

# 《犹太研究》编委会

---

主 编 傅有德(山东大学)

副主编 陈家富(山东大学)

编 委 (按姓氏拼音顺序排列)

傅晓微(四川外国语大学)

刘洪一(深圳大学)

潘光(上海社会科学院)

王志军(黑龙江大学)

徐新(南京大学)

张倩红(郑州大学)

钟志清(中国社会科学院)

董修元(山东大学)

李炽昌(山东大学)

刘平(复旦大学)

乔国强(上海外国语大学)

谢品然(中原大学)

游斌(中央民族大学)

赵敦华(北京大学)

卓新平(中国社会科学院)

Marc Brettler (Brandeis University)

Jay Harris (Harvard University)

Steven Katz (Boston University)

Josef Stern (Chicago University)

Zhang Ping (Tel Aviv University)

## **Jewish Studies Editorial Board**

**Chief Editor:** FU Youde (Shandong University)

**Associate Chief Editors:** Keith CHAN ka—fu (Shandong University)

DONG Xiuyuan (Shandong University)

**Board Members:**

FU Xiaowei (Sichuan International Studies University)

Archie Lee (Shandong University)

LIU Hongyi (Shenzhen University)

LIU Ping (Fudan University)

PAN Guang (Shanghai Academy of Social Sciences)

QIAO Guoqiang (Shanghai International Studies University)

WANG Zhijun (Heilongjiang University)

Philip P. Chia (Chung Yuan Christian University)

XU Xin (Nanjing University)

YOU Bin (Minzu University of China)

ZHANG Qianhong (Zhengzhou University)

ZHAO Dunhua (Peking University)

ZHONG Zhiqing (Chinese Academy of Social Sciences)

ZHUO Xinping (Chinese Academy of Social Sciences)

Marc Brettler (Brandeis University)

Jay Harris (Harvard University)

Steven Katz (Boston University)

Josef Stern (Chicago University)

ZHANG Ping (Tel Aviv University)

## 图书在版编目(CIP)数据

犹太研究. 第17辑/傅有德主编. —济南: 山东大学出版社, 20 .  
ISBN 978- - - -

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(20 )第 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: 14.5

字 数: 255 千字

版 次: 2021 年 6 月第 1 版 第 1 次印刷

定 价: 45.00 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

## A. 希伯来圣经的诠释

### The Interpretation of Hebrew Scriptures

- 族群建构下的不孕书写——希伯来《圣经》与中国古典文学不孕妇女形象比较 林艳 陈树庭 /3  
Barren Writing in the Construction of Nationality: Comparing the images of Barren Women in Hebrew Scriptures and Chinese Literature (Abstract) LIN Yan CHEN Shuting /13
- 圣徒之死:《马加比二书》中的殉道观 张帅 /14  
The Death of Saints: The View of Martyrdom in II Maccabees (Abstract) ZHANG Shuai /31
- 斯宾诺莎所用《圣经》考述 彭柏林 /32  
A Critical Review of The Scripture Used by Spinoza (Abstract) PENG Bolin /56

## B. 比较视域下的文本研究

### Textual Analysis in Comparative Perspective

- 生存与秩序:论《天主实义》中利玛窦对佛教轮回说的辩排 韩霞 /59  
Existence and Order: The Belittlement of Ricci on Buddhist Reincarnation Theory in *Tian Zhu Shi Yi* (Abstract) HAN Xia /72
- 论《摩西法与罗马法汇编》——作者、渊源及宗旨 马海峰 /73  
On *Collatio Mosaicarum et Romanarum legum*: Its Author, Sources and Purposes (Abstract) MA Hai Feng /97
- 斯宾诺莎与阿拉伯—犹太亚里士多德主义:以《神学政治论》为中心 董修元 /98  
Spinoza and the Arabic-Jewish Aristotelians on Theologico-Political Relationship (Abstract) DONG Xiuyuan /117

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

- “崇信”与“敬德”：希伯来“先知”与儒家“圣人”政治构设的不同路径 王强伟 /118  
Religious Belief First or Virtue First: A Comparative Research on the Political Blueprints  
of Hebrew Prophets and Confucian Sages (Abstract) WANG Qiangwei /138

## C. 当代语境的犹太政治 Contemporary Judaic Politics

- 以色列的基布兹改革及其对我国社会主义新农村建设的启示  
陈艳艳 王新耀 /141  
The Reform of Israeli Kibbutz and Its Enlightenment to the Socialist New Countryside  
Construction (Abstract) CHEN Yanyan WANG Xinyao /155
- 从犹太宗教党派的参政实践看以色列政党制度的特点 王宇 /156  
The Political Behavior of the Jewish Religious Parties in Israeli Multi-Party System  
(Abstract) WANG Yu /172
- 阿伦特与犹太政治 陈伟 /173  
Hannah Arendt and Jewish Politics (Abstract) CHEN Wei /189

## D. 近代思潮中的犹太精神 Jewish Ethos in Modern Context

- 圣爱与欲爱张力下的拉内爱观念：反思爱的双重诫命 王涛 /193  
Karl Rahner's Idea of Love in the Duality of Agape and Eros: Reflection on the Double  
Commandment of Love (Abstract) WANG Tao /209
- 代“贱民”以“离民”：解析马克斯·韦伯的古犹太民族 刘新利 /210  
Replace “Pariah” with “Deserter”: An Analysis of Max Weber's Ancient Jewish Nation  
(Abstract) LIU Xin Li /222

# 目 录

## E. 研究综述与书评

### Literature Review and Book Review

- 艾萨克·辛格的美国性与犹太性 宋立宏 /225  
A Note on the American-ness and Jewishness of Isaac Bashevis Singer (Abstract)  
SONG Lihong /232

---

# 希伯来圣典的诠释

The Interpretation of Hebrew Scriptures

---





## 族群建构下的不孕书写\*

——希伯来《圣经》与中国古典文学不孕妇女形象比较

林 艳 陈树庭\*\*

**【摘要】**希伯来《圣经》和中国古典文学作品描写了大量不孕妇女形象,她们的不孕身份以名字、特殊用词、植物、节日等加以标志,她们的不孕形象于善良美好中掺杂着因经历坎坷而带出的复杂特征,展现了典型人物丰富深邃的性格力量和多维面孔。希伯来不孕书写表达了族群建构、彰显拯救的书写策略,突破了不孕妇女的个人痛苦而延展到以色列民族的苦难记忆,深蕴拯救的文化意涵。希伯来不孕书写强调从“不孕”到“孕”的必然性,带出辩证神学的宝贵思想。中国古典文学的不孕书写则立足现实,反映封建礼教对人的压迫,揭示不孕妇女悲剧的必然性,起到警示教育的作用。

**【关键词】**希伯来《圣经》;中国古典文学;不孕书写;族群建构

### 引 言

希伯来《圣经》第一位母亲夏娃拥有一个备受祝福的名字——“众生之母”,《圣经》说人类从她这里繁衍生息,遍布地面。但是从亚伯拉罕的妻子撒拉开始,到利百加、拉结、他玛、哈拿、路得,这些《圣经》里孕育了伟大人物的母亲曾常年深处不孕困境,深受无子折磨。《箴言》提到的“石胎”就是指这类不能生育的女

---

\* 本文是广东省哲学社会科学规划项目之一般项目“希伯来经典与中国古典文学女性群像的跨文本阅读”(批准号:GD18CWW04)的阶段性成果。

\*\* 林艳,博士,深圳大学饶宗颐文化研究院副教授,研究方向为希伯来《圣经》、比较文学与比较文化。陈树庭,深圳大学人文学院硕士,研究方向为中国哲学、宗教学、希伯来《圣经》。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

子,这类女人被称为“不知足的”,与阴间、不毛之地、火并列(《箴言》30:15)。<sup>①</sup>可见,她们象征了死亡和永远的刑罚。这些不祥的女人,《圣经》作者为什么不回避她们,反而不厌其烦地屡次讲述她们的人生逆袭故事?讲述她们在超自然力量的帮助和自身的不懈努力下,最终得以“除去羞耻”,实现从妻职向母职的成功跨越?作者也因此将她们从生活的边缘拉向叙事的中心。

作为深受中国传统文化影响的圣经研究学者,笔者将目光放在中国古典文学作品家喻户晓的刘兰芝、采蘼芜女子以及唐婉身上,这些女子跟希伯来女子同样遭遇不孕不育的困境,但是她们大多未经历生命历程的良性转化,结局比较悲惨。希伯来《圣经》与中国古典文学均塑造了不孕妇女形象,她们的不孕身份如何启示在文字中?她们的不孕形象有怎样的复杂特征?面对无法预测的命运和难以把握的人生,她们各自作出怎样的选择?这样的选择对族群建构有什么样的影响?目前,不孕不育已经成为中国家庭一个较为普遍的现象,育龄夫妇中不孕不育率已达到12%—15%。也就是说,每8对育龄夫妇中就有1对不孕不育。因此,研究不孕妇女群体有强烈的现实意义。本文运用比较研究的方法,试从不孕妇女的身份、不孕妇女的形象以及不孕妇女的文化意义等三个方面尝试思考上述问题。

## 一、不孕妇女群芳迹

希伯来《圣经》里的尊贵女性几乎都经历过不孕不育的经年磨难,后来借助超自然神力以及自身的坚持,最终孕育了古代以色列受膏的祭司和君王。她们孕育得艰难,养育得含辛茹苦,正应验了上帝在伊甸园对女人的要求:“你生产儿女必多受苦楚。”(《创世记》3:16)第一代族母撒拉熬到九十多岁,天使拜访她以后,才生下头生子以撒(《创世记》18)。第二代族母利百加与以撒婚后二十多年无法生育(《创世记》25:21),以撒为她向耶和华祈求(《创世记》25:21),利百加就怀孕生下以扫和雅各。第三代族母拉结虽然深得丈夫雅各的爱,但是“耶和华不能让她生育”(《创世记》30:2)。她的姐姐利亚儿女成群,她在比较中渐渐失去生活的乐趣,开始怨天尤人。耶和华眷顾拉结,她遂生下约瑟。士师时代晚期的哈拿与族母拉结的情况类似。哈拿的丈夫爱她,她却因无子以及后妻辟尼拿的刺激而终日郁郁寡欢。祭司以利为哈拿祝福后,哈拿终于生下撒母耳(《撒母耳记上》1—2)。撒母耳后来成为古代以色列历史上著名的祭司、先知,是以色列从支

<sup>①</sup> Michelle A. Clifton-Soderstrom, “Beyond the Blessed/Cursed Dichotomy: The Barren Matriarchs as Oracles of Hope,” *The Covenant Quarterly* 69 (March 2011), p. 47.



派联盟向君主制转型的幕后推手。

希伯来《圣经》不孕妇女中的族母大多拥有“理想婚姻”，这是利未祭司对以色列百姓圣洁婚姻的规定。夫妻双方有血缘关系，且出于同一支派的婚姻最为理想。不同支派通婚就违反了这一原则。与外邦人通婚最不理想，是不圣洁的婚姻。<sup>①</sup>撒拉与丈夫亚伯拉罕是同父异母的兄妹。以撒的妻利百加是他叔叔拿鹤的女儿，他们是堂兄妹结合。第三代族母利亚、拉结与她们的丈夫雅各也是表兄妹，这个近亲家庭孕育出以色列十二支派。即使是士师时代的拿俄米跟拯救她的波阿斯也是“至近的亲属”（《路得记》2:20）。这些顶着“理想婚姻”光环的族母是应许的妻，拥有较高的地位。即使在血脉繁衍方面不尽如人意，但她们是族长在社群中的合法妻子，因其应许的地位而不会轻易被离弃。也正因为理想婚姻型夫妻出自同血缘、同支派，以色列不孕族母会顾全大局，主动为丈夫纳妾，启示忍耐得救之道。

中国有一些传颂千古、家喻户晓的文学名篇，其中也留下不孕妇女的生活足迹。汉乐府诗《孔雀东南飞》里的刘兰芝知书达礼，侍奉婆母无微不至，操持家务任劳任怨，对待丈夫一心一意，这样一个几近完美的女子，其婆母却借口“此妇无礼节”，“举止自专由”<sup>②</sup>，将其遣归。细究诗文，发现刘兰芝婚后不育是她被婆母遣归的真实原因。同为汉乐府诗的《上山采蘼芜》，记述了一位因不能生育而被夫家休弃的无名女子上山采药道逢故夫的故事。她对抛弃自己的前夫非但没有怨怼之色，反而极有礼节地关心前夫婚姻生活。前夫毫不掩饰地比较了新人与旧人的容貌和纺织能力，愧悔地感叹“新人不如故”。如此评价被休弃的前妻，无疑给这名生活陷于困苦、情感处于干涸的女子一线生机，还这名遭受生活不公正待遇的女子以尊严。南宋著名诗人陆游与妻子唐婉感情甚笃，但因后者不能为陆家延续香火而被休弃。他们后来各自成家，沈园再见时无限怅惘。诗人在壁上题下千古绝唱《钗头凤》表达相思，却苦于“锦书难托”。此诗后来成为中国家喻户晓的名篇，此事也让无数人为之伤怀。

中国古典文学记载的不孕妇女是普通女子的故事，她们没有蒙召的经历，跟夫家也不是血缘至亲的“理想婚姻”。面对不能生育的境况，在传宗接代的宗法族权裹挟下，不像以色列族母既维护了家庭稳定，又盼来得子的福分，而是表现

<sup>①</sup> Mara E. Donaldson, “Kinship Theory in the Patriarchal Narratives: The Case of the Barren Wife,” *The Journal of the American Academy of Religion*, 49 (January 1981), pp. 77-87.

<sup>②</sup> 余冠英 Yu Guangying, 《汉魏六朝诗选》[Chinese Selected Poetry in Han Wei and Six Dynasties] (北京[Bei Jing]: 人民文学出版社 [Renmin Literature Publishing House], 1997), 42-43. 以下引用皆出自该版本,不再另注。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

出浓郁的悲情色彩,以失婚、丧财、逼嫁,甚至殒命揭露封建宗法制度之弊,放射出人性尊严的光芒。同时,中国古代文学里的不孕书写带有民间文学警示教育特征,往往用夫妻殉情取代现实生活中普遍存在的纳妾习俗,烘托至真至纯的美好人性。文学想象跟现实的美丑对照,极大地增强了中国文学中不孕书写的悲剧感染力。

## 二、不孕妇女的身份特征

希伯来《圣经》里的不孕妇女和中国古典文学里的不孕妇女都被作者以某些鲜明的身份标志来加以区别,它们以隐喻和暗示的手法隐藏在文字里,化入文化符号。首先,人名揭示了妇女不孕不育的生存状态。亚伯兰和撒莱从故土吾尔走出时,“撒莱”(שָׂרַי)这个名字意为“不能生育的女子”,表明此时的撒莱不能生育。上帝与亚伯兰立约,撒莱于是被更名为“撒拉”(רָחֵל),意为“尊贵的王后”“希伯来人的族母”,撒莱的命运随之发生转变,由此生下以撒。<sup>①</sup>耶和華為撒莱更名是她摆脱常年不孕困境、实现从妻职向母职突围的决定力量。汉乐府诗《上山采蘼芜》的女主人公无名无姓,前夫在比较新人和旧人时,以特殊的用词指代新人和旧人,从而揭示女主人公不孕的身份。“新人虽言好,未若故人姝,颜色类相似,手爪不相如。”比较新人与旧人时用了“好”与“姝”两个字。“好”字的本意是妇女的生育能力强,“姝”字则指未婚女子秀丽端庄。用“好”形容现妻,喻指其能够为家庭生育子嗣。用“姝”形容前妻,单指其容貌秀丽。这两个字的使用差别,也能够揭示故人被弃的真正原因在于无子。<sup>②</sup>

其次,某些植物具有治疗妇女不孕症的功效,读者可以由此推测女主人公的不孕身份。拉结用同寝权交换利亚的风茄(דָּוָד,《创世记》30: 14—16)。她得到

<sup>①</sup> יָפִי,名词原型为 יָפִיָּה,意为“美丽”。参见 F. Brown, S. Driver, and C. Briggs, eds., *The Drown-Drive-Briggs Hebrew and English Lexicon: With An Appendix Containing the Biblical Aramaic* (Boston: Hendrickson Publishers, 2003), p. 979.

<sup>②</sup> 参见朱焕芝 Zhu Huanzhi, 〈以《上山采蘼芜》为例看汉代出妻文化〉[The Culture of Divorcing A Wife in Han Dynasty in the Case of “Go Up A Hill and Pick up Mi Wu”],《文学教育》[Literature Education], 2012年第3期 [2012, Issue 3], 13。



风茄后不久就怀了约瑟。<sup>①</sup>风茄是地中海一带的植物,据说主治妇女不孕。<sup>②</sup>拉结重价交换风茄一事,揭示了她的不孕者的身份。《上山采薜荔》中被夫家休弃的女子采的“薜荔”是中草药的一种,主治“妇人无子”。<sup>③</sup>我们由此推测这名女子是因为不能生育而被夫家休弃。不孕女子历尽千辛万苦也要得到治疗不孕的草药,有助于我们理解女主人公日常劳作的意义,唤起读者的怜悯之心。

再次,一些特殊的节日也暗示主人公的不孕者的身份,并预示她们将告别无子处境。例如,《创世记》第38章寡妇他玛假扮成圣妓在犹太剪羊毛路过的伊拿印(עִינַיִם)城门口等他,不知内情的犹太与之同寝,他玛怀了孩子。<sup>④</sup>剪羊毛(גֹּזְזֵי צֹאן)的季节是欢庆丰收的季节,古代迦南人认为这个时候与代表丰产的圣妓同寝,可以带来庄稼丰产、人丁兴旺。<sup>⑤</sup>在剪羊毛的季节,他玛与犹太同房,预示他玛将告别不育的生活。《路得记》中寡妇路得在收割大麦时与波阿斯在禾场同寝,代表丰收的七七节(שְׁעָרִים)也预示了路得将从波阿斯那里得到孩子。<sup>⑥</sup>汉乐府诗《孔雀东南飞》也用节日暗示了女主人公刘兰芝的不孕身份:“初七及下九,嬉戏莫相忘。”“初七”“下九”是流传在中国民间的传统节日,即乞巧节和娘娘会。前者是未婚姑娘的节日,节日当晚姑娘们进行对月穿针的比赛,希冀出嫁后一手针线赢得婆家的认可;后者则是家庭主妇的节日,节日当天妇女们朝拜娘娘,希望多生儿子。<sup>⑦</sup>刘兰芝离别时向小姑提到这两个节日,盼望以后跟丈夫团聚,生

① F. Brown, S. Driver, and C. Briggs, eds., *The Drown-Drive-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 72.

② 参见 John H. Walton 华尔顿, Victor H. Matthews 麦修斯, Mark W. Chavalas 夏瓦拉斯,《旧约圣经背景注释》[Bible Background Commentary of Old Testament], 李永明 Li Yongming, 徐成德 Xu Chengde, 黄枫皓 Huang Fenhao 译(北京[Beijing]:中央编译出版社[Central Compilation & Translation Press], 2013), 763.

③ 参见余冠英:《汉魏六朝诗选》, 74.

④ עִינַיִם, 意为“引人人歧途”, 喻指犹太错将儿妇当妓女。该词还有“眼睛”(עֵינַיִם)的意思, 喻指犹太有眼无珠, 认不出儿妇他玛。“伊拿印”一词与古代近东神话里代表丰产的“印安娜”(Inana)女神有词源上的关联。参见 F. Brown, S. Driver, and C. Briggs, eds., *The Drown-Drive-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 745.

⑤ גֹּזְזֵי צֹאן, 字根是 קָטַף, 意为“剪除”; צֹאן, 字根是 צִאָן, 意为“小牛群”、绵羊、山羊。参见 F. Brown, S. Driver, and C. Briggs, *The Drown-Drive-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 838.

⑥ קָצִיר, 意为“收割”, 参见 F. Brown, S. Driver, and C. Briggs, eds., *The Drown-Drive-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 894. שְׁעָרִים, 意为“大麦”。参见 F. Brown, S. Driver, and C. Briggs, *The Drown-Drive-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 972. “七七节”又称为“五旬节”, 古代以色列人收割大麦大约持续 7 个星期, 前后 50 天左右。收割完毕, 人们欢庆丰收。

⑦ 李杏林 Li Xinglin, 《孔雀东南飞研究》[Studies on the Bride of Jiao Zhongqing](合肥[He Fei]:安徽大学出版社[An Hui University Publishing House], 2009), 45.

子被婆家接纳。<sup>①</sup> 节日往往表达人类的欢喜之情,妇女怀孕也被中国人称为“有喜”,是值得庆贺的喜事。不孕妇女现身节日的情节安排,为她们实现母职的突围提供了文化解释功能。

无论是希伯来经典还是中国古典文学,作者在塑造这些不孕妇女的形象时,采用文学隐喻和暗示手法,从人名、植物、节日等方面不着痕迹地揭示这些妇女的不孕身份,人们在阅读的时候需要解开这些文化密码,深入不孕妇女的内心世界。

### 三、不孕妇女的形象分析

希伯来经典与中国古典文学里的不孕妇女虽然遭遇特殊,不被主流男权文化看好,但是她们个个形象姣好、心地善良。撒拉是“容貌俊美”(יְפֵת־מְרָאָה)的女子,曾两度被有权有势的男子看中(其中一位是埃及法老,《创世记》12:11)。<sup>②</sup>撒拉为了救丈夫的性命,谎称是亚伯拉罕的妹子,只身前往法老的后宫,却没有被法老玷污。不仅保住了丈夫的性命,更保全了自己的名誉。族母利百加为远道而来的客人送上清水,这个简单的善举打动了为以撒寻妻的老仆人,而利百加对此毫不知情。拉结“生得美貌俊秀”(יְפֵת מְרָאָה,《创世记》29:17),雅各对她一见钟情。寡妇他玛不惜冒着丧失名誉和生命的危险,为亡夫留后,连犹太人都夸她“有义”(《创世记》38)。<sup>③</sup>摩押女子路得追随婆婆拿俄米返回伯利恒,她的善孝令财主波阿斯对其产生好感。中国古典文学《孔雀东南飞》形容刘兰芝外形“精妙世无双”。《上山采蘼芜》中的丈夫用“姝”评价前妻,肯定这位女子的容貌姣好。唐婉才华横溢,后人从唐婉唱和陆游的《钗头凤》一诗可知。陆游尽其一生寄托对发妻唐婉的思念,仅沈园情诗就写了7首,从28岁青春韶华写到85岁耄耋老人,足见唐婉在其心中的美好与可贵。

这些古代不孕女子热爱劳动,手脚勤快。希伯来女族长撒拉劳动技能超群。亚伯拉罕招待天使时,急忙进帐篷见撒拉,要她“速速拿三细亚细面调和做饼”

① 钟素云 Zhong Suyun,《《孔雀东南飞并序》:“初七”及“下九”意蕴浅探》[The Bride of Jiao Zhong Qing and Preface: Exploring the Meaning of the Seventh Day and the Nineteenth Day],《语文学刊》[Chinese Study Journal], 2009年第2期[2009, Issue 2], 14-15。

② יְפֵת־מְרָאָה, יְפֵת־מְרָאָה的名词原型是 יָפָה,意为“美丽”。יְפֵת־מְרָאָה的字根是 מְרָאָה,意为“某人看起来”。参见 F. Brown, S. Driver, and C. Briggs eds., *The Drown-Drive-Briggs Hebrew and English Lexicon*, 2003, p. 421, p. 908。

③ יְפֵת־מְרָאָה的名词原型是 יְפֵת־מְרָאָה,意为“公义”“正义”。参见 F. Brown, S. Driver, and C. Briggs eds., *The Drown-Drive-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 842。



(《创世记》18:6)。这种不速之客往往能考验主妇的厨艺,说明撒拉在宴请招待贵客方面经验丰富,值得信赖。刘兰芝起早贪黑纺线织布,“鸡鸣入机织,夜夜不得息”。采靡芜女子的前夫夸赞故人的女工手艺“织素五丈余”。除此之外,孝敬公婆是中国古代妇女必修的科目。这些不孕女子因自身的不足对家庭有亏欠感,往往在劳动、奉养公婆方面格外殷勤。一般认为,被迫为丈夫纳妾或者被休弃的妇女缺乏女性魅力。但是希伯来《圣经》与中国古典文学里的不孕妇女改变了人们的偏见,让读者充分领略到她们的美好与可贵。

希伯来《圣经》描写这些美丽的不孕妇女时,也赋予她们更加丰富的性格内涵,展现了复杂的人性特点。族母撒拉“里面存着长久温柔、安静的心”(《彼得前书》3:4)。善良的撒拉怀着对丈夫的情义和愧疚,主动提出让使女夏甲为亚伯拉罕生子。怀孕后的夏甲轻视不孕的主母,始终顺从亚伯拉罕的撒拉才迫使丈夫赶走夏甲母子。撒拉的顺从和反抗使第一代族母的形象充满了张力。族母利百加偏爱幼子雅各,帮助雅各骗走长子祝福。读者不禁感叹当年那个给异乡人水喝的善良女子已经蜕变得如此狡诈。本来占尽优势的拉结却因为不孕而走投无路:“你给我孩子,不然我就死了。”(《创世记》30:1)不能生育的羞耻彻底将她击垮。她也开始重新思考与家人的关系。后来她设计偷走家中神像,与姐姐利亚合力帮助雅各逃离父家,都显示了她逐渐学会在大家庭中生活的智慧。他玛苦苦守着为亡夫留后的本分,克服羞耻心理,从犹大那里为亡夫尽义务,连被骗的犹大都称赞她“比我更有义”。老寡妇拿俄米让小寡妇路得掀开财主被角的举动,与他玛的经历极为相似。<sup>①</sup> 这些尊贵的以色列妇女,面对生活的逼迫和希望的渺茫,不顾一切地向命运宣战。在应许来临之前,她们用尽人的办法解决生活的难题,释放出生命的原始本能。她们并没有对所信奉的耶和華神俯首帖耳,而是尽量争取以平等的姿态与神祇互动,应许的实现在本质上变成她们改善处境的努力。

中国古典文学里的不孕妇女面对同样的遭际,无法像希伯来经典里的族母那样活出强烈的生之本能,封建礼教极大束缚了她们。古代七出规定有以下七种情况可以休妻:“不顺父母去,无子去,淫去,嫉去,有恶疾去,多言去,盗窃去。”<sup>②</sup>《孔雀东南飞》兰芝被遣归,虽然焦母的说辞是“此妇无礼节,举止自专由”,也就是“七出”中的“不顺父母”,但是前文已经分析了兰芝被遣归的真正原

<sup>①</sup> 参见艾伦·德肖维茨 Alan M. Dershowitz,《法律的创世记:从圣经故事寻找法律的起源》[The Genesis of Justice], 林为正 Lin Weizheng 译(北京:[Bei Jing]: 法律出版社[Law Press China], 2011),79。

<sup>②</sup> 戴德 Dai De,《大戴礼记》[Da Dai Li Ji](北京[Beijing]: 商务印书馆[The Commercial Press], 1937),220。

因在于无子。中国古代被遣归的妇女,其最终的命运无非是再嫁或者守寡。兰芝回娘家后就有人来提亲,其再婚速度之快一方面说明兰芝条件好,另一方面也表明被休弃的女子回到娘家后生活难以自主。兰芝与仲卿分别以投湖与自缢的方式表达了对婚姻不能自主的强烈反抗,警戒后世父母勿过度干涉儿女婚姻。《上山采蘼芜》的诗文并没有明确交代无名女子有再嫁的压力,但是她寒酸的婚姻生活,离婚后上山采蘼草的做法,都说明她生活拮据,再嫁也是迟早的事。

## 四、不孕书写的文化意涵

犹太姐妹将不孕不育的痛苦放在以色列信仰的叙事框架里,超越自身的小我情怀,投入族群建构的宏大叙事。族母撒拉的不孕故事写在《创世记》第11章的族谱之后(《创世记》11:30),这样就在受祝福的族长和不孕的族母之间形成对比。<sup>①</sup>祭司作者通过族谱的追溯,表达了对以色列掳民、底层人民、边缘群体乃至整个以色列民的关怀,显示了上帝在以色列叙事中的中心活动。上帝在利百加不孕这件事上,实现了以撒成为多国之父的应许。拉结的不孕故事已然超越自身,成为以色列民族的起源叙事。<sup>②</sup>他玛的故事彰显了女子对社群建构的强烈认同和责任感。“义”显然是以色列社群价值认同的准则。<sup>③</sup>哈拿的故事延续了《创世记》不孕传统,同时也打破了这个传统,首次采用叙事和诗歌相结合的体裁。拯救不孕的意象被放在以色列被掳语境下,哈拿怀孕象征以色列民被掳回归重建。这一点在《以赛亚书》第54章有更清晰、具体的表达。<sup>④</sup>考察不孕族母的族谱,可以发现她们大多是大卫家族延续血脉的关键人物。犹太人的弥撒亚情结也强调拯救式人物出自大卫家族。因此,整部希伯来《圣经》几乎都在维护大卫王权的正统和权威。希伯来不孕文学跟《圣经》本身一道经历了漫长的典范形成过程。不孕族母的故事首先以口头形式在以色列族群中流传,公元前1000年左右耶典成书时,这些故事被记录下来,并不断得到编辑整理。以色列被掳回归时,祭司以斯拉当众宣读五经,不孕妇女的典范地位得以确立(《以斯拉记》7:10)。不孕妇女形象相似,她们敬虔无子,美貌忠诚,忍耐得救,是建构以色列群体的半边天,是上帝拯救以色列的活见证。可以说,希伯来族母是以色列

<sup>①</sup> Michelle A. Clifton-Soderstrom, "Beyond the Blessed/Cursed Dichotomy: The Barren Matriarchs as Oracles of Hope," pp. 51-52.

<sup>②</sup> 同上, p. 53.

<sup>③</sup> 同上, p. 56.

<sup>④</sup> 同上, pp. 57-58.



族群建构出来的典型人物,符合圣典化对犹太妇女角色的规定,服务于族谱这种宏大叙事的要求。

中国古典文学的不孕妇女更像民间文学里的人物,她们在民间广为流传,起到教化警示的作用。中国古典文学记载的不孕妇女大多是受封建夫权和家长权双重压迫的普通劳动妇女,而《孔雀东南飞》的焦母,《上山采蘼芜》休妻的夫家,以及《钗头凤》背后的陆家,他们都是封建宗法夫权和家长权的代表。有的封建家长虽为女性,实则是男权社会协助男人管理妇女的代理者。不孕妇女无法给丈夫生育,这在中国古代社会被视为最大的不孝。古代已婚妇女一旦患有不孕症,在夫权和家长权的双重压迫下被离弃是必然的命运。中国古典文学里的不孕妇女处在尘世的道德和人间的法律之下,叙述者的笔触是现实主义的,充满了对封建礼教的批判和控诉。不像希伯来不孕妇女服务于族群建构、王权的合法性、神权的绝对性。中国古典文学的不孕书写用年轻夫妇的生命为代价教化百姓,尊重婚姻,移风易俗,显明作者深厚的人道主义情怀。

另外,“不孕”的原型形象最终都被怀孕的美满结局所取代。位卑的升高,边缘的成为主流,凸显神人互动的过程,强调力量的对比和转化。希伯来不孕女子大多经过上帝“感孕”生儿育女,神的怜悯与拯救落实在生活中不被察觉和意料不到之处,凸显拯救的必然性和拯救方式的出人意料。神人互动的场域充分表现了希伯来《圣经》的辩证思想。辩证神学覆盖的不仅有不孕的妇女,还有再婚的寡妇(《创世记》第38章的他玛,《路得记》中的路得),从良的妓女(《士师记》喇合的故事),做王的大屠杀幸存者(《撒母耳记上》扫罗做王),以弱胜强的战役(《士师记》第7章基甸打败米甸人)。辩证神学强调上帝的能力和拯救,上帝在没有指望的人身上显出神迹,让不可能的事情成为可能。在这样的思想的指导下,希伯来《圣经》教人学会倚靠以色列的圣者,而不是凭人的血气之勇。中国古典文学里的不孕妇女在旧礼教的压抑和束缚下,无法像希伯来族母那样完成生命的转化,经历从不孕到拯救的辩证历程,因而中国古典文学的不孕书写立足现世,强调悲剧的必然性。

## 五、结论

本文分析和比较了希伯来《圣经》和中国古典文学不孕不育的妇女形象,发现这些妇女的不孕身份就像符码隐藏在文本里,揭示并解释这些符号有助于读者深入认识她们的不孕身份,进一步理解她们的形象。希伯来《圣经》不孕妇女大多出生尊贵,她们有能力和资源为丈夫纳妾来改善生活;中国古典文学里的不孕妇女则是普通劳动者的代表,她们和希伯来不孕妇女一样贤惠,但是因为封建

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

礼教的束缚和生活物资的有限,她们改善自身处境的努力收效甚微。希伯来圣经的不孕故事传达出建构族群、彰显拯救的书写策略,突破了不孕妇女个体痛苦,融入了以色列民族的苦难记忆和全人类的生存意义。中国古典文学的不孕书写具有教化警示百姓的功能,用血淋淋的事实教育家长不要过度干涉儿女婚姻。希伯来不孕书写为不孕族母的怀孕赋予某种必然性,带有辩证神学的宝贵思想价值。中国古典文学不孕书写指出封建旧礼教对人的压抑,揭示置身其中的不孕妇女悲剧的必然性。



**Barren Writing in the Construction of Nationality: Comparing the images of  
Barren Women in Hebrew Scriptures and Chinese Literature**

LINYan CHEN Shuting

**Abstracts:** There are many images of barren women in Hebrew Scriptures and in Ancient Chinese Literary Texts. The identity of the barren hides in their names, plants, feasts, special words in scriptures, etc. Their barren images show complicated characters because of their tumultuous marriage life, express rich personalities and multi-dimension faces which are beyond typical figures. The writing on barren in Hebrew Scriptures shows a kind of writing strategy which helps constructing of nationality and exalting salvation, and breaks the limit of their own grieve and walks into Israelite painful memories, displays cultural meaning of salvation. Hebrew Barren writing emphasis the necessity of pregnant, and brings valuable paradox theology; Chinese barren writing focuses on the persecution of feudal ethical code to those barren ones, tells us the necessity of their tragedy, and plays the role of education and warning.

**Key Words:** Hebrew Bible, Chinese Literary Texts, The Image of Barren Women, Construction of Nationality

## 圣徒之死:《马加比二书》中的殉道观

张 帅\*

【摘要】第二圣殿时期,在犹太思想中逐渐孕育出殉道观,它产生于希腊化历史浪潮之中。安条克四世的宗教迫害,为殉道观的产生创造了客观环境。永生观和复活观逐渐兴起,在思想上推动了殉道观的出现。《马加比二书》正是在这样的时代背景中被创作出来的。书中殉道叙事的意义远超时代本身,殉道者早已延伸为象征“虔诚”的符号,并作为民族的“历史记忆”融入犹太民族的“生命经验”之中。

【关键词】殉道观;希腊化;安条克四世;《马加比二书》

“殉道”(martyr)一词源于希腊词汇“μαρτυς”,意为“证人”“目击者”。在希腊语七十子译本《圣经》(Septuagint)中,常在有关于法律的语境下出现。后经早期基督徒的发展,逐渐引申出“迫害”(persecution)、“折磨”(suffering)与“死亡”(death)的含义<sup>①</sup>,并随着宗教迫害的加剧,被不断赋予新的宗教内涵。卓格(Droge)和塔博尔(Tabor)对“殉道”作出了如下界定:第一,它们反映了反对和迫害的处境;第二,这些人选择死亡,书写者认为这是必要的、高尚的、英勇的;第三,这些人常常渴望死亡,事实上,在一些案例中,他们最终直接自杀;第四,人们常常认为,他们的痛苦和死亡会带来间接的好处;第五,对超越死亡的辩护和奖赏的期待,往往是选择死亡的主要动机。<sup>②</sup>

根据卓格和塔博尔的观点,首先,“殉道”得以产生的前提条件为遭受外界“迫害”。如果不存在迫害行为,即无所谓“殉道”行为。其次,从结果来看,殉道

\* 张帅,首都师范大学历史学院硕士研究生。

① Margaret Cormack ed., *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion*, New York: Oxford University, 2002, p. 3.

② 同上, p. 4。



者要渴望死亡,并且达成死亡。同时,“被言说”是殉道的必要条件之一,殉道者要得到言说者的称赞才能被称为“殉道”。再次,从动因来看,殉道者的初衷是为了死后得到超越死亡的奖励,这种奖励往往是精神信仰层面的。最后,殉道的本质是宗教性的,即为坚守信仰(律法)而牺牲自我。从严格意义上来说,在犹太早期经典中不存在相对应的宗教概念。直到第二圣殿时期,犹太思想中才逐渐孕育出殉道观,集中体现在《马加比二书》<sup>①</sup>中,并对早期基督教的殉道思想产生了深刻的影响。<sup>②</sup>

## 一、殉道观产生的社会渊源

《马加比二书》是在昔勒尼人耶孙(Jason)记载马加比起义的五卷史书基础上,通过缩写与改编而成篇。其完成年代尚存争议,多数学者认为应该在公元前2世纪中后期。<sup>③</sup> 时值塞琉古王国安条克四世(Antiochus IV)统治时期,也正处于希腊化浪潮的时代大背景中。

“希腊化”(Hellenism)这一概念由19世纪德国学者德罗伊森(Droysen)首次提出,它强调在亚历山大东征以后,希腊世界之文明广泛传布和影响于东方,把希腊——马其顿征服者描写成传布文明的积极因素的体现者,认为他们把希腊的政治制度和文化传播到亚洲和非洲的广大地区,进而与亚、非诸国固有文化融合,而这种融合是以东方的“消极的因素”为背景的。关于希腊化时代(The Hellenistic Age)的起止时间,学界意见不一。国内学者一般认为,应起始于公

---

<sup>①</sup> 本文中所用希伯来《圣经》英译本主要参考 *JPS Hebrew-English Tanakh*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2000. 中译本参考和合本《圣经》2009年版。《马加比二书》英译本主要参考 Jonathan A. Goldstein, *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday & Company, 1983). 希腊语版本主要参考 Henry Barclay Swete ed., *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint*, Vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1905. 中译本主要参考思高本《圣经》2016年版。

<sup>②</sup> 相关讨论见 Daniel Joslyn-Siemiatkoski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, New York: Palgrave Macmillan, 2009.

<sup>③</sup> 相关争论参见: David A. deSilva 大卫·A. 德席尔瓦,《次经导论》[Introducing the Apocrypha], 梁工 LiangGong、吴珊 WuShan 等译,(北京[Beijing]:商务印书馆 [The Commercial Press], 2010), 371; 黄海天 Huang Haitian,《〈马加比一书、二书〉的史学价值和神学意义》[The Historical Value and Theological Meaning of 1-2 Maccabees],《浙江大学学报》(人文社会科学版) [Journal of Zhejiang University] (Humanities and Social Sciences), 1999年第4期 [1999, Issue 4], 16-21.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

公元前 323 年亚历山大去世,结束于公元前 30 年罗马征服托勒密。<sup>①</sup> 亚历山大去世后,经过长时间的“继承者战争”,他的庞大帝国最终分为三部分:马其顿王国、塞琉古王国和托勒密王国。三大王国的统治者均以亚历山大的继承者自居,并积极向外传播希腊文化。在他们的推动下,希腊文化随着和平渗透与武力征服等方式,逐步影响到亚洲、非洲等非希腊地区,并对当地文化产生了巨大的影响。

公元前 4 世纪以来,生活在巴勒斯坦地区的犹太人受到了希腊文化的猛烈冲击。在此背景下,以大祭司耶孙(Jason)为首的犹太贵族阶层开始“自我希腊化”。他们摒弃祖先的律法,倡导违法风俗。不仅修筑希腊式运动场,引导贵族少年接受体育训练,还派遣使者到提洛祭献赫拉克勒斯。(《马加比二书》4:3—19)《马加比二书》的作者评价称“希腊文化和外方风俗达到了顶点”。(《马加比二书》4:13)与此同时,巴勒斯坦地区作为托勒密王国与塞琉古王国的必争之地,犹太人饱受战争的影响。公元前 320 年,托勒密(Ptolemy)占领巴勒斯坦,在统治了五年后被迫撤离,塞琉古王国开始了对巴勒斯坦地区的统治。直到公元前 312 年的加沙战役,托勒密才重新恢复了对巴勒斯坦的统治。<sup>②</sup> 在此后的一段时间,托勒密王国的统治者采取了相对宽容的民族和宗教政策,尊重犹太民族的生活习俗,犹太人可以按照“祖先的律法”生活,享有充分的自治权。对后世影响深远的希腊语七十子译本《圣经》便是在这一时期翻译完成。由此可见,托勒密王国的文化政策并非单向的、强制的,而是具有双向性和融合性。因此,在托勒密的统治下,巴勒斯坦地区的局势相对稳定。公元前 198 年托勒密战败,塞琉古夺取了耶路撒冷地区的控制权。安条克四世继位后,大举推行希腊文化。他命令帝国中所有的种族无一例外地都融合为一个民族,并普遍接受希腊神。<sup>③</sup> 他不仅在耶路撒冷树立异族神像,纵容士兵亵渎圣殿,还宣布任何奉行犹太教习俗的行为都是一种弥天大罪<sup>④</sup>,犹太教有史以来第一次成为非法宗教。他们试图强迫犹太人不对孩子实施割礼,并用猪肉作为献祭品。<sup>⑤</sup> 这些都是违背犹太律法的行为。

① 参见陈恒 Chen Heng,〈关于希腊化时代的若干问题〉[Some Questions about the Hellenistic Era], 于《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)[Journal of East China Normal University (Humanities and Social Sciences)],1997 年第 2 期 [1997, Issue 2],41-48。

② 参见 Cecil Roth 塞西尔·罗斯,《简明犹太民族史》[A Short History of the Jewish People], 黄福武 Huang Fuwu、王丽丽 Wang Lili 等译(济南[Jinan]:山东大学出版社 [Shandong University Press], 2004),75。

③ 同上,79。

④ 同上,80。

⑤ Jusephus, *Jewish War*, 1. 34 (The Loeb Classical Library).



