



论《摩西法与罗马法汇编》——作者、渊源及宗旨

马海峰*

【摘要】《摩西法与罗马法汇编》(*Collatio Mosaicarum et Romanarum legum*)是西方历史上第一本比较法著作,它的作者不详,但可以肯定的是他绝非异教徒,而是一名犹太人。该书写于390—438年,汇集了摩西法及与之相应的罗马法的规定。摩西法的内容主要集中于摩西十诫,罗马法的规定主要源于五大法学家的片段、法典和皇帝敕令。在该书的十六题中,前十五题基本上是以摩西十诫为中心而展开并组织材料的。在证明罗马法和摩西法同质性的基础上,在最后一题,作者强调摩西法的先进性,希望借此能让帝国的统治者,尤其是立法者尊重犹太传统和摩西法。该书名义上是一部比较法著作,实际上是一部犹太护教作品。

【关键词】《汇编》;摩西法;罗马法;犹太人;基督徒

在整个比较法的历史上,《摩西法与罗马法汇编》常常被奉为西方第一部比较法著作。在国内诸多比较法与罗马法论著中,该书也常被提及。但与国外学者的研究相比,我们提及此书时非常简略,未有专门系统的研究。^①自1570年

* 马海峰,深圳大学法学院讲师。

^① 就笔者目力所及,目前中国学界尚未有对这本著作进行专门研究的论文或专著,但不乏一些论著对此有部分研究,比如徐国栋 Xu Guodong,《人格权制度历史沿革考》[*Historical Development of Right of Personality*],《法制与社会发展》[*Law and Social Development*],2008年第1期[2008, Issue 1],3-12;陈帮锋 Chen Bangfeng,《古罗马刑法的意外事故理论》[*Accidental Theory in Roman Criminal law*],于《华东政法大学学报》[*Journal of The East China University of Politics Science and Law*],2013年第6期[2013, Issue 6],47-56;黄文煌 Huang Wenhua,《阿奎流斯法——大陆法系侵权法的罗马法基础》[*The Study of Lex Aquilia: Roman Foundation of the Tort Law in Civil Law System*](北京[Beijing]:中国政法大学出版社[China University of Political Science and Law Press],2015)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

该书的第一份抄本被发现以来,国外学者对此的研究已历四百余年,至今方兴未艾。^① 目前而言,学者们主要探究的问题包括该书作者的身世背景及信仰、该书的写作时间、该书的写作目的。尤其是该书作者的身份问题,到底他是基督徒还是犹太教徒,至今尚无定论。而对该书的写作目的,也是歧见纷呈,未能统一。就此,本文在介绍该书的主要内容的基础上,立足前贤的研究成果,力图对这些问题作一解答。

一、该书的发现与名称由来

虽然《摩西法与罗马法汇编》(*Collatio Mosaicarum et Romanarum legum*) 是其约定俗称之书名,但它并非该书之真正名称。*Collatio* 一书,最早是由法国人皮图于 1570 年在法国博韦发现的(现藏于巴黎)。皮图(Pithou)是大名鼎鼎的人文法学派的代表人物居亚斯(Cujas)的学生,同时又是一个加尔文主义者。他撰写了大量的法律著作,出版了不少古代法典,其中最有名的当属《西哥特法典》。他发现了《摩西法与罗马法汇编》之原稿,几经编纂,于 1573 年出版。皮图所依据的抄本为 *Codex Berolinensis 269*, 一般简称为“B 抄本”,为 9 世纪的抄本,但其中的第 200—202 页为殉道者圣戈尔戈尼斯(Gorgonis)于 12 世纪或 13 世纪所编,该抄本的第 183—190 页包含了《优士丁尼法学阶梯》的最后部分以及《学说汇纂》的开头。^② 1822 年,布鲁默(Blume)在意大利北部的维切利教会图书馆发现了写于 10 世纪的 *Codex Vercellensis 122*。同年,兰茨措勒(Lancizolle)于维也纳发现了 *Codex Vindobonensis 2160*。这两个新的抄本分别被简称为“V 抄本”和“W 抄本”。这三个抄本皆非原稿,依照舒尔茨(Schulz)的观点,它们来自两个更早的抄本。他认为,B 抄本源于未知抄本 α , V 抄本和 W 抄本由于在内容上相同度更高,与 B 抄本在很多方面有共同差别,所以很可能出于未知 β 抄本。在渊源关系上, α 抄本无疑更早,而后分出了 B 抄本和 β 抄

^① 1573 年,法国人皮图就出版了此书,并就某些问题发表了自己的观点。但真正的研究高潮是 1822 年两个新的抄本发现后到来的,蒙森、沃尔泰拉、舒尔茨、史密斯、列维等人或考订版本,或探究作者之身份、写作时间和写作目的。就该书的译本而言,目前已有两个英译本,一个西班牙译本。最新的研究成果则是弗莱克斯于 2013 年出版的《古代晚期摩西法与罗马法汇编的编纂》,具体可参见 Robert M. Frakes, *Compiling the Collatio legume Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2013)。

^② Mommsen, *Collectio librorum iuris anteJustiniani in usum scholarum* (Berolini apud Weidmannos, 1890), p. 109.



本,经由 β 抄本,产生了 V 抄本和 W 抄本。^① 但无论是 α 抄本,还是 β 抄本,都非原始稿本。从该书最早的使用年限来看,它很有可能在 538 年的奥尔良主教会议上用过,在中世纪早期它曾一度广为流传。^② 根据弗莱克斯的研究,6 世纪的抄本应该是该书的第一批抄本,在 9 世纪左右出现了 α 抄本,其后又有了 β 抄本,最后则是 V 抄本和 W 抄本。^③

就该书的名称来说,皮图在最初的版本上书帕比尼安(Papinianus)、保罗(Paulus)、乌尔比安(Ulpianus)、盖尤斯(Gaius),莫德斯丁(Modestinus)以及其他一些古代法学家的片段,这些片段来自他们自己的著作,收集于优士丁尼(Iustinianus)皇帝时代之前,并与摩西法一起编排。^④ 在三个抄本中,该书真正的起始名称是“天主晓谕摩西之上帝之法”(Lex Dei quam praecepit dominus ad Moysen),但蒙森(Mommsen)认为这一名称有所残缺,后面理应加上“与之相应的罗马法”一语。^⑤ 1580 年,当斯蒂芬(Stephanus)第一次将其命名为“Collatio legum Mosaicarum et Romanarum”时,甫一出现即广受欢迎。^⑥ 但这一名称并非原著之名称,只不过是对其著作内容的一种描述。即便如此,它一经使用便成为正规用名,以至这一著作至今仍以此为名。^⑦

国内学者在对这一书名进行翻译时,有不同译法,比如通常译为《摩西法与

① Schulz, *Roman Legal Science* (Oxford: Oxford University Press, 1946), pp. 311-312.

② Robert M. Frakes, *Compiling the Collatio legume Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, pp. 38-46.

③ 同上, p. 51.

④ Pierre Pithou, *Fragmenta quaedam Papiniani, Pauli, Ulpiani, Gaii, Modestini, aliorumque veterum iuris auctorum ex integris ipsorum libris ante Iustiniani imp. Tempora collecta, et cum Moysis legibus collate; ex bibliotheca P. Pithoei IC. Cuius etiam notae adiectae sunt* (Lutetiae, 1573), front cover.

⑤ Mommsen, *Collectio librorum iuris anteiustiniani in usum scholarum*, p. 128.

⑥ Friedrich Bluhme, *Lex dei sive Mosaicarum et Romanarum legume Collatio e codicibus Manuscriptis Vindobonensi et Vercellensi nuper repertis* (Bonna, 1833), p. X.

⑦ Timothy D. Barnes, “Leviticus, the Emperor Theodosius, and the law of God: Three Prohibitions of Male Homosexuality,” *Roman legal Trad* (September 2012), p. 45.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

罗马法汇编》，或译为《摩西法与罗马法合编》^①、《摩西法与罗马法对照》^②、《摩西法与罗马法汇集》^③、《摩西法与罗马法合论》^④。可以看出，中国学者在译介之时，名称虽然有异，但无一人将“collation”一词译为“比较”。事实上，该词除了汇编之意，还有“比较”之意，因此，有不少西方学者都将其译为《摩西法与罗马法比较》^⑤。就中文译名而言，“汇编”“汇集”“合编”“合论”“对照”并无实质差异。考虑到该书所引法律之渊源，除了摩西法外，所引的罗马法既有五大法学家的片段，也有法典，形式多元，“汇编”更能表述其内容，故最好选用“汇编”之译名。另外，之所以选择“汇编”，也是因为该书虽被誉为第一部比较法著作，但只是初步意义上的比较，其所做的工作皆是就同一主题汇集罗马法与摩西法之规定，故而《摩西法与罗马法汇编》是一个合适的选择。

二、该书的成书时间

《摩西法与罗马法汇编》(下文简称《汇编》——笔者注)一书写于何时，也是

① 参见周枏 Zhou Nan,《罗马法原论》[Original Theory of Roman Law](北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press],1994),79;沈宗灵 Shen Zongling,《比较法总论》[Introduction to Comparative Law](北京[Beijing]:北京大学出版社[Peking University Press],1998),15;刘兆兴 Liu Zhaoxing,《比较法学》[Comparative law](北京[Beijing]:中国政法大学出版社[China University of Political Science and Law Press],2013),30;H. F. Jolowicz,乔洛维茨,Barry Nicholas 巴里·尼古拉斯,薛军 Xue Jun 译,《罗马法研究历史导论》[Historical introduction to the Study of Roman law](北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press],2013),585。

