世俗生活和西方文化当作对传统的威胁来看待，隔离的目的是为了保持生活的纯洁性。

“极端正统派内部由不同的群体构成，学者纳赫姆·弗里德曼(Menachem Friedman)认为，以色列极端派主要由 4 个群体构成：立陶宛裔(Lithuanians)、波兰裔(Polish Hasidim)、匈牙利裔(Hungarians)和耶路撒冷派(Jerusalemites)。而吉米·开普兰(Kimmy Caplan)则认为今天的极端正统派社团大体上被分为阿什肯那兹派和塞法迪派。”^③极端正统派中还存在一些分支

^① “Israel’s Religiously Divided Society,” Pew Research Center, 8 March 2016. <http://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/>.

^② 黄陵渝：《犹太教》，中国社会科学出版社 2008 年版，第 126～127 页。

^③ Nurit Stadler, *A Well-Worn Tallis for a New Ceremony: Trends in Israeli Haredi Culture*, Academic Studies Press, 2012, p. 37. 转引自罗晓梦：《以色列哈瑞迪派研究》，西北大学硕士学位论文，2016 年，第 11 页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

派别,如“守城者”(Natureikarta)、“萨特马尔”(Satmar)和“哈雷德社区”(Edah Hachareidis),这些派别在观念上彻底反对以色列政府和国家。由于它们不参与以色列的政治生活,并且生活在封闭的社区里,所以影响力非常有限。^①

极端正统派内部没有达成统一整体的原因可以归纳为各分支对犹太律法解释和认知程度的不同,每个支派都有自己的组织、教育体系和政党。尽管极端正统派内部分成不同的派别,但是他们在强调学习《托拉》、反对世俗的犹太复国主义运动、反对犹太人世俗化和现代化的生活方式方面享有共识。^②

此外,在谈论哈西德派时,不得不提及反哈西德派(Misnagdim,也有人译作米斯纳格姆)。反哈西德派几乎与哈西德派同时产生,该派最早在拉比以利亚·本·什洛莫·扎尔曼·克雷默(Elijah Ben Shlomo Zalman Kremer)的领导下成立于立陶宛。该派认为哈西德派破坏了严谨学习《托拉》和《塔木德》的传统。哈西德派认为柴迪克区别于普通人,具有某些神圣的属性,可以构成普通人与上帝沟通的中介,并且在哈西德派内部柴迪克具有超越于律法之上的地位。反哈西德派极力反对这种观点,并认为严肃的宗教学习才是正途。

19世纪末20世纪初期,欧洲大量犹太人受到启蒙和现代思潮的影响,同化现象十分普遍。与之相比,反哈西德派和哈西德派之间的差异变得微不足道。迫于外在压力,两派进行合作,尽管他们之间仍有分歧,但最终还是走到了一起。^③“在以色列反哈西德派支持以色列正教党,至1988年,从以色列正教党分离出圣经旗帜党(Degal Hatorah)。由于其力量较弱,长期与正教党联合,以联合阵线的方式参加议会选举。”^④

1912年,极端正统派于波兰发起以色列正教运动(以色列正教党的前身),早期反对以色列犹太复国主义运动,20世纪40年代以色列正教党势力遭到纳粹的沉重打击。当时以色列在巴勒斯坦地区建国趋势已无法阻挡,本-古里安主动致信正教党,承认他们在巴勒斯坦地区的宗教现状。双方达成妥协,本-古里安邀请其加入联合政府。1952年,正教党因为兵役问题与工党产生冲突而退出联合政府。

20世纪50年代后半期,极端正统派在以色列的生活发生了显著变化。大

① 洪韬:《当代以色列正教关系研究——在神权国家和世俗国家之间》,云南大学博士学位论文,2015年,第42页。

② Nurit Stadler, *A Well-Worn Tallis for a New Ceremony: Trends in Israeli Haredi Culture*, Academic Studies Press, 2012, p. 53.

③ Samuel Heilman, *Defenders of the Faith: Inside Ultra-Orthodox Jewry with a New Afterword*, University of California Press, 2000, p. 26.

④ 洪韬:《当代以色列正教关系研究——在神权国家和世俗国家之间》,第52页。



量年轻的极端正统派犹太人开始进入耶希瓦学习。原因如下：第一，国家福利和免费教育允许年轻人留在耶希瓦学习，而不用出去工作。第二，极端正统派犹太人在以色列的生活成本变高。第三，在经历大屠杀之后，部分犹太人心怀愧疚，对耶希瓦进行大量捐款，因此快速增长的耶希瓦是战后以色列经济福利和犹太人愧疚感的受益者。第四，在耶希瓦上学的学生可以免服兵役，并避免犹太复国主义及其世俗价值观念的影响。位于耶希瓦之上的宗教教育是科尔(Kollel)。该机构是为已婚的极端正统派犹太人学习《托拉》所设，已婚的极端正统派男性可以在科尔中学习直到相当晚的年龄。在这里，他可以获得学习津贴，并一直留在科尔中直到他的年龄超过以色列军中服役的年龄，一般情况下到 30 多岁，有时甚至到 40 岁。^①

这一改变的后果之一是维持这种制度的成本不断增加。随着极端正统派社区的发展壮大，其需要更多的资金支持。耶希瓦获得捐助越多，它就越需要钱。这种需求带来了两个后果：第一，政治活动的需求。政治活动可以从国家争取到经费如私人捐助一样。第二，对更多捐助者的需求。在以色列政治领域，正教党努力为耶希瓦争取更多资源。1977 年，作为对极端正统派犹太人需求的回应，正教党积极参与到政治联合当中，用以争取到的国家经费支持耶希瓦的发展。值得注意的是，这也导致了极端正统派世界内部对于有限经济资源的竞争。极端正统派内部各个支派都渴望建立它们自己的教育基础设施和保护自己的派别利益，在极端正统派内部的原本沉寂的所有的旧的冲突和对立又重新泛起。极端正统派内部的联合开始瓦解，地方主义和排他主义也在增长。从极端正统派内部产生出许多宗派利益集团，每个利益集团都有自己的议员。最终，利益集团会发展成新的政党。^②

此外，大批塞法迪犹太人在以色列建国后移民到以色列，其中很多人有着传统的犹太教信仰，一直追随以色列正教党，直到 20 世纪 70 年代，塞法迪犹太人群意识觉醒，至 1984 年才拥有了自己稳定的政党——沙斯党。

从 20 世纪 80 年代开始，极端正统派反对犹太复国主义运动的态度已不像之前那样强烈。研究表明，除了部分极端正统派支派至今反对以色列建国外，已有部分极端正统派虽然过着相对隔绝的生活，但是对犹太复国主义和以色列国

① Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, *The Haredim in Israel: Who are They and What Do They Want?* Institute on American Jewish-Israeli Relations, 1991, p. 9.

② Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, *The Haredim in Israel: Who are They and What Do They Want?* Institute on American Jewish-Israeli Relations, 1991, p. 10.

家的态度已经实现了从积极反对到消极承认的转变。^① 2016年美国皮尤研究中心公布的调查数据显示,33%的极端正统派支持犹太复国主义运动,见图2。^②

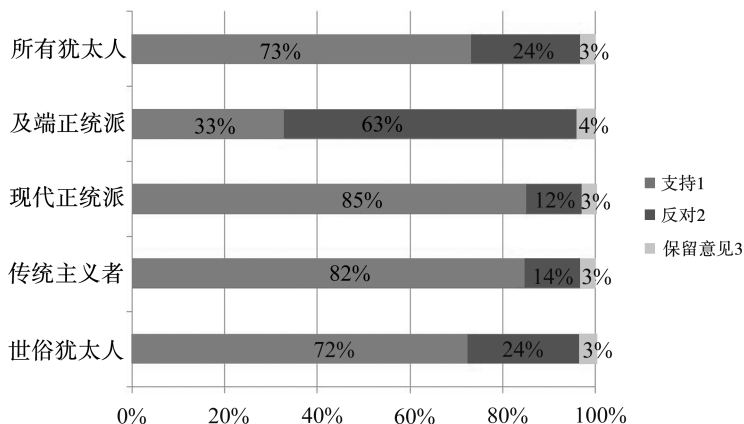


图2 33%的极端正统派犹太人支持犹太复国主义运动

对于极端正统派的人员数量很难得出具体的数字,原因如下:第一,所有的以色列犹太人广义上来讲都是犹太教徒,对其依据宗教进行调查没有必要。第二,在以色列有许多极端正统派犹太人以外国公民的身份生活在以色列,因此他们没有出现在各种正式的登记册上(如税务检查、投票名单等)。第三,即使那些拥有以色列国籍,并生活在以色列的极端正统派犹太人也很难将之识别为极端正统派犹太人。一般来说,极端正统派的人口数目是从两个数据推断出来的:特殊邻居的区域调查和对极端正统派政党的投票数目。^③ 在美国及其他国家的极端正统派犹太人也很难统计出具体的人数。一个原因是美国关于犹太人的户口调查并不涉及宗教信仰,大多数对犹太人的统计依据的是他们隶属的组织。相应地,在美国统计极端正统派犹太人的次数主要通过像以色列正教党或各种各样的哈西德法庭这类的组织。在需要资金支持时候,计算出来的人口就会虚高;在哈西德法庭决定为其他少数群体提供资金支持时,计算出来的人口就会相应减少。^④

① Barry Rubin, *Israel: An Introduction*, Yale University Press, 2012, p. 163.

② "Israel's Religiously Divided Society," Pew Research Center, 8 March 2016. <http://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/>.

③ Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, *The Haredim in Israel: Who are They and what Do they want?* institute on American Jewish-Israeli Relations, 1991, p. 16.

④ Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, *the Haredim in Israel: Who are They and What Do They Want?* Institute on American Jewish-Israeli Relations, 1991, p. 17.



在考虑到这些因素之后,以色列政府对国内极端正统派犹太人进行了统计。1991年,以色列极端正统的犹太人构成以色列犹太人口的5%,大约20万人。平均每个家庭大约4.5个孩子。^①2012年,以色列极端正统派在以色列人口约占7%。^②至2016年,极端正统派犹太人占以色列犹太人口的9%。^③以色列极端正统派社团主要集中在耶路撒冷和贝内贝拉特两个城市,目前没有准确的方法判断出极端正统派中各个支派的比例。

总之,极端正统派拒绝与世俗犹太人混居,不欢迎外人进入或参观他们的社区。他们人生各个阶段都在社区内进行,出生、成长、受教育、婚姻都受制于极端正统派内部体制。“他们对极端正统派各分支和体系非常敏感,具有非常强烈鉴别内部成员和外部成员的意识,这种意识促使他们严格遵守其社团规定、参加宗教仪式。”^④极端正统派反对服兵役,反对世俗教育,终日学习教义,缺乏职业技能,依靠国家资助生活,是世俗犹太人抨击的对象。

二、极端正统派与世俗犹太人的关系

极端正统派犹太人与世俗犹太人之间既有冲突又有合作,他们之间的冲突主要聚焦在服兵役问题、犹太人身份界定和安息日问题上。

第一,极端正统派群体坚持不服兵役,这个问题造成了他们与其他群体之间的紧张关系。是否服兵役问题区分了极端正统派与非极端正统派犹太人群体。在以色列服兵役是公民的基本义务,不服兵役被看成是逃避公民责任的表现。^⑤1977年正教党联合利库德集团执政后,极端正统派势力已深入政府机构,兵役问题更难解决,极端正统派对国家事务方方面面的影响也更大了。^⑥

第二,极端正统派干涉人权问题,例如干涉婚姻和犹太人身份的界定。在1952年代表极端正统派势力的以色列正教党退出议会之后,精神中心党代表宗教势力(包括极端正统派),为宗教机构争取了更多权力。在他们的努力下,以色

① Samuel C. Heilman and Menachem Friedman, *the Haredim in Israel: Who are They and What Do They Want?* Institute on American Jewish-Israeli Relations, 1991, p. 16.

② 参见王宇:《犹太教在以色列的社会影响力上升》,《世界宗教文化》2012年第4期。

③ “Israel’s Religiously Divided Society,” Pew Research Center, 8 March 2016, <http://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society>

④ 罗晓梦:《以色列哈瑞迪派研究》,西北大学硕士学位论文,2016年,第10页。

⑤ Cohen and Stuart, “From Integration to Segregation: The Role of Religion in the IDF,” *Armed Forces and Society*, Vol. 25, No. 3, 1999, p. 396.

⑥ Menachem Friedman, “The Haredim and the Israeli Society,” pp. 177-201.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

列议会于1953年通过了《拉比法庭审判法》(Rabbinical Courts Jurisdiction Law)。其中指出以色列犹太人结婚、离婚问题交于拉比法庭依据犹太律法处理。^①这样一来,宗教机构就获得了批准结婚和离婚的权力。

依据以色列议会1950年通过的《回归法》的规定,世界上所有犹太人都拥有移民以色列的权利,在踏上以色列土地之后即享有以色列公民权,但是《回归法》并没有对犹太人身份问题作出界定。1970年,以色列议会通过了一项修正案,对原《回归法》做了补充,规定母亲是犹太人或改宗犹太教正统派(现代正统派与极端正统派)移民可登记为犹太人,如此一来宗教成为界定犹太人身份的标准之一。

第三,极端正统派认为安息日是神圣的,在这一天应停止一切社会生活。在以色列每到安息日,商店关门,运输停运,工厂停工,还有专门的纠察队负责检查。宗教政党还曾经以此要挟政府,1976年因为在安息日当天以色列总理拉宾参加了一项同美国的飞机交货仪式,宗教党便以此举亵渎安息日为要挟,迫使拉宾辞职。以色列每隔六天,就有一个这样的“休息”状态,严重影响了世俗犹太人和国家的正常生活。^②

极端正统派与世俗犹太人之间的合作体现在以下三个方面:

第一,合作建国。在犹太复国主义运动早期,部分犹太人受传统宗教思想束缚,他们坚信犹太教中关于救世主的观念,认为弥赛亚会最终降临,救世主最终会带领所有犹太人回归家园。部分虔诚的犹太教徒相信,以世俗力量建立犹太人国家与经典中弥赛亚思想相悖。这种思想对世俗犹太复国主义运动来说是一种阻碍,使其不能更好地调动犹太人的的人力和资源。此外,以赫茨尔为首的早期犹太复国主义领袖们大多出身于中欧地区同化了的犹太家庭,他们对犹太教不够重视,而后期犹太复国主义领袖们大多属俄罗斯、波兰等东欧移民,他们认为犹太复国主义运动不只是复国主义者的运动,而是全体犹太人的义务,其中也包括宗教力量。

1947年,巴勒斯坦犹太代办处主任本-古里安致函正教运动,保证未来成立的犹太国家承认现存的巴勒斯坦地区的宗教现状。犹太复国主义运动与极端正统派犹太人群体实现了联合。正教运动也因此参与到了以色列国家的建设之中,在未来国家的政治生活中获得一席之地。

第二,在政治领域正教党长期参与议会选举,并且与主流政党联合执政。以色列的主流政党是社会民主阵营的工党与民族主义阵营的利库德集团。若按照宗教与世俗的角度来划分,工党与利库德集团都属于世俗政党。他们对宗教党

^① Gary S. Schiff, *Tradition and Politics: The Religious Parties of Israel*, pp. 159-160.

^② 参见徐向群:《以色列宗教势力和宗教党》,《西亚非洲》1996年第6期。



态度虽不同,但是他们都长期与宗教党合作。在 1949 年第一届议会选举中,以色列正教党与以色列正教工人党同全国宗教党联合,创立了宗教阵线,在议会中获得 16 个席位,仅次于工党(46 席)和统一工人党(19 席),占第三位。在 1951 年第二届议会选举中它单独获得 3 席。在 1955 年第三届和 1959 年第四届议会选举中,正教党与以色列正教工人党联合,两次都斩获 6 个席位。1973 年,正教党再次与正教工人党联合,在第八届议会选举中获 5 席。在 1977 年第九届和 1981 年第十届议会选举中,其均单独获得 4 个席位。在 1984 年第十一届议会选举中获得 2 个席位。第一届议会时与工党联合执政,1977 年利库德集团崛起之后,开始与利库德集团联合执政。

最后,所有的以色列犹太人,不论极端正统派还是世俗犹太人都支持世界上所有的犹太人获得以色列公民权。^① 现在以色列已经不在是一个移民占主导地位的社会,大约四分之三的以色列成年人是当地居民,剩下的四分之一出生在国。然而他们有相同的共识,以色列犹太人不论当地居民还是移民、年轻人还是老人、世俗犹太人还是信教犹太人,都赞成世界上无论何地的犹太人都有践行“阿利亚”的权利或直接来到以色列获得以色列公民权。见图 3。

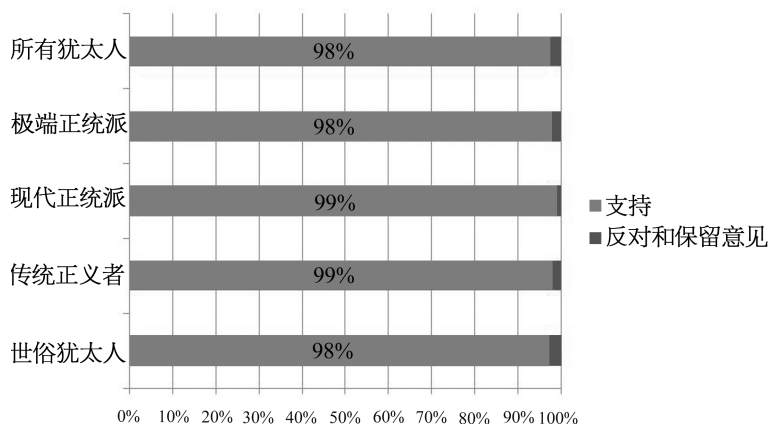


图 3 美国皮尤研究中心 2016 调查显示,几乎所有以色列犹太人都支持世界各地犹太人获得以色列公民权

以色列犹太人对世界犹太人移民以色列全力支持,部分原因是因为反犹太主义观念。许多以色列犹太人认为反犹太主义遍布全球并不断增长。91%以色列犹

^① “Israel’s Religiously Divided Society”, Pew Research Center, 8 March 2016. <http://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/>.

太人认为,为了犹太人的长久生存,一个犹太人的国家是必须存在的,其中 65% 的极端正统派犹太人支持这一观点,见图 4。^①

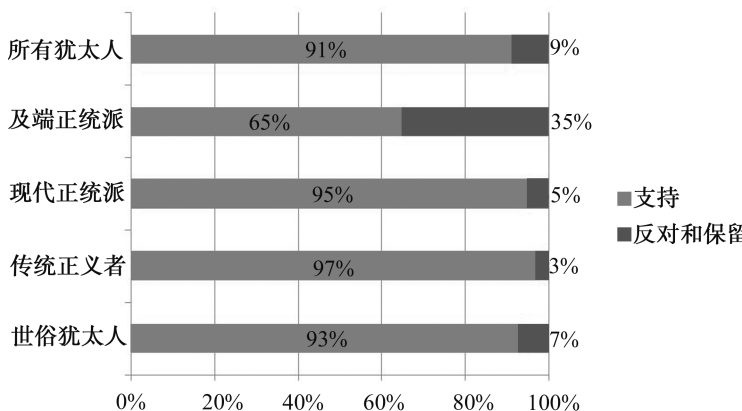


图4 美国皮尤研究中心 2016 调查显示,91% 的以色列犹太人认为为了犹太民族的存续,以色列国家的存在是必要的

三、极端正统派对以色列社会的影响

第一,在政治上极端正统派代表与本-古里安达成《现状协议》之后,极端正统派领导人参与了《以色列独立宣言》的签署,对以色列的国家的建立形成了助力。第一次中东战争期间,极端正统派政党联合现代正统派政党组成宗教联合阵线,参加了以色列第一届议会选举,并获得 16 个席位,开启联合执政的先例。1951 年,在第二届议会选举中,以色列正教党和以色列正教工人党在议会中共获得 5 个席位。1952 年,因为反对本-古里安对极端正统派人士征兵,正教党退出联合政府。从 1952 年退出联合政府直到 1977 年,虽然以色列正教党从未加入联合政府,但是在议会中一直占有席位。一方面,极端正统派强调社团的自治权,走着一条与外界隔绝的道路;另一方面,它们并没有放弃对以色列政治的参与,这样就可以为极端正统派群体尽可能地争取到一些权益。^②

1977 年,虽然利库德集团成为当年赢得议会席位最多的第一大党,但是利库德集团的议席达不到单独组阁的要求,它必须与其他小党派联合才能上台执

^① "Israel's Religiously Divided Society," Pew Research Center, 8 March 2016, <http://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/>.

^② Noah Efron, *Real Jews: Secular Versus Ultra-Orthodox and the Struggle for Jewish Identity in Israel*, p. 50.



政,而以色列正教党就是联合的绝佳对象,这使得正教党重回联合政府。正教党也因此争取到更多有利于自己的权益。“在利库德集团和正教党联合协议的80项条款中,其中50项涉及宗教问题,每一项都包含着对极端正统派的让步。”^①

此外,在巴以问题上,极端正统派一般没有特定的立场,目前其偏向加入到让巴勒斯坦人参与和平谈判的联合政府,因为其主要关注点是以色列的国内的宗教和社会政策。^②

第二,极端正统派群体现已成为国家的经济负担。“据以色列银行2003年的统计数据显示,59%的极端正统派犹太人生活在贫困线以下。只有36.9%的极端正统派男性参加工作,极端正统派犹太人中48.4%的女性被雇佣。”^③极端正统派对国家的物质贡献有限,创造社会财富少,主要生活来源来自于国家补贴和外界的资助。由于其高生育率,人口增长迅速,预计至2028年正统派人口将占以色列人口的28%^④,届时国家经济负担将更重。

第三,极端正统派有利于犹太传统文化的保护和以色列多元文化的发展。虽然极端正统派存在不服兵役、干涉人权等问题困扰着以色列政府,但是不得不承认极端正统派对于犹太传统文化的坚守是值得钦佩的,正是这份坚守使得犹太传统文化更好地保存与延续。极端正统派在以色列特立独行的生活方式也丰富了以色列的社会生活,有益于以色列多元文化的发展。

极端正统派从最早的一个欧洲反犹太复国主义群体,发展到以色列强有力的政治参与者,虽然没能完成反对犹太复国主义以及把以色列建立成神权国家的目标,但是它在以色列国家存活了下来,并发展成在以色列政治和社会中一股不可忽视的力量。

结 语

犹太教极端正统派最早始于18世纪中叶的波兰,该派在创立之初曾获得大批底层犹太人的支持。极端正统派在成立初期就反对世俗的犹太复国主义运动、反对犹太人世俗化生活方式,在以色列建国后态度逐渐发生转变。在政治

① 罗晓梦:《以色列哈瑞迪派研究》,西北大学硕士学位论文,2016年,第38页。

② “Israel political parties: United Torah Judaism,” Jewish Virtual Library, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/united-torah-judaism-political-party>.

③ 罗晓梦:《以色列哈瑞迪派研究》,第44页。

④ 参见王宇:《犹太教在以色列的社会影响力上升》,《世界宗教文化》2012年第4期。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

上,目前圣经联合阵线在议会中代表极端正统派。由于极端正统派专注于神圣经典的学习、不服兵役、轻视世俗工作,导致他们在生活来源方面十分依赖国家救济。因为其高出生率,随着时间的发展,对以色列国家经济的压力也会逐渐增大。由于人数上的限制和以色列在政治上所实行的比例代表制,极端正统派政党难以在议会中获得多数,因而也就无法主导国家的政治进程和走向,其政党主要通过参与左翼或右翼政党的执政联盟来实现其政治诉求。极端正统派犹太人与其他犹太人共同构成以色列国家存在的基础,在以色列国家发展、民族认同构建和社会融合的过程中都发挥着不可或缺的影响。

Ultra-Orthodox Judaism in Israel

Liu Weiran

Abstract: Israel's Ultra-orthodox group consist of different groups – Lithuanians, Polish Hasidim, Hungarians and Jerusalemites. Despite the fact that the ultra-orthodox groups did not reach a unified whole, they shared a common understanding of the importance of studying the Torah, opposing the secular Zionist movement, and opposing the secular lifestyle of the Jews. On the eve of the founding of Israel, Ben-Gurion sent letters to the Ultra-orthodox Group. The two sides reached an agreement to establish a nation through cooperation. After the founding of the People's Republic, more and more Israeli ultra-orthodox Jews recognized Zionism and the state of Israel. There are both conflict and cooperation between the ultra-Orthodox groups and the secular Jews who dominate Israel. The conflict between them is manifested in military service, Jewish identity, marriage and observance of religious festivals. The cooperation between them is reflected in the cooperation of the founding of the country, the joint administration, and support for the return of Jews from all over the world to Israel. Because Ultra-orthodox Jews focus on the study of sacred texts, disobedience in military service, and contempt for secular work, they rely heavily on state relief in their sources of life and become a burden on the national economy.

Key words: Israel, Ultra-orthodox, Haredim, Military Service, Agudat Yisrael, United Torah Judaism



中世纪英国犹太女性与非犹太民族的商业互动

陈倩晗*

通过借贷这一商业活动,中世纪英国犹太女性与非犹太民族进行了频繁而密切的交往,但同时也产生了许多商业纠纷,对犹太女性的借贷活动及商业纠纷的探讨,有助于我们进一步了解中世纪的英国犹太女性的生活。

自从1066年犹太人跟随征服者威廉来到英国开始,直到1290年爱德华一世下令驱逐所有犹太人,尽管只有短短的两百多年时间,但犹太人在这一时期的英国尤为活跃,尤其是12~13世纪英国犹太女性的经济行为,被这一时期的历史档案、文献资料记录下来,从中可以看出英国的犹太女性不仅限于家庭生活,还积极地参与到社会经济活动当中,以及参与这些活动给她们带来的种种影响和后果。本文通过探讨这一特定历史时期犹太女性的经济活动状况,以期进一步还原中世纪少数民族女性的生活面貌。

学界普遍认为,英国犹太人是在征服者威廉的邀请下来到英国的。随着越来越多的犹太人来到英国定居,英国对犹太人的政策也产生了两极分化。一方面,犹太人一些方面不受限制,比如:直到12世纪中叶前,犹太人可以在自己喜欢的地方定居,除了少数几个被他们特别排除在外的城镇;犹太人可以在国内自由旅行而不受干涉,但除非他们有特别许可证,否则不允许移民;犹太人不用缴纳任何关税、过路费或任何应交的酒税。另一方面,也有许多对犹太人的限制,比如:犹太人不能购买土地,从事农业活动;城市中的手工业行会排斥非基督徒,将犹太人排挤出去,而基督教会禁止基督徒从事商业放贷活动,但犹太教对此却并不限制;再加上在犹太民族的信仰中,将钻研法律视为最高追求,而商业借贷可以比较轻松地解决犹太人的生计,使其无后顾之忧,从而有较多的时间进行法

* 陈倩晗,中国人民大学历史学院2015级博士研究生。

律研究,因此借贷业成了犹太人所能选择的为数不多的职业之一。另外,中世纪的英国货币流通量并不大,在以土地为主要财富的封建社会中,贵族们除了金银珠宝和武器、毛皮等贵重的物品外很少有现金,而国王和贵族为了满足修建城堡、频繁战争以及奢侈消费等需求都需要大量的金钱,同时,中世纪英国贵族常常因为各种原因要对簿公堂,因此诉讼造成的开支也十分巨大,这一系列原因造成中世纪英国的借贷需求旺盛,而在这一领域内,又有相当一部分的女性身影活跃其中。

一、犹太女性与非犹太民族的商业借贷活动

由于相对较早的结婚年龄,大多数从事商业活动的犹太女性不是妻子就是寡妇,而不是未婚单身女性。现存的最早犹太人女性在英国进行商业活动的记录出现在亨利一世统治晚期的1130~1131年的卷轴中,里面提到伦敦的一名犹太人雅各布(Jacob)与他的妻子一起从事借贷商业活动:“他们听从国王的命令,给了威斯敏斯特教堂60马克的银币……”^①但事实上,在这一时期,夫妻二人一起进行借贷活动还是很少见的,中世纪英国的犹太女性的地位相对比较独立,比如犹太妻子不受丈夫的监护,她的动产属于她本人,从事家庭或商业活动也不需要丈夫的同意。犹太女性在和男性平等的条件下做生意,并同样需要向国王缴纳税款。英国国库记录的犹太人缴纳的“塔利税”显示:1239年,当时著名的金融家伊莉雅·卢埃斯克(Elia Leuesq)缴纳了12英镑税款;皮克塔文的遗孀萨拉(Sarra)缴纳了5先令税款;寡妇科米蒂莎(Comitissa)缴纳了3先令1/2便士;寡妇斯莱玛(Slema)缴纳了1便士税款;1241年英国伍斯特国会“塔利税”缴纳税记录显示当年犹太人共缴纳2万马克税款,其中萨拉(Sarra)缴纳了36英镑8便士税款;摩西的妻子乔亚(Joya)缴纳了1先令8便士税款;本尼迪克特的妻子科米蒂莎(Comitissa)缴纳了4便士税款。^② 尽管犹太女性的纳税额低于犹太男性,但这也表明她们拥有独立自主的经济地位,可自主纳税。

而当时的英国社会对于犹太女性参与借贷这一商业行为普遍持接受的态度,这一点可以通过编年史中记载的12世纪中期的一件小事得到印证。1159~1163年,安斯泰的理查德(Richard of Anesty)为了从威廉的女儿玛贝尔·德·弗兰切维尔(Mabel de Francheville)手中获得已故叔父威廉·德·萨

^① J. Hunter, ed., *The Pipe Roll of 31 Henry I*, London: HMSO, 1929, p. 146.

^② Reva Berman Brown, and Sean McCartney, “The Business Activities of Jewish Women Entrepreneurs in Medieval England,” *Management Decision*, Vol. 39, No. 9, 2001, pp. 699-709.



克维尔(Wiliam de Sackville)的遗产,进行了一场漫长的法律斗争。所涉及的房产分别位于埃塞克斯和赫特福德郡,其中一处位于赫特福德郡的安斯泰(Anesty)。理查德曾向犹太人借钱,以支付诉讼的各种费用。他记录了自己与8位贷款人签订的一共21笔贷款合同,款项从3先令4便士到20英镑不等。这其中便有两位是女性,分别是剑桥的科米蒂莎(Comitissa)和纽波特的米拉贝拉(Mirabella)。在记录科米蒂莎两笔贷款中的第一笔时,理查德写道:“……后来剑桥大学的科米蒂莎借给我4英镑10先令,我花在旅途上,每星期4便士。”^①在这些记录中,无论是从借贷的金额还是利息都无法区分贷款人的性别,只有名字才能看出他在向一位女性借钱,理查德并没有对他正在与一位女性进行商业活动表达出任何的惊讶或震惊。这表明当时的人认为,如果被迫借钱,向犹太女性借钱是很自然的事情。

犹太女性的借贷对象不论男女,包括贵族、神职人员、商人、农民还有家庭主妇等社会各阶层。不过绝大多数的贷款都给了那些迫切、短期需要现金的人。这些贷款中,大部分都是需要10英镑或以上的贷款的贵族阶层。他们通常是为了支付战争和诉讼的费用,以及国王频繁而沉重的财政勒索。比如1199年,杜拉的富尔伯特(Fulbert of Doura)偿还了他父亲欠的许多犹太人的债务,其中包括:偿还犹太女性阿维加(Avegay)20英镑,偿还伦敦的穆丽尔(Muriel)100先令,另外还偿还了穆丽尔和塞缪尔·穆尔坦(Samuel Muntain)共同出借的一笔35马克的贷款。^②犹太女性与所有的借款人要订立相应的契约合同,贷款一旦收回则还会出示收据。如1277年,罗斯(Rose)委托其父为代理人出示了这样一张收据:“我是迪乌多恩·克雷斯平(Deudone Crespyn),约克的犹太人,我女儿罗斯的代理人,我从威廉·德·苏斯·杜夫菲尔德(William de Suth Duffield)的儿子威廉那里收到了15银马克。因此,我保证威廉和他的所有继承人将不再受某份契约的约束,该契约规定,罗斯将30磅银币转移到威廉的名下;本契约将永久生效。”^③而借款的契约一旦成立,犹太女性则还会向借款人收取利息。根据一份圆筒卷轴的记录显示,1204年,罗伯特·德·盖伊(Robert de Gay)“欠牛津的艾萨克的女儿切拉(Isaac of Oxford's daughter, Chera)一共10英镑的本钱和2马克的高利贷,他向切拉保证他的代理人每年还切拉100先

^① W. T. Palgrave, ed., *The Collected Works of Sir Francis Palgrave*, Vol. VIII, Cambridge: Cambridge University Press, 1921.

^② D. M. Denton, ed., *The Great Roll of the Pipe for the Sixth Year of the Reign of King John*, London: Pipe Roll Society, 1940, p. 111.

^③ H. G. Jenkinson, ed., *Calendar of the Plea Rolls of the Exchequer of the Jews*, Vol III, A. D. 1275-1277, London: Spottiswoode, Ballantyne & Co., 1929, p. 280.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

令,直到她收到上述所说的 30 英镑和 2 马克为止。”^①可以看出,从贷款到还款的过程都需要订立一系列的契约合同,可见犹太女性对于借贷这一活动的严谨而专业的态度。

而相对的是,犹太女性的借贷方式却十分灵活,从小额的贷款到大宗金融交易都有涉及。对于小额贷款,作为贷款人的犹太女性对抵押品没有任何限制,抵押品可以是衣服、农产品、珠宝、干草车、书籍、骑士盔甲等等。西方学者经常在史料中发现有时教会人员会以他们的福音书甚至圣物作抵押来筹集资金。比如牛津郡的卡梅尔修道院的僧侣 (Mount Carmel) 由于需要一笔小额的现金,他们去找了一位女性借贷者——牛津的玛格丽塔 (Margarina) 借款。1278 年,亨利·德·温普尔 (Henry de Wimpole) 代表修道院向法庭提起诉讼,要求她归还三本书,总共价值 57 英镑。尽管玛格丽塔声称她从未拥有过这些东西,但因为目击证人作证,陪审团最终作出了裁决,玛格丽塔败诉了,但她声称在合同约定的两年多时间里这些书籍都被她保管,但合同到期后她把它们卖掉了,这是她作为典当商人的权利。^② 在牛津郡,类似的用书籍做担保借贷少量的金钱的例子时有发生。资料显示,1281 年,贝拉塞兹 (Belasez) 和希特科特 (Hittecote) 这两位犹太女性拥有一个小图书馆,里面都是学生因借款而用作抵押的课本,其中包括两本语法书、一本关于古代逻辑的书、一本法律教科书和一本关于自然的书。这些东西在她们皈依基督教后卖给了犹太改宗所,总价值相当可观。^③

犹太女性不光活跃在金融业,在地产业也能见到她们的身影。自从理查德一世创建了一个专门的犹太人财政部 (Scaccarium Judeorum) 来监督犹太人的经济行为以来,要想交易在法律上生效,贷款合同必须在财政部登记,并将合同副本存入财政部在全国各地的办事处。但这一项业务非常昂贵,因为国王对所有已登记的贷款合同都收取“佣金”,但一旦登记,这位犹太放贷者就会得到保证,一旦发生违约,财政部将强制收缴大额贷款的违约者的地产。^④ 但犹太人无法获得土地的全部所有权,他们只能拥有作为抵押物的不动产,而不能出售这些

^① D. M. Denton, ed., *The Great Roll of the Pipe for the Sixth Year of the Reign of King John*, London: Pipe Roll Society, 1940, p. 111.

^② S. Cohen, ed., *Select Pleas, Starrs and Other Records from the Rolls of the Exchequer of the Jews, Plea Rolls V: Edward I, 1277-79*, rev. P. Brand, London, 1992, p. 66.

^③ J. M. Rigg, ed., *Select Pleas, Starrs and other Records from the Rolls of the Exchequer of the Jews, A. D. 1220-1284*, London, 1902, p. 114.

^④ R. Stacey, "Jewish Lending and the Medieval English Economy," in P. Britnell and B. M. S. Campbell, eds., *A Commercialising Economy: England 1085 to c. 1300*, Manchester: Manchester University Press, 1995, pp. 78-101.



地产。而非犹太人则通过这一规定大量低价购买了抵押给犹太人的地产。首先,非犹太人安排代表替债务人偿还债券,通过谈判来获得折扣,然后从犹太债权人处获得抵押的地产。比如 1183 年,伦敦的女商人艾维盖伊(Avigay)和托特纳姆的威廉(William)订立了一份合同,威廉以托特纳姆庄园作为担保借款艾维盖伊 80 马克。如果威廉违约,契约规定艾维盖伊取得庄园的所有权,并从中获取收益,直到威廉把贷款偿清为止。^① 威廉确实违约了,因为不久之后,在理查一世统治时期,庄园归苏格兰伯爵大卫(David)所有。大卫与犹太金融家有广泛往来,庄园被他抵押给拉比的儿子亚伯拉罕(Abraham)。有证据表明,很可能是亚伯拉罕暗中资助伯爵将庄园买了下来。类似的例子还有 1217 年,温彻斯特主教彼得·德·罗切斯(Peter des Roches)利用亚伯拉罕·皮奥切(Abraham Pioche)和犹太女商人切拉(Chera)的合作关系,获得了建造汉普郡提奇菲尔德(Titchfield)和塞尔伯恩(Selbourne)两座修道院所需的土地。切拉用以土地做抵押的方法,借钱给想要的地产的所有人,然后收回地产并把债务卖给主教,接着主教主动提出接管债务,以“拯救”债务人。然后作为回报,主教获得了抵押的土地,或许还会额外支付一小笔现金作为补偿。这样,彼得主教用很便宜的价格买到了许多他所需要的土地。^② 在 13 世纪,修道院和修道院的地产以这种方式迅速增长,引起了地主和贵族的警惕和不满。

二、犹太女性与非犹太民族的经济纠纷和商业诉讼

中世纪英国借贷市场的活跃,造就了犹太人与非犹太人跨宗教交流与合作交往频繁互动的局面。基于犹太债权人与寻求信贷的基督徒之间的契约关系,将贷款者和借款者绑在一起,形成了一个相互的供需网络。但是这种跨文化的商业交往不可避免地会引起各种矛盾,因此犹太女性频繁地出现在法庭诉讼中。特别是在 1190 年成立了犹太人财政部之后,最初这只是一个债务回收及账目评估的部门,但逐渐发展成为专门针对犹太人所有问题的政府部门。犹太人财政部有自己的印章,定期开会,并在法庭审理来自全国各地的有关犹太人的案件。通过分析现存的犹太人财政部的卷轴档案,可以更进一步了解犹太女性如何应对各种经济纠纷,以及与非犹太民族在商业往来中形成的友好或对立的关系。

^① H. G. Richardson, *The English Jewry under Angevin Kings*, London: Methuen & Co., 1960, pp. 255-256.

^② N. Vincent, *Peter des Roches, An Alien in British Politics 1205-1238*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 289.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

犹太女性涉及的商业诉讼大多是与借款人无法偿还债务有关。例如,1220年,贝德福德的贝琳娜(Belina)将同郡的一位寡妇迪奥尼西亚(Dionisia)告上法庭。但在此之前,迪奥尼西亚已经将前者告到了犹太人财政部,理由是贝琳娜“非法要求”她偿还债务。现存的辩诉卷宗里没有记录贝琳娜提出诉讼的理由,可能是因为当时最常见的理由是被告声称债务已被还清,但贝琳娜后来在为自己辩护时出示了她的手写债权副本。这个契约是她作为主要债权人与亨利·德·贝德福德(Henry de Bedford),即迪奥尼西亚的丈夫拟定的,契约显示亨利贷款8英镑,附带利息。尽管辩诉卷宗内没有记录该案件的结果,但有学者倾向认为贝琳娜应该占有一定的优势,因为即使是手写的债权副本,同样也具有法律的约束力。^①

这个案子表面上看起来是两位不同宗教信仰的女性在经济领域发生的纠纷,但其中有不少细节值得仔细研究。首先,这两位女性都没有聘请代理人或律师来陈述自己的案件,而且至少可以肯定的一点是,犹太女性贝琳娜亲自出庭作证,并向法庭递交了她的关键证据。这表明在当时的社会环境下,犹太女性出入法庭是正常且合理的事情。进一步考察二人的身份背景可以发现,她们并非互不相识,相反,彼此之间存在着非常密切的利益关系。贝琳娜来自当地一个实力雄厚的犹太家族,其家族通过婚姻和血缘关系控制着该地区的借贷业。对贝琳娜来说,这场官司关系到她借贷事业的信誉问题。她既熟悉犹太人财政部的运作,也了解手写的债权副本同样具有法律效应,因此在这场官司中占据了有利的位置。而对于迪奥尼西亚来说,这场诉讼的结果可能对她未来的财务安全至关重要,尽管狄奥尼西亚由于她丈夫的债务问题而与犹太人财政部有了一定的接触,但还是在这场官司中处于下风。

另外,从这起诉讼中还可以看到,基督教女性会因为其男性亲属的债务问题而卷入与犹太女性的经济纠纷中。可惜的是这起诉讼中并没有明确说明是夫妻双方的共同借款,还是女性仅在还款时受到了配偶关系的影响。但可以确定的是犹太女性可以要求男性借款人的妻子偿还债务,这表明债权人有权要求从家庭单位获得赔偿,而不只是从可能死亡、违约或破产的个人借款者那里获得赔偿。

犹太女性也面临着同样的问题。有学者对犹太人财政部的辩诉卷宗进行统计分析后发现,所有涉及犹太女性的案件中,有一半是由寡妇提起或者参与辩护的。遗憾的是,对于犹太女性如何卷入这些案件的原因的考察相对比较困难,她

^① J. M. Rigg, ed., *Select Pleas, Starrs and Other Records from the Rolls of the Exchequer of the Jews, A. D. 1220-1284*, London, 1902, p. 31.