对于犹太民族而言,律法的重要性不言而喻,它不仅规范人们的行为方式,还是社会道德的基本准则。除此之外,塞尔茨认为:“律法是一种自愿接受宗教义务的制度,这些宗教义务把民众束为一体,尊奉律法与否决定着将来的祸福。”<sup>①</sup>实际上,在希伯来传统中,律法是与上帝紧密相连的。根据希伯来《圣经》所述,律法是上帝在西奈山赐予摩西,而后代代相传。作为一个与上帝立约的民族,遵守律法就是坚守与上帝的约定。只有守约,上帝才能施慈爱直到千代。(《申命记》7:9)因此,遵守律法本身具有神学意义,直接触及犹太人的宗教信仰。在犹太人繁衍和发展的历史过程中,正是犹太教经典中的律法把“一代代的以色列人规范于一种单一的理念模式之中——一种人性获得高度纯化的模式”<sup>②</sup>。据统计,在《托拉》中共有 613 条戒律,涉及宗教、律法、家庭、节期以及战争等诸多方面。这些戒律在犹太人与非犹太人之间造成了难以逾越的鸿沟,有效地塑造了犹太民族身份和民族意识。因此,从本质上来说,侵犯犹太律法,即是威胁到犹太人的民族身份和民族意识。

值得注意的是,“希腊化”浪潮不会危及犹太民族的生存。希伯来文明本身就是源于多元文化的历史环境中,正是通过不断地吸收和借鉴其他先进文明经验,希伯来文明才能大放异彩,成为西方文明的源头之一。<sup>③</sup>但是,安条克四世在强行推行希腊化政策的过程中,要求犹太人违背律法,遵循希腊人的生活方式,这一行为客观上威胁到犹太民族的生存与延续,从而引发大规模的反抗。这种反抗实质上是犹太民族在极端处境下的“应激反应”。公元前 167 年,虔诚的犹太人在祭司玛他提亚(Mattathias)的领导下发动了起义,史称“马加比起义”。另一些虔诚的犹太人则采取以身殉道的方式,表达自己对律法的坚守。殉道观正是在这样的历史背景中孕育而生。

## 二、殉道观产生的神学基础

殉道观的产生,不仅根植于社会现实状况,更离不开神学思想的进一步发展,尤其是复活观和永生观念的兴起。就其本质而言,不论殉道观、复活观还是

<sup>①</sup> 参见 Rober M. Seltzer 罗伯特·S·塞尔茨,《犹太的思想》[Jewish People, Jewish Thought], 赵立行 Zhao Lihang、冯玮 Feng Wei 译(上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Sanlian Bookstore], 1994), 74。

<sup>②</sup> 许广灵 Xu Guangling,《犹太律法发展历程初探》[An Analysis to the Sources and Features of the Jewish Laws], 于《世界宗教研究》[Studies in World Religions], 2011 年第 2 期 [2011, Issue 2], 172-177。

<sup>③</sup> 参见 Abba Eban 阿巴·埃班,《犹太史》[My People: The Story of Jews], 阎瑞松 Yan Ruisong 译(北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press], 1986), 72。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

永生观,其核心都是死亡观。探讨殉道、复活和永生实质上是在讨论关于死亡目的和死后最终归宿的问题。

论及希伯来《圣经》中的“死亡”观,无疑先要探讨希伯来传统中有关于“人的产生”这一问题。在《创世记》的创造故事中就提到上帝用六天时间创造出世间万物,到第七日歇了他一切的工,安息了。(《创世记》2:2)在第六日,神说:“我们要照着我们的形象,按照我们的样式造人……”神就照着自己的形象造人,乃是照着他的形象造男造女。(《创世记》1:26—27)这是希伯来《圣经》中第一次提到人类的产生。在《创世记》第二章,创造故事进一步提到了上帝造人的细节:耶和華神用地上的尘土造人,将生气吹进他的鼻孔里,他就成了有灵的活人,名叫亚当。(《创世记》2:7)尘土形成了人类的肉体,但肉体没有生命,上帝的生气成为人类的灵魂,人类便是肉体与灵魂的有机统一体。正因如此,人类才拥有了生命。人的灵魂直接来源于上帝,可以说人在一定程度上具有神性,所以才能够“管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫”(《创世记》1:26)。然后,上帝从亚当身上取下一根肋骨,创造了第一个女人——夏娃。(《创世记》2:21—22)

此时,在希伯来《圣经》中还未出现有关于死亡的概念。直到上帝嘱咐亚当道:“园中各样树上的果子,你都可以随意吃,只是分别善恶树上的果子你不可吃,因为你吃的日子必定死。”(《创世记》2:16—17)在此,希伯来《圣经》中第一次出现了“死亡”的概念。

关于希伯来《圣经》中死亡的起因,学界主要存在两种说法:第一种观点认为,因为亚当和夏娃偷吃分别善恶树上的果子,所以才被上帝惩罚。按照这一说法,死亡不是上帝创世计划中的一部分,而是上帝对人类罪恶的惩罚。因此,上帝降下了诸多惩罚,包括《创世纪》中提到的“你本是尘土,仍要归于尘土”(《创世记》3:19)。这句话暗示着人类不仅要经受怀胎的痛苦、耕作的劳苦,还要面临最终的结局——死亡。他们的结局,实际上代表了普遍意义上全人类的最终命运。第二种观点对第一种观点有所驳斥,认为死亡是上帝创世计划中的一部分,人的死亡在这一计划中已经被预设,而并非是源于上帝的惩罚。虽然在亚当和夏娃偷吃果子后,上帝降下诸多惩罚,但是他们并未在吃的日子死去。显然,上帝在警告中所提到的惩罚措施没有被实际执行。人类的死亡只不过是“你本是尘土,



仍要归于尘土”(《创世记》3:19)。也就是说,在上帝造人时,死亡就已经被预设。<sup>①</sup>

事实上,在死亡和永生之间,上帝曾给予亚当和夏娃选择的机会。除分别善恶树以外,在伊甸园中还有一棵生命树。在下文中,上帝提到“恐怕他伸手又摘生命树的果子吃,就永远活着”(《创世记》3:22)。通过这句话可以看出,生命树的果子具有永生的功能。上帝曾对亚当道:“园中各样树上的果子,你可以随意吃,只是分别善恶树上的果子,不可吃,因为你吃的日子必定死。”(《创世记》2:16—17)这句话暗示了上帝准许亚当吃生命树上的果子。但是,他们却触犯了上帝的法则,也就放弃了永生的机会,选择了死亡的惩罚。

亚当和夏娃为何要违背上帝的命令偷吃分别善恶树上的果实?文中蛇的话语值得深思。蛇对夏娃说:“你们不一定死。”(《创世记》3:4)继而又说道:“你们吃的日子眼睛就明亮了,你们便如神能知道善恶。”(《创世记》3:5)蛇的话语道出了亚当和夏娃违背上帝的命令偷吃分别善恶树果子的根本原因,即他们想“如神一样知道善恶”。其罪恶的根本在于人的贪恋与私欲,在于人想成为神。在《以西结书》中存在类似的表达:“耶和华如此说:因你心里高傲,说‘我是神,我在海中坐神之位’,你虽然居心自比神,也不过是人,并不是神……因你居心自比神,我必使外邦人,就是列国中的强暴人临到你这里。”(《以西结书》28:2—7)可以看出,上帝对于神与人的界限是有界定的,对于人的僭越必降惩罚。可以说,死亡和永生都是上帝创世计划中的一部分。人类的选择则是触发上帝下一步创世计划的核心因素。

既然死亡是不可避免的,死去的归宿便成为人们所关注的问题。早期犹太教受美索不达米亚宗教的影响较大,相对于思考死后去向问题,他们更关注于现世生活。在犹太教中,来世的观念如果说不是被彻底地抛弃,也已经被放在了一个无足轻重的位子上。<sup>②</sup>因此,卡希尔(Cahill)将犹太人视为“作为从精神上来

<sup>①</sup> 相关讨论见:黄薇 Huang Wei,〈希伯来圣经中的死亡〉[Death in the Hebrew Scripture],收录于《基督教学术》(第10辑)[Christian Scholarship (10)],张庆熊 Zhang Qingxiong、徐以骅 Xu Yihua 编(上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Sanlian Bookstore],2012),191-194;贾延宾 Jia Yanbin,〈论犹太教的死亡观〉[On the Death Conception of Judaism],收录于《犹太研究》(第7辑)[Jewish Studies (7)],傅有德 Fu Youde 编(济南[Jinan]:山东大学出版社[Shandong University Press],2009),140;林中泽 Lin Zhongze,〈超越死亡:古代犹太人的死亡观及其历史演变〉[Transcend Death: Thanatopsis of the Ancient Jews and Its Historical Evolution],《历史研究》[Historical Research],2014年第5期[2014, Issue 5],111-127。

<sup>②</sup> 徐新 Xu Xin,《犹太文化史》[A History of Jewish Culture](北京[Beijing]:北京大学出版社[Peking University Press],2015),76。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

说第一个在现实时间中生活的民族”<sup>①</sup>。即便如此,犹太人对于死后的世界仍然有所思考。正如前文所述,人的灵魂来源于上帝的生气,肉体来源于泥土,人是灵魂与肉体的统一体。《创世记》中提及拉结去世时道:“她将近于死,灵魂要走的时候……”(《创世记》35:18)由此可见,死亡的本质是灵魂与肉体的分离。人死后肉体进入墓地,灵魂则进入“阴间”(Sheol)。从渊源上来说,希伯来传统中的“阴间”似乎更接近于美索不达米亚神话中的“冥府”,苏美尔语称为“库尔努吉阿”(Kur-nu-gi-a),阿卡德语称为“基迦勒”(Ki-gai),或“基迦鲁”(Kigallu),意为“死者的世界”“黑暗的房屋”“有进无出的房屋”“永不返回之地”。<sup>②</sup>人死后亡灵都要进入地下世界,地下世界是黑暗凄凉、阴森恐怖而不值得向往的。<sup>③</sup>在《吉尔伽美什史诗》中,恩基病重时梦到了“冥府”的景象,不论国王、王子还是祭司,不论在现世世界中多么高贵的人,最终都要归于“冥府”。美索不达米亚神话中的“冥府”与希伯来传统中的“阴间”概念相似,阴间是死者灵魂暂时栖居之处,并不具有惩罚邪恶的道德功能。<sup>④</sup>不论现世的善人、恶人,国王、平民,先知、祭司,以色列人、外邦人,最终都要归于阴间。<sup>⑤</sup>值得注意的是,相对于美索不达米亚神话对“冥府”各具特色的详细描述来说,希伯来传统中的“阴间”就显得语焉不详。在希伯来《圣经》中找不到关于“阴间”的具体叙述,没有人知道阴间到底是什么样子,这也侧面地反映出以色列人注重现世而轻视来世的价值观。即便“阴间”不具备惩恶扬善的功能,并且是人类的最终归宿,但它绝非是个让人渴求的地方。阴间没有工作,没有谋算,没有知识,也没有智慧。(《传道书》9:10)在希伯来《圣经》中,“阴间”通常与“悲惨”“痛苦”“恶人”等词汇相连。正如《诗篇》116:3所述:

① Thomas Cahill 托马斯·卡希尔,《上帝选择了犹太人》[The Gifts of the Jews],徐芳夫 Xu Fangfu 译(北京[Beijing]:世界知识出版社 [World Affairs Press],2001),126。

② 洪修平 Hong Xiuping 主编,《东方哲学与东方宗教》[Eastern Philosophy and Eastern Religion](南京[Nanjing]:江苏人民出版社 [Jiangsu People's Publishing House],2016),29。

③ 参见张文安 Zhang Wenan,〈古代两河流域宗教中的生死信仰〉[Religious Beliefs of Life and Death in Ancient Mesopotamia],《古代文明》[The Journal of Ancient Civilizations],2009年第1期[2009, Issue 1],97-102。学界普遍认为,从概念上来说,希伯来语中的“Sheol”对应希腊语的“Hades”,都作“死亡的领域”(the realm of the dead)之意。参见 Daniel R. Schwartz, *2 Maccabees*, p. 291。

④ 参见林中泽 Lin Zhongze,〈超越死亡:古代犹太人的死亡观及其历史演变〉[Transcend Death: Thanatopsis of the Ancient Jews and Its Historical Evolution],《历史研究》[Historical Research],2014年第5期[2014, Issue 5],111-127。

⑤ 在希伯来《圣经》中,只有以诺、以利亚没有进入阴间,而是被上帝直接接走。



死亡的绳索缠绕我，  
阴间的痛苦抓住我，  
我遭遇患难愁苦。  
那时，我便求告耶和華的名说：  
“耶和華啊，求你救我的灵魂！”

该章节集中体现了人们对于阴间的恐惧<sup>①</sup>，因此，早期犹太人对死亡持消极态度。同时，也反映出犹太人渴望上帝的救赎，即所谓“神必救赎我的灵魂脱离阴间的权柄，因他必收纳我”（《诗篇》49:15）。虽然人无法抗拒死亡，也无法改变归于阴间的最终结果，但是人又渴求得到上帝的救赎。于是，“永生”和“复活”便逐渐替代“阴间”成为人们所追求的、生命的最终归宿。<sup>②</sup> 以米勒（Miller）为代表的学者认为，这一思想的转变是受古代近东共有的永生观念影响；以凯勒曼（Kellermann）为代表的学者则认为，新观念的产生是受希腊思想的影响。<sup>③</sup> 不论孕育“永生”和“复活”观念的因素是“原生的”还是“外来的”，都在第二圣殿时期成典的希伯来《圣经》中得到了充分的体现。《列王纪下》首次提到“复活”这一概念。先知以利沙复活了书念妇人的儿子。（《列王纪下》4:18—37）在他死后，有一群人将死人抛在以利沙的坟墓里，一碰到以利沙的骸骨，死人就复活了（《列王纪下》13:21）。这里的复活或许只是更多地展现了上帝的“神迹”，它很难与作为一种观念的“复活观”画上等号。相比《列王纪下》中复活神迹的展现，《但以理书》中有关“复活”的叙述更像是一种观念。“谁在尘埃中的，必有多人复醒，其中有得永生的，有受羞辱、永远被憎恶的。”（《但以理书》12:2）“到了末期，你必须起来，享受你的福分。”（《但以理书》12:13）《诗篇》中也存在较为隐喻的表达：“因为你必不将我的灵魂撇在阴间，也不叫你的圣者见朽坏。”（《诗篇》16:10）《诗篇》的作者似乎在暗示，上帝不会将他的选民抛弃在阴间，他会使他们复活。《以赛亚书》的表达则更为直接：“死人要复活，尸首要兴起。谁在尘埃的啊，要醒来唱歌！因你的甘露好像在菜蔬上的甘露，地也要交出死人来。”（《以赛亚书》26:19）不仅是人的灵魂复活，更是肉体的复活。《以西结书》中上帝曾说：“我必使气息进入

<sup>①</sup> 关于“阴间”（Sheol）概念的讨论见 Klaas Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Berlin: Neukirchener Verlag, 1986, pp. 66-71.

<sup>②</sup> 事实上，并非所有的犹太人都接受“永生”和“复活”的观念。具体讨论见 Klaas Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 8. 谢克德（Shaked）认为，犹太人的“复活观”可能是受伊朗文化或希腊文化的影响。相关讨论见 W. D. Davies and Louis Finkelstein ed., *The Cambridge History of Judaism*, Vol. I, New York: Cambridge University Press, 1984, p. 323.

<sup>③</sup> 相关讨论见 Klaas Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, p. 75.

你们里面,你们就要复活了。我必给你们加上筋,使你们长肉,又将皮遮蔽你们,使气息进入你们里面,你们就要活了。”(《以西结书》37:5—6)通过上述分析,虽然很难确定“复活”和“永生”观念在第二圣殿时期是否具有普遍性,但它们的确实逐渐产生和发展,并作为殉道观产生的神学基础而存在。正是对“复活”和“永生”的信念,激励着人们为坚守上帝的律法而牺牲自我。殉道行为才有可能成为英勇的行为,才能具有一定的垂范意义。因此,从本质上来说,殉道观是永生观和复活观在神学思想上的延伸。

### 三、《马加比二书》中的殉道者

《马加比二书》的两个高潮叙事,第一个殉道叙事现实意义更为浓厚,第二个则更加具有神学色彩。第一位殉道者是名为以利亚撒(Elieazar)的老人,年已古稀。(《马加比二书》6:18—31)戈德斯坦(Goldstein)关注到了老人名字的意义,他认为“以利亚撒”这个名字显然在暗示该老人是祭司。因为亚伦的儿子、继承人也叫以利亚撒。<sup>①</sup>在人物设定上似乎在暗示故事的主人公是一名虔诚的犹太人<sup>②</sup>,他被异教徒强迫吃猪肉。在希伯来传统中,吃猪肉是违反律法的行为之一。《利未记》对犹太人可食用的食物(Kasher)作出了严格规定,被称为“犹太饮食法”(Kashrut)。其中规定:“凡蹄分两瓣、倒嚼的走兽,你们都可以吃。”(《利未记》11:3)并明确提到“猪,因为蹄分两瓣,却不倒嚼,就与你们不洁净”(《利未记》11:7),违背犹太饮食法吃食猪肉的行为被视为不洁净的行为。值得注意的是,“不洁净”不是一种罪,而是一种身体状态。在《利未记》中,除了食用不洁净的食物以外,产妇、患有某些皮肤病、患有漏症、男子梦遗、女子行经等情况都被视为不洁净,可以通过一系列宗教仪式进行洁净。(《利未记》11—22)在《密西拿》第六序列《托哈鲁》(Tohorot)中,对如何恢复个人洁净作出了细致的规定。可以说,“不洁净”是犹太人在日常生活中必然会经历的、甚至是常常无法回避的一种身体状态。因此,以利亚撒即便食用猪肉,在理论上也只是不洁净的行为,仍可以通过宗教仪式进行洁净。但是他却选择遵循犹太律法,拒食猪肉,最终殉道。(《马加比二书》6:18—31)作为一名虔诚的犹太人,以利亚撒拒绝食用猪肉的行为是符合犹太律法的行为,也是一名犹太人犹太性的外在表现。对于犹太教而言,检验一个人是否守教主要不是看他是否表达对上帝的“信”,而是看他

<sup>①</sup> Jonathan A. Goldstein, *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 284.

<sup>②</sup> Daniel R. Schwartz, *2 Maccabees*, p. 286.



否遵守律法,是否依据这些律法“行”。<sup>①</sup>从本质上来说,遵守上帝颁布的律法,即是对上帝的“信”,是守教的表现。值得注意的是,以利亚撒生死抉择的叙事之间,《马加比二书》的作者穿插了一段耐人寻味的情节:

那些监督这违法祭餐的人,因为与他有多年的交情,便把他叫到一边,再三劝他带着自己预备而合法的肉,假装吃王命的祭肉;如此,就可免一死,而且因他与他们多年的交情,还可获得优待。但他断然拒绝了……(《马加比二书》6:21—23)

当执行者允许以利亚撒食用符合律法要求的肉,假装执行王命,便可得存活时,他依旧断然拒绝。这一情节的设计实际上表明,他的殉道行为并非简单的律法问题,而是被赋予了更深层次的实际内涵与目的。在后文以利亚撒较长篇幅的道德说教和作者的叙述中,这一内涵与目的被充分显露出来。他自述道:

像我这样年龄的人,绝不宜作伪,免得许多青年……他们也都因我的缘故而误入歧途……我已经给青年留下了一个可敬的神圣律法,甘心慷慨牺牲的高尚榜样(《马加比二书》6:24—28)。

显然,以利亚撒想以自己甘愿赴死的行为,为青年做榜样。作者在文末总结道:

他的死,不但给青年人,而且也给全国的人民,留下刚勇的模范,和大德不凡的记录。(《马加比二书》6:31)

作者的总结再一次回归了撰写以利亚撒殉道行为的现实目的。作为年高九十的老人,在面对迫害并有可能会生存时,却毅然决然地选择了死亡,坚决不违背律法、不作伪。从历史书写的角度来看,《马加比二书》的作者为当时和后代的犹太读者,树立了一名坚守律法而牺牲自我的“垂范”,旨在教导犹太人在面临民族危机时,如何坚定信仰,维护自身犹太性。

《马加比二书》中第二个叙事高潮是关于一位母亲和她的七个孩子。他们被强迫吃律法禁止的猪肉。(《马加比二书》7:1)这位母亲在七个孩子因拒食猪肉被酷刑折磨致死后,毅然殉道。残酷的刑法与虔诚的信仰在本段叙事中形成了鲜明的对比。通过梳理母亲及孩子的言语,可以发现其中反映的现实目的和神学思想,主要包括以下四个方面:

其一,犹太人遭受迫害的根源在于整个民族对上帝意志的违背,其本质是上

<sup>①</sup> 参见徐新,《犹太文化史》,76。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

帝对犹太人的惩罚。

人物	言语	出处
第六个孩子	“我们遭受这一切，正是因为我们得罪(ἀμαρτόντες)了上帝，因而遭受了这样严重的灾难。”	《马加比二书》7:18
第七位孩子	“我们受难是为了我们的罪恶(ἀμαρτίας)。……愿全能者向我们全族所发的义怒，在我和我的哥哥们身上，就此止息。”	《马加比二书》7:32—38

其二，对律法的坚守是犹太人赎罪的方式。

人物	言语	出处
第一位孩子	“我们已经准备，宁死不愿背叛我们祖先的律法(νόμους)。”	《马加比二书》7:2
第二位孩子	“你使我失去现世的生命，但是宇宙的君王，必要使我们这些为他的律法(νόμων)而殉难的人复活，获得永生。”	《马加比二书》7:9
第三位孩子	“这些肢体是从天上得来的，但是，现在为了他的律法(νόμους)，我不吝惜这一切，希望有一天从他那里仍再次得到。”	《马加比二书》7:11
母亲	“世界的创造者……也必仁慈偿还你们的灵魂和生命，因为你们现在为爱护他的律法(νόμους)舍生致命。”	《马加比二书》7:23
第七位孩子	“……我只听从摩西给我们祖宗立定的律法(νόμου)命令。”	《马加比二书》7:30

其三，他们坚信上帝会降罚于施暴者。

人物	言语	出处
第四个孩子	“可是为你，却没有进入生命的复活(σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται)。”	《马加比二书》7:14
第五个孩子	“你等着看吧！你必要看见他的大能，看他要怎样惩罚(βασανιεῖ)你和你的子孙。”	《马加比二书》7:17
第六位孩子	“可是，你不要想你对抗上帝，能侥幸免罚(ἀθῆος)！”	《马加比二书》7:19



续表

人物	言语	出处
第七位孩子	“你这迫害希伯来人的罪魁！决不能逃脱上帝的手！……因为你逃脱不了全知全能上帝的审判（κρίσιν）。……你却因着上帝的审判，将受你骄傲应得的刑罚（πρόστιμα）。”	《马加比二书》 7:31—36

其四，他们坚信自己最终会得到上帝的怜悯与宽恕，死后可得复活和永生。

人物	言语	出处
第二位孩子	“你使我失去现世的生命，但是宇宙的君王，必使我们这些为他的律法而殉难的人复活（ἀνάστήσει），获得永生（αἰώνιον ἀνάβίωσιν）。”	《马加比二书》 7:9
第三位孩子	“……我不吝惜这一切，希望有一天从他那里仍再次得到（καὶ παρ’ αὐτοῦ ταῦτα ἐλπίζω κομίζεσθαι）。”	《马加比二书》 7:11
第四位孩子	“深信上帝使人复活（ἀναστήσεσθαι）许诺的人，死在手中，是求之不得的。”	《马加比二书》 7:14
母亲	“……也必仁慈偿还你们的灵魂和生命（καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ’ ἐλέους），因为你们现在为爱护他的律法舍生致命。”	《马加比二书》 7:23
第七位孩子	“……如今他们按照上帝的盟约，得到了永生（ἀενάου ζωῆς）。”	《马加比二书》 7:36

虽然这一时期殉道事件很可能真实发生过<sup>①</sup>，但《马加比二书》中的殉道叙事极有可能是作者根据不同底本的故事创作而成。作者通过展现故事主人公的“言说”来表明故事创作的主要目的。同时，在“言说”的背后反映出虔诚的犹太群体对于安条克四世强行推行希腊化政策的反对态度。同时，也对整个民族当下的危急处境和未来的发展方向作出神学解释。从神学思想层面来说，《马加比二书》中的这段叙事，悲壮而又富有内涵。母亲及七个孩子与施暴者的对话，充分展现出希腊化时代犹太人的价值观及神学内涵。在虔诚的犹太人眼中，安条克四世是上帝惩罚犹太罪恶的工具。他们的罪恶无疑是接受希腊文化，倡导违法的新风俗。（《马加比二书》4:11）根据《以赛亚书》14:12—14的暗示，安条克

① Daniel R. Schwartz, *2 Maccabees*, p. 299.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

四世是巴比伦和亚述的后世国王。<sup>①</sup> 因此,他的统治本质上是上帝所授意的,是上帝意图的一部分。作为虔诚的犹太人,唯一需要做的事情是坚守《托拉》,接受上帝的惩罚。顺从王的统治,即是顺从上帝的意志。值得注意的是,文本叙事创设出一段窘迫的情景:作为一个虔诚的犹太人,当国王命令他们违背《托拉》诫命食猪肉的时候,他们是要服从王命违背《妥拉》,还是坚守《托拉》违背王命?从本质上来说,遵从王命和坚守《托拉》都是上帝的意志。因此,对于虔诚的犹太人来说,只能选择死亡。这样既遵循了王命,又不违背《托拉》中的律法。他们希望通过自身的牺牲,能够赢得上帝的怜悯和宽恕(《申命记》32:36),期待上帝的惩罚就此为止。在最后一个孩子的话语中,充分体现出这一思想。他发出呼喊:“愿全能者向我们全族所发的义怒,在我和我的哥哥们身上,就此止息。”(《马加比二书》7:32—38)这句呼喊表明,殉道不仅是个人行为,还具有更高层面的民族意义。即便如此,母亲和孩子的殉道也只是以色列遭受苦难的一部分,他们的自我牺牲并不能代替整个民族赎罪。<sup>②</sup> 同时,犹太人认为上帝终究要惩罚安条克四世及施暴者。正如《以赛亚书》所述,上帝终究会惩罚这些施暴者。(《以赛亚书》10:22—27)而坚守信仰的犹太人,会得到上帝的怜悯和宽恕,从而得到上帝的救赎,获得永生和复活。

## 四、“自我”的言说与“他者”的塑造

希伯来《圣经》的写作不是写给一个人或者少数几个人看的,而是写给整体性的民族来阅读的。人们通过对《圣经》的阅读,为社群寻找一个空间与时间的坐标,从而形成明确的文化身份。<sup>③</sup> 对于次经来说也是如此,虽未被纳入正典《圣经》,但它的影响不容小觑。希伯来《圣经》的正典过程大致于公元1世纪左右才最终完成。因此,在第二圣殿时期,次经同样是犹太社群的经典文本之一。在七十子译本和库兰群体的《死海古卷》中均收录有《马加比二书》,足以证明在希伯来《圣经》完成正典前,次经具有一定的受众群体,并被部分犹太社群所尊崇。在希腊化时代,犹太社群置身于多元族群的时代浪潮之中,必然产生自我身

<sup>①</sup> Jonathan A. Goldstein, *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*, p. 316.

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 参见李焯昌 Archie C. C. Lee, 游斌 You Bin, 《生命言说与社群认同》[Discourses and Community Identity] (北京 [Beijing]: 中国社会科学出版社 [China Social Sciences Press], 2003), 16.



份认同的危机以及族群重建的迫切需要。<sup>①</sup>《马加比二书》中的殉道叙事是犹太族群在希腊化极端背景下集体意识的反映,因此具有一定的现实意图。

在殉道叙事中实际上包含两个向度,即“自我”的言说与“他者”的塑造。值得注意的是,“他者”不仅包括外邦人,还包括推崇希腊文化的犹太人。在殉道叙事的角色设定上,作者运用对比的方法,将“他者”与“自我”的形象进行了预设。突出“他者”的残暴,反衬自我的虔诚。

首先,对“自我”虔诚的言说。《马加比二书》充分展现出犹太人的虔诚。在以利亚撒的殉道故事中,他本可以假装吃食猪肉,便可活命,但是他却拒绝了。因为他不想让青年误入歧途,希望通过自己的殉道行为给他们树立坚守律法的榜样。在以利亚撒后续的言说中,他再次强调了自身的虔诚:“具有圣智的上帝,明知我能逃脱死亡,但是为了敬畏他,我的肉身,在痛打之下,虽受到很大的痛苦,但我的心灵却是喜乐忍受这一切。”(《马加比二书》6:30)对于以利亚撒来说,肉体的痛苦是不言而喻的。但是出于对上帝虔诚的信仰,心灵的快乐已超越肉体的痛苦,虔诚的信仰已超越世俗的苦难。在母亲和七个孩子殉道的故事里,通过殉道者的自我言说,宣示对上帝的虔诚。不论是对律法的坚守,还是对复活和永生的期待,以及对全能者大能的信任,都是他们虔诚信仰的表现。第七个孩子的言说可以视为整个殉道叙事在神学意义和现实意图层面的总结:“我要如同我哥哥们一样,甘心为祖宗的律法,舍弃我的肉身和生命,求上帝早日怜悯我们的百姓,并用苦难与灾祸,迫使你们承认他是唯一的上帝。愿全能者向我们全族所发的义怒,在我和我哥哥们的身上,就此止息。”(《马加比二书》7:37—38)在这里,殉道叙事由个人对律法的坚守上升到对整个民族的救赎高度,作者的最终意图也在此凸显。

其次,体现在“他者”的行为上。他们用力拉开一名古稀老人的嘴,强迫他吃猪肉。(《马加比二书》6:18)在威逼利诱未果后,他们转变为仇视态度,最终导致以利亚撒受重刑而死。(《马加比二书》6:21—31)在母子八人殉道故事中,“他者”的行为更为残暴。他们不仅用鞭子和牛筋痛打母子,而且还将其中第一个孩子的舌头割下来,剥去头皮,割下四肢,然后放在烧红的锅里煎蒸。第二个孩子也遭受同样的命运,头皮和头发被一起削去,身体被分解。最终,七个孩子和母亲被以同样的方式迫害致死(《马加比二书》6:1—42)。《马加比二书》描述的殉道者基本都是老人、妇女和儿童。在第一则殉道叙事中,以利亚撒是一位年已古

<sup>①</sup> 参见马宏伟 Ma Hongwei,《〈旧约〉中的“他者”想象与犹太族群身份建构》[The Imagination of the Other in the Old Testament and the Construction of Jewish Ethnic Identity],于《世界宗教文化》[The World Religious Culture],2019年第1期[2019, Issue 1],134-141。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

稀的老人；在第二则殉道叙事中，主角是母子八人。从这一视角来看，故事的主角均属“弱势群体”，尤其是第二则故事中特殊的人物关系更是营造出悲惨的阅读效果。试想，在一位母亲面前接连用残忍的手段折磨并杀掉她七个孩子；在一个少年面前，依次虐杀他的兄弟。这种残暴程度远超出人类的伦理道德底线。殉道叙事看似讲述的是一个“很久以前”的故事，故事发生的时间与其读者所生活的时代相差甚远。但实际上，它的情感表达超越了故事本身。其中的“母子一兄弟”关系设定，更是将身处不同时代的读者带入到故事主人公的思想与情感处境之中，从而引发“共情”。主人公悲惨的境遇，反衬出“他者”的残暴，“自我”的虔诚跃然纸上。作者正是在对立之中来寻找民族身份，在对他者的塑造之中寻找自我。<sup>①</sup>

## 五、余论

事实上，《马加比二书》中的殉道故事并非凭空出现，而是存在一定的文本渊源。在《但以理书》3:8—25 中就存在类似于殉道的情节。但是，相对于《马加比二书》中的殉道故事而言，《但以理书》中“殉道”情节还处于旧神学传统中。在《但以理书》中，但以理的三个朋友从未想过死亡，因为他们坚信“我们所侍奉的神，能将我们从烈火的窑中救出来”（《但以理书》3:17）。并且他们的确没有死亡，上帝拯救了他们。在《马加比二书》中，不论是古稀老人以利亚撒，还是母亲和她的孩子们，他们都是渴望死亡，坚信自己的虔诚可让自己死后得到复活和永生。并且，他们的确死亡了。因此，从《但以理书》类似殉道的情节到《马加比二书》中的殉道故事，实际上体现着从旧的神学传统到新的神学传统演化的过程。殉道观念的产生，是建立在犹太人死亡观、复活观和永生观的进一步发展的基础之上。这种发展，既有社会因素，又有神学思想因素。尤其是正值希腊化时代，希腊文化的强势注入，就如同催化剂一般，为犹太教这一古老的宗教注入了新的文化内涵。

实际上，不论殉道事件是否真实发生过，其象征性意义远超越历史真实本身。正如李炽昌和游斌在《生命言说与社群认同》一书中所述：“最初的经典写成之后，它就脱离了作者，成为一种自性的存在。”<sup>②</sup>《马加比二书》中殉道叙事的意义远超时代本身，殉道者早已延伸为象征着“虔诚”的符号，并被建构为民族的历史记忆，逐渐融入犹太族群的生命经验之中。自此以后，每当犹太民族面临苦难

<sup>①</sup> 参见李炽昌，游斌，《生命言说与社群认同》，68。

<sup>②</sup> 同上，1。



与危机之时,经典中的历史记忆便被“重新激活”,成为犹太人应对民族灾难的内在凝聚力。

## 参考文献

### (一)中文参考文献

1. [以色列]阿巴·埃班,《犹太史》,阎瑞松译,北京:中国社会科学出版社,1986。
2. [美]托马斯·卡希尔,《上帝选择了犹太人:一个游牧民族如何改变了世界》,徐芳夫译,北京:世界知识出版社,2001。
3. [美]大卫·A. 德席尔瓦,《次经导论》,梁工、吴珊等译,北京:商务印书馆,2010。
4. [英]塞西尔·罗斯,《简明犹太民族史》,黄福武、王丽丽等译,济南:山东大学出版社,2004。
5. [美]罗伯特·S. 塞尔茨,《犹太的思想》,赵立行、冯玮译,上海:上海三联书店,1994。
6. 洪修平主编,《东方哲学与东方宗教》,南京:江苏人民出版社,2016。
7. 李炽昌、游斌,《生命言说与社群认同》,北京:中国社会科学出版社,2003。
8. 徐新,《犹太文化史》,北京:北京大学出版社,2015。
9. 陈恒,《关于希腊化时代的若干问题》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版),1997年第2期。
10. 黄海天,《〈马加比一书、二书〉的史学价值和神学意义》,《浙江大学学报》(人文社会科学版),1999年4月。
11. 黄薇,《希伯来圣经中的死亡》,《基督教学术》第10辑,张庆熊、徐以骅编,上海:上海三联出版社,2012。
12. 贾延宾,《论犹太教的死亡观》,《犹太研究》第7辑,傅有德编,济南:山东大学出版社,2009。
13. 马宏伟,《〈旧约〉中的“他者”想象与犹太族群身份建构》,《世界宗教文化》,2019年第1期。
14. 许广灵,《犹太律法发展历程》,《世界宗教研究》,2011年第2期。
15. 张文安,《古代两河流域宗教中的生死信仰》,《古代文明》,2009年第1期。

### (二)外文参考文献

1. Cormack, Margaret, *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion* (New York: Oxford University, 2002).
2. Daniel, Joslyn-Siemiatkoski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs* (New York: Palgrave Macmillan, 2009).
3. Davies, W. D. and Finkelstein, L. ed., *The Cambridge History of Judaism* (New York: Cambridge University Press, 1984).
4. Goldstein, Jonathan A., *II Maccabees: A New Translation with Introduction and*

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

---

*Commentary* (New York: Doubleday & Company, 1983).

5. Josephus, *Jewish War* (The Loeb Classical Library).

6. Schwartz, Daniel R., *2 Maccabees* (Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2008).

7. Spronk, Klaas, *Beatific afterlife in ancient Israel and in the ancient Near East* (Berlin: Neukirchener Verlag, 1986).

8. Swete, Henry Barclay, ed., *The Old Testament in Greek: According to the Septuagint*, Vol. 3, (Cambridge: Cambridge University Press, 1905).



## **The Death of Saints: The View of Martyrdom in II Maccabees**

ZHANG Shuai

**Abstract:** During the period of the Second Temple, the view of martyrdom was gradually conceived in Jewish thought. It emerged from the background of Hellenization. The religious persecution of Antiochus IV created an objective environment for the emergence of martyrdom. The concept of eternal life and resurrection gradually emerged, which ideologically promoted the emergence of the view of martyrdom. II Maccabees was created in this background. The meaning of the martyrdom narrative in this book was far beyond the era. The martyrs became symbols of “piety”. And it integrated into the “life experience” of the Jewish nation as a nation’s “historical memory”.

**Key words:** View of martyrdom, Hellenization, Antiochus IV, II Maccabees

## 斯宾诺莎所用《圣经》考述

彭柏林\*

【摘要】根据埃德温·柯利的整理,《神学政治论》所引《旧约》、《新约》、次经、《塔木德》经文将近计600处。以《旧约》经文为主,有500余处。柯利指出,斯宾诺莎所用《旧约》为约翰内斯·布克斯托夫版;所用《新约》则以埃马努埃尔·特雷梅利乌斯版为主,以泰奥多尔·贝扎版为辅。另据耶策·图贝的第一手资料,斯宾诺莎所用次经应是弗朗西斯库斯·尤尼乌斯版,并根据康斯坦丁·蓝珀勒尔所译15世纪指南《塔木德之钥》阅读巴比伦版《塔木德》。以英语界关于上述经典的研究成果、对斯氏文本鉴别理由的分析,《神学政治论》的圣经批判学不仅有了坚实的基础和确定的矛头所指,其本身已经体现着斯氏圣经批判学的内在思想。

【关键词】斯宾诺莎;《神学政治论》;《圣经》;版本;圣经批判学

在中外哲学史著作、一般哲学与宗教学教材、基督教释经学导论性著作、斯宾诺莎研究专著、斯宾诺莎研究学术论文等文献资料中,存在较多界定斯宾诺莎(Benedict de Spinoza, 1632—1677)圣经批判学(Biblical Criticism, 或译作“圣经

\* 彭柏林,复旦大学哲学学院博士研究生。



鉴别学”“圣经评断学”)地位的评论。<sup>①</sup>然而,如果不对斯氏《圣经批判学》(或译作《神学政治论》, *Tractatus Theologico-Politicus*, 1670)本身展开批判性的文本研究,那么这些评定只能算是启蒙叙事的假设,是将其与笛卡尔主义的《圣经》解释学相混。因为不是神学思辨,而是对文本(主要是《圣经》)的语言、版本、历史展开考证和分析组成了斯氏圣经批判学的基本方法。《神学政治论》本身理当成为文本批判的历史材料。

① 罗素在《西方哲学史》中说:“在圣经批评方面,特别在给《旧约》各卷所定的写定时期比传统说法定的时期远为靠后这一点上,斯宾诺莎开了一部分现代意义的先河。”见 Bertrand Russel 罗素,《西方哲学史(下)》[*A History of Western Philosophy*], 马元德 Ma Yuande 译, (北京[Beijing]: 商务印书馆 [The Commercial Press], 2017), 100。科林·布朗称《神学政治论》:“此书开圣经批判之先河。”见 Colin Brown 科林·布朗,《基督教与西方思想》[*Christianity and Western Thought*], 查常平 Zha Changping 译, (上海[Shanghai]: 上海人民出版社 [Shanghai Renmin Publishing House], 2017), 181。克莱恩等认为:“犹太哲学家斯宾诺莎的思想却真正从根本上动摇了圣经的权威。”“虽然到了 18 世纪中叶,理性主义的受欢迎程度远不如前,但它却孕育了一系列沿着斯宾诺莎的批判线路而撰写的、极具影响力的圣经手册,并在下一个世纪获得了更大的复兴。”见 William Wade Klein 克莱恩, Craig L. Blomberg 布鲁姆伯格, Robert L. Hubbard 哈伯德,《基督教释经学》[*Introduction To Biblical Interpretation*], 尹妙珍 Yin Miaozhen 等译(上海[Shanghai]: 上海人民出版社 [Shanghai Renmin Publishing House], 2011), 57。这里的“圣经手册”是指米凯利斯的新约导论(J. D. Michaelis, 1750)、艾希霍恩的旧约导论(J. G. Eichhorn, 1780—1783)。见该书第 77 页第 121 注释。所谓“19 世纪的复兴”则应主要指的是德国图宾根学派(The Tubingen School), 其代表人物是施特劳斯(David Friedrich Strauss, 1808—1874)和鲍尔(Ferdinand Christian Baur, 1792—1860)。参见 Stephen M. Miller 斯蒂芬·米勒, Robert V. Huber 罗伯特·休伯,《圣经的历史》[*The Bible: A History*], 黄剑波 Huang Jianbo, 艾菊红 Ai Juhong 译(北京[Beijing]: 中央编译出版社 [Central Compilation & Translation Press], 2008), 344。吴树博强调:“与其他人相比,斯宾诺莎的长处就是他更为彻底,而他对圣经(尤其是旧约)的熟识使他的研究更为深刻。”“正是通过对这种人文主义的文本分析和语文学批判手法的借鉴和吸收,斯宾诺莎才可以在《神学政治论》中对圣经进行真正现代意义上的批判性释义和解读,而不致再回到中世纪犹太释经学的旧程式,也不会使自己因为对斯卡里格、格劳修斯等人已经做过的工作的无知而落后于当时荷兰的圣经研究水平。”见吴树博 Wu Shubo,《阅读与阐释:斯宾诺莎的历史观念及其效用》, (上海[Shanghai]: 上海三联书店 [Shanghai Joint Publishing], 2015), 71, 77。高山奎亦有如下论断:“斯宾诺莎的圣经批判远远超出特定民族和时代的界限,对近代以来的西方哲学、宗教信仰以及现代政治建制都产生了意义深远的影响。”见高山奎 Gao Shankui,《隐匿的交锋——试论柯亨与施特劳斯对斯宾诺莎的不同评价》[*An Insidious Conflict—Hermann Cohen and Leo Strauss on Spinoza*], 收录于《基督教学术》(第 17 辑) [*Christian Scholarship* (17)], 张庆熊 Zhang Qingxiong, 徐以骅 Xu Yihua 主编(上海[Shanghai]: 上海三联书店 [Shanghai Joint Publishing], 2018), 263。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

这项工作 在 20 世纪末才真正开始。<sup>①</sup> 首先是在法国,收入《斯宾诺莎全集》(*Oeuvres / Spinoza*)第三卷的《神学政治论》(*Traite Theologico-Politique*)的新批判性版本(new critical edition)于 1999 年问世,至今已成为超越格布哈特版的新标杆。<sup>②</sup> 尼德兰与美国紧随其后,相继出版、完成了关于斯氏作品文本问题研究的文集<sup>③</sup>、英译本全集,尤其是柯利版《神学政治论》(*Theological-Political Treatise*)<sup>④</sup>。可以说,对斯宾诺莎圣经批判学本身展开的文本批判学才刚刚建立起来。学界正在“消化”近二十年文本批判的成果,并试图反思“理性主义”叙事的含混性,以更加历史性地、具体地、清晰地思考斯宾诺莎圣经批判学

① 学界称这项工作为“语文学的斯宾诺莎学”(philological Spinoza studies)。严格来讲,从 19 世纪的兰德(J. P. N. Land, 1834—1897)即已开始。“确实,沿着如下学者们的线路:兰德、弗洛滕(J. van Vloten, 1818—1883)、迈耶(Willem Meijer, 1842—1926)利奥波德(Jan Hendrik Leopold, 1865—1925)以及随后的格布哈特(Carl Gebhardt, 1881—1934)等人,他们的著作不应该被低估。无须在此提及所有对关于斯宾诺莎的语文学研究作出过贡献的编辑和译者。然而,不应否认,这种研究自从兰德在 19 世纪首创以来只作了少许推进,即使当前仍未实现其主要目标。”见 Fokke Akkerman, Piet steenbakkers, *Spinoza to the letter: Studies in Words, Texts, Books* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2005), p. xi. 汉语文献对上述诸家皆有提及,见 Benedict Spinoza 斯宾诺莎,《简论上帝、人及其心灵健康》[*Korte Verhandeling van God, De Mensch en Deszelfs Welstand*], 顾寿观 Gu Shouguan 译, (北京[Beijing]: 商务印书馆[The Commercial Press], 2010), i-xxi。

② Fokke Akkerman, Jacqueline Lagrée, Tractatus Pierre-François Moreau, *Theologico-Politicus, Traité Theologico-Politique*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1999)。本版通常以三位编译者姓氏简称“ALM”。“格布哈特版”即至今广为接受的斯宾诺莎拉丁原著四卷本标准全集,《神学政治论》收录于第三卷,见 Benedict Spinoza, *Opera*, ed. C. Gebhardt (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlagin, 1925)。埃德温·柯利(Edwin Curley, 1937—)对这种“超越”的评价是:“尽管格布哈特版正在被法国大学出版社出版的版本所超越,用格布哈特的页码作为引用的标准形式,这种观念仍然是有效的,并且似乎仍会获得一些承认。格布哈特版在 InteleX 数据库中可以获得,这极大地方便了可以进入数据库的人(学生和教师通常会通过大学或学院的图书馆进去),并且许多二手著作在参考文献中使用它。”“尽管现在已经被 PUF 版超越了,但仍然是可得到的原始语言文本的最好的完成版。”见 Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, ed. and trans. Edwin Curley (New Jersey: Princeton University Press, 2016), p. xix, p. 726。本文人名翻译原则上皆参考《世界人名翻译大辞典》译出,见新华社译名室 Name Translation Office of Xinhua News Agency 编,《世界人名翻译大辞典》[*Names of the World's Peoples—A Comprehensive Dictionary of Names in Roman-Chinese*] (北京[Beijing]: 中国对外翻译出版公司[China Translation and Publishing Corp.], 1993)。

③ Fokke Akkerman, Piet steenbakkers, *Spinoza to the letter: Studies in Words, Texts, Books*。尼德兰的这项工作其实也于 20 世纪 90 年代起步,最早是以格罗宁根大学的小型讨论会的形式。见该书“Preface, p. xii”。

④ Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*。尽管柯利的《神学政治论》译本出版较晚,但实际上很早就学术文献中以手稿的形式加以引用、致谢。应该说英译本完成时间远早于出版时间。如 Yitzhak Melamed and Michael A. Rosenthal, *Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide* (New York: Cambridge University Press, 2010), p. 231, p. 252。



的历史意义和当代价值。<sup>①</sup>“斯宾诺莎所用《圣经》”问题是这项工作中需加“引得”(Index)的基础性研究任务。<sup>②</sup>本文力图介绍英语学界对这一任务的研究现状,并补充《圣经》史资料加以梳理和解释。希望为“斯宾诺莎圣经批判学”这一研究课题清理地基。

## 一、斯宾诺莎所用《旧约》

斯宾诺莎于1677年2月21日逝世后留下了一百多部藏书。以里乌魏特兹(Jan Rieuwertsz, 1616—1685)<sup>③</sup>为首的“朋友圈”<sup>④</sup>,立即着手整理遗物并列出自目录,其中就包括这些藏书。斯宾诺莎的妹妹丽贝卡(Rebecca Spinoza)在处理遗产时,还专门聘请了遗产代理人斯皮克(Henderyck van der Spycck),经过公证后

---

① 如美国宗教学者塞缪尔·普罗伊斯(J. Samuel Preus)否定斯宾诺莎圣经批判学是以梅耶尔(Lodewijk Meyer, 1629—1681)为代表的理性主义(Rationalism)的,提出它是一种历史批判(historical criticism)。见 Samuel Preus, *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority* (New York: Cambridge University Press, 2001)。尼德兰历史学者图贝(Jetze Touber)强调斯宾诺莎圣经批判学与人文主义(Humanism)、基督教的希伯来主义(Christian Hebraism)的联系,提出它是一种语文学批判(philological criticism)。见 Jetze Touber, *Spinoza and Biblical Philology in the Dutch Republic, 1660-1710* (Oxford: Oxford University Press, 2018)。

② 如对霍布斯(Tomas Hobbes, 1588—1679)《利维坦》(*Leviathan*, 1994)英译本所编,柯利非常重视《神学政治论》的《圣经》(包括《塔木德》)引文,不仅予以对勘性翻译,还附以详细编目索引。《圣经》和《塔木德》索引说明:“当斯宾诺莎引用《圣经》的时候,我把他的拉丁语翻译过来。我不是简单地代之以某些标准《圣经》译本。我总是将其与KJV和RSV对堪,而且,如果在斯宾诺莎的翻译和那些当前普遍接受的译法之间存在明显差异,我尽量说明事实。在似乎不会引起任何曲解的地方,我可能根据通行译法来选择我的词汇。”(Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 713.)