② わがつま さかえ我妻荣,《新法律学辞典》[A New Law Dictionary],董璠與 Dong Fanyu 译(北京[Beijing]:中国政法大学出版社[China University of Political Science and Law Press],1991),344。

③ Grosso 格罗索,《罗马法史》[Lezioni Di Storia Del Diritto Romano],黄风 Huang Feng 译(北京[Beijing]:中国政法大学出版社[China University of Political Science and Law Press],2009),p. 305。

④ 徐国栋 Xu Guodong,〈对十二表法的4个中译本的比较分析〉[A Comparative Analysis of the Four Chinese Translations of XII Tables Law],《求是学刊》[Seeking Truth],2002年第6期[2002, Issue 6],78-82。

⑤ 这几乎是西方学界的通译之法,故此不注明出处。



众说纷纭。但基本可以分为两种观点：一种认为该书写于 390—438 年。^① 主要依据就在于《汇编》中所引的狄奥多西(Theodosius)于 390 年颁发的针对同性恋的敕令,以及《汇编》虽然引用了戴克里先(Diocletianus)时期的两部法典,但并未引用《狄奥多西法典》(*Codex Theodosianus*),后者颁布于 438 年。另一种观点来自 20 世纪 30 年代意大利学者沃尔泰拉(Volterra),他在其《摩西法与罗马法汇编》一书中,通过文本溯源,发现《汇编》的作者所引的罗马法绝大部分都是 3 世纪末至 4 世纪初的作品,而 4 世纪末的敕令,也即 Coll. 5. 3. 1 仅有这一条,且未提及渊源,未有执政官纪年,包含了“Item Theodosianus”一词(意为狄奥多西以同样的方式),据此他认为这是后来某一位编纂者的添加。以此为依据,他将该书的写作时间的下限定在了 4 世纪早期,上限则是《赫尔格摩尼安法典》(*Codex Hermogenianus*)的颁行时期,最晚 324 年。自此之后,有不少学者都以此为据,认为《汇编》成书于 3 世纪晚期或 4 世纪早期。^②

① 这种观点由来已久,时至今日,依旧是学界主流,虽然在具体的起始日期上不同学者有不同意见,比如蒙森认为,在涉及第五题和第六题的内容时,虽然君士坦提乌斯和狄奥多西一世曾就此颁布过不少敕令,但作者所引却是狄奥多西新近颁布的,而且在狄奥多西的称谓中,只用了单数的皇帝——“imperatoris”一词,由此他推断《汇编》的编写时间应该晚于 394 年,是年狄奥多西战胜了欧根尼乌斯,统一了东西罗马。至于下限,他认为,《汇编》的作者所引的法学家的作品皆出自于五大法学家,而五大法学家由 426 年的“引证法”所确认,故而《汇编》一书应该在 426 年之后。具体范围,他认为是 394 年至 438 年之间。参见 Mommsen, *Collectio librorum iuris anteiustiniani in usum scholarum*, pp. 127-128。罗格斯认为该书最有可能写于 4 世纪 90 年代,参见 Leonard Victor Rutgers, *The Jews in late ancient Rome: Evidence of cultural interaction in the Roman Diaspora* (Leiden: Brill, 1995), 250。蒙特马约尔则以汇编中的内容次序出发,尤其是第 15 题和第 16 题,认为该书的成书时间为 419-438 年,参见 Montemayor Aceves, *Mosaicarum et Romanarum Collatio* (Mexico City, 1994), pp. XV-XLVIII。我国学者周栢先生认为该书成书于 4 世纪末 5 世纪初,但并未给出理由,参见周栢,《罗马法原论》,79。

② 比如列维(Levy)认为该书成书于 296—313 年,参见 Review of Volterra, *Collatio*, ZRG 50 (1930), p. 701;马西(Masi)认为该书成书于 315 年之前,参见 Antonio Masi, *Contributi ad una Datazione della “Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum,”* BIDR 3(1961), 321;巴恩斯从《汇编》的作者只引了 390 年的敕令,且在引用《十二表法》关于盗窃的文本时,并非援引法律文本,而是引用了西塞罗的记述,进而认为《汇编》应该完成于 4 世纪早期,参见 Timothy D. Barnes, “Leviticus, the Emperor Theodosius, and the law of God: Three Prohibitions of Male Homosexuality,” p. 60;巴罗内·阿代兹(Barone-Adesi)认为其写于戴克里先统治晚期,参见 G. Barone-Adesi, *L'eta della lex Dei* (Napoli: Casa Editrice Jovene, 1992), p. 173;吉拉尔(Girard)认为成书于 4 世纪,参见 Girard, *Textes de droit romain* (Paris: Dalloz, 1967), p. 545;舒尔茨亦认为狄奥多西的敕令乃后期添加,根据已使用的法学文本,他认为该书最有可能写于 4 世纪初,see Schulz, *Roman Legal Science*, p. 314;格罗索认为该书写于戴克里先时代,参见 Grosso 格罗索,《罗马法史》,306;乔洛维茨和尼古拉斯认为应该成书于 4 世纪初,参见 H. F. Jolowicz, 乔洛维茨, Barry Nicholas 巴里·尼古拉斯,《罗马法研究历史导论》,585。虽然这些学者的时间定位略有差别,所依据证据也有差异,但毫无例外都同意 Coll. 5. 3. 2 乃后期添加。日人大木雅夫亦认为该书写于公元 3 世纪前后,但并未给出说明,参见おおき まさお大木雅夫,范愉 Fan Yu 译,《比较法》[比較法講義](北京[Beijing]:法律出版社[Law Press],1999),23。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

这两种观点的核心歧异源于《汇编》中 390 年左右狄奥多西发布的针对同性恋的敕令是否属于添加以及如何确定 Coll. 14. 3. 6 中“novellis constitutionibus”(新近的敕令)一词所指示的时间。针对沃尔泰拉及其追随者的观点,反对该敕令为添加的学者认为,稿本中的 item(同样地,副词——笔者注)实为 idem(同样的,形容词——笔者注)之误。主要原因在于:首先,《汇编》的作者经常使用 idem 一词,包括在法学家名讳后使用该词,比如 idem Paulus;其次, idem 很容易被误写成 item,在《汇编》的稿本中这样的错误不为少见;再次,从语境及语法来说, item 不大合宜;最后,就《汇编》的稿本而言,在藏于柏林的稿本上,这一短语着墨太深,而新一题的开头又是较大一些的字母,这通常都表明前后所引的都是同一作者。除此之外, Theodosianus 乃 Theodosius 之误。^①可以说这种观点有理有据,颇可信赖。最后,退一万步来讲,就算该词为添加,也只能说明该书最终的定稿日期为 390 年。^②

在“novella”(新近)一词的理解上,列维、切尔文卡和马西等人根据该词出现的文本,推断《汇编》的写作时间在 4 世纪早期,因为他们认为该词涉及 315 年君士坦丁(Constantinus)的敕令。此种理解自然有误,因为它完全是按照现代人对于“novella”一词的理解作出的推断。但同一语词的含义并非一成不变,如此理解,有执今以律古之嫌。相比之下,弗莱克斯(Frakes)从该词在帝国晚期的使用及其在《汇编》中其他地方的使用出发,得出“novella”一词在指示时间上,并非通常所理解的“新近”,而是时间跨度可大可小,三四十年内的事物皆可以称之为“新近”。事实上,“新近”皆由作者而定,必须通过整体文本的分析方可得出可靠的结论,而非就词论词,拘泥一处。基于此,从文本内部证据出发,那么该书的成书时间就不可能早于敕令颁布的 390 年。弗莱克斯认为《汇编》更有可能写于 392—395 年。主要原因在于这一时期是狄奥多西作为真正的唯一罗马皇帝的年代,而 Coll. 5. 3. 2 中的敕令的签发者只有狄奥多西一人。^③虽然弗莱克斯认为下限乃是 395 年,但这只是一种推测,并无坚实之证据,故此,笔者依旧坚持传统观点。

^① Robert M. Frakes, “Item Theodosianus?” (Observations on “Coll.” 5, 3, 1), *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, New Series, Vol. 71, No. 2 (2002), p. 167.

^② Leonard Victor Rutgers, *The Jews in late ancient Rome: Evidence of cultural interaction in the Roman Diaspora* (Leiden: Brill, 1995), p. 250.

^③ Robert M. Frakes, *Compiling the Collatio legume Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, p. 59.