们是通过亡夫或其他家庭成员继承了这些关系,还是她们自己之间独立地订立了这些关系?这两种情况似乎都比较常见,尽管在某些情况下,辩诉卷宗记录了有争议的原始债务的合伙人,但并非总是如此。因为犹太人的妻子在婚姻期间经常独立于丈夫进行借贷活动,而且任何一种债务的所有权都可能是流动的,这使得问题变得更加复杂。债权可能在一个家庭成员的一生中传给另一个家庭成员,甚至可能会被第三方购买,不论是犹太人 or 基督徒。一个犹太家庭拥有共同的经济资产,犹太女性和她们的男性亲属经常一起活跃在借贷行业中,形成亲密的亲属“联合体”,他们共同承担责任、分享利润和信誉。如果一个家庭成员去世或无法维持他们的商业协议,他们的位置可以立即由一个合伙人填补,通过这种方法,可以降低生意上的风险,并将获得的利润保持在家族中。比如1220年,温彻斯特的切拉(Chera)来到犹太人财政部上诉,起因是她已故的丈夫艾萨克(Isaac)和西蒙·德·克雷(Simon de Craye)之间达成的一项债务协议。在听证会上,西蒙的妻子玛格丽特·德·克雷(Margeret de Craye)向法庭申诉:切拉已导致她被非法剥夺了土地所有权,无法偿还债务。玛格丽特还声称那块土地是属于她个人的,因此与本案无关。切拉当时也在法庭上,但她“并没有要求要求玛格丽特偿还她丈夫所欠的债务,而是要……西蒙与艾萨克正式签订的契约文本”^①。

这一案件中透露出了涉及的两名女性的权利问题。切拉从丈夫那里继承了这笔债务,她以债权人的身份提出了自己的要求,而玛格丽特则质疑自己作为债务人的妻子是否有责任偿还债务。切拉没有在法庭上对夫妻提出赔偿要求,而玛格丽特则声称自己已经被剥夺了财产,无法还债。可以看出,犹太女性与基督教女性在此之前肯定就该问题进行过沟通与磋商,但因为无法达成双方都满意的结果,只好诉诸法律。

另外,犹太女性还有权强制非家庭成员偿还债务。偿还债务的义务不仅限于亲属之间,而且还在于与债务人的社会或经济上有往来的所有对象。例如房客常常因为房东拖欠贷款而被扣押。1278年,犹太人普里奥萨之子、利奥萨的遗孀贝拉塞兹(Belassez)提起了一项诉讼,她持有伊莎贝尔·德·贝德斯塔普尔(Isabelle de Berdestaple)所欠的大量债务,伊莎贝尔拖欠债务或无力支付,后来她的房客彼得(Peter)和乔安娜·德·斯坦福(Johanna de Stanford)为抵债而被扣押。根据辩诉卷宗的记录,伊莎贝尔和斯坦福夫妇没有在法庭上为自己辩

^① J. M. Rigg, ed., *Select Pleas, Starrs and other Records from the Rolls of the Exchequer of the Jews, A. D. 1220-1284*, London, 1902, p. 26.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

护,而在第二次诉讼中,他们被要求取消赔偿金额。^①

但并非类似的诉讼都是同样的结果。1275年,犹太人克雷斯的儿子根塔(Genta)以及根塔的儿子向法庭提出诉讼,要求被扣押的房东爱玛·奥利弗(Emma Oliver)偿清她的房客的债务。但在其后的辩诉卷宗中记录了根塔的一份声明,她宣称被迫放弃对爱玛的索赔,该声明中根塔承认,债务人小布兰德的威廉·波因茨(William Poinz)所租的土地不属于他,并且在贷款时不是他提供的担保,因此尽管爱玛是他的房东,但是不需要替他还债。^②由此看来,虽然犹太女性有权强制家庭成员以外的人偿还债务,但并不会被滥用,而是在一定的条件下有限制的使用,这就保证了犹太女性与非犹太民族的商业公平。

犹太女性有时也会就同一个商业纠纷反复上诉,比如1274年,索斯沃克人以撒的女儿斯莱玛(Slema)与尼古拉斯·勒·泰勒(Nicholas le Taylur)的遗孀艾丽丝(Elice)就索斯沃克(Southwark)的一处房产归属产生了纠纷,这座房产由于债务违约,之前已经被犹太人财政部没收,在这之后,斯莱玛向法院提交了取回抵押品的诉状。随后,她又到法院状告艾丽丝,要求偿还债务。直到1275年,斯莱玛再次向法院提起诉讼,艾丽丝辩称她是从丈夫尼古拉斯那里获得了此房产的继承权,斯莱玛无权拥有;而另一方面,斯莱玛则是“通过她父亲的协议继承了上述的财产”,因为此前尼古拉斯与她父亲签订了一份契约,根据契约条款,他抵押了自己在索斯沃克的部分房产,在她父亲去世后,这份债权转给了她,因此她有权获得该房产。^③此案本身并不复杂,但斯莱玛却反复向法院上诉,可见犹太女性十分重视维护自身的商业利益,尽管有证据表明二人都住在索斯沃克本地,并且相互认识,但在涉及自身的利益面前犹太女性并不会因此而让步。

从现存的犹太人财政部的辩护卷宗档案来看,犹太女性的商业诉讼涉及相当多方面,有时甚至会掺杂政治因素,引来国王的关注。比如犹太女商人温彻斯特的利克里希亚(Licoricia)于1253年发生的一桩商业纠纷。这件商业诉讼的起因是小托马斯的父亲老托马斯几年前向利克里希亚借了180英镑,但后来老托马斯因无法偿还债务而违约,利克里希亚则获得了老托马斯为了借款而抵押

^① J. M. Rigg, ed., *Select Pleas, Starrs and other Records from the Rolls of the Exchequer of the Jews, A. D. 1220-1284*, London, 1902, p. 93.

^② J. M. Rigg, ed., *Select Pleas, Starrs and other Records from the Rolls of the Exchequer of the Jews, A. D. 1220-1284*, London, 1902, p. 237.

^③ J. M. Rigg, ed., *Select Pleas, Starrs and other Records from the Rolls of the Exchequer of the Jews, A. D. 1220-1284*, London, 1902, pp. 124, 175, 197.



的家族财产。然而在这起纠纷发生前不久,利克里希亚与卢西恩·德·弗雷塞尔(Lucian de Fresl)达成了庭外和解。因为1250年弗雷塞尔曾试图从她手中夺取查莱科特庄园,原因是:“……根据国王的命令,将利克里希亚的仆人以撒从他合法占有的托马斯·德·查莱克特的土地和动产驱逐出去。”犹太人财政部的法庭最后判决二人和解,卢西恩给了利克里希亚5马克。^①然而,小托马斯声称利克里希亚对贷款收取的利息过高,远远超过了规定的2先令,利息高达每周1英镑,大大超出了亨利三世颁布的《犹太法典》中关于收取利息的最高数额的规定,因此将利克里希亚告上法庭。利克里希亚声称小托马斯谋杀了他的父亲并伪造了一些契约,而托马斯则反驳是利克里希亚伪造了父亲死后存放在犹太财政部的文件。^②此案甚至惊动了国王,他对这个案子很感兴趣,并试图利用他的影响力来支持利克里希亚,因为如果利克里希亚获得了托马斯的财产,那么根据有关的法律规定,就能间接地增加国王的收入。但小托马斯也有他的支持者,那就是国王的弟弟康沃尔伯爵理查德(Richard, Earl of Cornwall),在这起商业诉讼的背后是几方政治势力的博弈和角逐。最后,法院裁定贷款无效,并命令利克里希亚将财产移交给小托马斯。从表面上看,利克里希亚触犯了法律,她要么非法收取复利,要么“做假账”,很可能会因此入狱,但法院迫于王室的压力,最终利克里希亚仅被处以5马克的小额罚款。利克里希亚是中世纪英国著名的犹太女商人,和她有商业来往的客户甚至包括西蒙·德·孟福特(Simon de Montfort)和温彻斯特大教堂(Winchester Cathedral)的神职人员。她的财富十分可观,据史料记载,亨利三世号召犹太商人“募捐”建造威斯敏斯特大教堂(Westminster Abbey)时,利克里希亚捐款额达到4000马克,约合2791英镑,约占犹太人募捐的17万英镑总额的1.5%。^③因此,与她有关的商业诉讼国王及贵族们都会相当重视,犹太女性的商业活动对非犹太民族产生的巨大的影响可见一斑。

中世纪的英国犹太女性与非犹太民族的频繁的商业互动,打破了宗教隔阂下各民族交往的界限,也增进了犹太女性与基督徒的相互了解,犹太女性相对较为独立的地位,以及从事借贷和其他商业活动的经验和技巧也潜移默化地转移

^① J. M. Rigg, ed., *Calendar of the Plea Rolls of the Exchequer of the Jews*, Vol. 1, A. D. 1218-1272, London: Jewish Historical Society of England Macmillan, 1905, p. 120.

^② J. M. Rigg, ed., *Calendar of the Plea Rolls of the Exchequer of the Jews*, Vol. 1, A. D. 1218-1272, London: Jewish Historical Society of England Macmillan, 1905, p. 115.

^③ Great Britain, Public Record Office, *Calendar of Patent Rolls (1232-1247)*, Preserved in the Public Record Office, Printed for H. M. Stationery off, by Mackie and Co. Ltd, London, 1901, p. 478.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

给非犹太民族,促进了英国经济、法律和社会等方面的发展。但尽管如此,随着英国国内越来越强烈的反犹主义倾向,各地迫害犹太人的事件频繁发生,犹太女性也因此财产甚至人身方面遭受了巨大的损失,直至1290年爱德华一世下令驱逐所有的犹太人,从此以后几百年的时间内英国国内犹太人几乎绝迹,而保存下来的关于犹太女性的档案和记录同样不多,只能留待研究者发掘更多有价值的史料以及继续深入讨论。



探析 20 世纪 40 年代美国反犹太复国主义组织^{*}

贾秀涛^{**}

犹太复国主义与反犹太复国主义几乎同时出现。在美国,不但国务院近东事务局里的阿拉伯专家反对犹太复国主义,而且一些私人组织也积极开展反犹太复国主义事业。其中以阿拉伯人事务研究所、美国犹太教委员会和阿美石油公司的反犹太复国主义活动最为突出。尽管他们参与反犹太复国主义的原因迥异,但其目标是一致的。随着以色列的建国,标志着 20 世纪 40 年代美国反犹太复国主义的失败,但这并不意味着美国反犹太复国主义的终结,相反,这为之后的反犹太复国主义、反以色列奠定基础。

20 世纪 40 年代是美国犹太复国主义者与反犹太复国主义者相互斗争的关键时期。1942 年比尔特莫尔会议之后,阿拉伯人和犹太复国主义者都认识到,巴勒斯坦的未来将由美国决定。一方面,犹太复国主义者加强了他们的政治游说,以获得美国对这个犹太国家的支持。另一方面,反犹太复国主义者也通过私人组织,与犹太复国主义者进行斗争。在美国,除了国务院中东问题专家的反犹太复国主义,呼声最高的与该问题利益攸关的几个非政府组织,比如阿拉伯人事务研究所(Institute of Arab American Affairs, IAAA)、美国犹太教委员会(American Council for Judaism, ACJ)和阿美石油公司(Arabian American Oil Company, ARAMCO)。但随着亲犹太复国主义的杜鲁门总统对以色列的承认,20 世纪 40 年代的反犹太复国主义以失败而告终。然而,这并不意味着反犹太复国主义在美国的消失,相反,在之后的历史中,反犹太复国主义者围绕阿以

^{*} 本文是国家社会科学基金“美国的非政府组织与东西方冷战研究”(项目号:17ZDA224)的阶段性研究成果。

^{**} 贾秀涛,中国人民大学博士研究生,研究方向为冷战史、美国对外关系史、美国公共外交等。

冲突问题继续对美国中东政策施加影响,直到1967年“六日战争”的爆发。纵观国内外学术界,犹太复国主义一直是研究的热点问题,有关这方面的成果颇丰。^①但关注美国反犹太复国主义,尤其是直接针对反犹太复国主义组织的成果却很少。^②本文拟对20世纪40年代的美国反犹太复国主义进行研究,尤其探讨了三个重要的私人组织在反犹太复国主义方面的目的、活动及影响等。通过探析这些私人组织在反犹太复国主义方面的努力,对我们更加全面的理解美国中东政策大有裨益。

一、犹太复国主义中心转移至美国

犹太复国主义中心原本在英国,但1942年“比尔特摩尔会议”后,其重心转移到美国。一战期间英国为拉拢美国和俄国的犹太人,宣布《贝尔福宣言》,支持在巴勒斯坦建立犹太人国家。1922年,国联将巴勒斯坦交给英国托管,并重申

^① 有关犹太复国主义的研究:Allon Gal, *Progression and Zionism: A Study in Interaction of Ideas and Social Background*, Michigan: University Microfilms, 1976; [美]沃特·拉克:《犹太复国主义史》,阎瑞松译,三联书店1992年版;Mark A. Raider, *The Emergence of American Zionism*, New York: New York University Press, 1998; Hilton Obenzinger, “Naturalizing Cultural Pluralism, Americanizing Zionism: The Settler Colonial Basis to Early-Twentieth-Century Progressive Thought,” *South Atlantic Quarterly*, Vol. 107, No. 4, 2008; 刘精忠:《宗教与犹太复国主义》,中国社会科学出版社2010年版等。有关犹太游说的研究:J. J. Goldbery, *Jewish Power: Inside the American Jewish Establishment*, New York: Addison Wesley, 1996; Janice J. Terry, *U. S. Foreign Policy in the Middle East: The Role of Lobbies and Special Interest Groups*, Pluto Press, 2005; [美]保罗·芬得利:《美国亲以势力内幕》,武秉仁、戴克伟译,中国对外翻译出版公司1990年版;[美]约翰·米尔斯海默、斯蒂芬·沃尔特:《以色列游说团体与美国对外政策》,王传兴译,上海人民出版社2009年版;[以]弗雷德·A. 拉辛:《美国政治中的苏联犹太人之争》,张淑清、徐鹤鸣译,商务印书馆2014年版;杨阳:《以色列与美国犹太人关系研究》,中西书局2016年版等。有关犹太人组织的研究:Lee O'Brien, *American Jewish Organizations and Israel*, Washington, D. C.: Institute for Palestine Studies, 1986; Michael Dobkowski, *Jewish American Voluntary Organizations*, New York: Greenwood Press, 1986; 汪舒明:《战后美国犹太组织的“群际关系运动”及其影响》,《史林》2017年第5期;汪舒明:《美国犹太组织与美以特殊关系的“危机”》,《西亚非洲》2017年第3期等。有关犹太人和犹太文化的研究:傅有德:《现代犹太哲学》,人民出版社1999年;[美]雅各·瑞德·马库斯:《美国犹太人:一部历史(1585~1990年)》,杨波、宋立宏译,上海人民出版社2004年版;刘洪一:《犹太文化要义》,商务印书馆2004年版;黄陵渝:《当代犹太教》,东方出版社2004年版;徐新:《犹太文化史》,北京大学出版社2006年版;潘光、汪舒明、罗爱玲主编:《犹太人在美国:一个成功族群的发展和影响》,时事出版社2010年版;张倩红:《犹太文化》,人民出版社2013年版;张倩红:《犹太史研究新维度》,人民出版社2015年版;孙晓玲:《美国亲以犹太社团的嬗变及其影响》,时事出版社2016年版等。

^② 专门研究美国反犹太复国主义的专著非常少,较著名的有Thomas A. Kolsky, *Jews Against Zionism: The American Council for Judaism, 1942-1948*, Temple University Press, 1992.



《贝尔福宣言》。同年,美国通过《联合决议案》,声称:“美国支持在巴勒斯坦建立一个犹太人国家,人们清楚地认识到,任何可能损害巴勒斯坦基督教和所有其他非犹太社区公民和宗教权利的行为都不得进行,巴勒斯坦的圣地和宗教建筑和场所应得到充分保护。”^①1924年12月,美国与英国就巴勒斯坦问题的会议结束,此次会议,美国的目的是确保美国公民在巴勒斯坦拥有同国际联盟成员国一样的权利。美国国务院官员在与英国代表和英国犹太复国主义者的对话中明确表示,美国认为犹太复国主义是一种私营企业性的事业,仅此而已。^②可以说,在两次世界大战之间的这段时间里,因英国在中东地区的强势存在,美国基本上没有介入中东,并且犹太复国主义领袖也基本上是英国人,除了需要美国的私人 and 政府财政支援之外,似乎犹太复国主义者并不需要美国。然而,到20世纪30年代末40年代初,犹太复国主义对美国支持的需求开始急剧增加。英国在巴勒斯坦问题的发展中逐渐意识到,如果想要给予犹太复国主义者充分的支持,那么势必会损害阿拉伯人的利益并与其产生对抗。于是,1939年英国改变了其巴勒斯坦政策,公布巴勒斯坦问题《白皮书》,规定:从1939年4月起,在5年之内接受7.5万移民入境;5年之后不再容许犹太移民入境,除非巴勒斯坦的阿拉伯人对此加以默许。并严格限制巴勒斯坦犹太复国主义者的土地购买计划。^③此时,犹太复国主义者想到的是让美国政府给予英国政府压力,让英国采取具体行动,而非美国直接参与。但随着第二次世界大战进程的推进,英国的势力日益衰落,犹太复国主义者也逐渐认为英国不可靠,一些人转向俄国,但绝大多数人在美国看到了希望。1942年,犹太事务局(Jewish Agency)主席大卫·本·古里安(David Ben Gurion)及其他犹太复国主义领袖一起前往美国,参加5月11日在纽约比尔特摩尔(Biltmore)饭店举行的美国犹太复国主义者大会。大会批准《比尔特摩尔计划》(Biltmore Program),呼吁承认犹太共和国和犹太军队,敦促将移民巴勒斯坦的责任从英国转移到犹太事务局,并谴责1939年的《白皮书》。^④尽管巴勒斯坦和美国的许多犹太人反对这一计划,但1942年11月,世界犹太复国主义组织(World Zionist Organization)总理事会的

① ESCO Foundation For Palestine, Inc, *Palestine: A Study of Jewish, Arab and British Policies*, Vol. 1, Yale University Press, 1947, p. 252.

② Kermit Roosevelt, *Partition of Palestine: A Lesson in Pressure Politics*, New York: The Institute of Arab American Affairs, Pamphlet Number 7, 1948.

③ Charles L. Geddes, *A Documentary History of the Arab-Israel Conflict*, New York and London: Praeger, 1991, pp. 185-199.

④ ESCO Foundation For Palestine, Inc, *Palestine: A Study of Jewish, Arab and British Policies* Vol. 2, Yale University Press, 1947, p. 1084.

一个委员会最终还是通过了该决议。至此,犹太复国主义中心真正由英国转移到美国,并获得迅猛发展。

比尔特摩尔会议之后,美国犹太复国主义者迅速捕捉到公众对被纳粹迫害的犹太人的同情,利用信件、报纸、广告、传单、广播、游说等多种方式,大力宣传犹太复国主义,甚至许多国会议员成为犹太复国主义的积极支持者。与此同时,反犹太复国主义者也积极参与其中。美国国务院近东事务部(The Division of Near Eastern Affairs, NEA)中的中东问题专家们意识到犹太复国主义的强大压力,遂成为美国反犹太复国主义的中坚力量。^① 国务院近东事务部主要负责中东和非洲大部分地区,当时其工作人数极少,这些中东问题专家在国务院内形成了一个亲阿拉伯反犹太复国主义的小圈子。他们与美国的阿拉伯学者或精通阿拉伯地区的专家保有密切往来。比如其主任华莱士·默里(Wallace Murray)不但是一名积极的反犹太复国主义者,而且1945年卸任后,主动加入了反犹太复国主义的私人组织美国犹太教委员会。^② 默里的继任者洛伊·亨德森(Loy W. Henderson)也是一个反犹太复国主义者。这些近东和北非事务办公室里的中东问题专家们出于美国在中东地区利益最大化及美苏冷战的考虑,基本都反对犹太复国主义。也正是这些人的建议,使得富兰克林·罗斯福总统始终避免对犹太复国主义问题给予明确的承诺。但随着哈里·杜鲁门入主白宫,国务院中东问题专家们的建议不再那么见效,杜鲁门总统甚至对国务院中东问题专家的建议不满:“那些‘过分注重形式的小伙子们’实质上警告我小心一点。他们认为我真的一点不知道那里发生的情况。”^③相反,白宫顾问团的亲犹建议更能让杜鲁门接受。在杜鲁门政府时期,围绕巴勒斯坦问题,犹太复国主义者和反犹太复国主义者进行了比先前更加激烈的角逐。

二、私人组织的反犹太复国主义

与美国国务院内的反犹太复国主义遥相呼应的是一些在美国有着影响力的私人组织,他们凭借着与政府保持良好人际关系的领导者,不断对美国的外交政策施加影响,引导公众舆论。最典型的就是阿拉伯人事务研究所、美国犹太人委

^① 1944年,国务院近东事务部更名为近东和非洲事务办公室(The Office of Near Eastern and African Affairs)。

^② Daniel Rickenbacher, *Arab states, Arab Interest Groups and Anti-Zionist Movements in Western Europe and the US*, PHD Dissertation of University of Zurich, 2018, p. 150.

^③ Bruce J. Evensen, *Truman, Palestine, and the Press: Shaping Conventional Wisdom at the Beginning of the Cold War*, New York: Greenwood Press, 1992, p. 129.



员会和阿美石油公司。

(一)阿拉伯人事务研究所的反犹太复国主义

与 20 世纪 40 年代美国犹太人强有力的游说、宣传等活动形成鲜明的对比,美国阿拉伯人的反犹太复国主义要苍白无力得多。出于对美国犹太复国主义和比尔特摩尔会议的不满,在阿拉伯裔美国人菲利普·希提(Philipp Hitti)等人领导下,1944 年 11 月一批杰出的阿拉伯裔美国人创建了阿拉伯裔美国人事务研究所(Institute of Arab American Affairs, IAAA),希提担任执行董事,该组织宗旨是“培养美国与阿拉伯语国家人民之间的相互理解与感情”^①,在美国为美国的阿拉伯社区和中东的阿拉伯人发声。该组织属于非政府组织,其总部设在纽约,毫无疑问,该组织是反对犹太复国主义的阿拉伯人强有力的臂膀。

阿拉伯裔美国人事务研究所主要通过游说、公开发表演讲、与华盛顿外交政策机构建立友谊等方式来发挥其作用。比如,出于共同的利益,美国国务院近东北非事务办公室的劳伊·亨德森和阿拉伯使馆代表等出席了阿拉伯裔美国人事务研究所举办的节日晚宴;国务院还就巴勒斯坦问题征求阿拉伯裔美国人事务研究所的意见等。^②其中较著名的是发生在 1945 年的游说活动。1945 年 9 月,希提任命巴勒斯坦阿拉伯人哈利勒·托塔(Khalil Totah)担任新的执行董事。在托塔的带领下,1945 年 10 月,阿拉伯裔美国人事务研究所加入阿拉伯办公室(Arab Office)和阿拉伯公使馆(Arab Legation)抗议杜鲁门总统支持在巴勒斯坦安置 10 万犹太难民的活动中。“在昨日致杜鲁门总统的一封信中,阿拉伯裔美国人事务研究所明确表示,解决这个问题的唯一办法是在欧洲各国推行民主”^③,一封来自其执行董事哈利勒·托塔的信中称:“犹太复国主义的‘宣传’早于难民问题多年,(犹太复国主义)只是利用难民的困境作为‘政治目的的诡计’。”^④显然,从历史的发展来看,阿拉伯裔美国人事务研究所的反犹太复国主义活动并未奏效。但我们不能否认其在反犹太复国主义过程中代表阿拉伯人利

^① Hani J. Bawardi, *Arab Americans from Syrian Nationalism to U. S. Citizenship: The Making of Arab Americans*, Austin: University of Texas Press, 2014, p. 252.

^② Khalil Totah, “My Four and a Half Years in New York,” See Joy Totah Hilden, *A Passion for Learning: The Life Journey of Khalil Totah, a Palestinian Quaker Educator and Activist*, XLIBRIS, 2016.

^③ “ARABS DECRY ZIONISM; Group Here Tells Truman Jewish Problem Has Another Solution,” *The New York Times*, October 7, 1945. ProQuest Historical Newspapers.

^④ “ARABS DECRY ZIONISM; Group Here Tells Truman Jewish Problem Has Another Solution,” *The New York Times*, October 7, 1945. ProQuest Historical Newspapers.

益所发挥的重要作用。

此外,阿拉伯裔美国人事务研究所还与阿拉伯公使馆和阿拉伯办公室有着密切的往来。早在阿拉伯裔美国人事务研究所成立之初,其就引起阿拉伯公使馆的关注,埃及部长甚至邀请该组织代表团进行座谈会,想要拉拢其作为埃及的外国人代理机构,但该组织代表团婉言拒绝。阿拉伯办公室是在1944年10月第七次泛阿拉伯会议之后建立的一个阿拉伯宣传机构,在华盛顿、伦敦和耶路撒冷应对犹太复国主义的挑战。其资金主要来源于阿拉伯政府,后来其资金主要来源于伊拉克。其官方给出的组织宗旨是“为美国和英国公众提供关于阿拉伯世界的准确信息和正确观点,从而改善英阿关系和美阿关系”^①。阿拉伯驻华盛顿办公室1945年在美国司法部注册为外国代理人机构,其主要目的是想通过各种活动减少美国对巴勒斯坦建立犹太人国家的支持。为了反犹太复国主义,阿拉伯办公室甚至不惜与美国反犹主义进行合作,并接受耶路撒冷的臭名昭著的穆夫提的控制,因违反美国的《外国代理人登记法》而于1947年12月被迫关闭。

阿拉伯裔美国人事务研究所与阿拉伯办公室之间的关键联络人是克米特·金姆·罗斯福(Kermit·Kim·Roosevelt)^②。金姆·罗斯福是美国著名商人、军人、作家、探险家克米特·罗斯福(Kermit Roosevelt)的儿子,也是美国第26届总统西奥多·罗斯福(Theodore Roosevelt)的孙子。他是一个积极的反犹太复国主义阿拉伯问题专家。他于1946年加入阿拉伯裔美国人事务研究所的咨询部门,并在该部门的授权下与阿拉伯办公室进行密切接触,正如阿拉伯官方办公室主任塞西尔·侯莱尼(Cecil Hourani)所说,金姆·罗斯福为我们“在华盛顿和纽约的社会中,创造了很多机会”^③。尽管如此,亲阿拉伯的金姆不但挽救不了阿拉伯办公室的命运,甚至连阿拉伯裔美国人事务研究所的被迫关停,他也爱莫能助。1950年5月,阿拉伯裔美国人事务研究所正式关闭。其关停的原因,我们从1950年1月26日哈利勒·托塔写给阿拉伯裔美国人事务研究所全体员工的信中可以略知一二:“由于缺乏财政支持……很遗憾,事务所的工作将会终止。据我所知,在美国再也没有一个阿拉伯人事务信息中心了……”^④这是

^① Rory Miller, *More Sinned Against than Sinning? The Case of the Arab Office, Washington, 1945-1948*, *Diplomacy and Statecraft*, 2004, p. 307.

^② 下文将统一称其为金姆·罗斯福或金姆,以区别于他的父亲和祖父。

^③ Hugh Wilford, *America's Great Game: The CIA's Secret Arabists and the Shaping of the Modern Middle East*, Basic Books, 2013, p. 85.

^④ Hani J. Bawardi, *Arab Americans from Syrian Nationalism to U. S. Citizenship: The Making of Arab Americans*, Austin: University of Texas Press, 2014, p. 292.



阿拉伯裔美国人事务所最后一次与员工的正式沟通,显然缺乏资金是其寿终正寝的一个重要原因,但我们也不能忽视强大的美国犹太复国主义对该组织施加的压力。从此,阿拉伯裔美国人在美国政治事务中几乎失语 17 年,直到 1967 年阿拉伯美国大学毕业生协会 (Association of Arab American University Graduates, AAUG) 的成立,才改变了这种状态。

可以说,在反犹太复国主义的道路上,虽然阿拉伯裔美国人做出了努力,但是在强大的美国犹太复国主义组织的政治压力面前,阿拉伯裔美国人在 20 世纪 40 年代的努力还是失败了。但这并不意味着,在美国阿拉伯人的事业就没有支持者,相反,另一个对犹太复国主义和比尔特莫尔会议不满的美国犹太社区内部私人组织也正在崛起。

(二) 美国犹太教委员会的反犹太复国主义

美国犹太人大致可分为三大类:犹太复国主义者、非犹太复国主义者和反犹太复国主义者。而美国犹太教委员会 (American Council for Judaism, ACJ) 是 20 世纪 40 年代美国犹太人社区内部唯一反对犹太复国主义,反对在巴勒斯坦建立犹太人国家的非政府组织。为了回应美国国内激增的犹太复国主义运动以及改革派犹太教内部的分裂,1942 年 6 月,90 名拉比中的少数人在大西洋城召开了一次“非犹太复国主义”的拉比会议。^① 事实上,正是在这次会议上达成了建立反犹太复国主义的美国犹太教委员会的意见。随后,改革派犹太教中的反犹太复国主义者们创立了美国犹太教委员会,并宣布要发起一场大规模运动,把犹太人定义为宗教团体中的一员。最初,美国犹太教委员会的绝大多数成员都是改革派犹太教拉比,但该组织不久之后就在其执行主管埃尔默·伯杰 (Elmer Berger) 等人的领导下变成了世俗性的组织,以反犹太复国主义为主。1943 年,美国犹太教委员会在《纽约时报》上阐述了其组织目标。重点在于反对在巴勒斯坦或其他任何地方建立犹太民族国家,认为这不是解决犹太问题的实际办法。希望最终在巴勒斯坦建立一个民主自治政府,“在那里犹太人、穆斯林和基督徒将被公正地对待”^②。随着事态的发展,1946 年,美国犹太教委员会主席莱辛·J·罗森沃尔德 (Lessing J. Rosenwald) 进一步指出:“支持在巴勒斯坦建立

^① See Jewish Telegraphic Agency and International Jewish Press Service bulletins, June 2-3, 1942 and New York Times, June 3, 1942, ProQuest Historical Newspapers.

^② Special to The New York Times, “Statement of the Council for Judaism, New Jewish Group appeals to Allies” *New York Times*, Aug 31, 1943, ProQuest Historical Newspapers; Special to The New York Times, “New Jewish Group appeals to Allies,” *New York Times*, Aug 31, 1943, ProQuest Historical Newspapers.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

犹太人、穆斯林和基督徒平等的民主国家。”^①正是这样的组织宗旨,指引着该组织在 20 世纪 40 年代的活动。

大量来自富有者的捐助,让美国犹太教委员会可以开展多方面的反犹太复国主义运动。包括发送宣传性的小册子、信件和电报给有影响力的犹太人或非犹太人,策划在非犹太人面前的公开演讲,采购主流媒体报纸的整版广告,组织当地分会的活动,给政府官员提交备忘录,参加国会委员会的听证会,访问接触的政治家、教会人士和公民领袖等等。^②由于意识到犹太复国主义拥护者对“双重忠诚”或对美国缺乏爱国主义的指责感到恼火,委员会的成员们不遗余力地灌输一种印象,即犹太复国主义危及美国犹太人的地位。犹太复国主义者“首先是巴勒斯坦人,然后才是美国人”,他们捐赠给犹太联合募捐协会(United Jewish Appeal)的钱,将会被用于“外国政府的目的”,犹太复国主义意识形态意味着,所有美国犹太人最终将不得不搬到巴勒斯坦,或者,最好是,在美国有自己的“犹太人区”。例如,拉比路易斯·沃尔西(Louis Wolsey)在众议院外交事务委员会(House Committee on Foreign Affairs)作证时向国会传达了“双重忠诚威胁”的信息。他警告说,一个犹太国家将使美国犹太人的地位变得“模棱两可”,这将意味着“我将被视为一个总部设在巴勒斯坦的国家的一员,我可能会受到怀疑、疏远,甚至可能更糟糕”。^③“双重忠诚”问题,成为反犹太复国主义者的重要论调。美国犹太教委员会努力说服美国犹太人,想让他们相信犹太复国主义与美国理想背道而驰,与犹太教的普世宗教性质不符。尽管如此,面对庞大的犹太复国主义者,美国犹太教委员会在犹太社区内部越来越被孤立。因此,他们不得到处寻找支持,而美国国务院中亲阿拉伯主义的中东问题专家则成为他们的主要目标。

此外,美国犹太教委员会还利用人际网络对外交决策施加影响。乔治·利维森(George L. Levison)是美国犹太教委员会在国务院圈子里最重要的代表人物。利维森是圣佛朗西斯科德裔犹太人贵族后代。1943 年秋到 1945 年春,利维森在开罗任职,担任美国中东的经济运作中心詹姆斯·兰迪斯(James M. Landis)的助理。兰迪斯在中东的主要责任是监督美国与英国中东供应中心的合作,协助国务卿迪安·艾奇逊(Dean Acheson)管理经济事务。1945 年,利维森被任命为伦敦联合国救济和康复总干事办公室(United Nations Relief and

^① Robert W. Potter, “Rosenwald Group Asks Parley Voice,” *New York Times*, Aug 27, 1946, ProQuest Historical Newspapers.

^② 参见美国犹太教委员会记录(American Council for Judaism Records, MS-17),馆藏于美国犹太人档案馆(American Jewish Archives, Cincinnati, Ohio)。

^③ Samuel Halperin, “Zionist Counterpropaganda: The Case of the American Council for Judaism,” *The Southwestern Social Science Quarterly*, Vol. 41, No. 4, 1961, pp. 450-463.



Rehabilitation Administration, UNRRA)特别助理。在国务院工作期间,利维森与迪安·艾奇逊(Dean Acheson)、洛伊·亨德森和金·罗斯福等人都有着亲密的关系,尤其与金姆·罗斯福,因其在开罗工作期间与金姆·罗斯福同居一屋而成为终身密友。利维森与金姆、艾奇逊、亨德森和其他外交关系方面的专业人士的友好关系,使得美国犹太教委员会与国务院的互动变得更容易些。也是利维森将美国犹太教委员会的执行主管埃尔默·伯杰引荐给国务院,并与金姆·罗斯福建立联系。1947年6月,乔治·利维森在一封给埃尔默·伯杰的信中表示,他有兴趣让金姆·罗斯福参与反犹太复国主义运动。1947年11月份,美国犹太教委员会分会德克萨斯州的奥斯丁邀请金姆·罗斯福到其分会休斯敦演讲,为委员会进行辩护,使其免受反犹太主义的指控。^①后来,金姆·罗斯福先后于1948年和1949年建立“圣地正义和平委员会”(Committee for Justice and Peace in the Holy Land, CJP)和“圣地紧急联络计划”(Holy Land Emergency Liaison Program, HELP),这两个都是反犹太复国主义的私人组织。

(三)阿美石油公司的反犹太复国主义

沙特阿美石油公司(Arabian American Oil Company, ARAMCO)是美国20世纪40年代反犹太复国主义典型的利益集团。1933年,美国企业在英国石油大亨杰克·菲尔比的帮助下,第一次打入沙特阿拉伯的石油行业,建立沙特阿美石油公司。该公司是狂热的反犹太复国主义者,因为它在沙特的石油利益令其担心美国的犹太复国主义会损害其商业运作。1941年,美国政府内部首次发出警告,称美国正从石油出口国转变为石油进口国。1943年,美国参谋长联席会议(Joint Chiefs of Staff)进行的一项研究评估,指出海湾地区国家的石油储量规模几乎是美国的3倍,其中沙特阿拉伯所占份额最大。^②第二次世界大战后,美国对中东石油的需求更大。美国计划向欧洲提供石油,以促进欧洲经济复苏,防止苏联的入侵。^③这使沙特阿拉伯和沙特阿美石油公司(美国加州标准石油公司的沙特子公司),获得了对美国战略计算的最高影响力。该公司自建立以来,一直热衷于保持美阿关系的良性发展,它曾警告美国国务院,美国对犹太复国主义的支持将危及美国在中东的地位。尤其会威胁到其与沙特阿拉伯的关系

^① Hugh Wilford, *America's Great Game: The CIA's Secret Arabists and the Shaping of the Modern Middle East*, Basic Books, 2013, pp. 84-89.

^② I. H. Anderson, *ARAMCO, the United States, and Saudi Arabia: A Study of the Dynamics of Foreign Oil Policy, 1933-1950*, Princeton: Princeton University Press, 1981, pp. 37-38.

^③ Michael Joseph Cohen, *Truman and Israel*, University of California Press, 1990, p. 94.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

及石油特许权。20世纪40年代末,沙特阿美石油公司副总统詹姆斯·杜斯(James T. Duce)定期与美国国务院高层进行对话。1945~1948年,杜斯与国务院近东和非洲事务部部长洛伊·亨德森保持特别密切的关系。^①杜斯还在华盛顿创办了一个政府关系办事处,其职能类似于沙特阿美石油公司的国务院,模仿战略情报局开罗分局的管理体系。

沙特阿美石油公司内部另一位重要的人物就是无处不在的威廉姆·埃迪(William A. Eddy),他是沙特阿美石油公司顾问。埃迪与中东的渊源很深,他出生于传教士家庭,在普林斯顿大学受过良好的教育,一战期间在海军陆战队服役。1923~1928年,他在开罗美国大学担任英语系主任,并在20世纪30年代末担任纽约州立大学校长。1941年,他重新入伍海军陆战队,并在信息协调办公室和其继任者战略情报局北非事务部中都获得了很高的威望。他继续担任开罗美国海军武官,并在1943年得以在国务院任职。不久后,他被任命为小詹姆斯·穆斯(James Moose, Jr.)部长的特别助理,并且在1944年8月被任命为沙特阿拉伯王国特派公使和全权公使。在1945年2月罗斯福—伊本—沙特会议上,艾迪以阿拉伯语、英语翻译的身份短暂成名。二战后,他先后任美国驻也门外交使团团长,国务卿特别助理,负责改组研究和分析处。1947年10月,他辞去了政府职务,理由是他认为国会给新成立的情报机构的拨款不足。然而,事实上,他是对杜鲁门政府不接受阿拉伯学者们的观点表示不满,因而辞职。不久后被任命为沙特阿美石油公司顾问,负责组织该公司在华盛顿的反犹太复国主义游说活动。艾迪可以说是美国官员中最杰出的一个,他从政府部门直接进入沙特阿美利润丰厚的高级职位。

在沙特阿美石油公司内部有不少像艾迪这样的人物,不用说,沙特阿美公司对这些前政府官员在地质学方面的专业知识不感兴趣,而是对他们与阿拉伯领导人的长期接触感兴趣,更感兴趣的是他们与政府有影响力的官员之间的亲密关系。沙特阿美石油公司经常派埃迪等高管到中东进行“考察之旅”。他们一回来,就会通过公司的公关部门发布有关美国在中东利益即将遭受灾难的危言耸听的消息。美国国防部的文职和军事部门甚至也会认真听取和研究了艾迪等人的意见。虽然他们都没有经过专业的训练,但是因为他们对中东地区的经验和语言技能,使得大多数美国人承认他们的专家地位,毕竟中东在那个年代对于绝大多数美国人来说还是个未知地域。

^① Michael Joseph Cohen, "William A. Eddy, the Oil Lobby and the Palestine Problem," *Middle Eastern Studies*, 30 (1994), pp. 166-168.



三、反犹太复国主义组织与美国外交

从1942年犹太复国主义中心转移到美国开始,美国的反犹太复国主义组织就开展了一系列活动,旨在反对在巴勒斯坦建立犹太国家。尽管他们各自的目的不尽相同,但其目标却是一致的,也正因为此,他们才能与国务院尤其近东和北非事务办公室主任洛伊·亨德森等人取得密切联系。在这些反犹太复国主义组织中我们经常可以看到菲利普·希提、金姆·罗斯福、埃尔默·伯杰、威廉姆·艾迪等人的身影。他们活跃于各自的反犹太复国主义组织之中,因共同目标逐渐结成密切的私人网络,不断影响公众舆论,对抗犹太复国主义者游说。需特别指出,这些反犹太复国主义组织并不是在国会注册的游说组织,相反,都是些私人组织(或亦可称为非政府组织)。

事实上,在20世纪40年代,除了国务院近东和北非事务办公室,战略情报局及其继承者中央情报局的阿拉伯问题专家往往都是美国反犹太复国主义私人组织的盟友,从上到下影响着美国的外交决策。尽管国务院中东问题专家和军方一直竭力说服杜鲁门总统不要屈服于犹太复国主义者的要求,但在白宫顾问团以及总统选票和其他因素的影响下,杜鲁门总统于1946年秋在犹太人赎罪日前夕,宣布公开支持巴勒斯坦犹太国家的概念。不久,美国犹太教委员会主席莱辛·J. 罗森沃尔德给杜鲁门总统写信,提出放宽美国移民法,以援助流离失所者。^①与此同时,巴勒斯坦的局势日益恶化,犹太人对英国目标的恐怖袭击,也加速了英国将其权利转移给联合国。围绕巴勒斯坦分治案犹太复国主义者与反犹太复国主义者又进行了激烈的角逐。比如,美国犹太教委员会甚至给联合国递交了27页的备忘录,断言“在巴勒斯坦建立一个犹太国家,将对全世界的犹太人有害,并将危及圣地的和平与安全”^②。阿拉伯人事务委员会执行主席哈利勒·托塔在《纽约时报》刊文提出五点建议,拒绝巴勒斯坦分治。^③1948年5月14日,杜鲁门政府宣布美国承认以色列政府,这标志着20世纪40年代美国反犹太复国主义的失败。随后,反犹太复国主义者在美国公共媒体中几乎成为“失语者”。《休斯敦纪事报》一篇文章指责犹太复国主义者的压力控制了美国媒体

① Special to The New York Times, "Anti-Zionists Urge U. S. Take Refugees," New York Times, Nov. 27, 1946, ProQuest Historical Newspapers.

② George Barrett, "U. N. is Asked to Bar Jewish State by American Council for Judaism," New York Times, Jun 9, 1947, ProQuest Historical Newspapers.

③ "Against Palestine Plan, Military Intervention in Holy Land Feared in Backing Partition," New York Times, Sep. 10, 27, 1947, ProQuest Historical Newspapers.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

对巴勒斯坦的报道。“这种情况的危险性在于,如果在这里很少或没有代表阿拉伯人利益的声音,鉴于中庸之道,只听一种声音,相信这一问题只有一个方面是严重危险的,因为这一问题在很大程度上具有两面性。”^①这或许是金姆·罗斯福等人创建新的反犹太复国主义组织的原因所在。进入20世纪50年代,尤其是艾森豪威尔总统上台后,美国犹太教委员会、阿美石油公司及新建立的反犹太复国组织继续与美国国内的犹太复国主义者对抗,比如美国中东之友(American Friends of Middle East, AFME)成为这一时期反犹太复国主义的重要力量,继续围绕阿以冲突问题对美国外交政策施加影响。

^① Letters to The Times, “Arab Stand on Recognition: Concerted Effort to Prevent Hearing of Arab Case is charged,” *New York Times*, May 28, 1948, ProQuest Historical Newspapers.