③ 里乌魏特兹是阿姆斯特丹著名的拉姆主义(Lamist/Flemish)门诺派教徒、出版商。他1657年即已参加斯宾诺莎圈内的笛卡尔主义读书会,曾花了将近30年时间出版笛卡尔著作的尼德兰语译本。参见 Steven Nadler, *Spinoza: A Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 168。

④ 包括耶勒斯(Jarig Jellesz, 1619/1620—1683)、梅耶尔等人。见 Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, p. 388。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

于1677年3月2日签署了第二份不公开的遗产清单。<sup>①</sup>19世纪,海牙著名档案管理员罗伊恩(Servaas van Rooijen, 1839—1925)参考第二份遗产清单编著了《斯宾诺莎藏书目录》(*Inventaire des Livres Formant la Bibliothèque de Bénédicte Spinoza*)。根据这份目录,斯氏所藏《旧约》应为布克斯托夫(Johannes Buxtorf the elder, 1564—1629)版(1618—1619)。<sup>②</sup>

该版是布克斯托夫整理的、于1619年完成的四卷本希伯来《圣经》。这部圣经分成两本装订,第一本中加入了布克斯托夫于1620年完成的《马索拉评论》。关于斯宾诺莎所用这部《圣经》的卷数、出版年份,柯利与图贝的说法似有差别。柯利说:“斯宾诺莎主要依据的是布克斯托夫在1618年出版的四卷本拉比《圣经》。”<sup>③</sup>图贝则说:“斯宾诺莎也藏有加尔文主义的《圣经》版本,如……一个两卷版的约翰内斯·布克斯托夫的希伯来语和迦勒底语的《圣经》。”<sup>④</sup>分歧的原因可能是,图贝强调斯宾诺莎确实藏有装订成两本的布克斯托夫版《圣经》,关键是附有1620年出版的《马索拉评论》,这是斯宾诺莎参与当时尼德兰国内基督教的希伯来主义之争的明证。综观全书,图贝希望借此论证斯宾诺莎圣经批判学的语文学方法与尼德兰基督教本身的语文学变革息息相关。柯利则着眼于最早在1618年即面世的、分成四部分的《圣经》。并且,《神学政治论》所引《旧约》希伯来语原文皆弃马索拉符号,在录用希伯来文时,斯宾诺莎总附以自己的拉丁语翻译,故柯利不提布克斯托夫后来所加的支持其真实性的《马索拉评论》。上述推断的补充证明是,布克斯托夫版《圣经》本身设计十分灵活。“以两卷、四部分出版,每部分都有自己的标题页,除了第一部分以全书的标题页开头,日期是‘上主你的天主……祝福你进行נְשִׂא (378 = 1618)的一切事业’(《申命记》23:21,中文

① Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, pp. 350-351. 罗伊恩所编藏书目录扉页以法语译录了斯皮克执笔的公证单。此单见证人除斯皮克、里乌魏特兹外,还有医学博士林厄兰(Abraham Slingerlandt)、公证人霍夫(W. Van den Hove)。见 J. van Sluis and T. Musschenga, *De boeken van Spinoza* (Den Haag: Bibliotheek der Rijksuniversiteit Groningen & Haags Gemeentearchief, 2009), 86. 汉语文献提到过这部目录。如 Benedict Spinoza 斯宾诺莎,《神学政治论》[A Theologico-Political Treatise], 温锡增 Wen Xizeng 译(北京[Beijing]: 商务印书馆[The Commercial Press], 2017), 289, 指出该目录编于1883年在海牙出版。洪汉鼎也有类似的说法,见 Benedict Spinoza 斯宾诺莎,《斯宾诺莎书信集》[The Correspondence of Spinoza], 洪汉鼎 Hong Handing 译(北京[Beijing]: 商务印书馆[The Commercial Press], 2017), 352. 英语界较通行的旧版是 Servaas van Rooijen, David Kaufmann, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1889), 它与2009年新版在编目顺序、书目出版年等方面有较大差别。本文据新版。

② Jetze Touber, *Spinoza and Biblical Philology in the Dutch Republic, 1660-1710*, pp. 49-50.

③ Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 222.

④ Jetze Touber, *Spinoza and Biblical Philology in the Dutch Republic, 1660-1710*, p. 48.



据思高本)。根据版本记录,该著完成于 378 年埃波月 24 日(即 1618 年 8 月 4 日)。<sup>①</sup>根据赫勒的分析,该版《圣经》的卷数、出版日期都有一定灵活性。不仅以两本的形式出版四卷篇幅,还较隐晦地以希伯来经文、数字、历法等宗教信息说明出版日期。

柯利肯定此版即《神学政治论》所引《旧约》的引文、所评拉什(Shlomo ben Yitzchaki, 1040—1105)和埃兹拉(Abraham ibn Ezra, 1089/1092—1164/1167)等中世纪解经家著作的出处。首先,布克斯托夫版《圣经》即附有拉什、埃兹拉等解经家的评论节选。“布克斯托夫的拉比《圣经》囊括了著名犹太拉比的评论,有拉什、埃兹拉、金希(David Kimhi, 1160—1235)、格尔森(Levi ben Gershon, 1288—1344)、萨迪亚·冈(Saadia Gaon, 892—942)等。”<sup>②</sup>赫勒也提到:“在这部《圣经》里面或附加于其中的是贯穿全书的拉什评论,还有与文本相关的埃兹拉、金希、格尔森、冈等人的评论。”<sup>③</sup>柯利也指出:“斯宾诺莎所藏的布克斯托夫版《圣经》……附有最著名的中世纪评论选集。”<sup>④</sup>而且,斯宾诺莎确实参考过该版收录的拉什、埃兹拉等人的《圣经》评注。例如在《神学政治论》第一章“论预言”开头,对《出埃及记》第 7 章第 1 节 נָבִיא (nabi, prophet) 的注脚中,斯宾诺莎点评了拉什和埃兹拉对该词的解释。他根据希伯来词汇用法的惯例断定,拉什将其解释为“阐释者”(interpreter)比不太了解希伯来语的埃兹拉将其解释为“发言人”(spokesman)更为准确。柯利指出,斯宾诺莎针对的两位作者的评注文本都收录于布克斯托夫版《圣经》中。<sup>⑤</sup>此外,柯利提到在《神学政治论》的英译本中,只有雅斐版保留了斯宾诺莎所引希伯来语原文。<sup>⑥</sup>读者可与布克斯托夫版对照。

布克斯托夫版希伯来《圣经》是第六部拉比《圣经》。英语 Rabbinic Bible 即希伯来语“大圣经”(מִקְרָאֵי גְדוֹלוֹת, Mikraot Gedolot),是希伯来《圣经》塔纳赫的一种。它通常包含四个部分:希伯来语《圣经》文本、马索拉注释、亚兰文意译即塔尔根(Targum)、著名拉比的评论。这一传统在邦贝格(Daniel Bomberg, 1483—

① Marvin J. Heller, *The Seventeenth Century Hebrew Book: An Abridged Thesaurus* Vol. 1 (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2011), p. 367.

② Thomas Hartwell Horne, *An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures*, Vol. II (Philadelphia: Joseph Whetham, 1840), p. 7.

③ Marvin J. Heller, *The Seventeenth Century Hebrew Book: An Abridged Thesaurus* Vol. 1, p. 367.

④ Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 199.

⑤ 同上, p. 76.

⑥ 同上, p. 63. Benedict Spinoza, *Theological-Political Treatise*, trans. and ed. Martin Yaffe (Newburyport: Focus Publishing, 2004).

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

1549)出版的第一部拉比《圣经》那里初具雏形,并在他的第二版拉比《圣经》中基本奠定。邦贝格是出生于安特卫普的犹太人,后来改宗天主教。他于1516—1517年在威尼斯出版的第一部拉比《圣经》以不同的标题页分四个部分:第一部分是希伯来语《摩西五经》经文,附有翁克罗斯的迦勒底语塔尔根(Targum Onkelos),还有拉什的《妥拉》评论。第二部分是希伯来文的先知书,附有乔纳森的迦勒底语塔尔根(Targum Jonathan),还有金希的评论。第三部分是希伯来文智慧文学,其中《诗篇》、《约伯记》、五书卷都附有盲约瑟夫(Rav Yosef bar Hiyya)的塔尔根,各卷所附的拉比评论作者皆不相同,有加奇亚(David Ibn-Jachja)、拿齐穆伊德斯(Nachmauides)、拉什等。第四部分是其他附录,包括对五经的亚兰文意译耶路撒冷塔尔根(Targum Jerusalem)、《以斯帖记》的第二塔尔根(Targum Sheni)、不同评论家的异文、东西抄本(Codex)之间的差别、迈蒙尼德(Moses ben Maimon, 1138—1204)的信仰十三条等。可见此版《圣经》各书卷主要包含三部分:希伯来语经文、亚兰文塔尔根和拉比评论。由于不符合马索拉规则,所以并不被犹太人所接受。邦贝格于1524—1525年出版的第二版拉比《圣经》中才加入了马索拉评论。在此版中起关键作用的是他聘请的编辑海因姆(Jacob ben Hayyim ibn Adonijah, 1470—1538),尤其是他为该版所写的评马索拉导言,对文本批判极有帮助。此版《圣经》分为对开四卷。第一卷以《摩西五经》为主,包括海因姆讨论马索拉的引言、整本《旧约》的引得、埃兹拉对五经的前言、希伯来语经文、翁克罗斯和乔纳森的塔尔根、拉什和埃兹拉的评论、马索拉注释。第二卷以早期先知书为主,例如《约书亚记》《士师记》《撒母耳记》《列王纪》,有希伯来文本、塔尔根和拉什、金希、格尔森等人的评论,书缘是马索拉注释。第三卷以晚期先知书为主,如《以赛亚书》《耶利米书》《以西结书》《十二小先知书》,有希伯来语文本、塔尔根、拉什等拉比的评论、马索拉注释。第四卷以智慧文学为主,有希伯来文本、盲约瑟夫的塔尔根、拉比评论。此版的价值主要体现在分为三部分的附录。第一部分是海因姆按字母顺序编排的、不能放入书缘的马索拉注释。第二部分是亚设(Ben-Asher)和拿弗他利(Ben-Naphtali)的异文、东西方抄本的差别。第三部分是拿克丹(Moses Nakdan)论标点与发音的著作。此版奠定的四部分格局为后来的六版所因袭。1546—1548年出版的由阿德凯德(Cornelius Adelkind)负责的第三版,拉比评论有所变化。1568年出版第四版,由约瑟夫(Isaac ben-Joseph)和特雷夫(Isaac ben-Gershon Treves)校正。1617—1619年出版第五版,由莫代纳(Leon di Modena)等人编辑,此版囊括了此前四版的所有内容,并附有莫代纳的前言,但因为被宗教裁判所删减而价值不大。前五版皆在威尼斯出版。

1618—1619年在巴塞尔出版的布克斯托夫版为第六版拉比《圣经》。该版



标题页有布克斯托夫的拉丁语前言、章节数目表、埃兹拉关于希伯来语的诗歌。正文除了希伯来语文本、塔尔根之外,还有 12 类内容:(1)拉什对整本《旧约》的评论;(2)埃兹拉论《妥拉》、《以赛亚书》、小先知书、《诗篇》、《约伯记》、五书卷、《但以理书》;(3)摩西·金希(Moses Kimchi)论《诗篇》《以斯拉记》《尼西米记》;(4)大卫·金希(D. Kimchi)论《历代志》;(5)格尔森论早期先知书、《诗篇》;(6)萨迪亚·冈论《但以理书》;(7)亚设(Jacob ben-Asher)论《摩西五经》;(8)加奇亚论《撒母耳记》;(9)马索拉注音(Masorah Finalis)和布克斯托夫的《评马索拉》等;(10)亚设和拿弗他利的异文;(11)东西方抄本的差别;(12)关于发音的论文。此版是据第二版改编而成。汉语界对邦贝格版与布克斯托夫版拉比《圣经》已有较为大致的介绍。<sup>①</sup> 斯宾诺莎逝世后的两版拉比《圣经》分别于 1724—1727 年、1860—1868 年在阿姆斯特丹、华沙出版,兹不详述。<sup>②</sup> 柯利也指出,斯宾诺莎在《神学政治论》第九章中所提到的邦贝格版《圣经》的“迷信的校正者”就是海因姆。柯利根据《犹太百科全书》(*Encyclopaedia Judaica*),指出海因姆盲目相信马索拉保证了经文的正确性。斯氏从海因姆写的论马索拉导言中了解到,“尽管尽可能地保留抄本的马索拉注释”,但海氏本人已经意识到马索拉注释与多数抄本不符,而不得不谨慎。<sup>③</sup>

布克斯托夫版拉比《圣经》既囊括了历史上丰富的犹太文献,又得到了当时犹太人的帮助和支持,语言的准确性有所提高。布克斯托夫广交犹太知识分子,常聚家中互相切磋。他的《圣经》得到了犹太人不伦瑞克(Abraham Braunschweig)的帮助。“亚伯拉罕·不伦瑞克给这部拉比《圣经》的犹太读者写了一份详细的申辩,说他帮助老约翰内斯·布克斯托夫编辑,是因为《圣经》有许多错误。他把大部分错误都归于那些在撒巴特日工作的非犹太打印店的排字工人,那天犹太人不能也不会去工作。”<sup>④</sup>它也满足了基督教希伯来学教育和研究的迫切需求,为基督教的希伯来学者所看重。伯内特指出,欧洲在 1560 年左右,尽管训练有素的基督教的希伯来学者较少,但学习希伯来学的学生越来越多。因为汇聚了众多拉比评论,邦贝格的最早的两版拉比《圣经》能满足这种教学需

<sup>①</sup> 朱晓 Zhu Xiao,《近代早期基督教希伯来学的兴起与发展》[On The Development of Christian Hebraism in Early Modern History], 山东大学博士学位论文[Doctoral Dissertation of Shandong University], 2016, 93-97。

<sup>②</sup> 参见 John M'Clintock, D. D., James Strong S. T. D. *Cyclopaedia of Biblical Theological and Ecclesiastical Literature*, Vol. III (New York: Harper & Brothers Publisher, 1879), pp. 867-869。

<sup>③</sup> 参见 Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 222。

<sup>④</sup> Stephen G. Burnett, *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660): Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2012), p. 302。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

求,布克斯托夫版更将这种优势发扬光大。“1517年和1524—1525年的拉比《圣经》不仅为其读者提供了希伯来《圣经》文本,还提供了几种重要的阐释助手。这些《圣经》的几乎每一卷书都包括塔尔根即亚兰文的意译。或许更重要的是,它们也囊括了一份重要的犹太《圣经》评论选,希伯来《圣经》的每卷书都有。或许最能彰显这类《圣经》对基督徒有价值的是约翰内斯·布克斯托夫创作的那一版,在它首印之后的几乎一百年内,都适合学神学的学生们。这些评论成为许多基督教的希伯来学者在研究中使用的标准著作。对于较短书卷的评论则频频作为教科书重印。”<sup>①</sup>尽管布克斯托夫与邦贝格的《圣经》在主要内容上一脉相承,适合教学,但因为邦贝格版印刷量少,学生难以购买。且在少数内容上,针对基督徒仍有待进一步改进的地方。因此,“在给巴塞尔市议会的提案中,布克斯托夫表达了他的担忧,即学生应该能买到他们自己的拉比《圣经》。市议会应允他重印这部著作,且布克斯托夫花了三年时间承担这项任务,创造了一版独一无二的《圣经》。他补上了埃兹拉对《以赛亚书》和小先知书的评论,还有对《摩西五经》的耶路撒冷塔尔根”<sup>②</sup>。这种现象在尼德兰的加尔文宗表现尤甚。

老布克斯托夫1620年完成、附于《圣经》第一卷的《马索拉评论》,是尼德兰改革宗内部此后三十年“卡佩尔(Louis Cappel)与布克斯托夫(Johannes Buxtorf II)之争”的策源地。尽管老布克斯托夫在世时受到莱顿大学斯卡利杰尔(Joseph Scaliger)的赏识并得到尼德兰政府的资助<sup>③</sup>,但斯卡利杰尔的学生埃佩尼乌斯(Thomas Erpenius)后来采取了卡佩尔的立场来反对布克斯托夫。埃佩尼乌斯支持希伯来学的历史研究方法,反对希伯来《圣经》和希伯来语有起源的神圣性、古老性和稳定性。尤其是1648年《威斯特伐尼亚和约》签订以后,尽管尼德兰大学采取了布克斯托夫的立场,一些教外人士仍支持卡佩尔和埃佩尼乌斯的历史方法,如霍布斯、佩雷尔(La Peyrère)、斯宾诺莎。<sup>④</sup>此即斯宾诺莎批评布克斯托夫的根源所在。柯利指出,ALM版《神学政治论》即把布克斯托夫归为斯宾诺莎在第九章中所批评的有“幼稚想法”的人:“可是,多数人并不承认在《圣经》的其余部分已经出现了任何缺陷。他们反而认为根据某种特别的护佑,上帝保持整本《圣经》纯正无误。他们说异文标记了最为深刻的秘密,对于在一个段落中出现了29次的星号,他们也持同样的看法。确实,他们宣称在字母的

① Stephen G. Burnett, *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660): Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning*, p. 100.

② 同上, p. 115.

③ 同上, pp. 86-87.

④ 参见 Jetze Touber, *Spinoza and Biblical Philology in the Dutch Republic, 1660-1710*, p. 50.



每个标记中都蕴藏着重要的秘密。”<sup>①</sup>

可见,尽管斯宾诺莎对布克斯托夫亦有所批评,但这种二元特征与他宗教立场的多元主义不谋而合。柯利提出,如果把宗教多元主义视为“许多宗教都可以提供救赎之路”的立场,那么斯宾诺莎在根本上是多元主义者。因为他相信“我们并非只有相信通过圣子在十字架上的死赎了人类的罪才能得救,如果遵循耶稣核心的道德教训,即爱神、爱邻人、践行公义,就可以获救”。在给奥斯顿的信(《书信集》第43封)中,斯宾诺莎说:“就土耳其人和其他国家的人而言,如果他们以公义的实践敬拜上帝,以爱心对待邻舍,那么我相信,因为无知,关于穆罕默德及其神谕,不论他们会相信什么,他们仍已有基督的精神并得救。”<sup>②</sup>他还可据此共同的最新文本来回应曾在尼德兰很有影响的新教东方学学者。如斯卡利杰尔、约翰内斯·德鲁西乌斯(Johannes van den Drusius, 1550—1616)都藏有作为布克斯托夫版《圣经》蓝本的第二版拉比《圣经》。可见,对拉比《圣经》的批判性阅读和研究在尼德兰由来已久,斯宾诺莎与身边基督教的希伯来学者之论衡并非自说自话。

而且,斯氏幼时在阿姆斯特丹的塞法迪姆(Sephardim)社区学习并掌握了希伯来语,确实能够熟练地、批判性地阅读这版具有塞法迪姆特色的《圣经》。<sup>③</sup>

柯利提到“布克斯托夫创作的《圣经》是以邦贝格《圣经》为蓝本,可是受到塞法迪姆而不是阿什肯纳兹传统的影响”<sup>④</sup>,这一论断可作如下佐证。尽管学界一般认定邦贝格开创的拉比《圣经》其塔尔根译本主要依据的是阿什肯纳兹(Ashkenazi)系的纽伦堡抄本(Codex Solger),如《耶利米哀歌》、《摩西五经》的片段、两部《以斯帖记》、《路得记》、《士师记》、《以赛亚书》、《撒母耳记》<sup>⑤</sup>;但是鉴于斯宾诺莎似并不懂亚兰文,布克斯托夫版所延续的阿什肯纳兹风格对他影响不大。况且该版拉比《圣经》本身也受到塞法迪姆传统的影响,尤其是拉比评论部分。布克斯托夫版《圣经》所收录的拉比评论多数都具有塞法迪姆倾向而不是卡拉派的(Karaite),比如冈、金希家族、埃兹拉、拿齐穆伊德斯等。他们的解经特点是同时承认书面的和口传的妥拉,完全承认拉比的权威和阐释,同时又接受新的语文学的或哲学的方法。这些特点导致拉比之间会产生争辩,同时与伊

① Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 217.

② 同上, p. 84, p. 389.

③ 参见朱晓:《近代早期基督教希伯来学的兴起与发展》,95.

④ Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 222.

⑤ Alberdina Houtman, Eveline van Staalduine-Sulman, Hans-Martin Kirn, *A Jewish Targum in a Christian World* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2014), p. 195.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

伊斯兰教的、基督教的教义、寓意解经学辩论。<sup>①</sup>此外,批判性阅读的直接例证是,斯氏在《神学政治论》第十章引用一段《历代志》的拉比评论时,公然称作者是拉什。这表明他或许并未相信布克斯托夫版中大卫·金希的作者身份,而是采取了邦贝格版的看法,将作者归为拉什。<sup>②</sup>

## 二、斯宾诺莎所用《新约》和次经

根据《神学政治论》正文及注释、斯宾诺莎藏书目录、柯利与伊斯雷尔(Jonathan Israel)的指证和图贝、亨特(Graeme Hunter)等人的旁证,斯氏所用《新约》应确为埃马努埃尔·特雷梅利乌斯(Immanuel Tremellius, 1510—1580)版。

斯宾诺莎在《神学政治论》中两次直接提到特雷梅利乌斯的翻译。第一次是在第四章“论神律”中:“最后,我们决不能忽视保罗在《罗马书》第一章第二十章中所说的(按照特雷梅利乌斯从叙利亚文本的译法):从世界的根基那里,上帝的秘密就可为他的所造之物见到,通过理智,和他永恒的大能与神性;因此人无法推诿(据柯利本译)。”第二次是在第十一章、全书的第26个注释中:“阐释者们把这一段(《罗马书》第三章第二十八节,柯利据词性认为此处应是《罗马书》第八章第十八节)的 *logizomai* 翻译为 *conclude*,即我总结(I conclude),还说保罗是用的这个词而不是 *sullogizomai*(我总结),而希腊语中的 *logizomai* 的意思与希伯来文中的 *חשב* 即计算、思考、判断的意思相同,在这个意思中它最符合叙利亚文本。因为叙利亚语译本——如果真的是译本的话,这是可疑的,因为我们不知道其译者或这个文本何时流传,而且使徒们的家乡话就是叙利亚语——因此,保罗的文本读作 *methrahenan hachil*,特雷梅利乌斯把它翻译得非常好:因此,我们想……”<sup>③</sup>可见,斯宾诺莎虽然熟悉《新约》的多种拉丁语译法,但赞许、遵照特雷梅利乌斯以叙利亚语为原本的译本。

斯宾诺莎藏有特雷梅利乌斯于1569年出版的《新约》(*Novum Testamentum. Est autem interpretatio Syriaca Novi Testamenti, Hebraeis typis descripta, plerisque etiam locis emendata, eadem Latino sermone reddita,*

<sup>①</sup> 参见 Issac Kalimi, “Medieval Sephardic-Oriental Jewish Bible Exegesis: The Contribution of Saadia Gaon and Abraham iben Ezra,” in *Sephardic and Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times*, ed. Zion Zohar (New York: New York University Press, 2005), pp. 102-103.

<sup>②</sup> Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 237.

<sup>③</sup> 同上, p. 137, p. 241.



trans. and ed. Immanuel Tremellius, Genève: Estienne II, 1569)、特雷梅利乌斯-尤尼乌斯-贝扎版的全本《圣经》(Testamenti veteris Biblia sacra, sive Libri canonici priscae Judaeorum ecclesiae à Deo traditi . . . quibus etiam adjunximus Novi Testamenti libros ex Græco a Theodoro Beza in Latinum versos Hanau: A. Wechel, 1618)。<sup>①</sup> 前者在左右页各有两列;左页一列是希腊语文本,一列是贝扎的拉丁语译本;右页一列是希伯来字母印刷的叙利亚文(Pshitta),一列是特雷梅利乌斯的拉丁语译文。对于那些叙利亚文中没有的书卷,则左右全是希腊语文本及其拉丁语译文。这四列都有注释。希腊文本的注释是其他经文的串珠。其译文的注释是经文内容的总结。叙利亚文的注释是上标的希伯来字母的词根、同义词,其译文的注释是提示出拉丁语不能表达的成语等。另有前言和附录的语法书《迦勒底语和叙利亚语语法》(Grammatica chaldaea et syra)。<sup>②</sup> 之所以用希伯来字母打印叙利亚文,是“因为他没有可用的叙利亚文印刷字体,而且他希望让《圣经》学者更容易理解这一版,他用希伯来文字母印刷了这一版;给出了几乎全部的发音;并用拉丁语提供了一种字面翻译”<sup>③</sup>。可见,这是一本多语种的(Polyglot)、重视文本批判和保持原意的《新约》。从此版中斯宾诺莎即可引用特雷梅利乌斯、贝扎两种拉丁语译本。从后者,斯宾诺莎则可引用贝扎版《新约》。

贝扎所译《新约》早在 1556 年就于著名出版商斯特凡努斯(Robertus Stephanus)的全本《圣经》中出版。尽管该版后来与特雷梅利乌斯版《旧约》一起在改革宗中受到普遍欢迎而多次再版,但他不尊重希腊原文、根据自己的神学预设修改文本的做法引起了许多人的诟病。<sup>④</sup> 除了所据语言和底本的差别,这种“意译”与特雷梅利乌斯的《新约》形成尖锐对比。此外,该版《新约》更接近排斥多元主义的护教之作,尤其是随附的注释。“贝扎想要比伊拉斯谟(Erasmus)和卡斯特利奥(Castellio)的译本更好;他的文本不仅会遵从《圣经》翻译的恰当原则,还会遵循《圣经》诠释的正确方法。在伊拉斯谟遵循《基督教哲学》(Philosophia Chiristi)和卡斯特利奥相信他的译本与圣灵同在的地方,贝扎则试图建构一种体现加尔文宗教义的翻译;这个译本无耻地偏向一派。主要的版本都附有解经、文本批判和对翻译的注释,甚至是最小的 8 开本版都要找出位置

① J. van Sluis and T. Musschenga, *De boeken van Spinoza*, p. 17, p. 29.

② Robert J. Wilkinson, “Immanuel Tremellius’ 1569 Eedition of the Syriac New Testament,” *The Journal of Ecclesiastical History*, 58 (January 2007), pp. 9-25.

③ S. L. Greenslade, etc., *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), p. 75.

④ 同上, p. 63。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

来写教条总结。《异端》(*De haereticis*)所招致的激烈交锋让贝扎坚信教会正在被国内外许多潜在的敌人所攻击,他的《圣经》是全面捍卫日内瓦的政策与教条的一部分。”<sup>①</sup>此应是斯宾诺莎拣别二者的重要理由。

在《神学政治论》两种英译本的译者注释中,柯利与伊斯雷尔持相同看法,都指出斯宾诺莎所用《新约》主要是特雷梅利乌斯版。柯利的说法更为详尽:“在他引用《新约》的时候,他并没有引述通常认为是原本的希腊语文本,而只是使用了现成的拉丁语译本,有时候是泰奥多尔·贝扎从希腊文本翻译的,更多的是引用埃马努埃尔·特雷梅利乌斯从亚兰语版翻译的。”“斯宾诺莎通常从埃马努埃尔·特雷梅利乌斯(1510—1580)的译本中引述《新约》,他是个改宗基督教的意大利犹太人,他把《圣经》从希伯来语和叙利亚语翻译成了拉丁语。”“ALM 注释说在本章(第十一章)中,斯宾诺莎通常依据特雷梅利乌斯的对《新约》亚兰语版的拉丁语译文(有一些例外)。”<sup>②</sup>伊斯雷尔的说法更简洁:“斯宾诺莎通常依据特雷梅利乌斯对叙利亚文本的拉丁译本,他在此处(第二十六个注释)暗示这个本子是原文。”<sup>③</sup>

图贝不仅指出斯宾诺莎藏有特雷梅利乌斯版《新约》,特雷梅利乌斯、尤尼乌斯、贝扎版《圣经》,还分析了两版《新约》对《罗马书》第一章第二十节的不同译法。图贝的分析十分精辟:“按照特雷梅利乌斯对叙利亚语佩希塔(Peshitta)的翻译,适合上帝之创造物的理智让他们看到了‘隐秘的事物’,可是在贝扎版中,是上帝之创造物的存在使他‘隐秘的事物’显现给在上面用心思的人。第二版似乎是鼓励人研究自然之书而不是《圣经》来认识上帝,可斯宾诺莎更喜欢第一版,似乎要运用人类固有的理性,它有自主力量以洞悉创世的秘密。”<sup>④</sup>亨特说:“在翻译这一段(《约翰一书》第四章第十三节)和其他《圣经》段落的时候,我留意了斯宾诺莎所用的拉丁语译本。它是特雷梅利乌斯从叙利亚语翻译的,斯宾诺莎出于两个原因更喜欢这个译本。第一,他认为叙利亚语可能根本就不是译本,而是作为译本的希腊语本的原文件。而且,即使并非如此,他相信叙利亚语(或亚

① Bruce Gordon, “Teaching the Church: Protestant Latin Bibles and Their Readers,” in *The People’s Book: The Reformation and the Bible*, eds. Jennifer Powell McNutt and David Lauber (Illinois: InterVarsity Press, 2017), pp. 27-28.

② Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 64, p. 65, p. 240.

③ Benedict Spinoza, *Theological-Political Treatise*, ed. Jonathan Israel, trans. Michael Silverthorne and Jonathan Israel (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 270.

④ Jetze Touber, *Spinoza and Biblical Philology in the Dutch Republic, 1660-1710*, pp. 48-49, p. 51.



兰文)就是使徒们的语言……”<sup>①</sup>

《神学政治论》引用《新约》仅 70 余处,明显少于《旧约》。斯宾诺莎在第十章中说:“现在是时候用同样的方法来考察《新约》了,可是因为我听说在科学方面尤其是在语言方面最有学问的一些人已经做过,而我没有承担这项任务的希腊语知识储备,也缺少用希伯来语写的这些书卷的原本,所以我更愿意放弃这项困难的工作。”<sup>②</sup>柯利指出:“他并没有给《新约》像《旧约》那种批判性的考察。对于这种节制,他给出了各种理由(不完全合理),可是最可能的理由是机智和审慎。”<sup>③</sup>

特雷梅利乌斯版《新约》是最早印刷的第二种全本叙利亚语《新约》。特雷梅利乌斯是意大利犹太人,后来相继改宗天主教、加尔文教。他曾经在斯特拉斯堡、剑桥、海德堡、色当教授希伯来语。除了翻译《圣经》,他还把加尔文的《教义问答》(*Catechism*)翻译成了希伯来语,并撰写了《迦勒底语和叙利亚语语法》一书。他的《新约》以 1555 年魏德曼斯塔德(Widmanstadt)的第一个全本叙利亚语《新约》为蓝本,兼用海德堡大学图书馆的一份手稿。<sup>④</sup> 因为他 1561—1567 年在该校任《旧约》教授。特雷梅利乌斯 1571 年接受《旧约》新译的任务,在普法尔茨选帝侯弗雷德里克三世(Frederick III of Simmern, 1515—1576)的支持下,特雷梅利乌斯开始主持翻译《旧约》。1573 年他开始与助手弗朗西斯库斯·尤尼乌斯(Franciscus Junius, 1545—1602/1603)合作,并于 1579 年完成。其间,弗雷德里克于 1576 年逝世后,其子路德维希四世(Louis VI, Elector Palatine, 1539—1583)拥戴路德宗。他反对父亲的译经事业,将改革宗的神学教职人员解职。在此背景下,特雷梅利乌斯于 1577 年离开海德堡,尤尼乌斯则在其他人的资助下独立完成了译经工作。<sup>⑤</sup>

具体过程是,第一部分带有简短注释的《摩西五经》(*Pentateuch*)于 1575 年出版。第二部分历史书(Historical Books)在 1576 年出版。第三部分诗歌(Poetical Books)于 1579 年出版。第四部分先知书(Prophetical Books)也于

<sup>①</sup> Graeme Hunter, *Radical Protestantism in Spinoza's Thought* (London and New York: Routledge, 2005), p. 89.

<sup>②</sup> Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 239.

<sup>③</sup> Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 47. Edwin Curley, “Resurrecting Leo Strauss,” in *Reading between the Lines—Leo Strauss and the history of early modern philosophy*, ed. Winfried Schröder (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2015).

<sup>④</sup> 参见 S. L. Greenslade, etc., *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day*, pp. 74-75.

<sup>⑤</sup> 参见 Benjamin R. Merkle, *Defending the Trinity in the Reformed Palatinate: The Elohistae* (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 161.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

1579年出版。1579年,尤尼乌斯加上带有注释的次经(Apocrypha)与前四部分一起以《旧约圣经》(Testamenti veteris Biblia Sacra, &C.)的总名称出版。1580年,加上特雷梅利乌斯的《新约》以全本《圣经》第一次在伦敦出版。此后,1581年、1585年于伦敦分别再版,但《新约》部分都换上了贝扎版。岳父去世后,尤尼乌斯不断修订两人合译的《旧约》,使之成为新教中最流行的拉丁语译本。<sup>①</sup>

其实,特雷梅利乌斯在新教中更为流行的《圣经》正是他与女婿尤尼乌斯从1573年开始合作翻译的这部《旧约》。“19世纪和20世纪的史家们似乎相当一致地认为特雷梅利乌斯的《圣经》是在这一时期出现的最重要的新教拉丁语译本。”“版本出版地的多样性尤为惊人:它在法兰克福、伦敦、日内瓦、哈瑙和阿姆斯特丹印行。印刷这部《圣经》的频率也同样蔚为壮观。目前我已经发现了17版他的《新约》、34版他的《旧约》。后一个数字更为重要,因为大多数《新约》版本都只是全本《圣经》的最后部分。”<sup>②</sup>“特雷梅利乌斯和尤尼乌斯在1575—1579年出版的《旧约》和次经是在新教中尤其是改革宗教会中获得极大声誉的最后一种拉丁语译本。”<sup>③</sup>“特雷梅利乌斯和尤尼乌斯在1575—1579年出版的《旧约》和次经的拉丁语译本为新教徒所通用。”<sup>④</sup>“他(指特雷梅利乌斯)用拉丁语翻译的希伯来语和叙利亚语《圣经》长期作为新教徒的标准拉丁译本。”<sup>⑤</sup>

以1581年他们的全本《圣经》在伦敦的出版为起点,新教一般将特雷梅利乌斯的《新约》替换为泰奥多尔·贝扎(Theodore Beza, 1519—1605)的《新约》。

尤其是1631—1715年,所有出版的特雷梅利乌斯版《旧约》都配以贝扎版《新约》,而不是像之前会偶尔配以他本人的《新约》。<sup>⑥</sup>“第二年(指1580年)在伦敦的重印保留了叙利亚语版,可是在1581年,换上了贝扎的《新约》,由此形成

---

① 参见 James Townley, *Illustrations of Biblical Literature, Exhibiting the History and Fate of the Sacred Writtings, from the Earliest Period to the Present Century*, Vol. III (London: Bury Lancashire, 1821), p. 233.

② Kenneth Austin, “Immanuel Tremellius’s Latin Bible (1575-79) as a Pillar of the Calvinist Faith,” in *Print and Power in France and England, 1500-1800*, eds. David Adams and Adrian Armstrong (Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2006), p. 31, p. 32.

③ S. L. Greenslade, etc., *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day*, p. 72.

④ Benedict Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 67.

⑤ Brayton Polka, *Between Philosophy and Religion: Spinoza, the Bible, and Modernity*, Vol. I, *Hermeneutics and Ontology* (Plymouth: Lexington Books, 2007), p. 135.

⑥ 参见 Kenneth Austin, “Immanuel Tremellius’s Latin Bible (1575-1579) as a Pillar of the Calvinist Faith,” p. 33.