三、该书的内容和渊源

顾名思义,该书的主要内容就是摩西法和罗马法二者之间的比较。所谓的“摩西法”,一般指《摩西五经》,即《创世记》《出埃及记》《利未记》《民数记》《申命记》。在希伯来语中也将其称为“托拉”(Torah)。之所以称为“摩西法”,原因是传统上一般认为它的作者是摩西,但现代的研究表明其来源广泛,作者众多。因为“托拉”一词从未明确地表明它是由摩西本人编纂的,而含有“托拉”一词的相关片段也从未指称整个《摩西五经》。^① 摩西法的内容除了有名的十诫之外,还包括了大量的有关道德伦理、社会制度、饮食禁忌、节日庆典、祭祀和祭司的法则等等,涉及犹太生活的方方面面。根据学者的统计,摩西法总共有 613 条诫命,其中肯定性的有 248 条,否定性的有 365 条。对于犹太人而言,摩西法就是神圣的制度、信仰和实践的基础。它对西方法律的发展、政治哲学以及社会思想产生了深远影响。^② 所谓的“罗马法”,一般指罗马国家法律的总称,其渊源包括了不同时代的制定法、元老院决议、皇帝宪令以及法学家的意见。但在《汇编》中,它在很大程度上指盖尤斯、保罗、乌尔比安、帕比尼安和莫德斯丁五大法学家的著作及皇帝宪令。

具体而言,该书总共有十六题:第一题为“故意杀人”(以及故意或偶然情况下的杀人),分别涉及故意杀人和意外杀人;第二题为“关于残忍的侵辱”,主要涉及摩西法的身体伤害和罗马法中的侵辱;第三题为“关于律法与主人的残暴”,主要涉及两种法律针对伤害奴隶的不同规定,主要目的在于保护奴隶的权益;第四题关乎通奸,分别介绍了摩西法和罗马法中对于通奸的规制,虽题为通奸,但在所介绍的摩西法中,却也包含了有关强奸的规定;第五题为“关于实施非法性关系者”,名虽如此,但主要是关于男性同性恋的规制;第六题为“关于乱伦婚姻”,与前述几个标题不同的是,这一标题有关罗马法的规定中,大多引用的是法典和皇帝之敕令,而且在编排次序上,一改先前摩西法在前、罗马法在后的规定,而是摩西法“瞻前顾后”;第七题为“关于盗窃及其刑罚”,《汇编》的作者在此题中引用

^① Michael David Coogan, Marc Zvi Brettler, Carol A. Newsom, Pheme Perkins, *The New Oxford Annotated Bible : New Revised Standard Version—An Ecumenical Study Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2018), p. 4.

^② Gary N. Knoppers and Bernard M. Levinson, “How, When, Where, and Why Did the Pentateuch Become the Torah?” in *The Pentateuch as Torah : New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, eds. Gary N. Knoppers and Bernard M. Levinson (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007), p. 2.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

了《十二表法》杀死夜盗的规定,以引出摩西法的相关规定;第八题为“关于伪证”,介绍了摩西法和罗马法对于伪证犯罪的不同规定和惩罚;第九题为“关于不让家子作证”,主要涉及不同人等的作证资格及作证义务的豁免;第十题为“关于寄存物”,介绍了摩西法中盗窃寄存物之规定,以及罗马法中关于寄存和寄存物的规定;第十一题为“关于盗牛贼”,分别介绍了两种法律对盗窃马、牛、驴等牲畜的惩罚措施;第十二题为“关于纵火犯”,主要涉及失火和纵火的不同规定与处罚;第十三题为“关于移除界石”,介绍了两种法律对于移除界石的不同惩罚;第十四题为“关于掠人掠卖人”,关乎劫掠贩卖人口的行为及惩罚;第十五题为“关于占星师、巫师和摩尼教徒”,涉及有关占卜预言的惩罚规定,在罗马法中则多出了关于摩尼教徒的规定;第十六题为“法定继承”,这一题与刑法没有任何关系。

就这十六题的编排次序和内容关联,学者们很早就进行了不懈的研究。现代的学者大致都认为这十六题内容与摩西十诫的最后五诫相关,即第一至三题对应第六诫——不可杀人;第四至六题对应第七诫——不可奸淫;第七题对应第八诫——不可偷盗;第八、九题对应第九诫——不可做假见证陷害人。这第一至九题的对应关系没有疑问,而第十至十四题只是在概念意义上对应第十诫——不可贪恋人的房屋,也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴并他一切所有的。因为从严格意义上讲,“第十诫关注的是心理活动,而非身体行为,而且很少会引发诉讼”^①。

但对于第十五题和第十六题则有不同的看法。比如哈里斯认为《汇编》的作者在安排第十五、十六题时有些随意,蒙森认为前五题与十诫相关,但第十六题为作者所计划的第二卷私法的开始。蒙特马约尔(Montemayor)认为第十五题涉及十诫中的第一诫,而第十六题应列于“孝敬你的父母”这一诫之下。^② 弗莱克斯认为第十六题事关法定继承,涉及遗产。两种法律关于遗产的分配和继承次序,事实上就是对于侵占遗产的排除。基于此,它也应归于第十诫。至于第十五题,也是前述学说挑战最大的一点,他认为这一题也可以归于第十诫。原因有二:其一,从作者的行文逻辑来说,第十三、十四、十六题皆属于第十诫,这一题也应如此。而之所以在标题中加入了摩尼教,是为了不破坏作者所引的法典标题的完整性。其二,这一题所关涉的求神问卜等内容,常常有人借此来覬覦或谋

^① Alan Watson, “Two Early Codes, The Ten Commandments and the Twelve Tables: Causes and Consequences,” *Journal of Legal History*, 25 (2004), p. 133.

^② Montemayor Aceves, *Mosaicarum et Romanarum Collatio*, Mexico City, 1994, pp. XV-XLVIII.



取他人之钱财、爱情等,所以也可以列入第十诫。^①

在笔者看来,这种观点着实有点牵强。弗莱克斯一方面强调作者是基督徒,既为基督徒,就应该知道这些行为《圣经》中有明文论述,亦有明确的定性。如《利未记》中,耶和華就训示摩西:“人偏向交鬼的和行巫术的,随他们行邪淫,我要向那人变脸,把他从民中剪除。”(《利未记》20:6)^②这里的“邪淫”一词,并不是我们通常所理解的性关系方面的越度,而是“一个经常用来表示崇拜其他神祇的隐喻”^③。“你们不可吃带血的物,不可用法术,也不可观兆。”(《利未记》19:26)“无论男女,是交鬼的,或行巫术的,总要治死他们,人必用石头把他们打死,罪要归到他们身上。”(《利未记》20:27)“不可偏向那些交鬼的和行巫术的;不可求问他们,以致被他们玷污了。我是耶和華你们的神。”(《利未记》19:31)在《申命记》中,耶和華又晓谕摩西及其民众:“你们中间不可有人使儿女经火,也不可占有卜的、观兆的、用法术的、行邪术的、用迷术的、交鬼的、行巫术的、过阴的。凡行这些事的,都为耶和華所憎恶。”(《申命记》18:10—12)从《圣经》所用的词语来讲,巫术预言占卜就是偶像崇拜,对于信徒而言,这无疑是最大的罪。这涉及信仰本身,与强调人伦道德的第十诫有本质区别。

至于摩尼教,崇拜日月,作为异端,常常被教父作家与巫术相提并论。如果按照弗莱克斯的观点,作者是基督徒,那么摩尼教完全可以与巫术、预言占卜并列,并无丝毫奇怪之处,因为它们都是崇拜偶像。对于犹太人而言,对于摩尼教的定性与基督教并无太大区别。这里所强调的应该是第一诫,而第一诫是十诫当中最重要的,也是信仰当中最重要的。

第十六题,蒙特马约尔将其归于第五诫,而弗莱克斯认为它属于第十诫。在笔者看来,第十六题中的案例虽然涉及亡夫遗产的继承,但与孝敬双亲并无关联。因为整个故事讲的就是亡人没有儿子,只有女儿,女儿要求继承的故事。人都死了,何谈孝敬?虽然孝行可以延续到死者亡故之后,但主要体现当是死者活着的时候。至于弗莱克斯的第十诫说,也难成立。弗莱克斯虽然认为第十至十四题在概念意义上属于第十诫,但第十六题与之不同。前面五题事关刑法,用的都是禁为模式,这与十诫后五诫确立的行为模式相同,而第十六题用的是应为模

^① Robert M. Frakes, *Compiling the Collatio legume Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, pp. 104-111.