第一次犹太战争史料解析：约瑟夫斯与塔西佗

周 平*

历史研究的部分意义在于发现历史真相，但确认什么是历史真相并不容易。本文尝试通过比较约瑟夫斯和塔西佗分别讲述的第一次犹太战争，从如何客观看待史料真实性的角度来回答这个问题。约瑟夫斯与塔西佗关于第一次犹太战争历史的书写是仅存的第一手史料。文章分析解读了两位史学家对第一次犹太战争中三个重要问题的书写：（一）关于古代犹太历史；（二）关于战前罗马—犹太关系的危机及战争的起因；（三）关于提图斯在焚烧耶路撒冷圣殿事件中的立场。史料阅读可见，两人的书写有相同之处、有不同之处，有时甚至完全对立。本文从写作者的身份、立场、读者群及相关社会历史语境等多方面分析了史料。作者认为，比较研究的根本目的不在于发现谁在说谎，重要的是通过仔细研究，客观分析所谓的“谎言”，在历史语境中理解历史、理解历史学家，从而更加接近历史的真相。

特拉维夫大学著名历史学家泽维·亚维茨(Ziv Yavetz)教授在一篇塔西佗和约瑟夫斯比较研究的文章中这样说过：“如果塔西佗的《历史》第五卷是我们了解犹太人出埃及到第二圣殿被毁这段历史唯一的资料来源，犹太历史该是多么卑贱而不可理喻啊！”^②这段话的潜台词很清楚：幸亏有约瑟夫斯，不然我们就可能对历史作出错误的判断。第一次犹太战争的亲历者约瑟夫斯的《犹太战史》为一部七卷长篇巨著。该书不仅描写了第一次犹太战争的全过程，也呈现了犹太民族战前两百多年的历史，为读者提供了丰富的政治、历史及文化背景，是我们

* 周平，上海大学教授、博导，英国雷丁大学古典学系博士，研究方向为古代犹太历史文化。

② Yavetz, "Reflections on Titus and Josephus," *GRBS*, 16(1975), p. 411. 另，本文所有英文文本内容的译文均为作者译自洛布文库中的塔西佗的《历史》（第4~5卷）和约瑟夫斯的《犹太战史》（第1~7卷）等，特此说明。

了解公元1世纪这一重要事件的主要资料来源。亚维茨教授继而指出,客观综合分析两位历史学家的著作,可以较为清晰地认识1世纪时期罗马帝国与被征服民族的关系。如果现存还有其他罗马以外被征服民族的历史文献,也许我们可以多了解一些细节,但整体画面不会有大的改变。由此可见,研究这段历史,两位历史学家的著作缺一不可。它们的珍贵之处在于彼此的差异性和互补性。然而,在罗马历史和犹太历史研究中,学术界对约瑟夫斯质疑和批评的声音从未停息过。多数批评指向作者的人品和政治立场,认为他是犹太民族的叛徒、罗马皇帝的吹鼓手。他的《犹太战史》不过是按罗马皇室的旨意,执行的一项政治“任务”(commissioned task)。持有此观点的人因此认为,这样状况下编撰的历史,必然充满“谎言”与“偏见”,不足为信。对于约瑟夫斯的批评来自于方方面面,其中一些批评的源头正是来自塔西佗的《历史》第5卷。塔西佗与约瑟夫斯是同时代的历史学家,尽管他关于这场战争的描述大部分已经佚失,但他关于战争前罗马总督执政的描写、战争中犹太派系之争等内容,与约瑟夫斯的相关描述有互证关系。关于两位同时代的作家是否知晓对方并参考了对方的资料这一点,仅根据双方的文本很难作出判定。尽管学术界有不同的看法,但至今没有足够的证据说明他们参考了对方的资料。^①除了个别相同之处,他们描述中的不同之处更加让人印象深刻。塔西佗是公认的相对客观的古代历史学家,他一生都在强调史学家必须保持中立与客观立场。所以,尽管他的相关叙述只剩下只言片句,也被许多研究者当做指责约瑟夫斯“说谎”的证据。其实所谓的谎言与真实都不是绝对的。以下的分析可以让我们对约瑟夫斯与塔西佗的“矛盾之处”有更加清楚的认识。本文将从三个方面进行比较分析:关于犹太历史、战前罗马—犹太关系、战争起因,以及罗马皇帝提图斯在烧毁耶路撒冷圣殿事件中的作用与态度。

一、关于犹太历史与文化

遗憾的是,塔西佗的《历史》中有关这场战争的描述大部分已经遗失,仅存第5卷1~13段以及《残篇》中的1~3段,单词总数不超过2000,但他关于犹太古代历史文化这部分却被完整地保留下来。

和约瑟夫斯一样,在叙述战争本身之前,塔西佗用了不少笔墨介绍犹太民族的历史,内容包括犹太民族的起源、宗教习俗、朱迪亚地理形态以及该民族的近代历史等(5:2~10)。在他列举的5个犹太民族来源的传说中,按曼彻斯特大学

^① 关于这个问题,我个人认为,塔西佗有关战争中犹太人内部纷争的内容很可能来自约瑟夫斯的《犹太战史》,鉴于这个问题不在本文讨论范围,本文没有展开讨论。



历史学家布鲁斯教授(Bruce)的说法,“他选取了最不可信的一种”^①。照他说,犹太人最初在克里特岛生活,朱庇特推翻萨图恩后,犹太人被驱逐出境,作为难民定居在利比亚。其依据是“Idaei”一词是源于克里特一座山峰的名字“Ida”(5:2)。其他几种说法包括犹太人是埃及难民,因为一场灾难患上麻风病,埃及国王按神谕指示,将其驱逐出境,弃于荒野之中自生自灭。之后犹太人在一名叫摩西的人带领下,占领迦南,修建圣殿等等。关于犹太人的宗教习俗,塔西佗的说法包括约瑟夫斯在《驳阿皮翁》中用大量笔墨驳斥的“驴崇拜”、设立安息日“是因为懒惰”等传说。他的描述中还有许多自相矛盾的地方。比如他一方面指出犹太教为一神教,不在圣殿供奉任何有形的神像,另一方面又说,犹太人在圣殿供奉着“驴头”(5:4)。

塔西佗关于犹太民族的起源与宗教习俗的描述与评论本身不是重点,值得思考的是,一个严肃的历史学家为什么会引用这些看起来荒唐可笑的资料。按布鲁斯教授的说法,这是因为这些传说符合塔西佗本人对犹太人的看法。也可以看出,塔西佗个人对犹太文化并不感兴趣,抑或他认为希腊作家的描述更为客观。^②

我基本同意布鲁斯教授的观点。但我想指出,并不是塔西佗“个人”对于犹太历史文化的看法与众不同,而是他的观点真实地反映了当时罗马帝国对犹太人的普遍看法与态度,反映了当时外界对犹太民族的无知和偏见。^③ 在《历史》出版的2世纪初,罗马—犹太战争早已结束,犹太人最终以失败而告终,遭到了几乎种族灭绝的灾难。幸存者流散各地,受到屈辱的待遇(如战后“犹太税”征收政策的颁布)。当时的罗马世界对犹太民族的歧视在塔西佗第5卷的评论措辞中得到了清楚体现。他在描述中反复使用了一些带有强烈贬义的词汇和语言。对于摩西制定的新的犹太宗教律法和习俗,塔西佗评论说,这个宗教“与之前的所有宗教都背道而驰。我们认为神圣的,犹太人统统视为异端;相反,我们所憎恶的,他们通通接受”(5:4)。在评论犹太人的民族习俗时,塔西佗反复使用“(最)卑贱”(base, basest, meanest)、“恶心”(abominable)、“堕落”(depravity)等形容词,并直接将他们的宗教定义为“迷信”(superstition)、“野蛮”(primitive、barbarian)等。他斥责皈依犹太教的其他民族的居民为“败类”(worst rascals),将流散的犹太人向耶路撒冷圣殿进贡的行为解释为出于犹太人贪婪、聚财的本性。对于犹太人对同胞和与其他民族的关系,塔西佗说:“他们对彼此极为忠诚,

① Bruce, “Tacitus on Jewish History,” *JSS*, xxix/1, Spring 1984, p. 33.

② Bruce, “Tacitus on Jewish History,” *JSS*, xxix/1, Spring 1984, pp. 35-37.

③ 约瑟夫斯的《驳阿皮翁》中收录并驳斥了大量当时流传的罗马世界对犹太人习俗的传说。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

随时准备相互施与同情,但对其他民族则只有仇恨和敌意。”关于犹太人对皈依者的教育,塔西佗说,他们的第一堂课就是教会他们“蔑视神祇,背叛祖国,抛弃父母、子女或兄弟”。其他言论包括犹太人不允许与外族女子发生关系,自己内部却无所不为等论调(5:1~8)。这些措辞极端、价值判断绝对的言论在之后的2000多年里,在世界对犹太人的普遍认知方面影响很大。

有了这样的成见,罗马作家对于犹太文化不感兴趣,或不信任(或者说蔑视)犹太作家完全在情理之中。的确,关于犹太历史,如果他稍加用心(或有心),就可以发现,希腊文圣经(Septuagint)100多年前已经在埃及亚历山大利里亚出版,其中就包括圣经的历史书卷。此外,1世纪著名的犹太哲学家斐洛(Philo)也将犹太历史作为他阐释哲学思想的重要内容。当然,与塔西佗最近、话题最具相关性的则是与他几乎同时期、同在罗马写作的犹太历史学家约瑟夫斯。

约瑟夫斯在《犹太战史》《犹太古史》及之后的《驳阿皮翁》中(发表时间都早于塔西佗的《历史》),对犹太民族的古代历史和文化习俗做了较为详细的叙述。在约瑟夫斯的《驳阿皮翁》中,作者还对当时流传的有关犹太历史的一些不实的、恶意的传说一一进行驳斥,其中就包含塔西佗引用的“麻风病瘟疫”“驴崇拜”“仇恨其他民族”等若干内容。^① 对于约瑟夫斯著作的读者身份,本人曾在《〈犹太古史〉所罗门传》一书中有过较详细的分析。尽管约瑟夫斯在各种场合表示,他所期待的读者是希腊—罗马人,早期的约瑟夫斯研究也是建立在认可这一基础之上的;但到20世纪50年代,契里科夫(V. Tcherikover)基于历史发展的轨迹和相关史料揭示,约瑟夫斯的读者不太可能是希腊—罗马人,而是犹太人自己。^② 这个结论当时引起学术界一片哗然。此后至今,学者对这个问题仍然存在争论,但大部分学者已经接受“双重读者理论”。我在之前的著作中,也分析了约瑟夫斯的读者,提出他的希腊—罗马读者只是他的“理想读者”,而他的“事实读者”甚至基本不包括也在他期待中的犹太读者。真正进入我们视野有据可查的读者群乃是基督教徒。^③ 基本可以确定,希腊罗马的精英们对犹太文化并不感兴趣。但这种状况也有例外,尽管没有说明资料来源,塔西佗在《历史》中有一段关于犹太人在战争中内讧的描述,却极有可能来自约瑟夫斯,因为罗马人对犹太人的内部情况并不清楚,而约瑟夫斯在这方面花了大量的笔墨,做了十分详细的描述。

^① 关于约瑟夫斯反驳过的相关论述和作者,参见《驳阿皮翁》1:116-126。

^② Victor Tcherikover, "Jewish Apologetic Literature Reconsidered," *EOS*, 48, pp. 169-193.

^③ 参见周平:《〈犹太古史〉所罗门传:希伯来传统与希腊化双重视野》,社会科学文献出版社2010年版,第185~187页。



对于犹太民族早期历史的态度,两位历史学家的立场都很明确。由于塔西佗所引用的资料大多属于“神话与传说”,他对这些资料的真实性并不确定,也没有兴趣去确认,他的叙述也不屑于说明资料的来源。严格地说,塔西佗并不真正关心犹太古代历史,他更多的是在表达一种立场和观点。在约瑟夫斯的《驳阿皮翁》中,我们发现了塔西佗引用的部分资料的出处几乎百分之百出于非犹太人关于犹太人的传说。当然,约瑟夫斯在《驳阿皮翁》中也引用了大量对犹太民族有利的传言,以此证实犹太历史的辉煌与正义,其中也不乏荒诞与自相矛盾的地方。约瑟夫斯在《犹太战史》中讲述的是犹太近现代约 250 年的历史,始于安条克四世(Antiochus Epiphanes)时期,终于耶路撒冷圣殿被毁(公元 70 年)。尽管约瑟夫斯在这部著作中没有详细讲述犹太古代历史,但他接下来花费了 20 年时间撰写了长达 20 卷的《犹太古史》,完成了毕生的心愿。^①就犹太历史而言,约瑟夫斯的讲述更为详细而真实。但塔西佗的讲述同样反映了一个重要的历史现实,即 1 世纪时期,尤其是罗马—犹太战争之后,犹太民族在罗马世界的社会地位相对低下,外界对犹太人充满偏见与无知,犹太文学在罗马世界的接受与影响极其低微。

二、关于战前罗马—犹太关系危机及战争起因

塔西佗在第 5 卷后半部分讲述犹太人近代历史时表现得更为客观。由于这段历史在希腊—罗马作家作品中有现成资料,作者的写作也回归了历史学家惯有的客观现实的风格。当然,所谓的“客观现实”无疑也是在罗马的、帝国的视角下。而代表了犹太精英阶层政治与经济利益的约瑟夫斯,政治上亲罗马,在民族情感与文化认同上与犹太大众有着割舍不断的联系,但他的立场与犹太普通民众比较又有很大差异。出于各自的立场与情感,两位史学家对与罗马—犹太的战前关系有不同的理解与阐释也在情理之中。综合分析比较两位史学家关于犹太近现代史的描述,可以较为客观地认识战前的罗马—犹太关系,让我们能更接近战争起因的真相。

塔西佗关于庞贝入侵之前的犹太历史极为简短而笼统(5:8),时间表述不明确,事件也有些混乱,相关内容译录如下:

东方在亚述人、米甸人和波斯人统治时期,犹太人被看作他们最低劣的(meanest)臣民。马其顿人成为霸主后,安条克国王致力于根除犹太迷信,

^① 参见周平《〈犹太古史〉所罗门传:希伯来传统与希腊化双重视野》第六章相关论述。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

引入希腊文明,但与帕提亚人的战争使他改造(improving)这个最卑贱的(basest)民族的计划成为泡影,因为就在此其间发生了阿萨西斯(Arsaces)起义。再后来,马其顿势力日渐衰落,帕提亚人还不够强大,而罗马人又鞭长莫及,犹太人遂推选出了他们自己的国王。这些国王一个接一个被喜怒无常的暴民们推翻,他们(犹太人——译者注)又借助武装力量夺回王位。他们铲除百姓、毁灭城镇、弑兄杀妻、残害父母,无恶不作,毫不手软。他们还在民众中培育民族迷信,通过篡夺祭司身份来以支撑他们在国民中的威信。

塔西佗在这里叙述的是犹太哈西蒙王朝的历史。这段叙述得扑朔迷离的文字需要我们耐心地解读方能理出头绪。塔西佗在其中一些人物与事件的时间概念上有明显错误。尽管如此,对于这个奇迹般出现的犹太王国崛起的原因,塔西佗解释得很清楚,也符合历史事实。他关于安条克国王“致力于”改造这个“最卑贱”的民族的观念很重要。这最终将成为他阐释罗马攻打犹太人的重要理据。关于犹太政权与犹太民众,塔西佗的描述包含明显的道德裁判。其结论可以总结为几点:(1)犹太民族历来弱小卑贱,为其他民族所不齿;(2)在各国势力的夹缝中诞生的哈西蒙王朝毫无正义可言;(3)犹太民众多为“喜怒无常”的“暴民”。关于这段历史的描述,塔西佗在事件上没有虚构,在情感和道德判断上与他之前对犹太古代历史的立场与态度基本一致。

接下来塔西佗说,“第一个征服犹太人的罗马人”庞贝进入耶路撒冷圣殿,将耶路撒冷城墙夷为平地,但保留了圣殿。希律王死后,短暂复辟的哈西蒙王朝国王西蒙被叙利亚总督昆提利乌斯(Quintilius)处死,犹太人造反被镇压。之后,塔西佗提到罗马皇帝盖乌斯(Galigula, Gaius)时期的一个重要事件。他说:“盖乌斯命令犹太人将他的塑像放进圣殿供奉,他们(犹太人)则选择拿起武器抗命。”而这次起义因为盖乌斯突然死亡而终止。尽管双边关系没有彻底决裂,但导致罗马—犹太关系的重要危机之一——宗教冲突,已经浮出水面。对于导致危机升级的另一原因,塔西佗与约瑟夫斯的阐释基本一致,即罗马地方财政长官和地方总督的道德沦丧和管理不力。关于这一点,塔西佗提到了罗马总督安东尼乌斯·菲利斯(Antonius Felix)的“无恶不作”。他说,犹太人“一直忍耐”到弗洛鲁(Florus)做地方财政官时,双方才爆发了战争。而派去镇压犹太人的加卢斯(Gallus)则治理无能,屡战屡败,最终,尼禄皇帝派出了维斯巴芗(Vespasian)的“胜利之师”,总算赢得了胜利,“占领了整个平原地带以及除耶路撒冷以外的所有城市”。由于罗马内战的关系,犹太人接下来一年中平安无事。当意大利境内太平后,塔西佗说,“外部骚乱再起”,而且“只有犹太人不愿臣服,这让我们更加愤怒”。至此,塔西佗解释的三点战争起因已表述得很清楚:宗教冲突、罗马地



方官管理不力以及犹太人不服管教(5:9)。至少其中两点的责任在于犹太人自身。

关于战前罗马—犹太关系,约瑟夫斯的描述更为详细。这段历史他在《犹太战史》和《犹太古史》中都有记载,《自传》也涉及部分内容。我们知道,约瑟夫斯的政治立场与民族情感很复杂,而他对罗马—犹太关系的阐释也很微妙。约瑟夫斯笔下的罗马地方总督有好有坏。但他总结道,从1世纪初到战争爆发的60多年间,即使勉强过得去的总督也屈指可数。与一些极端民族主义者不一样,约瑟夫斯(及其他所代表的犹太上层)亲罗马政府,完全接受地方总督制度,但地方总督有几种行为他不能接受:(1)蔑视犹太人的宗教情感;(2)破坏犹太上层的内部管理;(3)无力控制犹太匪徒和宗教极端分子。在约瑟夫斯眼里,好总督有以下特点:(1)治理有方,能牢牢控制住各种犹太内部的不满分子,即土匪、暴力的宗教极端分子;(2)绝不会干涉圣殿和祭祀等宗教事务,并确保手下人,或与犹太人亦邻亦敌的本地叙利亚—希腊人不会冒犯犹太宗教;(3)更重要的是,这些总督信任地方权贵和大祭司,不与他们发生冲突。^①

按照这个标准,约瑟夫斯对朱迪亚省总督菲利斯评述与塔西佗稍有不同。约瑟夫斯先以赞赏的语气描述菲利斯上任后剿匪,活捉匪首以利撒的功绩,但又不满这个事件中“无数”普通百姓被株连(B2:253)。在约瑟夫斯笔下,菲利斯是位铁腕官员,对诸如自称得到上帝神谕、宣传“革命变动”(revolutionary changes)的“假先知”(imposters)进行了无情的镇压(260、263)。^② 根据约瑟夫斯对造反者一贯的批评态度可以判断,他对菲利斯的这种行为是赞赏的。在这一点上他的罗马立场暴露无遗。但当菲利斯在凯撒利亚城的希腊人与犹太人的争端中诛杀大批犹太人,抢劫他们的财产,最终还没能有效制止双方争斗时,约瑟夫斯对菲利斯表示了强烈愤慨(270)。菲利斯在这个事件中,破坏了约瑟夫斯两个好总督的原则,即不帮助本地希腊人冒犯犹太宗教,以及治理地方有方。

对另一位罗马总督阿尔比努斯(Albinus),约瑟夫斯则用了“无恶不作”(there was no form of villainy which he omitted to practice)来形容:“盗窃”“抢劫”“对百姓实施苛捐杂税”“收受贿赂”(如之前关押的恶棍匪徒只要付钱统统放出)等(273)。他说,这些人用金钱买通阿尔比努斯,使其对他们的造反行为置之不理,致使整个地区土匪猖獗(274)。此处又涉及对约瑟夫斯所憎恶的“土匪”或“革命者”打击不力、治理无方问题。但是,约瑟夫斯又说,和他的继任弗洛鲁相比,阿尔比努斯简直就是一个圣人!可见他对这位塔西佗也谴责过的总督弗洛

① Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, London, 2002, p. 65.

② 应该与1世纪时期的基督教传教活动相关。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

鲁多么愤怒。他说,阿尔比努斯干坏事还得偷偷摸摸,而弗洛鲁则大张旗鼓,坏事做尽,“耶路撒冷城的反叛团伙无法无天的行为因此被激发”。约瑟夫斯对这个“坏总督”的控诉并没有到此为止。他指责弗洛鲁的所作所为是在有意激发暴动(277、280),他对犹太人最大的伤害是以帝国之名,掠夺圣殿财产,激起犹太人众怒(294~296)。更有甚者,事后弗洛鲁还无视犹太宗教领袖的斡旋,对无辜百姓大开杀戒(301~305),使犹太上层失去了民众的信任。这显然触犯到约瑟夫斯对罗马总督所有差评的底线。他认为,这个事件最严重的后果不仅使罗马—犹太的关系进一步恶化,而且使忠于罗马政府的犹太精英阶层也失去了对犹太民众的控制力。约瑟夫斯在《犹太古史》的结尾处说,弗洛鲁迫使犹太人与罗马人宣战。这是约瑟夫斯关于这个话题的最后一句话,也是最具总结意义的一句话。著名犹太—罗马史研究专家、牛津大学犹太研究中心副主任瑞洁克教授(Rajak)对此这样评论说:“因为犹太与罗马人之间的协作关系是约瑟夫斯学习管理的基本框架,现在这个框架已经崩塌,其被破坏的程度让约瑟夫斯目瞪口呆。”^①

对于派来镇压犹太暴民的罗马叙利亚总督加卢斯,约瑟夫斯和塔西佗的评价出奇一致:无能。约瑟夫斯对这个事件的叙述极富戏剧性。耶路撒冷发生内乱,叛乱者包围了罗马军营,犹太人在应诺不杀罗马人的情况下,将除指挥官之外的所有罗马官兵全部处死,仅允许指挥官以行割礼代替死亡。与此同时,其他城市的希腊人则扑向犹太人,一时间,整个地区充满血腥的杀戮。罗马人派加卢斯带领十二军团和其他地区调集的军队前来镇压。本是一次胜券在手的军事行为——约瑟夫斯所期待的有力的治理行为,却因为一次莫名其妙的撤退而导致了行动失败,加卢斯自此离开了朱迪亚。约瑟夫斯批评说:“如果他再坚持围攻一阵,可能很快就会拿下这座城池。”(B2:539)两位史学家对加卢斯的无能一致谴责,认为这是导致犹太反叛者行动升级的直接导火线。

他们指出的关于战争爆发的另一原因也不可忽视,即希腊化对犹太宗教和社会带来的冲击和分化。在这一点上,约瑟夫斯和塔西佗的立场有着本质的区别。在塔西佗看来,菲利斯在凯撒利亚城的“希腊化”是在引入希腊文明,是罗马“改造”犹太“卑劣”的宗教习俗的必要之举;而约瑟夫斯则认为,犹太宗教文化历史悠久、高度文明,并且具有崇高的道德标准。立场与认知上的差异,导致了他们对事件的不同阐释。对于约瑟夫斯来说,引发这场战争最罪不可赦的是犹太人内部的分裂与冲突。比起“坏总督”来,约瑟夫斯更为严厉指责的是狂热的宗

^① Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, London, 2002, p. 67.



教极端分子和叛乱支持者,认为他们应该对战争爆发负主要责任。按约瑟夫斯的观点,正是这种内部的大分化、大瓦解弱化了犹太民族的凝聚力,迫使罗马军队不得不强力干涉。事实上,对于犹太叛军的厌恶与批评贯穿约瑟夫斯的整个《犹太战史》。^①他在《犹太战史》中对战争初期的一个敏感事件做了详细记载。据他记载,66年,一群宗教狂热分子占领了耶路撒冷圣殿,其头目以利撒(Eleazar)力劝圣殿祭司废除代外国人献祭的事务。为此,约瑟夫斯评论说:“这个行为打下了和罗马人开战的基础,因为代罗马人及其皇帝献祭之事也从此被取缔。”富有的亲罗马犹太人试图阻止叛乱,反对这一改变,并请出宗教专家解释代外国人献祭是犹太人的祖先所定下的由来已久的传统(B2:409~420)。通过塔西佗的《历史》,我们也可以看到对于这件事罗马方面的反应。在谈到犹太人信奉的一神教时,塔西佗评论说:“对他们来说,至高无上的神是永恒的、不可表现的。因此,他们的城市里没有任何塑像,更不用说他们的圣殿里了。他们的国王不能享受这种敬意,罗马皇帝也不能(5:5)。”此处塔西佗讲的并不是事实。代罗马皇帝祭祀的仪式实际上是到战争初期才停止的。可见罗马人对此也颇为敏感。

瑞洁克教授分析了约瑟夫斯在战争起因问题上的立场,认为他的分析客观现实,但也指出约瑟夫斯作为犹太精英阶层的局限性:由于他的阶级立场,他更愿意公开抨击罗马总督的失误,而不愿指责犹太上层阶级内部的错误。^②就这个问题看,约瑟夫斯的立场不仅属于两个阵营,而且属于“多个阵营”。^③

塔西佗的叙述视角比较单一,缺少细节,结论也比较粗线条。他对犹太内部的矛盾并不清楚,对叛乱者的指责也出于不同的立场。他并没有区分犹太人内部的高低贵贱,而是对整个犹太民族表达了蔑视态度,认为他们种族低劣,不愿配合罗马政府的希腊化的“文明改造”政策。罗马方面对造反者采取强硬政策理所应当。与约瑟夫斯评论上的相同之处也引人注目,即对地方总督滥用职权、草菅人命、管理无能等的指责。这对当时罗马地方总督制度本身提出了批评。的确,当时罗马以外的帝国占领区,地方总督掌管所有执法大权。除皇帝以外,任何人无权过问。

① 约瑟夫斯对马萨达守城者的身份与评价问题比较复杂,不在这里展开讨论。感兴趣者请查阅《犹太战史》第7卷。

② Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, London, 2002, p. 63.

③ Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, London, 2002, p. 222.

三、关于提图斯与圣殿毁灭的关系

评论者认为,约瑟夫斯在《犹太战史》中最大的“谎言”,也是指认他是罗马政府的傀儡史学家的证据,莫过于他关于罗马将军,也是之后的罗马皇帝提图斯在烧毁耶路撒冷圣殿事件中的作用与态度的描写。如果说他在其他方面的描述与塔西佗的描述有出入,那么在这个事件上,他与塔西佗的描述在关键的地方——提图斯是否主张烧毁圣殿的立场上——则完全相反。

需要指出的是,这里所说的“塔西佗的描述”本身并不完全准确。事实上,塔西佗关于圣殿被烧毁这部分内容包含在《历史》第5卷所佚失的部分。目前洛布文库中的相关文本,即附在《历史》第5卷后的《残篇》部分(Fragments of the Histories),来自于4世纪基督教史学家苏庇修斯·塞维鲁斯(Sulpicius Severus)的拉丁文《编年史》。近代学者伯奈斯(Jacob Bernays)认为,塞维鲁斯和5世纪的一位历史学家奥罗修斯(Orosius)分别用了塔西佗《历史》中如今已经失传的关于耶路撒冷沦陷的资料。这也是洛布文库将这部分残篇收录在塔西佗的《历史》中的依据。这段话文字不多,译录如下:

据说提图斯之前召集军事委员会成员会议,斟酌他是否应该烧毁这样一座雄伟的庙宇。有人认为,不应毁掉这样一座人力能建造出的最了不起的圣殿。他们争辩说,留着它可以见证罗马人的仁慈,而毁灭它则将永远背负残忍的恶名。包括提图斯在内的另一些人则持反对意见。他们认为,要铲除犹太教和基督教,毁掉圣殿绝对必要。尽管犹太教与基督教相互仇视,但他们同根同源,因为基督教发源于犹太教。如果根基被铲除,其枝干也必将不存。^①

无论这一段有明显基督教痕迹的文字是否真正出自塔西佗,但其观点的确符合1世纪时期罗马人对犹太教和基督教的看法。相比之下,约瑟夫斯对这个事件的描述可谓煞费苦心。显然,提图斯在这个事件上的立场对他至关重要。他在《犹太战史》的前言中就明确指出,是犹太人自己逼得罗马人不得不烧掉圣殿,尽管提图斯本人并不情愿这样做(B1:10)。谈到提图斯的态度时,约瑟夫斯说,提图斯“急于要保住这座城市和圣殿”,而烧毁圣殿“有悖于提图斯的意愿”(27,28)。在《犹太战史》第6卷里,约瑟夫斯花费大量笔墨,用相当夸张的语言

^① 尽管伯奈斯删除了许多明显是基督教口吻的东西,但这段文字看起来还是与塔西佗的语气有距离。伯奈斯的研究认为,塞维鲁斯与之后的奥罗修斯的资料来源相同(都是来自塔西佗),内容基本一致,而且塔西佗的《历史》在5世纪还完好存在,所以这段话的内容应该可信。



表现提图斯保住圣殿的决心,说他甚至在犹太人自己玷污了圣殿的情况下仍然没有改变初衷(B6:124~128)。约瑟夫斯告诉我们,提图斯的好意由他(约瑟夫斯)转告了犹太人,但“匪徒”(Brigands)及其“暴君”(tyrant)^①却把将军的好意(goodwill)当成怯懦而不予理睬(B6.129)。在之后的长篇叙事中,约瑟夫斯用了若干细节渲染提图斯的仁慈和耐心,并将其的仁慈与犹太叛军的顽固不化作对比。但事实上,在他描述军事会议之前,读者已经完全明白提图斯对焚烧圣殿的态度。尽管约瑟夫斯并没有直接下结论,但他的观点已经阐明:真正要对圣殿被毁负责的是犹太叛军自己。鉴于约瑟夫斯的历史是事后视角(hindsight),其时圣殿被毁已成事实,而且圣殿毁灭者确实是罗马人,所以他接下来有关军事会议的叙述对确认提图斯在这个问题上的态度就更加意义重大:既然提图斯并不主张毁掉圣殿,那么罪魁祸首到底是谁?有关这次军事会议的文字十分微妙有趣,译录如下:

他召集六位首领开会……讨论圣殿事宜。一些人认为必须实行战争法则,如果圣殿继续作为四面八方(的犹太人)的集聚地,犹太反叛将永无止境。另一些人说,如果犹太人放弃圣殿,不在殿中存放任何武器,那圣殿应该保留;如若他们占据圣殿为作战据点,应该把它烧掉。因为圣殿不再是圣殿,而成为堡垒。那样的话,圣殿亵渎者就不是罗马人,而是那些逼迫他们烧毁它的人。但提图斯则宣称,即使犹太人把圣殿作为堡垒,他也不愿把仇恨发泄到人以外的圣殿物件上,也无论如何不会烧毁这个宏伟的建筑;因为这将是罗马人的损失,如果圣殿仍然屹立,它将增添帝国的辉煌。他的论点使……(与会者——译者)印象深刻,同意了他的观点。他随后宣布散会,命令军官们允许其他士兵稍作休息,他要看到他们在战斗中焕发精神。他从军团中挑选精兵,命令他们从废墟中开路、灭火(B6:239-243)。

两段文字的共同之处在于对事件本身的描述:(1)罗马人对于是否烧毁圣殿态度慎重,召开高级军事会议专题讨论。(2)对圣殿建筑的宏伟印象深刻。(3)对于这个问题在与会者中有争议。但有关会议争论的具体描述和最终决定却大相径庭。塔西佗文本中提到的“包括提图斯在内的另一些人”坚持必须烧毁圣殿,理由是耶路撒冷圣殿是犹太宗教的象征,是犹太人的精神支柱,必须要毁掉。此外,犹太教与基督教有血缘关系,铲除犹太教的根基,有利于消灭基督教。就一个军事会议来说,这两点理由具有很强的政治意义与战略意义:(1)烧毁圣殿象征此次战争的敌人被彻底消灭,战争胜利结束;(2)对罗马帝国的稳定具有

^① 这是约瑟夫斯常用来称呼犹太反叛者的用语。

前瞻性意义。对于提图斯的个人形象来说,尽管塔西佗对弗拉维王朝并不“感冒”,也曾多次批评弗拉维王朝的史官惯于阿谀奉承,以至于不屑于撰写该王朝历史(《历史》2:201),但他对提图斯的军事才能和勇气却始终如一地表示赞赏。就我看来,此处描写提图斯赞同烧毁圣殿绝非贬义,而是一名有勇有谋的军事家的正确决定与果敢行为。我们不能忘记,作为军事将领和之后的罗马皇帝,提图斯最主要的功绩就是犹太战争的胜利,这一点被永久体现在至今屹立的提图斯凯旋门上(Titus' Arch)。那么接下来的问题就是,撒谎的人是约瑟夫斯吗?

根据约瑟夫斯的记载,军事会议上提图斯坚决反对烧毁圣殿。支持烧毁圣殿的人认为,圣殿是各地流散的犹太人的集聚地,而人群集聚与再次叛乱具有关联性。这是一个符合逻辑的军事和政治判断。但提图斯却最终说服所有参会者放弃烧毁圣殿的主张。我们都知道,这个决定和之后的结果完全相反,圣殿终究还是被罗马人烧毁了。约瑟夫斯在军事会议结束和圣殿被烧毁之间有大量的细节描写,凸显这件事反转的过程。最重要的桥段是,一个士兵在没有得到命令的情况下,“鬼使神差”(moved by some supernatural impulse)地抓起一段燃烧的树枝,将火把投入门里,点燃了致命的一把火(B6:252)。认为约瑟夫斯并没有撒谎的瑞洁克教授说:“这段文字充满了详尽的细节,十分令人信服。唯一令人怀疑的就是作者坚持表现提图斯的好意有些过头……看来作者固执得过分了。”^①

但单纯判断约瑟夫斯是否说谎似乎是一个永远无法解决的难题。从时间和空间判断,约瑟夫斯肯定比其他任何史学家都更接近真相。尽管他不可能旁听军事会议,但他自始至终都在提图斯身边。除了查阅提图斯的军事记录之外,他还有可能与提图斯有直接交流(作为贴身翻译),能从提图斯的谈话中判断他的立场与决定,所以瑞洁克认为他的记载真实可信。就约瑟夫斯对圣殿的情感和他对提图斯的一贯评价而言,这个描写与之前的态度并无矛盾。对于约瑟夫斯来说,提图斯不仅仅是一个军事家、政治家,也是一个德才兼备的伟人,是他崇敬的恩主。尽管约瑟夫斯对罗马军队残酷的一面在《犹太战史》中多有表现,但他多处强调提图斯个人品质中仁慈善良的一面,并且常常通过犹太反叛者的残酷来反衬提图斯的仁慈与善良。按瑞洁克的说法,“约瑟夫斯把帝王最大的美德赋予了提图斯”^②。约瑟夫斯对提图斯的描写集中表现了他对弗拉维王室的个人情感,而无疑这些情感都是真实的。问题在于,约瑟夫斯对于提图斯的描写是否“过于一致”,以至于他把自己的伦理观也强加于提图斯的身上呢?尤其是在圣

^① Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, London, 2002, p. 207.

^② Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, London, 2002, p. 213.



殿这个问题上。在这一点上,他的描写完全是出于犹太视角,把犹太人的宗教观和道德观强加于提图斯身上。

烧圣殿对约瑟夫斯这样一个有坚定宗教信仰和民族自豪感的犹太人来说是千古大罪,此创伤他一生都没有愈合。与之后的各种犹太拉比文献一样,他的历史著作必须要对这个事件作出道德评判。与拉比文学和犹太民间记忆不同的是,约瑟夫斯的立场要复杂得多。在拉比文学和犹太民间记忆中,提图斯永远是邪恶的圣殿毁灭者形象。而约瑟夫斯对于这个问题的阐释则充分表现了他的多重立场。一个仅仅局限于犹太视角,或者仅限于罗马视角的史学家都不可能以这种方式描写这个事件。对于罗马人来说,是否烧毁圣殿是个重要的军事和政治问题,对约瑟夫斯来说,一方面是融化于血液中的民族情感与宗教道德问题,是犹太民族生存与灭亡的重大历史问题;另一方面是对罗马人行为的道德评判问题。这样一来,谁是烧毁圣殿的真正罪人这件事就不那么简单了。

他的观点总结起来有以下几点:其一,虽然是罗马人烧毁了圣殿,但直接责任不在提图斯。其二,有迹象表明,“上帝”在这个事件中站到罗马人一边。约瑟夫斯这个观点符合整个犹太传统中的上帝创造历史的观念。在《圣经》中我们看到,犹太民族的历史就是一个罪与罚加拯救的轮回过程。在约瑟夫斯心中,犹太宗教思想和传统的历史观早已打下不可磨灭的烙印,对这个事件的阐释也不例外。^①不同的是,《希伯来圣经》虽然也常常表现上帝会借敌人之手,惩罚犹太人的罪过,但敌人只是上帝裁判的工具,不等同于上帝认可敌人的行为正义或道德。而且这些打击过犹太民族的敌人,早晚会为他们的行为付出代价。这是犹太历史观中典型的“神宠论”的表现形式。但他此处描写的罗马人显然是道德与正义的化身,照此观点,上帝的宠爱已经不再局限于犹太人,而是以正义与道德为标准。这是约瑟夫斯历史著作中,将上帝的神宠观道德化、哲学化和世界化的最重要的创新观点。^②在他的描写下,那个士兵投火把的事件被描写成一个“事故”,而且被蒙上一层超自然的神秘色彩。约瑟夫斯的新神宠论在其他地方早有阐释。在《犹太战史》中,他曾借朱迪亚的国王阿格里帕二世之口,劝告犹太民众不要抵抗罗马人。在陈述罗马在整个世界的力量强大到无人能及的现实之后,他说:“你们仅存的理由是你们的行动将会得到上帝的支持。但连上帝也站在罗

^① 关于这个问题,可参见近期 William den Hollander 在一篇题为“Jesus, Josephus, and the Fall of Jerusalem: On Doing History with Scripture”[*HTS Theologies Studies*, 71(1), 2015]的文章中对约瑟夫斯与圣经耶稣的历史观比较研究。

^② 关于这个问题的深入讨论,参见周平:《〈犹太古史〉所罗门传:希伯来传统与希腊化双重视野》,社会科学文献出版社 2010 年版,第 182 页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

马人一边,不然他们如何能够建造如此广阔的帝国?”(B2:391)其三,叛军的挑衅行为导致事态失控。根据约瑟夫斯的描述,在军事会议之后,罗马人开始执行提图斯的命令灭火。但犹太人再次对罗马人发起攻击,因此激怒了罗马士兵。而提图斯本人在整个事件中,不仅表现出对犹太人的容忍和耐心,还表现出对犹太宗教和圣殿的极大尊重。但由于犹太叛军拒不投降(比较塔西佗在叙述军事会议之前的双边形式:“犹太人被紧密包围,不给任何机会议和或者投降……”《残篇》1),不得不下令最后进攻圣殿。在整个事件中,提图斯的态度是明朗的,他不是圣殿的毁灭者,而是保护者。

约瑟夫斯对圣殿被毁整个事件的描写完全符合他在整个《犹太战史》中阐释的政治立场和历史观。瑞浩克在她的《史学家约瑟夫斯及其世界》中有一段很精彩的点评:“约瑟夫斯最令人震惊、也相当大胆的地方,正是他用犹太人特有的理论来解释完全希腊化的政治史。”(79)的确如此,尽管约瑟夫斯意在宣称他的历史著作是修昔底德式的政治史,语言和文学形式也还是希腊化的,但他的历史观却是地地道道的犹太人的历史观,即历史代表的是上帝对世界的旨意和对所有民族的安排,其中心是罪与罚的关系。如果真如他所说,提图斯和他关系密切,提图斯就有可能了解他的立场和思想。那有没有可能是提图斯本人对他解释,他的本意是要保护圣殿的呢?如果是这样,也许他没有完全说谎。无论怎样,可以肯定的是,约瑟夫斯的确不愿意把提图斯和毁掉圣殿的千古罪名联系在一起。他的描述至少可以让我们再次确定他的写作立场和历史观。

而作为一个史学家,塔西佗的历史观更多的是基于英雄创造历史的希腊古典思想和政治。他不会认为有必要在圣殿毁灭这件事情上做任何宗教伦理评判。犹太战争的胜利是罗马帝国的胜利,其中也包括占领和毁灭耶路撒冷圣殿。作为指挥者的提图斯下令烧毁圣殿在情理之中。在他看来,这与宗教意义上的邪恶没有任何关系。所以也没有必要认为塔西佗故意在这个问题上和约瑟夫斯唱反调,以此反证约瑟夫斯在撒谎。我认为基督教史学家苏庇修斯·塞维鲁斯如实转述塔西佗的描述的可信度也很大,因为基督教在圣殿被毁的立场上与拉比犹太教完全一致,认为提图斯是罪魁祸首。

无论两位史学家在提图斯的态度上有多大分歧,基本的史实还是清楚的:在这场战争中,耶路撒冷圣殿被罗马人焚烧,近百万犹太人被杀,耶路撒冷城市被夷为平地。在烧毁圣殿之前,罗马人的确慎重考虑是否烧毁这个建筑,并召开军事会议专门讨论,而与参会者在这个问题上的确存在分歧。不同的是两人对于提图斯本人在这个事件中的态度与作用的描写。可以肯定的是,在两种完全不同的表述中,一定有一种与事实是相悖,或者说有一种说法是“谎言”。

确认是否谎言可以通过以下几种方法:一是通过旁证。塔西佗或约瑟夫斯



可能共同参考过的资料,即约瑟夫斯在他的《自传》(342、358)、《犹太古史》(19:95)和《驳阿皮翁》(1:56)中都提到过的罗马皇帝的军事记事(*Commentaries on Jewish War*),但该记事文献的存在从未得到证实。而他们之后的史学家关于此事的资料来源都不外乎来自这两位史学家中的某一位。二是个人经历。对于古典史学家来说,是否亲历所描述的历史事件是判断真伪的重要标准。就这一点来说,约瑟夫斯似乎更为可信一些。对于这场战争,他并非一个旁观者,而是亲历者和“深度参与者”^①,而塔西佗当时只是一名15岁的少年。此外,约瑟夫斯在提图斯父子身边都待过一段时间。尤其是罗马军队围攻耶路撒冷期间,他一直担任提图斯的重要随从,不仅仅是翻译,也是提图斯了解敌方、代表罗马人与犹太人沟通的重要人物。但客观地说,他的个人经历一方面使他所陈述的事件具有极大的信息价值;另一方面,由于他在战争中的立场和个人经历,他在对事件的描述上经常有意无意地流露出主观偏见。约瑟夫斯作品中显而易见的偏见以及他与弗拉维王朝的恩主与被庇护者的关系(获得罗马公民权、不菲的年俸、被赠与弗拉维家族旧宅等),让我们不得不怀疑他对提图斯的描写又是一首处心积虑的皇帝赞歌。三是分析作家的写作态度、目的与读者。他说过,自己写《犹太战史》的基本目的是记录这场战争历史,是他书写整个犹太民族历史宏大目标的一部分。他在这部书的序言里就表示,接下来他将写一部犹太民族的古代史。这个目标他在之后用了20年的时间来完成。就这一点来说,约瑟夫斯的确是一位伟大的、严肃的、负责任的历史学家,指责他写《犹太战史》单纯为了吹捧弗拉维王室并不客观。尽管成书之后,他将此书献给维斯巴芑父子,但就当时的情况来看,这样的做法并不少见。罗马同时代的著名史学家老普林尼也是提图斯的朋友,他的整部《自然史》都是献给提图斯的,人们也并没有批评他这样做是为了讨好皇帝。当然,约瑟夫斯在书中对提图斯父子过度的溢美之词也的确容易让人怀疑他的写作动机。

至于《犹太战史》的读者群问题,在我看来,则与约瑟夫斯在圣殿问题上粉饰提图斯的动机更为相关。关于这场战争,约瑟夫斯在他所有著作中,对犹太叛军的态度很清楚、很一致:他认为犹太人造反是非正义的,是少数野心家分裂人民、独裁大众的结果,是叛乱者的残酷和暴力导致犹太民族和圣殿的毁灭。尽管他曾短暂地和叛乱者并肩战斗,但站在亲罗马的犹太上层社会的立场,他对受压迫者和无产者的认同感并不多。据他所说,他的《犹太战史》希腊文版本之前还有一个阿拉米语版,此版本被送往“腹地的少数民族”(1:3)。他在稍后对所指地区

^① Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, London, 2002, p. 222.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

和人群作了具体描述,他指的是边远地区的帕提亚、巴比伦、阿拉伯、爱迪宾等部落中的犹太人群。其目的是让他们得知事实真相,以免他们重蹈叛乱的覆辙(1:6)。尽管没有明确说明,但我们已经很清楚,阿拉语版本的《犹太战史》写作目的在于警示其他地区的犹太民众不要卷入战争,或者说不要被煽动造反。无论如何,这符合约瑟夫斯本人对战争的看法。对于犹太民众来说,耶路撒冷圣殿就是他们心目中的宗教圣地,在他们眼里,烧毁圣殿无疑罪大恶极。约瑟夫斯深知圣殿在犹太民众心目中的重要性,所以他才在《犹太战史》中借阿格里帕之口,长篇陈述罗马人之强大,抗击罗马人有如以卵击石,绝不能效仿。仅从这个目的出发,他就有足够理由为提图斯开脱焚烧圣殿的责任。约瑟夫斯在此处的“谄媚”也许在提图斯那里讨不到什么好,但对于他的犹太读者来说,是谁烧毁圣殿这一点至关重要。当然我们都知道,约瑟夫斯并没有因此获得犹太人的谅解,而是从此落得“叛徒”和“走狗”的恶名,永世不得翻身。可以想象,对于当时蠢蠢欲动的造反者来说,书中对战争的残酷与血腥的描写一定会使一些人打消继续抵抗的念头。当然,也有不少学者指出,约瑟夫斯描写提图斯在这个问题上的正义,也是为了为自己叛变犹太民族的行为辩护。

正如我在之前的一部专著里评述过,约瑟夫斯是一个写作目的非常明确、情感好恶也表现得很明确的作者。综观他对提图斯整体的正面描写,他完全有可能粉饰提图斯在烧毁圣殿问题上的立场,即他告诉我们的很有可能是一个“谎言”。当代约瑟夫斯研究最重要的学者之一梅森教授(Steve Mason)在他的专著《犹太战争史:公元66~74年》第八章中指出,烧毁耶路撒冷圣殿并不是一个临时的军事行为,而是提图斯摧毁整个朱迪亚犹太政治计划的重要组成部分,这个观点很有说服力,与塔西佗关于摧毁犹太教必须摧毁其宗教象征的观点一致。前面提到塔西佗对弗拉维王朝也没有特别的情感,尤其是对最后一位皇帝图密善。他还曾抨击过那些阿谀奉承弗拉维王朝的史官。但这并不能说明,他描写提图斯是烧毁圣殿的主使者就是有意诋毁提图斯。事实上,在读《历史》第4卷时,我认为塔西佗对维斯巴芎和提图斯的描写是赞美多于贬低(4:81)。他在烧毁圣殿的问题上与之前对提图斯的描写并不矛盾。他承认提图斯是一位军事天才,在战略战术上展现了果敢、决断、目光远大的特点。正因为他对弗拉维王朝没有特殊情感,没有必要一定要吹捧这位即将成为皇帝的罗马将军,所以他在这个事件的描述上可能更加客观一些。

结 论

比较两位历史学家关于第一次犹太战争的描述,塔西佗对犹太民族古代历史的“谎言”,表现了他对犹太文化轻视和不负责任的态度。但这一点并不能说



明塔西佗对历史撰写的轻率,他的观点仅说明了当时罗马帝国大众对犹太历史与宗教普遍的无知与偏见,反映了战争爆发前后,犹太人实力薄弱,在罗马帝国的政治地位和社会影响低下的现实。约瑟夫斯关于犹太古史的阐释则是基于犹太经典文献《希伯来圣经》,具有较高的史实价值和文化价值,但他在关于犹太民族在历史上的地位与作用部分,有明显的夸张、杜撰与自相矛盾的地方。这个表现是约瑟夫斯作为史学家的民族和宗教立场所决定的,同时再次证实,约瑟夫斯的历史著作,无论古代史或当代史,都没有脱离犹太民族由来已久的圣经阐释传统。

两位作者关于犹太战争前罗马—犹太关系的阐释,对我们研究犹太战争的起因很有价值。两位史学家不约而同地指出,罗马总督个人品质恶劣、执政无能是致使危机升级的重要因素。当然,由于视角与立场不同,从塔西佗的叙述中,我们认识到罗马帝国对犹太宗教和基督教的歧视与厌恶态度,以及有必要对犹太民族进行希腊化文明改造的帝国主义世界观。

约瑟夫斯对战前犹太政治与社会的描述详细清楚,对我们把握今天已经模糊不清的史实特征很有帮助。约瑟夫斯在双边敌对关系升级导致战争爆发的问题上,将更多的责任归咎于犹太宗教狂热分子和叛乱者。在他看来,比起罗马“坏总督”来,使双方关系破灭、犹太民族遭遇灭顶之灾的罪魁祸首是犹太叛乱者。对于犹太叛军的厌恶与批评贯穿约瑟夫斯的整个《犹太战史》。约瑟夫斯对于相关问题的阐释,一方面展示了犹太精英阶层世界观的局限性,另一方面则再次阐释了罪与罚的犹太传统历史观。瑞洁克教授的《史学家约瑟夫斯及其世界》是当今约瑟夫斯研究最有影响的论著之一。和之前的约瑟夫斯研究不同的是,瑞洁克在整个研究中,极力还原约瑟夫斯所处时代与社会的内部结构与阶级冲突。她甚至用了“阶级斗争”和“革命”等理论来解释约瑟夫斯的立场和观点,在学术界引起很大关注。按瑞洁克的说法,约瑟夫斯描述叛乱前的种种“坏总督”事件,是作者站在犹太上流社会阶层,对当时错综复杂的政治关系的阐释。^①她相信,从约瑟夫斯的阶级立场出发,他关于战前罗马—犹太关系和战争起因的阐释非常可信,对我们把握今天已经模糊不清的史实特征很有帮助。我赞同这种将历史文本放入历史环境中分析的观点,它能使我们摆脱约瑟夫斯“叛徒”“撒谎者”或者“罗马走狗”等标签的纠缠,而把他作为一种时代现象来分析和解读。

对于约瑟夫斯“谎言”最严重的指责,莫过于他关于提图斯在烧毁耶路撒冷圣殿事件上的描写。在这一点上,塔西佗和他的表述差异很大。两位史学家对

^① Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, London, 2002, p. 88.