了新教最重要的拉丁语《圣经》、改革宗的学术经典。”<sup>①</sup>

斯宾诺莎对贝扎版《新约》亦并非完全弃用。但是，不论是《旧约》还是《新约》，斯氏都没有信赖当时极负盛名的、尼德兰加尔文宗学界通行的版本，而以语言为基本鉴别原则来选择圣经批判的文本依据。语言鉴别原则有两层意思：其一，读经应尽量使用最早的语言和版本；其二，读者应具备阅读《圣经》原文的语言能力。其证明是，斯宾诺莎不满于《旧约》的塔尔根意译、希腊语《新约》（及据此翻译的武加大译本）。<sup>②</sup> 斯宾诺莎实际上也并未学习叙利亚语和希腊语，尽管他的母语是葡萄牙语和西班牙语，本国通用语是尼德兰语，希伯来语只用于塞法迪姆社区犹太会堂的仪式，但他先后掌握了批判《圣经》的学术语言即希伯来语和拉丁语。<sup>③</sup> 其佐证是，斯宾诺莎确实还藏有自己能看懂的西班牙语《旧约》和其他版本的希伯来语《圣经》。<sup>④</sup> 对于《旧约》，他选择的是希伯来文，兼顾亚兰文的意译；对于《新约》，他选择的是叙利亚语的拉丁译本，兼顾希腊语的拉丁译本。

斯宾诺莎所用次经（仅《马加比一书》《马加比二书》，共三处），即尤尼乌斯版。《神学政治论》多次提到各种次经、伪经，包括《多比传》、《以斯拉四书》（《以斯拉续篇下卷》的一部分）、《所罗门智训》、《以斯帖记补编》、《但以理书补篇》、《马加比一书》、《马加比二书》，尤其是《马加比一书》和《马加比二书》，对某些章节予以直接引述。<sup>⑤</sup> 尤尼乌斯辅助特雷梅利乌斯译经时，加入了独立翻译的希腊语次经的拉丁语译本，并附有注释。此部分收于特雷梅利乌斯-尤尼乌斯-贝扎版的全本《圣经》中。

尤尼乌斯是生于法国的改革宗神学家。在跟随特雷梅利乌斯译经之前，他曾受命微修《比利时信纲》（*Belgic Confession*）。此后，1566—1573年，因为宗教政治背景的变化，他辗转于德国与尼德兰之间。1573—1580年，他最重要的工作是翻译、修订《圣经》。他从1592年至逝世前在莱顿大学任神学教授，其间最重要的改革宗经院神学著作是《真正的神学》（*De Vera Theologia*）。接替他在该校继任神学主持的是阿米尼乌（*Jacobus Arminius*, 1560—1609）。他所翻译的次经最早于1579年与特雷梅利乌斯—尤尼乌斯版《旧约》一起在法兰克福

<sup>①</sup> Bruce Gordon, “Creating a Reformed Book of Knowledge: Immanuel Tremellius, Franciscus Junius, and Their Latin Bible, 1580-1590,” in *Calvin and the Book: The Evolution of the Printed Word in Reformed Protestantism*, ed. Karen E. Spierling (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), pp. 95-96.

<sup>②</sup> 参见 Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 198.

<sup>③</sup> 参见 Steven Nadler, *Spinoza: A Life*, p. 19, p. 62, pp. 106-107.

<sup>④</sup> 参见 J. van Sluis and T. Musschenga, *De boeken van Spinoza*, p. 21, p. 27.

<sup>⑤</sup> 参见 Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 223, p. 226, p. 232, p. 233, p. 295.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

出版。据对一份 1580 年版的介绍,次经位于第五部分,从希腊语译出,主要责任人是尤尼乌斯,包含带有注释的十四卷书。<sup>①</sup> 这些信息应与斯宾诺莎所藏 1618 年版相同。

作为多元主义者,斯宾诺莎把次经、伪经等古代文本与《圣经》正典同等阅读。因为主张《旧约》正典化不早于马加比(Judas Maccabee, ? ~前 161/160)时代,他尤为重视马加比书卷、马加比时代的历史。斯宾诺莎在《神学政治论》第十章中说:“这样,我已经完成了对于《旧约》书卷的历史我想提出的东西。由之我们可以顺理成章地推断,在马加比时代之前,各种圣书并没有正典,我们现在所有的正典是由第二圣殿时期的法利赛人从许多书中选出来的,他们也建立起了祈祷的规制,并且这些书卷仅出于他们的决定而被人接受。”<sup>②</sup>其他提到马加比时代的地方包括:第十章开头,根据《历代志上》第三章第十七节至第二十四节,推断《历代志》(上、下)写于马加比恢复圣殿以后;第十章中间,根据《尼西米记》第十二章、波斯王居鲁士至大流士的时间,推断“《但以理书》《以斯拉记》《以斯帖记》《尼西米记》是在犹大·马加比恢复圣殿中的崇拜很久以后才写的,因为在那时但以理的、以斯拉的和以斯帖的假书卷正为某些别有用心的人所流通,他们无疑属于撒都该派(the Sect of the Sadducees)”。在第十七章结尾,斯宾诺莎总结第一国家历史时,对第二国家一带而过。柯利注释说,他所翻译的第一国家、第二国家时期即通常所说的第一圣殿、第二圣殿时期。并且,斯宾诺莎从回归耶路撒冷直接跳跃到了马加比起义时代,略过了希腊统治时期。<sup>③</sup>此外,斯氏将《马加比一书》《马加比二书》作为史料引述某章节的地方包括第九章、第十章、第十六章。<sup>④</sup>鉴于对次经本身和《新约》的“机智和审慎”态度,他所关注的次经并不涉及《新约》次经。在第七章讨论各书卷的原文所用语言时,斯宾诺莎表示:“对次经书卷,我不谈任何看法,因为它们的权威非常不同。”<sup>⑤</sup>

### 三、斯宾诺莎所用《塔木德》

《神学政治论》正文提及《塔木德》8次,其中6次举出具体章节。第九章和第十章分别提及3次、4次,第二章提及1次。《塔木德》所在的文本讨论的主题

<sup>①</sup> 参见 Soko Tomita and Masahiko Tomita, *A Bibliographical Catalogue of Italian Books Printed in England 1603-1642* (London and New York: Routledge, 2014), pp. 364-368.

<sup>②</sup> Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, pp. 237-238.

<sup>③</sup> 同上, pp. 224-225, p. 233, p. 321。

<sup>④</sup> 同上, p. 223, p. 232, p. 295。

<sup>⑤</sup> 同上, p. 184。



有：《以西结书》与《摩西五经》不一致的问题；《塔木德》与马索拉文本不一致的问题；异文的数量问题；《约伯记》原文的语言问题；次经《以斯拉四书》的作者问题；《传道书》的复活观及其与《摩西五经》的关系问题。<sup>①</sup>

在仅有的两次引述原文时，各种注释一致指出斯宾诺莎的引文有误。“法利赛人他们自己在《塔木德》中清楚揭示了这一点。因为在《论撒巴特》(II, 30b)中说道：‘拉比犹大(R. Jehuda)以拉夫(Rav)的名义说智者试图把《传道书》藏起来，因为它的话语与律法的话语相抵触。可是他们为什么没有藏起来？因为它根据律法开头，并根据律法结尾。’”柯利的注释中解释说格布哈特指出斯宾诺莎有引用错误。《塔木德》原文是说《传道书》本身不连贯、不一致，而不是与《妥拉》不一致。ALM认为斯宾诺莎将其与下文所引的与《以西结书》有关的文本混淆了。莱曼(Leiman, 意大利语《神学政治论》的译者)提出拉比文献中确实有其他地方对《传道书》持保留意见，但并非此处。<sup>②</sup> 在声称拉比们“几乎决定不承认他的书(《以西结书》)是正典之一”时，柯利指出斯宾诺莎误解了《塔木德》。柯利的注释中解释说莱曼主张斯宾诺莎所引《论撒巴特》(I, 13b)并非要取消《以西结书》的正典地位，只是要限制其流通。<sup>③</sup>

加之他的藏书目录中不见《塔木德》文本。可见，斯氏可能仅凭记忆偶尔顺带提及《塔木德》，主要是为了对某个观点进行补证或作为错误观点之一来列举《塔木德》的立场。唯一以《塔木德》来支撑自己观点的是第九章，斯宾诺莎以之反对马索拉文本的准确性。“因为不仅《塔木德》中的拉比们通常与马索拉不同，而有他们所赞成的其他异文，我下面会予以揭示，边注中还有的地方并不合乎语法。”<sup>④</sup>“首先，我要说，除了我们在古手稿中所发现的注释外，还有更多的异文。因为《塔木德》注出了许多马索拉所忽视的东西。《塔木德》的作者们在许多地方如此公开地背弃马索拉，以至于邦贝格版《圣经》中那个迷信的校正者(指海因姆)最终在他的前言中被迫承认他并不知道如何协调差别。”<sup>⑤</sup>

尽管《塔木德》批判并不构成斯宾诺莎圣经批判的基本文本，但他凭借记忆使用拉比传统的巴比伦《塔木德》材料佐证自己的观点、批判拉比圣经本身，尤其是指出马索拉文本与《塔木德》不符合。“当人们使用‘塔木德’这个词语时，他们通常所指的是第二种，那本汇编了更多资料的文献。因为它是由巴比伦王国的

① Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 108, p. 220, p. 222, p. 223, p. 230, p. 233, p. 238.

② 同上, pp. 238-239.

③ 同上, p. 108.

④ 同上, p. 220.

⑤ 同上, p. 222.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

宗教专家所编纂的,所以被称为‘巴比伦塔木德’。巴比伦塔木德由较早的密什那和范围更广的注解组成,完成于约公元 600 年。除《希伯来圣经》之外,巴比伦塔木德成为犹太教文献中第二重要的典籍,并在随后的几个世纪中由犹太拉比们继续评注。”<sup>①</sup>柯利与伊斯雷尔版《神学政治论》亦都默认以巴比伦《塔木德》注释。<sup>②</sup>这使得他的《旧约》批判在遵循他“根据《圣经》本身来解释《圣经》的批判原则”之前提下,具有较强的学术性。《神学政治论》第七章说:“除了那些从《圣经》本身及其历史得出的东西,任何人,只要他不承认阐释和讨论《圣经》的其他原则或资料,那么他总是可以推导,而没有犯错的隐患。”<sup>③</sup>此特点还体现在他藏有蓝珀勒尔(Constantine L’Empereur, 1591—1648)所译、15 世纪哈勒维(Yešu‘ah ben Yosef Ha-levi)所写的指南《塔木德之钥》(*Clavis Talmudica*)。<sup>④</sup>蓝珀勒尔主张“最重要的基督教教条,比如弥赛亚的受难和死亡、原罪、从原罪中救赎必要一个神圣的中保,都可以从拉比文献中得到确证”<sup>⑤</sup>。吊诡的是,斯宾诺莎从蓝珀勒尔的这种“跨文本”阅读中得到的却是摒弃其新教立场的多元主义。

蓝珀勒尔是尼德兰著名的东方学家。他出生于德国不莱梅,曾跟随德鲁西乌斯·埃尔佩(Thomas van Erpe, 1584—1624)学习东方语言。他与布克斯托夫父子交好,热情捍卫希伯来语的神圣性,反对卡佩尔的历史主义立场。哈勒维是 15 世纪的《塔木德》学者。1467 年因逃离阿尔及尔伊斯兰教对犹太人的迫害而定居西班牙托莱多。他写作《哈拉卡世界》(*Halikhot Olam*)可谓受命于危难之际,时值西班牙犹太学术与拉比领导力急剧下降时期。犹太社区一位著名领导人拉比(don Vidal Ibn Labi)支持他创作《塔木德》研究指南。<sup>⑥</sup>鲁登对该书的介绍是:“蓝珀勒尔出版的、对《塔木德》文献的最真切的导论性著作是他的那版《哈拉卡世界》。他 1632 年就已经开始撰写这部拉比著作,它确实是一部《塔木德》导论。它考察了《革马拉》(*Gemara*)中的内容和各种拉比,解释了《密释纳》

① Michael Molloy 迈克尔·莫洛伊,《体验宗教:传统、挑战与嬗变》[*Experiencing the World's Religions: Tradition, Challenge and Change*],张仕颖 Zhang Shiying 译,(北京[Beijing]:北京联合出版公司[Joint Publishing House of Beijing],2018),282。

② 参见 Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 223; Benedict Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 39, p. 142.

③ Benedict Spinoza, *Theological-Political Treatise*, p. 171.

④ 参见 J. van Sluis and T. Musschenga, *De boeken van Spinoza*, p. 35.

⑤ Peter T. Van Rooden, *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century*, trans. J. C. Grayson (Leiden: E. J. Brill, 1989), p. 152.

⑥ 参见 Norman Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2002), p. 53.



(*Mishna*)和《革马拉》中所用的规则,还有阐释《圣经》的各种方法。对《塔木德》中悬而未决的问题的讨论,则包括确定其结果的方法论总结。蓝珀勒尔版所囊括的翻译没有注释,却有最为丰富的引得,尤其是对全书中拉比表达模式的引得。它提供了一份献词和导言,其中蓝珀勒尔提出了自己的观点来论述拉比文献知识的重要性。该版的印刷质量在他所有著作中是最高的。直到17世纪末,他那版《哈拉卡世界》仍然是研究《塔木德》的唯一的一部导论性著作。”<sup>①</sup>据对该书1634年版的版本介绍,斯宾诺莎所藏应为1634年8月6日在莱顿出版的第7版,正文除了11页的《哈拉卡世界》、24页的《革马拉引言》(*Mevo Hagemara*),还有篇幅占213页的导言。<sup>②</sup>

#### 四、结论

斯宾诺莎所用《圣经》与他成长和生活的时代背景有密切关系。在他身上烙印着塞法迪姆系的拉比犹太传统、玛拉诺(Marranos)的改宗文化、尼德兰的改革宗神学、基督教的希伯来主义、尼德兰人文主义、笛卡尔主义等多重宗教文化身份。这种多元的宗教文化身份决定了其宗教立场的多元主义。此多元主义的一个基本表现即他广泛涉猎各种语言和版本的《圣经》资源。而其中进入他的学术批判视野的都是当时在文本和版本上最为考究的《圣经》,如布克斯托夫版拉比《圣经》、特雷梅利乌斯—尤尼乌斯—贝扎版全本《圣经》。他拣别学术批判文本的原则有二:其一,从读者角度而言,应具备阅读《圣经》文本,尤其是有合理证据的《圣经》原文的语言能力;应尽量获取更多的、高质量的《圣经》版本,必要时予以对照阅读。其二,从文本角度而言,《圣经》文本及其评注应具备多语种、多变化、多观点的特点;《圣经》版本还应该是印刷清晰、接近原本、流传有序的“善本”,尤以有校勘说明、引言、注释的批判性版本为佳。简言之,上述“准确而多样”的拣别原则一方面决定了斯宾诺莎圣经批判学的高起点,此应是其圣经批判学的根本矛头所指<sup>③</sup>和引起学术震动的根本原因。另一方面,又决定了他由此得出的基本的神学立场,即实践神学的七个基本信条是可以明白无误地从《圣

<sup>①</sup> 参见 Peter T. Van Rooden, *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century*, pp. 128-129.

<sup>②</sup> L. Fuks and R. G. Fuks-Mansfeld, *Hebrew Typography in The Northern Netherlands 1585-1815 : Historical Evaluation and Descriptive Bibliography*, part one (Leiden: E. J. Brill, 1984), p. 44.

<sup>③</sup> 在《神学政治论》第二十章结尾,斯宾诺莎说:“仍需明确说明的是,我在此所写的东西没有不愿意呈给我国最高掌权者加以考察和评判的地方。”具有较高《圣经》素养的改革宗牧师当属“最高掌权者”之列。参见 Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, p. 353.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

经》推知的<sup>①</sup>，思辨神学则一定是非教条主义的、随着《圣经》文本的历史化和丰富化而敞开着。

澄清斯宾诺莎写作《神学政治论》时所用的文献资料，尤其是所引《圣经》的版本，其基本的学术价值是确立斯宾诺莎圣经批判学和神学思想研究的起点。具体而言，根据斯宾诺莎所选取的《圣经》版本、所分析的重点文本、所重点关注的神学问题，学界可以更清晰地厘清斯宾诺莎的圣经批判与同代人，像霍布斯、佩雷尔等人的理论关系，以及与16世纪末以来尼德兰人文主义的语文学研究的交涉程度。长期以来，学界皆假设斯宾诺莎与霍布斯、佩雷尔等人的观点相似，斯氏只是复述或激进化了前辈们的思想。但是，根据斯宾诺莎所用拉比《圣经》，可以看出他与霍布斯的一个明显的差别，即斯氏的许多分析是源于犹太学中希伯来文的词汇学、惯用法，而霍布斯是不懂希伯来文的。如果进一步对《神学政治论》的文本史展开考察，甚至可以发现，斯宾诺莎可能早在能读到拉丁语版的《利维坦》之前就已经独立形成了圣经批判的基本观点。<sup>②</sup> 如果进一步对比当时的圣经学著作与《神学政治论》中直接或间接给出的《圣经》引文、导言、注释、评论，亦可更加历史性地评价斯宾诺莎与尼德兰人文主义语文学的密切联系。尽管斯氏在学术写作中非常重视新教人文主义传统的《圣经》版本，但是，他或许并不十分熟悉当时已有的斯卡利杰尔等人的圣经学成果。他甚至会不加批判地用某些以讹传讹的观点作为圣经批判的预设，进而影响到他整体的《圣经》史观。<sup>③</sup> 此方面是我们在斯宾诺莎圣经批判学与神学研究中尤需引起注意的。

① 参见《神学政治论》第十四章。Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, pp. 269-270.

② 参见 Edwin Curley, "Spinoza's Biblical Scholarship," in *Baruch de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat*, ed. Otfried Höffe (Berlin: Akademie Verlag, 2014), pp. 109-126. 科利指出，在否认摩西的五经作者身份时，斯宾诺莎给出的经文年代错误的例证远多于霍布斯；而关于摩西究竟写了五经中的哪些书卷，斯宾诺莎与佩雷尔的观点颇有悬殊；此外，在神学观点上，斯宾诺莎提出了霍布斯与佩雷尔皆不曾提及的一些问题。科利认为斯宾诺莎的独创性得益于他熟悉对霍布斯、佩雷尔而言是封闭的犹太圣经评论传统。而这些经评恰恰是布克斯托夫版拉比《圣经》尽力搜罗的。此亦是科利能合理批评波普金(Richard Popkin, 1923—2005)的依据。

③ 参见 Anthony Grafton, "Spinoza's Hermeneutics: Some Heretical Thoughts," in *Scripture Authority And Biblical Criticism in the Dutch Golden Age*, eds. Dirk Van Miert & Henk Nellen etc. (Oxford: Oxford University Press, 2017), pp. 177-196. 格拉夫顿指出，斯宾诺莎错误地相信海因姆在布克斯托夫版拉比《圣经》中留下的导言，把以斯拉与圣殿中发现的三种《圣经》联系起来；斯宾诺莎相信以斯拉《旧约》的主要作者，依据的是伪托名于亚历山大里亚的斐洛的观点，且参看的是16世纪Azariah de' Rossi (1511—1578)的《眼睛之光》(*Meor einayim*)这个二手文献；斯卡利杰尔等人已将《圣经》的文本史与《荷马史诗》的文本史加以类比，提出Aristarchus of Samothrace(前220—前143)只是编者而不是作者，斯宾诺莎弃用了这一类比，强化了以斯拉的作者身份。



## 参考文献

### (一) 中文参考文献

1. [英]罗素,《西方哲学史》(下),马元德译,北京:商务印书馆,2017。
2. [美]科林·布朗,《基督教与西方思想》,查常平译,上海:上海人民出版社,2017。
3. [美]克莱恩,布鲁姆伯格,哈伯德,《基督教释经学》,尹妙珍等译,上海:上海人民出版社,2011。
4. [美]斯蒂芬·米勒,罗伯特·休伯,《圣经的历史》,黄剑波、艾菊红译,北京:中央编译出版社,2008。
5. 吴树博,《阅读与阐释:斯宾诺莎的历史观念及其效用》,上海:上海三联书店,2015。
6. 高山奎,《隐匿的交锋——试论柯亨与施特劳斯对斯宾诺莎的不同评价》,收录于《基督教学术》第17辑,张庆熊、徐以骅主编,上海:上海三联书店,2018。
7. [荷兰]斯宾诺莎,《简论上帝、人及其心灵健康》,顾寿观译,北京:商务印书馆,2010。
8. 新华通讯社译名室编,《世界人名翻译大辞典》,北京:中国对外翻译出版公司,1993。
9. 朱晓,《近代早期基督教希伯来学的兴起与发展》,《山东大学博士学位论文》,2016。
10. [美]迈克尔·莫洛伊,《体验宗教:传统、挑战与嬗变》,张仕颖译,北京:北京联合出版公司,2018。

### (二) 外文参考文献

1. Fokke Akkerman, Piet steenbakkers, *Spinoza to the letter: Studies in Words, Texts, Books* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2005).
2. Fokke Akkerman, Jacqueline Lagrée, *Tractatus Pierre-François Moreau, Theologico-Politicus, Traité Theologico-Politiqueo* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999).
3. Benedict Spinoza, *Opera*, ed. C. Gebhardt (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlagin, 1925).
4. Benedict Spinoza, *The Collected Works of Spinoza II*, ed. and trans. Edwin Curley (New Jersey: Princeton University Press, 2016).
5. Yitzhak Melamd and Michael A. Rosenthal, *Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide* (New York: Cambridge University Press, 2010).
6. Samuel Preus, *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority* (New York: Cambridge University Press, 2001).
7. Jetze Touber, *Spinoza and Biblical Philology in the Dutch Republic, 1660-1710* (Oxford: Oxford University Press, 2018).
8. Steven Nadler, *Spinoza: A Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
9. J. van Sluis and T. Musschenga, *De boeken van Spinoza* (Den Haag: Bibliotheek der Rijksuniversiteit Groningen & Haags Gemeentearchief, 2009).
10. Servaas van Rooijen, David Kaufmann, *Inventaire des livres formant la bibliothèque*

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

*de Bénédicte Spinoza* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1889).

11. Marvin J. Heller, *The Seventeenth Century Hebrew Book: An Abridged Thesaurus*, Vol. 1 (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2011).

12. Thomas Hartwell Horne, *An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures*, Vol. II Philadelphia: Joseph Whetham, 1840).

13. Benedict Spinoza, *Theological-Political Treatise*, trans. and ed. Martin Yaffe (Newburyport: Focus Publishing, 2004).

14. The Rev. John M'Clintock, D. D., James Strong S. T. D., *Cyclopaedia of Biblical Theological and Ecclesiastical Literature*, Vol. III (New York: Harper & Brothers Publisher, 1879).

15. Stephen G. Burnett, *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660): Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2012).

16. Alberdina Houtman, Eveline van Staalduine-Sulman, Hans-Martin Kirn, *A Jewish Targum in a Christian World* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2014).

17. Issac Kalimi, "Medieval Sephardic-Oriental Jewish Bible Exegesis: The Contribution of Saadia Gaon and Abraham iben Ezra," in *Sephardic and Mizrahi Jewry: From the Golden Age of Spain to Modern Times*, ed. Zion Zohar (New York: New York University Press, 2005).

18. Robert J. Wilkinson, "Immanuel Tremellius' 1569 Edition of the Syriac New Testament," *The Journal of Ecclesiastical History*, 58 (January 2007).

19. S. L. Greenslade, etc., *The Cambridge History of the Bible: The West from the Reformation to the Present Day* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).

20. Bruce Gordon, "Teaching the Church: Protestant Latin Bibles and Their Readers," in *The People's Book: The Reformation and the Bible*, eds. Jennifer Powell Menutt and David Lauber (Illinois: InterVarsity Press, 2017).

21. Edwin Curley, "Resurrecting Leo Strauss," in *Reading between the Lines-Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*, ed. Winfried Schröder (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2015).

22. Benjamin R. Merkle, *Defending the Trinity in the Reformed Palatinate: The Elohists* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

23. James Townley, *Illustrations of Biblical Literature, Exhibiting the History and Fate of the Sacred Writings, from the Earliest Period to the Present Century*, Vol. III (London: Bury Lancashire, 1821).

24. Kenneth Austin, "Immanuel Tremellius's Latin Bible (1575-1579) as a Pillar of the Calvinist Faith," in *Print and Power in France and England, 1500-1800*, eds. David Adams and Adrian Armstrong (Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2006).



25. Brayton Polka, *Between Philosophy and Religion: Spinoza, the Bible, and Modernity*, Vol. I, *Hermeneutics and Ontology* (Plymouth: Lexington Books, 2007).
26. Bruce Gordon, "Creating a Reformed Book of Knowledge: Immanuel Tremellius, Franciscus Junius, and Their Latin Bible, 1580-1590," in *Calvin and the Book: The Evolution of the Printed Word in Reformed Protestantism*, ed. Karen E. Spierling (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015).
27. Soko Tomita and Masahiko Tomita, *A Bibliographical Catalogue of Italian Books Printed in England 1603-1642* (London and New York: Routledge, 2014).
28. Peter T. Van Rooden, *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century*, trans. J. C. Grayson (Leiden: E. J. Brill, 1989).
29. Norman Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2002).
30. L. Fuks and R. G. Fuks-Mansfeld, *Hebrew Typography in The Northern Netherlands 1585-1815: Historical Evaluation and Descriptive Bibliography* (Leiden: E. J. Brill, 1984).
31. Edwin Curley, "Spinoza's Biblical Scholarship," in *Baruch de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat*, ed. Otfried Höffe (Berlin: Akademie Verlag, 2014).
32. Anthony Grafton, "Spinoza's Hermeneutics: Some Heretical Thoughts," in *Scripture Authority And Biblical Criticism in the Dutch Golden Age*, eds. Dirk Van Miert & Henk Nellen etc. (Oxford: Oxford University Press, 2017).

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

## A Critical Review of The Scripture Used by Spinoza

PENG Bolin

**Abstract:** According to Edwin Curley, there are nearly 600 verses of Old Testament, New Testament, Apocrypha, and Talmud cited in Theological-Political Treatise. Old Testament is the main source, covering more than 500 places. Curley pointed out that Spinoza used Johannes Buxtorf's version of Old Testament; Immanuel Tremellius' version of New Testament as the most important; Theodore Beza's edition of New Testament as complementary. According to the first-hand information of Jetze Toube, the Apocrypha used by Spinoza should be the version of Franciscus Junius', and he read Babylonian Talmud according to the 15th-century guide Clavis Talmudica translated by Constantine L'Empereur. Based on these researches in English, not only a solid foundation could be established, but also we may learn the target and philosophy of Spinoza's Biblical Criticism.

**Key Words:** Spinoza, Theological-Political Treatise, Scripture, edition, biblical criticism

---

# 比较视域下的文本研究

Textual Analysis in Comparative Perspective

---





## 生存与秩序： 论《天主实义》中利玛窦对佛教轮回说的辩排<sup>\*</sup>

韩 霞<sup>\*\*</sup>

**【摘要】**利玛窦在《天主实义》中从两个角度对佛教轮回说进行了辩排：其一，佛教轮回说无益于惩恶扬善与维护伦理秩序；其二，佛教轮回说导致了物类秩序的混乱。前者是利玛窦以灵魂轮回得以实现为逻辑起点推出的结论，后者是利玛窦以亚里士多德灵魂观为理论依据所表达的观点。本文认为，以“业报”为核心的佛教轮回说所要解决的是人的生存问题，由于利玛窦对佛教轮回说之于生存意义的理解偏差，导致第一个角度的辩排对中士来说效果不佳；而亚里士多德灵魂观所阐明的是灵魂分类基础上的物类秩序问题，由于佛教轮回说坚持“业报”基础上的众生平等的观念，体现不出不可混淆的物类等级秩序，因此在中士看来，利玛窦第二个角度的辩排有力。然而，利玛窦辩排佛教轮回说，其意在阐发天主教灵魂观。分析《天主实义》中利玛窦的天主教灵魂观可以发现，它关涉了生存和秩序问题，在兼顾惩恶扬善与伦理需求的同时，提供了一套别于儒家的物类秩序观念。

**【关键词】**利玛窦；佛教；灵魂；生存；秩序

辩排佛教进而阐发天主教教义是利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)在《天主实义》中的宣教手法之一。利玛窦在华宣教被认为采取了“驱佛补儒”<sup>①</sup>或“合

---

<sup>\*</sup> 本文起意于谢文郁教授于2017年上学期开设的《天主实义》读书班及课堂师生间的讨论，得益于谢文郁教授及陈坚教授的指导和修改，特此说明并致谢。

<sup>\*\*</sup> 山东大学犹太教与跨宗教研究中心2016级博士研究生。

<sup>①</sup> Matteo Ricci 利玛窦, Nicolas Trigault 尼金阁,《利玛窦中国札记》[Ricci China Notes], 何高济等译(北京[Beijing]:中国书局[Zhong Hua Book Company], 2005), 34。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

儒易佛”<sup>①</sup>的策略。其无论是“补儒”还是“合儒”，辩排佛教却是共识。单就利玛窦对佛教轮回说的辩排来看，学界尚欠深入探讨。此即在这一情况下，从文本出发，围绕生存和秩序这对核心问题，展现利玛窦对佛教轮回说的辩排，呈现这一辩排中不同文化间的思想交锋。以此评论儒家文化背景下，利玛窦辩排佛教轮回说阐发天主教教义的果效及意义。

## 一、核心问题：生存和秩序

利玛窦辩排佛教进而阐发天主教教义时，面向的对象是中士，即浸润在儒家思想中且处在朝堂之上的那个群体。这个群体日思夜想的是在追求至善过程中的“修齐治平”。这一追求从先秦诸子百家起就有端倪。孔子所说的“回之为人”，“得一善，则拳拳服膺而弗失之”<sup>②</sup>，即展现了对至善的追求和把握。《大学》更是将儒家的这一诉求展现得淋漓尽致，并开出“诚其意勿自欺”的求善之道。及至宋明理学陆王心学的“格物致知”和“致良知”，无不是在这一思路中展开。儒家之所以对这一问题倾注千年心血，即使朝堂更替也割裂不断其脉络，就在于它直接关系到人的生存问题和社会秩序问题，而这是历朝历代必须要面对和维系的问题，更是儒家思想的核心所在。及至利玛窦携天主教来华，同样必须对人的生存问题和社会秩序问题作出回应，否则，利玛窦所宣扬的天主教思想对于儒家来说无甚价值。

人的生存问题体现在接受现实生存状况的前提下，过一种向善的生活。接受现实生存状况，则要求解释人不同生存处境的问题；过一种向善的生活，则必须要开出一套善的生存理念和规范，以使人在生存过程中的每个判断和选择都有善念的支撑。利玛窦来华之时，人们向善的生存理念和规范很大程度上是儒家和佛教给予的。儒家对至善的追求，即在为人向善的生存提供一套不断更新的判断和选择标准；而佛教的“苦空”思想、业报轮回、因果报应等教义，同样深深扎根于人的生存观念之中，推动着人们向善的生活。如《天主实义》中，中士很自然地提及三世善恶报应观念，而这正是佛教带来的思想。<sup>③</sup>

① Jean Charbonnier 沙百里，〈利玛窦“合儒易佛”路线及其对中西天主教的影响〉[Matteo Ricci's Choice of the Confucian Way: Its Impact on Catholicism in China and in the West]，黄凰 Huang Huang 译，《天主教研究论辑》（第7辑）[Journal of Catholic Studies(7)]，赵建敏 Zhao Jianmin 编（北京[Beijing]：宗教文化出版社[Religious Culture Press]，2010），289。

② 《礼记·中庸》。

③ 参见 Matteo Ricci 利玛窦，《天主实义今注》[Catechismus Sinicus]，Thierry Meynard 梅谦立注，谭杰 Tan Jie 校勘（北京[Beijing]：商务印书馆[The Commercial Press]，2014），145。



社会秩序是儒家关注的另一个问题,人的生存也在秩序中展开。儒家的社会秩序包括人与人之间的伦理秩序和人与万物之间的物类秩序。当孔子面对礼崩乐坏的局面时,已经开始思考秩序问题了,并提出“仁、义、礼”来重塑人与人之间的伦理秩序。孟子则通过“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”来“教以人伦”。<sup>①</sup> 配合“仁、义、礼、智、信”的五常观念,儒家思想的伦常秩序自此确立。因此,对伦常(伦理)秩序的维护转而成为儒家关注的重点。物类秩序方面,孟子早有“亲亲而仁民,仁民而爱物”<sup>②</sup>的阐发,张载则在此基础上提出“民胞物与”的思想,王阳明更是明确论及“大人之能以天下万物为一体也,非意之也,其心之仁本若是,其以万物为一也”<sup>③</sup>。表面上看,儒家的物类秩序是一种“人与万物为一”的平等秩序,实则不然,无论是孟子、张载还是王阳明,其物类秩序观念都是在人为万物之中心,人尊于万物之基础上推展开来的,其意在通过“万物皆备于我”,“反身而诚”,“强恕而行”。<sup>④</sup>

作为外来异质文化的佛教之所以能被儒家接受,很大程度上是因为其关注人的生存问题,并逐渐改造自身以维护和改进儒家倡导的伦理秩序,由此才出现“儒释二家,同而复异,异而复同。……惟真儒方能知佛,亦惟学佛始能知儒”<sup>⑤</sup>的局面。利玛窦在辩排佛教时,实际上感受到了儒家对这两个问题的关注,并以此展开对佛教轮回说的辩排,却由于对佛教轮回说的认识不清,导致其辩排有失偏颇。

## 二、生存:利玛窦第一个角度的辩排

利玛窦辩排佛教轮回说从两个角度展开。第一个角度由三个理由构成:其一,如果人的灵魂可以轮回到他人或动物身上,那么轮回后的灵魂应该有前世的记忆,否则不能体现佛教轮回说惩恶扬善的作用。其二,只有兽行没有人德的人,他的灵魂在轮回后变为禽兽不是对此人的惩罚,而是顺应其兽行的奖励。其三,如果人的灵魂可以轮回,家中的牛马家禽很有可能是已逝的君亲、父母等,驱使它们会紊乱人伦,不驱使它们会荒废畜养和农事;仙逝的父母祖辈们也有可能

① 《孟子·滕文公上》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《大问学》。

④ 《孟子·尽心上》。

⑤ 《大正藏》[CBETA],23册,53上。标点为论者所加。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

轮回为自己将娶的女子或者家中的奴仆,这极大地紊乱了人伦秩序。<sup>①</sup>

基于以上理由,利玛窦认为,佛教轮回说不可能成立。因为它既起不到惩恶扬善的作用,也不能维护儒家伦理秩序。但问题在于,利玛窦的这一结论,首先是站在灵魂轮回而非业报轮回的基础上得出的,不符合佛教轮回说的原貌;再者,利玛窦没有意识到佛教轮回说在解释人的生存处境、引导人的生存行为上的意义,由此也看不到佛教轮回说起到的惩恶扬善、维护伦理秩序的作用。

首先,佛教轮回说讨论的是业报轮回而非灵魂轮回。在它发展的几个重要阶段始终没有承认灵魂的存在。佛教初创时,对于从婆罗门教那里吸收来的轮回观念,释迦牟尼肯定“业”的存在,但否认在轮回中有不变的主体。“佛教即主无我,故无实物轮回。”<sup>②</sup>到部派佛教时期,如何处理“轮回主体”问题,成为各部派必须面对的难题。最早对此作出回应的是犍子部。根据《异部宗轮论》,犍子部引入“补特伽罗”作为轮回中业报的承载者和解脱者。“其犍子部本宗同义:谓补特伽罗非即蕴非离蕴,依蕴处界假施設名。诸行有暂住,亦有刹那灭。诸法若离补特伽罗,无从前世转至后世,依补特伽罗可说有移转。”<sup>③</sup>即是说,“补特伽罗”既不是实有也不是没有,而是为了实现业报轮回假立施設的方便之说。继犍子部之后,经量部提出“中阴”说,大众部提出“根本识”说等,这无疑是“解决在无我说前提下安立业报轮回的主体问题,以别于外道的灵魂、实我说”<sup>④</sup>。及至中国南北朝时期,轰动朝野的“形尽神灭与否”的论辩也是这一问题的延续。但在论辩中对“神是什么?”并没有形成统一的结论。论辩中对“神”的理解归纳起来约有四种:一是精微之气;二是灵魂鬼神;三是感觉与思维;四是超验的存在。<sup>⑤</sup>再者,“形尽神灭与否”的论辩是佛教“三世业报”存在与否的延伸,辩护者极力维护“神”的存在,根本上是为了维护佛教的业报轮回观。因此,即使中国佛教认同

① 利玛窦陈列的六条辩排中,以上三条依次是第一、五、六条。参见利玛窦,《天主实义今注》,146-150。

② 汤用彤 Tang Yongtong,《印度哲学史略》[A Brief History of Indian Philosophy] (北京[Beijing]:中华书局[ZhongHua Book Company],2016),33。

③ 高永宵 Gao Yongxiao,《异部宗轮论》[Another Round of Cases] (北京[Beijing]:中国书店[China Bookstore Press],2006),69。

④ 陈林 Chen Lin,〈从“无我轮回”说到“神不灭”论——印度佛教业报轮回说与中国六朝时期佛教因果报应论的问题意识〉[From “No Subject in Transmigration” to “Spirit No Death”—The Problem Consciousness of Indian Buddhist Transmigration and The Problem Consciousness of Chinese Buddhist Retribution For Sin During The Six Dynasties],《学海》[Academia Bimestrie],2004年第12期[2003, Issue12],76。

⑤ 参见刘立夫 Liu Lifu,《弘道与明教——〈弘明集〉研究》[Hongdao and Mingjiao——The Research of Hong Mong Ji] (北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press],2004),95。



在业报轮回中有“神”的存在,也不能将佛教轮回说简单地理解为“灵魂轮回”,而忽视轮回过程中“业报”的决定性作用。

其次,佛教轮回说所要解释和解决的是人的生存问题,而非灵魂问题。业报轮回中,人们受自己善恶行为形成的业力的推动在六道(地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天)中轮回,业报必然不爽。“六趣往来,果也。心行美恶,因也。若观因知果,见果知因。如曰欲知前世因,今生受者是。欲知后世果,今生作者是。”<sup>①</sup>一个人今生的生存处境,由前世的行为决定,而今生的行为又会决定下一世的生存处境。因此,想要来世生存得好,今生就要行善积德,以获得来世的善报,否则就会轮回回到“三恶道”(地狱、饿鬼、畜生)中受苦受难。虽然“三善道”(阿修罗、人、天)能使轮回者享受人天福报,但在佛教看来,也是绝对苦境之上的相对福报。因此,轮回中的众生始终受到业报的牵制而生存在“苦”里,只有竭力修行获得解脱的人,才能不受业报所累,摆脱“苦”的生存状态。

佛教轮回说不仅解释了人的生存处境问题,还为人向善的生活提供了一套理论支持。众所周知,儒家生存的重心在现世今生,其“积善余庆、积恶余殃”的报应观念不能解释“报施多爽”“祸福悬殊”的现实问题。佛教的业报轮回说则弥补了儒家的不足。特别是慧远(334—416)所阐发的“三报论”,引入佛教“业报”和“三世”的轮回思想,在理论上彻底解决了儒家的报应缺陷问题。慧远的“三世业报”说使人意识到,目前的生存状况由前世的善恶行为所导致,即使今生始终去恶行善,也有可能因为前世的恶业而命途多舛,如果因为命途多舛而作恶多端,受恶业的影响,那此人今生后世就只能生存在恶报的苦难中了,唯一的解决方法就是,安于现实的生存状况,积极地去恶行善。而无论安于现状,还是去恶行善,都有利于维护儒家倡导的伦理秩序。

根据以上分析,佛教轮回说的核心是“业报”,而非灵魂,其所要解释和解决的是人的“业报”基础上的生存问题。利玛窦将佛教轮回说等同于灵魂轮回,说明他没有体会到佛教轮回说所真正讨论的问题,看不到业报轮回下人的行为对其生存所产生的决定性作用,由此也就认识不到佛教轮回说在解释人的生存处境,引导人的生存行为上的意义,更不可能得出佛教轮回说起到惩恶扬善、维护伦理秩序的作用的结论。儒家接受佛教,将佛教作为教化百姓的工具之一,也是在这层意义上成立的。所以《天主实义》中,中士表示“虽然,壤虽褊,人虽丑,苟所言之合理,从之无伤”。而利玛窦对此毫无感受。因此,对中士来说,利玛窦辩排佛教轮回说的第一个角度是值得商榷的。且在《天主实义》的后续讨论中,中

<sup>①</sup> 《大藏经》[CBETA],19册,590上。标点为论者所加。

士关切天堂、地狱问题,及拜佛像、念佛经以去人之邪妄,在一定程度上也与此有关。

### 三、秩序:利玛窦第二个角度的辩排

利玛窦辩排佛教轮回说的第二个角度也由三个理由构成。这三个理由分别是:其一,人与禽兽有属于自己本类的灵魂,如果现在人的灵魂可以轮回到禽兽身上,那么现在禽兽的灵魂和以前禽兽的灵魂不同,而实际情况是,两者并没有不同,因此灵魂不能轮回。其二,灵魂分为三类,即低等的生魂、中等的觉魂和高等的灵魂。如果人的灵魂可以轮回到禽兽身上,那么禽兽之魂和人之魂就没有区别了,那灵魂就只剩两种分类,这违背了天下对灵魂分类的共识。此外,物类的灵魂决定了物类的本性,物类的本性决定了物类的体貌,物类体貌不同说明灵魂分类不同。可见,佛教说禽兽和人的灵魂一样的论断是不成立的。其三,人与禽兽的体态不同,灵魂也应该不同。自己的灵魂只适合自己的身体,因此,佛教所说的人的灵魂可以托生于别人的身体或托生于禽兽的身体是不成立的。<sup>①</sup>

由于来华传教士们基本上采用托马斯·阿奎那一系的神学体系,所以在《天主实义》中,利玛窦介绍“灵魂论”时不仅使用了亚里士多德(Aristotle,前384—前322)的灵魂观,还运用了柏拉图的“理念论”“灵魂不朽”等思想。<sup>②</sup>从上面的论述来看,利玛窦对佛教轮回说的辩排,是从亚里士多德灵魂观的三品说和形质说展开的。

亚里士多德灵魂三品说将灵魂分为由高到低的三个级别。其中,人具有最高级的灵魂,动物觉魂次之,植物生魂最为低等。而其灵魂形质说肯定了生物是灵魂与躯体的结合,灵魂使躯体具有生命。这并不是说灵魂可以与任何躯体相结合,亚里士多德极力反对毕达哥拉斯的灵魂轮回说<sup>③</sup>,否认灵魂可以转生到各种生物躯体上,他认为灵魂只能与唯一适合这个灵魂的躯体相结合。亚里士多德在灵魂与躯体能否分离这一问题上摇摆不定,一方面说不能分离,另一方面又说灵魂用以认识和思维的部分可以与躯体分离。而利玛窦在使用亚里士多德灵魂观辩排佛教轮回说时,没有涉及灵魂能否离开躯体的问题,而是从不同物类之

<sup>①</sup> 利玛窦陈列的六条辩排中,以上三条依次是第二、三、四条。参见利玛窦,《天主实义今注》,147-149。

<sup>②</sup> 张西平 Zhang Xiping,〈明清间西方灵魂论的输入及其意义〉[The Input and The Significance of Western Soul Theory in Ming and Qing Dynasties],《哲学研究》[Philosophy Research],2003年第12期[2003, Issue12],31-32。