^② 本文所引《圣经》文本,如无特别说明,皆出自和合本 2009 年版。

^③ 这里的“淫乱”一词,在《利未记》17:7 中就出现过,经文云:“他们不可再献祭给他们行邪淫所随从的鬼魔。这要做他们世代永远的定例。”具体可参见 Michael David Coogan, Marc Zvi Brettler, Carol A. Newsom, Pheme Perkins, *The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version—An Ecumenical Study Bible*, p. 171.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

式。此外,它主要涉及无男性子嗣继承条件下遗产的分配次序,无关其他。事实上,第十六题选了与刑法无涉的遗产继承,是有其深刻用意的,“继承”一词,一语双关,既关乎财产法则,更关乎律法的传承继续。

既然《汇编》所引的摩西法对应于摩西十诫,而十诫在《摩西五经》中有两个版本,分别记录于《出埃及记》和《申命记》中。两个版本的十诫确有差异,这种差异于《汇编》而言有无影响呢?在笔者看来,这种影响基本没有。因为从现有的《圣经》文本来看,不论是武加大版,还是七十士本,《出埃及记》和《申命记》中最重要的差异在于第五诫,也即关于安息日的诫命。但是这一诫在《汇编》中并未涉及,所以虽有重要区别,但无关本旨,因此也不在讨论之列。另外一处差别在于第十诫,从现有的拉丁语和希腊语文本来看,其差别不在于诫命性质和规范多少之区别,而在于语词排列的顺序之别^①,可以说并无实质性差别。就《汇编》的作者而言,虽然我们说他所引的摩西法可以对照十诫,但需注意的是,这种对应绝非经文之间的一一对应,作者所引用的摩西法,除了第九题引自《出埃及记》中十诫的第九诫^②,其余皆非十诫原文,更多的是从其规范本身的性质和精神上所进行的分类。因为十诫不仅仅涉及一般规定,更是一种精神原则和指导。我们之所以说《汇编》所引经文对应十诫,主要是从精神理念上而言的,而非具体的经文表述。从这点上看,两个版本的十诫虽有差别,但对《汇编》并未造成实质影响。

该书有圣经文本和罗马法文本两大渊源。在圣经文本方面,作者所引主要源于一本较为古老的拉丁版《圣经》,而非希伯来原本或希腊语译本。所引的经文主要来自《摩西五经》中的《出埃及记》《利未记》《民数记》和《申命记》。《出埃及记》引用 9 次,是引用次数最多的一章经文,共引用 16 段节文;《利未记》引用 4 次,总共 11 段节文;《民数记》引用 3 次,总共 19 段节文;《申命记》引用 5 次,总共 15 段节文。

罗马法文本中,作者主要引用了五大法学家的著作、法典和皇帝敕令。作者引用的五大法学家的著作中,引自保罗的有《解答集》《论侵辱单卷本》《农民之刑罚单卷本》《所有法律中的刑罚单卷本》《论通奸单卷本》《保罗意见集》。虽然最后一本署名保罗,但不少学者认为它与保罗没有太多关系,而是伪托保罗之作。引自乌尔比安的有《论行省总督的职权》《法学阶梯》《告示评注》《规则集单卷

^① 对此可以参照和合本的翻译,《出埃及记》第 20 章第 17 节中第十诫的表述为“不可贪恋人的房屋,也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴、并他一切所有的”,而《申命记》第 5 章第 21 节将其改为“不可贪恋人的妻子,也不可贪图人的房屋、田地、仆婢、牛、驴并他一切所有的”。

^② Frakes, *Compiling the Collatio legume Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, p. 280.



本》。引自帕比尼安的有《论通奸单卷本》《定义集》和《解答集》。引自莫得斯丁的有《区别集》《汇编》，共引两次。引自盖尤斯的只有他的《法学阶梯》，虽如此，但毫无疑问，这是单题中引用篇幅最大的法学作品。在法典方面，作者主要引用了两大法典，即编纂于3世纪末期的《格里高利亚努斯法典》和《赫尔格摩尼安法典》。前者作者引用了7次，而后者只引用了两次。^①除此之外，作者还引用了同时代的一些法律，最有名的就是狄奥多西镇压同性恋的敕令。

四、该书的作者及其身份

该书作者的身份无疑是这一著作最大的谜题之一，而被认为可能的作者有李锡尼·鲁菲努斯(Licinius Rufinus)^②、阿奎莱亚的鲁菲努斯(Rufinus von Aquileia)，安布罗斯(Ambrosius)或者圣哲罗姆(Hieronymus)^③。但《汇编》当中所引的皇帝敕令中，最晚的乃狄奥多西一世于390—392年颁发，而鲁菲努斯与保罗处于同一时代，故而不可能是《汇编》的作者。除此之外，皮图就曾认为《汇编》稍欠智慧和洞见，不属于像鲁菲努斯和其他有名的法学家的作品。^④胡施克(Huschke)将《汇编》归于阿奎莱亚的教父鲁菲努斯。1845年，他在《汇编的作者和年代》(*über Alter und Verfasser der Collatio*)一文中，提出阿奎莱亚(Aquileia)的鲁菲努斯(Rufinus)是《汇编》的作者，其主要依据在于《汇编》是在东部帝国完成的，它的写作目的就在于向那些对其他法律存有敌对和藐视心理的罗马法学家指出，罗马法学与摩西法之间并无冲突，而且后者在某些方面要早于前者。^⑤《汇编》的作者在引用摩西法时，并未引用通俗版本，而且他对其他宗教持宽容态度。符合这些标准的就是鲁菲努斯。但这一观点依旧存在诸多问题，胡施克自己就提出了许多异议，比如名叫鲁菲努斯的人太多，教父著作中根

^① Robert M. Frakes, *Compiling the Collatio legume Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, pp. 62-82.

^② 在1586年和1595年的版本上将作者定为Licinius Rufinus。参见Friedrich Bluhme, *Lex dei sive Mosaicarum et Romanarum legume Collatio e codicibus Manuscriptis Vindobonensi et Vercellensi nuper repertis* (Bonna, 1833), p. VII.

^③ Ulrich Manthe, "Die Collatio: Inhalt, Textkritik und Verfasserfrage," *Aus der Werkstatt romischer Juristen*, Ulrich Manthe, Shigeo Nishimura, Mariko Igimi (Berlin:Dunker & Humblot, 2013), p. 210.

^④ Pithou, Pierre, *Fragmenta quaedam Papiniani, Lutetiae*, p. 66.

^⑤ Hyamson, *Mosaicarum et Romanarum Legume collatio* (Oxford: Oxford University Press, 1913), LI. N. Smits, *Mosaicarum et Romanarum Legume Collatio* (Haarlem-H. D. Tjeenk Willink & Zoon N. V., 1934), p. 9.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

本没有提及《汇编》，将罗马法与摩西法汇编在一起在4世纪晚期没有必要。^①而且，正如后人所指出的，《汇编》中所引的《圣经》文本与通俗版经文差异较大。最关键的是《汇编》是在帝国西部完成，而非东部。康拉特(Conrat)于1900年在其《圣哲罗姆与摩西法与罗马法汇编》一文中认为，《汇编》的作者可能是圣哲罗姆。此人虽不是法学家，但对法学并非全然陌生，法律训练亦属于科学研究，他在帕比尼安的著作里看到了当时的著名法学家并参考了不少罗马法。而哲罗姆又生活在340—420年，他可以是《汇编》的作者。康拉特认为，圣哲罗姆在396—404年翻译了通俗版圣经，随后就有了《汇编》。^②鲁道夫(Rudorff)认为《汇编》的作者应该是米兰主教安布罗斯，他之所以如此认为，是依据13世纪末14世纪初发现的一份答案集，在这本书里当涉及无遗嘱继承时，提到要求安布罗斯写一本与此相关的法律书，鲁道夫据此认为所写之书就应是《汇编》。但问题在于，《汇编》中对于狄奥多西的称谓与安布罗斯时期不同，《汇编》中对于狄奥多西并未使用敬称；另外，《汇编》过于简单，不符合安布罗斯的水平^③，《汇编》用词比起安布罗斯的作品相对较为逊色^④。故而不可能是安布罗斯。至于蒙森，则认为“这样一部更多地属于书吏而非著作家的小作品，不可能属于那些在教会中颇有地位，而在社会上亦颇有影响之人，如果该书的作者是一位名流饱学之士，那么在后世基督教作家那里自然不会鲜有记录”^⑤。事实上，以上诸人都只是一种推测，由于相关信息太少，作者的身份很难考证，所以像布鲁姆(Blume)就直接放弃就此问题进行推断。^⑥时至今日，学界都将其定为佚名。

证据太少，无法判定具体的作者，但这并不是说对于作者的其他信息我们就一概不知。从作者所使用的法学家的作品来说，他的作品只援引了五大法学家的作品，而并未引用其他罗马法学家的作品，由此可知，他对于当时的法学界是非常熟悉的，他在书中所使用的一些题语也暗示了这一点。^⑦不仅如此，在引用法学家作品的同时，他还引用了不少皇帝的敕令，以及先前皇帝编纂的法典，比如《格里高利亚努斯法典》《赫尔格摩尼安法典》。更有力的证据是，通过文本勘

① Hyamson, *Mosaicarum et Romanarum Legume Collatio*, pp. LII-LIII.

② Max Conrat, "Hieronymus und die Collatio Legum Mosaicarum et Romanorum," *Hermes*, 35. Bd., H. 1 (1900), pp. 344-347.

③ Hyamson, *Mosaicarum et Romanarum Legume Collation*, pp. LIV-LVII.

④ Robert M. Frakes, *Compiling the Collatio Legume Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, p. 126.

⑤ Mommsen, *Collectio librorum iuris anteiustiniani in usum scholarum*, p. 130.

⑥ Friedrich Bluhme, *Lex dei sive Mosaicarum et Romanarum legume Collatio e codicibus Manuscriptis Vindobonensi et Vercellensi nuper repertis*, p. VIII.