事件结果的描述没有很大的出入——罗马人烧毁了圣殿,但在这个行为的主要负责人问题上,他们的观点则大相径庭。认为约瑟夫斯在这个问题上撒谎的主要原因集中在他的亲罗马立场、他在战争中的变节行为以及他与弗拉维两代皇帝的恩主与被庇护者的关系。对于塔西佗相关问题的叙述,我同意梅森教授的观点,塔西佗在这个问题上缺乏说谎的动机。就政治利益来说,铲除犹太教的中心对罗马的统治有明显的好处。这个观点也符合塔西佗本人对于犹太民族的看法。同时,提图斯支持烧毁圣殿的态度符合塔西佗之前对提图斯办事果断、有远大战略眼光的政治家形象的塑造。但即使我们同意约瑟夫斯在这个问题上没说真话,也不能简单地给他贴上“说谎者”的标签。事实上,这个谎言给予我们的信息大大超越了它本身的分量,或者说,约瑟夫斯在此处的“谎言”也是这场战争史实的一部分。从《犹太战史》的写作目的来看(至少是其阿拉米语版本),这部著作有强烈的政治意图,用于警示耶路撒冷以外地区的犹太人要看到罗马人的强大(也许还有神助的正义),不要再度起义。也许提图斯本人对于烧毁圣殿并没有罪恶感(事实也证明,摧毁耶路撒冷城与圣殿一直作为提图斯最辉煌的战功之一),如果单纯吹捧提图斯,约瑟夫斯大可不必为他掩饰。约瑟夫斯的这段描述一方面表现了他要维护提图斯声誉的愿望,另一方面也表现了他(以及所有犹太人)心中深切的圣殿创伤。对于当时以及后来许久的犹太民族来说,圣殿的毁灭代表了犹太教中心的彻底毁灭,其中的痛苦与失落难以忘怀。对约瑟夫斯来说,对这段历史的描写必须引入道德裁判,必须符合犹太传统的历史观。关于提图斯这个人物的描写,无论真话假话,都是史学家对于这场战争的道德裁判的一部分。

比较历史上两位重要的史学家关于第一次犹太战争的书写,为我们认识那段历史时期的罗马与犹太的关系提供了更为客观全面的信息。在整个研究过程中,简单判断什么是谎言,什么是真实并不是我们的目的。我们更希望通过对不同史料及来源的研究分析,让我们对历史真实的认知更为立体和丰满,也让我们能够更加客观地、多角度地了解历史,更加客观地看待历史学家、理解他们的叙事立场与态度,从而能够更为接近历史的真实。

参考文献

1. Barnes, Timothy David, "The Sack of the Temple in Josephus and Tacitus," *Flavian Rome*, Josephus and Oxford Scholarship Online, September 2007.
2. Bruce, Frederick Fyvie, "Tacitus on Jewish History," *Journal of Semitic Studies*, xxix/1, Spring, 1984.



3. John Curran, "The Jewish War: Some Neglected Regional Factors," *Classical World*, Vol. 101, No. 1, Fall 2007.
4. Roland Deines, *Acts of God in History: Studies Towards Recovering a Theological Historiography*, Christoph Ochs & Peter Watts(eds.), Tubingen; Mohr Siebeck, 2013.
5. William Den Hollander, *Josephus, the Emperors, and the City of Rome: From Hostage to historian*, Leiden; Brill, Leiden, 2014.
6. Joseu, "Josephus, and the fall of Jerusalem: On Doing History with Scripture," *Theological Studies*, 71(1), 2015.
7. Sean Freyne, The Revolution from a Regional Perspective, *The First Jewish Revolt*, London, 2002.
8. Steve Mason, *A History of the Jewish War, AD 66-74*, New York: Cambridge University Press, 2016.
9. Jonathan Price, *Jerusalem under Siege*, Leiden, 1992.
10. Tessa Rajak, *Josephus: The Historian and His Society* (2nd ed.), London, 2002.
11. "Josephus in the Diaspora," *Flavius Josephus and Flavian Rome*, Edmondson, Jonathan & Mason, Steve(eds.), Oxford: OUP, 2005.
12. Zvi Yavetz, "Reflections on Titus and Josephus," *GRBS*, 16(1975).
13. Victor Tcherikover, "Jewish Apologic Literature Reconsidered," *EOS*, 48.
14. 周平:《〈犹太古史〉所罗门传:希伯来传统与希腊化双重视野》,社会科学文献出版社 2010 年版。

A Comparative Study of the Writings about the First Jewish War by Josephus and Tacitus

Zhou Ping

Abstract: Part of the significance of historical research is to find out the truth in history. But it is not an easy thing to define what historical truth is. This paper tries to answer the question by a comparative study of the narratives on the First Jewish War by the historians Tacitus and Josephus, whose writings about the first Jewish War are the only primary sources we have. Three aspects of their writings are examined in the discussion: their different, sometimes totally opposite accounts of the ancient Jewish history; of the crises in prewar Roman-Jewish relations and the causes of the war; and of what Titus actually did on the event of the burning of the Jerusalem Temple. The author of this paper argues in conclusion that we can hardly reach our research purposes if we simply aim at finding out who is the liar unless we have a careful examination and an objective interpretation about what are behind their “lies”. The paper also stresses that any historical events have to be interpreted within the historical context and historians understood through their specific positions if we wish to get closer to the historical truth.

Key words: Josephus, Tacitus, the First Jewish War, comparative study

希伯来语的复兴:误读与成因考辨^{*}

陈 影^{**}

19世纪末至20世纪初的希伯来语复兴现象因其特殊性和不可重复性,被视为社会语言学上的“奇迹”。这种认知产生了三种亟待澄清的误读:认为希伯来语复兴是一种古代“死”语言的重生;在其过程中产生决定性作用的是本·耶胡达的巨大贡献;贯穿其始终的是国家语言政策层面的支持。本文在深入分析这三种误读的前提下,彰显出希伯来语复兴成因的两个重要维度:一是神圣的维度,即犹太教传统所保留的语言遗产;另一个是世俗的维度,即犹太移民在巴勒斯坦地区集体农场进行的语言实践与犹太复国主义意识形态的影响。这两种维度作为希伯来语复兴的原动力,贯穿其过程始终,展现出犹太人在新的历史语境中对自身身份认同的动态性建构。

19世纪末至20世纪初期,希伯来语作为母语的复兴被视为人类语言史,特别是社会语言学领域中的一个独特现象,受到研究者广泛的关注。直至今日,希伯来语复兴的特殊性和不可重复性还经常被称为语言学上的“奇迹”。伴随对希伯来语复兴原因的诸多阐发,产生了一些亟待澄清的误读。如为数不少的人都认为希伯来语复兴是一种古代“死”语言的重生,在其过程中产生决定性作用的是本·耶胡达的巨大贡献,贯穿其始终的是国家语言政策层面的支持。

首先,发生在19世纪末至20世纪初的希伯来语复兴并非是一种语言的复活,且这种复兴的场域主要涉及日常生活的口语体。希伯来语原为迦南当地人

* 本文为北京语言大学非实体研究机构支持计划项目“以色列语言政策研究”(项目编号:17XTS25)阶段性成果。

** 陈影,北京语言大学外国语学院副教授、硕士生导师,北京语言大学以色列研究中心执行主任。



的语言,亚伯拉罕举家定居迦南后,逐渐使用这一外邦语言。犹太人在征服迦南之后,即公元前13世纪左右,希伯来语成为犹太人广泛使用的语言。135年,罗马人打败重获国家主权的巴尔·科赫巴起义者之后,绝大多数说希伯来语的犹太人被杀害,这标志着希伯来口语体的终结。在之后的一千多年里,希伯来语在犹太人中间仅仅应用于犹太教文献和宗教仪轨中,它偶尔也会成为流散犹太人的通用语,但已经丧失了母语的地位。生活在不同地区的犹太人往往把希伯来语与当地语言混合而成的语言作为自己的母语,如意第绪语和拉迪诺语等。现代希伯来语并非从一种“死语言”中重新获得生命,这种说法的原因是圣经希伯来语一直是犹太人生活方式的重要组成部分,它在生活的很多层面发挥着重要作用。例如,希望成为拉比的犹太男子把学习圣经希伯来语视为最基本且最重要的部分;犹太重要节期的宗教仪式通常也是通过希伯来语进行的。总之,希伯来语从未离开过犹太人的生活,它在犹太人阅读、书写、祈祷、研究层面一直发挥着不可替代的作用。很多中世纪欧洲的犹太人,只能使用希伯来语,而非其他的欧洲语言进行读写。在19世纪,四分之三的犹太人能够读懂圣经希伯来语。换言之,尽管没有人把圣经希伯来语作为日常交流的母语,但它在犹太人的文化中一直占据着重要地位。因此,希伯来语并不存在重生的问题,我们看到的是希伯来语在某种意义上的复兴。

具体而言,希伯来语的复兴包含两层含义:一是希伯来语书面文学的复兴,二是希伯来语口语的复兴。前者主要发生在欧洲大城市的一些犹太文学家中间,其载体是18~19世纪犹太启蒙运动时期的文学作品;后者则主要发生在19世纪末至20世纪初巴勒斯坦地区的犹太移民中。前者为后者的实现提供了大量的语言素材,这主要体现在18世纪中期希伯来语作品在中欧和东欧的大量出版,这种新的文化运动表现出犹太人的世俗化诉求。而两者的结合发生在1924年,以犹太诗人哈伊姆·纳赫曼·比亚利克(Haim Nahman Bialik)移民巴勒斯坦为标志,此后希伯来口语体与希伯来语文学逐渐交融。本文所言的希伯来语复兴即是指狭义上的希伯来语口语体的复兴。

第二个误区或误读是片面夸大艾利泽尔·本·耶胡达(Eliezer Ben-Yehuda)在希伯来语复兴中所起的作用。学术界一般认为,本·耶胡达的作品和个人实践对希伯来语的复兴起到了决定性的作用。他把自己的儿子培养成了2000年来第一位把希伯来语作为母语的人,他还亲自编纂希伯来语字典,着力解决现代社会中古典语言复兴后词汇量大量匮乏的问题。但很明显,希伯来语的复兴并不是围绕本·耶胡达展开的。虽然在犹太复国主义的最初阶段,本·耶胡达便在耶路撒冷定居,开展复兴希伯来语的工作,但希伯来语复兴的决定性步骤主要发生在以色列的集体农场,而非类似耶路撒冷这样的大城市。由于极

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

端正统势力过于集中,耶路撒冷事实上是最后一个大规模使用希伯来语的地方。本·耶胡达编纂的字典也是在希伯来语复兴初具规模后才出版的,由于本·耶胡达自身专业的局限,该字典的质量亦备受争议,其使用范围也非常有限。目前,以色列学术界普遍认为希伯来语复兴作为一个巨大的语言工程,是无法单凭某一个人的努力得以实现的,且目前尚无充分证据证明以色列集体农场的希伯来语普及教育与本·耶胡达有直接关联。1914年,本·耶胡达居住的耶路撒冷只有4%的犹太人使用希伯来语,而当时希伯来语复兴运动已经影响到巴勒斯坦大部分的犹太社区。本·耶胡达创建的希伯来语委员会(HLC)在1891~1904年,即希伯来语复兴的主要时期并未开展太多活动。尽管如此,我们对本·耶胡达的评价不能从一个极端走向另一个极端,他对希伯来语的现代复兴具有开创性的作用,他通过自身的努力,有力地驳斥了当时认为“希伯来语根本无法回到人们生活中”的观点,将一件在大多数人眼中不可能的事变为可能。他的字典也向世人证明希伯来语具有世界上其他任何语言的特质。此外,本·耶胡达还撰写文章,阐述复兴希伯来语与犹太复国主义的关系。正如他在《一个重要的问题》(A Weighty Question)一文中指出的,复兴希伯来语不仅关涉到希伯来语的未来,也关系到犹太人的未来。如果衡量一个民族的标准是统一的语言,那么对犹太人而言,这种语言便是希伯来语。对任何研究希伯来语复兴和以色列语言政策的人来说,本·耶胡达都是一个无法忽视的人物。

第三,希伯来语复兴并非源自上层的宏观语言规划。土耳其和后来托管时期的英国政府对巴勒斯坦地区的语言景况大致持一种漠视和放任的态度。在托管时期的巴勒斯坦地区,由于英国基督教的宗教背景,特别是希伯来语是《圣经·旧约》的主要语言,所以英国基督徒对希伯来语复兴运动的放任实则是一种支持。早在英国托管之前,英国政府就鼓励把希伯来语作为犹太人的民族语言,巴勒斯坦交由英国托管后,英国政府将希伯来语、阿拉伯语和英语规定为三大官方语言,这极大地提升了希伯来语的地位,为后来希伯来语在犹太人社团的复兴创造了条件。为了避免在托管区过大的财政投入,英国下放不同种族社区的教育决定权和管理权,使希伯来语教育在不同层次的学校中展开,这为希伯来语在犹太社区的广泛传播创造了条件。有意思的是,犹太人自己的准政府性组织——世界犹太复国主义组织在创建初期对希伯来语复兴也是淡然处之。犹太团体内部虽然成立了若干与希伯来语复兴有关的组织,但这些组织之间的内部矛盾和分歧使犹太人在很长一段时间内,没有各方都认可的权威语言裁决组织,前文提到的希伯来语委员会(HLC)因其成员资质和与实践脱离等问题,其地位一直备受争议,加上缺乏官方或半官方组织的支持和引导,希伯来语复兴运动在起步时期就缺乏统一的管理和引导,或者说,处于一种混乱的民主状态。一



个典型的例子便是 1903 年成立的以色列教师工会。以色列教师工会是希伯来语复兴的中坚力量,其成员大多为希伯来语教学一线的教师。教师工会的创建源于在希伯来语教学中,由于词汇的缺乏,授课教师根据自己的标准臆造词汇,导致不同地区,甚至同一所学校的不同班级,各自使用不同的词汇表达同样的含义,这与希伯来语复兴的初衷大相径庭。这一时期培养出来的犹太人被称为“dor ha-pelagah”,意为“被分割的一代”,因为他们交谈所使用的希伯来语并不是一致的,而是呈现为诸多变体。为了应对这一景况而成立的教师工会需要做的第一件事便是与希伯来语委员会沟通、协调,共同制定一套统一且科学的现代希伯来语词汇,将希伯来语转化为生活的所有领域(如家庭、学校、贸易、艺术、科学等)皆可使用的口语语言,使希伯来语具有表达人类思维所有层面诉求的可能性。但两个组织之间的分歧往往多于共识。教师工会认为,希伯来语委员会立足耶路撒冷,与希伯来语复兴的主要场域——巴勒斯坦地区的犹太人农场(主要位于雅法、加利利、耶斯列山谷)相去甚远,委员会成员脱离语言教学实践,制定的词汇和规则不适合犹太人的日常生活,且其委员会大多数成员并不具有相关的学术背景。

如上文所述,犹太人当时的准政府组织——世界犹太复国主义组织(World Zionist Organization)对这一时期的希伯来语复兴运动持漠视的态度。其主要原因在于该组织的主要成员关注在政治上重建犹太人的国家,他们深受欧洲国家文化的影响,对犹太传统的了解和继承非常有限。以“犹太复国主义之父”西奥多·赫茨尔(Theodor Herzl)为例,他就承认自己在犹太会堂中所说的希伯来语让他深感不安。在赫茨尔看来,犹太人没有必要复兴希伯来语,因为未来犹太人国家的主要语言应该是人们不受任何约束进行自由选择的结果,任何统一的语言都会产生语言的隔都,阻碍犹太人走向世界。总之,当时犹太复国主义组织内部的大多数人都认为语言并非是塑型犹太人国家的决定因素。早期的犹太复国主义虽然在政治上对希伯来语的复兴没有起到直接的促进作用,但它所传播的犹太民族主义思想在很大范围内获得犹太人的接收和认可,这为后期希伯来语的复兴播种了思想的种子。

二

在考证对希伯来语复兴产生的三种误读的基础上,希伯来语复兴的成因便成了一个亟待思考的问题。语言的复兴主要体现为一种死语言(即该语言已无母语者)重新成为某一社团正常的交流方式。希伯来语复兴背后的原因一直是学界研究的焦点。斯万(Sivan)罗列了希伯来语复兴的五种原因:犹太人回归巴

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

巴勒斯坦故土；希伯来语建基在强大的圣经传统之中；本·耶胡达的开创性工作；希伯来语语言自身的包容性；犹太社团中崭新的、不同的词汇需求。哈夏夫(Harshav)提出了三种历史原因作为希伯来语复兴的条件，即：希伯来语在当时仍具生命力；19世纪末、20世纪初希伯来语作为文学、翻译、科学等诸多领域的书面语言；巴勒斯坦犹太移民创建的“崭新社会细胞”。对希伯来语复兴原因的研究层出不穷，研究视角多样，结论亦不尽相同，但其中有两个重要维度是大部分研究都无法规避的：一个是神圣的维度，即犹太教传统所保留的语言遗产；另一个是世俗的维度，即犹太移民在巴勒斯坦地区集体农场进行的语言实践与犹太复国主义意识形态的影响。这两种维度作为希伯来语复兴的原动力，贯穿其过程始终，彰显出犹太人在新的历史语境中对自身身份认同的动态性建构。

希伯来语的复兴首先得益于犹太教传统对希伯来语语言遗产的保留。传统上对犹太人身份的界定，除血缘脉络的沿袭外，最重要的便是宗教传统的继承。换言之，传统犹太人的信仰与其血缘一样是给定的，成为犹太人与信仰犹太教是一体两面的。两千多年来，希伯来语一直是犹太人传承宗教律法、研习宗教思想、践行宗教仪轨的唯一语言。从这个意义上讲，作为传统的语言载体，希伯来语从未与犹太人的世俗生活完全脱节。此外，犹太人所看重的教育，其核心便是犹太教经典的学习，如托拉律法、塔木德、密西拿等，这些宗教经典除个别章节使用阿拉姆语外，大部分都是用圣经希伯来语写成的。经过犹太传统教育的犹太男子，都在不同程度上掌握了希伯来语的书面体。

尽管有一些研究者对现代希伯来语与圣经希伯来语之间的亲缘性有所保留，但可以肯定的是现代希伯来语与圣经希伯来语之间的差异要远远小于现代英语与中古英语的不同。现代希伯来语在很大程度上保留了圣经希伯来语中的闪语特质，如字母、书写顺序、介词前缀、物主后缀、三种词类（名词、形容词和动词）的阴阳性、动词变位等。当神圣的圣经希伯来语“降格”为世俗语言的时候，其中抹去的只是超验性的指向，犹太人几千年来共通的关于生存的表达方式得到了维系。如希伯来语中“knesset”（议会）一词，在圣经希伯来语中的含义为“最高犹太会堂”，即第二圣殿时期由120名长老、智者和先知组成的享受崇高声望的宗教组织。在犹太教传统为希伯来语复兴留下了宝贵的语言遗产的同时，世俗化的宗教维度在现代希伯来语中得以传承，影响并塑型了以色列人的身份认同。当一个具有宗教色彩、源自圣经的词汇从它神圣的语境中脱离，进入人们的日常语言时，这不但是希伯来语复兴的世俗表征，同时也是宗教传统在现代性社会中的新生。此外，受到现代犹太启蒙运动的影响，很多犹太人在学习圣经希伯来语的过程中，把犹太人的身份认同与《圣经》中的应许之地连接在一起。在宗教的语境中，他们的犹太复国主义倾向在希伯来语中萌生，这在第二次阿利亚



(即移居以色列浪潮)中格外明显。犹太人的传统孕育着他们对未来的希望,这种对圣地的向往镌刻在圣经希伯来语之中。

希伯来语复兴的实践与以色列的几次主要移民浪潮密不可分,特别是以色列建国前的几次阿利亚中创建的集体农场。在语言层面和意识形态层面,真正促成希伯来语复兴的更多地取决于当时新建成的这些农业垦殖地和集体农场。在这些地方,希伯来语被作为民族语言传授给移居巴勒斯坦地区的犹太人和他们的后裔,使这些犹太移民开始了母语转换的过程。哈希尔(Hahir)将希伯来语的复兴称为“伟大的跳跃”,其过程分为四个步骤:第一,犹太社区的孩子被“灌输”一种必要的语言态度;第二,学校对他们展示出语言使用的范本;第三,他们不但在学校把希伯来语作为第二语言使用,而且在学校以外的场所,同样使用希伯来语;第四,这些孩子长大后,用希伯来语同自己的下一代交流,他们的下一代就成为以希伯来语为母语的一代犹太人。在这些倡导集体力量的“准共产主义”农场中,这些犹太移民势必要从自己的母语——意第绪语、俄语或波兰语,转变为希伯来语进行交流;他们的下一代即“基布兹的一代”通常是在集体中成长起来,每天只有晚上有限的时间与父母接触,他们往往将希伯来语作为唯一语言。此外,第二次阿利亚浪潮中,从东欧来的一批犹太人到达巴勒斯坦后,发起了青年工人运动(ha-poel ha-tzair),他们的口号“希伯来土地、希伯来工作和希伯来语言”中就有对希伯来语的诉求。这个口号在本质上是19世纪末犹太复国运动意识形态的延续,那时的犹太复国主义聚焦流散状态下犹太人生活中虚假的部分,犹太人要想重获自己的民族身份,就需要其他民族所具有的东西——自己的土地和自己的语言。

在犹太复国主义的语境里,这些母语不同的犹太移民内部自发产生了一种复兴希伯来语的诉求和社群压力。以1909年创建的特拉维夫为例,在城市创建早期,居住在那里的犹太人在大街上放置“犹太人——说希伯来语!”(Yehudi—Daber Ivrit!)的标志,在公共场合说其他语言的犹太人不但不会得到别人的回应,还会受到同胞的鄙视。希伯来语的复兴不仅仅是一个推广使用的过程,它更多地成为一种保护行动。1916~1918年进行的“巴勒斯坦犹太人人口调查”中,有40%的犹太人将希伯来语视为第一语言或唯一语言。1948年,以色列建国半年后进行的调查显示,有超过一半的犹太人把希伯来语作为自己唯一的语言,5%的犹太人将希伯来语作为第一语言,5%将希伯来语用作第二或第三语言。30年来,说希伯来语的人口仅仅增长了20%,这并非说明希伯来语复兴力量的减弱,相反,其原因是大量国外犹太移民的涌入,他们的到来,特别是他们在以色列出生的后代是希伯来语复兴在20世纪后半叶进一步发展和巩固的重要基础。

作为以色列建国的主导思潮,犹太复国主义虽然彰显出显性的世俗主义特

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

征,但它从最初形成之时就受到宗教与世俗两方面的共同影响,并对希伯来语的复兴起到了至关重要的影响。无论在历史的语境里,还是在当今的现实生活中,语言使用作为个体独立的象征与民族意识的自我肯定,势必表征出某种意识形态性,因为运用哪种语言往往标志了言说者特定的社会背景与政治倾向,对希伯来语复兴而言亦是如此。因此,希伯来语复兴的重要性不仅体现在它在日常生活中的普及,更重要的是,它传达了一种犹太民族的自我意识。犹太复国主义者阿哈德·哈姆(Ahad Ha'am)甚至认为希伯来语的复兴并非是希伯来语口语体的复兴,而是希伯来文化的复兴。希伯来语复兴带来了犹太民族认同标记的明确化,对于犹太复国主义思想而言,希伯来语是其意识形态不可或缺的建构元素。在塑造欧洲现代国家的历史进程中,语言的标准化一直贯穿其中,在国家范围内,某种地方性语言被选作这个国家的语言,并通过国家的教育体系对之加以强化、丰富和传播。但如前文所述,语言问题并没有被早期的犹太复国主义者所重视,因为犹太复国主义从来就不是某种统一的教义,而是犹太人内部不同派别、思想倾向、政治派别较量的场所。

犹太复国主义思想对希伯来语复兴产生直接影响的事件当属1904年开始的第二次阿利亚。这些躲避基什尼奥夫屠杀的犹太人踏上巴勒斯坦之后,迫切希望与自己流散时期的语言和文化进行区隔,因此,他们在1913~1914年开展了一系列的语言战争,其主导思想便是在犹太复国主义的理念下,阻止任何欧洲语言(主要指德语)在巴勒斯坦犹太人中的使用和传播,将希伯来语作为未来犹太人国家每个人应该使用的语言。因为流散于世界各国的犹太人在建立一个共同的家园时,势必不能选取某一个族群居住的欧洲国家的语言作为官方语言,这不但有是否能达成一致的考量,更重要的是有犹太民族情感的因素。人们在一个统一的犹太国家里,理应使用一种统一的民族语言,这种语言不应该是犹太人流散中使用的任何一种屈辱的、压迫者使用的语言,希伯来语这一犹太民族大流散前使用的语言因此成为最佳的选择。在这一语境下,希伯来语的复兴和使用早已摆脱了语言学的范围,成为犹太人在政治和意识形态上的表达方式。希伯来语的标准化与口语化因此也成为约束未来犹太国家文化和民族认同的先期主导力量。正如现代希伯来语诗人比亚利克所认为的,如果赫尔德把语言作为一个国家的灵魂,那么希伯来语的缺席就意味着对未来犹太国家灵魂的背叛,选择被流放地的语言所同化,就是对希伯来语的背叛,就是对锡安山的背叛。

这些具有犹太复国主义情结的移民拓荒者进行复兴希伯来语的实践,其难度可想而知。在初期,把希伯来语作为日常语言,其自身还不完善。很多提倡使用意第绪语的犹太人甚至认为希伯来语是一种瘫痪的语言,它在犹太人大流放



开始至今的 2000 多年里,处于一种哑然的状态。因此,本·古里安认为,犹太人必须要从“令人哑然的灾难”中被救赎出来。此外,这些在第二次阿利亚进入巴勒斯坦的犹太人大多数已经错过了语言学习的最佳时间,而当时的犹太复国主义运动要求把希伯来语作为主导意识形态的表达语言,这对很多犹太人而言便产生了一种文化身份的断裂与重构。举例来说,第二次阿利亚的重要代表人物奈他·哈帕兹(Neta Harpaz)精通意第绪语,深谙意第绪文学,他可以用意第绪语美妙地表达自己的观点。抛弃意第绪语,重新学习、使用希伯来语对他而言意味着“最终会导致思想上的无声”,这无异于“用自己的双手窒息力量的源泉”,使他无法“面对犹太复国主义革命运动中的挑战”。哈帕兹认为,这就像离开了自己的灵魂与精神的根基一般。但随着他对犹太人定居点形势的观察和分析,他逐渐发现并理解了希伯来语复兴所蕴含的革命意义。希伯来语的复兴更多地体现出犹太人民族意识的复兴,这是一种以色列人文化认同的重新建构,未来犹太国家的建立,在各个层面都无法脱离希伯来语的使用。最后,哈帕兹意识到“正如在身体上扎根圣地需要我们斩断流散的根基一样,精神上扎根于此同样需要斩断流散的环境。此外,我如今认识到,这并不是是一场反对意第绪语的战斗,而是一场支持希伯来语的战斗,因为这种语言需要复兴与重生,(它需要)巨大的精神力量和根本性的革命”。

三

在 19 世纪与 20 世纪之交,前往巴勒斯坦定居的犹太人经常被冠以反叛者的标记,因为他们对犹太传统中的律法和准则进行强烈的批判,宗教的遗产在他们看来是与现代性社会格格不入的落后意识形态,他们祖先与父辈的生活、宗教、信仰模式对他们而言也是要保持一定距离的。但正如前文所述,犹太教早已深深地镌刻在了犹太人民族认同的核心,他们希望返回圣地,重建犹太人的家园,无论其中的主导思想在多大程度上具有世俗色彩,但这种做法的根源就是犹太人的宗教情结,或者说锡安情结。在圣地重新塑型的犹太文化需要继承并建基在祖先的精神遗产上,这在希伯来语复兴运动中有着明确的体现。换一个角度来说,希伯来语的复兴彰显出犹太人在语言层面理解世俗社会的诉求与愿望,它将犹太教的神圣记忆投射到犹太民族的历史记忆中,形成了一种犹太人的文化自治。

希伯来语复兴的语言基础源于传统,和在继承传统的基础上对传统的发扬。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

这体现在现代希伯来语在很大程度上是古希伯来语的延续与革新,它继承了犹太教传统保留的语言遗产。与此同时,希伯来语复兴的实践与犹太定居者的生活方式、教授希伯来语的策略,特别是犹太复国主义的主导意识形态有着直接的关系。通过现代希伯来语的广泛传播和使用,犹太人的民族精神得到了复兴,世俗的犹太国家拥有了坚实的立国之本。希伯来语的复建建构了一种价值体系,这种体系重塑了流散时期犹太人所具有的创造力和向心力。正如海勒·哈金(Hillel Halkin)所言,任何希伯来语的替代品都意味着将会丧失犹太复国主义的历史内容,其政治上的后果便是将这场运动降格为只是一场殖民活动,这正是它的敌人长久以来的观点,它最后也将提前终结它的命运。

Revival of Hebrew Language: Misinterpretation and Causes

Chen Ying

Abstract: The revival of Hebrew language at the turn of the 19th century and 20th century has been regarded as the “miracle” in the field of sociolinguistics due to its uniqueness and unrepeatability. Such interpretation generates three misunderstandings requiring to be clarified: Hebrew revival is the renaissance of the dead Hebrew language; Ben-Yehuda plays a decisive role in the process; and there is a sustainable support from the nation-level language policy. The analysis of these misconceptions demonstrate dual-dimensions of the revival of Hebrew language. The first dimension is a sacred one, i.e. the linguistic heritage protected by Jewish tradition. The second dimension is a secular one, which is epitomized in the language practice in Israeli communal farms and the impact of Zionist ideology. Both dimensions function as the primal impetus throughout the revival process, revealing the dynamic identity construction of the Jewish people in a new historical context.

Keywords: revival of Hebrew language; misinterpretation; Judaism; language practice; Zionism



辛格兄弟的强壮雅各： 论《阿什卡纳兹兄弟》与《奴隶》的人物互文性

包安若*

在现代意第绪语文学史上，“辛格家族”(The Family Singer)是一个特殊的存在，因为这一家族中出现了三位著名意第绪语作家^①，而本文就是借兄长伊斯雷尔·辛格和弟弟巴什维斯·辛格两部长篇小说中相似主人公的互文对比、以家庭影响为暗线、从文学史和心理分析的角度来探讨两位犹太作家在文学创作上及其与家庭和时代之间的深刻联系。

—

1978年5月，当英国作家克利夫·辛克莱尔(Clive Sinclair)在艾萨克·巴什维斯·辛格^②(Isaac Bashevis Singer, 1904~1991, 1978年诺贝尔文学奖获奖者，也是历史上唯一一位获得诺贝尔奖的意第绪语作家)位于纽约的公寓中采访他时，他提到了他已经故去多年的兄长伊斯雷尔·约书亚·辛格(Israel Joshua Singer, 1893~1944)时说道：“(他曾是)我唯一崇拜过的英雄。”^③尽管这位巴什维斯·辛格的唯一的英雄只活了短短的51年，伊斯雷尔·辛格和他的作品却极

* 包安若，美国哥伦比亚大学日耳曼语系与该校比较文学与社会研究所联合培养博士候选人，主要研究领域为19~20世纪意第绪语文学、希伯来语文学及美国犹太文学。

① 辛格家族一共有四个孩子，除了最小的弟弟摩西·辛格(Moshe Singer)继承了父亲的犹太拉比之职以外，其他的三个孩子都成为著名的意第绪语作家，其中包括大姐 Hinde Esther Singer Kreitman，大哥 Israel Joshua Singer 和弟弟 Isaac Bashevis Singer，这是意第绪语文学史上极其罕见的现象。

② 虽然按照学术写作惯例应称作家的姓，但因为这篇论文探讨的是作家兄弟作品之间的互文关系，而巴什维斯·辛格和伊斯雷尔·辛格的姓相同，所以为表区别，本文在称呼上作出一些调整，哥哥伊斯雷尔·约书亚·辛格称之为“伊斯雷尔·辛格”，而弟弟艾萨克·巴什维斯·辛格则称为“巴什维斯·辛格”。因为艾萨克·巴什维斯·辛格化用他母亲的名字“别示巴”来作为自己的笔名“巴什维斯”，故而在意第绪语文学研究界，一般情况下称他为巴什维斯·辛格，少用艾萨克·辛格。

③ Clive Sinclair, *The Brothers Singer*, London & New York, 1983, p. 8.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

大地影响了他的弟弟巴什维斯：一方面，正是伊斯雷尔跨出了与兄弟俩正统犹太教家庭决裂的第一步^①，这个行为使得他成为弟弟的榜样；另一方面，在伊斯雷尔·辛格于1934年到达纽约之后，他“安排他的弟弟也到了纽约，并且，他刚一到，就送了他一部可以用一辈子的意第绪语打字机”。从这里可以看出，正是伊斯雷尔·辛格把巴什维斯·辛格一步一步地引向意第绪语文学的创作中。而除此之外，更重要的是，“通过让他逃离波兰，伊斯雷尔送给巴什维斯的真正礼物是生命本身。他们的母亲和那个遵从父母命令走上了两个兄弟都逃离的犹太拉比之路的小弟弟都死在了战争中”。^②

鉴于伊斯雷尔·辛格对巴什维斯·辛格的三重重要影响，可以非常公道地说，如果没有伊斯雷尔的帮助和指导，1978年的诺贝尔文学奖得主恐怕未必会是巴什维斯·辛格。也就是说，如果从文学史^③角度去看待这三重影响的话，巴什维斯·辛格的成功从某种程度上也是伊斯雷尔·辛格对于意第绪语文学的贡献。但是，除了把他极具天赋的弟弟巴什维斯·辛格介绍到意第绪语文学圈之外，伊斯雷尔·辛格本身也是“为数不多的、用意第绪语写作的天才小说家”^④，而且还有批评家认为他要比他的弟弟更有天赋。^⑤ 丽贝卡·戈德斯丁(Rebecca Goldstein)在为伊斯雷尔·辛格的小说《阿什卡纳兹兄弟》(*The Brothers Ashkenazi*)写的前言中给予这部小说高度评价，并且还引用了其他评论家对伊斯雷尔·辛格的称赞：

新视界的辽阔视野非常适合他，所以，他在美国出版的第一本小说《阿

① Rebecca Newberger Goldstein, "Forward to Israel Joshua Singer," *The Brothers Ashkenazi*, trans. Joseph Singer, New York: Other Press, 2010, p. vii.

② Rebecca Newberger Goldstein, "Forward to Israel Joshua Singer," *The Brothers Ashkenazi*, trans. Joseph Singer, New York: Other Press, 2010, p. x.

③ 这里，关于“文学史”的概念，我借用李·派特森(Le Patterson)从“外部接近”(extrinsic approach)“文学历史”(literary history)的方法去定义“文学史”：“这个定义描述了一种临界的实践。这种实践不仅考虑到文学的历史，即一系列的作品，而且还要考虑由一系列事件组成的历史。这种从外部接近文学史的目的旨在详细说明那些能够引发事件、具有统御能力或者被文学文本表达的张力——到底是什么把它们变成了它们而不是其他东西——以及这些张力对文学施加影响的路线。”详见 Lee Patterson, "Literary History," in Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin, (eds.) *Critical Terms for Literary Study*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995, p. 250.

④ Irving Howe, "Introduction to Israel Joshua Singer," *The Brothers Ashkenazi*, trans. Joseph Singer, New York: Other Press, 2010, p. xxi.

⑤ 关于这一点，详见 Melvin Jules Bukiet, "Three Books in a Bad Season," *Harvard Review* no. 20 (2006), p. 56：“它不仅展示了贝娄后期那些改变其后任何种族的文学作品中的那种爵士乐般的语言，而且还让贝娄获得了那个伊斯雷尔·辛格天赋稍差的弟弟所获的诺贝尔奖。”而且 Bukiet 也认为，如果伊斯雷尔·辛格没有去世得那么早，他很可能“使巴什维斯·辛格黯然失色”。



什卡纳兹兄弟》也反映了这种旷阔。这部小说的雄心和涵盖的范围都是之前的意第绪语文学所望尘莫及的……所以说,它可以与托尔斯泰的小说相媲美。评论家约瑟夫·爱波斯坦(Joseph Epstein)更是机智地称这部小说为用意第绪语写成的、最伟大的俄国小说。这部小说于1936年被翻译成英语并且在克诺夫出版社(Knopf)出版之后,与玛格丽特·米切尔(Margaret Mitchell)的《乱世佳人》(*Gone with the Wind*)一起登上了《纽约时报》(*New York Times*)畅销书榜。伊斯雷尔·辛格的名声达到了巅峰,而且他的书迷们也开始幻想斯德哥尔摩的诺贝尔奖委员会对这位作家青眼有加,因为他实现了让犹太文化与世俗文化互通有无的哈斯卡拉之梦。^①

从上面的引文可知,尽管伊斯雷尔·辛格英年早逝,但《阿什卡纳兹兄弟》这本小说的出版已经让他在意第绪语文学史上画下了浓墨重彩的一笔。而且,在巴什维斯·辛格获得了诺贝尔奖之后,伊斯雷尔·辛格作为作家的声望已经被弟弟超越;他成为诺贝尔文学奖获得者的哥哥,尽管同时他还是以《阿什卡纳兹兄弟》为代表的一系列文学巨著的作者。所以,考虑到这一点,在巴什维斯·辛格的盛名之下,当人们提起《阿什卡纳兹兄弟》这本书时,往往会把巴什维斯·辛格的那些同样探讨个人在历史的巨大变迁下的艰难选择与苦苦挣扎的小说与之相提并论,其中最常被拿来作为对比的小说是《莫斯卡特家族》(*The Family Moskat*)(另外一本《庄园》(*The Manor*)有时也会被提到)。

把《莫斯卡特家族》同《阿什卡纳兹兄弟》并列的原因不仅是因为两部小说都属于“家族小说”^②,更重要的原因是巴什维斯·辛格在《莫斯卡特家族》致谢部分非常明确地写道:

这本书是献给我已经去世了的兄长伊斯雷尔·约书亚·辛格,《阿什卡

^① Goldstein, "Forward," *The Brothers Ashkenazi*, trans. Joseph Singer, p. xi.

^② 这里所说的“家族小说”指的是如下情形:“当说起家族小说时,我们说的不仅是一部意在表现某个家族中不同成员的作品。因为这样的作品往往会通过或多或少地牺牲其他人而只关注一个成员,这是因为这个角色可能更聪明,或者对于自我认知的能力更强,或者有着能够自我戏剧化的天分,或者因为作家希望去表达一些关于孤独的、或者得到自由很困难、或者类似情况的观点,而这样的目的会让作家故意限制他的关注点。而我希望讨论的则是这样一种文学现象,其主要目的之一是去照亮社会进程,更具体地说,就是作家想要给我们展现的一种关于家庭如何成长、成型、影响其成员并发展出一种在家族内部无人能控制甚至无人理解的力量。详见 Robert Boyers, "The Family Novel," *Salmagundi*, No. 26 (1974), 同时,欧文·豪(Irving Howe)也称这样的小说为“社会小说”:“从外表来看,辛格(这里的辛格指的是伊斯雷尔·辛格——本文作者注)遵从的是社会小说中的家族曲线:一栋房子的建立与倒塌,对世俗的着迷以及随之而来的痛彻醒悟,简而言之,每一件事物都是人们从阅读《幻灭》(*Lost Illusions*)、《远大前程》(*Great Expectations*)以及《布登勃洛克家族》(*Buddenbrooks*)这些小说熟悉的。”详见 Howe, "Introduction to *The Brothers Ashkenazi*," p. xxx.

纳兹兄弟》的作者。对于我来说,他不仅是兄长,同时也是我精神上的父亲和导师。他对于我来说,是高高在上的楷模,具有强烈的道德感,并且对文学无比忠诚。尽管他是一个现代人,但他却具有我们虔诚祖先的一切优点。^①

所以,很明显,在巴什维斯·辛格的《莫斯卡特家族》出版之后,针对“辛格兄弟”的文学创作的对比往往是把这两部小说相提并论。

尽管对来自同一家庭且有着明显的影响与被影响关系的兄弟二人的类似主题、类似题材的小说进行对比是合情合理的,但从其他角度的比较也并不违背情理。在伊斯雷尔·辛格《阿什肯纳兹兄弟》中,有这样两位主人公:麦克斯(Max,其名字在小说的前半部分是 Simha Meir)和他的孪生弟弟雅库布(Yakub,其名字在小说的前半部分是 Jacob Bunem)^②。这本以兄弟之间的情谊与竞争为主线的小小说讲述的是个体犹太人在19世纪末到20世纪初这段时间里在历史大潮的汹涌澎湃之下,虽身不由己却也努力奋斗的故事。纵然小说的主线在于讲述天才商人希姆哈·梅耶的奋斗史,但他的弟弟雅各布·布纳姆的故事也让人唏嘘感动,并且,从一开始,作者就表明,这兄弟俩虽然是双胞胎,但相貌却截然相反:“希姆哈·梅耶·阿什肯纳兹(Simha Meir Ashkenazi)改变世界的方式是他强迫自己同他弟弟——双胞胎兄弟中外表更迷人的雅各布·布纳姆(Jacob Bunem)进行比较的习惯。”^③在小说中,雅各布·布纳姆,或者后面的雅库布(Yakub)被描写为“英俊的、富有的而且非常受欢迎”^④。如果我们从雅各布·布纳姆这种英俊迷人的外表入手对辛格兄弟二人的文学创作进行对比的话,那么就会发现,在巴什维斯·辛格的小说《奴隶》(*The Slave*)中,也有一个这样的形象——同样身体健壮,英俊迷人,而且这个主人公的名字也叫雅各(Jacob)。

① Isaac Bashevis Singer, *The Family Moskat*, trans. A. H. Gross, New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2007, Acknowledgements.