<sup>③</sup> 利玛窦认为佛教轮回说窃取了毕达哥拉斯的观点。参见利玛窦,《天主实义今注》,145。



间的灵魂不可以相互托生,同级灵魂只能与同级物类躯体相结合的角度辩排佛教的六道轮回。实际上,来华传教士如罗明坚、利玛窦、艾儒略、毕方济等人所介绍的亚里士多德灵魂观并非亚里士多德思想的原貌,而是经托马斯·阿奎那注解过的天主教化了的灵魂观。尽管如此,利玛窦运用亚里士多德灵魂观所确立的灵魂等级基础上的物类秩序来辩排佛教轮回说的意图是显而易见的。

通过上面的三个理由,利玛窦认为佛教轮回说不仅没有关注到物类之间的秩序问题,而且混淆了不同等级的物类灵魂和物类秩序。前文已经分析过,佛教轮回说的核心是“业报”,主要讨论的是人的行为所带来的生存问题,而非灵魂问题,也没有灵魂分类的讨论,更不用说对灵魂分类基础上的物类秩序进行了。并且,在佛教轮回说看来,不管是人类还是畜生,业报面前一律平等,都要受到业力的推动进入轮回,以此承受相应的果报。六道之间的区别在于:由于前世业力的果报,今世生存在不同的处境中。因此,佛教轮回说坚持的是“业报”基础上的众生平等的观点,六道众生没有地位或等级上的高低之分。

比较一下儒家的相关思想。虽然儒家思想一直以来秉持“万物一体”的理念,人与万物“同得天地之理以为性,同得天地之气以为形”<sup>①</sup>,但人与禽兽毕竟有“几希”之异:只有人独得天地的正理和正气,仁义礼智根源于人心之中,由此生发出人的道德行为;禽兽却并非如此,它们活在欲望和本能之中。因此,在儒家看来,人和禽兽并非是生存处境的不同。虽然人活着可能比禽兽的处境还糟糕,如《天主实义》第三篇中,中士甚至表示“复查鸟兽,其情较人反而自适”<sup>②</sup>。但人有善有德,而禽兽却没有,人秉承天地的正理正气,是良善和道德的,且这良善和道德是发乎心而落实到行动中去的。因此,两者不可能在地位和等级上平等。

显然,佛教“业报”基础上的人禽平等观念是很难被儒家接受的,因为这种平等否定了儒家所坚持的人之为人的核心要素。并且,儒家一直有“人与天地齐平”“人为万物之灵长”的文化传统。如《易传》提出了“天地人三才”的观念<sup>③</sup>;《荀子·王制篇》有“水火有气而无生;草木有生而无知;禽兽有知而无义;人有气、有生、有知,亦且有义,故最为天下贵也”的论述;《礼记·礼运》则将人比作“天地之心也,五行之端也”。这些论述无不说明,儒家强调人的尊贵地位。虽然

<sup>①</sup> 朱熹 Zhu Xi,《四书章句集注》[Collected Annotations about Punctuation for the Four Books] (北京[Beijing]:中华书局[ZhongHua Book Company],2011),274。

<sup>②</sup> 利玛窦,《天主实义今注》,104。

<sup>③</sup> 《易传·系辞下》:“有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也。”

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

儒家没有自觉的灵魂等级思想,但灵魂的模糊观念还是存在的。如《论语·八佾》曰:“祭如在,祭神如神在。”《中庸》曰:“质诸鬼神而无疑。”<sup>①</sup>等等。因此,对中士来说,利玛窦使用亚里士多德灵魂观,从灵魂分类所决定的物类秩序的角度来辩排佛教轮回说,暗合儒家以人为尊的认识物类秩序的文化传统,且具有较为强烈的说服力。所以对中士来说,利玛窦辩排佛教轮回说的第二个角度是有效果的。如中士在利玛窦辩排佛教轮回说后明确表示:“夫人魂能为禽兽者,诚诬语也,以欺无知小民耳。”<sup>②</sup>

## 四、利玛窦天主教灵魂观:关涉生存与秩序

利玛窦辩排佛教轮回说意在否定灵魂进入轮回的可能性,进而宣扬灵魂由天主审判进入天堂或地狱的教义。但辩排佛教轮回说后,利玛窦没有立刻转入相关讨论。在与中士的交流中,利玛窦对天主教灵魂观的阐发时断时续,相关讨论零散地分布于《天主实义》的不同章节中。纵观全文,利玛窦对天主教灵魂观还是有较为全面的论说。利玛窦所阐发的天主教灵魂观不仅关涉到人的生存问题,而且对秩序问题也有说明。

首先,利玛窦阐发的天主教灵魂观为人的生存提供了一个超越的目标,且为实现这一目标提供了一套生存观念和行为准则。这也导向了对儒家所倡导的伦理秩序的维护。利玛窦论及现世只是人的暂居之地,人最终的生存归宿不在今世而在后世,不在人间而在天堂;且现世的生存是苦的,“本世者,苦世也”<sup>③</sup>,“世态苦丑,至如此极”<sup>④</sup>。虽然人生存在现世的苦难之中,但“天主置我于是,促促焉务修其道之不暇”<sup>⑤</sup>,且天主赋予人不灭的灵魂。可见,天主还是给人以摆脱生存苦难的希望和途径,人只要不辞今世的苦劳,为善行义,“昂首向顺于天”<sup>⑥</sup>,就能“图身后万世之安乐”<sup>⑦</sup>,从而摆脱现世的负累,实现生存的永恒超越。否

① 具体讨论参见张西平 Zhang Xiping,《明清间西方灵魂论的输入及其意义》[The Input and The Significance of Western Soul Theory in Ming and Qing Dynasties],《哲学研究》[Philosophy Research], 2003年第12期[2003, Issue12]。此文中,张西平认为“就中国思想本身来说,上古时期灵魂的观念还是存在的”,“上古时先人对灵魂有一个模糊的认识”,利玛窦正是“利用这一点来说明灵魂的存在”,“并且从此出发用天主教的灵魂论取代中国文化中这种模糊的认识”。

② 利玛窦,《天主实义今注》,150。

③ 同上,156。

④ 同上,107。

⑤ 同上,156。

⑥ 同上,108。

⑦ 同上,79。



则,人只能生存在苦难中:现世生存在人间的苦难中,后世生存在地狱之罚的苦难中,永没有止期。由此,利玛窦一方面通过强调现世的苦难和暂时性,凸显后世天堂的安乐和永恒性,为人的生存提供一个超越的目标;另一方面,通过不灭的灵魂及天主的助力,为人实现超越的生存提供途径,这无疑关怀了人的生存问题。再者,灵魂不灭导向的善恶行为必有清算,“天主至公无不尽赏之善,无不尽罚之恶”<sup>①</sup>,及天堂地狱之赏罚实有等观念,使得人在生存过程中的判断选择行为有所依准和忌惮,对于儒家来说,这无疑有利于维护其伦理秩序。

与佛教对比来看,虽然天主教的灵魂观和佛教的轮回说都深刻地讨论了人的生存问题,都为人生存的超越追求提供了目标和道路,都能起到惩恶扬善进而维护伦理秩序的作用,但两者也存在明显的差别。在佛教轮回说看来,对人的生存起决定作用的是个人的行为积累下来的业,这其中的重点是“个人的行为”。一切善恶果报的根源都不涉及其他人,惩恶扬善也不是由他者来完成,最终的解脱也是依靠自己。天主教灵魂观则不同,在天主教看来,人生存的权威是他者,即具有绝对权力的外在主宰者——天主。人生存的希望来源于天主,对人的惩恶扬善也是由天主主导的。就今天来看,这点区别基本上无甚新意。但在利玛窦和中士讨论的当下,这一区别却意义重大,因为这涉及一个“道德上对善恶行为进行奖惩之权威何在”的问题。先秦时期,儒家强调天对人善恶行为的奖惩作用,但因为儒家仅仅强调人的现世今生问题,对后世存而不论,“报施多爽”和“余庆余殃”的困境宣布了天在奖惩人之善恶行为上的失效。对于这一理论困境,儒家一方面采纳佛教的业报观念加以解释,另一方面转向对修身养德的强调上来。但无论是佛教的业报观念,还是儒家对养德的强调,根本上都是一种自我制约的行为。特别是儒家,道德上善恶行为的奖惩权威很难落实,这也是为什么其极为强调“慎独”的原因。

此时,利玛窦所阐发的天主主导下的惩恶扬善之说,在道德上为儒家重新审视奖惩善恶行为的权威来源问题提供了一个新的出路。对此,中士是有确切感受的。《天主实义》中,当利玛窦直言“第言明德之修,而不知人意易疲,不能自勉而修,又不知瞻仰天帝,以祈慈父之佑,成德者所以鲜见”<sup>②</sup>时,中士对其中的“修德易疲又无被瞻仰者”的问题避而不谈,却转而说:“拜佛像,念其经,全无益乎?”<sup>③</sup>一方面,中士避而不谈其中的问题,说明中士完全意识到了利玛窦的所

<sup>①</sup> 利玛窦,《天主实义今注》,174。在第174—176页,应中士之问,利玛窦还细致地解释了三种天主惩恶扬善的特殊情况。

<sup>②</sup> 同上,198。

<sup>③</sup> 同上。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

指,却并没有好的解决办法;另一方面,中士内心有寻求佛教帮助的潜在意识。也是基于此,当利玛窦不断将天主教的相关教义阐释出来后,中士才有“闻先生之语,若霹雳焉”<sup>①</sup>之感,且表示道:“心既醒矣,眼既启矣,仰天而祈上佑,其时也夫。”<sup>②</sup>

如何评价利玛窦所引入的新观念在中国思想史上的意义,这个问题仍需进一步分析和讨论。当代学者贾未舟对此有所涉及。他谈到,在明末清初道德乱象横生,儒家和佛教约束无力的情况下,天主教强调天主的绝对主宰力量,对儒家“在传统的道德修养之外寻求外在的道德权威,并在这种外在的道德权威下建构具有普遍有效的道德规范体系”<sup>③</sup>提供了新思路。这个判断基本到位。不过,在另一篇文章中,贾未舟进一步认为,天主教引入“自由意志论”,帮助儒家理清了“中国文化传统中始终不能在理论上圆满阐释责任伦理的前提问题”,这一观点尚待商榷。他说:“韩霖在《铎书》中诠释《圣谕六言》之‘毋作非为’时,就引入天主教的自由意志理论,来为‘恶’的行为选择和责任承担提供理论基础。利玛窦在《天主实义》中引述托马斯神学,认为人有自由意志是因为人有灵魂。”<sup>④</sup>贾未舟提到的“自由意志”,我认为是误读了韩霖的文字。首先,利玛窦在《天主实义》中对自由意志的讨论极为隐蔽,仅在文末提及人的“自为”问题,且没有引起中士的任何关注。<sup>⑤</sup>在第三篇《论人魂不灭大异禽兽》中,利玛窦没有使用“自由意志”一词,也没有阐发自由意志相关论述的倾向,文中三次提及“志”<sup>⑥</sup>,仅在“意志”“志向”语境下使用。再者,韩霖在《铎书·毋作非为》中提及的“自主之

① 利玛窦,《天主实义今注》,205。

② 同上。

③ 贾未舟 Jia Weizhou,〈明末清初儒家天主教徒对“天”的重构〉[The Reconstruction of “Heaven” by Confucian Catholics in the Late Ming and Early Qing Dynastines],《现代哲学》[Modern Philosophy],2014年第5期[2014, Issue5],103。

④ 贾未舟 Jia Weizhou,〈明末清初天主教给儒学带来的新论域〉[The New Theoretical Field Brought by Catholicism For Confucianism in The Late Ming and Early Qing Dynasties],《鲁东大学学报(哲学社会科学版)》[Ludong University Journal(Philosophy and Social Sciences Edition)],2016年第2期[2016, Issue2],12。贾未舟指出,“人有自由意志是因为人有灵魂”出自《天主实义》的第三篇《论人魂不灭大异禽兽》。

⑤ 利玛窦,《天主实义今注》,216。

⑥ 原文参见朱维铮 Zhu Weizheng 主编,《利玛窦中文著译集》[The Collection of Matteo Ricci's Chinese Translations](上海[Shang Hai]:复旦大学出版社[Fudan University Press],2001),27。贾未舟使用此版本中的《天主实义》进行的讨论,而非本文使用的《天主实义今注》。



权”和“自由”<sup>①</sup>，也不是天主教的自由意志<sup>②</sup>之意。结合语境和上下文，《铎书·毋作非为》中“自主之权”要表达的意思是：人虽性中有善，别于禽兽，但人性中即有向理之心，也有禽兽之欲，因此，人是可能为善也可能作恶的。“自由”在儒家语境中指的是“从心所欲，不逾矩”，即儒家礼仪体制之内的自由。《铎书·毋作非为》中，韩霖论述“自主之权”和“自由”要表达的意思是：人有向理之心，向理之心可以使人为善，但介于人性中也有禽兽之欲，能使人作恶，因此，人要奋发有为，使向理之心彰显出来，这样，人不管在何时，做什么事，都能做到随心所欲不逾矩。

再者，利玛窦阐发的天主教灵魂观不仅有利于维护儒家的伦理秩序，还呈现了一套别于儒家的物类秩序；同时，它比亚里士多德灵魂观呈现的物类秩序更为精致，其中不仅包含亚里士多德的灵魂分类观念，还有《创世记》的内容。利玛窦在《天主实义》中说道：“天主生物，乃始化生物类之诸宗。既有诸宗，诸宗自生。”<sup>③</sup>“试观天主生是天地及是万物，无一非生之以为人用者。”<sup>④</sup>“吾人生于其间，秀出等夷，灵超万物。”<sup>⑤</sup>因此，利玛窦的天主教灵魂观所导向的物类秩序是：由于灵魂分类等级不同，人与万物之间，有迥然不同的分类，人是高于万物的存在，万物为人所用。利玛窦所阐发的这种物类秩序虽然符合儒家“人为万物之尊”的观念，也有利于维护儒家的农业生产，但与儒家的物类秩序极为不同。儒家的物类秩序是“万物一体”论，且“万物皆备于我”，人只要“反身而诚”，就能体察万物之理。而在利玛窦阐发的物类秩序里，物类之间有本质差别，这种差别一方面是天主赋予的，另一方面是灵魂分类不同导致的。再者，儒家传统中，万物也为人所用，但这种使用也与利玛窦所阐发的“万物为人所用”不同。在儒家看来，“君子之于物也，爱之而弗仁”。朱熹注解道：“物，谓禽兽草木。爱，谓取之有时，用之有节。”<sup>⑥</sup>也就是说，君子在取用万物的时候，虽然不用推己及物，但必须要取之有时，用之有节。因此，儒家主张的“万物为我所用”，是节制前提下的使用，而非滥用。利玛窦阐发的“万物为人所用”的观念，则没有体现出这一节制的要求。虽然儒家有自己成熟的物类秩序观念，但利玛窦所带来的灵魂观，以及灵魂分类所导向的区分物类秩序的方法，还是深刻地影响了明末儒士们（如杨廷

① 原文参见韩霖 Han Lin,《《铎书》校注》[The Collation of 〈Todur Book〉],孙尚杨 Xun Shangyang,肖清和 Xiao Qinghe 等校注(北京[Beijing]:华夏出版社[Hua Xia Press],2008),143-144。

② 天主教自由意志专用以解释天主全知全能全善情况下,人背离天主而作恶犯罪的问题。

③ 利玛窦,《天主实义今注》,85。

④ 同上,151。

⑤ 同上,83。

⑥ 朱熹 Zhu Xi,《四书章句集注》[Collected Annotations about Punctuation for the Four Books](北京[Beijing]:中华书局[ZhongHua Book Company],2011),340。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

筠、戴震等)对物类的认识方式。杨廷筠直接以“灵魂”“觉魂”“生魂”来区分人、动物和植物<sup>①</sup>,这显然是受了利玛窦灵魂观的影响。

## 五、结语

儒家文化背景下,生存和秩序问题是每个意欲在中土传扬其思想之士所必须要面对和回答的问题。就儒家自身来看,其从先秦乃至今日,这一问题意识仍然具有张力;而佛教自传入之始,就在这两个问题上下了功夫,直至获得儒家的接纳,形成儒释合流的局面。及至明朝传教士来华,无论其采取什么宣教策略,驱佛易佛或是补儒合儒,都要对这两个问题予以充分重视并回应之。实质上,利玛窦在《天主实义》中对佛教轮回说的辩排也是从这两个角度展开的。虽然利玛窦在辩排佛教轮回说时,将佛教的业报轮回曲解为灵魂轮回,且没有意识到儒家文化语境下,佛教对人的生存和伦理秩序的关怀和维护,导致其对佛教轮回说的辩排无效;但其使用亚里士多德灵魂观所展现的物类秩序观念却暗合儒家文化传统,其中虽有不同,却足以引起中土对佛教业报轮回基础上众生平等观念的贬斥。由此说来,《天主实义》中,利玛窦使用亚里士多德灵魂观展开的对佛教轮回说的辩排,其效果之有无基于不同的问题意识而参半并存。此外,《天主实义》中利玛窦所宣扬的天主教灵魂观,对人的生存问题和社会秩序问题都有回应,为儒家理解生存和秩序问题带来了新的角度,展现了新的思路。

实际上,《天主实义》呈现了一场跨地域文化传播过程中不同思想间相互激荡的盛宴。在这场盛宴中,儒家文化、佛教思想、古希腊哲学及天主教教义一一呈现,而每个文化形态中对生存和秩序问题的处理和关怀也都凸显出来。我想,通过这些不同文化视角间的相互比较,不仅可以加深我们对不同文化的理解,更可以拓宽我们对人之生存和秩序问题的视野。可能,这也是当今文化交流、文明对话的精神所在吧!

## 参考文献

1. [古罗马]奥古斯丁,《论灵魂及其起源》,石敏敏译,北京:中国社会科学出版社,2004。
2. [古罗马]奥古斯丁,《奥古斯丁选集》,汤清等译,北京:宗教文化出版社,2010。

<sup>①</sup> 参见徐光启 Xu Guangqi 等,《明末天主教三柱石文笺注:徐光启、李之藻、杨廷筠论教文集》[Catholic Documents of Xu Guangqi, Li Zhizao, Yang Tingyun],李天纲 Li Tiangang 编注(香港[Hong Kong]:道风书社[Logos and Pneuma Press],2007),239。



3. [法]谢和耐,《中国与基督教——中西文化的首次碰撞》,耿昇译,北京:商务印书馆,2015。
4. [美]米拉德·J. 艾利克森,《基督教神学导论》,陈知纲译,上海:上海人民出版社,2012。
5. [意]利玛窦,尼金阁,《利玛窦中国札记》,何高济等译,北京:中华书局,2005。
6. [意]利玛窦译,[法]梅谦立注,谭杰校勘,《天主实义今注》,北京:商务印书馆,2015。
7. (宋)朱熹,《四书章句集注》,北京:中华书局,2011。
8. (明)徐光启等著,李天纲编注,《明末天主教三柱石文笺注:徐光启、李之藻、杨廷筠论教文集》,香港:道风书社,2007。
9. (明)韩霖著,孙尚杨、肖清和等校注:《〈铎书〉校注》,北京:华夏出版社,2008。
10. (清)王先谦,《荀子集解》,北京:中华书局,2012。
11. (清)孙希旦,《礼记集解》,北京:中华书局,1989。
12. 王志成,赖品超主编,《文明对话与佛耶相遇》,北京:社会科学文献出版社,2012。
13. 吕澂,《印度佛学源流略讲》,上海:上海人民出版社,2005。
14. 朱维铮主编:《利玛窦中文著译集》,上海:复旦大学出版社,2001。
15. 刘立夫,《弘道与明教——〈弘明集〉研究》,北京:中国社会科学出版社,2004。
16. 刘立夫等译注,《弘明集》,北京:中华书局,2013。
17. 汤用彤,《印度哲学史略》,北京:中华书局,2016。
18. 沙百里,《利玛窦“合儒易佛”路线及其对中西天主教的影响》,黄凰译,《天主教研究论辑》,2010年第7辑。
19. 张西平,《明清间西方灵魂论的输入及其意义》,《哲学研究》,2003年第12期。
20. 张西平,《基督教在中国文化中境域中的困境》,《西学东渐研究》第3辑,北京:商务印书馆,2010。
21. 陈林,《从“无我轮回”说到“神不灭”论——印度佛教业报轮回说与中国六朝时期佛教因果报应论的问题意识》,《学海》,2004年第5期。
22. 苗力田主编,《亚里士多德全集》第3卷,北京:中国人民大学出版社,1995。
23. 周振甫,《周易译注》,北京:中华书局,1991。
24. 姚卫群,《佛教的“轮回”观念》,《佛教研究》,2002年第3期。
25. 贾未舟,《明末清初天主教给儒学带来的新论域》,《鲁东大学学报》(哲学社会科学版),2016年第3期。
26. 贾未舟,《明末清初儒家天主教徒对“天”的重构》,《现代哲学》,2014年第5期。
27. 高永宵,《异部宗轮论》,北京:中华书店,2006。
28. 董少新,《明末亚里士多德灵魂学说之传入——以艾儒略〈性学统述〉为中心》,《西学东渐研究》第5辑,北京:商务印书馆,2010。
29. 谢文郁,张秀华,《自由与生存——西方思想史上的自由观追踪》,王天民译,上海:上海人民出版社,2007。
30. 谢文郁等主编,《灵魂面面观:基督教与文化研究》,北京:中国社会科学出版社,2006。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

## Existence and Order: The Belittlement of Ricci on Buddhist

### Reincarnation Theory in *Tian Zhu Shi Yi*

HAN Xia

**Abstract:** There are two different aspects for Ricci to belittle the Buddhist doctrine of transmigration in *Tian Zhu Shi Yi*. First, according to the logic of transmigration of soul, Ricci think that the Buddhism doctrine of transmigration is benefit neither for prevailing of good and punishing of evil, nor for maintaining the Confucian ethics. Second, according to the Aristotle's theory of soul, Ricci conclude that the Buddhist doctrine of transmigration disrupt the order of species. In this paper, I think that because of misunderstanding of the Buddhist doctrine of transmigration that could interpret the question of human's existence, Ricci's first argument is untenable. Ricci think there are different kinds of soul possessed by different kinds of living things, and the order of different kinds of living things cannot be broken. But the Buddhist doctrine of transmigration hold the view that all beings are equal. So for the Confucian, Ricci's second point is reasonable. In my opinion, the purpose of Ricci's belittlement of Buddhist transmigration is introduce the Catholic soul conception. Analyzed the Catholic doctrine of soul discussed by Ricci, it could not only play a role of prevailing good and punishing evil, but also provide a new order of living things which is different from Confucianism.

**Keyword:** Matteo Ricci, Buddhism, Soul, Existence, Order



## 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。<sup>①</sup>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。<sup>①</sup> 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*) 是其约定俗成之书名,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。<sup>②</sup> 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  $\alpha$ , 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  $\beta$  抄本。在渊源关系上, $\alpha$  抄本无疑更早,而后分出了 B 抄本和  $\beta$  抄

<sup>①</sup> 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).

<sup>②</sup> Mommsen, *Collectio librorum iuris anteiustiniani in usum scholarum* (Berolini apud Weidmannos, 1890), p. 109.



本,经由  $\beta$  抄本,产生了 V 抄本和 W 抄本。<sup>①</sup> 但无论是  $\alpha$  抄本,还是  $\beta$  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。<sup>②</sup> 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  $\alpha$  抄本,其后又有了  $\beta$  抄本,最后则是 V 抄本和 W 抄本。<sup>③</sup>

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。<sup>④</sup> 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。<sup>⑤</sup> 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。<sup>⑥</sup> 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。<sup>⑦</sup>

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》<sup>①</sup>、《摩西法与罗马法对照》<sup>②</sup>、《摩西法与罗马法汇集》<sup>③</sup>、《摩西法与罗马法合论》<sup>④</sup>。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》<sup>⑤</sup>。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 参见周栒 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。<sup>①</sup> 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。<sup>②</sup>

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。<sup>①</sup>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。<sup>②</sup>

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。<sup>③</sup>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。

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

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

<sup>③</sup> 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》。<sup>①</sup> 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。<sup>②</sup> 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

<sup>①</sup> 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.

<sup>②</sup> 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、奴婢、牛驴并他一切所有的。因为从严格意义上来讲,“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”<sup>①</sup>。

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,蒙森认为前十五题与十诫相关,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。<sup>②</sup> 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

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

<sup>②</sup> 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。<sup>①</sup>

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)<sup>②</sup>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”<sup>③</sup>。“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

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

<sup>②</sup> 本文所引《圣经》文本,如无特别说明,皆出自和合本 2009 年版。

<sup>③</sup> 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<sup>①</sup>,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<sup>②</sup>,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

<sup>①</sup> 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、奴婢、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、奴婢、牛、驴并他一切所有的”。

<sup>②</sup> 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。<sup>①</sup>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)<sup>②</sup>、阿奎莱亚的鲁菲努斯(Rufinus von Aquileia)，安布罗斯(Ambrosius)或者圣哲罗姆(Hieronymus)<sup>③</sup>。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。<sup>④</sup>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。<sup>⑤</sup>《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

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

<sup>②</sup> 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.

<sup>③</sup> 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.

<sup>④</sup> Pithou, Pierre, *Fragmenta quaedam Papiniani, Lutetiae*, p. 66.

<sup>⑤</sup> 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。<sup>①</sup>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》。<sup>②</sup>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<sup>③</sup>，《汇编》用词比起安布罗斯的作品相对较为逊色<sup>④</sup>。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”<sup>⑤</sup>。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。<sup>⑥</sup>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。<sup>⑦</sup>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 Legume 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。<sup>①</sup>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。<sup>②</sup>

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<sup>③</sup>, 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。<sup>④</sup>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。<sup>⑤</sup>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

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

<sup>②</sup> Robert M. Frakes, *Compiling the Collatio Legume Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, p. 126.

<sup>③</sup> 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)。

<sup>④</sup> 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。

<sup>⑤</sup> 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。<sup>①</sup>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<sup>②</sup>、曼特<sup>③</sup>、巴恩斯<sup>④</sup>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》。<sup>⑤</sup>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。<sup>⑥</sup>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。<sup>⑦</sup>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。<sup>⑧</sup>

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<sup>①</sup>,舒尔茨也持类似观点<sup>②</sup>。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<sup>③</sup>;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。<sup>④</sup> 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。<sup>⑤</sup>

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。<sup>⑥</sup>

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。<sup>①</sup>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。<sup>②</sup>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。<sup>③</sup>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。<sup>①</sup> 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。<sup>②</sup> 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。<sup>③</sup> 还有一种观点就是该书是为了传播基督教而作。<sup>④</sup>

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。<sup>⑤</sup>

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<sup>①</sup>,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

<sup>①</sup> 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。<sup>①</sup> 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,主要是在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

<sup>①</sup> 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。<sup>①</sup> 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。<sup>②</sup> 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。<sup>③</sup> 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.



# 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。这种于己于人都行为,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。<sup>①</sup>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,增加两种法律的同质点,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书写于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

<sup>①</sup> 比如君士坦丁曾发布过一则针对巫术的敕令,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途做了区分。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。<sup>①</sup>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。<sup>②</sup>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。<sup>③</sup>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。”<sup>④</sup>383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。<sup>⑤</sup>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

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

<sup>②</sup> G. Barone-Adesi, *L'età della lex Dei*, p. 162.

<sup>③</sup> Montemayor Aceves, *Mosaicarum et Romanarum Collatio*, pp. XV-XLVIII.

<sup>④</sup> CTh. 16. 5. 7.

<sup>⑤</sup> 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。



## **On *Collatio Mosaicarum et Romanarum legum* : Its Author, Sources and Purposes**

MA Hai Feng

**Abstract:** The *Collatio* is the first work of comparative law in Western history, and its author is unknown, but it is certain that it was by no means a pagan, but a Jew. Written between 390 and 438, it brings together the provisions of the Mosaic Law and its corresponding Roman law, which focuses on the Ten Commandments of Moses, and the provisions of the Roman law, which are mainly derived from excerpts of the Five Jurists, the Codes and the Imperial Decrees. Of the sixteen titles in the *Collatio*, the first fifteen essentially unfold and organize the material around the Ten Commandments of Moses. Based on the proof of the homogeneity of Roman and Mosaic Law, in the last title, the author emphasizes the advanced nature of Mosaic Law in the hope that by doing so, the rulers of the Roman Empire, especially its legislators, will respect Jewish tradition and the Mosaic Law. The book is nominally a work of comparative law, but is essentially an apologetic work.

**Key Words:** *Collatio*, Mosaic Law, Roman law, Jew, Christian

## 斯宾诺莎与阿拉伯—犹太亚里士多德主义： 以《神学政治论》为中心<sup>\*</sup>

董修元<sup>\*\*</sup>

**【摘要】**斯宾诺莎通过早年所受的犹太经典教育接触到迈蒙尼德的哲学与律法学著作。在《神学政治论》中，他将迈蒙尼德视为独断论立场的代表，这种立场认为启示和哲学所传达的是同一种真理，主张对不合乎理性的《圣经》陈述作哲学化的寓意解释。斯宾诺莎对迈蒙尼德的寓意解经原则做了进一步引申，呈现出后者必将遭遇的解释学困境。同时，他很可能通过麦迪格的著作了解到阿维罗伊关于教法与哲学关系的观点。斯宾诺莎将迈蒙尼德和阿维罗伊以政治学收纳宗教学科（神学、律法学等）的理论倾向发挥到极致，并据此驳斥阿拉伯—犹太亚里士多德主义自身的调和论倾向，使这一体系的内部张力尖锐化为自我解构的矛盾，从而开辟出一条政治与宗教哲学现代转向的道路。

**【关键词】**阿拉伯—犹太亚里士多德主义；《神学政治论》；律法；哲学

以阿维罗伊（Averroes, 1126—1198年）和迈蒙尼德（Maimonides, 1135—1206年）为代表的阿拉伯—犹太亚里士多德主义哲学<sup>①</sup>，构成塞法迪犹太神学传

\* 本文是国家社会科学基金冷门“绝学”和国别史等研究专项项目“希伯来—阿拉伯语哲学文献的整理、翻译和研究”（编号2018VJX001）的阶段成果。

\*\* 董修元，山东大学犹太教与跨宗教研究中心副教授。

① 从12世纪起，生活在伊斯兰世界的一部分犹太知识精英师法阿拉伯逍遥派，形成一个以迈蒙尼德为中心、使用希伯来—阿拉伯语（Judeo-Arabic）写作的哲学家群体，在后者的影响下犹太哲学家研习亚里士多德著作及其阿拉伯注疏（主要是阿维罗伊注疏）的传统一直延续至近代早期。由于这些犹太学者与阿拉伯逍遥派共享同一套术语体系和理论框架，此处将这种理论统称为“阿拉伯—犹太亚里士多德主义”。



统的理论基础之一。斯宾诺莎出身于从伊比利亚半岛被驱逐而移居尼德兰的塞法迪犹太社群，早年曾接受过系统的拉比经学和神学训练。在这种经典教育中，迈蒙尼德的《律法再述》(*Mishneh Torah*)是研习律法学不可或缺的参考书，其《迷途指津》(*Dalālat al-Hā'irīn*, *Moreh Nevuchim*)更是所有具有思辨兴趣的犹太青年学徒的哲学启蒙著作。同时，阿维罗伊的哲学思想在文艺复兴和近代早期的犹太知识界也仍保持着连续的传承。20世纪以来，哲学史研究界逐渐发掘斯宾诺莎与阿拉伯—犹太亚里士多德主义之间的关联，斯宾诺莎作为一个与犹太及中世纪思想传统决裂的革新者的形象<sup>①</sup>也不断得到改写。相关研究多围绕形而上学、认识论、伦理学和政治哲学等主题进行，通过比较斯宾诺莎的观点与其可能的中古思想来源，指出二者的相似性并借助传记材料建构可能的传承线

<sup>①</sup> 这种基于现代与古典(也包括中世纪)二元对立的斯宾诺莎研究进路的代表，是沃尔夫森(Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge: Harvard University Press, 1934, Vol. 2, pp. 331-352; Harry A. Wolfson, *Philo*, Cambridge: Harvard University Press, 1947, 1962, Vol. 2, pp. 457-460)和施特劳斯(Leo Strauss 列奥·施特劳斯,《迫害与写作艺术》[Persecution and the Art of Writing], 刘锋 Liu Feng 译[北京[Beijing]:华夏出版社[Huaxia Publishing House], 2012, 183-196)。但是,施特劳斯承认斯宾诺莎在写作方式上可能受到中世纪犹太与伊斯兰哲学家的影响(《迫害与写作艺术》, 175-176)。近年来国内基于施特劳斯“古今之争”思路对斯宾诺莎与其中世纪前辈迈蒙尼德之间关系的研究,参见刘小枫 Liu Xiaofeng,《双重写作与启蒙:施特劳斯与托兰德问题》[Double Writing and Enlightenment: Strauss and Toland],《海南大学学报》(人文社会科学版)[Journal of Hainan University], 2014年第2期[2014, Issue 2], 4-7;高山奎 Gao Shankui,《试论迈蒙尼德与斯宾诺莎的古今之争》,《哲学研究》[Philosophical Research], 2017年第9期[2017, Issue 9], 82-89。对施特劳斯解读斯宾诺莎进路的批评性回应,参见黄启祥 Huang Qixiang,《利奥·施特劳斯对斯宾诺莎解经方法的误读》[Leo Strauss' Misreading of the Exegesis of Spinoza],《求是学刊》[Journal of Seeking Truth], 2014年第1期[2014, Issue 1], 44-51;黄启祥,《斯宾诺莎是一个基督教哲学家吗?——如何理解〈神学政治论〉对犹太教的批判》[How to Understand Spinoza's Critique on Judaism in *Tractatus Theologico Politicus*],《世界哲学》[World Philosophy], 2015年第5期[2015, Issue 5], 58-66。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

路。<sup>①</sup>但此类研究往往矫枉过正,将斯宾诺莎的主要观点“读入”其中世纪前辈的著述之中而忽略二者间的微妙差异。<sup>②</sup>本文选择从《神学政治论》<sup>③</sup>中对于哲学与宗教关系的论述入手,分析斯宾诺莎与阿拉伯—犹太亚里士多德主义者的思想对话,以期揭示政治哲学由中世纪向现代演化的内在逻辑理路。

## 一、哲学与神学关系问题的“独断论”立场

斯宾诺莎曾说明写作《神学政治论》的首要目的就是清算神学家们的偏见。<sup>④</sup>在此书第15章中,他将此类“偏见”总结为两种进路,并视迈蒙尼德为独断论者(*dogmaticis*)的代表:

那些不知道哲学和神学<sup>⑤</sup>是截然两回事的人,争论是否应该使《圣经》辅助,成为理智的奴婢,还是理智成为《圣经》的奴婢,那就是说,应该使《圣经》的意义与理智相合。第一种看法为怀疑论者所采取,怀疑论者否认理智的确实性。第二种看法为独断论者所采取。我已说明这两方面都不对,因为二者之中无论哪种说法,都要我们妄改理智或《圣经》。……在法利赛

① 关于这方面比较具有代表性的研究成果,参见 Leon Roth 莱恩·罗斯,《斯宾诺莎》[Spinoza, 原书出版于1929年],谭鑫田 Tan Xintian、傅有德 Fu Youde 译(桂林 [Guilin]:广西师范大学出版社 [Guangxi Normal University Press], 2018), 247-251, 258-264; Jacob Klatzkin, *Torat ha-Middot* (Leipzig: A. J. Shtybel, 1924), pp. xvii-xx; Shlomo Pines, “Spinoza’s *Tractatus Theologico-Politicus* and the Jewish Philosophical Tradition,” in *Studies in the History of Jewish Thought*, eds. Warren Zev Harvey and Moshe Idel (Jerusalem: The Magnes Press), 1997, pp. 712-734; Warren Zev Harvey, “A Portrait of Spinoza as A Maimonidean,” *Journal of the History of Philosophy* 19:2 (Apr. 1981), pp. 151-172; Heidi M. Ravven, “Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides about the Prophetic Imagination,” *Journal of the History of Philosophy*, 39:2 (Apr 2001), pp. 193-214, 39:3 (July 2001), pp. 385-406; Carlos Fraenkel, “Maimonides’ God and Spinoza’s Deus sive Natura,” *Journal of the History of Philosophy*, 44:2 (Apr. 2006), pp. 169-215; *Idem.*, “Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources,” in *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, eds. Carlos Fraenkel, Dario Perinetti and Justin E. H. Smith (Dordrecht: Springer, 2011), pp. 27-43.

② 对这种研究进路之弊端的批评,参见 Joshua Parens, *Maimonides and Spinoza: Their Conflicting Views of Human Nature* (Chicago: The University of Chicago Press, 2012), pp. 1-18.

③ 斯宾诺莎仅在这部著作中直接征引过迈蒙尼德并表明自己对于后者所代表的哲学立场的态度。

④ 参见 Spinoza 斯宾诺莎:《斯宾诺莎文集》[Collected Works of Spinoza], 第5卷(《书信集》) [Vol. 5, Epistles], 洪汉鼎 Hong Handing 译(北京 [Beijing]:商务印书馆 [The Commercial Press], 2014), 164.