⑦ 同上。



异,舒尔茨发现作者在引用《圣经》文本时,对于译文作了一些改动,以求更加符合合法言法语的表述风格。这样的例子不少,比如在 Coll. 1. 1. 1 中,作者用 occiderit eum 代替了 mortuus fuerit。按照现有的研究成果,可以清楚地知道,后面一种表述是《科尔内利乌斯法》的原文,而前面一种表述则是古典法学家的表述,尤其是 3 世纪以后的法学家,作者未采用原文,而采用这样一种表述,无疑说明他对当时的法律制度比较熟悉。另外,在 Coll. 14. 1 中,《汇编》的作者用 plagiaverit 代替了所引《圣经》文本中的“involaverit”,这是纯粹的罗马法技术。^①这些都表明作者受过一定的法学教育,应该是一个法律人。既是法律人,那么自然就接受过法学教育。根据弗莱克斯的研究,在 4 世纪学习法律,必须经过修辞学的训练,而且学习要花费一大笔费用,一般只有衣食无忧的中产家庭才能负担得起。故此,他认为《汇编》的作者来自一个中产家庭,但又不属权贵阶层。^②

作者具体何人已无法考证,但就其宗教信仰而言,学者们一致的意见是,作者不可能是一个异教徒。这一点在《汇编》里也有所体现。首先,在第一题里,作者在称呼摩西时,用了“dei sacerdos”(神的祭司)这一称呼,一般的异教徒不会使用这样的敬称。此其一也。其二,在第七题开头,也即 7. 1. 1,作者说“scitote, iuris consulti^③, quia Moyes prius hoc statuit”(法学家们,你们要知道,因为摩西早就这样规定过),也即摩西法优于罗马法,暗含摩西法的伟大先进之处。如果是异教徒,尤其是生活在罗马法之下的异教徒,不会说出如此话语。^④其三,在最后一题即第十六题中,作者一改先前各题所使用的“Moyes dicit”这一固定表达方式,而是使用了“scriptura divina”(圣经)这样的表述,对于异教徒而言,不会使用这样的表达。其四,从整个《汇编》的编排内容的次序而言,先从杀人开始,最后终于遗产继承。虽然不同学者对其所对应的十诫条文有所争议,但都认为与十诫相关,且有一定次序。如果是异教徒,不会这样去做。其五,就像史密斯所言,异教徒不会将摩西法放在首位,而一般会按照年代次序进行编排。^⑤既然不是异教徒,那么作者到底是基督徒,还是犹太人,至今未能达成一致。20 世

^① Schulz, “Die biblischen Texte in der Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum,” *SDHI* 2 (1936), p. 39.

^② Robert M. Frakes, *Compiling the Collatio Legume Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, p. 126.

^③ 对于这一短语,海姆森有不同观点,认为它并不是世俗法学家向同侪表达意见时所使用的形式,倒像是出自一个教士之口,用于他向门外汉们宣讲时(Hyamson, *Mosaicarum et Romanarum legume collatio*, p. xlix)。

^④ 事实上,自戴克里先之后,一直在强调罗马法的优越性,而在涉及叛逆、渎圣罪等严重犯罪中,剥夺其生活于罗马法下的权利也成了最强的惩戒措施之一。这些都表明在统治者那里,罗马法是最好的。

^⑤ Smits, *Mosaicarum et Romanarum legume collatio*, p. 164.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

纪的学者,绝大多数认为作者是基督徒,他创作《汇编》的目的就是为了向那些异教徒的法学家展示古老的圣经律法要远远早于罗马法。^①但也有不少学者认为作者当属犹太人。著名罗马法学者沃尔泰拉在其开创性的研究中认为作者是一个犹太塔木德学者,史密斯^②、曼特^③、巴恩斯^④也认为作者是一个犹太学者。这些学者认为作者是犹太人的主要依据是:第一,《汇编》中“mortem moriatur”一语中“死亡”一词用的是宾格,这一格位从语法规则上讲,与希伯来文本中的绝对不定式相合,却与希腊语文本中的与格不合。基于此,从文本翻译的角度来说,《汇编》作者所引很有可能是翻译自希伯来《圣经》。^⑤第二,在《汇编》的第六题(Coll. 6. 7)中,作者使用了“adstipulantibus”(缔约人)一词,该词在拉丁文本中未曾出现过。该词所要表达的含义非常清楚,那就是与上帝缔约之人,即上帝的选民——以色列人。从人类始祖亚当到摩西,皆是如此,唯有以色列人配得上这一称呼。再次,《汇编》第六题中出现的“诅咒”(maledicti)一词说明作者深谙犹太传统,而基督徒在新约降世后,对于旧约律法书并不上心。^⑥第三,《汇编》没有提及《摩西五经》中未包含的旧约《圣经》文本,因此作者很有可能是犹太人。^⑦第四,认为《汇编》的作者是犹太人的学者认为,作者写作此书的目的就是为了向基督徒展示希伯来法的重要性,尤其是当他们面对398年的皇帝敕令时,该敕令要求先前依据自己习惯裁决纠纷的犹太人现在必须使用罗马法。^⑧

上述观点不无道理,但是也存在问题。比如从“mortem moriatur”一语推断作者使用了希伯来《圣经》就有点牵强,因为只有这一个例子,很可能是个巧合或例外。而且史密斯通过对希伯来《圣经》与《汇编》所引《圣经》文本的比对,认为《汇编》的作者明显没有引用希伯来《圣经》,而是采用了一个古老的希伯来《圣

① Robert M. Frakes, *Compiling the Collatio Legume Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, pp. 129-140.

② Smits, *Mosaicarum et Romanarum Legume Collatio*, p. 165.

③ Ulrich Manthe, “Die Collatio: Inhalt, Textkritik und Verfasserfrage,” p. 212.

④ Timothy D. Barnes, “Leviticus, the Emperor Theodosius, and the Law of God: Three Prohibitions of Male Homosexuality,” p. 61.

⑤ Ulrich Manthe, “Die Collatio: Inhalt, Textkritik und Verfasserfrage,” p. 212.

⑥ 同上, p. 213.

⑦ G. Barone-Adesi, *L'eta della lex Dei*, p. 162.

⑧ 这里的敕令是指 CTh. 2. 1. 10。在这则敕令中,皇帝要求生活于罗马法和共同法下的犹太人,在那些与其说涉及他们的信仰,倒不如说关乎法、法律和适格法院的案件中,他们要依传统习惯接受审判,他们要以罗马法提起和应诉所有案件,最终他们都应受罗马法管辖。



经》的拉丁译本^①，舒尔茨也持类似观点^②。在反对者看来，没有使用《希伯来圣经》在很大程度上表明作者不可能是犹太人，因为犹太人有自己的传统。犹太民族虽然流离失所，离散千年，但无论是在埃及，还是在巴比伦，他们都顽强地坚持着自己的传统。希伯来语作为犹太人的母语，如果要引用《圣经》文本，用起来岂不更加方便。除此之外，反对者认为，在律法书中，总共有 27 种行为涉及死刑，但是作者只选择了其中的 16 种^③；从外部证据来说，有关《汇编》的 3 个抄本与拜占庭的法律著作、基督教的使徒传记一起出现在混杂的手抄本中，且都保存在天主教国家的图书馆里。^④ 针对 398 年的敕令以及该书写作目的的问题，弗莱克斯认为这点难以成立，因为就在上述敕令颁布几个月后，皇帝又颁布了针对基督教会主教的敕令，同样是缩减他们的司法权能。因此，他认为依据目的来推断作者是一个犹太人的观点难以接受。^⑤

在笔者看来，在作者是犹太人这一点上，罗格斯(Rutgers)的论证更值得考虑。罗格斯在继承沃尔泰拉方法的基础上，指出《汇编》就是一部旨在说明罗马法和摩西法同质性的著作。在他看来，作者是一个犹太人的主要原因在于：第一，通过对《汇编》中所引的摩西法和早期基督教学者所引摩西法的统计比较后他发现，后者只引用了《出埃及记》中的两处经文，分别涉及杀人和伪证，而前者却是除了十诫之外，尚引用了《摩西五经》中的其他律法内容。第二，《汇编》的作者在其作品中对于基督教丝毫未有提及，也未声称耶稣就是弥赛亚。而在 6 世纪编纂的叙利亚罗马法典中，作者明确采用了基督教的历史和法律观点，且包含了基督教的基本信条。第三，在同时期的犹太学者以及犹太拉比的作品中，对于摩西法却是完全接受，这与基督徒形成了明显的对比。^⑥

针对罗格斯的观点，雅克布斯(Jacobs)则认为罗格斯在解读犹太学者的文献时，时间主要集中于 2 世纪左右，而《汇编》成书于 4 世纪；并且罗格斯低估了十诫的性质以及律法在服务于基督徒理念中的重要性。他还以安布罗斯的著作为例，说明此时的教父并不反对律法本身，而是反对犹太人“律法是我们的”提

① Smits, *Mosaicarum et Romanarum legume collatio*, pp. 15-17, Robert M. Frakes, *Compiling the Collatio legume Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, p. 131.

② Schulz, "Die biblischen Texte in der Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum," p. 43.

③ 同上。

④ Mario Lauria, "Lex Dei," *SDHI*, vol. 51 (1985), pp. 271-275.

⑤ Robert M. Frakes, *Compiling the Collatio legume Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, p. 134.