② 在这部《阿什肯纳兹兄弟》中,兄弟二人的姓都是阿什肯纳兹(Ashkenazi),哥哥最初的名字叫希姆哈·梅耶(Simha Meir),弟弟最初的名字叫雅各布·布纳姆(Jacob Bunem),但后来兄弟俩为了更好地适应现代社会,均改了名字,哥哥改名为麦克斯(Max),弟弟改名为雅库布(Yakub),但其实,无论弟弟叫雅各布·布纳姆还是叫雅库布,他的名字都来自圣经中的雅各(Jacob),也和巴什维斯·辛格小说中的雅各(Jacob)一样,所以本文的题目可以叫作《辛格兄弟的强壮雅各》。但为了在名称上区别两部小说的主人公,在下文中,我将把《阿什肯纳兹兄弟》中的“雅各”称为“雅各布·布纳姆”或者“雅库布”,而把《奴隶》中的主人公称为“雅各”。

③ Goldstein, “Foreword to *The Brothers Ashkenazi*,” p. xii.

④ Israel Joshua Singer, *The Brothers Ashkenazi*, trans. Joseph Singer, New York: Other Press, 2010, p. 187.



作为巴什维斯·辛格“最成功的长篇小说”^①,同时也是“最不完美的小说”^②,《奴隶》把它的背景设定在刚刚发生过克梅尔尼基大屠杀(Chmielnicki Massacre, 1648~1649)的17世纪的波兰。通过“一种神秘的叙述”^③,它讲述了一个发生在犹太男人雅各(Jacob)和非犹太但后来却改信犹太教的波兰女人旺达-撒拉(Wanda-Sarah)身上的爱情故事。当来自乌克兰的哥萨克人血洗了雅各与妻子及他们的三个孩子生活的犹太小镇时,雅各的妻子与孩子都惨死于这场浩劫当中,而身体健壮的雅各则在混乱中被人抓住之后被卖到波兰的深山里去而为一户波兰乡民在大山中放牧。这家的女儿旺达(Wanda)被雅各深深吸引,并在雅各被犹太人解救之后找到以恢复自由身的他,之后与之结婚。为了深爱的雅各,旺达改信了犹太教,并改名为撒拉,但因为讲意第绪语有口音,不得不假扮哑巴,以躲避政府对波兰人与犹太人不能通婚的禁令。但她却在生产的剧痛中喊出了声音,之后便死于难产,而当地的官员也把雅各的孩子交与他人抚养。出于对旺达的爱,雅各深夜冒险偷出孩子,并带着他一起去了当时仍被称为巴勒斯坦的以色列地。在那里,这个孩子健康长大,成为耶路撒冷的一名拉比,并且结婚生子。20年之后,已垂垂老矣的雅各再次回到波兰,想带着旺达一撒拉的遗骨回到圣地,但因为年老体衰再加上长途跋涉之辛苦,雅各终于死在了旺达的墓前,后被镇上居民与旺达葬在一起。

在这部小说中,雅各的外表也是高大英俊且非犹太化:“雅各站在那里,举目四望周围的层峦叠嶂,他是一个高个子的男人,身姿笔挺,眼眸碧蓝,留着长长的棕色的头发和胡须。”^④《奴隶》中雅各的英俊外表和《阿什卡纳兹兄弟》中雅各的外貌非常相似,但是仔细分析之后则会发现,两位主人公的相似之处,并不仅仅在于外表。

① 关于这个说法,详见 Elsie Levitan, “The Cosmos of Isaac Bashevis Singer: A Critical View,” *Studies in American Jewish Literature*, no. 1(1981), pp. 143-144: “《奴隶》这部小说,除了一个令人难以置信的、过度感伤的结尾之外,可能是辛格最成功的长篇小说了。”

② 关于这个说法,详见 Michael Fixler, “The Redeemers: Themes in the Fiction of Isaac Bashevis Singer,” *The Kenyon Review*, 26, no. 2(1964), p. 383: “在(辛格的)所有小说中,《奴隶》是最不完美的一部,因为它被一个巨大的缺点给毁掉了。这个缺点是如此之大,以至于读者只能去想象是一种全然的外部考虑,在小说的结尾处,扼住了辛格的想象并且让他毁掉了自己的作品。”

③ Bonnie Lyons, “Sexual Love in I. B. Singer’s Work,” *Studies in American Jewish Literature*, no. 1(1981), p. 69: “……《奴隶》是一部相对来说不是关心风俗、道德或者阶级——这是传统小说通常的主体——的小说。最好把它分析为一种神秘叙述,而宗教上与神的结合则是这种叙述的核心……典型小说的主要关注点在于社会、种族和历史问题,但其语气却是充满了道德上的严肃感。然而,神秘叙述强调的是宇宙韵律、神祇模型、远古范式,它的关注点在于神圣而非道德严肃性。”

④ Isaac Bashevis Singer, *The Slave*, trans. Isaac Bashevis Singer and Cecil Hemley, New York: Farrar, Strauss, Giroux, 1962, p. 5.

第二个相似之处则是二人都与犹太宗教精神有着千丝万缕的联系。《奴隶》中的雅各在克梅尔尼基大屠杀之前是一位虔诚的拉比,而且被卖身为奴之后,纵然身边没有一个犹太人,他还是按照记忆给身处异乡的自己创造了一个“犹太环境”,尽管“他既没有祈祷巾和经文护符匣,也没有祈祷巾上的流苏或者宗教经典,身体被割礼的地方是他作为犹太人的唯一标志”^①。而《阿什肯纳兹兄弟》中的雅各布·布讷姆也同样和犹太传统有着密切关系。他名字中的“布讷姆”来自一位备受他父亲敬仰的普日苏哈(Przysucha,波兰城市)拉比——希姆哈·布讷姆。^②而名字中的“布讷姆”则来自他的外祖父雅各布·梅耶(Jacob Meir),一位沃济斯瓦夫(Wodzislaw,波兰城市)拉比。而且,在他出生之前,他的父亲就希望他是一个“敬畏上帝的人”。第三,两个雅各都被和非犹太世界有着紧密联系的女人深爱着。《奴隶》中的雅各被波兰女人旺达爱着,而《阿什肯纳兹兄弟》中的雅各布·布讷姆是被青梅竹马的伙伴蒂娜勒(Dinele)所喜爱,而这位犹太女孩蒂娜勒读的是非犹太人的高中,喜读世俗童话,而且在小说的后半部分,蒂娜勒的那个胆大独立、与传统犹太女人一点都不一样的女儿格特鲁德(Gertrude)嫁给了她的叔父雅各布·布讷姆^③。

虽然两部小说的主人公无论从外貌到人生命运均有惊人的相似之处,但这两部小说却写于不同时代,而且讲述的故事也完全不一样:《阿什肯纳兹兄弟》讲述的是在现代城市生活背景下犹太孪生兄弟之间的竞争,而《奴隶》讲的则是17世纪波兰乡村和犹太小镇上的神圣爱情故事。既然如此,为什么会出现两个如此相似的主人公?考虑到伊斯雷尔·辛格对巴什维斯·辛格的巨大影响以及两位作家生前所经历的、影响整个犹太世界的历史事件,这种相似性是值得探讨的。而下文则结合时代背景对这种相似性进行合理解读。

① Isaac Bashevis Singer, *The Slave*, trans. Isaac Bashevis Singer and Cecil Hemly, New York: Farrar, Strauss, Giroux, 1962, p. 5.

② Singer, *The Brothers Ashkenazi*, p. 10: “‘如果上帝帮助我,这次生一个男孩,他的名字应该是希姆哈·布讷姆,来自普日苏哈的拉比,求上帝保佑我们关于他的记忆。这是我要的,你听到了吗?’他冲屋子里面大喊着。”

③ 这本小说有很多地方描写了格特鲁德的胆大妄为与特立独行。比如,作为雅各布·布讷姆哥哥和蒂娜勒的女儿,她主动追求的自己的叔叔:“同样,雅各布也找到了在他离开期间的玩伴——他哥哥的女儿,格特鲁德。她已经觉得没有必要隐藏自己对叔叔的感情了。在她父母离婚之后没多久,她就彻底独立,然后和雅各布在他的客车厢里缠绵温存,有时会爆发出歇斯底里般尖叫一样的笑声。”详见 Singer, *The Brothers Ashkenazi*, p. 298.



二

在两部小说中，雅各和雅各布·布讷姆都长了一副非典型犹太人的外貌，而且，似乎是为了体现这种“非犹太人”的特点，两位作家还给这两个主人公安排了鲜明的“对照相貌”。比如，在《奴隶》中，雅各被描写成：

从一开始他就注意到自己与其他人的不同，而且在卢布林(Lublin, 波兰城市——作者注)待的时间越久，这种对比就越发强烈。他是个高个子的男人，金黄头发，双眼碧蓝；他们，绝大多数，都身材矮小，深色瞳仁，黑须黑发。他们喜欢那些在圈子内部秘密流传的深奥笑话，嗅鼻烟，吸烟草，不但熟知所有富有承包商的名字，而且对谁和谁结了婚、波兰的贵族们最喜欢哪种犹太人了如指掌。可这对雅各来说，则是完全陌生的。我已经变成了一个乡民，他指责自己说。^①

“绝大多数”人代表的是一般犹太人长相，但是雅各的外貌却与之有着巨大的差别，而且，这种外貌上的不同也反映在内心之中：从上面引文可知，雅各所关心的事情与这群与之相貌迥异的犹太人完全不一样——大多数犹太人关心的是犹太生活中琐碎点滴的事情，而雅各——也许是因为他的这段在半基督徒、半异教徒之中当奴隶的经历——所关心的，至少在这个时候，是大自然和自然中的生物。所以说，雅各与其他犹太人的不同是从外表到内心多层次的，而这也同样体现在《阿什卡纳兹兄弟》中的雅各布·布讷姆身上。

在《阿什肯纳兹兄弟》中，伊斯雷尔·辛格多次写到雅各布·布讷姆的阳光帅气：小时候，尽管他在智力上不像他的孪生哥哥、塔木德天才希姆哈·梅耶那样出类拔萃，属于“他那个年纪的正常水平”^②，但他却更“高大、强壮，总是伴随着笑声”^③；他长大后把名字改成了雅库布(Yakub)，成为一个现代人；他抛弃了犹太传统长袍，开始穿现代服饰：“雅各布·布讷姆(现在的雅库布)的身材就是为现代服装定制的。”^④而他的现代性，与《奴隶》中的雅各一样，不仅体现在外表上，也体现在与其他人的对比中。正如小说标题《阿什卡纳兹兄弟》所暗示的那样，在小说中，雅各布·布讷姆自始至终都有一个与他形成鲜明对比的参照人物——他的孪生兄弟希姆哈·梅耶(麦克斯)。当希姆哈·梅耶还是个孩子时，

① Isaac Bashevis Singer, *The Slave*, p. 128.

② Singer, *The Brothers Ashkenazi*, p. 30.

③ Singer, *The Brothers Ashkenazi*, p. 21.

④ Singer, *The Brothers Ashkenazi*, p. 186.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

虽然他身材上比雅各布·布讷姆矮小得多,但在智力上却远胜于他。当雅各布·布讷姆成为一个现代犹太人时,希姆哈·梅耶(麦克斯)“……还是一个纯粹的哈希德。他还经常自言自语,把自己的胡子一缕一缕地扯下来,用唱歌般的声调说话(尽管说得是德语),用一个问题回答一个问题,讲话的内容也暗藏讽刺。他在和别人说话时,依然抓着那人的外套领子或者扣子,仔细打量着他脸上的胡子,不管他是否长了胡子。他外套的领子上经常落着灰,马甲也是这样;他经常不可避免地把领带系歪……”^①

就像《奴隶》中的雅各在卢布林遇见的那群犹太人一样,麦克斯也有着几乎所有的传统犹太人的外表和行动特点。尽管后来希姆哈·梅耶也改了名字和服饰,但是根据阿妮塔·诺里奇(Anita Norich)的研究:“尽管按照其他人改变自己以便更适应西方社会的方式,希姆哈·梅耶把自己变成了麦克斯·阿什卡纳兹,但这种转变其实并没有成功。他虽然改了发型服饰,给自己取了一个新名字,甚至改说新的语言,但他却不能丢掉那些他年轻时作为哈希德的标志。”“雅库布也通过穿非犹太人服饰而进入了这个世界,并且表现得比他哥哥麦克斯更加游刃有余——他通过与非犹太人建立友谊和与有钱的女人建立关系去找到和奠定自己的位置,而不像他的兄长那样通过诡计来绕路进行。”^②所以,每部小说都把“雅各”与其他犹太人从外表、行为、内心活动等方面进行对比。而这种相似性则向我们提出了两个问题:其一,这种对比在每部小说中意味着什么?其二,如果我们比较这两部小说中的类似对比,会得到什么样的结论?

三

为了回答上面两个问题,首先我们应该探讨一下两位作家所表达过的关于人物外貌含义的观点。巴什维斯·辛格在他的回忆录中,多次写到伊斯雷尔·辛格对于传统犹太人的看法。例如,在他的《在父亲的法庭上》(*In My Father's Court*)里,有一篇关于伊斯雷尔·辛格参军的故事,故事的名字就叫《参军》。当伊斯雷尔·辛格被要求入伍并且为沙皇俄国去上战场时,他们的父亲为此感到羞愧和难过:一方面,他因为伊斯雷尔·辛格不想继承他犹太拉比的职位而感到羞愧,另一方面,他也担心自己的儿子会战死沙场。于是,他告诉伊斯雷尔·辛格,“他可以让自已受点小伤”,这样他就可以免服兵役。但是,巴什维斯·辛格

^① Singer, *The Ashkenazi Brothers*, p. 187.

^② Anita Norich, *The Homeless Imagination in the Fiction of Israel Joshua Singer*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991, p. 43, p. 44.



接下来写道：“但是，因为受到现代观念的影响，哥哥认为，他必须得去参军。”于是，当伊斯雷尔·辛格听到他父亲这样讲时，他说道：“难道我们不是有太多瘸子了吗？”哥哥则说：“犹太人的整个身体就是一个巨大的驼背……”^①

虽然在这件事发生很多年之后，伊斯雷尔·辛格才写了《阿什肯纳兹兄弟》，但他关于犹太人身体的观点一直都没有改变，因为在这本小说中，他笔下的希姆哈·梅耶“是一个驼背的犹太裁缝”^②。而从这现实与小说的联系中也可以看出伊斯雷尔·辛格心中外表与现代化之间的关系：传统犹太人的外表是和这个民族的落后性紧密联系在一起。

另外一个能证明这个观点的例子来自巴什维斯·辛格的自传故事集《开心一日：一个华沙男孩的故事》(*A Day of Pleasure: Stories of a Boy Growing Up in Warsaw*)。在这本书中，巴什维斯·辛格也写到了兄长的进步观点：

我的哥哥伊斯雷尔·约书亚，因为其解放观念，他总觉得和我父亲说话非常困难，因为父亲经常以“不信教的人！犹太教的敌人！”来应付我们。但哥哥会和母亲进行长时间谈话，如果我在场的话，他们就会讨论我。

“他会成为什么样的人？”我哥哥争辩说，“他必须结婚然后开一家商店或者成为犹太小学堂的老师吗？我们已经有了太多的商店和太多的老师。妈，如果你往窗外看一眼的话，就会看到犹太人长什么样——弯腰驼背、垂头丧气，脏兮兮地活着。看他们走路拖拖拉拉的样子……听听他们说的话。怪不得别人都觉得他们是亚洲人。你觉得欧洲会容忍这群“亚洲人”多长时间？”^③

上面引文中有两点值得商讨：首先，正如巴什维斯·辛格所指出的那样，伊斯雷尔·辛格是具有“解放观念”的；其次，正是出于这种“解放观念”，他才认为“弯腰驼背、垂头丧气”的普通犹太人相貌是使得犹太人不能融入到欧洲主流文化中的重要原因。而伊斯雷尔·辛格的这种把外貌同犹太人在欧洲的艰难处境联系在一起“解放观念”也反映在他的小说中：在《阿什卡纳兹兄弟》里，这种观念的表现就是外貌截然相反的兄弟二人的不同人生经历。

通过仔细分析可知，伊斯雷尔·辛格不仅认为身体形态反映了社会处境与地位，同时，他也关注服饰与犹太现代化之间的关系。在上面关于两兄弟衣着

^① Isaac Bashevis Singer, *In My Father's Court*, trans. Cecil Hemley, New York: Farrar, Strauss, Giroux, 1967, p. 231. p. 232.

^② Sinclair, *The Brothers Singer*, p. 88.

^③ Isaac Bashevis Singer, “A Boy Philosopher,” in *A Day of Pleasure: Stories of a Boy Growing Up in Warsaw*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1969, p. 153.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

中,有着典型犹太人相貌特征的希姆哈·梅耶穿传统的哈希德长袍,而与之形成对比的、更英俊健壮的雅各布·布纳姆则经常穿笔挺的现代服饰。而且,根据伊斯雷尔·辛格自己的经历,穿现代服饰也是他“解放观念”的一种体现。

在《参军》中,巴什维斯·辛格两次提到他哥哥的现代服饰:

我那个画画、写作、自己教育自己的哥哥和另外一家人住在一起,但会穿着时髦的衣服(modern clothes)来拜访我们。父亲为他感到羞耻,特别生气的时候,也会把哥哥赶出去。但是,他并不想让他儿子在前线阵亡……

父亲点亮了汽油灯,然后,我们都已经放弃希望的哥哥,走了进来,在墙上投射了一个巨大的阴影,他胡须金黄,穿着时髦的衣服(modern clothes),戴着一顶黑礼帽,身材高大,威风凛凛。他看起来有些变化,好像更成熟了,而且看起来更有地位了,就像刚刚从国外回来一样。^①

这是儿童时期巴什维斯·辛格眼中的、英雄般的哥哥,他与他们传统的哈希德家庭决裂,然后成为一名现代人。如果把上文中提到的、伊斯雷尔·辛格关于犹太人的外形服饰与其现代化之间的关系与他自己的转变联系在一起的话,我们就可以看出,在伊斯雷尔·辛格眼中,完美的犹太人应该是强壮、健美、有着金黄须发的现代人,同时,这种犹太人应该能够消除自身与欧洲主流文化之间的差距,并且能够给他身处水深火热之中的同胞指引一条改革之路。换言之,伊斯雷尔认为,赶上欧洲现代化的步伐而改革自身,才是当时欧洲犹太人解放自我的一条通途。而且,他也身体力行地实践了自己的想法:从巴什维斯·辛格的回忆录中可以看出,伊斯雷尔·辛格的身材也是高大健美,也长着金黄色的胡须,也穿着现代服饰,这和他小说中塑造的雅各布·布纳姆一模一样。所以,通过这个对比可以看出,伊斯雷尔·辛格把自己的形象投射到他心目中的完美犹太人身上。

但是,出于对启蒙与解放的困惑,尽管伊斯雷尔·辛格把自己的样貌灌注在笔下的人物身上,但他其实对自己的选择并不是百分之百的自信;他虽然抛弃了旧世界,但却在新世界里迷失了自我。正如巴什维斯·辛格在《参军》中所描写的那样:

他所决定的就是他做的事情。尽管我还年幼,但我理解他所面对的问题——他抛弃了旧世界,但在新世界里,却没有在他看来属于他的东西。尽管他离开了犹太人的生活方式,但对于征兵局里的非犹太人来说,他还是个会被人怀疑是间谍的、和其他犹太人一样的犹太人。^②

^① Singer, *In My Father's Court*, p. 234.

^② Singer, *In My Father's Court*, p. 232.



伊斯雷尔·辛格那似乎原罪一般的犹太身份始终横亘在他与他想要拥抱并融入的新世界之间,这也就让他不停地怀疑,通过追赶欧洲现代化的脚步来解放自身这种方式对于当时的犹太人来说是否奏效。正如评论家欧文·豪所观察到的那样:“……犹太人不能期待从工业主义、革命的骚动或者其他非犹太人解决问题的方式中获得太多(任何)好处——在一切喧哗过后,他们还是得面对自己是犹太人这个常年困扰他们的问题,或者可能性。”^①而当伊斯雷尔·辛格把这种怀疑有意或者无意地写进小说中时,其表现就是在《阿什卡纳兹兄弟》中,尽管强壮健美的雅库布象征的正是这种方法,但这个主人公在大部分时间里,都默默地被动地接受命运的馈赠或者作家的安排,而并非像他的哥哥希姆哈·梅耶那样每一分钱都需要靠自己努力争取而来。

在小说的前半部分,伊斯雷尔·辛格经常通过外力来安排雅各布·布纳姆的人生。在这一部分中,雅各布·布纳姆没有选择余地,比如生命中最重要婚姻和事业,都是别人给予他而非来自他自由意志的选择。这体现了他的被动性。而在小说的后半部分,他和兄长的女儿格特鲁德的结合也是格特鲁德主动追求的他,而他只是被动地接受了这份爱情,却并没有为它做过什么。故而,根据他在小说中的一贯表现,在小说的结尾,当雅库布拒绝在波兰军官面前跳舞时,他那种坚定甚至决绝的态度确实有些出人意料,因为这和他之前所表现的被动性截然相反。同时,伊斯雷尔·辛格通过格特鲁德给了雅库布一个女儿,这虽然代表了他所象征的犹太解放之路的希望,但伊斯雷尔·辛格却没有给这个小女孩以幸福生活——她出生没多久,她的父亲雅库布就惨死于波兰军官枪下。而这个小女孩和她的母亲则需要仰仗她父亲的哥哥也是母亲的父亲的照顾,并且这两个角色在小说的后半部分变得若隐若现、若有若无,完全不比之前格特鲁德热烈追求雅库布时的浓墨重彩。

这种对人物命运的设定以及对小说情节的安排其实暗藏了作者伊斯雷尔·辛格对雅库布所象征的犹太解放之路的一种隐忧:从雅库布的被动性来看,作家似乎希望犹太人的现代化以及之后的解放最好是被赋予的而非自己争取来的。而从雅各布在小说后部因为自己主动大胆地做了一次选择而直接被波兰军官枪杀则隐晦地表现出作家对犹太人自己争取自由这件事的不确定甚至为此感到恐惧;但同时,英俊健壮的雅库布却能够在非犹太人的世界里如鱼得水、进退自如。可是,这个形象也和作者一样^②,始终在对现代化和犹太解放运动的希望与恐惧

^① Irving Howe, "Introduction to *The Brothers Ashkenazi*," p. xxiii.

^② Howe, Introduction to *The Brothers Ashkenazi*, p. xxix: "这个犹太人对自己的现代性感到不舒服,游走在宗教与怀疑之间……"

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

中徘徊。所以,与其说伊斯雷尔·辛格在《阿什卡纳兹兄弟》当中展现了一种犹太人的自身解放途径,倒不如说他向这个途径提了一个问题:现代化能解放犹太人吗?或者,换言之,追赶欧洲现代化的脚步能解放犹太人吗?虽然他并没有在小说中给出问题的答案,但这个问题却被他的弟弟巴什维斯·辛格在《奴隶》中解答了。

如果说雅库布在伊斯雷尔·辛格的《阿什卡纳兹兄弟》中所代表的是一种对于欧洲犹太人现代化问题的向往和忧虑、希望与恐惧的话,那么,与他如此相似的、巴什维斯·辛格的《奴隶》中的雅各代表的是什么呢?尽管从表面来看,《奴隶》讲述了一个发生在17世纪的故事,弗里德里克·卡尔(Frederick R. Karl)却认为这是一部现代小说:“尽管作者把这部小说的背景设定在300年之前,而且它也很可能被归为历史小说,但实际上,《奴隶》却抓住了现代本质。”^①既然如此,那么这部小说所展现的“现代本质”到底是什么呢?

当然,这个问题的答案可以有,但其中之一是可以从雅各带着儿子逃往以色列地这个情节入手获得。《奴隶》这部小说分为三个部分,雅各带着儿子逃离波兰的情节发生在第二部分结尾处,第三部分则写了20年之后的事情。可是,针对小说的这种情节设置,迈克尔·费克斯勒(Michael Fixler)认为,如果《奴隶》在第二部分结尾处结束,从救赎的角度来说,这部小说会更好。^②可是,如果考虑到表现犹太现代化过程中的一些元素的话,那么,这部小说的第三部分却是万万不能省略的。

在第三部分,在旺达-撒拉去世之后,雅各带着他刚刚出生的儿子离开波兰,逃往以色列地(*Eretz Israel*),并在那里生活了20年。在耶路撒冷,他的儿子成为一名拉比,并且生了三个孩子。之后,为了将旺达-撒拉的遗骨带去耶路撒冷,雅各又重回波兰,并且因为年老体衰而死在那里。这就是第三部分的内容,纵然费克斯勒认为,从救赎的角度来说,这部分略显冗余,但如果从犹太现代化的角度来看,这部分里其实包含了犹太现代化中重要的一环——锡安主义

^① Frederick R. Karl, "Jacob Reborn, Zion Regained: I. B. Singer's *The Slave*," in *The Achievement of Isaac Bashevis Singer*, ed. Marcia Allentuck, London and Amsterdam: Feffer & Simons, Inc., p. 113.

^② Michael Fixler, "The Redeemers: Themes in the Fiction of Isaac Bashevis Singer," *The Kenyon Review*, Vol. 26, No. 2 (Spring 1994), p. 385: "读到此处(即小说第二部分结尾——本文作者注),我觉得小说结束了,如果它在这里结束可能会更好。在这里,辛格最终把雅各同与他名字相关的古代形象同一化了,并且让这个人物按照计划几乎又开始了流浪。'所有一切都保持不变:古老的爱情,古老的悲伤',雅各思考着。'但是,救赎必须要来。所有的一切都不能保持永恒。'但是,在一呼一吸间,他又投降了。'领导我们吧,上帝,领导我们吧。这是你的世界。'此处,这部寓言已然圆满。在一种自然而又精致的反讽之中,雅各并没有看到这样的事实,就是救赎其实已经来了——它最终需要以这种方式到来。或者,正如辛格貌似告诉我们的那样。"



(Zionism)。对此,莱昂纳多·布拉格(Leonard Prager)认为《奴隶》其实是一部“锡安主义者的小说”(Zionist novel):

《奴隶》(这里,布拉格用的是《奴隶》这本小说的意第绪语名称,拉丁字母转写为 *Der knekht*——本文作者注)经常被认为是一部“锡安主义者”的小说,很大程度上是因为它解决问题的方式代表了在以色列地继续生活的主题,在以色列地,本雅明,雅各和旺达-撒拉的儿子,领导耶路撒冷一座叶什瓦(Yeshiva)并且生了三个儿子。使这部小说在更深层意义上成为“锡安主义者的”小说的原因在于它对身体形态的强调上。在小说的开头,我们知道了雅各“一个高个子的男人,身姿笔挺,眼眸碧蓝,有着长长的、棕色的头发和胡须……”在这里,辛格塑造了一个与处在大流散期间完全不同的主人公……这种鲜明对比反映了大众眼里犹太人的典型形象。这种典型形象分为两种:一种是处于大流散中的犹太人,另一种是在以色列出生的犹太人。很多人都知道,撒布拉犹太人(sabra,指在以色列出生的犹太人)有着金黄的头发,而这种犹太人在波兰和美国经常被人提及。皮里斯卡女士(Lady Piliska)告诉雅各:“你这种相貌在犹太人中风毛麟角。”^①

从上面的引文可知,如果从锡安主义角度来看待《奴隶》,雅各的非犹太人形象就很值得探讨了:尽管辛格把雅各的时代背景设置在 17 世纪,但雅各其实代表了 19 世纪、20 世纪现代观念中的新型犹太人形象,而且这种形象还和以色列有着密切的关系。对于这一点,费克斯勒也认为,“《奴隶》这部小说是辛格第一部成功意识到犹太人天生命运并把它作为主题的小说”。

然而,《奴隶》中雅各的形象,虽然和锡安主义紧密地结合在一起,但他绝不仅是锡安主义运动的象征,因为除却小说文本的字面含义,其中也蕴含了大量的“圣经隐喻和哲学思辨”^②。而考虑到这些元素所蕴含的多层意义,《奴隶》这部小说所要表达的应该是一种远超锡安主义的宏阔叙事。对此,伯尼·李昂斯(Bonnie Lyons)这样写道:

……《奴隶》是一部相对来说不关心风俗、道德或者阶级——这是传统小说通常的主题——的小说。最好把它分析为一种神秘叙述,而宗教上与神的结合则是这种叙述的核心。

^① Leonard Prager, “Nature and the Language of Nature in Yitskhok Bashevis-Zinger’s *Der knekht*,” in *Isaac Bashevis Singer: His Work and His World*, ed. Hugh Denman, Leiden & Boston, 2002, pp. 219-220.

^② Levitan, “The Cosmos of Isaac Bashevis Singer: A Critical View,” pp. 143-144: “正是在《奴隶》这部小说中,辛格用最直白的方式展现了他对救赎的设计。这个故事的设定背景还是 17 世纪的波兰,作者在其中小心翼翼地运用了大量的圣经隐喻和哲学思辨。”

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

典型小说的主要关注点在于社会、种族和历史问题,但其语气却是充满了道德上的严肃感。然而,神秘叙述强调的是宇宙韵律、神祇模型、远古范式,它的关注点在于神圣而非道德严肃性。^①

如果从“神秘叙述”的角度来解读雅各这个形象,那么费克斯勒对于雅各和旺达在犹太神秘主义卡巴拉中的象征意味则不容忽视:

正如小说标题暗示的那样,救赎对于犹太人来说不是逃向自由之域而是接受奴隶的命运。卢里亚卡巴拉中的一篇可以作为这部小说的铭文:“这就是为什么以色列会被世界上所有非犹太人所奴役的秘密:为了让那些堕落在他们之中的、[由上帝之光破碎而来的]的神圣星火冉冉上升……这也就是为什么以色列人要流散到世界上各个角落,为的是把所有的星火都捡拾起来。”非犹太人和雅各(以色列)的原型以及救赎都是真实的,而且他的确是他们的奴隶……同时,雅各和他主人的女儿旺达也产生了感情,而这正应和了卡巴拉中非犹太人的象征:非犹太人象征的是以色列必须救赎的女人。^②

如果从卢里亚卡巴拉的角度来看待《奴隶》中雅各的形象的话,他象征着一种与上帝有着神秘联系的对所有世代犹太人的救赎。根据犹太历史学家哥舒姆·舒勒姆(Gershom Scholem)对卢里亚卡巴拉的研究,上帝为了能够让自己的圣光充满某处,则在无所不在的上帝之域中把自己的圣光先吸了出来,使得该处成为上帝意愿之下的没有上帝圣光照耀之地。而正是因为这个行为,无论是上帝还是个人——注意,此处的个人指所有的人,包括犹太人和非犹太人——都被上帝这个行动所放逐。而当上帝圣光照射到这个无光之域时,一些由上帝圣光组成的容器(kelim)不能承受圣光的压迫而破碎,上面一些引文中提到的“神圣星火”就掉到暗黑之域,需要犹太人通过遵守律法等宗教行为一点点地把它们拾起来,让它们再回到上帝之域,只有这样,上帝自己抽空的地方才会再次被圣光填满,人类和上帝的流散才会结束。^③而在这个过程中,犹太人的行为起到了至关重要的作用:“实际上,因为每个男人、女人或者孩童都要承担一部分哈拉哈(Halakhic)和道德责任,他们每个人都被赋予了直接参与修复世界(tikkun)的使命并且被认为应对此负责。”^④故而,从这个角度来说,雅各作为非犹太人的奴

① Lyons, "Sexual Love in I. B. Singer's Work," p. 69.

② Fixler, "The Redeemers: Themes in the Fiction of Isaac Bashevis Singer," p. 384.

③ 参见[德]G. G. 索伦:《犹太神秘主义主流》,涂笑非译,四川人民出版社2003年版,第237~281页。

④ Amir Engel, *Gershom Scholem: An Intellectual Biography*, Chicago: The University of Chicago Press, 2017, pp. 78-79.



隶,其实也象征了犹太神秘主义意义上,犹太人在恢复世界、拯救非犹太人方面的作用。而这种作用,在巴什维斯·辛格看来,是要比伊斯雷尔·辛格为犹太人所指出的道路更为确定。故而可以说,通过雅各这个形象,伊斯雷尔·辛格提出了一个关于犹太人的自我救赎的问题,而巴什维斯·辛格则从宗教和哲学的角度,对这个问题进行了解答。那么,如果这样来看的话,这种文本之间的互文到底体现了两位作家之间怎样的关系?

结 论

在德国学者埃里希·奥尔巴赫的《摹仿论:西方文学中所描绘的现实》第一章《奥德修斯的伤疤》里展现了西方文学的两种类型:一种是以《荷马史诗》为代表的“详尽的描述,着墨均匀,各部分联结紧密,表述自如,发生的一切均在幕前,一目了然,在历史发展及人类问题方面有局限”;另一种是以《圣经·旧约》为代表的“突出几个部分,淡化其他部分,支离破碎,未完全表达的东西具有强烈的作用,后景化,含义模糊,需要诠释……”^①虽然我们不能说本文所讨论的两部小说有着《荷马史诗》和《圣经·旧约》之间那般悬殊的差异,但在更类似于《荷马史诗》风格的《阿什卡纳兹兄弟》当中,伊斯雷尔·辛格不遗余力地展现时代历史的风云变化中个人生活的种种细节,为的是“要统一个人动机与历史必然性”^②。虽然伊斯雷尔·辛格通过堆砌诸如服饰风格、话语词汇、人物之间的复杂关系来尽可能地客观展现历史,但他依然对自己塑造的这个“类似荷马史诗般的世界”充满怀疑:那个健壮英俊的雅库布所象征的通过加入欧洲现代化进程来完成自身解放的犹太解放之路真的对当代犹太问题起作用吗?他虽然提出了这个深刻的问题,但并没有或者说没能给出答案。

而在几十年之后,伊斯雷尔·辛格的弟弟却给出了答案。与《创世纪》中亚伯拉罕献以撒故事的言简意赅相比,《奴隶》显然太过具体了。但如果把它看成一部“包含从圣经时代到当代所有世代”^③的“长篇”小说的话,那么《奴隶》中所展现的情节则可以被看成是奥尔巴赫意义上的圣经旧约般方式,巴什维斯·辛格通过把犹太人的解放之路与上帝和无限的内容上和形式上的对比,回答了他兄长所提出的问题:从具体层面来说,金发雅各所代表的新型撒布拉犹太人从某

① [德]埃里希·奥尔巴赫:《摹仿论:西方文学中所描绘的现实》,吴麟绶、周建新、高艳婷译,百花文艺出版社2002年版,第26页。

② Sinclair, *The Brothers Singer*, p. 87.

③ Sinclair, *The Brothers Singer*, p. 77.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

种程度上象征了锡安主义作为犹太人自我解放的一条道路的可行性；但从更为广阔的“神秘叙事”角度来谈，从宗教哲学的辩证法上来看，犹太人在非犹太人的排挤下的艰苦处境，正是救赎或者解放本身。故而，通过金发的强壮雅各这一形象，兄弟二人看似毫无关联的两部小说其实产生了一种隐秘的互文性，而兄弟二人作为同一家庭中走出来的作家在文学上的深层联系也可以从这种互文性上找到一个可以深入挖掘的突破口。

而为了打开这个突破口，我们还需要结合兄弟二人之间的其他联系来一起探索这种深层关联。首先，当伊斯雷尔·辛格于1936年在美国出版了《阿什肯纳兹兄弟》的英文译本时，“对他着迷的读者们就开始幻想斯德哥尔摩的委员应该垂青这位意第绪语作家”^①，可惜，才华横溢的伊斯雷尔·辛格没能等来诺贝尔奖，却在51岁的时候死于心脏病突发。可叹的是，在多年之后的1978年，伊斯雷尔·辛格的弟弟，巴什维斯·辛格却站在了诺贝尔奖的领奖台上，成为唯一一名获得诺贝尔奖的意第绪语作家。其次，巴什维斯·辛格写的一个名叫《猴子杰泽尔》(Getzel the Monkey)的短篇故事，如果结合上文分析来看，它几乎泄露了他所有的秘密。这个短篇故事讲的是镇上的人猴子杰泽尔羡慕一个有钱人陶德鲁斯(Todrus)，他穿和陶德鲁斯一样的大衣，学陶德鲁斯的说话的腔调，不断模仿托德鲁斯的行为，托德鲁斯破产之后杰泽尔娶了他的老婆、买了他的房子和房子里的一切，最后，正如巴什维斯·辛格所写的那样，“杰泽尔变成了托德鲁斯，这是我亲眼看到的”^②。

综合以上两点考虑，伊斯雷尔·辛格和巴什维斯·辛格这两位兄弟作家之间的深层关系也可以得到揭露：从《猴子杰泽尔》到巴什维斯·辛格拿到了他哥哥生前并没有拿到的诺贝尔奖来看，巴什维斯·辛格确乎想把自己打造成伊斯雷尔·辛格那样的作家，就像猴子杰泽尔想成为陶德鲁斯那样。正是出于这种希望，巴什维斯·辛格不仅塑造了一个和哥哥小说中的雅各布·布纳姆几乎一样的人物来回答哥哥生前没能给出的、关于犹太人自我解放救赎问题的答案，并且还通过这个人物与犹太神秘主义卡巴拉之间的关系，在作家的责任与道义这个层面把自己和哥哥联系起来，或者说，完成了自己与伊斯雷尔·辛格的同一。

那么，如果说伊斯雷尔·辛格把自己的形象投射到雅各布·布纳姆身上，再考虑《阿什卡纳兹兄弟》和《奴隶》两部小说中相似的雅各形象，那么可以看出，巴什维斯·辛格其实是把自己，或者与兄长同一化了的自己，投射到了雅各身上。

^① Goldstein, "Foreword to *The Brothers Ashkenazi*" p. xi.

^② Isaac Bashevis Singer, "Getzel the Monkey," in *The Seance and Other Stories*, New York: Farrar, Straus & Giroux, p. 157.



并且,既然在《奴隶》中,雅各的形象在神秘层面上象征了卢里亚卡巴拉中犹太人对非犹太人的责任与救赎,那么是否可以考虑借助这个形象,巴什维斯·辛格表达了一种自己对非犹太人的责任呢?

如果从心理分析领域文学的产生来看,巴什维斯·辛格显然是认为自己对于非犹太人有着雅各一般的责任。朱莉亚·克里斯蒂娃(Julia Kristeva)认为:“文学代表着对我们危机的最终编码,是对我们最终也是最严肃的启示。”^①而对于经历了犹太历史上最大变动的兄弟二人而言,他们的危机即是欧洲犹太人在二战结束前经历的种种灾难与不公。那么正如雅各在非犹太人中表面上是卖身为奴,其实却以一种托寓义(allegorical meaning)^②肩负着拯救这群非犹太人的使命,那么,通过书写自己对欧洲犹太人所经受的灾难与不公的感同身受而形成的文学,在巴什维斯·辛格眼里看来,也同样肩负着雅各般的使命。故而,他在诺贝尔奖获奖演说中这样说:“也许听起来很奇怪,我经常会有这样的想法,就是当所有的社会理论都崩塌、战争和革命把人类留在悲惨的境地当中时,诗人——就是被柏拉图驱逐出理想国的诗人——会雄起并拯救我们所有人。”^③

也正是因此,出于强烈的责任感,当谈到他的兄长时,巴什维斯·辛格写道:“他对于我来说,是高高在上的楷模,具有强烈的道德感,并且对文学无比忠诚。尽管他是一个现代人,但他却具有我们虔诚祖先的一切优点。”^④在这里,正是出于作家对拯救世人的责任感,在巴什维斯·辛格眼中,文学大师应该兼具道德感和对文学的忠诚。而且,可叹的是,虽然二人都反出了虔诚信仰宗教的哈希德家庭,但他们却以从犹太祖先那里继承下来的、宗教般的虔诚去写作文学作品——巴什维斯·辛格与其兄长伊斯雷尔·辛格之间的关系,本身就是一部“巴什维斯式”的小说。纵然这听起来奇怪,但这对自己文学精神身体力行的实践也正是伟大作家之于我们这个时代的价值所在。

① Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1982, p. 208.

② 这里的托寓采用的是 C. 布鲁克斯(C. Brooks)和 R. 沃伦(R. Warren)的定义:“托寓是一种不取人物、客体和事件之真实意义而把它们当成是再现某一系列想法的叙事手段。也就是说,在这种叙事中,每一个事物都有其另一领域的对应物。”(C. Brooks, R. Warren, *Understanding Fiction*, New York: Appleton-Century-Crofts, Inc. 1959, p. 681)

③ Isaac Bashevis Singer, “Nobel Lecture,” in *Nobel Lecture: Isaac Bashevis Singer*, London: Jonathan Cape, 1979, p. 13.

④ Singer, *The Family Moskat*, Acknowledgements.

The Strong Jacob: On the Intertextual Relation of Yakub in *The Brothers Ashkenazi* and Jacob in *The Slave*

BAO Anruo

Abstract: Through the two intertextually related works by the Singer brothers, it can be said the elder brother's influence on the younger brother even continues after his death. Bashevis Singer answers his elder brother's question, despite in a different time period, but his answer is beyond time. This question-answer relationship reveals the special literary-familial link between the two brothers, although this relationship is quite rare in the circle of Yiddish literature. Even though this relationship is not so common, it really functions on Bashevis Singer in a mysterious way. When Joshua Singer published his *The Brothers Ashkenazi* in America, "the fans began to fantasize that the committee in Stockholm might cast its gaze on this Yiddish writer," and after forty years, Bashevis Singer got this extraordinary honor. And it was exactly after Joshua Singer's death, Bashevis Singer regained the talent of writing novels and stories. Under this familial influence, the true story between the brothers is very "Bashevisian," just like what Bashevis writes in one of his short stories, "Getzel the Monkey": "Getzel became Todrus and I saw it happen with my own eyes."

犹太宗教、信仰及美国犹太人^{*}

——哈佛大学李文晟教授^①访谈

刘精忠 邬晶灵^{**}

刘精忠:作为哈佛大学犹太宗教研究方面的专家,您首先能否就哈佛大学及北美犹太研究的历史及现状作一简略介绍?

李文晟:鉴于基督教—希伯来主义在英格兰早期的新教知识分子当中占据了突出的地位,长久以来,关于古代犹太文本的一些课程就成为美国神学教育中的一大特征,而少数几位先驱,如哈佛大学的哈里·沃尔弗森(Harry Wolfson)则在20世纪早期至中期这段时间里在美国的大学里教授相关犹太文化的其他方面。但是,大学里犹太研究的大量涌现却仅仅只能追溯到20世纪60年代。在一定程度上,这是由于老一辈的盎格鲁-撒克逊白人新教精英的衰落,以及相应地对其他种族和宗教传统的日益尊重。其次,在部分意义上说,也是因为二战之后高等教育的极大扩张。最后,这也部分地归因于战后反犹太主义的衰落和犹太人在北美及其教育机构所获得的日益增长的满足感,以及少数犹太人得以资助各种项目的的能力。然而,近年来人文学科自身经历了急剧的衰落,而美国的教育也越来越趋于实际,这种状况对这一领域产生了消极的作用。除此之外,犹太人口出生率的下降(除了正统派这一值得一提的例外情况),异族通婚率的攀升以及美国犹太人犹太读写能力和习俗实践的缺失也都对此造成了影响。所以,这一领域的萎缩尽管值得警觉,但并不意外。

刘精忠:对比犹太教与基督教,作为一名犹太学者,您对于犹太人作为上帝的“选民”以及他们在《圣经》中对上帝所负有的“神圣”义务是如何理解的?另

* 本文系国家社会科学基金重点项目“《犹太宗教大辞典》编纂”(19AZJ001)阶段性成果。

① 李文晟教授(Jon D. Levenson),哈佛神学院著名犹太研究专家,其学术领域涵括犹太神学研究、《希伯来圣经》研究、犹太教—基督教历史以及近现代犹太研究等。

** 刘精忠,南昌大学教授、博士生导师,哈佛大学访问学者;邬晶灵,南昌大学宗教学硕士研究生。



外,在犹太背景下,犹太人如何看待或理解基督徒关于耶稣是“基督”或“救世主”的信条?