⑤ 此处温锡增依 Elwes 英译(“Philosophy and reason”)译为“哲学和理智”,根据原文当为“哲学和神学”(“Philosophiam a Theologia”),见 *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt (Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925), III, p. 180)。以下对于温译的改动以楷体加黑标出。



人<sup>①</sup>中,第一个公然主张应使《圣经》合于理智的人是**迈蒙尼德**。他的意见我们已经在第七章中评论过,并大量地驳斥过。<sup>②</sup>

在斯宾诺莎的划分中,怀疑论者实际上代表三种启示宗教(犹太教、基督教、和伊斯兰教)中的正统神学主张,认为人类的理智具有局限,无法获得灵魂拯救或达到终极幸福所需的全部知识,但这种知识可以通过启示获得;独断论者的观点则反映了阿拉伯亚里士多德主义者与受其影响的犹太和基督教神学家的观点,认为启示和哲学所传达的其实是同一种可理知的真理,只是启示以形象、叙事的寓言形式诉诸大众,哲学以科学证明的方式诉诸精英,因此,在《圣经》明文与哲学原理相冲突的地方,应根据哲学立场来对《圣经》陈述作寓意解释。斯宾诺莎认为,两种进路都僭越了哲学与神学各自的界限而侵入对方的领域,前者导致神学权威对理智活动的干预,后者导致思辨理智对《圣经》自身意义的扭曲。这背后的预设是哲学与神学应相互分立、各行其是:

神学不一定要听理智的使唤,理智也不一定要听神学的使唤,二者各有其领域……理智的范围是真理与智慧,神学的范围是虔敬与服从(*obedientiae*)。为我们断定人用不着智力借单纯的服从就可以得福,这是理智的力量所达不到的。神学所指示于我们的没有别的,除了**服从**(*obedientiam*)而外对我们不施发命令,神学无意也无力来反对理智。神学**仅断定对于服从(*obedientiae*)而言必不可少信条**(这我们前一章已经指出来),至于断定信条在何种程度上为真则留待理智。<sup>③</sup>

斯宾诺莎在哲学和神学之间明确划分界限:哲学是自然理性的领域,其目标是追求真理;神学是信仰的领域,其目标是使人们服从启示的命令(具体表现为尊奉律法和道德训诫,采取一种仁爱公正的生活方式<sup>④</sup>),神学建立这种服从的方式是阐发一系列信条(如神存在并公正仁慈、赏善罚恶<sup>⑤</sup>),人们通过接受这些信条获得遵从道德及律法诫命的心理动力。神学的价值在于阐明启示经典中所蕴含的为建立服从所需的必要信念,并不要求证明这些信念的真实性。因此,神

① 在这个语境中指拉比犹太教学者。

② Spinoza 斯宾诺莎:《神学政治论》[*Tractatus Theologico Politicus*],温锡增 Wen Xizeng 译(北京 [Beijing]:商务印书馆 [The Commercial Press],1963),202。

③ 斯宾诺莎,《神学政治论》,207;*Opera*, III, 184。

④ 斯宾诺莎,《神学政治论》,188-193。

⑤ 同上,198-199。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

学不应干预理智对真理的自由探索,同时也不需要后者的支持或辅助。<sup>①</sup> 尽管斯宾诺莎承认哲学能够检验神学信条的真实性,但正如我们在下文中会看到的,他并不主张哲学家以这种活动干扰神学建立秩序的努力。

斯宾诺莎在《神学政治论》第七章中批评了迈蒙尼德基于独断论立场的哲学化寓意释经思路:

迈蒙尼德的意见颇为不同。他说,《圣经》中的每一段都可以做不同的,甚至相互矛盾的解释。但是,我们对于某一段有所解释的时候,在我们知道这一段并不与理智相背之前,我们是不能确实知道这一段的意义的。如果字面的意思与理智相背驰,虽然这一段本身好像很清楚,这应该当做一个比喻看。……迈蒙尼德的话如此。这些话分明足以证明我们的话是对的。因为,如果理智使他深信世界是无始的,他就会毫不迟疑把《圣经》里的话加以曲解,使那些话看起来是做这种解释。<sup>②</sup>

迈蒙尼德预设先知们在承受启示之前已经获得了理智完善,而启示最终来自于神圣理智的流溢,因此《圣经》中的陈述——就其内在意义而言——不可能与被理智证明的真理相冲突。如果其字面意义存在冲突,一定是因为先知为了适应当时大众的理解力而用寓言的方式表述真理,一旦通过解释穿透字面意义的外壳,其意义内核仍是与哲学真理相一致的。斯宾诺莎则认为启示或《圣经》的本意并不在传达理论知识,而是建立政治—伦理秩序,因此先知不一定而且通常不具备理论理智方面的完善。所以,对《圣经》的解释应该以其作者(作为古代以色列族群领袖)的政治目标和社会处境为向导,紧扣经文的语文学意义及历史背景<sup>③</sup>,而不应强行读入哲学义理,后者非但无助于理解《圣经》,反而会扭曲其本意。

① 斯宾诺莎在《神学政治论》的序言中指出:“我深信《圣经》对于理智绝不加以束缚,与哲学绝无相同之点,事实上,启示与哲学完全站在不同的立脚点上”(《神学政治论》,15)。

② 同上,124-125。

③ 其实这种通还原《圣经》自身语境来揭示其意义的语文学—历史考据思路,也可以在迈蒙尼德的释经策略中找到源头,如《迷途指津》III 29-32章中对《圣经》中献祭仪式的规定和出埃及线路的历史主义解释。但需要指出的是,迈蒙尼德仅对那些没有明显理由、无法给出普遍化哲学解释的律例(huqqim)——也就是斯宾诺莎所谓的仪式或礼仪(《神学政治论》,70,81)——作这种处理,而且所还原出的具体语境中的意义也不仅局限于政治—道德方面,还有理论教化的考虑。见 Maimonides 迈蒙尼德,《迷途指津》(*Dalālat al-Hā'irīn*, *Moreh Nevuchim*),傅有德、郭鹏、张志平译(济南[Jinan]:山东大学出版社[shandong university press],1998),467-484。



## 二、斯宾诺莎与迈蒙尼德论哲学化寓意释经原则

上文梳理了斯宾诺莎对于以迈蒙尼德为代表的独断论立场的评述,下面我们将对比迈蒙尼德本人的著述来分析斯宾诺莎的相关批评。

斯宾诺莎对迈蒙尼德立场的概括给读者造成一种笼统的印象,即迈蒙尼德将所有与他所接受的哲学观点相冲突的《圣经》陈述都纳入理性化解释的范围。而事实上,迈蒙尼德将寓意释经的范围限定在与业已证明的哲学原理相背的陈述,至于其他经文则主张按字面意义接受。有意思的是,斯宾诺莎对这一点有明确的认识,并直接引用了《迷途指津》中界定寓意释经范围的段落:

他(迈蒙尼德)把这种学说在他的书《迷途指津》(*More Nebuchim*)的**第二部第 25 章**说得很清楚。他说:“要知道,我们不因为《圣经》谈到世界的创造,就不敢说世界是自亘古就存在的。因为说世界是创造的经文并不比说上帝有一个肉体的经文多。关于创造世界这个问题,其[寓意]解释的方法并未断绝,也可以说,也不是太难,难到我们无法对文字加以解释的地步,无法像解释上帝没有肉身那么容易。不但如此,也许我们能够把世界亘古长存、不是创造的这种学说,比破除上帝有一个肉身的这种说法,解释得更为明白。可是有两件事使我不能照我所说的去做,让我不能相信**这点[即世界是无始的]**。首先,上帝没有肉身已经被证明,凡字面的意思与此不相合的段落,我们必须加以解释,因为那些段落一定可以作此解释。但是世界的终古长存还没有像这样加以证明。所以,违忤《圣经》以支持一种普通的意见,是不必要的,为顺从理智我们大可持与此相反的意见。第二个原因是,相信上帝没有肉体与律法的根基(*fundamentalibus Legis*)不相冲突,但按照亚里士多德所持的方式相信世界无始将从根本上摧毁律法。”<sup>①</sup>

针对第一个原因(证明性原则),斯宾诺莎做了进一步的逻辑引申:

只要是对于我们一事之是否真实还没有弄清楚,我们对于此事之是否有悖于理,就不能确知。因此,我们也就无法确实知道一段的字面上的意思

<sup>①</sup> 斯宾诺莎,《神学政治论》,124-125; *Opera*, III, 113-114。此处文本与《迷途指津》汉译本(301-303)中的对应段落在文字上略有出入,主要是由于斯宾诺莎所引用的是该书的希伯来语译本(他本人附上了引文的拉丁翻译),而汉译本所依据的英译是基于希伯来—阿拉伯语原文。此外,温锡增译文因循 Elwes 英译,缺漏了此处引文中关于不宜对创世论作寓意解释的“第二个原因”的陈述,笔者依据《神学政治论》原文作了补译。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

是对,还是不对。像迈蒙尼德这样的学说如果能够成立,我当然就会承认,为解释《圣经》,于天然的理智之外,还需要某种超乎天然理智的能力。因为几乎《圣经》中所讲的所有的事物,都是不能从天然的理智既知的原则推出来的。<sup>①</sup>

斯宾诺莎认为,这一原则会导致一种解释学困境:只有在对《圣经》所提到的主题获得证明性知识的条件下,才能确定对于相应的经文陈述究竟应作寓意还是字面解释,但《圣经》所涉及的大部分对象都超出证明性知识的范围,因此,《圣经》的意义对我们始终处于悬而未决状态。迈蒙尼德本人或许并不认为这是一个严重的问题——他对神的存在/单一/无形体、天使(作为分离理智)的存在、先知预言的理性本质等与启示信念相关的阿拉伯亚里士多德主义形而上学论题的可证明性持审慎乐观态度。然而,当我们不是从特定思想体系而是从哲学史的视野出发时,就能体会到斯宾诺莎质疑的分量。因为可证明的范围在人类知识史上并非一成不变,迈蒙尼德也承认今天看来无法证明的命题未来可能有人能够证明。<sup>②</sup>反过来说,此时被认为是业已证明的命题,彼时亦可能发现其论证或证据的瑕疵,就像迈蒙尼德自己在《迷途指津》中所做的:他揭示了亚里士多德关于世界永恒的论证并非如逍遥派后学所认为的那样构成一种严格的证明<sup>③</sup>,而这正预示出中世纪后期和近代早期思想史发展的一个方向,即亚里士多德主义乃至希腊哲学所预设的若干公理的自明性以及相应的经典论证的证明效力,逐一被攻破进而重启探讨。斯宾诺莎站在这一历程的终点(也可以说是另一段历

① 斯宾诺莎,《神学政治论》,124-125; *Opera*, III, 113-114.

② 迈蒙尼德,《迷途指津》,II, 24, 301.

③ 同上,II, 15-18, 268-279.



程的起点)回视,清晰见证了迈蒙尼德本人未曾预料的思想潜能。<sup>①</sup>

至于第二个原因,其引文虽只有寥寥数语,对理解斯宾诺莎与迈蒙尼德的实质分歧却十分关键。迈蒙尼德为寓意释经所设置的第二重限制是,当《圣经》陈述包含“律法的根基”(qawā'id al-shari'a)<sup>②</sup>时,不应对其进行寓意解释。所谓律法根基,是指这样一些信念,它们构成律法系统赖以建立并发挥功能的逻辑基础。在这个具体语境中所涉及的律法根基就是相信世界有始,如果依据亚里士多德主义的世界永恒论来寓意解释《圣经》,那么势必否定奇迹的可能性和建基于其上的先知预言的真实性,最终将彻底瓦解人们遵行律法的信心。<sup>③</sup>值得注意的是,在《迷途指津》后文中,迈蒙尼德又将《圣经》信念区分为两类:一类是被科学证实的理论知识,另一类是纯粹为了社群的政治福祉而设立的“必要信念”:

关于那些引导人们趋向完善的正确意见,《圣经》中仅以概要的方式(alā al-tajmīl)讲了其宗旨并要求人们对其保持信仰,也就是说,要相信上帝的存在、单一性、全知全能、意志和永恒。这一点须牢记在心,所有这些都是直接给出的结论,如果你没有掌握各种知识的话,就不可能准确无误地领会它们。《圣经》中还要求人们信仰那些对于社会福祉而言不可缺少的信念(i'tiqādāt mā i'tiqāduhā qarūrī fi šalāh al-ahwāl al-madaniyya),上帝必施怒于

① 斯宾诺莎关于迈蒙尼德寓意释经原则所带来的不确定状态最终将导致求助于超理性因素的判断,实质上是一种误读。迈蒙尼德在无法证明为真或为伪的神学论题上并未止步于接受启示权威,而是继续进行辩证探讨(《迷途指津》,II 19-23, 279-296)。而且,先知预言本质上是一种理智直觉(《迷途指津》,II 38, 346-347),并非超理性的。有意思的是,直觉这种特殊的理性官能在斯宾诺莎的认识论中也有一席之地,见 Spinoza 斯宾诺莎:《伦理学》[Ethics], 贺麟 He Lin 译(上海 [Shanghai]: 上海人民出版社 [Shanghai People's Publishing House], 2009), 第二部分, 命题四十, 附释二, 68)。无论斯宾诺莎对于《迷途指津》的解读是否准确,他确实预示了现代迈蒙尼德研究中的怀疑论进路。这或可解释《神学政治论》中另一段与迈蒙尼德理性“独断论者”形象极不相符的引文(《神学政治论》, 第 5 章, 87-88), 即《律法再述》中关于凭理智认同遵行挪亚七诫是否属于外邦义人进而享有来世资格的判断(Melachim, 8:11)。这段文字实际上有异文,完全可以作理性主义的解读,但斯宾诺莎选择了较为保守的读法。他所暗示的思路似乎是,迈蒙尼德的寓意释经导向宗教上的不可知论,最终只能诉诸启示权威而非人类理智来决定得救资格的问题。关于现代迈蒙尼德研究中的“独断论”与“怀疑论”进路,参见 Josef Stern 约瑟·斯特恩,《摩西·迈蒙尼德哲学中的当代研究路径》[Contemporary Approaches to the Philosophy of Moses Maimonides], 曹泽宇 Cao Zeyu 译,《犹太流散中的表征与认同:徐新教授从教 40 周年纪念文集》[Representation and Identities in the Jewish Diaspora: Essays in Honor of Professor Xu Xin], 宋立宏 Song Lihong 编(北京 [Beijing]: 社会科学文献出版社 [Social Science Academic Press], 2018), 186-200。

② Maimonides, *Dalālat al-Hā'irīn*, eds. S. Munk and I. Joel (Jerusalem: Junovitch, 1931), p. 229;《迷途指津》,II 25, 302, 此处汉译为“《律法书》的原理”。

③ 迈蒙尼德,《迷途指津》,II, 25, 302-303。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

叛逆之人就属这种信念，因为它将使我们敬畏上帝，不敢违背他的旨意。<sup>①</sup>

迈蒙尼德认为启示经典中包含本身并不具有真实性但为维护社会秩序所必不可少的信念。我们发现，斯宾诺莎不仅接受了这一观念，甚至在措辞上——“对于服从而言必不可少的信条”(fidei enim dogmata... quatenus obedientiae sufficit)<sup>②</sup>——都与迈蒙尼德十分相似，而且也使用神的忿怒—赏罚这个例子来说明拟人化表述之于促使民众服从政治立法的必要性。<sup>③</sup>二者的分歧在于，迈蒙尼德相信先知启示中既包含指向人类理智完善的真理，也包含旨在建立政治-伦理秩序的 necessary 信念，而斯宾诺莎则认为启示之中仅有必要信念，或者说，信仰在本质上就是一种必要信念。这反映出两种政治哲学范式的差异。

迈蒙尼德所接受的阿拉伯亚里士多德主义政治哲学实质上是柏拉图政治哲学、亚里士多德伦理学和伊斯兰教的先知—伊玛目观念的综合体。哲学王—先知具有君师一体的地位，他既是政治立法者，也是适应民众的理解力对其施以教化的真理教师，因此，启示经典中必然同时包含必要信念和理论知识的通俗表述。<sup>④</sup>而斯宾诺莎则视这种完美理性支配公共事务、自上而下设计政治制度的理想为一种神话或乌托邦。<sup>⑤</sup>与同时代的霍布斯、洛克一道，他更倾向于从所有人(无论是否具备理智完善)都具有的自然权利<sup>⑥</sup>或“人类的天然普通的才能”<sup>⑦</sup>

① 迈蒙尼德，《迷途指津》，III, 28, 465-466; *Dalālat al-Hā'irīn*, p. 373。译文参照原文改动处以楷体加黑标出。

② 斯宾诺莎，《神学政治论》，207; *Opera*, III, 184。斯宾诺莎在第14章(198-199)中列举了为达到顺从所必需的七个信条(相信神存在并公正仁慈、神唯一、神全在全知、神对万物拥有最高主权、服从神仅在于行公正与仁爱、神赏善罚恶、神赦免忏悔者的罪)。对比迈蒙尼德为犹太教确立的十三信条(相信神存在、神唯一、神无形体、神永恒、只有神可受敬拜、先知预言、摩西是最伟大的先知、律法天启、律法不可增减、神全知、神赏善罚恶、弥赛亚来临、死者复活，见《迷途指津》“汉译者序言”，iii)，可以看出斯宾诺莎始终聚焦于神的伦理属性而迈蒙尼德则有更强烈的建立理论神学的倾向。此外，需要指出的是，斯宾诺莎所关注的是适用于所有宗教社群的普遍信条，迈蒙尼德则只是为犹太教归纳信条。

③ 《神学政治论》，72-74; “Epistolae (Blyenbergh),” *Opera*, IV, pp. 92-94, p. 98。

④ 在中世纪阿拉伯哲学中，奠定此种神学政治理论的是法拉比(al-Fārābī, 872-950)，见 al-Fārābī 法拉比，《获得幸福》[*Tahsil al-Sa'āda*]，第55节，收录于《柏拉图的哲学》[*Philosophy of Plato*]，程志敏 Cheng Zhimin 译(上海 [Shanghai]: 华东师范大学出版社 [East China Normal University Press], 2006)，170-171; 法拉比，《论完美城邦》[*Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fādila*]，董修元 Dong Xiuyuan 译(上海 [Shanghai]: 华东师范大学出版社 [East China Normal University Press], 2016)，62-64, 70-72; al-Fārābī, *Kitāb al-Hurūf*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Machreq, 1970)，131。

⑤ Spinoza 斯宾诺莎:《政治论》[*Tractatus Politicus*]，谭鑫田 Tan Xintian、傅有德 Fu Youde、黄启祥 Huang Qixiang 译(桂林 [Guilin]: 广西师范大学出版社 [Guangxi Normal University Press], 2016)，1, 3。

⑥ 斯宾诺莎，《神学政治论》，212-217; 《伦理学》，第四部分，命题三十七，附释二，168-170。

⑦ 同上，128。



出发,通过其自发倾向和相互作用自下而上地建构政治秩序,在这个过程中发挥主要作用的人类心理因素更多的是本能、情感、欲望和想象等低于理智的能力。由此我们可以理解他在17世纪尼德兰新教语境下对迈蒙尼德哲学化寓意解经原则中所暗含的政治精英主义的揶揄:

设此说为真,则必致使一般既不懂又无暇顾及烦琐的论证的大众不得不靠哲学家的意见与述说,以获得《圣经》上的知识。因此,一般大众势必认为哲学家们所作的解释是不会错的。真的,这会是教会权威的另一种形式,一种新的教士与主教,惹人讪笑比受人尊敬的成分为多。<sup>①</sup>

在斯宾诺莎看来,正如在信仰领域每个人都具有宗教自由和《圣经》解释权,在公共领域每个人也都拥有同等的自然权利,维持秩序的政治权威正是通过这些个人出于趋利避害的自然倾向让渡部分权利而形成的。在这两方面,哲学家和大众并无实质分别,前者的理智完善既不能使他们对于宗教事务获得更确切的知识<sup>②</sup>,也不会赋予其更大的政治权威。因此,如果哲学家要在宗教或政治领域主张高人一等的君师地位,只会招致普通人的嘲笑。

### 三、阿维罗伊作为斯宾诺莎政治哲学的可能来源

在斯宾诺莎的早期著作《形而上学思想》(*Cogitata Metaphysica*, 1663)中,有一段或许会揭示其政治哲学另一面向的重要陈述:

如果《圣经》中有另一些招致疑惑的内容<sup>③</sup>——这里不是解释它们的地方,因为我们在此仅探讨那些凭借自然理性能够以最确定的方式把握的东西——我们满足于清楚的证明这些东西,以明了《圣经》必然也教导同样的内容,因为真理与真理不相矛盾(*veritas veritati non repugnat*)<sup>④</sup>,《圣经》不可能教导那些大众想象的谬论。<sup>⑤</sup>

这暗示了启示经典的真实意义必然与自然理性所证明的真理相一致。稍晚,他又在致布林堡书信(1665年1月5日)中指出:

① 斯宾诺莎,《神学政治论》,125。

② 关于斯宾诺莎对宗教知识的理解,见下节探讨。

③ 指《圣经》中关于神具有爱憎、愤怒等情感的描述。

④ 这句话也出现在致布林堡书信(1665年1月28日)中,见《斯宾诺莎文集》第5卷,124、132。

⑤ *Opera*, I, 265。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

我说《圣经》总是以人的语言说话<sup>①</sup>，因为这特别适应于并有益于大众，大众不能理解更高的东西。所以，我相信神启示给先知的为拯救所必需的一切东西都以律法的形式写下。因此，先知发明了各种寓言(*parabolas*)，将神描述为君王和立法者，因为他启示了导致拯救与灭亡的手段而且是二者的原因。……他们使用更适合于寓言而非真理的措辞，不断将神描述为人，一时愤怒，一时怜悯，一时展望未来，一时嫉妒多疑，甚至被恶魔所欺骗。<sup>②</sup>

这些观点似乎正是斯宾诺莎在《神学政治论》中所批评的“独断论”预设，即启示经典包含双重意义：一重与被哲学证明的真理一致，另一重迁就于大众的理解力。与此同时，我们注意到，在这里斯宾诺莎并没有像迈蒙尼德那样试图用寓意解释的方法去沟通这两重意义，或者说在这两重意义间建立一致关系。恰恰相反，在同年另一封致布林堡的书信(3月13日)中，他明确表示，尽管神学话语有充分理由将神描述为一个“完美的人”<sup>③</sup>，他还是选择使用哲学话语，在后者中“此类[神学]言词没有地位，若使用之只能彻底混淆我们的概念”<sup>④</sup>。斯宾诺莎虽预设神学与哲学在终极意义上一致，在实际操作的层面上却主张两种话语各行其是，互不相扰，在一种话语中被视为合理的陈述被引入另一种话语中则可能成为荒谬的。这种看似具有双重真理论意味的表述，让人联想到阿维罗伊的政治哲学。<sup>⑤</sup>

阿维罗伊在《教法与哲学关系决定论》(*Faṣl al-Maqāl wa-Taqrīr mā baina al-Sharī‘a wa’l-Hikma min al-Ittiṣāl*)中提出：

因为教法(*al-sharī‘a*)是真实的并号召[人们]从事认识真理的思辨，所以我们穆斯林社群明确知晓，证明性思辨不会导向任何与教法所提到的内容相违背的[结论]；真理与真理不相矛盾(*al-haqq la yudādd al-haqq*)，而

① 这句源于《巴比伦塔木德》(*Yevamoth 71a; Baba Metzia 31b*)的话多次出现在《迷途指津》中(I, 29, 63; I, 46, 97; I, 48, 101; I, 53, 114)，几乎成为迈蒙尼德寓意释经的标语。

② *Opera*, IV, 92-93. 这封书信也收录于《斯宾诺莎文集》第5卷(97-103)，彼处汉译略有不同。

③ 即具有对人而言是完美的各种属性。

④ *Opera*, IV, 98. 此信汉译见《斯宾诺莎文集》第5卷, 142-147。

⑤ 需要说明的是，双重真理论是阿维罗伊学说在拉丁经院哲学语境中演化和引申的结果，他本人并未表达过这种立场。阿维罗伊所承认的只是一种真理可以有两种不同形式的表述、哲学和神学话语可以有不同的合理性标准。相关探讨见 Strauss 施特劳斯，〈如何着手研究中世纪哲学〉，收录于周国 Zhou Wei 译，刘小枫 Liu Xiaofeng、陈少明 Chen Shaoming 编，《经典与解释的张力》(上海 [Shanghai]: 上海三联书店 [Shanghai Joint Publishing], 2003), 319-320。如本节下文所示，斯宾诺莎的观点其实比拉丁阿维罗伊主义者更接近于阿维罗伊本人的观点。



是相互一致并互为见证。正因为如此,如果证明性思辨导向关于某个存在物的知识,那么,无非有两种情况:教法或者没有提到这个存在物,或者也教导同样的内容。……如果它(教法的陈述)不同于[证明性知识],则需要对它进行寓意解释(*ta'wil*)。<sup>①</sup>

阿维罗伊坚持启示教法与证明性思辨之间不可能存在实质矛盾,因为它们是自同一来源的真理。先知为了在实践和理论两方面教化大众,采取了辩证和修辞的表述方式,与此同时,号召理智完善者以证明的方式去发现真理并通过寓意解释来调和启示与理智的表面冲突。<sup>②</sup>但是,由于“人类禀赋的差别”<sup>③</sup>,大众不可能理解证明性真理,向他们揭示立法的真实缘由只会动摇他们对律法所规定的生活方式的信心;出于社会整体利益的考虑,寓意解释应当仅限于在哲学家群体内部流传,“正确的解释不应在面向大众的书籍中被确立”<sup>④</sup>。与此相应的,阿维罗伊认为,如果穆斯林社群以确定的方式就某一段经文的字面意义形成了公议,就不应再根据理性证明的结论主张予以寓意解释。<sup>⑤</sup>

据当代学者弗兰克尔考证,文艺复兴时代的犹太学者德尔·麦迪格(Del Medigo,卒于1493年)在其《宗教之审视》(*Behinat ha-Dat*)中复述了阿维罗伊的主要政治哲学观点,并据此批评以迈蒙尼德为代表的将启示经典的隐微意义向大众推广的做法,而麦迪格的这部著作出现在斯宾诺莎的藏书之中,因此有充分理由推断斯宾诺莎通过它了解了阿维罗伊关于宗教与哲学关系的观点以及后者与他所熟悉的迈蒙尼德立场之间的异同。<sup>⑥</sup>斯宾诺莎关于真理与真理不相冲突的陈述很可能是对阿维罗伊经典表述的征引,同时,他的早期著作中所表达的哲学与神学在各自领域内并行不悖、在终极意义上殊途同归的观点,也与阿维罗伊的意见一致,有可能受到后者的启发。

基于此,弗兰克尔提出一个斯宾诺莎思想演化的假说,即他早年采纳的是阿维罗伊的政治哲学观点,认为神学和哲学代表同一真理的两种不同表述形式,分别诉诸大众和精英,对于经典的寓意解释属于知识精英的内部工作,不宜向大众透露,哲学家甚至可以仅仅预设经典有这样一种与哲学一致的深层含义而不必做具体的寓意解释。在写作《神学政治论》时,斯宾诺莎的思想进一步激进化,认

① Averroes, *Faṣl al-Maqāl* [Decisive Treatise] & *Risāla al-Ihdā'* [Epistle Dedicatory], ed. and trans. Charles Butterworth (Provo: Brigham Young University Press, 2008), pp. 8-9.

② 同上, pp. 24-25.

③ 同上, p. 10.

④ 同上, p. 27.

⑤ 同上, p. 10.

⑥ Fraenkel, “Spinoza on Philosophy and Religion,” pp. 27-36.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

为先前悬而不论的经典寓意层面其实根本不存在,真理仅是哲学追求的目标,由此哲学与神学被截然划分为两物。<sup>①</sup>

这种思想演化说有一定的解释力,却也有其难以克服的局限。就像弗兰克尔本人所承认的,斯宾诺莎关于真理一致论和《圣经》寓言说的表述不仅见于早期著作,也同样出现于《神学政治论》之后的著作。<sup>②</sup>而且,我们发现,斯宾诺莎在《神学政治论》开篇就提出:“预言或启示是上帝默示于人的确实知识(*certa cognitio*),有些人不能获得所启示的事物的确实知识,所以只能以单纯的信心来理解这些事物,先知就是一个把上帝的启示解说给那些人的人。”<sup>③</sup>此处将预言界定为一种确定的知识,将先知描述为对这种知识做通俗化解释的人,这是否与同书后文中启示信仰无关于知识—真理的断言<sup>④</sup>相冲突呢?

针对这个问题,斯宾诺莎给出了一个暗示的线索,即人的心灵包含神性,人心的这种本性是启示的主要原因。<sup>⑤</sup>根据《伦理学》所阐发的形而上学和认识论原理,我们心灵中的一切观念(包括想象和情感)最终都以一种必然的方式出自神,它们都包含某种积极的成分,以特定方式或程度反映出心灵或事物的本质,从这个意义上讲,它们都是真观念或正确的观念;而且,这些观念具有增强或减弱身体活动能力的力量,自然恰恰是通过这种力量来调节人的行为,使人遵从万物的共同秩序。<sup>⑥</sup>也就是说,先知通过其超常的想象力对自然秩序和历史进程有一定的观念把握,预言作为想象力的产物没有真正意义上的知识所应具有明晰性和确定性,但其中所包含的积极成分和行动力量却能够激发大众的道德情感、促进政治—伦理秩序的建立。对于这种实践意义上的知识,阿维罗伊在《教法与哲学关系决定论》中用一个寓言来说明:

这些人<sup>⑦</sup>的意图与立法者的意图之间的差异就像以下比喻所示:有一个人去找一位高明的医生。这位医生为了保持所有人的健康,向他们建议[医学上]公认的为保健祛病所必需的行为并规劝他们避免相反的行为。他不可能让所有人都变成医生,因为医生是通过证明方法了解关于保健祛病的事物的。这个人向人们指出:“医生告诉你们的方法都不是真的。”于是开始驳斥这些方法,直到人们以为它们被驳倒了。或者他宣称这些方法都有

① Fraenkel, “Spinoza on Philosophy and Religion,” pp. 37-42.

② 同上, p. 31。

③ 斯宾诺莎:《神学政治论》,19; *Opera*, III, 15.

④ 斯宾诺莎:《神学政治论》,195-201。

⑤ 同上,20。

⑥ 《伦理学》,第二部分,命题二十二、三十六,第四部分,命题一、四,58、64、145-146、147-148。

⑦ 指向民众宣示启示经典隐微意义的神学家。



[更深层的]解释,人们不理解这些解释,由于它们也不能就该如何行为达成共识。<sup>①</sup>

在阿维罗伊看来,先知作为立法者运用其理智掌握了证明性的真理,并根据真理制定了社会行为规范。由于大众不能通过证明的途径理解真理,立法者将立法的理论基础隐藏起来而代之以适应大众理解力的实用表述形式。斯宾诺莎在致布林堡书信(1665年1月5日)中使用了一个类似的隐喻:“对亚当的禁令唯一就在这里,即神向亚当启示了去吃树上的果子就会死,正如神通过我们的自然的理智向我们启示了毒药会置人于死命的一样。”<sup>②</sup>正如自然理智理解毒药会致死,神圣理智理解导致人类毁灭的普遍原因,由于亚当(作为普通人的象征)无法理解这种原因,神只能晓之以禁令的方式。斯宾诺莎区别于阿维罗伊的一点在于,他虽然也承认启示—预言最终植根于可理知的真理,却坚持认为先知只具有发达的想象力而不具备完善的理智<sup>③</sup>,因此他们并不理解理论真理。与此相应,立法不是人类理智有目的、有意识的设计,而是一个自然演化的过程,质言之,是内在于自然历史中的理性力量通过人之想象力发挥作用的产物。

此外需要指出的是,斯宾诺莎在早期著作中用以例示《圣经》寓言的例子,主要集中于神人同形同性论——表现为将神描述为一个统治者,对于恶行善行分别具有愤怒、喜悦等情感——类似的评述也出现于《神学政治论》。<sup>④</sup> 弗兰克尔没有区分寓言的理论与实践意义,但如果细加分析文本就会发现,斯宾诺莎对这些例子的评论都旨在揭示其对于促使大众服从律法、建立社会秩序的实践意义。一个更合理的解释是,在写作生涯之初斯宾诺莎就不认为《圣经》中的寓言具有知识价值。当他说“真理与真理不相矛盾”时,这两个真理并不在同一个层面上:哲学代表理论意义上的真理,启示则是实践意义上的真理——二者有着共同的最终来源,而且在终极目标上也是一致的。斯宾诺莎对理论与实践真理一致性的理解,集中体现在神法这一概念上:

法律既是人为某种目的给自己或别人定下的一种生活方案,似乎就可以分为人的法律和神的法律。所谓人的法律,我是指生活上的一种方策,使生命和国家皆得安全。所谓神的法律,其唯一目的是最高的善,换言之,真知上帝和爱上帝。<sup>⑤</sup>

① Averroes, *Faṣl al-Maqāl*, pp. 27-28.

② *Opera*, IV, 93-94;《斯宾诺莎文集》第5卷,101。

③ 参见《神学政治论》,34、187。

④ 同上,72-74。

⑤ 同上,67。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

这种神法与人法区分的框架实际上源于迈蒙尼德：

如果你发现,按照立法者的企图(他们周密考虑过这些律法的用途),某部律法的唯一目的就是使某地建立良好的社会秩序……它的唯一目的就是调解人们之间的关系,从而保障他们自身的利益——那么你一看便知,这部律法是人为了,是政治的产物。……如果你发现一部律法的目的不仅在于保障人们的物质利益,而且在于维护人们的精神信仰——向人们灌输关于**至上之神和天使的正确观念**(*ārā' ṣahīṣa fī Allah ta'ālā arwwalan wa-fī al-malā'ika*),启发人们的智慧,使他们获得关于万物的真知——那么……这律法必是神圣的。<sup>①</sup>

与迈蒙尼德一样,斯宾诺莎认为神法的特征在于指向人的终极完善,即对神的知识和由此而来的对神的爱。<sup>②</sup> 但斯宾诺莎的神法在最根本的意义上并不像迈蒙尼德或阿维罗伊所理解的那样是一部实在法(如摩西律法或伊斯兰教法),而是普遍植基于人性并能人的理性所把握的自然法,后者包括为达到人的终极完善所必需的生活规划、国家组织原则和伦理法则。<sup>③</sup> 斯宾诺莎同时也意识到并不是所有人都遵循理性行事,单凭自然法不足以在大众中建立秩序<sup>④</sup>,所以他让步性地承认启示律法也是神法,因为律法来源于先知预言<sup>⑤</sup>。预言是对普遍真理的一种基于想象力的把握和表述<sup>⑥</sup>,由于想象力中介对真理内容自身的扭曲,预言不可能承担向全社会灌输正确信念的功能,但恰恰也是由于想象力的具象性让它更切合大众的心理倾向和具体时地的立法要求。可以说,启示以间接的方式包含和表现着自然法,而它所建立的政治—伦理秩序也是通往理智完

① 迈蒙尼德:《迷途指津》,II 40,352; *Dalālat al-Ḥā'irīn*, 271.

② 迈蒙尼德关于认知神与爱神的同一性的论述,见 Maimonides 迈蒙尼德,《论知识》[*Mishneh Torah: Sefer ha-Madda*], 董修元 Dong Xiuyuan 译(济南 [Jinan]: 山东大学出版社 [Shandong University Press], 2015), 13, 22-23, 182; 《迷途指津》, III 51, 572。迈蒙尼德与斯宾诺莎都认为人的最高完善在于理智完善,理智完善终结于对作为万物原因的神的认识,而人对神的认识实质上是通过对自然现象之因果规律的探究来实现的,见《迷途指津》, II 38, III 51, 347, 571, 585-588; 《神学政治论》, 第 4 章, 67-69。

③ 参见《神学政治论》, 68。

④ 同上, 66-67, 72, 82-83。

⑤ 同上, 69。

⑥ 同上, 19, 34。



善的必要进阶。<sup>①</sup>在这个意义上,可以说《圣经》和哲学是一致的,其最终目的都在于达到真理。

因此,斯宾诺莎在《神学政治论》前后的立场其实具有一致性,都主张哲学与神学当各行其是,律法本身没有理论意义,其价值是在特定历史情境中确立有利于人类德行完善的社会秩序。我们没有必要采取一种斯宾诺莎思想转变的假说。

#### 四、结语

尽管如此,弗兰克尔对阿威罗伊政治哲学传承线索的建构还是相当有说服力。阿威罗伊很可能与迈蒙尼德一起构成斯宾诺莎神学一政治思想的来源和对话者。当然,斯宾诺莎并没有系统接受其中任何一家的立场,称他为“迈蒙尼德主义者”或“阿威罗伊主义者”都是言过其实的。事实上,这两种立场都会被归入“独断论”的范畴。阿威罗伊和迈蒙尼德虽然在宗教与哲学关系的界定上有所分歧,仍都处于阿拉伯逍遥派宗师法拉比所设定的政治哲学框架之内,相信先知(哲学王—伊玛目)颁布的启示律法具有理论教化和实践规范的双重功能,相信精英与大众区分在建构政治秩序中的关键作用。<sup>②</sup>两人的思想始终围绕着秩序和真理这两个焦点,力求达到某种平衡,在趋近一点的同时不致背离另一点太远;质言之,就是令巩固秩序的努力不致扼杀追求真理的自由,而对真理的探索和传播也不致消解秩序所赖以建立的权威。

然而,斯宾诺莎已经突破这一范式,诚如哈里·沃夫森所指出的,斯宾诺莎

<sup>①</sup> 参阅《神学政治论》,72-81。在这段跨越第4章和第5章的对启示与神法(自然法)关系的讨论中,斯宾诺莎似乎将摩西律法和耶稣启示对立起来,但实质上是以二者分别代表启示在建立政治秩序和伦理德行方面的功能,而在迈蒙尼德那里,这两方面都属于律法保障肉体完善的功能,见《迷途指津》,III 27,464。

<sup>②</sup> 相对而言,迈蒙尼德更重视律法的教化功能,在一定程度上承认大众接受启蒙的能力,阿威罗伊则强调其实践功能,将精英与大众间的鸿沟视为不可逾越的。二者的分歧主要在于是否应向大众透露经典的深层意义。阿威罗伊的立场代表阿拉伯亚里士多德主义学派的主流意见,而迈蒙尼德受到伊斯兰神学集大成者安萨里(al-Ghazali, 1058-1111)和阿摩哈德王朝意识形态的影响,主张经过哲学证明的圣经原理应当以信条的方式向全社会推广。关于迈蒙尼德对安萨里寓意释经原则的接受,参见 Frank Griffel 格里菲尔,《作为伊斯兰思想学徒的迈蒙尼德》[Maimonides as a Student of Islamic Thought],董修元 Dong Xiuyuan 译,《古典研究》[The Chinese Journal of Classical Studies],2014年冬季卷(总第20期)[2014, Issue 20],34-35;关于其思想与阿摩哈德运动的关联,参见 Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World* (Princeton: Princeton University Press, 2009), pp. 53-83。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

颠覆了起自斐洛、16个世纪以来力图结合启示与哲学的一神论哲学传统。<sup>①</sup>他取消了宗教的真理宣称和理智的权力主张,使宗教与哲学各行其是:一方面将二者限定在各自专属的领域内,另一方面使二者对各自价值目标的追求获得不受外在束缚的自由。宗教的价值仅在于建立公共秩序,哲学则只关注于认识真理。虽然秩序与真理在终极的意义上是一致的,但这种一致性并非建基于人类理智,因为立法者在建立秩序时所依据的是人所共知的自然法和对具体情境的直觉把握,不需要具备理论性的哲学知识,而哲学家也没有教化大众的责任,其所追求的真理对于社会秩序的可能影响(无论积极还是消极)不在其考虑范围之内。

基于以上探讨,我们还可以补充一点,斯宾诺莎所直接面对的是宗教哲学传统在迈蒙尼德和阿威罗伊政治学中的体现,在某种意义上,出发点决定了跳跃的方向:从政治秩序建构的实践功能视角还原宗教的本质是阿拉伯—犹太亚里士多德主义一个突出的理论特色,斯宾诺莎吸取了这种倾向并将它推进至逻辑极限,转而据此反驳同一体系内部的其他面向(如宗教的认知功能)。这恰恰代表了现代思想从古代与中世纪母体中脱胎而出的一条经典路径<sup>②</sup>,此处的剧本与其说是两个对立面间的革命性飞跃,毋宁说是一个旨在协调各种价值关切以保证人类终极幸福的大全式体系的自我分裂。

## 参考文献

### (一)中文参考文献

1. 法拉比:《柏拉图的哲学》,程志敏译,上海:华东师范大学出版社,2006年。
2. 法拉比《论完美城邦》,董修元译,上海:华东师范大学出版社,2016年。
3. 高山奎:《试论迈蒙尼德与斯宾诺莎的古今之争》,《哲学研究》,2017年第9期。
4. 格里菲尔:《作为伊斯兰思想学徒的迈蒙尼德》,董修元译,《古典研究》,2014年冬季卷(总第20期)。
5. 黄启祥,《利奥·施特劳斯对斯宾诺莎解经方法的误读》,《求是学刊》,2014年第1期。
6. 黄启祥,《斯宾诺莎是一个基督教哲学家吗?——如何理解〈神学政治论〉对犹太教的批判》,《世界哲学》,2015年第5期。

---

<sup>①</sup> Harry Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), Vol. 1, p. 70. 沃尔夫森称这种传统为“三教宗教哲学”([the] triple religious philosophy)。

<sup>②</sup> 斯宾诺莎在形而上学的领域也遵循同样的路径,从“有些希伯来人”(指迈蒙尼德及其犹太后学)所持的亚里士多德主义前提“神的理智与其所知的对象是同一的”出发,推出思想的实体与广延的实体是同一的,至此,神即自然(deus sive natura)这一激进结论已呼之欲出。见斯宾诺莎:《伦理学》,第二部分,命题七,42-43。



7. 刘小枫,《双重写作与启蒙:施特劳斯与托兰德问题》,《海南大学学报》(人文社会科学版),2014年第2期。

8. 莱恩·罗斯,《斯宾诺莎》(原书出版于1929年),谭鑫田、傅有德译,桂林:广西师范大学出版社,2018年。

9. 迈蒙尼德,《迷途指津》,傅有德、郭鹏、张志平译,济南:山东大学出版社,1998年。

10. 列奥施特劳斯,《迫害与写作艺术》,刘锋译,北京:华夏出版社,2012年。

11. 斯宾诺莎,《神学政治论》,温锡增译,北京:商务印书馆,1963年。

12. 斯宾诺莎,《伦理学》,贺麟译,上海:上海人民出版社,2009年。

13. 斯宾诺莎,《政治论》,谭鑫田、傅有德、黄启祥译,桂林:广西师范大学出版社,2016年。

14. 斯宾诺莎,《斯宾诺莎文集》第5卷(《书信集》),洪汉鼎译,北京:商务印书馆,2014年。

15. 约瑟·斯特恩,《摩西·迈蒙尼德哲学中的当代研究路径》,曹泽宇译,宋立宏编:《犹太流散中的表征与认同:徐新教授从教40周年纪念文集》,北京:社会科学文献出版社,2018年。

## (二) 外文参考文献

1. Averroes, *Faṣl al-Maqāl* [Decisive Treatise] & *Risala al-Ihdā'* [Epistle Dedicatory], ed. and trans. Charles Butterworth, Provo: Brigham Young University Press, 2008.

2. Al-Fārābī, *Kitāb al-Hurūf*, ed. Muhsin Mahdi, Beirut: Dar al-Machreq, 1970.

3. Carlos Fraenkel, "Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura," *Journal of the History of Philosophy*, 44:2 (Apr. 2006).

4. Carlos Fraenkel, "Spinoza on Philosophy and Religion: The Averroistic Sources," in *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, eds. Carlos Fraenkel, Dario Perinetti, Justin E. H. Smith (Dordrecht: Springer, 2011).

5. Warren Zev Harvey, "A Portrait of Spinoza as A Maimonidean," *Journal of the History of Philosophy*, 19:2 (1981:Apr.).

6. Jacob Klatzkin, *Torat ha-Middot*, Leipzig: A. J. Shtybel, 1924.

7. Maimonides, *Dalālat al-Hā'irīn*, eds. S. Munk and I. Joel, Jerusalem: Junovitch, 1931.

8. Joshua Parens, *Maimonides and Spinoza: Their Conflicting Views of Human Nature*, Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

9. Shlomo Pines, "Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* and the Jewish Philosophical Tradition," *Studies in the History of Jewish Thought*, eds. Warren Zev Harvey and Moshe Idel, Jerusalem: The Magnes Press, 1997.

10. Baruch Spinoza, *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925.

11. Heidi M. Ravven, "Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

---

about the Prophetic Imagination," *Journal of the History of Philosophy*, 39:2 (Apr 2001).

12. Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World*, Princeton: Princeton University Press, 2009.

13. Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge: Harvard University Press, 1934.

14. Harry A. Wolfson, *Philo*, Cambridge: Harvard University Press, 1947, 1962.

15. Harry A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, Vol. 1, Cambridge: Harvard University Press, 1973.



## Spinoza and the Arabic-Jewish Aristotelians on Theologico-Political Relationship

DONG Xiuyuan

**Abstract:** In *Tractatus Theologico Politicus*, Spinoza considered Maimonides as the representative of the dogmatic position on the relationship between philosophy and theology, and criticized the latter's principles of philosophical allegory of the Hebrew Bible (the *Torah*). Meanwhile, he was probably exposed to the Averroist political philosophy through Del Medigo's work. A comparative analysis of the related texts of Spinoza, Maimonides and Averroes reveals that Spinoza's breakthrough in monotheistic philosophy is, to a large extent, based on his background in Arabic-Jewish Aristotelianism. He pushed Maimonides' and Averroes' political approach to the revealed Law toward its logical limit, and by doing so, deconstructed the medieval paradigm of reconciling philosophy with religion.