⑥ Leonard Victor Rutgers, *The Jews in late ancient Rome: Evidence of cultural interaction in the Roman Diaspora*, pp. 215-234.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

法。在此基础上,他依旧认为此书出自基督徒之手,而且此书是一部帝国基督教力量的文化宣示。^①应当说,雅克布斯的观点确有一定道理,但尚不足以推翻作者是犹太人这一点。其主要原因是他依旧没有回答作者既然是基督徒,为何未提耶稣以及其他足以表明作者基督徒身份的证据,而以安布罗斯的论述为据证明作者身份,恰恰又忽略了一个事实,即先前的研究已表明作者并非安布罗斯。安布罗斯一个人的态度能否代表这个时期主要基督教徒乃至所谓的身为基督徒的作者的作者的观点,这更是一个需要证明的问题。而且,按照雅克布斯的观点,此书作为文化巡礼之书,有何必要,尤其是在一个基督徒可以深刻影响立法和司法的时代。除此之外,他亦承认前十四题与十诫中的五诫相关,却对后两题的用意只字不提,进而以此作为论证的基础,这无疑是残缺不全,甚至是危险的,因为后两题恰恰是表明作者用意的两题(对此,本文将在下文论述)。

就398年的敕令来看,这一敕令看似简单,仅是缩减了犹太人的司法特权,但其实是,作为一个律法民族,律法是其根本,它贯彻犹太人的一生。缩减司法权限,其实是不断地压缩犹太人的生存空间。而且,皇帝在敕令中用了含有贬义的“superstitionem”(迷信)一词。^②虽然后来皇帝的敕令也压缩了基督主教的司法权限,但与犹太人所面临的境遇不同的是,380年基督教成为罗马国教后,基督徒的主教们有越来越多的机会参与到帝国的立法进程中来,他们的意志或多或少地成为帝国的法律,立法是其最重要的表达形式。^③这种缩减其司法权限的举措对于基督徒而言根本无伤大雅,但对犹太人而言则不然,两者的影响完全不可同日而语。重压之下必有反抗,此乃万古不易之理。此种反抗,或武力,或言语,方式不一。作为犹太民族的先进分子,《汇编》的作者面对此种局面,为了自己的信仰和民族,他也发出了自己的声音,而这也构成了作者写作此书的主要目的。

五、作者写作此书的目的

《汇编》的作者为什么要写这么一本书呢?这亦是一个颇让学者抓狂的问

^① Andrew S. Jacobs, “〈Papinian Commands One Thing, Our Paul Another〉: Roman Christians and Jewish Law in the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum,” in Clifford Ando/Jörg Rüpke, eds. *Religion and law in Classical and Christian Rome* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006), p. 98.

^② 参见 Michele R. Salzman, “‘Superstitio’ in the ‘Codex Theodosianus’ and the Persecution of Pagans,” *Vigiliae Christianae*, Vol. 41, No. 2 (Jun., 1987), p. 182.

^③ 关于此点,可以参考 Tony Honoré, *Law in the crisis of Empire: 375- 455 AD, The Theodosian Dynasty and its Quaestors* (Oxford: Clarendon Press, 1998), pp. 58-189.



题。不同学者就这一问题形成了不同的观点。有相当一部分学者认为是为了说明摩西法和罗马法的同质性或相似性,并在此基础上消除基督徒和异教徒对摩西法的敌视。此种观点可以归之为护教说。^① 也有的学者认为此书是一本指导手册,帮助基督教士研习罗马法。^② 雅克布斯认为该书是基督徒为了弥合神圣与世俗、基督徒自身与帝国境内他者之间让人昏乱的隔膜而作的。^③ 还有一种观点就是该书是为了传播基督教而作。^④

在笔者看来,将其当作指导手册的观点难以成立,原因就是君士坦丁虽然赋予主教以司法权,但此种司法权往往局限于民事细故,并不涉及刑事案件,而《汇编》所列,除了最后一题,皆是刑事法规,这与主教之工作并不相称,因此这种观点并不足取。至于雅克布斯之观点,实难苟同,原因已如前述。就传播基督教之观点而言,弗莱克斯对此提出了不同以往的论据。弗莱克斯认为,《汇编》的作者并未使用耶稣等异教徒较为敏感或内心抵抗的词语,而采用中性的表达方式,这种表达方式在4世纪末期的异教徒那里也可以见到。采用这样一种表述,其目的就是为了向自己的法学家同行宣教,吸引他们加入基督教。但是正如作者自己所言,这一观点最大的挑战在于,在尤里安(Julianus)短暂的统治期间,他强调恢复罗马传统,对于基督教进行打压,稳固罗马的传统信仰,而在394年之后,基督徒对于异教徒的态度更是变化明显,直接予以鄙弃和公开指责,这可以从《狄奥多西法典》的敕令里得窥一斑。对此,弗莱克斯认为,持这种观点的大多属于精英阶层,而《汇编》的作者属于中产出身,对于异教徒并无如此之怨恨,而且《汇编》的作者认为可以通过温和的态度来传播基督教,向自己的异教徒同事说明自己宗教信仰的实质,并通过求同这种方式来获得异教徒同事的认可,以便他们加入基督教。^⑤

① 持此观点的学者不少,具体可参考 Volterra, *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* (Roma: Dott. Giovanni Bardi Editore, 1930), p. 29; Montemayor Aceves, *Mosaicarum et Romanarum Collatio*, pp. XV-XLVIII; Friedrich Bluhme, *Lex dei sive Mosaicarum et Romanarum legume Collatio e codicibus Manuscriptis Vindobonensi et Vercellensi nuper repertis*, p. VIII; Smits, *Mosaicarum et Romanarum legume collatio*, p. 173; Leonard Victor Rutgers, *The Jews in late ancient Rome: Evidence of cultural interaction in the Roman Diaspora*, p. 247; Timothy D. Barnes, "Leviticus, the Emperor Theodosius, and the law of God: Three Prohibitions of Male Homosexuality," p. 61; H. F. Jolowicz, 乔洛维茨, Barry Nicholas 巴里·尼古拉斯,《罗马法研究历史导论》,585。

② Hyamson, *Mosaicarum et Romanarum legume collation*, p. XLII.

③ Andrew S. Jacobs, "〈Papinian Commands One Thing, Our Paul Another〉: Roman Christians and Jewish Law in the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum," p. 99.

④ おおき まさお大木雅夫,范愉 Fan Yu 译,《比较法》,23。

⑤ Robert M. Frakes, *Compiling the Collatio legume Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, pp. 149-151.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

但问题在于,要想这种观点确立,他必须证明中产出身的基督徒的观点温和,但在他的著作中对这一点较少证明。而且,作者要向异教徒传教,必然证明作者对于自己的信仰比较虔诚。既然是传教,那么作者为何选择了法律文本,选择法律文本为何要选择十诫,而且内容仅限于刑事罪名和继承?况且书中没有提及耶稣基督以及其他有别于犹太教的东西。我们必须清楚,十诫是犹太教徒和基督徒共享的戒律。如果说不提耶稣是为了不激起异教徒的反感,那么同样也无法突出基督徒的本质特征和信仰教条。在此弗莱克斯的观点难以自圆其说。更重要的是,耶稣在继承摩西法的基础上^①,又作了不少变更,这些变更后的新规定恰恰是基督教不同于犹太教的地方,也是基督教的特色。比如:“你们听见有话说,不可奸淫。只是我告诉你们,凡看见妇女就动淫念的,这人心里已经与她犯奸淫了。”(《马太福音》5:27—28)又如在杀人方面,耶稣说:“你们听见有吩咐古人的话,说‘不可杀人’,又说‘凡杀人的,难免受审判’。只是我告诉你们:凡向弟兄动怒的,难免受审判。”(《马太福音》5:21—22)又如耶稣告诫门徒:“你们听见有话说,以眼还眼,以牙还牙。只是我告诉你们,不要与恶人作对。有人打你的右脸,连左脸也转过来由他打。”(《马太福音》5:38—39)这些规定,皆是基督教不同于犹太教的地方,尤其是最后一条规训,突出了基督教作为信望爱之宗教的本色,而“尽心,尽性,尽意,爱主你的神”(《马太福音》22:37)与“爱人如己”(《马太福音》22:39),“这两条诫命,是律法和先知一切道理的总纲”(《马太福音》22:40)。不仅如此,爱人如己还是“自由的律法”(《雅各书》1:25)以及“至尊的律法”(《雅各书》2:8)。之所以不厌其烦地引用这些话语,就是想说明基督的律法与摩西的律法不同,而且基督的律法高于摩西法。由此可见,弗莱克斯所说的十诫,对于受众而言,难以辨清到底是说基督徒,还是说犹太教,若从屡屡引用摩西而言,更容易让人认为是说犹太教,而非基督教。

毫无疑问,无论对于作者写作此书的目的有何不同观点,都不会否认一个基本事实,那就是此书确是一本求同之作,而且前十四题确与十诫中的后五诫相关。至于后两题,尤其是第十六题,与作者的写作目的密切相关。要探究第十六题之特殊性,就必须知道《摩西五经》中律法的表达形式。在整部《摩西五经》中,所有的律法都是上帝晓谕摩西,然后摩西传达给以色列民众,所采用的形式都是“耶和华说”“摩西说”的形式。唯有两例,采用了临时请教上帝的形式。其中之一就是《利未记》中的“公正的判例”。此例记载一个以色列妇人的儿子在与另一个以色列人争斗时亵渎圣名,并且诅咒,随后被人带到了摩西那里。摩西请示耶

^① 在《马太福音》中,耶稣说:“莫想我来要废掉律法和先知;我来不是要废掉,乃是要成全。”(《马太福音》,5:17)