李文晟:自圣经时代以来,犹太人的“被选”就被理解为上帝对他们或其族长(亚伯拉罕、以撒和雅各)的一种神秘的爱。这并不是对某种自然或类似种族优越性或诸如此类的信仰。换句话说,这是自上帝而创始的一种特殊关系的结果,这里的上帝是一个非常人格化的上帝,而不是一种非人格化的力量或诸如此类的存在。那种特殊关系——“契约”这一《圣经》用语的使用数千年来在犹太传统中产生了巨大回响——赋予犹太人深情地、全心全意地侍奉他们立约的主的义务。因此,《托拉》的诫命并不是抽象的道德准则,而是个体用顺从、爱和忠诚对上帝的侍奉行为,无论它们可能与抽象的道德准则有多么的一致。

在犹太教的信仰当中,上帝自身可以不通过任何中间人而去拯救那些对他顺从且忠诚的人。同时,他也仁慈地向那些忏悔的人们敞开怀抱。为了达到罪人与上帝的和解,像基督徒“耶稣”那样的献祭牺牲品是完全没有必要的。

刘精忠:在您的著作中,我们发现族长亚伯拉罕实际上在您的神学诠释中成为一个象征,我们应该如何理解亚伯拉罕对于上帝的信仰?此外,您认为亚伯拉罕在一神教体系的创建当中发挥了怎样的作用?

李文晟:在犹太教《圣经》中,秉持特定哲学或神学观点意义上的信仰并不是相关亚伯拉罕之叙述内容的焦点。相反,其焦点首先是上帝出人意料地向亚伯拉罕承诺,他将使其成为一个受上帝赐福的民族的伟大祖先,并许他及其子孙后裔一片土地。其次,是亚伯拉罕对上帝日益明显的顺服,这一点在《创世记》第二十二章以撒的捆绑中达到了高潮。但是,正如我在《对亚伯拉罕的继承:犹太教、基督教、伊斯兰教中族长的遗产》中所谈论的,确切地说,是到公元前2世纪,这一概念被进一步完善,即亚伯拉罕领悟到无论是其他神祇及其偶像,还是行星天体,都没有主宰人类命运的能力。换言之,“一神论体系”,用您的术语说,是建立在将自然决定论排除在外的对神圣天意之信仰这一基础之上的。亚伯拉罕看透了物质主义及其族人和同乡的其他妄想这一观念在犹太教和伊斯兰教中变得尤为重要,但是在基督教中,据我所知,这一点仍未得到证实。

刘精忠:我们注意到,在您的著作、文章或者演讲当中,总是不断地谈到“复活”一词。那么,作为一位犹太学者,在您的眼中,死亡和复活之间的关系究竟如何?

李文晟:死者复活是拉比犹太教(即成形于公元纪元头5个世纪的以色列地和巴比伦的犹太教)中一种最为典型的学说。在这一论述当中,“复活”是指上帝在时间的尽头逆转死亡的奇迹般干预。在此,这一假设在于:死亡虽是真实且令人悲痛的,但并非最终的。这就是为什么我给我主题为“以色列的复兴和重

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

建”的书加上“上帝生命的最终胜利”这一副标题。(复活)归来的并不是一个脱离肉体的精神或鬼魂,而是一个完整的、有血有肉的人,尽管这个人的身体和我们所有人所拥有的身体截然不同,是不朽的。我必须在此强调,这(一学说)是作为一种基于上帝之许的希望而被提出来,并且被浓厚的神话时代的语言所包裹。注意,复活并不等同于不朽,后者所肯定的是自我或其某部分(“灵魂”)的不死。在古典拉比犹太教中,也存在某些对不朽的肯定,尽管后者的建构并非如此紧密或核心。

刘精忠:那么,根据您的研究和理解,“复活”在一神论体系,特别是犹太教当中,究竟扮演了怎样的关键性角色?

李文晟:由于复活是对上帝至高无上之权能的一种肯定,一种能够并且被相信最终将战胜死亡本身的能力,那么基督教和伊斯兰教各自以不同的方式延续了犹太教对死者复活的期待,也就不足为奇了。当然,因为这一期待牵涉进了对自然的一种超越,自从17世纪晚期和18世纪的科学革命以来,它就变得愈加困难重重,很多犹太教徒都失去了对此的信仰。但是,仍有一些教徒并未丧失,并且每个人,不论是犹太人还是异教徒,都需要在其各种不同表达及其细微差别中,在犹太教、基督教和伊斯兰教的经典表达当中,认识到这一学说的重要性。

刘精忠:这个话题确实非常精彩,也发人深思。我们知道,犹太人在历史上遭受了诸多苦难,但仍然对人类文明作出了巨大的贡献。那么,作为一名犹太学者,您如何看待信仰意义上的善恶关系?

李文晟:这是个很大且非常重要的问题!犹太教在历史上强调过人类的自由意志——人类可以自由选择善恶,但与此同时,犹太教也曾在历史上断言过邪恶对脆弱且不完美的人类的吸引力和力量;其祈祷仪式吁求上帝仁慈地帮助我们以挣扎抵抗诱惑。犹太教中关于规范实践的体系(哈拉卡)能够帮助一个犹太人形成辨别邪恶所需的警觉,以及用于抵抗邪恶并进一步去行善的道德力量。然而,对于犹太人和异教徒而言,这是一场延续终身的奋斗。《塔木德》中有一句名言完美得阐释了这一点:“人越伟大,他的邪恶本能就越强大。”

刘精忠:较之世界上的其他文明实体,如印度和中国,在您看来,《圣经》一神论在人类发展历程当中可能包含了怎样的特性以及特别的文化价值?尤其是犹太教在这一历史进程中作出了怎样独一无二的贡献?

李文晟:我并不认为对不同文明进行划分排列有任何助益或实用性。所有的文明形式都是好坏参半的混合体,而其中每一种文明以其自身的准则进行评判时,也都显得更为优越,并不存在一种纯粹而中立的标准以评价全部文明。而至于“一神论”,这是一个非常宽泛的范畴,并且更为重要的是,这也是一个出人意料的现代观念。在犹太教《圣经》当中,核心并不是神的数量或诸如此类的事



物,而是古代以色列人所肯定并遵从的神之神性。荣耀神的方式并不是秉持一些形而上学的观念,而是在一切事物当中追随他的意志,无论是道德的、仪式的,还是其他的。

刘精忠:就宗教研究而言,您如何比较和评价学界相关《圣经》神学和犹太哲学等方面的研究价值或意义?

李文晟:“《圣经》神学”这一术语已经几乎完全指代一种基督教式的探究模式,并且基于此类及其他原因,并没有吸引太多的犹太教实践者。我确实认为犹太人能够并且应当对自己的《圣经》神学研究倾注更多的关注和兴趣,但我并不认为在基督徒当中如此重要的有关《圣经》神学的系统阐述也同样适用于犹太教。

至于犹太哲学,从宗教哲学的意义上说,这是学术研究中一个完全合理、并且事实上杰出的领域。它的主要问题则是唯独倾向于关注那些远早于现代时期(通常是中世纪时期)的著作和问题,因而实际上常与我们当今时代里最为紧迫的存在问题毫不相关。鉴于犹太研究缺乏一个神学建设的强大分支,它需要一个这样的分支领域。

刘精忠:哈佛大学神学院过去就宗教对话赞助了许多学术性活动,其中必定不乏启发性和推动性。然而,除了多样性或包容性这类术语之外,您能简略指出在这一对话之中,三大一神教所面临的最为根本性的冲突或挑战吗?与此同时,您能告诉我们诸如此类的对话最终最有可能达成的有意义的共识是什么吗?

李文晟:在我看来,宗教间对话的目标就是获取知识——他者的知识以及自我的知识,即遭遇局外者时的产物。这种对话因此而要求我们培养开放性,能够倾听他者自身的语言,而非强行将他及其世界观纳入到我们自己的体系当中。因此,当对话有效进行时,偏见和误解就会减少,但是记住这一点也是至关重要的——很多参与到这一对话中的人并没有做到,即并不是所有的争论都来自于偏见和误解。不同的宗教和文化提出了不同的问题,都有不同的背景假设,并且都做出了不同的论断,他们所教导的并不都是同一件事情。

刘精忠:另外,如果方便的话,您能就宗教信仰、学术研究以及政治正确之间的话题略述一二吗?

李文晟:宗教的学术性研究,或更恰当的说法,批判性研究,和宗教中的传统教学并不是同一件事;它表现出一个更为宽广的视角和不同的步骤,并且对信仰或实践的承诺不做要求。但在实际上,我们却不得不面对这一现实,即关于宗教的学术性研究的生命力,在部分意义上,则是更为广大的社会里宗教社团生命力的一种作用。至于美国的学院和大学,他们在近几十年内变得越来越世俗化,大体上像美国社会一样,只不过更快也更为致命。依我看,宗教研究学者,不管他

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

们是否为实践者,都已经涉足了两个世界。然而,今天那些涉足宗教社团领域的学者变得愈来愈少,而事实上很多学者都在庆祝他们逃离了那个他们所认为的(总是有很好的理由)缺乏批判力并反智的宗教团体。因此,相较于保卫传统以及他们的历史性主张,批判更加随处可见。换句话说,在我看来,太多的学者已经在认知上全面地屈服于学院理念。我认为,其结果就是这将变成一个无趣乏味、日益(当然也有例外)自满、自以为是且思想狭隘的领域。

政治正确在如今的美国知识分子当中非常强大,甚至占主导地位,在宗教研究部门和神学院当中尤其如此,虽有少许例外(通常是那些由保守宗教团体所赞助的机构),也进一步地削弱了这一领域内的学术兴趣。人文学科,这一政治正确的力量最为强大的领域,正在衰退当中,这虽然不幸,但却并非巧合。

刘精忠:在当今世界,仍有许多人不得不对像传统文化转型这一类的话题。多年以来您致力于犹太文化在这一方面的转换,就您犹太经典非凡卓绝的再诠释,您能简略阐释一下您所抱持的主要主张吗?

李文晟:我认为,现代的历史批判极大地帮助了我们去理解《希伯来圣经》(或者用我上文所用的称谓《犹太教圣经》),但是它无法取代对《圣经》的传统研究,后者所涉及的体裁被称之为《米德拉西》,这是公元纪年最初几个世纪的拉比所采用的《圣经》诠释以及传统的中世纪评注文体。文本含义受限于作者的意图这一观念,在历史批评家当中非常盛行,同时也过分地受到限制。这种误解——或者我应当说“规范宣言”——有很多根源,其中,存在于《圣经》研究当中的最为主要的一个因素要归于宗教改革及其对宗教圣典(当然,是宗教意义上而非世俗意义上的用语)作为真理之唯一来源的坚持。在我看来,传统文本资料及其诠释方法与历史批判之间的遭遇不仅是紧张的,同时也是卓有成效的。

刘精忠:当代犹太人几乎主要聚集在美国和以色列。根据您的分析,美国犹太人大体上对以色列普遍持有一种怎样的态度?在他们当中,现代犹太复国主义对于美国当代的犹太教徒意味着什么?

李文晟:您说得很对,最大的犹太社团存在于美国和以色列,不过居住于其他十几个国家的大量人口也同样不容忽视。我个人的猜测是,绝大多数美国人对以色列都怀有一种亲切的情感,并将他们自己的命运与以色列的命运紧紧地联系在一起,尽管支持的程度(现在)多少有些降低。在更早之前,我谈到过美国犹太人(实为讽刺的是,这是一个在其他方面读写能力极高的群体)令人震惊的无法读写犹太文献的比率,就绝大多数人而言,这无疑也与他们以色列的理解有关。对于宗教犹太人来说,以色列占据更为中心的位置,并且它在传统宗教信仰中所扮演的重要角色是关于这点的一个主要因素(但也有一些“极端正统的”犹太团体集体排斥一个世俗犹太国家的观念)。值得注意的是,反犹太复国主义



经常是反犹太主义的一个幌子。在那些对以色列所进行的过分夸张乃至是彻头彻尾不实的控告倾向中,人们可以窥见一二,例如这是一个种族隔离的国家,或者这是一个实行种族灭绝的国家。同样,人们也可以在这样一种趋势中注意到这一点:一些其他国家做出并不会受到批判的行为,以色列无论行径正当与否,都会因此而受到谴责。当事情到了反犹太复国主义逐渐演变成更加露骨的反犹太主义时,人们应当期望看到犹太人,甚至一些非常开明的犹太人,能够团结起来捍卫以色列。

刘精忠:最后,您能否总结一下美国当代犹太人的信仰状态,特别是面对现代化与世俗化,他们如何看待犹太民族和犹太文化在此世的未来?

李文晟:犹太人实际上是美国人当中最为世俗化的一部分,正如我们在高异族通婚率、低犹太会堂出席率和家庭仪式奉行率以及许多其他指征中所看到的那样,一种清晰的犹太身份认同感正在下降。另一方面,同化程度最高且不遵守犹太习俗的人也是出生率最低的一群人,远低于更新换代的比率,而少数派的严肃实践者(依据对安息日、饮食律法以及诸如此类事务的遵奉)正在增长。那些严肃实践者也是最有可能让其孩子接受集中犹太教育(通常选择走读学校而不是公立学校或世俗的私立学校)的一群人。所以,他们不仅有着更高的出生率,而且保留率也更高。人口统计的预测及其结果总是十分危险的,但是这些数据也可以被合理地解读为未来的美国犹太人可能会和现在的他们的迥然不同——也许规模更小,但是在犹太学识上更为渊博,也更加坚定。

On Discourse Practices of Jews in the Theory of Racism

——The Management of Self-identity in the Scientific Age

Zhang Chengye

Abstract: the paper collates discourse practices of Jews who contributed to the theory of racism between the late 19th century and the early 20th century and demonstrates the construction of Jews self-identification in the process of examining the science of knowledge in the scientific age when the capital identity died. The raising of the problem of Jewish language means that the possibility to communicate did not exist in the identity of Jews proposed by traditional Judaism and because of that Jews were considered as a community without language. However, the scientific discourse helped Jews to form a new discourse identity which enabled the examining of knowledge centring on the identity of Jewish community. Firstly, Jewish anthropologist built a panoramic view of Jewish community and their bodies by measuring and examining their physical features. Secondly, Jewish scholars depicted a myth of the strength of Jewish life for the first time using pathological knowledge and life data and demonstrated an advantage of physical features of Jewish people by combining the sufferings of Jews and social Darwinism. Thirdly, particular diseases and crimes represents civilization in the relations between Jews and the modern society. Jewish scholars began to object to the research on pure facts and to ask for the answers to the questions about values and culture like the historic contribution of Jews and the country-building in the future.

Keywords: Jewish race; discourse practices; self-identity; science of knowledge

种族论中的犹太人话语实践

——试论科学时代下的自我身份管理

张程业*

本文通过梳理 19 世纪末至 20 世纪初的犹太人参与种族论的话语实践的历史,展现了在“大写同一性”死亡的科学时代中,犹太人通过知识学的寻源探流来建立新的身份认同的图景。犹太语言问题的提出,意味着传统犹太教所担保的犹太共同体不具备身份交往的可能性,因此犹太人逐渐被视为“没有语言的民族”,而科学话语出现使犹太人形成了新的话语共同体,从此围绕“犹太种族”的身份问题发生了一系列的知识探索,在发展历程上次第集中于三个知识门类:人类学、病理学与现代性。首先,在人类学视域中,犹太学者通过物理体征的测量和观看之道建立了全景敞视的犹太身体和种族;其次,在病理学和生命数据中,犹太知识分子描绘了犹太人“史无前例的生命韧度”这一生理神话,并将犹太的苦难史与社会进化论结合起来,赋予了犹太人优越的身份特性;最后,在犹太人与现代社会的关系中,特殊种类的疾病与犯罪成了文明的表征。犹太学者越来越反对纯粹客观和堆砌事实的研究,而要求回答关于犹太民族的历史贡献和未来建国之路这样的价值和文化问题。

在经典反犹主义理论中,种族论作为犹太人的绝对反题,被视为反犹主义者所操纵掌握的“伪科学”和“假学术”而遭到了知识界的批判和道德上的谴责。种族论最早是一门对人群进行分门别类、寻源探流的知识形式,经过 20 世纪的历史动荡与社会变迁,逐渐变成一种炮制种族优越论和实施种族屠杀的工具。这

* 张程业,南京大学硕士研究生,研究方向为犹太思想史。



既是事实,却也不是事实的全部。^①

一个“反常”的现象逐渐进入我们的视野:恰恰是在 19 世纪和 20 世纪上半叶,如同在普通应用技术和自然科学研究上投入的大量心血,犹太知识分子对种族论的知识话语和自身认知方式有着异乎寻常的思想热情。这与在大解放之后西欧犹太中产阶级的同化过程激流猛进而同化的犹太人却越发疏离于传统的犹太教和犹太伦理这一历史现象密不可分。犹太教和犹太伦理的神圣性已经不能成为新的历史形势下犹太人自身身份同一性的担保,新的世俗时代下的犹太人需要从历史的探源活动中区别自身与他者,给予自己一个可供在与邻居交往中流通的身份,这就是为何此时种族论越来越被视之为走出“犹太问题”这一米诺斯迷宫的关键钥匙。在此,种族论并未一定导向种族主义。在当时犹太知识分子的心中,种族论首先是一个完全不同的活动空间:一个可以容纳多种知识学进行“起源探索”活动的学术场域。

正如米歇尔·哈特所指出的,将衍生自种族论的知识一概排斥为“伪科学”和“假学术”,恰恰无益于我们理解何以如此数量众多、遍居欧洲的犹太知识阶层在一个漫长的时间段内对种族话语的全面拥抱。本文即是通过探索在特殊的“科学时代”中,犹太人如何使用各种知识学手段从事话语实践和自我身份勘探,以此重新认识犹太人管理自身身份的历史进程。这一历史进程在科学知识的“进化论谱系”中依次表现为犹太语言问题、人类学、病理学以及“犹太人与现代性”等四个人类知识方面,本文就是按照这种科学知识建构在时间中的演变,尝试回答哈特提出的三个疑问:(1)通过参与种族思想犹太人获得了什么?(2)为什么“犹太种族”这样的提法对犹太人魅力重重?(3)将犹太人打造成一个种族,犹太人有什么意图?^②

^① 徐新教授在《反犹主义:历史与现状》中认为,犹太文化中包含着一种彻底反种族论的传统,种族论是犹太文化中天然的反题,并将种族论视之为德国人树立雅利安人优越地位、迫害犹太人的工具(参见徐新:《反犹主义:历史与现状》,人民出版社 2015 年版,第 220~227 页)。这种理解一方面明显与犹太人在种族论中丰富的话语实践背道而驰,另一方面过度从敌犹太人的角度来理解种族论,从而使之与历史上犹太人眼中的种族论(而非敌犹太人的种族论)方枘圆凿。David Berger 在回顾反犹主义史时,曾提到犹太人毫不犹豫地某些特殊物理特征归结于犹太种族的存在,但在反犹主义史的研究回顾里,这种犹太人主动的话语实践似乎和以作为被迫害者和受害人的犹太人为取向的反犹主义史不相一致。参见 David Berger, *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism*, Philadelphia/New York/Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1997, p. 11.

^② 参见 Mitchell B. Hart 为 *Jews and Race* 一书写的前言, Waltham: Brandeis University Press, 2011, pp. xvi, xvii.

一、犹太语言问题与科学话语共同体的形成

19世纪下半叶,随着语言民族主义以及生物学种族主义带来的同一性思维大行其道,语言成了族群或者说族裔相互间认同的核心要素。但是这里的语言,正如霍布斯鲍姆所指出的,其“沟通与文化意义是无关紧要的”,即语言的意识形态之需大于文化沟通。^①但是,进一步说来,一个群体有着可以相互沟通的物质性声音(信息传递)或者说有着相互共属的文化记忆(文本),并不等同于就存在一个公认的能够代表其自身身份认同和向他者表达其存在经验的“语言”。犹太语言问题,不是在处理犹太语言文字的字母拼法、发音规则、语法机制、书写实践,或者民族主义视域中启蒙教育、公民资格乃至意识形态的过程中诞生的;而是在涉及共同体内部及之间的存在经验和思想观念的表达时产生的。语言是一个共同体经验的表达问题,而犹太语言问题所涉及的难题就是:新型犹太人疏离于传统犹太生活,但在西欧民族文化这一共同体之前却不得其门而入。^②夹在两者之间的犹太人成为一个没有“共同体经验”,因此也就“没有语言”的民族。

瓦格纳最早揭示了犹太人的优异的语言学习能力中的痼疾:这种流利言说多种语言的能力是犹太人与旧的历史生活和其他民族疏离的征候。在1860年写的《音乐里人的犹太人》里,他说:“一代又一代的犹太人操持着他世居于中的民族的语言,但却总是像一外乡人那样说话。”“外乡人”就深刻表达了犹太人的存在境遇:疏离、陌异,甚至有时是威胁性的。一方面,对于瓦格纳来说,语言是具有艺术创造性的民族的证明;语言不是四分五裂的碎片黏合成的单位的作品,而是一个历史的共同体(historical community)的成就。而在欧洲艺术与文明一体化的进程中犹太人总是处在四分五裂的状态,因此犹太人就成了全部欧洲的“蛮貊之音”(foreign tongue)。另一方面,他痛斥背离犹太教而改宗的行径,但值得注意的是瓦格纳不是站在基督教立场上对民族国家中存在的犹太人“双重

^① 参见[英]埃里克·霍布斯鲍姆:《民族与民族主义》,李金梅译,上海世纪出版集团2013年版,第106~109页。

^② 著名的犹太学者肖勒姆曾经记述了他的三哥、著名的犹太共产主义者维尔纳·肖勒姆的一个极端事例:“我跟着他参加了一次群众集会,他在集会上发了言,我环顾四周,注意仔细倾听。三哥鼓动群众的能力真不赖。‘你别以为,我告诉他,‘他们为你的发言鼓掌,下次选举就一定投你的票选你做议员(这就是他的抱负)。实际上你在他们心里还是你原来的形象。’‘那个犹太人’(不是‘那位同志’!)讲话真是有水平’。我听到一位工人对他的同事这样说。”([以]格舒姆·索罗姆:《从柏林到耶路撒冷》,吴勇立译,漓江出版社2016年版,第158页)哪怕是“在最不讲究身份的共产主义工人运动中,犹太人的身份仍然是工友们脑子里浮出的第一个标签——一个排斥性的标签。”



忠诚”有着疑虑,而是认为有如此操行的犹太人使自己陷入一彻底的孤立状态,意味着脱离了由漫长的痛苦折磨而凝聚成的民族共同体,这就使他成为一切生物中最冷酷无情而无所牵挂的存在。^①如果说公民身份是可以一夜获得的东西,那么共同体身份的获得却要艰难得多。在1865年写的《是什么德国?》和1881年写的《宗教与艺术附注》里,瓦格纳进一步将语言的表达与共同体经验和语言的本真性联系起来,犹太民族的语言问题就是处在一个虚无共同体中的社会群体在表达存在经验上的积贫积弱。

无力表达只是犹太语言问题的症候,但要诊断这一痼疾,就需要确切的知识学探索。19世纪医学的权威泰斗,弗洛伊德的老师 Theodor Billroth 通过观察自己的犹太学生建立起一套种族语言学。他在1876年出版的《论德国大学中医学的教学与研究》中称只具有词典知识的犹太人为“博学的白痴”(idiot savant):“他们通常只能理解零丁碎片的德语,这让他们既领会不了语言也搞不懂问题的意义,无论是用德语还是其他方言,面对表达自己的思想这一任务他们都无能为力。”^②这里的表达不是意指信息的沟通和交换这样的东西,而是存在经验和共同体经验的表达。

但是,问题的吊诡就在于:如果当下的犹太人被视之为没有共同体的群体,那么不就意味着不可能存在这样的经验吗?共同体与共同经验,如今打成了一个死结。症结依然是:当下现代社会里的犹太人除了犹太教到底有没有自己的共同体身份。既然这个身份无法在当下存在中取得,也不可能寄希望于未来,那么历史将会是犹太人仅存的时间维度。为了当下存在,犹太人带着字典与铲子走向了历史。

于是,被逼到死胡同中的犹太人带着科学的器具,将眼光投向了“历史和起源”这样的问题。如果我们理解为何语言问题会以“表达”为中介蜕变成对起源的历史性和存在的身份性的探寻,我们就能领会作为一种新的知识型构造的历史语言学为何会和作为对人群进行分门别类、寻源探流的种族论知识产生勾连:语言问题,既是一个历史问题、起源问题,也直接承担着对种族问题的回答——只有通过历史探源才能说明共同体的存在正当性。而且对此必须优先通

^① Richard Wagner, “Jewry in Music,” Paul Mendes-Flohr, *The Jew in the Modern World*, pp. 302-305.

^② Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, London: John Hopkins University Press, p. 216.

过科学知识学予以解答。^①

对分析哲学和科学语言心理学贡献重大的 Fritz Mauthner 在自传中说道：“我生来就是犹太人，但对犹太宗教和伦理，可谓一无所知。作为一个德国小孩充其量可说我小时候听到了犹太式的话语以及 maucheln 的表达。”^②充当了“生来就是”和“一无所知”之间的桥梁并允诺其某种可追溯的身份皈依和自我起源的，就是犹太话语的“语言身份性”(linguistic identity)，这也是为何 Mauthner 倾其一生解答语言这一谜团的原因。

犹太人为何倾向于通过科学知识学来解答身份之谜？确切说来，为何是种族论？

首先，这可能意味其他能够确立身份性的话语在德国是无效的。法国式的启蒙主义话语和英国的自由主义话语，在未经历民主政治革新的德国都举步维艰，大家逐渐意识到理性是不能消除敌意和憎恶的。^③戈德斯坦的一段话最能表达这种挫败感：“即使所有的污蔑都反驳了，所有的歪曲都纠正了，所有的错误判断都拒斥了，恶意仍是不可推翻的。凡是意识不到这一点的都是无可救药。”^④

其次，围绕科学知识学所建立起来的实证性体系能在最大程度上消除原本

① 福柯已经指出：“现代思想彻底地献身于返回的重大关注，献身于开始的关切，献身于这个奇异的原地(sur place)焦虑，这个焦虑使现代思想有义务去重述重复”，“现代思想就努力重新发现处于同一性(笔者按：也可以理解为身份性)之中的人，即处于这个完满之中，或处于认识人自身这个虚无当中，重新发现处于这样重复中的历史和时间”。([法]米歇尔·福柯：《词与物：人文科学的考古学》，莫伟民译，上海三联书店 2016 年版，第 338、339 页)上帝这个“绝对同一性”(大同一性)对一切类群的绝对担保的崩溃造成了分崩离析的各个群体“重新发现”了“身份性”(小同一性)存在，因此，种族、历史、语言都成了通过探向历史和时间这个深渊来取的完满充实的身份性的可能路径。种族论的冲动和扩散即起源于这种需要。(种族论的发生背景请见[法]皮埃尔-安德烈·塔吉耶夫：《种族主义源流》，高凌翰译，三联书店 2005 年版，第 7~9 页)

② Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, London: John Hopkins University Press, p. 228.

③ 对不可还原的敌意的自我意识，与否认这种恶意的自我欺骗，实际上构成了犹太人的现代意识处境的两个基本面向。肖勒姆对犹太人的“自我欺骗”有一段极为经典的描述：“对自我欺骗的发现是我青少年时代最重要的经历之一。多数犹太人对一切事关他们自身的事情毫无判断，而涉及其他现象的时候，他们的理性、批评和远见等各种能力就别发动起来了，对于这样的能力人们没有理由不惊叹或批评——这种自我欺骗的能力也是德意志—犹太关系下最重要、最令人沮丧的方面。”肖勒姆由此批判他的同化同胞：“我这里所谈的哪个广大阶层，以及他们精神和政治上的代表都愿意相信归化、融入到那个大环境中去，他们总体上对这个大环境是无所用心的，到后来甚至有一点欢迎的态度。”([以]格舒姆·索罗姆：《从柏林到耶路撒冷》，第 28、29 页)这一对大环境无所用心的悲剧之巅峰：他们费尽千辛万苦点燃起来用以驱寒的火苗最终被虎视眈眈的敌人篡夺，他们最终焚身于自己参与撩拨起来的火苗之中。

④ 转引自汉娜·阿伦特为本雅明文集写的前言。[德]汉娜·阿伦特编：《启迪：本雅明文选》，张旭东、王斑译，三联书店 2012 年版，第 49 页。



问题话语的模糊性和游移性。科学要求精确性,由精确性建立的客观性将会是对暧昧之意见的致命一击。这就要提到,在不存在自由主义式的契约共同体和启蒙主义式的公民共同体而只有“民族共同体”的德国^①,却存在另一种高涨的共同体热情——科学知识学共同体。在彼时,犹太知识分子是一切科学知识学最热衷的参与者、建构者和宣传者。在今天,历史语言学、种族心理学、地理人类学、犯罪学、生物统计学、疾病分类学已渐成奇涩古董,优生学、面相骨相学、体质人类学、历史种族学、犯罪学是地地道道的神棍科学,而社会学、人类学、统计学、病理学却俨然社会科学之正宗:在以上所有学科的生住异灭的光影流动中,都有犹太学者的身姿。阿伦特曾经对“犹太人问题”的死亡表示担忧^②,我们今天应该同样不能忘记:将犹太人问题从无穷无尽、暧昧不已、没有曙光的宗教、伦理和形上学旋涡中拯救出来,使身份争执有获得结论的可能,有通过一种可计算性的理性加以精确衡量的,是科学的修辞。^③

再次,犹太人将自身作为科学研究的对象,将科学研究的范式内在化,既是在科学活动实践层面树立了其自身的科学家主体地位,同时犹太人作为研究对象的这一存在地位也在客体层面将差异的存在予以合法化:科学样本的合理存在。吉尔曼一针见血地指出,科学知识在量上的爆炸性增长和类上的失控繁殖给犹太人处境带来的转机:科学研究依赖的是主—客体、科学家—样本这样的二歧式,科学知识一旦与确立他者—自我划分这样的种族研究范式结合起来,就确立了作为他者的差异的合法性,即差异是作为客体的绝对的存在。同时,19世纪晚期的犹太人生产了大量的生物性语言的概念变式,这就牢固确立了犹太人作为科学家的主体地位,而非样本和客体。正如 Mitchell B. Hart 所说:“犹太人对被卷入其中的种族想象的运用发生了重大转变:重新定义能动性(agency)——在其中客体同时变为主体和分析的客体。”^④在此基础上,吉尔曼重新标定了迈尔发明“anti-semitism”(反犹太主义)一词这一行径的历史坐标:这不仅仅是反犹太主义的词汇学上的学理开端,更重要的是“通过这位受洗的犹太人之子迈尔,新的科学与人类多基因起源的概念的语言,进入了犹太人特殊语言的理念中”,“一门种族主义的新的科学,是犹太人独特与隐藏的语言”^⑤。

① [美]克劳斯·P. 费舍尔:《强迫症的历史:德国人的犹太恐惧症与大屠杀》,余江涛译,译林出版社2017年版,第73、76页。

② [德]汉娜·阿伦特编:《启迪:本雅明文选》,第48页。

③ Hilary Putnam, *Reason, Truth, History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 185

④ Mitchell B. Hart 为 *Jews and Race* 一书写的前言, Waltham: Brandeis University Press, 2011, p. xx.

⑤ Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, London: John Hopkins University Press, pp. 212-213.

最后,我们要注意:犹太人热衷于通过“犹太种族”来追寻“犹太性”意味着什么?在传统的反犹太主义研究中,是敌犹太者而非犹太人自己对“犹太性”这一斯芬克斯之谜迷狂不已。而在19世纪是犹太人需要主动“了解”和“形成”自身的身份并在与他者的交往中进行宣说,以诊治“现代性身份失衡”之病症。在此,我们看到的不是反犹太主义建构的“他者中的他者”的形象,即要理解作为他者的敌犹太人怎么观解、思考、构型、谋害作为其(即非犹太人)他者的犹太人,在其中,犹太人总是作为受害者、客体、沉默者、敌犹太人的受害者来论述的;而是“自身中的他者”的形象——犹太人通过科学知识的体系将自身作为自身的他者来观解,其作为言说者,观审者,科学构建者,同时也作为言说对象、标本、科学的支撑物,成就了其独特的话语实践。

二、全景敞视的犹太人

霍塞利兹曾经说:“种族理论本质上是一种‘浪漫’的理论。”^①放到犹太人的种族论话语实践中,这句话却经不住推敲。种族理论本质上是一种实证、科学且冷酷的现代性科学征候,通过测量性和数据性空间所打开的是规范性的视域。其中,人类学是犹太人最早用来从事科学活动的知识手段,但是这里人类学不同于1920~1930年形成的通过田野调查而进行的对人类群体的文化实践的研究,而是以数据统计和体征描述为主体的对起源和分类进行研究的学术活动。

在由约瑟夫·雅各布主持编纂、出版于1901年的《犹太百科全书》中,“人类学”是被如此定义的:“人的科学,特别是对他的物理方面,也包括由气候和社会环境等所决定的方面的研究。”人类学的核心问题是:在人类不同群体层面所观察到的相似性当被归因为“自然”(nature)还是“育养”(nurture)。犹太人类学的核心问题就是:如果承认犹太人是一个种族,那么探索的重点就是由社会环境所形成的群体性差异;如果不承认这一点,那就要解释在不同气候条件下生存的犹太人为何存在显著的相似性。^②这样的定义在今天看来本身就十分有趣:人类学不断地在相似性和差异性之间摇摆。承认同一性,就需要解释差异性;否认同一性,就要解释相似性。可见,以“犹太种族”这样的大写同一性为支点,相似性与差异性就像跷跷板的两端,随着研究者侧重点的不同而发生摇摆。

这样的人类学探究一般分为五个主要话题:(1)种族的纯洁性;(2)人体测量

^① [德]维尔纳·桑巴特:《犹太人与现代资本主义》,艾仁贵译,上海三联书店2015年版,第11页。

^② *Jews and Race*, Waltham: Brandeis University Press, 2011, p. 53. 本文所引用的米歇尔·哈特所编辑的这部文献集皆据此版本,以下不再一一注明。



学 (anthropometry); (3) 生命数据 (biostatics); (4) 发病率; (5) 社会状况。我们将逐一讨论这些问题。

种族的纯洁程度可以在两个向度上得到理解:一方面,是历史上犹太人长期的隔绝状态与群体居住习惯,这使犹太人被动地成为自我保持同一的天然样本;但这样的历史向度解释面临着“通婚”和“改宗”这两种现象的挑战——在何种意义上,犹太人与非犹太人的通婚以及蛮族群体的改宗打破或保持了犹太人的种族纯洁性?^①另一方面,纯洁性意味着物理体征上的同一性,具体说来,争论最多的就是犹太人的发色问题(黑一金)和头颅特征(宽一窄)问题。^②

通过人体测量学得到的发色、肤色与头颅特征数据,被视之为历史与起源中共同祖先的生物馈赠和遗迹残留,从而成为解答犹太种族问题之谜的最佳入手:这就构成了犹太人类学的基本认识型布局,以及独具特色的杂糅生物性、数据性和历史性的术语体系。我们可以在 Rudolphi 的阐释中窥见当时的知识心态:“尽管寓居于不同的地方,但是犹太人的面貌和头骨却保持了其独一无二的特征。布卢门巴赫在其著作中将这一点完美地表现了出来:一个五岁的小姑娘的头骨,和一个上百年的男人的头骨,都是犹太人的。乍一看,他们的犹太性满目皆是。犹太特征不仅在其外部和软组织上留下印记,它甚至标识了其骨骼结构。”^③通过将人体的生物存在划分为几个可以被严格测量的基本空间,肤色、发色、面貌和头骨就成了“犹太性”可被读取和记录的数据库。犹太性不同于犹太种族这样的绝对同一性,犹太性是一种福柯意义上的“有限性”:只有通过实证的数据测量,我们才能从历史中发现祖先与“我”都具有的特点,才能建构起关于犹太人的基本知识^④;而乍看上去的相似性,只不过是辅助了数据结果的成立。

于是我们可以说,犹太人类学就是通过将犹太人器官化、肉身化和生物化而

① 关于改宗和通婚问题的数据学(即何者在数据上具有更能支持犹太种族存在的精确性)争论,见 Arthur Ruppin 的 *The Mixed Marriage*, pp. 170-173.

② Goldstein, “Introduction to the Antropological Study of the Jews,” p. 43.

③ Goldstein, “Introduction to the Antropological Study of the Jews,” p. 46.

④ 福柯在《词与物》中论述了实证知识如何建构人本身:“人的知识把它们作为外在于人本人而揭示给人。”有限性指的是人本身,但人本身的知识却是处于其自身之外而揭示给他。这样子,有限性就处于一个“无休止的自身参照”。([法]米歇尔·福柯:《词与物:人文科学的考古学》,第 316~322 页)身体内在于我,而身体的知识外在于我,内在于我的身体需要外在于我的身体知识获得对自己的认知:这就是认知的怪圈。犹太性就这样被无穷无尽的关于骨骼、头骨、软组织、身体发肤的知识所淹没,却永远不会被彻底淹没。

实现的对犹太人自身的全景敞视,即对身体的重新观看。^① 我们的身体是一座桥梁,沟通了渺不可知的历史云深处和当下生存的合法性。全景敞视意味着身体的器官化,分裂成不同的差异性器官以用于测量,所得到的数据就构成了“种族”这一大写总体性。破碎的可测量性身体,被组合在一起的器官,不断制造细微差异的观看,最终被抻合在一起的“种族”——构成了全景敞视。

这里,我们需要澄清的一点就是:这里的全景敞视的犹太人与传统在民俗文化和知识阶层中流行的犹太人形象的区别。罗圈腿,鹰钩鼻,薄嘴唇,身材短小,佝偻腰背展现的是一幅讽刺漫画,外貌是被漫画化、讽刺化乃至妖魔化的。^② 其基础是彻底的偏见与诋毁,因此,真正的犹太肉身反而得到遮蔽与持存,成为某种可被保留以作反驳之用的实体资本(“看一下你的犹太邻人吧!你就会发现他不是那样”)。

但是,作为科学样本的犹太身体难道和显微镜下细胞有什么不同吗?科学对象就因此被赋予了科学研究程序所具有的客观性、全面性和合法性。这种操盘的基础是对身体的透视,身体就是身体那些可以被划分的基本区域,是测量的数据,身体自身不隐藏任何东西,因为一切距离的阻隔都逃不出犹太人手中的尺子。身体透明了一切,唯独遮蔽了自己。

因此,和吉尔曼认为当时的学者和流行作家将犹太身体作为一个纯粹幻想的客体不同^③,哈特认为在种族论的知识型中进行自己的科学研究以对抗种族反犹主义,回应错误形象,不仅是犹太人,也是很多美国人和美国黑人的常用手段。而《犹太人的口统计与数据期刊》这份统计数据期刊就积极地体现了犹太人全景敞视的成就。

这样的身体区域分节应该追溯到1758年瑞典的自然学家林奈在《自然体系》中提出关于人种的六种划分,并且系之以相应的生理、物理、心理表征。人种问题的提出要求对人的相貌的重新观看,相应器官的数据有机结合在一起就成就了作为一个独特种类的群体。因此,头发、鼻子、眼睛、头骨、身高、身形、四肢比例,其各自的测量结果组合在一起就成了关于人种及其种族的科学知识。

① 尽管笔者从福柯那里采纳了“全景敞视”这个术语,但是这里并不涉及在固定建筑空间中权力技术在分割的视域内对人的监视,不是为了在“被囚禁者身上造成一种有意识的和持续的课件状态,从而确保权力自动地发挥作用”,这里也没有“一种虚构的关系自动地产生出一种真实的征服”——换言之,这里不是监狱,而是一种社会性的学术场域中的“身体”。笔者化用了《规训与惩罚》中的术语,来处理一个《词与物》的问题式:如何发明对身体的观看之道?(参见[法]福柯:《规训与惩罚:监狱的诞生》,刘北成、杨远婴译,三联书店1999年版,第219~227页)

② 参见徐新:《反犹主义:历史与现状》,人民出版社2015年版,第104~114页

③ Sander L. Gilman, *The Jew's Body*, New York: Routledge, 2011.



头骨的形状、重量、周长是犹太统计学家尤为关注的部分。正如 Richard Weinberg 所说：“到目前为止，没有哪个身体器官比大脑更能充当人类历史的出生地、艺术的摇篮、身体与灵魂交欢的玄妙婚房，这一点完全正确。”头骨的大小在这里被视为和大脑的发展程度相关。^① Samuel Weissenberg 对犹太人的头骨是如此痴迷，为了打破朱迪关于阿什肯纳兹人和塞法迪人之间不存在差别的论断，他跑到莫斯科的人类学博物馆调查和测量出土于土耳其 Sliwno 和 Yamboil 的头骨，就是为了研究头骨的长、短、扁、圆，以此说明人种的差异和历史流变。他的结论是，古代以色列人只有一种长头颅(dolichocephalic skulls)，随着与高加索人和阿尔卑斯低于欧洲人的交往，产生了短头颅(brachycephalic skulls)，这正好与犹太人的两种主要分支——塞法迪人和阿什肯纳兹人相应和。^②

犹太人在如何解释这些数据和测量结果的时候表现出极大的弹性，或者说分歧。西格蒙德·菲斯特就认为这两种物理形象不过是个体的生存环境所造成的结果，根本不是先天犹太性的表征。一个犹太学者的面部特征与一个处于社会底层的犹太人相比，可能反而会和一个和他处于同一阶级的日本人更相似。犹太相貌(Jewish face)是推导不出犹太种族(Jewish race)的。^③ 进一步说，犹太的身体存在(Jewish corporeal being)不等同于犹太人意识(Jewish consciousness)。^④ 菲利克斯·泰勒哈勃说社会和宗教—卫生实践可能更加易于给人们视之为种族特性的东西打上烙印，这些都是获得性而非先天性遗传。^⑤ 还有一种更为机巧的反驳，用来应对否认存在犹太种族的说法：倘若不存在犹太种族，那么犹太人类学家想要测量所谓的“犹太特征”，本身不就是自相矛盾的吗？^⑥ 但是，如下的说法更加常见：即使在犹太宗族和犹太特性的问题上留一个尾巴，难道我们就不知道什么是一个犹太人了吗？

这里的困难可能就在于：由于当时知识分子意识到犹太种族这样说法的危险性，便越来越倾向于否认存在一犹太种族，但是作为身份性的犹太问题仍然没有减轻自己压在犹太心灵上的重量。

① Richard Weinberg, “The Brain Weight of Jews,” pp. 71-75.

② Samuel Weissenburg, “The Jewish Racial Problem,” pp. 79-80.

③ Sigmund Feist, “Are the Jews a Race?” p. 90.

④ Chain Zhitlowsky, “Jews and Jewishness,” p. 263.

⑤ Felix Theilhaber, “Contribution to the Jewish Racial,” p. 116.

⑥ Sigmund Feist, “Are the Jews a Race?,” p. 88.