**Keywords:** Arabic-Jewish Aristotelianism, *Tractatus Theologico Politicus*, the *Torah*, Philosophy

## “崇信”与“敬德”：希伯来“先知”与儒家“圣人” 政治构设的不同路径\*

王强伟\*\*

**【摘要】**“先知”与“圣人”都被视为古代犹太教和早期中国政治叙事的重要参与者。研究发现，希伯来“先知”与儒家“圣人”对于各自传统的政权来源思考具有相似性，表现为都是旨在为人间世俗政治秩序寻找一个超验的价值源头。进而在政治参与过程中，“先知”始终贯彻“信仰优先”，而儒家“圣人”则阐发出一种“道德至上”的新准则，由此表现出不同的特色。“信仰”与“道德”由此成为“先知”与“圣人”不同的参政资源，相应地，“崇信”与“敬德”呈现为二者在各自经典传统中进行政治构设的不同路径。

**【关键词】**犹太教先知；儒家圣人；信仰；道德；政治

宗教与政治的密切关系，在古代世界中尤为显著。宗教神权与世俗政权之间的相互角力，以及双方在不同历史时期力量上存在的此消彼长，构成了早期人类社会图景的一个重要特征。不同传统中流传下来的经典，以及这个传统中后世对于这些经典所作的评注解读，陈陈相因，成为我们今天获取对宗教与政治之间古老关系认知的主要资源。经典叙事是当时经典作者的理念和经验表达，其影响随着经典地位的形成与发展，以及后世形成的经典解释体系而对于各自传统的不同层面，均产生过深刻的影响。犹太和儒家传统都有特色鲜明而影响深远的核心经典及其注疏传统，分别形成了别具一格的经典叙事风格，通过这些经

\* 本文是中国博士后科学基金第66批面上资助项目(项目编号:2019M662395)阶段性成果。

\*\* 王强伟，哲学博士，山东大学犹太教与跨宗教研究中心助理研究员，山东大学儒学高等研究院博士后。



典与解释,我们得以重温两个不同传统对于政治构设的不同路径。

在犹太教和儒家各自的经典与传统中,希伯来“先知”和儒家“圣人”分别被视为沟通神圣与世俗之间的宗教性中介,而且他们在经典叙事中的言行作为对于神圣和世俗权力均有涉及。在古代犹太教和早期中国的政治场域中,“先知”和“圣人”也都被视为重要的参与者,他们对于政治活动表现出来强烈的参与意识,他们的观点和主张对于两种政治传统的创立和发展都作出了卓越的贡献。“先知”直接参与了早期希伯来政权的建立,并且在此后参与和见证了犹太历史发展的各个重大事件;中国古代政权更是与儒学有着密切关系,“圣人”在儒家经典政治叙事中始终占据着显耀位置。“先知”与“圣人”如何应对政治问题?本文将尝试考察两种传统经典叙事中构画出来的“先知”和“圣人”的政治参与,进而从政治维度对希伯来“先知”和儒家“圣人”进行比较。我们将发现,“先知”与“圣人”都是各自传统政治舞台上的焦点人物,他们都积极应对政治议题,但是在具体的处理方式上各有倚重,“信仰”优先与“道德”至上分别是“先知”和“圣人”政治参与的基本原则,相应地,“崇信”与“敬德”成为“先知”与“圣人”在各自传统中进行政治构设的不同路径。

## 一、渊源有自:“先知”“圣人”论政权之来源

我们往往通过城市、文字等多种因素来考察古代文明的发展程度,而政权的建立或出现同样是不容忽视的一个重要指标。政权的正当性或合法性问题,是关乎当权者实现权力有序运转的重要保障。一个政权的建立,几乎都需要完成这种合法性的论证任务。从文明的经典之中我们可以得见这些人类文明的宝贵财富。其中,希伯来“先知”和儒家“圣人”对于权力正当性的讨论具有可比性。

### (一)“先知”与古代以色列王权的建立

王权的是古代文明发展到一定高度的产物。“古代近东把王权看作是文明的真实基础”<sup>①</sup>,古代以色列正处在这个范围之内当然也不能例外。“先知”直接参与并深刻影响了古代以色列的王权建构和发展。

古代儒家曾经明确指出,“国之大事,在祀与戎”(《左传·成公十三年》),在

---

<sup>①</sup> Henri Frankfort 亨利·富兰克福特,《王权与神祇:作为自然与社会结合体的古代近东宗教研究》(上)[Kingship and Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society&Nature],郭子林 Guo Zilin、李岩 Li Yan 译(上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Sanlian Publishing House],2007),1。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

这个意义上,祭祀和战争被视为国家生活中最为重要的两大主题,二者分别关系到心灵秩序和生存秩序的安顿与稳定。祭祀和战争,向更为宽泛的领域引申,可以对应地理解为宗教和政治两个方面。其中,祭祀(献祭)是世界范围内各种宗教的主要表达仪式。宗教关乎民众内部的凝聚力,是政治共同体能否延续、是否强大的内在决定因素;战争则是政治的最突出和最重要的外在表现,尤其是在王国未实现统一的情况下,各部落国家出于自保、抵御或者主动进攻以图兼并等不同原因,征战不绝。以同样的视角来考量以色列历史,我们可以发现,宗教和政治同样也是古代以色列的时代主题。从“先知”书中的历史记载可见,在王权没有确立之前,以色列社会的宗教和社会秩序已经呈现一种混乱的状态。宗教信仰方面,主要表现为偶像崇拜泛滥,“以色列人行雅威眼中看为恶的事,去侍奉诸巴力和亚斯她录,并亚兰的神、西顿的神、摩押的神、非利士人的神,离弃雅威,不侍奉他”(《士师记》10:6)。在进入迦南地之后,经过与当地居民的进一步混居和融合,以色列人的一神信仰出现了一定程度的倒退。我们可以发现,在《士师记》中,多次提及“那时以色列没有王”(《士师记》17:6,18:1,19:1,21:25),这种形势导致了“各人任意而行”(《士师记》17:6,21:25)的局面。在这种形势下,重新树立起雅威一神信仰的权威,带领以色列人回归信仰的正途上来,成为士师的重要任务。政治秩序方面,因为缺乏统一的领导,以色列各个支派之间凝聚力涣散,相继被摩押人、米甸人、非利士人等周边民族压迫、奴役,作为士师,外在的最为急迫的任务就是带领以色列人反抗并脱离这种被奴役的状态;各个支派内部也矛盾重重,便雅悯支派为此付出了惨重代价,被众支派联合攻打几近灭绝(《士师记》20—21)。这两个方面的失序,强烈呼唤王权时代的来临。《撒母耳记》记载了“先知”撒母耳先后膏立扫罗和大卫两位以色列君王的故事,从此开启了古代以色列历史上的王权时代,同时也被有的学者视为“‘先知’运动”的开端。<sup>①</sup>

据《撒母耳记》,对于王权的设立,先后有两种不同的记载,表现出对于王权消极和积极的两种不同态度:

一种是百姓以周遭列国都有王治理和带领征战为例,主动要求撒母耳同样为他们膏立一个君王。这被视为一种厌弃上帝的行为,因为这是“不要我(指上帝——作者注)作他们的王”(《撒母耳记上》8:7b),撒母耳传达上帝的旨意向百姓陈明立王的弊端:

管辖你们的王必这样行:他必派你们的儿子为他赶车、跟马、奔走在车

<sup>①</sup> W. F. Albright, "Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement," in *Interpreting the Prophetic Tradition: The Goldenson Lectures 1955-1955*, ed. Harry M. Orlinsky (New York: Ktav Pub. House, 1969), pp. 151-174.



前；又派他们做千夫长、五十夫长，为他耕种田地，收割庄稼，打造军器和车上的器械；必取你们的女儿为他制造香膏，做饭烤饼；也必取你们最好的田地、葡萄园、橄榄园，赐给他的臣仆；你们的粮食和葡萄园所出的，他必取十分之一，给他的太监和臣仆；又必取你们的仆人、婢女、健壮的少年人和你们的驴，供他的差役；你们的羊群他必取十分之一，你们也必做他的仆人。那时你们必因所选的王哀求雅威，雅威却不应允你们。<sup>①</sup>

撒母耳指出，立王之后，百姓将会承受更多的负担，他们必须听命于王权进行军事战争，缴纳赋税、服劳役，个人财产不能得到保障，等等。尤其是当百姓在现实中意识到王权的这些弊端而转向上帝哀求时，上帝将不会怜悯他们。随着撒母耳晓之以理并且最后以警告甚至几近威胁的语气劝说，百姓还是坚持要求立王。最终撒母耳不得不妥协，执行上帝旨意通过掣签选定了扫罗（《撒母耳记上》10:17—24）。可以看出，撒母耳代表的宗教力量在这个事件中最后作出了妥协，但是立王之后，撒母耳特别地对以色列人进行了劝勉，警告他们要认识到“其实雅威你们的上帝是你们的王”（《撒母耳记上》12:12b），并要求百姓和王都要时刻顺从和尽心侍奉雅威，不偏离信仰而去敬拜“不能救人的虚神”（《撒母耳记上》12:21），这是最后的“底线”，否则将受到灭绝的惩罚。

另一种是雅威主动启示撒母耳膏立扫罗为王：

扫罗未到的前一日，雅威已经指示撒母耳说：“明日这时候，我必使一个人从便雅悯地到你这里来，你要膏他作我民以色列的君。他必救我民脱离非利士人的手。”<sup>②</sup>

这里表现出来对于王权的一种积极态度，因为选立扫罗，他将带领以色列人抵抗并脱离仇敌非利士人的欺压。需要注意的是，如有学者从文本的角度注意到其中对于“王”的称谓存在差别，认为此处使用的“领袖”（נָיִד, leader），与大卫以来一般译作“王”（מֶלֶךְ, king）的词汇是不同的。<sup>③</sup> 犹太经学家拉什认为 נָיִד 的权力和职责在于领导、约束以色列人在战争时不分散而以凝聚的团体应战，无疑这只是一项极为有限的权责。在我们看来，这种区别背后存在一种倾向，那就是即便上帝“主动”提出来建立的王权，也没有完全满足百姓的请求，上帝所设立的

① 《撒母耳记上》8:10—18。

② 《撒母耳记上》9:15—16。

③ 参见游斌 You Bin,《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》[Literary, Historical and Thought World of the Hebrew Bible: An Introduction](北京[Beijing]:宗教文化出版社[Religious Culture Press], 2007),150。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

“王”作为“领袖”，也只不过是一个代理上帝的“治理者”(ruler)而已<sup>①</sup>，并非如同百姓所期望的像其他国家地区一样掌握绝对权力的“君王”(King)。

总之，无论是对于建立王权的消极还是积极态度，其隐含的逻辑前提是一致的，即只有上帝才是以色列的“王”(king)。这在《士师记》中基甸回应以色列请求他作为“管理者”时便已经声明，“唯有雅威管理你们”(8:23)。犹太传统对于世俗王权的认识，通过以下这句经文形象地表达出来：

雅威的受膏者，好比我们鼻中的气，在他们的坑中被捉住；我们曾论到他说：“我们必在他荫下，在列国中存活。”<sup>②</sup>

所以，百姓本不该盲目追随异族寻求设立世俗王权，即便上帝准允设立的“君”，从本质上来说也只是上帝权力在世间的代理罢了。

## (二)“圣人”与儒家的政治权力来源

儒家“圣人”在儒家关于政治权力来源的讨论中同样占据重要位置。在儒家看来，“圣人”最关心的是“政治的实质”，而他们所致力于建构的是一种“政治秩序”<sup>③</sup>。如同犹太传统中对于世俗权力来源的神学思考，关于政治权力来源或者政权合法性问题同样成为儒家必须面对和回应的首要问题。不同于《圣经》所载希伯来“先知”直接“介入”以色列政权的建构过程，儒家“圣人”与政治权力来源的关系主要体现在儒家传统的政治叙事之中。这种重要性表现在两个方面：一是对于权力的终极来源的思考；二是对于权力转移的解释。

### 1. “圣人”与权力源头建构

儒家始终致力于建构一个和谐有序的政治和社会场景。如前文所论，儒家对于“礼”的制作和提倡，就是推进这一进程的一个重要途径和关键环节。与希伯来传统相似，儒家谋求世俗秩序的建构，同样需要诉诸一个超越的源头。在早期儒家经典中，“天”即被视为这样的一个终极存在。在这个秩序建构的过程中，“圣人”被视为参与其中的主要“角色”。《礼记》曾提出：

夫政必本于天，毅以降命。命降于社之为毅地，降于祖庙之谓仁义，降

<sup>①</sup> Adele Berlin and Marc Zvi Brettler eds., *The Jewish Study Bible*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: Oxford University Press, 2014), p. 564。

<sup>②</sup> 《耶利米哀歌》4:20。

<sup>③</sup> 参见成云雷 Cheng YunLei, 《先秦儒家圣人与社会秩序建构》[Confucian Sages and Social Construct in the Period of Pre-Qin] (上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai Classics Publishing House], 2007), 45。



于山川之谓兴作，降于五祀之谓制度。此“圣人”所以藏身之固也。<sup>①</sup>

也就是说，政权必须以“天”为源头，政令由此而出，分别施之于神社、祖庙、山川、五祀<sup>②</sup>，进而产生出必要的生活资料、伦理道德和政治制度等人类文明的各项要素。这些从“天”而出的政令得到贯彻和施行，才能最终确保“圣人”政权稳固无虞。这与犹太教认为世俗政权来自神授相似，儒家“圣人”将政权的合法性和超越性来源归为“天”。

## 2. “圣人”对权力转移的解释

对于权力来源的思考，不仅仅涉及权力的终极来源，而更多地需要面对社会历史的现实，即国家之间频仍的战争和兼并，尤其是殷商取代夏、小邦周取代商这些重大历史事件对于人们长期以来形成的天命观的冲击。如何对这种被传统视为“叛乱”的行为进行辩解和辩护，并且由此确立自身政权的合法性，成为被后世儒家奉为“圣人”的贤哲们必须直面的历史任务。

周公是儒家公认的“圣人”之一。周代殷商之后，周公向殷朝遗民反复申说这个问题：

尔殷遗多士，弗吊，旻天大降丧于殷，我有周佑命，将天明威，致王罚，敕殷命终于帝。肆尔多士，非我小国敢弋殷命。惟天不畀允罔固乱，弼我，我其敢求位？惟帝不畀，惟我下民秉为，惟天明畏。<sup>③</sup>

周公解释殷商灭亡的原因在于其不敬天命，因而失去了“天”（“旻天”）的信任和护佑，被降下灾祸；相反，周相信天命，并且能够在刑罚中贯彻实行“天”的尊严，因而被“天”所选择，天命随之转移到周，最终经周人之手结束了殷商的统治（“敕殷命终于帝”）。在周人的信仰中，“天”是类似于上帝一样的终极存在，从《尚书》中周朝部分的记载可见，“天”是一个具有人格特征的上帝形象。周公通过对“天命”转移以及“天”选择周而放弃殷商决定的解释，最终是为了告知殷遗民这样一个道理，即殷商的灭亡乃是咎由自取，是因为不敬天命而被“天”所放弃的。周人起而灭商是一种“替天行道”的行为，助“天”来施行惩罚；周人灭商的动机并非出

<sup>①</sup> 《礼记·礼运》。

<sup>②</sup> 郑玄注解这里的“五祀”是指人们最初供奉的中霤、门、户、灶、行等五种神，对这些神的祭祀乃是最早的“宫室制度”，因而被视为制度之始。参见《十三经注疏》整理委员会 Thirteen Classics Annotation and Collation Committee,《十三经注疏·礼记正义》[The Exact Implication of the Book of Rites](北京[Beijing]:北京大学出版社[Peking University Press],2000),798。

<sup>③</sup> 《十三经注疏》整理委员会 Thirteen Classics Annotation and Collation Committee,《十三经注疏·尚书正义》[The Exact Implication of Shang Shu](北京[Beijing]:北京大学出版社[Peking University Press],2000),497-498。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

于自愿，“非我小国敢弋殷命”，周公承认周本来并没有觊觎王位的想法和实力，而完全是来自于“天”的指令和帮助，《正义》认为周公这里的意思就是说明“此位天自与我，非我求而得之”。周公就此进行的自我辩护，就把周人从所谓“反叛”“忤逆”这样的道德谴责中解脱出来。

出于同样的思路，在差不多同一时期的另一篇告诫殷遗民要顺从安居而不要妄图叛乱的《多方》中，周公以商朝的创立者成汤受命于“天”来推翻已经败坏了天命（“图帝之命”）、失德的夏为例，论证了周灭商同样也是出于天命的转移。周公解释为上天选择了汤作为君王，并授以天命，让他去灭绝夏朝，以解救“有夏之民”。自汤以来的历代君王无不“明德慎罚”，人民在其领导下勉力向善。但是纣王没有延续这个传统，纣王之政如同夏桀，陷民众于水火之中而不顾，其道德败坏终致天命丧失，上天不再眷顾于殷商。因而武王伐纣一如成汤灭夏，都是出于上天的选择，去灭绝道德败坏的政权及其君王。周公一再强调夏、商之灭亡，不是出自上帝或上天的主动厌弃，而是因为桀、纣这两位末代君王昏庸失德，政治败坏，尤其是祭祀（“享”“烝”）也被破坏而不正常进行，上帝作为惩罚，降下丧亡之命。<sup>①</sup>

周公对朝代政权更替的这番解释，有两点值得注意：其一，强调了商朝和纣王之毁灭乃是失德所招致，而绝非周存心主动冒犯；其二，成汤灭夏已经昭示了“天命”可以转移，同样，周之天命乃是来自于“天”，周灭商只不过是执行了上天之命令。通过引入“天”“天命”对殷商和夏灭亡的原因进行解释，周公实际上是为“汤武革命”进行了辩护。周公的这种解释在周王朝统治者内部是有共识的，根据《尚书》的记载，周武王在伐纣誓师时也强调了推翻商纣统治是出于顺从“天”“天命”的选择：“商罪贯盈，天命诛之。予弗顺天，厥罪惟钧。”（《泰誓》）如果不去攻伐商纣，周人将会如同殷商一样背负上悖逆于天的罪名。作为政权更迭的一种模式，通过对交替双方道德的评鉴提出理论上的论证，即认可后来者之所以取胜是来自于道德上的优越，这种道德优越获得“天”之青睐，“天命”倚靠“德”而实现转移，最终把道德与“天”“天命”联系起来，是谓“皇天无亲，惟德是辅”<sup>②</sup>。近代学者王国维先生在他的名篇《殷周制度论》中就此问题作出评论，明确地指出了是否有“德”是殷亡周兴的关键，而且周也意识到了这点，他指出：“殷商之兴

① 《十三经注疏》整理委员会，《十三经注疏·尚书正义》，537-550。

② 这句话意为“天之于人，无有亲疏，惟有德者则辅佐之”。《十三经注疏》整理委员会，《十三经注疏·尚书正义》，534-535。《左传》僖公五年也有此句，称是引《周书》。参见《十三经注疏》整理委员会，《十三经注疏·春秋左传正义》，393-394。



亡,乃有德与无德之兴亡”,所以在代殷之后,“兢兢以德为务”<sup>①</sup>。

通过上述分析可知,在儒家传统的政治图景中,无论是出于政治秩序建构目的而在各部经典叙事中托名的“圣人”(泛指),还是历史中真实存在、实际参与政权建设的“圣人”(如周公),他们都看重世俗政权的超验源头——天(旻天、帝、上帝),这被视为如同犹太传统中的上帝一样的“终极存在”,也是世间价值的神圣源头。但不同之处在于,儒家“圣人”政治叙事中的决定力量并未始终停留在这个“终极存在”,而是取决于落实在统治者的“德”。儒家“圣人”的政治观虽然与终极源头“天”不无关联,但是最终还是奉行一种“道德至上”的原则。这也铺就了此后中国传统政治传统的人文底色。

## 二、信仰与道德：“先知”与“圣人”不同的参政资源

“先知”与“圣人”不仅对于政权的来源(包括终极来源和政权更迭)关心备至,而且在“信仰优先”和“道德至上”原则之下,二者在各自的政治参与中,分别与所属政权之间呈现出不尽相同的关系模式。

### (一)“先知”以宗教与政权抗礼

希伯来“先知”与以色列的政权之间存在一种密切的关系。“先知”时代的以色列,作为一个民族,更多地表现为在“先知”和王的领导下,为了民族的生存而努力。从《圣经》记载中我们可以看出,“先知”对于政治参与表现出极大的热情,他们致力于从宗教和伦理方面对当前的政权进行制约乃至挑战<sup>②</sup>,批评并匡正君王和政治生活中出现的信仰偏离。我们将“先知”秉持的这种原则称为“信仰优先”,即宗教信仰、神权相较于世俗政权,始终具有优位性。“先知”的这种努力十分执着并表现出一种持续性,在学者看来,“从君主制之始起,‘先知们’便希望影响社会的政治结构,这一点似乎是不言而喻的”<sup>③</sup>。

<sup>①</sup> 王国维 Wang Guowei,《观堂集林(附别集)》[Guan Tang Ji Lin](北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],1959),479。

<sup>②</sup> 参见 Samuel E. Finer 芬纳,《统治史》卷一:古代的王权和帝国[History of Government from the Earliest Times Vol. 1, Ancient Monarchies and Empires],马百亮 Ma Bailiang、王震 Wang Zhen 译(上海[Shanghai]:华东师范大学出版社[Huadong Normal University Press],2010),118。

<sup>③</sup> Robert M. Seltzer 罗伯特·塞尔茨,《犹太的思想》[Jewish People, Jewish Thought],赵立行 Zhao Lihang、冯玮 Feng Wei 译(上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Sanlian Publishing House],1994),76-77。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

## 1. 以宗教信仰为核心的政治运作模式

希伯来“先知”极为看重宗教信仰在政治中的作用,他们始终把“敬神”作为评判国家政治生活和君王执政资格的首要准则,对于异教崇拜、偶像崇拜等背离一神信仰的行为,“先知”均毫不留情地给予了猛烈的批判。“先知”成为一神论的坚定捍卫者。

站在宗教的立场对王权进行批评,成为希伯来“先知”政治参与的主要特色。“先知”受到神召和驱使而对于国王(有时候也面向权力体制中的祭司)进行“威胁”,由此成为“一种超越人类控制的政治力量”<sup>①</sup>,形成与世俗智慧的对抗。值得注意的是,这种“先知”与政治之间的张力关系,在北国以色列表现得尤为典型。这种不同诚如犹太拉比所指出的,“在北国,‘先知’是对抗王权的先锋;在南国,他们看起来对大卫王朝稍微宽容——可能因为其相较于北国而言,更加忠诚于上帝之约的原则”<sup>②</sup>,其差别就在于南国君王的信仰忠诚度明显高于北国诸王。从《圣经》中我们可见,自南北分国以来,北国以色列的历代君王几乎无一例外地遭到批判,原因往往都集中在不敬神,“行上帝眼中看为恶的事”。“先知”通过接受上帝的默示,并传达上帝的话语,对这种宗教方面的混乱失序进行斥责,施行打击的主要手段,就是宣告“交在仇敌手中”,甚至于选择膏立敌国如亚兰国王(《列王纪下》第8章),使其“苦害以色列人”,以这种形式来打击和警醒以色列人反思自身的信仰行为。“先知”以来自上帝的勇气和信心,成为监督或者制衡王权的一支重要力量,他们的目的在于希望通过这种击打,唤醒以色列整体的“回归”,实现最终的拯救。

“先知”以宗教信仰为核心立场来批评和约束君王和政权,实质上反映出长期存在于以色列政治传统中的宗教与世俗权力之间的张力。这种张力从“先知”参与建立以色列君主政体之初就出现了。“先知”撒母耳与以色列的第一位君王扫罗,“先知”撒母耳与大卫王,他们的关系无一不反映出“先知”与王权政治之间的这种张力关系。“先知”作为上帝的代言人,代表宗教势力,他们坚持世俗权力来自于上帝,而君王应该接受更高的权力以及律法、道德的约束。有学者把这种张力模式归结为“王权”与“神权”之争,并将这种屈居神权之下的政权命名为“有

<sup>①</sup> Michael Walzer eds. 迈克尔·沃尔泽等编,《犹太政治传统》卷一 [Jewish Political Tradition, Vol. 1], 刘平Liu Ping 等译(上海[Shanghai]: 华东师范大学出版社 [Huadong Normal University Press, 2011], 185。

<sup>②</sup> André Neher, *The Prophetic Existence*, trans. W. Wolf (New York: A. S. Barnes and Co., 1969), 292.



限君主制”。<sup>①</sup>“先知”撒母耳在二者之间起到中介的作用,诚如他自己所声明的其职责在于:一是“不停止为你们祷告”,二是“必以善道正路指教你们”(《撒母耳记上》12:23—24)。代百姓向上帝祷告、传达民意以及将上帝的善道教化于民众,构成了撒母耳同时担负的并行不悖的两项责任,这也是“中介”角色的真意之所在。如同前文所论,这种“中介”角色实质上是一种宗教层面的使命,本来是包含了后来的政治功能的;但是,随着王权的正式确立,这种原本居于垄断地位的宗教权力受到了来自王权的挑战,政治功能将由此从祭司手中分离出去。虽说王权来自于神权,但是宗教却始终不想放弃对王权的控制。于是,撒母耳一再申明二者之间的关系,不断强调上帝权威之所在,提醒百姓要“敬畏雅威,诚实地尽心侍奉他,想念他向你们所行的事何等大”(《撒母耳记上》12:24)。宗教神权与世俗王权之间的这种紧张关系一直延续下来。

这种王权对于神权的不断挑战,以及宗教方面作出的强硬回击,通过以色列王权建立之初的一个事例典型地体现出来:撒母耳与扫罗本来约好出征非利士人之前,由撒母耳来到以色列人的大本营吉甲,亲自献上燔祭和平安祭。但是撒母耳在原本约定的日期并未及时到来,战事紧急,扫罗便自作主张,自己献上燔祭。撒母耳因此而大怒并发出诅咒(《撒母耳记上》13:7b—14)。从宗教层面来看,扫罗无疑是僭越了,他的所为超出了—个世俗君王的权力范围。撒母耳正好抓住此点不放,指责他这是不遵守雅威的命令,他将因此而付出的代价是“王位必不长久”(《撒母耳记上》13:14; 15:22—23)。对于君王而言,这是最为严重的诅咒了。

关于王权与宗教神权之间的这种张力关系,在犹太教拉比 André Neher 看来,上帝作为掌控一切的主宰者,其权力是绝对的、无限的,而世俗王权建立之后,必然与其发生冲突,“当人王被膏立时,他只是暂时地拥有了上帝赋予的权力而已,这并非一个稳定的职位,不过是上帝绝对权力在人间的一个符号和象征罢了”<sup>②</sup>,在这个意义上,上帝是排斥王权的。另一位犹太教拉比则指出,即使王权是由“先知”传达上帝旨意而确立的,这同一位“先知”也可能过后根据所立君王的表现,转而反对这个政权。一般来说,“先知”作出这种判断的标准在于“君王

<sup>①</sup> 张倩红 Zhang Qianhong、艾仁贵 Ai Rengui,《神权与律法之下:希伯来王国的“有限君主制”》[Under Theocracy and the Torah: “Limited Monarchy” in the Hebrew Kingdom],《历史研究》[Historical Research],2013年第6期[2013, Issue 6],102-119。张倩红 Zhang Qianhong、胡浩 Hu Hao、艾仁贵 Ai Rengui,《犹太史研究新维度》[New Dimensions of Jewish History Studies](北京[Beijing]:人民出版社[People’s Publishing House],2015),41-69。

<sup>②</sup> André Neher, *The Prophetic Existence*, p. 291.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

是否行公义”<sup>①</sup>。以此为基础，“先知”对于君王的态度和立场将完全取决于君王宗教信仰和行为的虔诚程度而发生变化。隐藏在这种现象背后的逻辑，正在于“先知”所秉持和执行的是上帝的命令，世俗王权的确立与废黜完全来自于上帝的意志，而判断所膏立的君王是否合格的标准就在于君王是否专一信仰上帝并且顺从上帝的命令。在这个过程中，“先知”作为一个传言人和执行者的角色，捍卫了一种以宗教信仰为核心的政治运作模式。

2. “先知”通过捍卫宗教信仰，作出对于亡国的警告和反思

“先知”在政治参与中对于宗教信仰的维护，还通过对政权灭亡的反思表现出来。属于“先知”书的《列王纪》中，先后有多处论及了以色列政权灭亡的原因。在北国以色列被亚述所灭之后，《圣经》总结其原因：

这是因为以色列人得罪那领他们出埃及地，脱离埃及王法老手的雅威他们的神，去敬畏别神，随从雅威在他们面前所赶出外邦人的风俗，和以色列诸王所立的条规。且事奉偶像，就是雅威警戒他们不可行的。（《列王纪下》17:7—8:12）

在另一处，通过“先知”论南国犹太人终将灭亡的原因：

因为犹大王玛拿西行这些可憎的恶事，比先前亚摩利人所行的更甚，使犹太人拜他的偶像陷在罪里。……我必弃掉所余剩的子民，把他们交在仇敌手中，使他们成为一切仇敌掳掠之物。是因为他们自从列祖出埃及直到如今，常行我眼中看为恶的事，惹动我的怒气。（《列王纪下》21:10—15）

敬拜异教神和偶像，是“先知”出于维护信仰的目的而抨击最为激烈的乱象。从这两处对于亡国原因的评判来看，焦点都在于以色列人或犹太人放弃了本民族的信仰，而盲目地追随崇拜异教神、敬拜偶像，他们的这种行为触及了纯净宗教信仰的底线，被视为走向灭亡的主要原因。

另外，在南北王国分裂初期，“先知”亚希雅煽动耶罗波安带领北部各支派独立时，也借机表达了对所罗门的不满，这也被视为国家之所以会分裂、所罗门之所以将失掉北部 10 个支派的原因：

他离弃我，敬拜西顿人的女神亚斯他录、摩押的神基抹，和亚扪人的神米勒公，没有遵循我的道，行我眼中看为正的事，守我的律例典章，像他父亲

---

<sup>①</sup> Rabbi Benjamin Seolnic, “The Prophets and Social Justice,” in *Walking with Justice*, eds. Rabbi Bradley Shavit Artson and Deborah Silver (New York: United Synagogue of Conservative Judaism, 2008), p. 20.



大卫一样。(《列王纪上》11:33)

由此可见,所罗门背离上帝信仰而转投异教神,在宗教方面远没有其父亲大卫那样虔诚;同时,这种信仰上的“污点”,被视为所罗门不能像他父亲一样享国的原因。“先知”是上帝和人之间交流的唯一合法渠道,世俗政权建立之后,“先知”的职责在于监督和约束王权,并以维护纯净宗教信仰的立场对于不当的宗教背离行为时刻提出警告和批判。“先知”的热情和执着精神无不令人动容,但是最终的效果却是有限的。“先知”的这种尴尬境遇恰如一位学者所言,“在王权时代的大多数时间里,‘先知’始终是处在社会之边缘位置的,而从未产生足够影响以阻止王国的最后被毁灭”<sup>①</sup>。

### 3. “先知”的生命安全显示出世俗政权对于神权的敬畏

希伯来“先知”积极介入以色列历史上各个时期的政治、军事、外交事务之中,经常是以批判者、持不同政见者的形象出现在世人面前。从“先知”的言论主张和行事风格中,我们能够明显地体会到“先知”与政治当局或君王、宫廷权力之间,大多数时候是处在一种紧张关系之中。“先知”以批评政权为己任,有时对于君王和宫廷政权的“傲倨”姿态,甚至有时直指君王的激烈斥责,这种局面令人不禁为“先知”的命运担忧。但是,在“先知”书有关“先知”活动的全部记载中,我们可以发现仅有一位“先知”是被君王下令处死的<sup>②</sup>,即基列耶琳人示玛雅的儿子乌利亚(《耶利米书》26:20—23)。乌利亚被处死的原因是他仿照耶利米也说预言批判和诅咒耶路撒冷和犹大国,引起了约雅敬王和众人的不满,王派人将逃亡至埃及的乌利亚抓回并处死。如果我们联系经文前后的背景可知,其实,乌利亚因言致死实属一种例外,因为他不过是“照耶利米的一切话说预言”而已。耶利米在他之前同样说过批判和诅咒的话,却得到保护而幸免于难。耶利米的保护者是宫廷中要员,所以可知这种言论在一定限度内是可以容忍的,“先知”言论从总体上来说还是受到保护的。“先知”这种抗辩行为背后,应该存在一种有效的

<sup>①</sup> Robert R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), pp. 224-225.

<sup>②</sup> 先知书之外的《历代志下》中记载了祭司耶何耶大的儿子撒迦利亚(并非《撒迦利亚书》中所载“先知”)在他之前的无名“先知”劝说无效的情况下,受到上帝感动,传达上帝的话斥责民众偏离雅威而去敬拜异教偶像,上帝因此要“离弃”他们。民众被他的话激怒,用石头打死了撒迦利亚。虽然没有明确点明撒迦利亚的“先知”身份,但是从他“受感动”、传达上帝的话这些行为而言,已经是履行了“先知”的职能。参见《历代志下》24:17—21。但是,这位撒迦利亚并没有被犹太传统认定为“先知”,所以不能算作“先知”因言致死的论据,谨此提出备考而已。另外,希伯来圣经中关于处死“先知”的讨论,还可以参见《耶利米书》7:1—15。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

保障机制。<sup>①</sup> 君王和宫廷政权对于“先知”犀利言行的容忍,出于深厚的宗教基础:“先知”是上帝在人间的代言人,“先知”代表上帝对君王进行膏立,授予君王权力,“先知”这样的显耀地位决定了其不能被随意处死。君王手中的世俗政权来自于神授,为了维护这种权力来源,世俗政权面对“先知”所代表的神权权威,只能表示维护和顺从。

## (二)“圣人”因道德而为“圣王”

与《圣经》中希伯来“先知”积极介入政治相似,儒家经典中的“圣人”同样也是儒家政治叙事中的一个重要角色。不过,相较于“先知”与政权之间普遍存在的张力,“圣人”所介入的政治关系更多地表现为和谐的模式。

### 1. “圣(人)”“(圣)王”一体:“德位一致”的观念和追求

不同于犹太传统中“先知”作为君王、政权的监督者和批评者,“圣人”在儒家理想的政治结构中始终表现为一种与政治和谐共处的形象;不同于希伯来“先知”通过其激情的批判和斥责,以“言说”来表达意见,儒家“圣人”是以其自身完满的“德行”作为一种示范,成为引领政治发展的一股积极的力量。

据前文所论“圣”及“圣人”的最初含义,主要聚焦于一种宗教功能、智慧能力和完满道德,并且不断朝着“德行”典范的方向发展。从道德出发,“圣人”要把自身意图贯彻到政治建构之中,通过政体、礼制等外在的形式表达出来,这成为儒家传统中对“圣人”的理想期待。而要实现这个目的,需要有政治权力作为保障。所以,儒家对于“圣人”为“王”充满了期待:

古之治天下者必“圣人”。“圣人”有国,则日月不食,星辰不陨,勃海不运,河不满溢,川泽不竭,山不崩解,陵不施谷,川浴不处,深渊不涸。<sup>②</sup>

这是一幅理想主义的政治图景,从《大戴礼记》中的描画我们可以看出,儒家对于“圣人”治国的期待,及其政治参与效果的构想,并没有过多地使用百姓安居、政治昌明等场景,而是寄望于一种自然秩序的“和谐”,即认为“圣人”治理国家,才会实现政治秩序和自然秩序的同步一致化。从政治权力的获得及其施行的效力保障而言,这种近乎神话的描述为塑造“圣人”的王者形象平添了神秘色彩。儒家对于“圣人”为“王”的期待,在荀子那里得到了明确的表达。荀子将“圣人”与

<sup>①</sup> T. H. Robinson 认为,“‘先知’一定是处在某种特别的保护机制之下”,他认为这种保护,来自于“先知”说预言时的迷狂状态。因为这种状态,向听众说明了是上帝之灵降临、附体,“先知”所传都是上帝的旨意,他们并无责任。参见 Theodore H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (London: Duckworth, 1979), pp. 45-46.

<sup>②</sup> 《大戴礼记·诰志》。



“王”相提并论,认为二者分别是“尽伦者”和“尽制者”,两者的结合将“为天下极矣”,也就是“圣王”将成为兼具完美道德和至高权力的双重典范,他甚至直接提出“非‘圣人’莫之能王”(《荀子·正论》),这反映出人们对于“圣人”成为治理天下的君王的期待,“圣人”的政治意涵更加厚重起来。

综观古代中国的思想世界,把“圣人”与“王”一体视之,“圣人”的政治身份及其在理想政治叙事中的地位也更为凸现。这在当时的社会中是一种比较普遍的理解和认识,并非只是局限在儒家一家而已。<sup>①</sup> 例如有学者曾分析指出:“在先秦诸子以及其后的整个思想界,凡是提到‘圣人’和论及‘圣人’的社会功能的,几乎没有不同政治联系在一起,没有不同治理天下联系在一起,没有不同王连在一起的。”<sup>②</sup>在追求“圣人”与“王”之联合的过程中,“圣王”概念呼之欲出。

“圣王”是儒家文献中常见的表述,很多情况下,儒家将他们所推崇的“圣人”直接等同于圣王。检索儒家的传世文献,最早使用“圣王”这个词语是在《左传·桓公六年》:“圣王先成民而后致力于神。”其中所言“圣王”明显是与“民”相对,因而就是指向拥有政权之君王。《孟子·滕文公下》论及“圣王不作,诸侯放恣,处士横议,杨朱墨翟之言盈天下”,孟子所论“圣王”也是极为看重其政治权力,并将“圣王”在位视为政治有序、社会思想稳定的前提条件。荀子曾经分别论及“圣”和“王”,指出:“圣也者,尽伦者也;王也者,尽制者也。”(《荀子·解蔽》)此论道出“圣人”和“王”在人伦和政制不同领域的杰出地位,最终落实为二者的结合,认为两者都能臻于极致,将“足以为天下极矣”。正如有学者将“圣人”与“王”的这种结合,视为“从理论上解决了权力与认识、道德之间的矛盾问题”<sup>③</sup>。荀子进而推出“圣王”的概念,倡导“以圣王为师”。至《荀子》,“圣王”成为一种常见的表述,很多时候“圣王”与“圣人”成为同义的概念。

从传统来看,儒家公认的“圣人”尧、舜、禹、汤、文、武等无一不是君王身份;

<sup>①</sup> 例如《墨子》中许多篇显示,墨家同时使用“圣人”和“圣王”概念,其“圣王”所指以及功业描述与儒家相似。有学者指出,“圣王”作为一个“无以复加的美号”及其思想内涵,得到了包括道家、儒家、墨家等先秦诸子的认可、继承和发展。参见姜广辉主编 Jiang Guanghui ed.,《中国经学思想史》第一卷 [Intercultural History of Confucian Classics, Vol. 1] (北京 [Beijing]: 中国社会科学出版社 [China Social Science Press, 2003]), 78。还有学者指出了先秦诸子中的法家也主张“圣即王,王即圣”,参见刘泽华 Liu Zehua,《中国政治思想史集》第三卷 [Collected Works of History of Chinese Political Thought] (北京 [Beijing]: 人民出版社 [People's Publishing House, 2008]), 369。

<sup>②</sup> 刘泽华 Liu Zehua,〈王一圣相对二分与合二为一:中国传统社会与思想特点的考察之一〉[Ruler-Sage: Two or One],《天津社会科学》[Tianjin Social Sciences], 1998年第5期 [1998, Issue 5], 66-74。

<sup>③</sup> 刘泽华 Liu Zehua,〈论由崇圣向平等、自由观念的转变〉[The Transformation from Venerated Sages to the Concepts of Liberty and Equality],《天津社会科学》[Tianjin Social Sciences], 1993年第4期 [1993, Issue 4], 37-44。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

周公曾辅成王摄政,同样可以视为最高权力的执行者。他们之所以能够被奉为“圣人”,与他们的政治地位有着密切的关系。孔子是一个例外,他完全是以个人魅力跻身于“圣人”的序列。但是后世儒者总以孔子“有德无位”为不足,以至于被奉以“素王”的名号,终于可满足儒家“圣王合一”“德位一致”的期望。<sup>①</sup>孔子因此而获得了和他的道德相匹配的“王位”,以此跻身尧、舜、禹等圣王的行列就不显突兀了。儒家对于“德位一致”的追求,体现了一种“既期待凡是能够充当王者的人都应该并且必须具备‘圣人’的品格,又期待凡是具备‘圣人’品格的人应当成为王者”<sup>②</sup>的美好愿望。

儒家“圣人”在这种“德位一致”的期许下,往往是与政权之间存在着高度结合的关系,“圣人”与“圣王”几可同义视之,因而不存在希伯来“先知”与王权之间那样的紧张、对立的关系。

## 2. “以德治国”:“圣人”介入政治的方式

如前文所述,儒家“圣人”在政治思考和政治活动中奉行“道德至上”的准则。他们认识到对“德”的思考不仅限于政权之来源,更关乎此后政权之运作。西周立国之初,反思此前夏、商二代灭亡在于“不敬厥德,乃早坠厥命”(《尚书·召诰》),以此为鉴,周人非常重视“德”的作用,以修德为第一要务。《尚书·梓材》载周公教导康叔如何治理殷商故地的训话便以此为中心。周公认为,“皇天既付中国民越厥疆土于先王,肆王惟德用,和怍先后迷民……”意思是上帝既已将臣民百姓和国域疆土赐给了先王,那么当今的王就只有施行德政,以教化殷遗留下来的顽民。与此主题相似,周公在《尚书·召诰》中反复勉励成王,“王敬作所,不可不敬德”,注疏解释为这是告诫成王只要尊敬最高之“德”,臣民必将敬奉王命而天下大治可期<sup>③</sup>;劝勉成王谨慎德行、力行德政,以祈求上天赋予永久的天命(“……肆唯王其疾敬德。王其德之用,祈天永命”)。既要成王敬德、有德,并进而以德施政,“以德治国”。

《诗经》中的周文王形象,正是一个具备了完美道德的理想“圣王”角色。“穆穆文王,于缉熙敬止”(《大雅·文王》);“无念尔祖,聿修厥德”(《大雅·文王》);

① 孔子曾经有过“夫子自道”：“文王既没，文不在兹乎？”（《论语·子罕》）这种以天下斯文为己任的担当情怀，并不输于此前的各位“圣王”，并且这里多少也可以显示出孔子有接续文王的志向和自信，虽未染指权力，但已是人间极致了。孔子的弟子宰我更是直言：“以予观于夫子，贤于尧舜远矣！”（《孟子·公孙丑上》）在这里就不仅是孔子接续“圣王”了，而是远超出了“圣王”。

② 王文亮 Wang Wenliang,《中国圣人论》[On the Chinese Sages](北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Science Press, 1993]),217。

③ “敬为所不可不敬之德，则下敬奉其命矣”；“下敬奉其上命，则化必行矣”。参见《十三经注疏》整理委员会，《十三经注疏·尚书正义》，470-471。



“昭事上帝，聿怀多福，厥德不回，以受方国”（《大雅·大明》）；“维天之命，于穆不已。于乎不显，文王之德之纯”（《周颂·维天之命》）。

孔子对于“德治”也发表过自己的看法：

道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。<sup>①</sup>

孔子认为单纯以严刑峻法来治理民众，所获得的效果只是民众表面上为免刑罚而服从，而只有以道德、礼教分别引导和整顿他们，才能获得民心的真正归服。<sup>②</sup>

可以说，周初这种“德”之革命所带来的宗教观念之改变，开启了后世儒家学派所崇尚的“以德治国”模式，而这种政治主张也与儒家“圣人”一贯的“道德至上”准则密切地联系起来。

### 3. 儒家“圣人”眼中的理想君臣关系

由于儒家传统中“圣人”与“王”合体，因而基本不存在像“先知”与君王这类关系模式。但是，儒家通过“圣人”之口，表达了对于君臣关系的不同看法。

君臣关系无疑是中国古代政权关系中极为重要的一个部分，如何处理君臣之间的关系一定程度上决定了政权能否正常运转。儒家所推崇的“垂拱而治”，就是在理顺了君臣关系的基础上，保证朝廷众臣僚贯彻执行分工协作，而君主才可能坐享其成。关于这种理想的君臣关系，早在《尚书·冏命》中便已经提出：“昔在文武，聪明齐圣，小大之臣，咸怀忠良。”这里强调了文王、武王的聪明无所不闻、无所不见，大小臣下都是忠良之士。唯其如此，才能实现政令畅通，从而“下民敬顺其命，万邦皆美其化”<sup>③</sup>。