和华,耶和华晓谕摩西:“把那诅咒圣名的人带到营外。叫听见的人都放手在他头上,全会就要用石头打死他。你要晓谕以色列人说:凡诅咒神的,必担当他的罪。那亵渎耶和华名的,必被治死;全会众总要用石头打死他。不管是寄居的还是本地人,他亵渎耶和华名的时候,必被治死。”(《利未记》24:16)另外一个就是第十六题中所载的案例:西罗非哈的女儿当着摩西、祭司以利亚撒、王子和以色列子民们的所有元老的面,在作证营帐的门口说道:“我们已经过世的父亲没有儿子,只有女儿,因此不要让我们的父亲从其部落中间被除名。他没有男性继承人,请当着我们父亲兄弟的面给我们遗产。”摩西将她们的请求带至上帝面前,于是上帝晓谕摩西:“西罗非哈的女儿们说得对,你应当当着她们父亲的兄弟的面给她们遗产占有。你将其说与以色列的子民们:如果有人死亡且没有儿子,你要将遗产给予他的女儿。”女儿占有他的所有,根据上帝为摩西所确立的规则,这对于以色列的子民们而言是正义的判决。^① 这一案例被记载在《民数记》27:1—7中。

显然,在这两个案例中,《汇编》的作者选择了第二个,而没有选择第一个,为什么呢?第一个涉及渎圣罪,在罗马法中有与之相应的渎圣罪和叛逆罪。从整个《汇编》的内在逻辑来讲,选择刑事规范更易保持体例上的一致性,作者之所以没有选取,主要是因为犹太教和基督教的信仰中,人始终是被造物,是上帝的仆人,根本无法与上帝相提并论。虽然罗马的皇帝从戴克里先开始就生前称神,但是在犹太教徒的眼中,他依旧是人。不管是渎圣罪,还是叛逆罪,如果在此将其与上帝并列,无疑是为上帝树立匹敌,这是大罪,甚至是最严重的罪行之一。《汇编》的作者作为信徒,从自己的信仰出发,自然不会做如此选择,故而选择了继承案例。另外一个原因就是,在这个案例中,虽然也出现了“上帝”“摩西”“以色列人”等关键词,但是没有《圣经》这一关键词,而这四个关键词可以说是整个犹太教的核心词汇,它们可以将整个犹太教串联起来,即上帝通过摩西将《圣经》降示给以色列人。

反观《汇编》的作者所引第二个案例,事关继承,对照引用罗马法的规定,也不会有伤害信仰之虞。而且在这一案例中,出现了“圣经”“上帝”“主”“摩西”“以色列”这样的词语。在短短的这一案例中,“摩西”(Moyses)出现4次,“以色列”(Israhel)竟出现了3次,“主”(dominus)一词出现了2次,“上帝”(Deus)一词出现一次。从词频来讲,“主”“摩西”“以色列”是出现频次最高的3个词,如果考虑到主和上帝乃同一对象,那么它突出的就是上帝—摩西—以色列,这三个词给人

^① Coll. 16. 1-8.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

的第一印象就是犹太人或犹太教。如果我们将这五者联系起来,我们首先想到的就是犹太人和犹太教,而且只能是犹太人和犹太教,没有基督徒之可能。

本题处于最末,摩西法又放在这一题的开头,且采用了案例的形式,与枯燥的法条相比,案例故事给人的印象更加深刻,也即是说,虽然这一题下罗马法的内容是篇幅最大的,但印象最深刻的却是摩西的律例。最后,该题题目为“继承”,“继承”是一个可以具有多重含义的词语。既可以涉及财产,也可以涉及信仰,更关乎祖先之法——摩西法的传承。作者在此一反常态,不再编排刑法内容,而是使用私法的继承,其意也无过于此,就是要坚持摩西法。在此,信仰与律法的实践密切相关。若考虑到该故事的隐喻效果,则作者的目的更加明显。西罗非哈的女儿作为弱者,面临的是财产被其叔伯侵夺的局面,不得已向律法的传达者摩西求助,摩西随后请示上帝。在此,作为弱者的犹太人,在面对自己的祖先律法被缩限适用范围,无法遵照传统的情况下,求助于作为律法起草者的基督徒和异教徒法学家,以求通过他们陈情皇帝,让皇帝能够允许他们继承,也即继续他们祖先遗留下来的摩西法。

《汇编》的作者通过这最后一题来照应前文的书名,以上帝开始,以上帝结束。并通过摩西以色列人来暗示犹太律法和罗马法的同质性,甚至是先进性。以此来增强不同群体之间的价值认同,并消除误解。可以说,这一题是最后的点睛之笔,虽长篇累牍,但是依旧从一开始就突出本质。这一题不能与前十五题一同视之,前十五题都是为这一题服务的,从这一点来说,它也不是第二卷的开始,蒙森的观点难以成立;当然,也不能说有 B 和 V 两个抄本的证据就可以说没有,毕竟最初的稿本已不复存在。长篇累牍,隐含其中,作者之良苦用心可见一斑。既要突出民族特色,又不能授人以柄,只能如此曲折从事,以求得认同。作者之所以如此,与其写作的时代背景,4 世纪末 5 世纪初犹太人的处境密切相关。

虽然 398 年的敕令只是缩减了犹太人的司法权限,但是我们从《狄奥多西法典》的规定来看,在 4 世纪晚期,犹太人的处境不妙。从君士坦丁时期开始,就禁止犹太人对那些皈依基督教的犹太人施加石刑。^① 339 年,君士坦提乌斯二世 (Constantius) 又禁止犹太人娶基督徒为妻,违者要被处以死刑。^② 此后,对于那些从基督徒转为犹太教徒之人,若参加所谓的渎圣聚会,则要被没收财产。^③ 380 年后,随着基督教的国教化,法令不仅加强了对于异教徒的打击,而且在异教徒的传统信仰被定为渎圣罪之后,犹太人也颇受冲击。393 年的敕令里,皇帝

① CTh. 16. 8. 5.

② CTh. 16. 8. 6.

③ CTh. 16. 8. 7.



就提到有些地方的犹太聚会场所被地方官员封禁。同年,皇帝在敕令中明确禁止犹太人按照自己的习俗结婚。^① 不仅如此,犹太人在生活中也遭受基督徒的歧视,甚至谩骂、攻击。他们的有些传统特权也不被承认,以致皇帝不得不在敕令里强调要坚持传统做法。^② 可以说,虽然有皇帝敕令在此强调,但不可否认的事实是,晚期的罗马帝国由于帝国分治以及中央权威的丧失,皇帝的法令往往成为一时的政策,无法从根本上解决问题或者扭转形势。“在4世纪晚期以及5世纪,不断有基督徒对犹太人暴力相向的报道,基督徒开始攫取犹太人的财产,同样也反对异教徒和他们的圣地。”^③而且,作为精英阶层和精神领袖的基督教神学家们,对摩西法的攻击也是愈来愈多。包括安布罗斯、奥古斯丁(Augustinus)以及帝国的立法者,都认为犹太人的法和罗马法是相互排斥的。^④ 犹太人的处境,总体而言,是越来越差。

与此同时,基督徒对于犹太人的敌意也是越来越大,毕竟犹太人是杀害耶稣的帮凶。从一开始,就存在一种反犹太人的传统。这种传统被早期和中期的教父学者不断放大,优士丁(Justinus)、德尔图良(Tertullianus)、奥利金(Origenes)乃至后期的奥古斯丁,都在不断强调犹太人是杀害耶稣的凶手。面对如此境遇,作为犹太人,必然要反思自己所处的现实窘境,要找到相应的解决办法。最好的办法莫过于证明自己的价值信仰,律法实践与皇帝所强调的或者坚持的本质并无二致。作者通过《汇编》摩西法与罗马法,目的就在于说明犹太人所遵从之法律与罗马法并无本质区别,尤其是与罗马历代统治者所制定的法律并无二致。这也是整部《汇编》最大的特点,即作者并没有强调或列举二者之间的不同,相反,作者在处处强调二者的一致性。在很大程度上,是用罗马法来阐释摩西法。

事实上,作者为了证明摩西法与罗马法的同质性,采用了不同的策略和方法。第一,为了加强说服力,作者身为犹太人,并未采用希伯来《圣经》,而是采用了拉丁版的《圣经》,理由已如前述。第二,为了求同,作者不惜篡改经文,对于经文作了一些必要的修改,使其符合言法语的表达。这些修改在十六题中几乎皆可见到。对于一个虔诚的信徒而言,经文无疑是神圣的,篡改经文无疑是大罪之一,是对神的严重不敬,作者为何要顶着如此罪名而刻意为之? 如果说是单纯

① CTh. 1. 9. 7.

② CTh. 16. 8. 13.

③ Paula Fredriksen, *Augustin and the Jews* (New Haven: Yale University Press, 2008), p. 95.