三、病理学中的犹太人

通过人类学所全景敞视的犹太身体的物理体征,来建立关于犹太种族历史和现状的知识,这在19世纪末逐渐被视之作为一种落后且极具危险的知识学方法。在深入起源和历史以管理自我身份的同时,以犹太种族这样的大写同一性为支点,体征描述只能在相似性和差异性之间摇摆不定,而不能彻底解决问题。这是因为一切犹太身体的数据都是通过指向历史和起源问题,才迂回到犹太种族这一问题上的。而生命数据(biostatics)和病理学的出现,以作为一种社会存在的犹太身体为支点,直接指涉当下犹太人的存在状况与身份,与彼时出现的社会达尔文主义相配合,更能完成犹太知识分子身份管理的目标。

在1891年,还未到纽约编纂《犹太百科全书》的约瑟夫·雅各布就认为犹太种族的纯洁性不能通过人类学测量手段来获得证明,因为犹太身体在物理上常常变化急剧。^① 菲利克斯·泰勒哈勃是著名的物理学家、性学家、种族科学家以及犹太复国主义者,他在1910年就写道:“此外,认为头颅测量或其他相关的形形色色人类学的调查能够充分澄清种族问题,也是一种谬误的想象。今日,犹太人在某种意义上是否在种族上代表了一种单一的实体,人类学绝不能如病理学,或者这么说,疾病分类学(疾病的知识)所能决定的那么多……如果我要用一句格言说明它,那绝不会是‘让我们远离人类学’——这恰恰是最近很为突出的一点——而是,我仅仅力图呼吁建立另一门科学学科的基础,我将称其为‘犹太病理学’。”^②

新的病理学首先是一门对生命发展的各个阶段状况以及与之相匹配的疾病进行统计的生命数据库,在文本形式上通常呈现为诸多表格的编排和数字的垂直排列,表格之后的文字不过是对表格基本数据的陈述,以及通过社会学手段进行的结果澄清。需要指出的是,本文无意对这些统计数据再进行再分析,而是指出这样的知识学和文本布局如何建构了关于犹太身体的新的知识,统计者如何将自己对犹太身份的理解潜移默化地转移到表格的设计之中。

首先是关于生命发展阶段的数据,包括出生率、死亡率、代际代谢率(男性结婚的平均年龄+1+女性生育年限的一半)、结婚率、女性月经期、男女比例、平均寿命、死亡率、婴儿死亡率等。这样的统计数据大多以人种为对比单位,于是,我们可以看到犹太人的身份特性逐渐通过生命的阶段发展而被展现出来,而大多

^① Joseph Jacobs, "Racial Characteristics of Modern Jews," p. 10.

^② Felix Theilhaber, "Contribution to the Jewish Racial," p. 121.



数统计结果都可以通过社会学的调查而得到解释。与人类学通过测量的描述结果来证明犹太种族的存在或不存在不同,在一切的生命数据统计之初,就必须设定存在作为整体的“犹太人”,这样的整体以自身生命出生入死而被勾勒。

其次,犹太人经常统计的一项生命数据是:犹太人是不是天然倾向于感染某类疾病。这种“天然倾向”的问题设计无疑或者暗藏恶意或者表达了犹太人自视甚高。笔者检视当时的文献发现,这些疾病可谓五花八门,简单列之如下:

糖尿病与精神紊乱(瘧症、神经错乱、神经衰弱);

肺结核、肺炎、肾炎、伤寒、疟疾、流行性疾病、呼吸道和泌尿疾病;

新陈代谢疾病(即痛风体质与疱疹素质,具体说来有痛风、胆结石、肾结石、周期性风湿病、某些形式的神经痛与偏头痛、哮喘、肺气肿、静脉曲张、痔疮、动脉硬化,还有一些皮肤病);

目盲、色盲、近视、沙眼、青光眼。^①

但同时,关于犹太人拥有特殊免疫力的传闻也得到了历史和数据的支撑,关于犹太人拥有“史无前例的生命韧度”的说法流传甚广。美国犹太种族学研究的权威莫里斯·菲斯伯格总结了当时广泛存在的这些看法:“Tschudi 在谈到1364年那场大瘟疫的时候断言,这一疾病没有影响到任何国家的犹太人。Fracastor 提到了这一事实:1505年那场流行性斑疹伤寒未伤及犹太人的一根汗毛。Rau 提到这一对斑疹伤寒的免疫力也可以在1824年的Langeons观察到。Ramazzini 坚持犹太人对1691年发生于罗马的间歇性流感拥有同一免疫力。Degner 则说犹太人安然逃避了1736年尼麦格发生的流行痢疾病。Michael Levy 则评论道,这种免疫力在同一时代的法国和以色列昭然若揭。”^②我们今天可以知道犹太人的免疫力是现代医学和统计科学合力打造的生理—身体神话,通过唤醒关于犹太人的古老传说并披以数目字的外衣,犹太人免疫力这种数据制造出来的现象就成了历史上早已有之的现象。就这样,历史的记忆苏醒于暗流涌动的科学话语。

生命数据在欧洲的布局呈现典型的星丛状:可供犹太学者进行数据统计的只有处于现代化前沿的大型城市,如伦敦、维也纳、柏林、华沙、布达佩斯、阿姆斯特丹,也包括马萨诸塞、阿尔及尔等非欧地带的现代化区域。这些大城市犹如辽阔夜空中熠熠闪光的明星,也是这样的夜空中唯一的视点。

^① 资料出自 Maurice Fishberg, “The Comparative Pathology of the Jews,” pp. 97-113; Noel Haltrecht, “The Problem of Tuberculosis among the Jew: A Racial and Socio-Pathological Study”, pp. 137-141.

^② Maurice Fishberg, “The Comparative Pathology of the Jews,” p. 101.

现代化城市的发展使得数据科学作为生命政治可预测和可操纵的基石而蓬勃兴起,但却使得空间地理的差异全然泯灭。因此,作为话语中介界面的免疫力—数据学,成功抹除了历史—现实、习见—科学、地理—空间的差异存在,而塑造了犹太人“史无前例的生命韧度”这一“史无前例的生理神话”^①。莫里斯·菲斯伯格说:“在阿尔及尔,哪怕犹太人挤在狭隘幽暗的居室——通常是地下室,他们仍然比非犹太人拥有更加强大的对传染性疾病的抵抗力,这一点我们可以清楚地从数据中看到。”^②

病理学和生命数据不仅能够直接表现犹太人生理的优越性,更是在犹太人的解释中,配合当时流行的进化论模式,展现了犹太生命韧度产生的机理。病理学的统计数据有两个结果:一是犹太人由于物理上的虚弱而导致的高发病率;二是犹太人所拥有的强免疫力。如何解释在比较病理学的视域中解释这两个“生物统计学”的差异:犹太人缺乏物理和肌肉力量,但是拥有“史无前例的生命韧度”?

我们可以看到,历史的记忆与生物科学话语天然的亲和性,在这里就表现了出来:“被欺凌蹂躏了两千年以后,和他的非犹太人邻居相比,今日的犹太人拥有相对较少的物理和肌肉力量,血液更加稀释,身型更加矮小,胸与肩背更加狭窄。但是抛却所有这些物理虚弱之体征,犹太人还是抗住了不幸,疾病,甚至死亡,正如我们上文所看到的,在这些方面超越于一切其他种族。这一显而易见的矛盾之原因也不难找寻:现代犹太人,不论是物理上还是精神上,都是自然选择、经历了持续两千年适者生存的之后的产物。”^③莫里斯·菲斯伯格于1901年在《犹太人的比较病理学》中提出的理论,到了1925年,仍被Noel Haltrecht在《犹太人中的肺结核问题:一项种族与社会—病理学调查》中用来解释犹太人肺结核病的低发病率。

病理学为我们保留了这一几近四分之一个世纪的停滞时间。

① 然而,数据自身也可以颠覆这样的刻板认知,尤其是通过对进行“史无前例的生命韧度”进行更详尽的数据区分,如区分发病率[和非犹太人相比,犹太人酗酒和得梅毒的数量很少(两者是15:1),性病是3:1,但是淋病几乎占了一半]与死亡率,区分犹太人免疫力的种类(对结核病、肺病、淋巴结核、瘰疬、脑水肿的免疫;但更易死于白喉、腹泻、神经系统疾病,尤其是脊髓疾病)。这与其说是数据自身的流动性,不如说这一流动性扎根于研究者先行的意向性。

② Maurice Fishberg, “The Comparative Pathology of the Jews,” p. 101.

③ Maurice Fishberg, “The Comparative Pathology of the Jews,” p. 110.



四、现代性疾病、文化价值与建国之路

实际上,犹太人的病理学并非仅只是将犹太人作为某种疾病的载体或统计现象的附身,随着社会学的发展,或者说随着犹太人更加倾向于用社会环境、宗教一卫生习俗、经济状况等具体要素来解释犹太人与疾病的关系,反犹太主义者以种族论为中介的对犹太人的种族缺陷的攻击就很难奏效了。但是,犹太人在解构了存在某种固定不变的犹太性之后,釜底抽薪般地通过达尔文主义塑造了一种关于犹太性的新型解释体系,从而,原本被视之为苦难流浪和压迫歧视的“犹太历史”和“犹太人与资本主义”一道,成为证明犹太人在现代社会理应占有一席之地之坚实理据。和桑巴特式的颂歌类历史写作不同,犹太知识分子通过更加迂回与曲折的道路,使“疾病”这种看似物理上的缺陷与现代性紧紧联系起来。

这种新型话语就是犹太人与现代病的关系。疾病不再是种族落后的体现,而恰恰是文明之表征。我们可以这么说:不是疾病构造了现代犹太人,而是犹太人发明了现代病。某些疾病需要从比较病理学的视域中摘取出来,获得特殊的关注,因为这些疾病是现代文明的增生物。犹太人总是生活在城市中,因此,会格外容易罹患某些城市病。对于犹太知识分子来说,现代城市生活的机理就是通过疾病来纯化自身,获得动力:“确实,想要在现代大城市的贫穷家庭发现他们有可以往上追溯四到六代的城市居民祖先,那真是稀罕之事。城市人口被从乡村来的源源不断的优异、纯净、新鲜的血液之流动所维持,它就抵消了攘攘城市生活中令人委顿的衰退之影响。”糖尿病与精神疾病就是典型的现代性疾病。迪金森医生就认为糖尿病是与某些神经系统故障相联系的,而且糖尿病是一种纯粹的商业疾病。他风趣地说:“对股票交易的担惊受怕制造了糖尿病。”犹太人作为一种都市、现代性和商业生物,必然是现代病的集中者。

疾病与犯罪活动,是现代社会的两个痼疾。只要我们记得,犯罪学的创始人龙勃罗梭是犹太人,我们或许便能理解犹太人对这一领域投入的热情。调查犹太人的犯罪活动、犯罪种类和犯罪原因的学者中,鲁道夫·瓦瑟曼就是一个代表。在他绘制的一个关于犯罪率的图表中,我们发现涉及的犯罪种类主要有两种:刑事罪与商业罪。阻碍司法、轻微身体侵犯、严重身体侵犯、故意破坏财产、盗窃、偷盗林木、扰乱和平等罪名被排列在表格的上半部分,毫无疑问,基督徒的犯罪率远远高于犹太人;诽谤、挪用公款、接受赃款、文件造假、伪造签名、伪证罪等罪名被排列在表格的下半部分,同样符合人们的心理预期的是犹太人的犯罪率高于基督徒。

在解释这一现象时,鲁道夫·瓦瑟曼在方法论上有着格外审慎的思索,在强

调了犯罪与社会阶层的联系后他话锋一转：“然而，其他的因素——也就是一个人的种族构成——没有被卷入到促进个体的犯罪冲动，这绝非明明白白；这也不是在否认在犹太人的情况中，社会状况在某种程度上得追溯到种族特征上去——这一点对谁是不适用的呢？”但是，针对 Roos 的那种“犹太人的犯罪通常说来是其作为犹太种族的自然倾向与其社会经济境况相结合的产物”这种四平八稳、几乎毫无意义的相加论观点，他予以了两方面的批判：“一方面，它没能允许我们辨识出在特殊情况下，个体的原因也总是起效的；另一方面，这样一种阐释形式就把两个非常不同的要素置于同一解释的基准和水平上。”^①种族论忽略了数据的个体差异，而力图调和“种族”与“个体”的调和论者的解释则因为过于平均化、过于四平八稳而失去了其力图获得的解释力。这一观察是十分具有洞察力的。

对犹太现象的解释往往存在着多种类型的原因，相对于一元论者，混同多种要素的二元论乃至多元论者更为常见。但是鲁道夫·瓦瑟曼在承认现象的多元造成之后，所强调的恰恰是反对将现象的多元论造成等同于多元的均效论。在方法论层面真正相对立的不是环境论一本质论，两者在解释层面大多是相互结合的；而是多元论—均效论——这样的思考十分发人深省。而提出“犹太人与资本主义”这一发人深省问题的桑巴特，在方法论上却极为陈旧。他不仅将犹太现象中的环境论影响说成是犹太特性的结果而非原因，更是进一步推论：犹太特性起源于该种族的天性，而根本不是因为教育的作用。^②

学界通常认为桑巴特的贡献是按照韦伯的理路提出了“犹太人与资本主义”这一富有启发性的话题^③，但如果我们打开视野就会发现，在一个科学知识学的竞逐时代，即在客观性和事实性所重重包围的世界中，透过前者所规定的问题式而重新提出关于犹太人的价值问题，这才是桑巴特能激发大量犹太学者知识兴趣的核心关键。这也是 20 世纪之后犹太知识探索的新的方向：总结犹太民族的历史文明贡献，在现代政治体制中重新塑造作为一个政治共同体的犹太国家。

从 20 世纪开始，历史不再仅仅是一个关涉起源和时间的学科，这一崭新的历史逐渐被视之为文化现象和文明活动的集合。文化与价值，成为德国特殊认

^① Rudolf Wassermann, “Is the Criminality of the Jews Racial Criminality?” pp. 145-149.

^② 参见[德]维尔纳·桑巴特：《犹太人与现代资本主义》，艾仁贵译，上海三联书店 2015 年版，第 13 章。桑巴特的惯用伎俩是称某种寻常的现象解析“倒果为因”，但是正如霍塞利兹在该书《序言》中所指出的，缺乏坚实历史实证研究的精神推理才往往惯于“倒果为因”。

^③ 莫里斯·菲斯伯格从犹太人的被动性和资本主义自身的发展条件着眼，批判了桑巴特将“犹太人与资本主义”进行起源论追溯的做法。参见 Maurice Fishberg, “Jews, Race, and Environment,” pp. 150-152.



识型环境下思考历史问题的新的坐标轴。卡尔·曼海姆就指出,人们重新把历史、哲学和语言当做文化的具体表现形式,作为真正的生活过程的建构产物而将其统称为“文化现象”。同时,“大写同一性”的解体使得价值危机问题越发严峻,而只有文化才能使漂泊无依的价值有立锥之地。^①可以说,历史文化是价值顶点。

在这样的认识活动中,犹太思想家越来越从历史文化的成就这一方面来表现犹太种族。犹太作家和民族主义者 Chaim Zhitlowsky 就认为犹太人对“犹太性”或者说“种族犹太性”(Racial Jewishness)感兴趣主要出自两个原因:一是认识其自身;二是发现每个民族性的种族所实现人类文明财富。两者对于澄清人类进步历史过程中生物学的基本地位是关键性的。^②生物学地位是通过历史文化的天平而得到衡量的。如此历史便摆脱了旧的历史语言的枷锁,而成为通过表彰历史文化之成就以突出文化价值的学科,历史现象同时也是价值现象和文化现象。^③戏谑地说,历史从“字典”变成了“功劳簿”。我们因此就能理解,20 世纪上半叶为何会有大量的关于犹太民族的历史贡献的著作,而从犹太人类学到历史学这一历史演变,其间转换的恰恰是能够建立犹太身份性和历史性的知识谱系图。

如果说价值与文化是历史问题的双璧,那么犹太人能否拥有一个保证其日常生活和价值创造的政治共同体,就成了一个首要的不可逃避的价值问题。在这里,我们将以戈德斯斯坦给 Zollshan《种族问题》写的书评为例。在书评中,戈德斯斯坦对作者单纯追求事实性、客观性而对价值问题视而不见深感不满。Zollshan 清楚地指出了眼下犹太人的存在状况处于严重危机之中,犹太民族自己也可以发现不是被他者推向灭亡的边缘,就是首先从内部解体而失去自我。

① 参见[德]卡尔·曼海姆:《思维的结构》,霍桂桓译,中国人民大学出版社 2013 年版,第 4~9 页。

② Chaim Zhitlowsky, "Jews and Jewishness," p. 264.

③ 此种历史进程亦对应于中国“文化史”“国史”写作之兴起。如中国第一部文化史通史著作、柳诒征写于 1919 年的《中国文化史》中所提出的三个问题:“中国文化为何? 中国文化何在? 中国文化异于印、欧者何在?”他紧接着提出了同时作为“疑难”与“价值”的三个问题:“幅员之广袤”:试问前人所以开拓此天下,转结此天下者,果何术乎?“种族之复杂”:试问吾国所以容纳此诸族,沟通此诸族者,果何道乎?“年祀之久远”:试问吾国所以开化甚早、历久犹存者,果何故乎?(参见柳诒征:《中国文化史》,上海古籍出版社 2001 年版,第 2~5 页)这三者,既是疑难,也体现了一种存在价值。钱穆在《国史大纲》中区分“历史材料”与“历史智识”,就是将历史与史料学区分开来,同时在“认识”中谋求一种“情感”:“且人类常情,必先‘认识’乃生‘感情’。人最亲者父母,其次兄弟、夫妇乃至朋友。凡其所爱,逼其所知。人惟其所爱而奋斗牺牲。人亦惟爱其所崇重,人亦崇重其所认识与了知。”(钱穆:《国史大纲》,商务印书馆 1991 年版,第 1~2 页)历史、文化、价值、情感往往成为一种错综复杂的结晶体,历史学由此在这个阶段获得了其特殊的面貌。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

戈德斯坦认为建立犹太国家将是通过这些科学逻辑和事实材料所能推导出来唯一严格结论,但是这一民族目标和计划能否实现作者却全然避而不谈。戈德斯坦反讽地说,作者似乎对提供一本仅仅材料丰富和事实准确的书感到满意,但是现在人们热衷于写作一种关乎最高的人类权利,即建构价值的书。仅仅提供事实,而不是给出与那些建立德国民族价值的充满敌意的判断的相反判断,不表达任何价值思想,这样的书可以是“对的”,但能够保持自己的正确性吗?^① 逻辑上的“对”无法抵御一种价值上的“你是错的”判断。

但是,同化论与民族主义势力之间的此消彼长是一个复杂的动态演变过程,与梳理两者的动态变化相比,指出两者在“犹太种族”和“犹太性”上的立场更为容易。犹太复国主义者往往认同犹太性的种族指向,大量使用生物性和血缘性的修辞描述犹太民族,认为存在一个具有生物优越性的犹太种族,如约瑟夫·雅各布;同化论者则通过揭露“种族神话”的虚伪性而力图使这种叙事流产,后者认为宗教才是决定犹太人之为犹太人的核心,如伊思多赫·洛布和莫里斯·菲斯伯格。前者的反讽之处在于,不论是从关于犹太种族的知识谱系上,还是叙事方式或者修辞特征上,犹太复国主义者都毫无疑问与后来的纳粹处于表格的同一边,与同化论者针锋相对;而后者的吊诡就在于,坚持以宗教作为身份性核心的同化论知识分子却大多疏离于犹太教的生活方式。^②

尽管犹太复国主义者更加认同犹太性的种族指向,但是他们对犹太性的衡量标准进行了调校。例如,赫茨的儿子已经成为一名天主教徒,但他仍坚持认为通过“改宗”与“受洗”,他“民族”的犹太性没有丁点儿损耗。而更加坚持“意第绪主义”(Yiddishism)的 Chaim Zhitlowsky 则对犹太性的定义更加宽泛,他给出了一个非常典型的日常情景:“有这么一个刚刚过世的人,在此之前他宣布想要埋葬在一个犹太墓地中,拉比却没有答应他。这是彻彻底底的野蛮,眼下野蛮的人操控着对死亡之权力。感谢上帝,他们手中紧握的权力,还没有延伸到此岸。在此岸的领域中,犹太人的民族同一性越来越将自己从宗教情感中解放出来而对一切信条观念敞开怀抱。”^③从这个意义上来看,不论是同化论者,还是犹太复国主义者,都感到凭借犹太教所建立的身份话语是难以对其投入现代生活有任何助益,亦无法借以处理其在现代社会的价值危机。

^① Maurice Goldstein, "The Jewish Racial Problem," pp. 257, 256.

^② Mitchell B. Hart 为 *Jews and Race* 一书写的前言, Waltham: Brandeis University Press, 2011, p. xxx.

^③ Chaim Zhitlowsky, "Jews and Jewishness," pp. 150-152.



结 语

同一与差异、自身与他者、身份与话语，恐怕是现代性的一个一旦进入便难以走出的米诺斯迷宫。现代性的身份交往和管理逼迫着个人不得不坠入“身份之思”的深渊。一旦坠入，面对他者，人们就必须给出一个身份，交代清楚一个身份，乃至创造一种可被承认的身份，这些都是现代身份交往中的典型之举。新自由主义和历史终结的资本主义优胜论曾经缓和了这种身份的紧张性，但是在民粹主义和民族主义重新抬头的时刻，种族论的幽灵就会阴魂不散：人们不是被作为个体的自己，而是被他所属的民族、所在的国家和他所具有物理特征定义自身身份。^① 因此，在现代社会，尽管一种“白痴版本”的种族论已经成了过街老鼠，但是更加精妙版本的身份政治却大行其道。犹太人的种族论话语实践，其实质是参与身份交往，以此来面对甚至希图打消一种不可还原的恶意。这种恶意一旦达到临界值，就会不管不顾地吞噬一切说话者，包括它自己——这就是恶意的荒诞与可怕。

犹太知识分子通过复杂的知识谱系所建立的关于“犹太种族”的身份话语，不仅是源自种族论而且进一步推动了这种论话语的泛滥乃至失控。科学话语一方面给犹太人以问题最终解决的曙光，但另一方面科学知识学的话语并不存在客观性和主观性的修辞界限，这就使一种玩火自焚的危险始终潜藏在暗处。^② 一切话语都有其修辞属性，科学话语不仅是一种客观性知识，更首先是一种话语。科学家具有知识的权威性，但我们应该承认其不具有话语的权威性。甄别、监督和反思话语的知识实践，应该可谓人文科学研究的基本任务。

^① 关于当前时代种族主义与身份管理的危险，请参见阿里亚娜·舍贝尔·达波洛尼亚的杰出研究：《种族主义的边界：身份认同、族群性与公民权》（钟震宇译，社会科学文献出版社2015年版）。但是，当前中国很缺乏从新的历史形势下对种族论进行研究的学术作品，种族论往往被过度简化为一个“白痴版本”，但实际上种族论的狡猾和在知识学上的复杂需要我们严加警惕。（参见[法]皮埃尔-安德烈·塔吉耶夫：《种族主义源流》中“名称意味着什么？”一章，高凌翰译，三联书店2005年版，第50～61页）

^② 从人类学、病理学、医学、生物学到纳粹的种族屠杀，不过是天堂地狱的一步之遥。犹太人的科学测量实践手段和学术产品，往往瞬间被反犹太主义者所利用。参见[美]罗伯特·杰伊·利夫顿：《纳粹医生：医学屠杀与种族灭绝心理学》，王毅、刘伟译，江苏凤凰文艺出版社2016年版，第21～37页。

The Analysis about “Gnosis”、 “Gnostics” and “Gnosticism” on A Discrete Perspective

HUANG Feng, LIU Xin

Abstract: Due to the limited retention of ancient documents, scholars at home and abroad have not defined the concepts of "gnosis", "gnostics" and "gnosticism", but have stirred up many controversies. The idea of "gnosis" was born in the Jewish groups at the beginning of the 1st century AD. Its appearance is the result under the combined effect by a variety of factors of the Jewish nation, and is a special product of that discrete age. "Gnostics" contain both the knower and believers about gnosis, but hadn't contain unified doctrine and institutionalized church, so there is no so-called "Gnostic Religion". "Gnosticism" is a philosophical term which has obvious speculative features, such as ambiguous and revolutionary , and has a far-reaching influence on the western spiritual world from the philosophical level.

Key words: discrete; gnosis; gnostics; gnosticism



离散视角下的“灵知”“灵知派”与“灵知主义”

黄峰 刘欣*

由于古代文献资料留存有限,国内外学者对“灵知”“灵知派”“灵知主义”等概念并没有统一的界定,相反有着众多争议。从离散视角出发,可见“灵知”思想诞生于纪元初深处离散境地的犹太族群中,是犹太民族在多种因素作用下的结果,是那个离散时代的特殊产物。“灵知派”则包含灵知者和灵知信仰者两类人,由于没有形成统一的教义和体制化的教会,因此并不存在所谓的“灵知宗教”。“灵知主义”则是一个哲学范畴,具有明显的混合性与革命性等思辨特征,从哲理层面对西方精神世界有着更深远的影响。

在探讨“灵知”(Gnosis)、“灵知派”(Gnostics)以及“灵知主义”(Gnosticism)等概念时,不同立场的学者对原始文献资料的使用有着不同的界定,再加上历史、宗教信仰、地域文化甚至政治等因素的多维纠缠,它们时至今日也没有获得完全公认的统一内涵。但不可否认的是,有关灵知的思想并没有完全消逝于历史尘烟中,反而以更潜在的方式渗透西方精神世界。“灵知如影子般伴随着基督教会……(对西方)有着更深入的影响。”^①对于中国学人而言,对上述概念的探究也是我们深入了解西方精神文化进程的重要环节之一。如以术语出现的时间顺序来看,首先诞生的是“灵知”概念,其内涵上的变迁或源于犹太民族(及宗教思想)自身在纪元前后的一系列离散经历;其次是物以类分地聚合而成的、有着不同称呼的“灵知派”群体,所谓的“灵知宗教”(Gnostic Religion)是对这些灵知派具体教义及信仰活动的概括,但因不同“灵知派”在教义上不尽相同,因此作

* 黄峰,泰山学院文传学院讲师,文学博士,研究方向为西方文论。刘欣,泰山学院文传学院教授,文学硕士,研究方向为西方文论、欧美文学。

① Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, trans. Robert M. Wilson, San Francisco: Harper & Row, 1983, p. 368.

为统一的、体制性的“灵知宗教”是否存在还需具体分析。而“灵知主义”本身出现较晚,具有不同于前两者的思辨性,不能被视为纯粹的宗教术语。

一、离散处境:“灵知”诞生的现实根源

“灵知”一词源自希腊语“gnōsis”,本义为“知识”,“是思想[mind(*nous*)]和理智[reason(*logos*)]的产物,与感觉及经验相关,并最终导向事实”^①。如在柏拉图著作中,该词代表着高于一般人的知识性认知,没有神秘的含义。但在纪元后,该词内涵发生改变,不再等同于基于事实的一般性认知,而是有关神圣世界或事物本质的真知。尽管不同群体对灵知的具体阐发不尽一致,甚至有着显著的区别,但它总体上被认为是对某种神秘认知的信仰与推崇,将其视为理解甚至企及超越性存在(原初完满境界)的关键。这里需要注意的是,首字母大写的“Gnosis”与首字母小写的“gnosis”是有区别的。作为实现复归原初境界的工具性手段时,应是小写的“gnosis”,但当涉及对这一工具性手段的绝对信任时,大写的“Gnosis”就代表了一种不同于正统教义的思想。因此,“灵知”作为宗教术语,其本身具有紧密相连的双重属性:工具性手段与教义思想。

早期教父将“灵知”视为违背正统信仰的众多群体的统称,所以基本上是以驳斥的方式予以片段式转录,并没有完整的呈现出全部“灵知”思想。因此,仅从内容入手,难免会造成概念上的混乱。鉴于此点,对“灵知”的界定或许可以通过轻内容、重起因的方式,重要的不是判定“灵知”有什么具体的主张或受到何种地域文化的影响,而是聚焦于它产生的根源。如此限定分析视角,是为了规避不同“灵知”文献表述上的纷繁及不同异质文化源头——“灵知”思想的诞生与非犹太—文化(希腊柏拉图主义与伊朗琐罗亚斯德教)有着密切关系——所造成的界定障碍。而从根源上看,“灵知”思想的诞生则是犹太民族及犹太教自身发展的历史结果。

先从犹太民族自身发展的外因上分析“灵知”诞生的根源。地处亚非欧交界处的古迦南地区或许是上帝眼中流着奶和蜜的“应许之地”,但从实际生存境遇来看,这并不是一个稳定的安身之所。从公元前722年亚述王国灭掉以色列国开始,到公元73年犹太人失去最后的据点,犹太民族历经众多境外强权走马观花式的统治,乃至暴政。这种长期存在的生存危机,使犹太民族成为希腊语中的“离散族群”(diaspora),自身的传统文化与信仰有被消解的可能,文化身份也就

^① Roelof Van Den Broek, *Gnostic Religion in Antiquity*, New York: Cambridge University Press, 2013, p. 2.



具有“杂糅”的特点。对此,公元 38 年亚历山大里亚城颁布的“克劳狄敕令”(Rescript of Claudius)是一个突出的例证,它显示出犹太人团体内部并不统一。^① 此时亚历山大里亚城中的希腊化犹太人可以分为四种:高度希腊化、中度希腊化、低度希腊化和未知的希腊化。^② 希腊化程度不同的犹太人不仅表现在对希腊文化的接受上,更表现在对犹太传统的继承上。所谓“急性希腊化”的现象,并不应理解为所有的犹太人都接受异质文化的改造,但却应看到——在离散的生存处境下——至少对于部分犹太人而言是极有可能的生存需要。因此,从具体的生存处境来考察,且不论“灵知”思想有何思想源头,也不论其在神话学或教义学方面有何建构,其诞生的根源首先在于犹太民族政治地位的丧失以及由此而来的不幸离散。

此外,犹太教在发展过程中所面对的复杂环境也是需要考察的重要外因之一。犹太民族并不是原生态民族,其有一个持续发展、形成的历史过程。从早期的游牧阶段开始,到最终定居迦南,犹太民族的离散伴随着复杂的种族融合现象。《出埃及记》(12:38)记载:“又有许多闲杂人,并有羊群牛群和他们一同上去。”所以,“以色列民族绝不可能是一个血统纯粹、由雅各家族内部发展起来的民族”^③。民族融合的杂糅性带来的却是不同宗教信仰之间的碰撞与交融,以及由此导致的信仰上不稳定传承。也即,犹太教这种独一神论信仰从一开始就没有足够的统摄力或凝聚力,异族人不断否认,本族人也时有动摇。由此,“灵知”思想的出现正意味着犹太民族及犹太教对异质环境又一次被动应对,“灵知”思想的构想者看似围绕着犹太教传统,实则是借异质思想资源对其进行解构与重新建构,以此适应离散下的新生存环境。简言之,离散处境下的生存压抑,以及由此而来的信仰动摇,可视为“灵知思想”诞生的外部原因。

如果没有内因的作用,只是强调外因也是片面的。对于犹太教而言,主要内因也有两个方面。首先,犹太教自身具有智慧教育的悠久传统。所罗门王因对智慧的渴求而获得耶和华神的赞许,《诗篇》和《箴言》中更有多处对智慧的直接歌颂。仅对“智慧”的重视而言,犹太教是有这一传统的。更值得关注的是这种对智慧的推崇并不以神学内容为中心,而偏向对个体认知甚至道德的价值强调,凡是拥有智慧的人,往往就意味着提升了自己的身份。这一认识论取向被众多

^① Margaret Willrich, *The Jews among the Greeks and Romans*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998, p. 64.

^② John M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, Edinburgh: T. & T. Clark Ltd. 1998, pp. 103-124.

^③ 王立新:《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》,北京大学出版社 2004 年版,第 145 页。

“灵知”思想完整地保留下来,即拥有“灵知”的信徒最主要的特点是自身角色的升华,获得“与神同一”的神化效果。虽然“灵知”一词源自希腊语,但在希腊文化中,有关智慧或知识的概念仅等同于历史,掌握这类智慧只意味着对过去的透彻,并不面向未来,更不会带来个体角色的跃升。而在犹太教中,智慧不仅包括对过去的了解,更包括对未来的观察,尤其当不满于现世时更是充满对末世的憧憬。因此,犹太教的重智倾向把对现实离散的处境升华为对彼岸的憧憬,智慧文学、末世文学以及启示文学都是这种倾向的表现,这与“灵知”思想一样均具有面向未来的启示性特征。因此,“灵知”思想对智慧的推崇正是“发展自犹太智慧”^①,其诞生于危机之下的先知传统特色,与早期基督教源自使徒传统有着明显的区别。

其次,犹太教面对离散危机时所衍伸出的弥赛亚观念,或许是更重要的内因。“弥赛亚”(messiah)最初是指“受膏者”(the Anointed One),其是蒙受上帝恩典的子民,和凡人相比,他是神化的人、超人。“弥赛亚”观念在《圣经》中有一个逐渐发展、变化的过程,有学者指出大致呈现“王国时期的现世首领式弥赛亚、亡国前后的理想君王式弥赛亚,希腊化中期以后的末世救主式弥赛亚”^②。不论呈现何种状态,“弥赛亚”观念都是犹太民族在离散状态下有关生存与延续的救赎意识,也就是说,不论“弥赛亚”以何种方式在哪一时间段中出现,它的意义都在于“拯救”处于离散中的不幸人们。从“弥赛亚”观念的发展阶段看,早期的拯救是面向整个民族的,拯救类型为政治君主式;由于时局的变化,后期的拯救日益延伸至终末来临时的终极拯救,拯救类型变成面向万民的普世拯救,此时作为救主的“弥赛亚”日益抽象或高高在上,不再用看得见的政治拯救,而是依靠略显神秘的启示拯救。如果以“拯救”作为关联要素,或可将“灵知”视为“弥赛亚”观念在异质文化氛围下的进一步发展,日益离散开来的犹太民族不再等待某一看得见的君主式弥赛亚,或单一、终极的抽象式弥赛亚,而将拯救的资格或机会赋予所有个体,也即所有人都有可能成为弥赛亚,拯救类型也进化为超民族性的个体自我拯救、自我净化。

从上述内外因的分析来看,作为特殊知识的“灵知”是一种关于现实危机下如何实现拯救个体(而非拯救民族)的启示式教义,是犹太教“弥赛亚”观念在异质文化影响下的深入演绎。作为属于宗教信仰的专有术语,“灵知”已不再是词源学上的原初意义,虽然它在不同文献资料中有着不同的内容记录,彼此还有矛盾的复杂现象,但都是犹太民族于生存危机中的一种生存性信靠,是同时代众多

① 杨克勤:《圣经文学导论——希伯来与基督教文化》,宗教文化出版社2011年版,第169页。

② 梁工:《弥赛亚观念考论》,《世界宗教研究》2006年第2期。



教义化述说之一,既是深陷离散时被动适应的结果,也是面临异质文化冲击时主动调整的结果。

二、多元化的“灵知派”

“灵知”作为拯救个体的神圣知识,首先会被一些“灵知者”(gnostics)(也常见“gnostic groups”或“the gnostics”的说法)所领悟,围绕他们的信徒组建了有关灵知思想的信仰团体。虽然这里有明显的精英主义倾向,但“灵知”思想本身的目标却是普世性的,它力图拯救的是全部个体,而不是上帝拣选的单一种族,正如上文所言它是弥赛亚观念的一种延续。由此观之,作为宗教术语的“灵知派”一词同样包含双重含义:其一,“掌握知识的人们”(the knowers)是最核心的灵知者,相信自己先于世人了解到有关最高存在的奥妙知识,并宣传着有关拯救的灵知式启示;其二,推崇前一类人的信徒,这是更广泛的社会群体,超越单一的犹太民族身份,虽然没有获得对奥妙的洞彻,但却对有关灵知的宗教信仰深信不疑。这两类人区别明显,前者好比信使或先知,是后者了解灵知或接受启示的唯一途径,这也正是古代很多“灵知派”都是以其创始人名字作为正式称谓的原因。

虽然后世学界倾向于将马克安派(Marcionism)、瓦伦廷派(Valentinian)、塞特派(Sethians)、摩尼教(Manichaeism)、曼达派(Mandaesim)等派别笼统地视为灵知信仰群体,但它们的具体教义却具有极强的差异性,不仅各自接受的外界影响不尽相同,而且信仰主体也不尽相同。用“灵知派”一词作为整体性概念来涵括这些充满差异的不同群体本身是十分牵强的,尤其是当涉及各派围绕灵知的具体教义时。“灵知派众‘群体’是一群松散的社会组织——围绕某一‘教义学派’或某一‘神秘社群’……”^①但近现代围绕灵知的研究文献,确实普遍使用了该术语,尤其是从19世纪德国的宗教历史学派开始。故而,这里需要指出“灵知派”(gnostics)一词的指涉范围在不断扩大,最初只是早期基督教父对诸如瓦伦廷学派等——具有明显的灵知思想——的特指,但随着灵知思想本身的不断演绎和影响的扩大,其涵盖范围逐渐扩大,涉及了1~3世纪前后不同区域的不同派别,逐渐成为泛指纪元开始在近东地区逐渐兴起的诸多宗教派别,成为一个宽泛的宗教术语。在研究所谓的“灵知派”时,我们需要进一步明确具体的派别和教义,不能简单的将其视为统一的整体,而忽视其内在的差异性与多元化。

对此,灵知思想研究权威美国学者汉斯·约纳斯(Hans Jonas)认为在1世

^① Rudolph, *Gnosticism, in the Anchor Bible Dictionary*, Volume 2, David Noel Freedman editor-in-chief, New Haven: Yale University Press, 2008, p. 1034.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

纪左右兴起并有一定影响的“灵知派”群体,大致可以分为两类:伊朗类型(摩尼教派为代表)与叙利亚—埃及类型(瓦伦廷学派为代表)。摩尼教较为持久,发展出独立的教义与教制,其信仰可简要表述为:光明与黑暗是一对永远对立的二元存在,世间的混乱来自于黑暗对光明的入侵,最终结局是光明重新恢复,黑暗也重归平静,人类永享光明与幸福的完满境界。瓦伦廷学派则属于“急性希腊化”的产物,和“灵知”的诞生一样,由离散开来的、身处异乡的犹太人组成,他们更易于陷入内外危机的共同作用中。瓦伦廷派对希腊各类思想有着杂糅般的吸收现象,其信仰简要表述即为低级造物神(《圣经》中的上帝)之上还存在更高的神,而人类拥有源自最高神的分有或神秘因子,个体可以通过对内在神性一面的寻找而摆脱世俗物质的拘禁,并最终重归最高神所处的完满境界,与神再度统一。在两者之中,人类这一角色都处于扭转二元对立这一神学剧本的核心地位,因为人类肉体一方面囚禁着光明或普纽玛,另一方面又必须最终将其释放以恢复原初完满处境。可见,不论关于宇宙本源是一元还是二元,灵知派求靠的都是一种同时具有释放和修复效果的知识,以此对充满灾难的混乱世界(居无定所、四处离散)予以启示录式的预言,其教义演绎最终都要落实到人类的拯救与原初状态的恢复上。虽然“灵知派”具有多元化特点,但基于拯救性教义这一核心要素,我们可将处于类似离散处境下的它们视为同类。

另一位权威学者科特·鲁道夫(Kurt Rudolph)则根据“灵知”思想发展阶段的不同代表人物进行划分,主张将“灵知派”分为早、中、晚三期:从纪元初开始的早期“灵知派”活动区域集中在叙利亚和小亚细亚,代表人物是行邪术的西门·马古(Simon Magus);2世纪初“灵知派”活动范围扩散到埃及与罗马,这一期间也是灵知思想发展的繁荣期,代表人物有巴西利德(Basilides)、马克安(Marcion of Sinope)以及瓦伦廷(Valentinus);2世纪末至3世纪初则是灵知思想发展的晚期,在瓦伦廷主要弟子谢世之后,灵知思想开始逐渐没落,没有诞生出有代表性的人物或有影响力的著作。这一发展过程,也是犹太民族不断离散的过程,就如同涟漪一样不断扩展开来。至于摩尼教,鲁道夫则将其视为东方的灵知派,其分支曼达派至今留存。对于鲁道夫而言,上述“灵知派”也是一种多元化的存在,瓦伦廷派强调通过获得“灵知”、摆脱“无知”来达到拯救,而东方的摩尼教将拯救导向严格的禁欲主义;共同之处在于它们都是该区域于1世纪前后兴起的广泛的社会抵抗运动,生存处境的恶化是这些神学教义之二元论逻辑的现实根源。相比较而言,鲁道夫不仅关注到它们的宗教、哲学等文化因素,更将整个区域的政治纷乱、军事斗争、社会地位等历史背景引入考察,从其阐述中可以发现离散视角同样是他分析众多灵知派的切入点。

值得注意的是,虽然存在各式的“灵知派”群体,但作为统一的、体制化的灵



知宗教(Gnostic Religion)并不存在,它只是近现代学术研究的建构品。由于“灵知”本身的精英、神秘的特色,众多“灵知派”更在乎的是个体内在自我的启发与感悟,这不仅造成相关教义的纷繁复杂,也无法形成统一的普世性宗教。对此,早期基督教父伊里奈乌曾说道:“在诸如创世等方面的论说时,每一天他们都会竭尽所能提出新的内容。如果不在这些谎言中进一步论说,他们就不会将其视为完善。”^①抛开教义的纷争,自身观念的差异性自然会导致有关灵知信仰的阐释困难,正如20世纪出土的第一手灵知文献《拿戈·玛第文献》(*The Nag Hammadi Library*),显示的是不同灵知思想之间的差异与复杂,而不是统一性。“灵知派”群体更多的是停留于个体的信仰与实践层面,其突出特点在于综合不同的思想资源与不断衍生的灵知教义,而不在于统一的教义。伴随早期基督教在教义与体制上的不断完备,“灵知派”群体沦为异端而被大加排斥,只有在充当起早期基督教父的批评对象时,才得以保留下些许片段。故而,对“灵知派”概念的使用并不意味历史中存在一个统一的信仰组织,它只是泛指从公元纪元兴起的具有类似灵知信仰的一群人,而他们的背后也就不存在类似正统基督教这样教义完备的成熟宗教——“灵知宗教”。

三、作为哲学术语的“灵知主义”

如上所述,不同“灵知派”在教义上的明显区别是无法回避的,但近现代有关灵知的学术研究,却趋向于用“gnostics”来泛指不同的灵知信仰群体。这一研究趋向向本身体现的是多元化的“灵知派”背后还有某种统一性。在本文看来,无论如何阐发灵知思想,其诞生于离散中的危机背景与最终落实于个体拯救的神学目的,决定了这些“灵知派”具有某种思辨上的固定范式,让他们得以从类似的前提出发,并有着类似的神学目的论。由此论及另一个术语——“灵知主义”(gnosticism),就能更好地予以理解。该词出现较晚,最初见于17世纪英国柏拉图主义者亨利·莫(Henry More)对《启示录》的评论中,用于描述引诱信徒走上违反正统信仰的不当行为。^②从最初使用上看,该词诞生于反对异教的宗教背景中,一直被教会人士视为具有反叛正统的特点,而且内涵并不确定。中文版《不列颠百科全书》亦将其译为“诺斯替教”,是“2世纪盛行于希腊—罗马世界的

^① St. Irenaeus of Lyons, *St. Irenaeus of Lyons Against the Heresies*, translated and annotated by Dominic J. Unger, New York: The Newman Press, 1992, Volume I, chapter 18:1, p. 72.

^② Henry More, *An Exposition of the Seven Epistles to the Seven Churches*, an Exposition of Chapter 6, London: James Flesher, 1669, p. 99.