④ 参见 Leonard Victor Rutgers, *The Jews in late ancient Rome: Evidence of cultural interaction in the Roman Diaspora*, p. 250.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

地向法学家同行传教,那失大于得。毕竟一个人,如若皈依,皈依之后,必然要接触经典。如若发现与经典记述不同,岂不弄巧成拙,得不偿失。这种于己于人不利的行为,向异教徒说教难以解释。更好的解释,就是希望通过这种曲线救国的方式,向真正起草谕令的法律人,不管是异教徒,还是基督徒,向他们说明摩西法与罗马法本质上并无冲突,从而借此消除他们对于犹太人和犹太教的敌意,从而为犹太人创造更好的生存空间。因为这些人权力很大,更重要的是,在4世纪末期,这些人往往可以左右皇帝的政策,甚至是创造先例。而在解释法律文本时,甚至完全可以撇开法条的规定,而根据自己的信条作出解释。^① 既向异教徒喊话,也针对基督徒,这可以说明为什么三部抄本皆出现在教会图书馆,因为它是受众,是作者成书之后首要的读者目标。而且,作为受众的基督徒,不可能对十诫等律法内容一无所知,故无强调摩西法之必要,而重点在于说明它与罗马法之同质。这一重点,也决定了摩西法之篇幅虽然短少,却精心摘录和编排。第三,作者为了求同,不惜将分属于同一主题的内容分割开来,增加两种法律的相同点,从而增强人们的同质印象。而在论证方式上,作者采用了诉诸权威的论证方式,这一点主要体现在两个方面:一方面,在第五题的第三片段中,《汇编》的作者说“确实法律是如此规定的:狄奥多西皇帝之敕令被认为完全遵从了摩西法之精神”,可见在作者眼里,就是狄奥多西皇帝,也遵从了摩西之律法,那么言外之意,作为诏令敕裁起草人的法学家或行政官员,自然也应该遵从摩西法,至少不应该对其抱有敌意。作者的这段话,是典型的诉诸权威的论证方法。此种权威在专制之社会,尤其像晚期罗马帝国这样的国家尤甚,诉诸权威虽然在论证逻辑上有瑕疵,但往往可以更加容易地达到论证目的,收效更快。毕竟在一个绝对君主制社会,人们往往唯权力是从。另一方面,作者所引的罗马法材料只有两类:五大法学家的片段和皇帝敕令。这两者看似没有共通之处,实则不然。作者只引五大法学家的片段,虽不能完全说明该书于426年引证法颁布之后,但在帝国晚期,尤其是4世纪以降,五大法学家的作品无疑在实践当中颇具权威,就算不在皇帝那里,在司法官那里确是毫无疑问。至于皇帝敕令,其发布主体是皇帝,皇帝的权威自不待言。在此,作者没有引用其他法学家的片段,并不在于他难有机会接触到其他法学家的作品,而是有意为之。只有以权威之作来作为比

^① 比如君士坦丁曾发布过一针对巫术的敕令,敕令规定:“那些已被揭发使用巫术伤害他人之身体健康,或使人思想堕落者的知识应当受到最严厉的法律之惩罚。但是用于治疗疾患的救治方法不在此列,那些在乡村举行的祈求淫雨勿伤庄稼收成,或冰雹勿害丰收的仪式亦不为犯罪,因为这些行为并未伤及他人之名誉和安全,相反这种行为使得人们的辛勤劳作和上天馈赠免遭破坏。”在这里,君士坦丁对于巫术按其用益做了区分。但解释的文本却直接规定:“巫师或术士或法师或催动恶魔以败坏人类之灵的人,皆应处以极刑。”



附对象,才更能使自己的结论具有说服力和可接受性。

在求同的基础上,作者进一步证明摩西法较之罗马法的先进性。证据有四:其一,按照巴恩斯所言,此书原名“上帝晓谕摩西之法”就已说明了摩西法的权威性。^①其二,从作者的编排次序来说,都是先列摩西法,然后以罗马法进行附会。摩西法决定了材料的选择,罗马法只不过是作者按其意欲参考的被汇编起来。^②这说明摩西法在前的次序决定了罗马法的选择,用罗马法来匹配摩西法。这里摩西法是神法,而罗马法是人法,人法附属于神法。^③其三,作者在《汇编》的第七题开头就说:“《十二表法》规定,无论何种夜盗,如果他胆敢持械拒捍,就予以格杀,法学家们,你们皆应知道,摩西早就这样规定了,就像法律文本明确规定的那样。”这里“摩西早就这样规定了”说明虽然规定相同,但摩西法却是先行者,字里行间充满着对摩西法的推崇。其四,在《汇编》的第五题第三片段中,作者用“狄奥多西皇帝之敕令被认为完全遵从了摩西法之精神”来说明皇帝敕令对摩西法的遵从。已如前述,这里采用了诉诸权威的方法,但是从根本上来说,在作者心中,就算是皇帝敕令,也只不过是摩西法的精神的体现。精神为纲,摩西法的核心地位和优越性自不待言,至少在作者心目当中如此。由此,在求同的基础上,作者强调摩西法,也即犹太律法的优越性。既如此,在同质的基础上遵从更优越的,或者让少部分人遵从更优越的,就是自然而然的結果了。作者之所以要强调摩西法的先进性,是因为在当时皇帝狄奥多西等人的心目中,罗马法无疑是最好的。这可以从他发布的两道敕令中得见一斑。在380年的敕令中,对于摩尼教徒,敕令规定:“任何摩尼信徒自皇考法令颁布之日起通过遗嘱或任何其他书面文件或赠予的方式将其财产转给其他任何人,或者任何上述之人通过赠予或任何形式的继承获得了此项财产,那么我们将以永久而正当的不名誉之标记剥夺他们所有制定遗嘱或在罗马法下生活的权利,我们剥夺他们遗赠或获得他人遗产的权能,所有者这些财产,在国库经过必要的调查后,将予归公。如果此项财产通过非法赠予而为丈夫、子女等所有,依旧予以没收。”^④383年,针对那些回归异教徒礼仪和崇拜的基督徒,同样是剥夺他们为他人制定遗嘱的权利,以及适用罗马法的资格。^⑤也正是因为如此,将其弃绝于罗马法之外也成了一种非常严厉的惩罚。一方面,要剥夺某些人生活于罗马法下的权利;另一方面,又要

^① Timothy D. Barnes, “Leviticus, the Emperor Theodosius, and the law of God: Three Prohibitions of Male Homosexuality,” p. 61.

^② G. Barone-Adesi, *L'eta della lex Dei*, p. 162.

^③ Montemayor Aceves, *Mosaicarum et Romanarum Collatio*, pp. XV-XLVIII.

^④ CTh. 16. 5. 7.

^⑤ CTh. 16. 7. 2. pr.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

将罗马法扩展适用于其他团体。需要注意的是,这里的扩展适用有着内在的宗教因素的考量。因为此时的罗马法,已不断受到基督教的浸润。皇权统御基督教,并借此来加强自己的统治。在晚期帝国风雨飘摇的日子,借宗教来加强帝国内部的凝聚力,并抑制分离倾向,已成必然趋势。为此,一方面,确立基督教为国教;另一方面,大力消除异教和异端。对于犹太人有着反叛历史的民族,加强和扩展罗马法的适用也成了这一进程的一部分,何况罗马法还是最好的。也正是在这种大环境下,《汇编》的作者诉诸权威,强调摩西法的先进性,其意旨也就不言而喻了。即停止对犹太人和摩西法的攻击,尊重传统,让犹太人适用自己的律法,而非罗马法。

六、结语

就整个犹太民族在罗马帝国的历史而言,在313年发布《米兰敕令》之前,犹太民族虽处于高压统治之下,但宗教信仰依旧能够获得宽容对待。313年之后,随着罗马皇帝的皈依,帝国在宗教政策上一改从前。不仅罗马传统宗教受到了压制,而且犹太教的处境也是日渐艰难。及至基督教被确立为国教之后,犹太教曾经所取得的宗教宽容不复存在,无论是在司法权限方面,还是在日常生活中,犹太人遭受的歧视和攻击也越来越多。与罗马法的扩展适用相比,犹太律法的适用却受到越来越多的限制。作为一个律法民族,律法既是法律,又是生活方式,帝国如此行事,对犹太人造成了不小的冲击,甚至使得犹太传统难以为继。在这种情况下,作为一名犹太人,《汇编》的作者将摩西法与罗马法之对照排列,以摩西十诫作为统领,力求展示二者之同质性,以此想让读者认识到犹太人所遵循之摩西法并不违背罗马法,以此想求得统治阶级的认可,从而能够让犹太人获得更多的生存空间。为了能够展现摩西法和罗马法之间更多的相同性,作者拆分和重复摩西法中的规定;为了能够展现二者之间的相同性,作者甚至不惜篡改经文;为了能够顺利达到目的,作者诉诸权威,所引罗马法皆为皇帝宪令和五大权威法学家之作品……凡此种种,可以让我们看到在一个没有宗教自由的时代,犹太民族的悲情,也可以让我们看到作为犹太民族的先进分子,其强烈的民族情怀。作为西方第一本比较法的著作,它并不是在追求建立一种共同法,而是在强调多元法律文明存在的必要性。《汇编》的作者的比较略显肤浅,甚至在有些地方比较牵强,并无任何的科学分析。但纯属不得已而为之,在这种意义上,《汇编》乃是一比较为名的护教之作。在诸多护教作品中,《汇编》属于比较特殊的一种。至于它与其他从自身宗教教义出发来为自己辩护的护教作品的比较,则并非本文之目的。只是在此略微提及,以观前景。