一种哲学和宗教运动”^①。上述界定有一定合理之处,就如面对“灵知”与“灵知派”等宗教概念一样,力图从宗教信仰的维度勾勒出灵知主义的时间坐标及性质,有将其固定化为具体信仰活动的特点。但如上所述,虽然“灵知派”有些许支脉(如摩尼教)获得一定的发展,但就整体而言,成熟的灵知宗教并没有得以确立,众多灵知派也没有统一为体制严密的教会组织。因此,将一个17世纪晚期才出现的词汇视为古代众多特定信仰活动的统称,是说不通的;而且由于“灵知”思想本身的复杂性,“灵知主义”如果力图包含各个灵知派及相应宗教观念,也就避免不了矛盾与争议。对此,学者威廉姆斯(Michael Allen Williams)直言这一概念本身深陷麻烦之中,最好的使用策略不是反思它,而是弃之不用。^②此外,我们亦不能如古代神学家那样因其异于正统的神学观念而将其作为贬义词。毕竟,面对真理问题,“灵知”思想和其他教义一样都是众多释义中的一种。

和直接辨析“灵知”思想的具体派别不同,约纳斯建议从“灵知主义”主要特征入手。首先,不同灵知派群体有着不同的灵知教义及信仰源头,“混合性”应是“灵知主义”的首要特征。“灵知系统混合了一切——东方神话,占星学说,伊朗神学,犹太传统包括圣经的、拉比的还是神秘的因素,基督教救赎论和末世论,柏拉图主义术语和概念。在这一时期达到了最大的(混合)效果。”^③而混合现象的出现,必然离不开离散状态下的文化交汇与碰撞。就此而言,“灵知主义”得以形成的根源不是后世学者依据的灵知思想或相关信仰获得,而是出自犹太民族不断四散开来的生存背景,以及由此而来的文化杂糅和思维转变。

但如果只是大混合而已,1966年在意大利墨西拿召开的灵知主义国际研讨会就不会将“灵知主义”视为2世纪的一种思潮体系,这说明混合并不是简单的大杂烩,而是有着某种内在的统一性作为各种灵知派的共同特征。对此,约纳斯进一步指出:“我个人强烈地倾向认为,把东方浪潮表现出的一系列现象看成是假想的灵知式原则(gnostic principle)的不同折射和反应。……它(灵知式原则)可为被识别为有共同分母的东西戴上许多面具,并且允许不同程度的幻象和相互冲突原则下的调和。”^④库里亚诺同意约纳斯对“灵知式原则”的强调,认为“如果它(灵知派)被看作相对统一的现象,这是出于它的基本态度。就其与当时最重要的学说和宗教间的关系来说,这种态度是革命性的”^⑤。如前文所析,“灵

① 《不列颠百科全书》第7卷,中国大百科全书出版社1999年版,第158页。

② Michael Allen Williams, *Rethinking "Gnosticism"*, New York: Princeton University Press, 1996, p. 5.

③ Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press, 2001, p. 25.

④ Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, pp. 26-27.

⑤ [美]约安·P. 库里亚诺:《西方二元灵知论》,张湛等译,上海人民出版社2009年版,第2页。



知”思想在诞生的外因上主要是犹太民族政治权利地位的丧失,传统信仰无法再稳定地传承下去。整个族群的离散状态导致了广泛的抵抗、变革现实的运动,而“灵知主义”正是这一思潮运动在思辨层面的体现,并由具体的“灵知”式教义所呈现出来。因此,“灵知主义”并不涉及具体的宗教教义,而是宗教变革得以出现的精神主导原则,强调通过建构新的信仰来达到对离散困境重新掌控的神学意图。由此,除了“混合性”之外,“革命性”是“灵知主义”的又一核心特征。这一特征同样离不开生存危机带来的思维转变,当散居异地的犹太人无法通过正统的释经行为来应对现实的剧烈变化时,对传统犹太教进行质疑甚至颠覆就成了大概率事件,换言之,摆脱现实秩序的革命式需求是宗教变革者采用“灵知主义”思辨逻辑的现实根源。

当“革命性”成为“灵知主义”的主要特征时,我们就不能从宗教的视角来使用该术语,它不再是最初词源学意义上的宗教贬义词,仅仅指涉正统之外被排斥的边缘信仰;它反映的是灵知信仰者对最高“存在”(Being)的哲理性思考,一种力图将原本不受人控制的超越存在及其对应的现实秩序重新置于控制之下的变革需求或拯救思维。因此,“灵知主义”不像“灵知”或“灵知派”是基于信仰的宗教概念,而是呈现为特定环境下个体思辨的特定范式,更应与柏拉图主义等哲学范畴同属一类(更何况它深受柏拉图主义的影响)。“灵知”和“灵知派”等概念侧重的是瓦伦廷学派、摩尼教派等对不同宗教思想的吸收,而“灵知主义”概念侧重的是人类在面对类似的生存体验时所具有的类似的思辨逻辑,前者作为宗教发展的遗留品停留在文献资料中,是宗教(史)概念,而后者则应是人类哲学史的一个概念普遍性地存在着。本文认为从这个立场出发,可以解释为何将受到不同外界影响的摩尼派和瓦伦廷派都归为“灵知派”,为何马克安(Marcion of Sinope)明明不认可有关灵知的主导思想却依然被视为“灵知主义”的代表,以及为何现当代众多“主义”都被视为“灵知主义”的潜在延续。^①

为了更好地说明“灵知主义”属于哲学范畴的特性,或可借用库里亚诺的术语“观念体”(idea objects)。“观念体”是在某一逻辑维度下活动的独立系统,它具有一定的包容性,是一系列观念单元的集合体,系统内各单元自身及彼此之间的无限组合均遵循同一逻辑。以“灵知主义”的“革命性”为核心逻辑观之,不同“灵知派”对“灵知”思想的不同认识可视为不同观念单元,但无论是哪几个单元进行组合,其组合效果均是在“革命性”(拯救)维度之内。也即,无论有关“灵知”的观念单元有多少种,均是(有关“灵知”的)观念体的不同具体呈现。这样一来,

^① [美]沃格林:《没有约束的现代性》,张新樟等译,华东师范大学出版社2007年版,前言第3页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

不同“灵知派”就成了同一观念体中的不同变形,彼此共享着最基本的逻辑维度。“从一开始就应该注意到,所有灵知派体系,无一例外,表现为相互之间的变形,因而可以说是一个更大的‘观念体’的一部分。人类心灵在所有时代(不管时间和空间)探索这个‘观念体’的诸种可能性。”^①“灵知主义”正是这样一种观念体,它采取最主要的革命性作为逻辑维度,包容着有关“灵知”的各式教义,也即在表面的大混合之下,其深层表现为对现实否定、对未来憧憬的思辨逻辑。不论古代“灵知派”关于拯救的具体教义有何区别,它们的思辨逻辑总是一致的,对各式乌托邦的描述都是弥赛亚式拯救的变体:要摧毁旧世界,进入新世界。

“可以毫不夸张地说,没有散居,就没有犹太哲学家和犹太哲学。”^②“灵知主义”反映的正是一种源自离散境遇下的生存体悟,是犹太民族有关人类及其发展的哲理思考。它从整体上用二元论重塑犹太教传统的独一神论,形成了绝对的一元和相对的二元共存的形而上学哲理观。因此,不是从具体的“灵知”思想中提炼出“灵知主义”,而恰恰是作为哲学术语的“灵知主义”催生了不同“灵知派”的“灵知”思想,“灵知主义”并不是“灵知”的从属概念。

从离散视角审视这三个术语,只是相关探究活动的一种尝试,虽然没有在具体教义上进行细致区分,但从生存处境入手同样有利于了解纪元前后犹太民族的具体历史。离散的事实性存在决定了个体对现实存在体验的复杂性,一旦个体步入质疑、不满现实的否定性阶段,就易于反转为缅怀过去或憧憬未来的肯定性阶段,这是所有世代设想美好彼岸时的现实根源与逻辑表现,其世界观也即筑基于包含不同对立项的二元论之上。相比较早已被历史尘烟覆盖的古代“灵知”思想和“灵知派”,作为哲学概念存在的“灵知主义”并没有远离西方文化,“二元论灵知不同思潮中的众多观念——从灵知主义到清洁派,再到浪漫主义诗人以及20世纪的哲学家和生物学家——由于属于产生于相似前提下的同一系统而被连接起来”^③。这不是宗教层面上杂乱的“灵知”思想延续,而是作为哲学观念的“灵知主义”的不断呈现。毕竟,现实危机从来没有离我们而去,诗意的寄居也一直都是我们无限的渴望,在这一过程中,求新求变的革命式思辨本身就是一种无限的认知拯救。

① Ioan P. Couliano, *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, New York: Harper Collins, 1992, pp. 62-63.

② 傅有德:《犹太哲学史》,中国人民大学出版社2008年版,第14页。

③ Ioan P. Couliano, *The Tree of Gnosis: Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, New York: Harper Collins, 1992, p. xi.



“述”“作”之间:犹太传统中先知与律法之关系辨正*

王强伟**

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

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

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

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

** 王强伟,山东大学犹太教与跨宗教研究中心助理研究员。

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

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

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

一、“对立”抑或“一致”:先知与律法关系的两种不同观点

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

先知与律法的关系,大致有对立论和一致论两种不同看法。

(一)先知—律法“对立论”

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

^④ 《罗马书》2:29。

^⑤ 参见《哥林多后书》3:3, 3:6。

(二)先知—律法一致论

先知—律法一致论是犹太传统所坚持的主张。

首先,《圣经》中可见先知与律法之间的“积极”关系:

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

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

而在“先知书”的开篇即《约书亚记》中,我们可以发现有类似的表达:

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

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

其次,关于先知与律法之间的关系,《巴比伦塔木德》这样表述:

先知忠诚地承传了律法,从未对律法有一字一句的增删。(Meg. 14a)

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

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

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

^① 《玛拉基书》3:22。

^② 《约书亚记》1:7,8a。

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



书,都是出于一种恪守和传统宗教传统的需要。

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

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

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

二、处境之权宜:重新思考先知对律法—礼仪的批评

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

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

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

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

④ [德]马克斯·韦伯:《古犹太教》,第379页。

组成部分,先知对礼仪律法的“批评”也最常被援引作为“对立论”的证据。受到雅斯贝斯等学者观点的影响,人们往往看重先知在伦理方面的突出贡献,一味地强调先知的理性觉醒和“人文革新”,而忽视了先知有关传统宗教礼仪的看法,持“对立论”者无疑就属于其中的一种极端表现。“对立论”通过突出先知所强调的内在的伦理特质,以及律法表现出来的外在的繁琐礼仪等,指出这二者之间具有不可调和性,甚至最终勾勒出来一种先知反对律法的宗教发展“脉络”。传统犹太教坚持认为先知只是实践律法,而从未对律法进行过任何修改,遑论批判;基督教《新约》中,具有先知身份的耶稣,曾经有批判律法和礼仪的言行,成为后世产生先知、律法两相对立这种错觉的源头。宗教改革以来新教的兴起,同样以反对天主教的繁文缛节作为突破点之一,以此继续推进对先知伦理性特质的弘扬。近现代以来兴起的犹太教改革运动,因为急于融入基督教占主导的现代社会,在一定程度上也主动接受了这种倾向的影响。根据一位拉比的观察,犹太教改革运动将先知一预言视为“一种优越的以精神性(灵性)对抗律法主义,以及伦理学对抗礼仪,坚信它们(指先知一伦理)是圣殿和宗教礼仪的敌对方”^①。

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

先知对于宗教仪式的批判,集中见于以下经文段落:

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

2. 我喜爱良善,不喜爱祭祀;喜爱认识神,胜于燔祭。^③

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

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

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

^② 《阿摩司书》5:21~23。

^③ 《何西阿书》6:6。

^④ 《弥迦书》6:6~7。



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

5. 你们的燔祭不蒙悦纳，你们的平安祭我也不喜悦。^②

6. 你们举手祷告，我必遮眼不看；就是你们多多地祈祷，我也不听。^③

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

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

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

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

① 《以赛亚书》1:10~14。

② 《耶利米书》6:20。

③ 《以赛亚书》1:15。

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

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

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

三、“述”与“作”之间:内在价值与外在规范关系反思

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

犹太教的外在规范主要表现为律法以及其中包含的宗教礼仪。研究表明:

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

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



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

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

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

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

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

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

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

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



西方左翼思想家的反偶像批判传统及其重建^{*}

祁程^{**}

为应对“乌托邦之死”语境下处于冷漠时代的政治与文化，美国左翼思想家雅各比吸取犹太传统资源，作为其知识分子思想与反偶像崇拜思想的理论支撑之一。他通过揭示犹太传统乌托邦思想中的弥赛亚情结，并经创造性的加工改造后，形成了一种具有革命维度的当代弥赛亚版本。这种犹太政治革新的自由价值取向，与多数犹太西方左翼思想家的理论旨归之间，保持高度的相似性，甚至达到与其“革命如何可能”要旨的一致性。雅各比梳理了当代西方左翼思想家在理性化陈述立场的背后隐藏着的犹太精神气质与文化潜流，通过挖掘犹太文化中的反偶像崇拜传统，用西方左翼文化批判的声音清除意识形态偶像，使得犹太偶像批判传统与当代乌托邦思想之间，形成双向融合与互动的过程，进而对当代乌托邦转向与重建的具体内容加以阐释，提供了处置当代资本主义社会危机新的思考方式。

乌托邦在如今的话语空间与地位每况愈下，西方左翼思想家们往往吸取犹太传统资源作为理论支撑，渴望为乌托邦找到现时代存在的意义与价值。他所希望乌托邦范式的关注点，既不同于宗教的来世关怀而更在乎现世今生，同时有能在犹太传统文化精髓中挖掘到谛听未来的声音。

西方左翼思想家在理性化陈述立场的背后，隐藏着强大的犹太精神气质与文化潜流，为进一步坐实所依托反偶像崇拜理论资源，一方面不断为犹太民族主

^{*} 本文是国家哲社基金重大项目“21世纪世界马克思主义发展状况与前景研究”(16ZDA001)、上海哲社规划项目(马克思主义专项)“改革开放以来高校哲学社会科学发进程中主流意识形态话语权研究”(2018WLL008)的阶段性成果。

^{**} 祁程，上海对外经贸大学马克思主义学院副教授，复旦大学哲学博士后流动站博士后研究人员，研究方向为国外马克思主义、西方马克思主义哲学等。

义的文化传承作出努力,另一方面力图摆脱神秘主义面纱来为社会现实批判呐喊助阵。雅各比认识到,对冷漠时代的政治与文化批判,作为一种带有犹太传统的“神学批判”,源自乌托邦精神的复兴,将复活冬眠中的社会政治想象力。

一、犹太传统乌托邦思想中的弥赛亚情结^①

犹太文化传统中有记载的偶像崇拜,始自先祖亚伯拉罕时期。而犹太传统中禁止偶像崇拜,特别是在《圣经旧约》里,十诫中的第二诫直指偶像崇拜,对于信徒来说,上帝是绝对的全知全能者,不可被语词质疑,更不可以图像的方式显现,不能通过视觉感官所触及,而只能在一定程度上被聆听。为高高在上的上帝塑造偶像,无疑是一种几乎致命的不尊与亵渎。“拒绝描绘上帝逐渐变成了拒绝描绘乌托邦……正如反对直呼上帝之名一样,不愿意描述乌托邦也不会贬损而只会提升它的地位。”^②犹太传统里,面对至高无上的上帝,是无法言说的。不要试图用语言直接读出上帝,因为如此的语词来解读操作,就会使得自身在未来所拥有的份额损耗或流失。

《圣经旧约》对反偶像崇拜的理解,仍是较为原始的文化解读,而雅各比则深化了对反偶像崇拜的认识。“最切实可行而或许又是最简洁的描述犹太人的方式——从神学角度来定义——可能是从反面来体现:犹太人是规避偶像的人。”^③雅各比借兰道尔之口指出,犹太思想家的未来理想,只能在人类解放的大背景下实现,与人类一起被拯救,“在驱逐与流放中等待弥赛亚,等待成为人民的弥赛亚”^④。犹太教传统中弥赛亚的时间序列,倾向于通过较小的调整来全面改变世界。弥撒亚与“Tikkun”这一希伯来概念息息相关。这一概念背后所映现的世界观,被雅各比从肖勒姆文本发现了所具有鲜明的指向性,“这一 Tikkun 的世界观就是弥赛亚革新的乌托邦世界,其间一切污点被排除,一切邪恶被打败”^⑤。雅各比欣赏本雅明所阐释的弥赛亚时间观,这一时间观将弥赛亚与革新的乌托邦勾连了起来。本雅明引用克利的画作描绘了一个“历史的天使”的形

^① 弥赛亚,又称“救世主”,是“Messiah”的音译,来源于中古拉丁语的“Messias”,后者又是从古希腊文的“Meooms”转译过来的。再往前追溯,希腊语中的这个词来自古代阿拉姆语“Meshiha”,希伯来语将其译为“Hamashiah”。在希伯来语里,原义被解释为“受膏者”,泛指被授予神圣使命的人。参见傅有德:《犹太教的弥赛亚观及其与基督教的分歧》,《世界宗教研究》1997年第2期。

^② [美]拉塞尔·雅各比:《不完美的图像:反乌托邦时代的乌托邦思想》,姚建彬译,新星出版社2007年版,第51页。

^③ White Edmund, “Images of a Mind Thinking,” Harold Bloom, *Modern Critical Views Cynthia Ozick*, New York: Chelsea House Publishers, 1986, p. 127.

^④ [美]拉塞尔·雅各比:《不完美的图像:反乌托邦时代的乌托邦思想》,第131页。

^⑤ 参见[德]本雅明:《发达资本主义时代的抒情诗人》,王才勇译,江苏人民出版社2005年版。



象,可以看作是过去对当下的救赎。他以此来批驳历史主义者身上所固有的线性时间观,也就是同质的、空洞的时间,认为连续流淌的时间是可以被爆破的,当下可以跳跃回过去,同样,过去也可以在当下复现,把特定的一段过去从过去的整体中剥离出来,使之在当下复现。时间进程的意义,在于阻断时间向空间折返。历史进程中的任一瞬,都彰显其独立的意义,从而对抗自身终极目标的出现。更重要的是,在于体现一种“终末的时间”。

在雅各比看来,弥赛亚的踪迹,能够在它彻底的对立面中被发现,在无尽的灾难中体现出世俗性,意味着将带来不再强调现存之物基础之上的普遍性替换,而这种彻底性的变化方式,也意味着崭新世界的创造与生成。终末,是超越对现存之物的改善,而建构起一个人与上帝、自然、社会及与人自身等多重关系融洽而处的时代境界。尽管犹太教形态随着历史发展几经变化,施行全人类救赎的“千年王国”理想却得以传承与发展。弥赛亚是犹太文化的核心观念之一,不止一种宗教吸收和借鉴了这一文化资源,涉及对弥赛亚观念的理论诠释。而后犹太知识分子将其复制加工,形成当代意义的新型版本。^①

二、犹太弥赛亚主义的转型

20世纪欧洲犹太知识分子的复国主义与返乡思潮掀起,特别是左翼犹太学者,其内心所升腾的“犹太弥赛亚主义”,既延续了政治理想与民族复兴合璧的传统,又将知识分子建构的乌托邦精神与政治革命与人类解放交融在一起。犹太左翼思想家心目中的“犹太弥赛亚主义”,已通过了理论上的嫁接与部分的内容替换,其移植了深厚的政治底色,形成了一种具有革命维度的弥赛亚版本。^②这种犹太政治革新的自由价值取向,与大多数犹太西方左翼思想家的理论旨归之间,保持了高度的相似性,甚至达到了与其“革命如何可能”要旨的一致性。

其中,既凸显了通往犹太古代神圣事业的复归梦,又呈现出未来千年王国的乌托邦理想诉求表达。新型弥赛亚的要旨,不再追求上帝或原始神灵的救赎路径,也不是个人意义上的自我拯救,更不在于为了无意义的磨损时间来消耗等待的力量,而是存在于秉持革命的救赎路径,同时依靠至善的价值指导与规划,来探寻集体解救的可能性,更是正视可能的末世论灾难并由此明晰时间的真正意

^① Gershom Scholom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, London: Thams and Hudson, 1968, p. 286.

^② 马克斯·韦伯从历史角度指出,这是一种古以色列人阻止自己被同化的文化策略,而至于这种崇拜为何会选择一种无神像的形式,韦伯推测,可能是因为犹太民族在该崇拜起源之初还不具有成熟的造型技能,但他也指出了这种无形崇拜增强了神的尊严和可畏。参见[德]马克斯·韦伯:《古犹太教》,康乐、简惠美译,广西师范大学出版社2007年版,第215页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

义,通过人类的自我解救与自我创造,达到对新的未来世界的想象与建构。

20世纪初叶,整个欧洲陷入了革命主体性危机的情状之中,如何摆脱这一危机的重负,并及时从中突围,成为当时的时代理论与实践难题,而这一话题的切换,就在于对革命主体的力量把握与革命主体精神的重建。革命主体性的危机在柯尔施看来,乃是马克思主义处于低潮与困难局面的主要表现形式。犹太左翼思想家们,为了找到解答这一问题框架的出口,做了种种努力,不仅希望从黑格尔的辩证法传统中找到总体性的解决方案,而且希望能从早期犹太传统的末世论话语体系寻找相关解答资源。晚年恩格斯在《论早期基督教的历史》中曾试图探寻早期基督教中的末世论资源,以解决合法化的工人革命运动积极性缺乏与革命性不足的问题。他们认识到了犹太传统资源中的革命因子,试图填充孤立无援的社会个体与无产阶级革命普遍性之间这一已经存在的隐性鸿沟,以求解答个人自由目标与革命方式手段的悖论问题。犹太左翼思想家的内心都有不同程度的弥赛亚宗教情结,他们对欧洲的希腊理性主义传统抱有某种不信任的态度,把反乌托邦主义兴起后给乌托邦带来灾难的重建方式,交付于犹太希伯来文化传统。在犹太话语的新型历史观改造中,用新型弥赛亚历史,即复归犹太古代神圣事业的过去,与未来千年王国的乌托邦理想的未来相结合,替换进步主义的意识形态神话,在新的历史观关照下,形成对资本主义社会总体考察与认知的弥赛亚主义时间框架。

革命主体性的建构要能获得历史性的突破,就在于把集体的革命意志做实,通过个体的力量激发,组合不同个体的伦理与革命实践,进而达到革命集体的建设与再建构;同时,不同个体的伦理实践,在带有普遍性的集体行动中,激发出进步统一的力量。犹太教义里一直延续的人本主义精神,也主张上帝的信仰表达,将通过人的不断奋斗与伦理实践得以实现,廓清现存于概念思维中的形而上学化或神化处理,从而和世俗生活里的虚假意识形态划清界限。如此,我们与世界才能形成共生关系,寻找一种非宰制的可能性空间,进而重新思考革命主体的力量把握与革命主体精神的重建。

20世纪的弥赛亚主义,面对资本主义社会到处设置的意识形态陷阱,与现代权力机器体系肆意扩散的权力宰制,尽情加以控诉。犹太左翼思想家们,也是对资本主义工业社会整体状况、经济模式、政治架构、大众文化、社会心理、等进行深入批判。犹太弥赛亚主义与当代乌托邦之间,在“革命如何可能”的要旨贯穿中,形成了彼此逻辑上的紧密关联。雅各比正是看到了犹太传统与犹太左翼思想家的理论资源之间的复杂关联性,才有尝试以“反偶像崇拜的乌托邦”这一命题,还原犹太弥赛亚主义与革命的乌托邦的关系。具有反抗行动与批判精神的犹太弥赛亚神学,以信仰实践为基础,与当代资本主义批判之间,形成罗威所



言的选择性亲和关系。借助犹太弥赛亚思想中一直有尊崇个人存在与他人存在的共在性传统,形成“完全他者”的乌托邦追求,一方面破除必然王国的体制桎梏,一方面图绘自由王国的非蓝图式未来。

三、西方左翼的反偶像崇拜思想与犹太传统的关联性

西方左翼学者雅各比在对犹太文化背景的左翼思想家的研究过程中,发现当代乌托邦思想中包含有犹太弥赛亚主义的维度。乌托邦之革命性、批判性与否定性之维度,在犹太知识分子思想中表现得淋漓尽致,由此,雅各比将布洛赫、本雅明、霍克海默、阿多诺、兰道尔等人称之为“反偶像崇拜的乌托邦主义者”。他认为这一批思想家传承了犹太偶像戒律传统,同时又开创了新的反偶像崇拜形式与内容,他们拒斥对未来社会细节的精致描画,也反对现代图像化与过度视觉化的处理。“反偶像崇拜的乌托邦思想家都是反对潮流的乌托邦主义者,他们并不屈从于日常生活的现存状况。”^①这种乌托邦新的把握,使之与蓝图派乌托邦主义者鲜明地区分开来。

雅各比以 19 世纪美国的犹太裔记者莫迪凯·诺亚的《乘船去乌托邦》作为梳理的首站。诺亚在文中把名为阿那纳(又译为亚拉腊)的乌托邦公社,视作全世界犹太人受迫害后的避难所,这种尝试以一种轮廓式的想象出场。这一乌托邦想象敢于面对质疑,即在一些人看来,除了上帝之外不能有人提出任何政治民族国家重组的计划企图。但在雅各比看来,不需要以完全清晰的迹象告知世界,对社会正义和历史远景的追求,不等于要对乌托邦远景做详尽描绘。诺亚的理论冒险恰恰是以设计的公社,做出一种先锋性的激进姿态,而不是制作完善的蓝图。

雅各比认为,1896 年特奥多·赫茨尔在创作犹太复国主义奠基作品《犹太国》的过程中,力图避开传统乌托邦的恶名,省却很多幻想式的细节,而注重带有实践性后果的实践愿景,其中极个别的计划片段,也没有告诉读者如何将之具体化处理。但雅各比指出,其之后创作的《新故土》则带有明显的贝拉米《回顾》的蓝图派印迹。1899 年,H. 佩雷拉·门德斯的《前瞻》几乎没有为新的犹太国家复兴提供任何细节,尽管涉及采用政治策略达到目的,但对于国家生活以及政府管理、经济运行的实质问题,均未传递明确解决路径的信息。阿哈德·哈姆表述的犹太复国主义倾向,呈现出与后期赫茨尔《新故土》明显的界限划分。比赫茨尔寄希望于西方的欧洲犹太复国主义更具有东方性的特质,也就是说科技化与

^① [美]拉塞尔·雅各比:《不完美的图像:反乌托邦时代的乌托邦思想》,第 12 页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

过度实用化的痕迹不是太明显。这种特质所要求的并非是政治上事无巨细的庇护要求,而是文化与精神上的复兴。

在雅各比看来,哲学家马丁·布伯延续了阿哈德·哈姆的哲学立场,同样在未来构想上维护对犹太精神的复兴,呼唤超越日常理解的信仰理性化与教义简单化,这种预言式的犹太精神开启的是回归与变革两个向度。自1899年遇见兰道尔,到1949年发表《乌托邦中的道路》,从神秘主义转到了社会思想,就政治性而言,有着对未来的世俗渴望,而就犹太性而言,又拒绝对未来进行过分简单化与非历史性的描画。正如雅各比所言,“布伯的乌托邦唯灵论可见于其与‘新社会’集团的最初相遇”^①。布伯所理解的“新”,是一种不同于旧社会僵死的经济与文化宗教结构,它打开生活之源的同时,对整个生活满怀向往的表达。新社会产生在新的社会根基上,对革命的理解也不同于以往,其本身就是弥赛亚式的乌托邦革命。雅各比认为布伯反对纯粹的科技乌托邦形式,致力于描绘完美社会结构的蓝图乌托邦,极容易变成束缚人思想与人类交往的体制。布伯高度重视人类交往的和亲善关系,由此赞同共同体的培育。在布伯那里,对乌托邦共同体或公社的探讨,乃是一次没有失败的实验或一个卓越的非失败,这种理想的动机是散漫而圆通的。“他们把创造新人类和新世界作为自己的目标。但是这一切并没有被僵化成一套凡俗的程序。这些人并没有像历史上任何别的合作居民点的居民那样,随身携带着他们的规划。”^②雅各比透过布伯在著作中对古斯塔夫·兰道尔的敬意,指出兰道尔一直致力于复兴真正的公社精神,这类乌托邦的共同基础在于,并非建立地理意义上的国家,也不是建立新的政治机构,而是对人际关系加以松绑使之获得更新,未来的希望需要避免固定模式的解决方案,不让僵化威胁到未来的鲜活和激情。个体应当深入发现自身、研究自身,来呼唤新的社会共同体生活,犹太人应接近自身的传统,使得更为广泛的社会团体获得新生,以至通向人类的革命与重生。兰道尔1907年发表的《革命》将革命视作一个微观世界,试图将文化或精神引入乌托邦政治建构之中,社会主义意味着实践与精神的双重统一,与人类生活为之关联。雅各比认为,他与恩斯特·布洛赫一样利用了犹太教资源并与革命巧妙混合,怀着神秘的希望期待关乎未来理想的真理能够传播并改造社会。兰道尔的乌托邦超越了无政府主义和神秘主义框架,得出现实乃是超越此时此地的判断,“反对仅仅将视革命为一个新的国家或者新的经济秩序的观念”^③。乌托邦在他那里,不是公用的厨房,而是对个体关系达

① [美]拉塞尔·雅各比:《不完美的图像:反乌托邦时代的乌托邦思想》,第125页。

② Martin Buber, *The Road in Utopia*, Syracuse University Press, 1996, pp. 142-143.

③ [美]拉塞尔·雅各比:《不完美的图像:反乌托邦时代的乌托邦思想》,第135页。



成的文化融洽表示极高的热忱与敬意。“我不会说,正如某些人迫切希望的那样,我们期望的崭新现实应如何被构成一个整体。我没有刻画理想,没有描绘乌托邦。”^①兰道尔相信今天的生活塑造着明天的生活,这种塑造并不意味着庸俗的宣告和建筑某种蓝图。兰道尔甚至怀疑构想乌托邦的重要手段语言,以此表达对描绘未来的抗拒。他认为文字不完美的传达了人类的希望,却难以准确表达乌托邦冲动。乌托邦应逃脱语言的束缚,摆脱书面语言这种属于统治与支配的领域。

雅各比文本中所指认的蓝图派的乌托邦,在这里仅仅作为一种语言的构建而存在,存在于所谓的“矛盾与牢固的具体化”领域。“我所谓的社会主义并非尽善尽美。我不相信这样的尽善尽美。”^②“兰道尔在其对书面语的怀疑以及对未来的沉默中提供了一个犹太反偶像崇拜的乌托邦思想例证,它烙上了忠于禁止偶像的圣经戒律的印记。”^③雅各比认为,兰道尔展现出了对僵化语言与僵化传统真理的怀疑,这种极具破坏力的怀疑色彩的背后,是对未来无法言表的展望。“对于兰道尔来说,生活先于语言并且取代了语言。”^④当梦想被抛入词语之中,最美好的部分可能就被摧毁遭到破坏。

犹太左翼思想家的意识形态批判中,能或隐或现地觅到犹太弥赛亚主义和偶像禁令的踪迹。^⑤无论是阿多诺“奥斯维辛之后,写诗是野蛮的”的经典语录,还是布洛赫借用音乐等艺术话语方式表达乌托邦理想,都可视为反偶像崇拜在政治视野中对乌托邦合法性的表达,而乌托邦合法性对资本主义意识形态和偶像拜物教进行反抗,以及由此衍生的景观世界批判和大众文化符号崇拜反制,都意味着一种渗透反偶像崇拜因素的当代乌托邦构想,为其提供理论视野与价值支撑,与传统蓝图派反向而行的当代乌托邦,基于其反偶像性质,把阿多诺的非体系的体系性,表达得淋漓尽致。

具有犹太血统的左翼思想家,从欧洲文化困境之后转向超越性的犹太资源,强调犹太文化资源在乌托邦研究视域中的作用。在历史唯物主义内部,介入与吸收犹太弥赛亚主义的理论资源,一定程度上在于唤醒革命理论内在的停滞,也能够从另一理论视角填补革命能动性出现的空白,与面临的未来革命可能性发

① Gustav Landauer, *To Defend Socialism*, D. J. Parente, Thailand Taraz Press, 1978, p. 44.

② Gustav Landauer, *God and Socialism, the Future of Mankind: Life and Literary Essays*, Teggart Diego Berwin: Pandora Press, 1977, p. 33.

③ [美]拉塞尔·雅各比:《不完美的图像:反乌托邦时代的乌托邦思想》,第137页。

④ [美]拉塞尔·雅各比:《不完美的图像:反乌托邦时代的乌托邦思想》,第143页。

⑤ 霍克海姆曾指出,他与阿多诺共同发展起来的整个批判理论都源于这一禁令。参见[美]拉塞尔·雅各比:《不完美的图像:反乌托邦时代的乌托邦思想》,第171页。

生问题。当然,肖勒姆清醒地认识到,世俗运动与弥赛亚信念盲目结合后可能所致的危险:“我认为,未能区分弥赛亚主义和世俗运动,容易导致这些运动受挫。这样的融合变成了一种毁灭性的因素。对弥赛亚术语的滥用给献身于那些世俗运动的人的精神和自我意象输入了错误的暗示。”^①但就整体而言,当传统形而上学体系被各方所质疑,当代乌托邦的精神建构被实证主义、新自由主义等所批判,当代乌托邦与犹太文化的联盟,这一革命性理论武器的一般框架建立,能够促动思想家对新型乌托邦理论的哲学思考。反偶像崇拜的乌托邦主义者进行的思想探索,绝不是单单为超越现时代而盲目地越界,也绝非为实现未来形式上的某种可能性而进行理论的变异。它提供了一面让思想家认清所处时代真相的镜子,并从镜子处超越本身,克服原有的视野局限,促发思想本身对未来社会理想的内在超越。犹太文化与革命乌托邦相融合的精神潜流,在犹太西方左翼思想家的乌托邦探索历程中穿行。

四、由犹太思想资源切入的当代乌托邦重建

西方左翼思想家通过重新梳理犹太文化中的反偶像崇拜传统,以试图用批判的声音去清除意识形态偶像。^②以观念为前提的“科学”或无意识体系,试图系统地解释世界甚至控制世界时,就成了当代社会误解与抵制乌托邦的瓶颈。如何让世界挣脱桎梏,正是雅各比在梳理过程中需要回答的问题。

表面上看,犹太传统无涉于世俗政治领域,实则其内在地超越维度,为革命阶级及其思想家们颠覆现存秩序,带来了前所未有的未来想象空间。“这个世界既非永恒的也非不变的,而是被创造出来的,而其现世的秩序乃是人类的所作所为尤其是犹太人的所作所为的产物,也是神对于其作为的应的结果,换言之,现世是一种历史的产物,而且注定要回复到真正为神所喜的状态。”^③雅各比在此基础上,承接了对犹太资源与革命乌托邦两种不同文化构型之间的关系勾连。带有复兴精神的犹太文化与革命乌托邦具有结构同源性。绝大多数拥有德国文化背景的犹太西方左翼思想家,提供的两种解答文化危机的路径,即回归历史之根以传承文化精神,或唤醒普世主义的革命乌托邦精神。犹太文化中的弥赛亚主义,内含有相辅相成的辩证法,虽然表面上看,是复归与乌托邦两种时间

^① Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis*, New York: Schocken Books, 1976, p. 26.

^② 即某种所谓思想科学演变成观念崇拜,因为它会成为另一种蒙蔽现实的图像,表明理性的显现可能比谬论更晦暗,更难以把握。而且它的神秘化力量如此隐蔽,以至逻辑的艺术不足以去神秘化。参见 Emmanuel Levinas, *Ideology and Idealism*, in *The Levinas Reader*, edited by Seán Hand, Cambridge: Blackwell, 1989.

^③ [德] 马克斯·韦伯:《古犹太教》,第14页。



性上相悖的倾向。前者是为了还原昔日的犹太黄金时代,像早已随历史而逝的理想国度与伊甸乐园回归;后者希冀尚未出现过的指向美好未来的崭新世界。“即便在复归的力量中也存在着乌托邦的因素,在乌托邦主义中复归因素同样发生作用。彻底的新秩序拥有旧世界的成分,旧世界也是在乌托邦梦想之光的普照之下对昔日现实的转换和升级。”^①

犹太弥赛亚主义的二元性,是犹太知识分子思想传承的重要特征。这种二元特征从一方面看,向往未来,而另一方面又回望过去而不愿冒险,从犹太西方左翼思想家的理论生成历程就能清晰地显示:“几十年来,法兰克福学派谈及甚微;但并不只是单个人的失误,如果他们的语言和概念缺乏政治影响的话。无家可归的德国犹太流亡者的情形是不鼓励大胆。”^②反偶像崇拜的乌托邦思想,同样存有复归与乌托邦的二元性。以反制新自由主义并又反极权与反独裁为二元的典型特征。对于古斯塔夫·兰道尔等人而言,革命的乌托邦,一方面伴随对前资本主义文明与古代农村社区的回归,另一方面将指向过去的浪漫主义纳入整体的未来理想构思。“他们不仅恪守关于偶像的禁忌,而且还在对未来可能是什么保持沉默的边缘摇摆不定。”^③具有同源结构的反偶像崇拜与革命乌托邦,将激进革命倾向的社会思想,转换成了对当代乌托邦精神的建构。

犹太教传统中,当下完成救赎,也就是弥赛亚的使命,而弥赛亚的到来,往往意味着灾难的同步降临。如何在历史性的当下,与弥赛亚未来形成有效连接,就要跨越总体性堕落的现世和作为必然历史事件到来的救赎,弥合两者间的历史鸿沟,如此,未来的弥赛亚才会降临。“这一理论强调的是从每一历史性的当下向弥赛亚的未来之转变过程中的革命性灾难元素。”^④通过革命对现存秩序的彻底毁灭与消解,才能摆脱线性历史时间中的进步历史步调,由此在开辟革命性灾难启示录的同时,通往弥赛亚救赎之路。犹太弥赛亚主义取代自启蒙运动以来宣扬永恒进步的理性乌托邦,并在雅各比的促成下与当代乌托邦实现合流。“犹太传统的真正继承人是我们这个世纪的那些最重要的革命弥赛亚主义理论家:恩斯特·布洛赫,瓦尔特·本雅明,西奥多·阿多诺与赫伯特·马尔库塞等。”^⑤

① Gershom Scholem, “Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism,” in *The Messianic Idea in Judaism*, trans. Michael A. Meyer, New York: Schocken Books, 1971, p. 4.

② Jacoby, *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism*, Cambridge University Press, 2002, p. 114.

③ [美]拉塞尔·雅各比:《不完美的图像:反乌托邦时代的乌托邦思想》,序第12页。

④ Gershom Scholem, “Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism,” in *The Messianic Idea in Judaism*, p. 7.

⑤ Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis*, New York: Schocken Books, 1976, p. 287.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第16辑

反偶像崇拜的乌托邦传统,不仅表现出对现存状况的超越性与批判性,更重要的是清醒地认清现存秩序与超越性之间的距离,通过对图像化与视觉中心主义、学院化与专业化体制、功利主义大众文化与多元文化主义三大偶像所做的批判,总括其思想所隐含的三条线索——视觉图像、文化研究、和学院体制化,并力求诉诸社会实践还原当代乌托邦所展示的新型历史意识,以此在某个阶段或者局部乃至全部,击碎现存状况的偶像藩篱。而不是一味抬高,甚至批判当时占优势的现象与事物,否则就会导致乌托邦运动的毁灭性灾难。“现存秩序与乌托邦之间的鸿沟,在革命理论家那里得到了清晰的界定。与充满意义的时代形成鲜明对比并极具殊异性的是意义匮乏的时代:任何进步或进化的可能性被彻底否定,革命被视为对现存世界的闯入。”^①革命的乌托邦不仅指向对旧世界偶像的极端否定,也不仅是对原有偶像的彻底变更,而更多地指向改造,而且指向对新世界之现实的具体内容的建构。

犹太传统与乌托邦理论的融合,形成了哲学意义上的一股清新的无政府主义微风。这股微风贯穿了犹太传统“既非上帝又非主人”的文化观念,其内在具有的当代反偶像崇拜立场,表达了对权威的鲜明态度,即对一切神圣或世俗权威的消解,颠覆性呈现出推翻现世权威控制的效果。^②末世论系统神学家雅各布·陶伯斯认为,神权政治在犹太传统的话语体系中,所依照的是无政府主义的灵性基础。人类从一切世俗限制中解放自身,并与降临的上帝订立契约,以绝对信仰为唯一要件,来企图摆脱统治者的束缚。“一方面,重新发现犹太教,确切地说,是弥赛亚的复归/乌托邦之维,另一方面,认同革命的乌托邦。”^③他们拒绝资本主义强烈的文化同化,力求重新发现犹太文化,达到在历史遗忘之中的拯救与复兴。去世俗化、反同化、再文化化,成为鲜明的反偶像崇拜的文化气质和传播符号,犹太文化内在传承的非理性、反习俗、神秘主义、反资产阶级的历史遗产得以重现。具备浪漫主义爆破性的犹太弥赛亚主义,在和当代乌托邦精神重构的理路中,逐渐被社会政治所唤醒,并彰显出极大的批判性力量,他们对现存秩序的批判乃至解构,既是对法西斯极权与独裁专制的消解,也是为了更好地在属于自己的家园诗意栖居,以求改变犹太知识分子的边缘化生存处境,在犹太社会之外寻求更为公正平等的权利主张。“这一新知识分子阶层不得不到犹太社会之

^① Michael Lowy, *Redemption and Utopia: Libertarian Judaism in Central Europe*, London: The Athlone Press, 1992, p. 19.

^② 曼海姆则将消解限制、追求自由视作激进无政府主义之千禧年主义立场的范例。参见[德]曼海姆:《意识形态与乌托邦》,黎鸣等译,商务印书馆2000年版。

^③ Michael Lowy, *Redemption and Utopia: Libertarian Judaism in Central Europe*, p. 34.



外寻求生存与自尊,种种边缘化与无家可归的遭遇滋生了一种反叛性的贱民意识。”^①20世纪世俗生活领域构建起自我意志的偶像,犹太知识分子企图剥离作为上帝创造者角色和作为消费者的犹太实践生活之间的勾连,不仅恢复费尔巴哈那种人对自然敞开的多神论理解方式,更着重于重建马克思意义上那种人对社会实践与革命生活敞开的唯物史观理解方式。“正是在所有这些经济的、社会的、政治的与文化的因素之共同作用下,在这批中欧犹太知识分子身上,才使得犹太弥赛亚主义与革命的乌托邦这两大文化构型之选择性亲和成为可能。”^②西方左翼思想家对马克思拜物教批判进一步重构的目的,旨在认清资本主义宗教秘密背后的偶像崇拜实质,并依托于社会批判理论内在的犹太传统维度,将其中的偶像批判提炼出来,以扬弃资本主义体制下的固化偶像。

西方左翼思想家通过对左翼犹太思想资源的梳理,自觉选择了包含复归与乌托邦二元倾向的末世论式解读,同时超越了单向度的单一批判的阐释路径,将犹太弥赛亚文化在欧洲文化危机时的现实意义呈现出来,并指认了当代乌托邦精神重建、当代乌托邦转向与犹太偶像批判传统之间的联系。

20世纪上半叶的犹太解放思潮中,犹太偶像批判传统与当代乌托邦思想之间,不再是一种单向度的世俗化演绎,而是双向融合与互动的过程,按本雅明的话语表达,乃是历史的、社会的、文化的因素,所共同构成的星丛。“宗教弥赛亚的维度不仅从未缺席,而且始终居于他们世界观的核心。”^③犹太传统为当代乌托邦带来深刻的偶像批判利器,而当代乌托邦又将犹太思想的批判传统激发。乌托邦理论从犹太思想传统切入的策略,为重建乌托邦精神重建可能性提供了参考,也为西方左翼革命理论及西方马克思主义乌托邦思想的理论转向开辟了实践性的路径空间,有利于从总体上理解犹太左翼理论家笔下的当代乌托邦精神,并提供处置当代资本主义社会危机新的思考方式。

① Hannah Arendt, *The Jew as Pariah, Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York: Grove Press, 1978, p. 144.

② Michael Lowy, *Redemption and Utopia: Libertarian Judaism in Central Europe*, p. 39.

③ Michael Lowy, *Redemption and Utopia: Libertarian Judaism in Central Europe*, p. 22.

The Anti-Idol Criticism Tradition and its Reconstruction of the Western Left-wing Thinkers

Qi Cheng

Abstract: To cope with politics and culture in the age of Apathy in the context of "the death of Utopia", As a American left-wing scholar, Jacoby learned scholar of Jewish traditional resources, as one of the theoretical support of its intellectual thought and Iconoclasm. By revealing the Messiah in the Utopia thought of the Jewish tradition, he creatively carried out the process and transformation, that produced the contemporary version of the messiah with revolutionary dimension. Between the liberal value orientation of the Jewish political reform, and the theoretical purport of the majority Jewish Western left-wing thinkers, maintains a high degree of similarity, even to the consistency to the essence of "revolution How could" by Jewish Western left-wing thinkers. Jacoby combed the Jewish spirit and cultural undercurrent of the contemporary Western left-wing thinkers that hidden behind the rational of statements position. Through the excavation of the iconoclastic tradition in the Jewish culture, he used the culture critical voice of the Western left-wing thinkers to clear the ideological idol, and formed the process of two-way integration and interaction between the traditional of Jewish idol criticism and the contemporary Utopian thinking. Then it explained the specific content of the transformation to Utopian thought and reconstruction, and provided a new way to deal with the crisis of the contemporary capitalist.

Key words: Left-wing thinkers; reconstruction; anti-idolatry