这种融洽的君臣关系是在相互作用的基础上出现的。孔子在回答鲁定公关于君臣之间应该如何相处的问题时提出，“君使臣以礼，臣事君以忠”（《论语·八佾》），强调君王必须首先以礼对待臣下，臣下才可能对君王忠心以报。关于这一点，孟子在此基础上进行了更加详细的申说：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇雠。”（《孟子·离娄下》）这种君臣之间的相互关系发展到极端，如当君臣之间以“土芥”“寇雠”相待时，就可能出现崩解，也就是出现革命。

从根本上来看，儒家倡导的是一种“君权至上”的政治模式，君主、君权始终

<sup>①</sup> 《论语·为政》。

<sup>②</sup> 与此相近似的主张见于《礼记·缙衣》：“子曰：夫民教之以德，齐之以礼，则民有格心；教之以政，齐之以刑，则民有遁心”。《十三经注疏》整理委员会，《十三经注疏·礼记正义》，1752。

<sup>③</sup> 《十三经注疏》整理委员会，《十三经注疏·尚书正义》，625。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

处在主动的一方,作为臣下的能动性只是体现在对于君主发起的这种关系处理方式之回应。因为儒家素以“圣人”“圣王”治世为期待,“圣王”在位,自然与臣下形成良性的互动关系,所以他们理想中的君臣关系以融洽和谐为主流。但是我们也不应忽视其中存在的一种例外——谏诤。

谏诤,表现为君臣之间的一种紧张关系,也曾有学者以此作为儒家君子的一个典型特征,与希伯来“先知”不畏王权的抗争行为进行比较。<sup>①</sup>但是,这种比较在揭示出儒家君子所具有的批判性的同时,忽略了其背后的支撑信念:作为儒学信徒的君子们之所以会冒险甚至不惜生命的代价冒死进谏,正是遵行了“道德至上”的准则。因为“圣王”在位,以其道德完满而言,根本无须谏诤;出现谏诤的必要,只是在于君王已经偏离儒家理想范式的时候。在这个意义上,臣下谏诤和君王纳谏与否,是儒家维系理想君臣关系的一个制衡策略。

曾被孟子视为“圣人”的傅说在劝谏君王时,将纳谏和“圣”这种品德直接关联起来,认为“惟木从绳则正,后从谏则圣”(《尚书·说命上》),如同木料必须以墨线来规正,君王同样需要通过纳谏而达到“圣”。成为“圣王”是所有君王的自我期许和动力,君王自然乐以为之;况且傅说接下来继续说,如果君王既“圣”,那么臣下都将恭敬地服从君王正确的命令(“畴敢不祗若王之休命”)。由此看来,谏诤是维系君臣关系的一种有效途径,通过这种“校正”,重新回到儒家“圣人”理想中的君臣关系模式上来。

### 三、同归殊途:经典叙事中“先知”与“圣人”的政治构设

“先知”与“圣人”是犹太和儒家传统政治叙事中的重要角色。“先知”与“圣人”在政治生活图景中都占据了主要的角色位置,他们对于政治中作为关键的两大问题——政权合法性以及与政权的相处之道,通过自身的思考和言行给出了各具特色的回答。他们面对相似的政治议题,拥有或许难分伯仲的热情,也秉持自身传统中的准则,作出了相应的应对处理。

犹太人奉摩西为“最伟大的‘先知’”,他在带领以色列人与埃及政权相抗争并向迦南地回归的过程中表现出来一定的政治智慧,但是摩西更多的是在宗教领域中行使领袖的权力,此时还没有真正意义上的政权可言。更为显著的“先知”政治模式,是伴随着王权时代一同来临的“‘先知’运动”。撒母耳成为当之无愧的领袖人物,他兼具士师、“先知”等多个不同身份。作为“先知”,他先后膏立

<sup>①</sup> 参见 W. T. De Bary 狄百瑞,《儒家的困境》[Trouble with Confucianism],黄水婴 Huang Shuiying 译(北京[Beijing]:北京大学出版社[Peking University Press],2009)。



了古代以色列历史上前两位君王——扫罗和大卫，他在回应民众要求立王的要求以及后来处理与王权之间的关系时，从“先知”的角度对这种新的政治模式给予了充分的诠释。这种模式最为典型的特征就在于，这是一种“有限君主制”，即王权并不是至高无上、为所欲为的，君王不过只是上帝的“人间代理人”，而非绝对权力的拥有者。君王的权力受到“先知”的监督，他们只能在信仰上帝的基础之上进行统治，稍有逾矩都会面临来自“先知”的无情批判，从撒母耳到以利亚、以利沙以及公元前8世纪之后集中出现的经典“先知”，都是以这样的身份参与到古代以色列的政治图景之中。与此相关联，“先知”也表现出一种全新的政治参与模式，即不与政权相迎合，而是站在作为监督乃至批判者的角度和立场上，及时指点和匡正政权以及君王本人的失当行为。既然君王不是绝对权力的拥有者，而“先知”却代表传达上帝的意志，“先知”在处理与政权以及君王本身之间的关系时，便不存在顾虑，他们可以恃上帝而与政权相“抗礼”。通过前文的分析我们已经知道，“先知”在监督和批判政权时，虽然时时存在生命危险，但是他们并不畏而却步，而且古代犹太教经典中也几乎见不到有“先知”因此而丧命的记载，这无疑是一种建立在信仰基础上的“契约”保障，有力地维系了新政治模式的持续存在和有效运转。总之，“先知”的政治参与始终围绕着宗教信仰而展开，崇信上帝是“先知”政治参与的起点、依赖与旨归。

儒家经典中展示出来的“圣人”在政治参与方面与“先知”分享相似的议题。在思考和论述政权合法性以及如何处理与政治权力之间的关系等方面，“圣人”的话语同样影响深远。儒家传统中以“天”为终极的价值源头，“圣人”在思考政权来源时同样追溯至“天”，尤其是在后来面对朝代更迭时，为向世人申说自家政权之合法性而推衍出来的“天命”观念。《尚书》中记载了许多被儒家奉为“元圣”的周公关于这个问题的看法，周公致力于论证周取代殷商不是犯上作乱而是因为殷商不敬“天命”，已经被“天”所放弃；周人得到“天”的指令与帮助，终于代殷商而兴起。《尚书》中，周公还以类似的“天命转移”说来解读商汤取代夏桀的历史。这种从超验信仰的角度来追问政权来源及其合法性，本质上与犹太传统中“先知”的解释如出一辙，二者都是旨在为人间世俗政治秩序寻找一个超验的价值源头。

在追溯源头这个层面，儒家“圣人”与犹太传统中“先知”的政治叙事是相似的，但是我们不应忽视其中存在的差别，这个差别主要体现在“超验源头”是否等同于最终的决定力量？与犹太教中上帝的统摄一切不同，儒家“圣人”政治叙事中的决定力量并未始终停留在“天”或“天命”这个“终极存在”，而是取决于落实在统治者的“德”：君王是否有“德”将直接关乎政权的命运，“天命转移”完全是以“德”为标准的，唯有德者才能获得“天”的青睐与护佑；“德”而非对“天”“天命”的

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

信仰成为更为根本的决定力量。<sup>①</sup> 儒家“圣人”的政治观虽然与终极源头“天”不无关联,但是最终还是奉行一种“道德至上”的原则。这也铺就了此后中国传统政治传统的人文底色。

不唯如此,在政治参与的另一个维度,即与政权、君王之间关系方面,儒家“圣人”对于“德”的重视也极为突出。第一,儒家推重的“圣王”观念在很大程度上就是以“德”为衡量标准,而将君王的“位”与“圣人”之“德”联合在一起,缔造出一种“德位一致”的理想形象。单纯拥有权力之“位”并不代表权威,还需要配以“德”,才能够成为足以教化万民的“圣王”。第二,无论是经典中的儒家“圣人”,还是“至圣”孔子,都以“德治”作为介入政治的方式,认为这是保持政治秩序稳定的必由之路。第三,“圣人”眼中对于君臣之间的相处之道,也以“德”为指导准则进行必要的“谏诤”,以校正君王的不当行为,这在行为上与“先知”的对王权的批判存在一定的相似性,但是其背后所依据的准则——宗教信仰与道德,是存在差异的。罗理曾经敏锐地指出了“先知”和“圣人”在这一方面的差别,并进而指出:“他们认识到政治智慧存在着一个比政治更深层的根源,并且他们无所畏惧地宣扬自己的准则。”<sup>②</sup>在我们看来,罗理这里所谓“更深的根源”,可以理解为一种来自形而上层次的“信仰”,在“先知”这无疑就是作为终极存在的上帝;而儒家传统中的“圣人”,则是自天而落实于人间的“德”。在此基础上,“先知”和“圣人”分别遵循“信仰优先”和“道德至上”的准则,在波诡云谲的政治生活中演绎了各自的精彩。

## 参考文献

### (一)中文参考文献

1. [英]芬纳,《统治史》卷一《古代的王权和帝国》,马百亮、王震译,上海:华东师范大学出版社,2010年。
2. [美]迈克尔·沃尔泽等编,《犹太政治传统》卷一,刘平等译,上海:华东师范大学出版社。
3. [美]狄百瑞,《儒家的困境》,黄水婴译,北京:北京大学出版社,2009年。
4. [美]亨利·富兰克福特,《王权与神祇:作为自然与社会结合体的古代近东宗教研究》(上),郭子林、李岩译,上海:上海三联书店,2007年。

<sup>①</sup> 有学者则认为“德”只不过是“取悦上帝的条件”而已,“天”“帝”还是最终的决定力量。参见李申 Li Shen,《中国儒教史》[History of Confucianism](上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Publishing House],1999),49。

<sup>②</sup> H. H. Rowley, *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel*, New York: Harper & Brothers Publishers, 1956, p. 43.



5. [美]罗伯特·塞尔茨,《犹太的思想》,赵立行等译,上海:上海三联书店,1994年。
- 6.《十三经注疏》整理委员会,《十三经注疏·礼记正义》,北京:北京大学出版社,2000年。
- 7.《十三经注疏》整理委员会,《十三经注疏·尚书正义》,北京:北京大学出版社,2000年。
- 8.《十三经注疏》整理委员会,《十三经注疏·春秋左传正义》,北京:北京大学出版社,2000年。
- 9.王文亮,《中国圣人论》,北京:中国社会科学出版社,1993年。
- 10.王国维,《观堂集林(附别集)》上册,北京:中华书局,1959年。
- 11.成云雷,《先秦儒家圣人与社会秩序建构》,上海:上海古籍出版社,2007年。
- 12.刘泽华,《论由崇圣向平等、自由观念的转变》,《天津社会科学》,1993年第4期。
- 13.刘泽华,《王一圣相对二分与合二为一:中国传统社会与思想特点的考察之一》,《天津社会科学》,1998年第5期。
- 14.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。
- 15.游斌,《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》,北京:宗教文化出版社,2007年。

## (二)外文参考文献

1. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler eds., *The Jewish Study Bible*, 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford University Press, 2014.
2. André Neher, *The Prophetic Existence*, trans. W. Wolf, New York: A. S. Barnes and Co., 1969.
3. H. H. Rowley, *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel*, New York: Harper & Brothers Publishers, 1956.
4. Rabbi Benjamin Scolnic, “The Prophets and Social Justice”, in *Walking with Justice*, eds. Rabbi Bradley Shavit Artson and Deborah Silver, New York: United Synagogue of Conservative Judaism, 2008.
5. Robert R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia: Fortress Press, 1980.
6. Theodore H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, London: Duckworth, 1979.
7. W. F. Albright, “Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement”, in *Interpreting the Prophetic Tradition: The Goldenson Lectures 1955-1955*, ed. Harry M. Orlinsky, New York: Ktav Pub. House, 1969.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

## **Religious Belief First or Virtue First: A Comparative Research on the Political Blueprints of Hebrew Prophets and Confucian Sages**

WANG Qiangwei

**Abstract:** Politics is an extension of religion in the secular sphere, which is especially notable in the ancient world. “Prophet” and “Sage” are considered as the important participator of political narration of ancient Judaism and early China. The political participation of the prophet has always launched around religious belief, believing in God is the starting point, dependence as well as the purpose of the prophet’s political participation. While the “Sage” and the concept within political power such as “sage ruler”, “rule of virtue” and “frank criticism”, are all related to the concept of “respecting the morality”. From the perspective of transcendent faith to inquire the origin and legitimacy of a regime, the concept of “prophet” and “sage” shows tremendous similarity, both of them aim at looking for a transcendent value source for the secular political order; the difference is that the Hebrew Prophets have always carried out the rule of “faith first”, whereas Confucian Sages have raised a new rule of “the supremacy of moral value”, which paved a humanistic foundation for Confucianism. Religious Belief First and Virtue First are different approaches of the Political Blueprints of Hebrew Prophets and Confucian Sages.

**Key words:** Hebrew Prophets, Confucian Sages, religious belief, virtue, politics

---

# 当代语境的犹太政治

Contemporary Judaic Politics

---





## 以色列的基布兹改革及其对 我国社会主义新农村建设的启示\*

陈艳艳 王新耀\*\*

**【摘要】**基布兹是以色列特有的公有制经济社会组织形式,也是世界上公有化程度极高的现代经济社会模式。基布兹自1909年诞生以来,对以色列国的建立与发展贡献巨大。20世纪80年代中期,基布兹出现了发展危机,遭遇了劳动力流失、经济萧条、传统价值观体系崩溃等一系列问题。面对危机,基布兹通过改革职业结构和所有制形式,用价值认同教育取代强意识形态教育等措施,使基布兹重新焕发生机。纵观我国的社会主义新农村建设,存在着乡村经济发展拉动力不足、农村劳动力流失、农民主体意识不强等类似问题。分析基布兹的危机与改革可以为我国的新农村建设提供一定的参考价值。

**【关键词】**以色列;基布兹;社会主义;新农村

“基布兹”(Kibbutz)是以色列特有的公有制性质的社区模式,又被称为“以色列的人民公社”。基布兹运动被称为以色列的“国之基石”,对以色列建国以及国民经济发展居功至伟。自1909年始,犹太复国主义者在巴勒斯坦地区陆续建立了数百个基布兹,史称“基布兹运动”。早期的基布兹社区实行财产和生产资料公有制,坚持按需分配制度,社区成员在平等与自愿原则下直接参与义务劳

---

\* 本文系山东大学基本科研业务费专项资金资助项目“以色列宗教基布兹运动研究”(项目编号:2020GN039),山东大学人文社科资金资助项目“以色列基布兹的危机与改革研究”(项目代码:12260082035304)阶段性成果。

\*\* 陈艳艳,哲学博士,山东大学犹太教与跨宗教研究中心及哲学与社会发展学院助理研究员。王新耀,新疆大学政治与公共管理学院硕士研究生。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

动。然而,在20世纪80年代中期,基布兹遭遇了前所未有的发展危机,传统的集体主义模式遭到质疑,基布兹债台高筑,年轻劳动力大量流失。于是,基布兹接着进行了大刀阔斧的改革。21世纪开始,基布兹改革初见成效,大部分基布兹发展稳定,成员的生活水平开始稳步提高。21世纪初,基布兹以占以色列3%的人口和36%耕地的规模,创造出了占全国工业总产值42%的工业产值。不仅如此,基布兹的大田作物、蔬菜和花卉的种植面积占全国的49%,供应了以色列所需的小麦、56%的牛肉和82%的棉花。基布兹的农产品出口占全国总出口量的43%,每年向欧洲出口大量的水果和蔬菜,被称为“欧洲的冬季厨房”。这意味着基布兹在历经危机之后,再次成为以色列的“国之基石”。

## 一、基布兹运动及其主要成就

作为资本主义世界中的共产主义“细胞”,以色列基布兹出现在巴勒斯坦地区的原因很多,其中一个重要原因是以色列建国前伊休夫时期(Yishuv,犹太人在巴勒斯坦地区修建定居点)的社会实验。基布兹是极具创新性的社会实验,其最初目标是解决犹太复国运动期间在约旦河谷建立定居点的农业问题。<sup>①</sup>在向巴勒斯坦地区移民的浪潮中,犹太复国主义者于1910年在加利利湖(Galilee Sea)南端建立了第一个基布兹德加尼亚(Degania),希伯来语意为“粮食产地”。该基布兹最初只有七名成员,他们集体劳动、集体生活、集体拥有财产并保卫自己的安全。这些成员期望通过开垦土地、生产粮食等方式来吸引更多的犹太同胞,为新国家的建立打好基础。他们坚信自己的行动正在为一个基于合作、平等和共同生活的崭新犹太社会奠定基础<sup>②</sup>,理想是建立一个基于自由、平等、互助、宽容、人与人之间有着手足般情谊的新社会。

随着第一次世界大战的爆发,越来越多接受了社会主义思想的欧洲青年移民到巴勒斯坦地区。到1920年,在整个巴勒斯坦地区共建立了10个基布兹。<sup>③</sup>这些基布兹的最大不足是规模较小,且相互间缺乏合作。基于基布兹建设前十年的经验与教训,第一个大型基布兹“恩哈罗德”(En Harod)于1921年成立,其目标是构建一个乡镇式的独立社会,消除城乡社会差距,最大限度地吸引新移

<sup>①</sup> Dan Horwitz, Moshe Lisak, *Metzuket B'utopia* (Tel Aviv: Am Oved, 1990), p. 167.

<sup>②</sup> Amir Helman, "The Contemporary Kibbutz: Principles, Critical Problems, and Future Development," in *Kibbutz: An Alternative Lifestyle*, eds. David Leichman and Idit Paz (Ramat Efal: Yad Tabenkin, 1997), p. 213.

<sup>③</sup> Henry Near, "Experiment and Survival: The Beginnings of the Kibbutz," in *Journal of Contemporary History* (Vol. 20, No. 1, 1985), p. 179.



民。到 1947 年建国前夕,以色列的基布兹数量增至 149 个。这些基布兹规模大小不一,成员人数从 60 人至 2000 人不等。这些基布兹所处的地理布局基本上定义了新生以色列国的边界。从地中海沿岸到约旦河谷,从南部沙漠到北部高地,这些基布兹是以色列建国的重要物质保障与地理版图基础。以色列建国后,基布兹数量进一步增长,截至 2012 年,全以色列境内共有 274 个基布兹,成员总数为 14.1 万人,约占以色列总人口的 3%。

总的来说,基布兹的总体目标是建成一个共同劳动、共同占有、共同生活,没有剥削和压迫、人人平等、和睦民主的理想社会。在 20 世纪 80 年代以前,基布兹的所有生产资料和生活资料等全部为成员共同拥有,不单独属于任何个别成员或家庭。基布兹内部实行直接民主原则,全体成员共同参与决策,通过民主表决的方式决定基布兹大小事务。所有基布兹成员都必须参与劳动,并且不管工作性质、技术水平和职务高低,成员所得待遇一律相同。基布兹是一种公社式的大家庭,在成员义务劳动的基础上,基布兹负责成员的衣食住行、生老病死、文化娱乐、子女养育等。基布兹是一种平等的、“以成员为导向”的组织形式,成员间能够产生合作与信任。它也是一种平行的、不按等级划分的组织形式,为成员提供更多承担责任、实施任务和参与展现的机会是成员行动的基础和准则。<sup>①</sup>

基布兹不仅是犹太人积极进取、大胆无畏的开拓精神的象征,也是以色列的社会榜样和典范集体模式。基布兹人建立了一种基于完全平等与民主的共产主义社会结构,它不仅为全世界的犹太人提供了一种可选择的生活,也为新国家的诞生准备了必要的物质与精神条件。<sup>②</sup> 因其独特的建设理念、组织结构以及体现出来的物质力量,基布兹吸引了越来越多的犹太人回归。基布兹通过吸收新移民与自身人口的增加为以色列的建设和发展输送了必需的劳动力,以优秀的教育体系给以色列各个行业培养了诸多领军人物和优秀人才。不仅如此,基布兹通过持续的生产实践为以色列国提供主要的农副产品以及大量的工业基础产品。时至今日,以色列基布兹的年均农业总产值达到了 17 亿美元,而工业年均总产值约为 80 亿美元,是以色列的重要经济支柱。除此之外,基布兹在生态社区建设、环境与资源保护、健康与养老体系构建、国家安全防御等领域都有突出贡献,是以色列名副其实的立国之本。

<sup>①</sup> Nir Tsuk, “The Rise and Fall of the Kibbutz Social Capital, Voluntarism, and State-Community Relations: A Case Study,” in ECPR Joint Session of Workshops (University of Copenhagen, April 2000), pp. 23-24.

<sup>②</sup> Henry Near, *The Kibbutz Movement: A History*, Volume 1, Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 399.

## 二、基布兹的当代发展危机

尽管基布兹取得了巨大成就,但是其发展之路并非一帆风顺。20世纪80年代中期,以色列大部分基布兹遭遇了巨大的发展危机。1985年,致力于全以色列基布兹合作、支持与交流的基布兹联盟名存实亡,以致基布兹只能依赖本身内部所生产的资料来生存发展,这对很多产业单一的基布兹是致命打击。紧随着基布兹中生活质量的下降,基布兹成员对基布兹前景逐渐丧失信心,越来越多的年轻人选择到基布兹之外的地方去谋生,特别是到特拉维夫这样的大都市。这加剧了基布兹人口结构与劳动生产率的恶化。<sup>①</sup>同时,以色列国内出现了严重的经济危机,不仅导致基布兹不可能获得国家的有力支持,也造成了基布兹所生产产品的市场不景气。这对举步维艰的基布兹而言无疑是雪上加霜。从总体上看,以色列的经济危机只是基布兹生存危机的外因,其内因是基布兹实行了70多年的计划经济的弊端的大爆发。基布兹所遭遇的发展危机主要体现在以下三个方面<sup>②</sup>:

第一,基布兹的劳动力流失。1985年以前,基布兹的人口流失大约为每年400人,1985年后上升到了每年约1000人。仅在1990—1997年,基布兹人口就减少了5.9%。造成基布兹人口流失的原因主要有两个:其一,基布兹成员对基布兹分配制度的不满。基布兹追求绝对公平的分配制度是弱者或病者的有力保障,但是也易滋生新的不公平,出现“搭便车”(free riding)和“囚徒困境”(prisoner's dilemma)<sup>③</sup>现象。有成员认为自己的贡献太小而不能左右分配,从而产生“搭便车”的想法,即希望自己尽可能少工作,以便不与基布兹整体的利益相关。这种做法导致的直接恶果就是,一方面每位成员都想搭便车,而另一方面每位成员又都想在别人不搭便车的情况下来搭便车。但是每个人都认同当所有人都想搭便车的时候,每个人的情况都会变得更糟,这就导致了“囚徒困境”。

<sup>①</sup> Raymond Russell, Robert Hanneman and Shlomo Getz, "Processes of Deinstitutionalization and Reinstitutionalization Among Israeli Kibbutzim, 1990-1998," presented at the Annual Meeting of the American Sociological Association (Washington, D. C., August 12-16, 2000), p. 4.

<sup>②</sup> 李勇 Li Yong,〈论以色列基布兹运动的兴起与当代改革〉[On the Rise and Modern Reform of Israeli Kibbutz Movement],《犹太研究》[The Journal of Jewish Studies], 2018年第15辑(2018, Volume 15), 128-130.

<sup>③</sup> Amir Helman, "The Contemporary Kibbutz: Principles, Critical Problems, and Future Development," in *Kibbutz: An Alternative Lifestyle*, eds. David Leichman and Idit Paz (Ramat Efal: Yad Tabenkin, 1997), p. 214.



“搭便车”现象造成了基布兹个体努力程度和整体的管理效果低下。另外，基布兹不讲究物质奖励与有效的工作激励的做法也容易造成成员们互相之间的不满，比如基布兹的老成员常抱怨新成员不像他们曾经那样努力工作。因此，一些成员认为在贡献和奖励之间建立某种联系使物质动机合法化是必要的。其二，从20世纪80年代开始，基布兹的集体主义特色不断消退，基布兹的新一代年轻人不再被这种特别的集体主义道德和信仰所吸引，他们生于基布兹却并没有对社区有着特别的信任与忠诚。很多年轻成员向往基布兹外边的世界，他们留在基布兹，仅是因为习惯于基布兹中的生产生活方式。这些因素导致了越来越多的年轻人离开基布兹。

第二，基布兹的经济衰退严重。在1984年之前，基布兹工业生产总值占以色列工业生产总值的10%左右，到1984年则下降到了6%，甚至在1987年出现了不堪债务重负而破产的基布兹。在经济衰退的压力之下，为维持其成员的正常生活水平，基布兹不得不靠银行或各种基金的借款来扩大投资，因此带来的债务问题就成了许多基布兹的共有问题。大多数基布兹都债台高筑，当时以色列的280个基布兹的总体债务承担超过40亿美元，平均每个基布兹成员要承担3.3万美元的资本债务。仅1982—1988年，基布兹的总负债额就增加了两倍。<sup>①</sup>巨额债务不仅影响了基布兹的再生产，也使得基布兹成员的生活水平大大降低，进一步加剧了基布兹人口的流失。

第三，基布兹中传统价值观与社会规范的溃散。随后时代的发展，以色列的国内外环境都发生了变化，特别是20世纪80年代开始，资本主义与市场自由化逐渐发展成为以色列的主导经济形态，但基布兹仍然实行复国主义与社会主义基础之上的全面计划经济体制。自由资本主义对计划经济体制的冲击显而易见，从而导致了基布兹价值框架的溃散。紧随其后的是作为首要意识形态与道德规范的集体主义的动摇。越来越多的基布兹成员不再看重集体的意义，开始将自己定义为西方世界的工人。新型的工业生产也使基布兹生活参与度和社会平等面临严峻挑战，这些都使得基布兹价值减弱。<sup>②</sup>此外，20世纪70年代开始，个人主义思潮在以色列迅速蔓延，受此思潮影响的基布兹成员开始更多地关注个人利益，对以往的原则和理想产生了怀疑，成员的思想意识与基布兹传统的意

<sup>①</sup> Amir Helman, “The Contemporary Kibbutz: Principles, Critical Problems, and Future Development,” pp. 217-219.

<sup>②</sup> Stephen Charles Mott, “The Kibbutz’s Adjustment to Industrialization and Ideological Decline: Alternatives for Economic Organization,” *The Journal of Religious Ethics* (Vol. 19, No. 1, Spring 1991), pp. 151-173, p. 158.

识形态渐行渐远,逐渐反对基布兹重集体而轻个人利益的传统。

### 三、基布兹的改革举措

为了摆脱困境与谋求发展,20世纪90年代开始,那些无力偿还债务、生产能力低下、市场前景低迷的基布兹在征得全体成员同意的情况下,宣告破产。那些未破产的基布兹则积极进行改革。改革的总体原则是大力推进经济改革,同时维持和保留基布兹的主要传统价值体系。改革后的基布兹大致可分为集体主义基布兹(The Collective Kibbutz)和改革派基布兹(The Renewing Kibbutz)两种。以色列现存的274个基布兹中以改革派基布兹居多,大约有190个。但无论是传统的共产主义基布兹,还是改革派的新型基布兹,其社会主义性质都没有根本改变。<sup>①</sup> 基布兹改革中私有化的领域主要集中在服务业和个人住宅产权方面。在收入分配领域,改革派基布兹虽然实施了“差别工资制度”,但同时也实施了收入“安全网制度”来保障每个成员的最低收入。在个人就业方面,改革后的基布兹在鼓励个人根据自己特长与兴趣自由择业的同时,也实施了就业保障制度。在无法实施个人选择性择业的情况下,基布兹有义务为成员安排相应的工作以保障个人的就业权利等。以色列政府根据基布兹的专业生产及其对社会的贡献比例对基布兹改革给予了多方位的帮助。<sup>②</sup> 概括起来,基布兹的改革措施主要有四个层面:

第一,进行基布兹的职业结构改革。针对按需分配制度所出现的弊端,基布兹进行了职业结构的改革,主要包括两个方面:一是允许基布兹成员自由选择工作地点;二是基布兹的部门管理人员可自主决定基布兹的雇佣与受雇对象。<sup>③</sup> 改革后,基布兹成员外出工作的现象越来越多;同时,外来的雇佣工人在基布兹工业整体劳动力中所占比例从1990年的20%上升至1997年的60%。<sup>④</sup> 考虑到成员对工作的满意度取决于他的工作动机,基布兹竭力创造新的工作岗位以适应成员现有的工作能力、爱好以及潜能。与此同时,基布兹仍然保留了部分传统的农业和工业生产,这不仅能满足部分成员的工作期望,也能满足他们的经济需

<sup>①</sup> Amir Helman, "The Israeli Kibbutz as a Socialist Model," in *Journal of Institutional and Theoretical Economics* (JITE, Vol. 148, No. 1), *The New Institutional Economics Eastern European Reconstruction Problems* (March 1992), pp. 168-183.

<sup>②</sup> 同上, p. 177.

<sup>③</sup> Menahem Rosner, *Future Trends of the Kibbutz - An Assessment of Recent Changes* (University of Haifa, The Institute for Study and Research of the Kibbutz, Publication No. 83, 2000), p. 2.

<sup>④</sup> 同上, p. 2.



要。此外,基布兹的多数财务分配预算考虑到了成员的个人需要,并且成员和孩子年龄等因素也被纳入考虑范围,开始实行有差别的分配方式。

第二,对基布兹的所有制进行改革。20世纪80年代,经济危机与国内外环境的变化促使了基布兹进行所有制改革,主要是在公有制基础上推进私有化改革,将一些原本由集体承担的责任转移到了家庭与个人身上。这些措施在一定程度上促进了基布兹的经济发展,帮助基布兹度过了经济危机,但是也打破了原本的完全平均主义机制。为了改善成员内部的贫富差距问题,基布兹不得不实施新的社会保障制度。改革之后,根据基布兹的私有化程度,可以将其分为集体主义基布兹、半私有化基布兹和私有化基布兹三类。<sup>①</sup>私有化程度的不同决定了基布兹所采取的发展战略的不同。甚至,有基布兹的公共生活都开始私有化,解除了基布兹在公共卫生保健、高等教育等方面的责任。值得一提的是,即使是私有化程度最高的基布兹,也依然保留着共有责任系统,其经济与财富原则上的所有者仍是基布兹。而且,基布兹中的重要决策依然实行民主表决,提案的通过仍需要得到三分之二或四分之三的成员的同意。尽管如此,改革对传统价值与生活方式的“破坏”是有目共睹的。

第三,积极发展高科技的基布兹农业。基布兹利用独有的土地与淡水资源优势,大力发展高科技农业,以求渡过危机。基布兹土地虽然划归国有,但通常基布兹从国家租赁的土地到期后,都会自动续约。作为自然水资源极度缺乏的中东国家,以色列的淡水资源也通常优先供给基布兹。基布兹改革时期的农业发展措施主要有三点:一是政府政策的支持。全国基布兹和公共绿地的灌溉设施几乎都由政府的相关专业部门无偿铺设,政府投入到农业科研的经费也远高于世界所有其他发达国家。40%以上的农业科研成果当年就能转化为生产力,成果转化效率在世界上名列前茅。<sup>②</sup>二是高科技农业的发展。以色列科学家不断研发适应以色列农业生产的高科技农业技术,诸如优化沙漠农作物品种、自动化的滴灌技术等,来促进农业优质高产。三是注重销售渠道的开发。以色列设有农产品销售市场的专业调研与指导部门,对农产品的销售渠道与国际市场需求反应灵敏。加之以色列特殊的地理位置与便利的交通系统,可以确保农产品以最佳的价格和最快的速度进入销售市场。

<sup>①</sup> Dana Shapiro, Moshe Stchwartz and David Pearlmutter, “Collectiveness, Remoteness and Isolation as Factors in Kibbutz Development Strategies,” in *Horizons in Geography* (No. 81/82, 2012), pp. 20-38.

<sup>②</sup> 曾晓辉 Zeng Xiaohui,〈基布兹托起以色列〉[Kibbutzim Hold Up Israel],《企业文明》[Enterprise Civilization],2000年第2期[2020, Issue 2],44-45。

第四,用价值认同教育来取代纯粹的强意识形态教育。一直以来,强意识形态教育都处于基布兹教育的首要地位,旨在保证基布兹的新成员能够继承父辈的理念与价值体系。由于基布兹的内部改革以及趋同行为模式的削弱,现代基布兹成员逐渐从历史义务中脱离出来。<sup>①</sup>随着社会的发展与外来思想的影响,基布兹的年轻成员对基布兹传统原则的认同感与信任感越来越低,意识形态教育的推进也日益困难。为此,基布兹加强了实践性的价值认同教育,旨在通过各种实践与教育活动,加强年轻一代的基布兹人对集体主义的价值认同,从而真正地欣赏与接受集体主义原则。

#### 四、对我国社会主义新农村建设的启示

改革之后,基布兹不仅在经济上取得了巨大成就,而且基本发展成了一个老有所养、幼有所依的社区模式。在政府的宏观支持下,基布兹的农业技术创新与农业现代化发展吸引了社会各要素的参与。此外,基布兹成员在互助合作的劳动实践中,不断强化集体主义意识与认同教育。集体主义观念、主人翁意识与人民体验美好生活的幸福指数成了基布兹可持续发展的有机组成部分。我国在改革开放的大背景下,提出了社会主义新农村建设的任务。新农村建设过程中也遇到了一些类似的问题,诸如乡村经济发展拉动力不足、村民集体主义观念淡薄、农村人口流失以及需迫切解决的乡村养老问题等。从这个角度来说,对基布兹相关问题及改革举措的研究可以为我国的新农村建设带来一定的启发意义。

第一,针对我国新农村建设过程中出现的乡村经济发展的拉动力不足问题,以色列基布兹对农业体系的改革经验值得参考。乡村经济发展拉动力不足主要表现在农业技术水平低,农业生产的机械化、规模化及产业化程度不高。具体来说,我国农民人口基数大,耕地数量相对较少,且存在不同程度的分散。同一地区农作物种植统筹规划不足,种植作物多样但规模小,从而使得进行大规模种植的难度较高。农民仍然习惯于精耕细作的农业,导致农业机械化程度不高,高科技农业的发展仍不成熟。不仅如此,大多数地区目前尚未形成完整的农业产业链,部分地区存在农产品销售渠道单一,销售困难等问题。农民个体种植缺乏销

---

<sup>①</sup> Stanley Diamond, "Kibbutz and Shtetl: The History of an Idea," *Social Problems* (Vol. 5, No. 2, Special Issue on the Kibbutz, Autumn, 1957), p. 84.



售渠道,且农村合作社与农民的契合度不高<sup>①</sup>,他们从合作社了解到有关农产品种植技术与销售渠道的信息较少。

针对类似的问题,以色列基布兹进行了行之有效的改革。基布兹不仅进行了农业生产结构转型,还大力促进新型农业科技的发展,引进农业方面的专业技术人才。在管理方式上,基布兹采用成果奖励等方式鼓励个人以其专业实践、经验为集体作贡献,通过奖励机制等方式引进有能力的农业管理、技术人员等进入农庄工作。改革后,每个基布兹中都有农业技术方面的专业人员,可以直接为农民提供技术支持与咨询,从而提高了农业生产的技术水平。我国的新农村建设可以通过政策、资金照顾等方式吸引受过高等教育的农村大学生回乡创业,让专业农业技术人员常驻乡间田野。另外,基布兹在改革中通过合作社与企业参股合作实现了基布兹的公司化改造。改造后的基布兹以公司的形式实现了不同基布兹之间多样的技术需求。我国的新农村建设可以尝试发展农民间的专业合作和股份合作,构建集约化、专业化、组织化、社会化相结合的现代农业经营体系。在此基础上,可以安排农业专业技术人员分区负责农业产区,通过细致化的对接管理来提高农业生产,打造具有地方特色的农产品生产基地。<sup>②</sup>此外,基布兹在产品尤其是农业产品上的快捷销售渠道是其高效农业的显著体现。新农村建设应该紧随时代潮流,利用网络与交通优势,拓宽销售渠道,使农产品在市场上形成强大的竞争力。<sup>③</sup>我国目前已经出现了农业产区与企业合作的做法,如一些农业产区与电商平台合作,以双赢的方式提高农产品盈利,增加农民收入。这种方式能够快速拓宽农产品销售渠道,让企业的优秀管理人才及社会资本为农民所用。最后,基布兹的现代化农业飞速发展所依靠的外部力量是以色列政府和全世界犹太人的资金与技术支持。我国农村农业生产集体可以通过农民集资、社会募资、向政府申请、向企业融资等方式,购买先进的机械化设备与技术,发展高科技的机械化农业,提高农作物单位面积产量。政府及各级农业研究机构应加大对农业科技的投入,让政策与做法更契合农民的根本利益,真正地将农民吸

<sup>①</sup> 段禄峰 Duan Lufeng,魏明 Wei Ming,〈以色列基布兹农业合作社演进历程及经验借鉴〉[The Evolution Process and Experience Reference of Israeli Kibbutz Agricultural Cooperatives],《世界农业》[World Agriculture],2017年第11期[2017, Issue 11],192-196。

<sup>②</sup> 谢建设 Xie Jianshe,谢宇 Xie Yu,〈新时代农民工在乡村振兴中的共赢机制建构〉[The Construction of a Win-win Mechanism for Rural Migrant Workers in Rural Revitalization in the New Era],《甘肃社会科学》[Gansu Social Sciences],2018年第4期[2018, Issue 4],35-42。

<sup>③</sup> 张霁 Zhang Ji,〈以色列基布兹对解决中国农村问题的启示〉[The Enlightenment of Israeli Kibbutz on Solving China's Rural Problems],《国外农业》(农业经济与科技)[Rural Economy and Science-Technology],2016年27(24)期[2016, Issue 27(24)],131-132。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

引到农村建设和发展中来。

第二,针对我国农村年轻人口流失与乡村空心化现象,基布兹的做法也有一定的参考价值。乡村空心化与老龄化现象严重主要表现在农村人口过疏,劳动力大量流失。<sup>①</sup>随着我国城镇化的提速,城市对劳动力的大量需求使得农村劳动力涌入城市。年轻的农村劳动力在城市“打工”并逐步定居的模式,是我们这个时代农村年轻人的“主旋律”。农村年轻劳动力的流失又导致了农村生产力下降、儿童关爱缺失等新的问题。与乡村空心化同时出现的另一个问题是农村人口老龄化比率不断攀升。中国人口老龄化的增速与规模要大于其他国家。农村老龄化人口数目远高于城镇,空巢老人数目较多,且农村老人的整体健康素质较城市老人要差,空巢老人的精神健康问题已经成了农村的一个“显问题”。

为解决相似困境,基布兹采取的办法是进行所有制与职业结构改革。通过改革,将一些原本由集体承担的责任下放到个人与家庭身上。同时,为了改善贫富差距问题,基布兹实行新的社会保障制度,通过基本保障与区别原则兼顾等措施,一方面鼓励原基布兹成员回归,另一方面吸引新成员加入。在新农村建设过程中,可以从三个方面进行尝试:其一,转变农业供给侧结构性改革,发展现代农业,增加农民收入,缩小城乡收入差距。通过这些手段调动农民参与农业生产的积极性,吸引因农业生产收入较低而外出打工的农民回归农业。其二,培育新型农业经营主体,加大对农村资金投入力度,引进农业技术人才对农民定期进行农业培训,提高农民的从业素质和知识文化水平。其三,完善农村基础设施,努力实现城乡基本公共服务均等化。农村人口迁居城市的一个重要原因即城市医疗、教育等资源的优质和便利程度。因此,加快城乡一体化进程,不断完善农村基础设施等是吸引农村流失劳动力回乡的重要措施。

针对人口老龄化和老人的健康问题,基布兹十分重视老年成员的养老问题,并为此设有专门的养老机构和医疗卫生机构。基布兹成员退休后可与其他退休成员一起居住在设施齐全的社区养老院里,享受免费的养老与医疗服务。在自愿原则下,基布兹会给有劳动能力和劳动技能的老人安排力所能及的工作,例如手工制作、艺术创作等,使其继续为集体做贡献。在我国现阶段的新农村建设中,可以以村居为单位成立敬老院<sup>②</sup>或老人日常社交平台,保障农村老人的基本

① 胡智超 Hu Zhichao、龙花楼 Long Hualou,〈中国新农村建设的制约因素及国际经验借鉴〉[The Restrictive Factors of China's New Countryside Construction and International Experience Reference],《地理科学进展》[Progress in Geography],2011年第8期[2011, Issue 30(8)],1028-1036。

② 张霁 Zhang Ji,〈以色列基布兹对解决中国农村问题的启示〉[The Enlightenment of Israeli Kibbutz on Solving China's Rural Problems],131-132。



生活条件,用互相陪伴的生活方式来缓解老人的孤寂感和焦虑感。农村老人社区应当鼓励并组织老人进行力所能及的手工制作或其他体力劳动,实现老人的社会价值,减轻社会养老压力。政府应当一方面提供充足的资金支持和正确的科学指导,另一方面加大宣传力度,鼓励村居养老院建设和养老院手工艺的发展,促使农民心中根深蒂固的家庭养老观念发生变化。当然,加大社工人才培养力度,培育一批致力于农村养老事业的专业人员仍然是解决农村人口老龄化问题的迫切需求。

第三,对于农民主体意识与集体主义观念淡薄的问题,基布兹的价值认同教育是可供参考的做法。我国新农村建设的主体是农民,但是目前在具体的政策实施过程中,农民的主体地位却未能得到充分体现。<sup>①</sup> 造成这一问题的原因主要有两方面:一是我国的农民在历史上曾长期处于被统治地位,传统思想禁锢了农民作为新农村建设政策主体的参与力度。二是农民普遍文化水平不高。这使得他们一方面没有主动参与乡村建设的意识,另一方面由于自身文化水平等限制而无法有效参与到新农村建设中去。随着经济市场化程度的不断提高,农民的思想意识又受到了新事物和新思想的冲击,集体主义观念日趋淡薄。

针对集体主义观念和主人翁意识淡薄的问题,基布兹的做法是采用直接民主的管理原则,强调个人的奋斗只有与民族、国家和集体结合起来才有意义。基布兹通过相互合作的实践教育来促使成员,特别是年轻成员,在认识与情感上认同基布兹的价值意识。在新农村建设过程中,我们应当切实加强基层民主建设,重视直接民主的实践,调动农民的积极性。通过实践来增强村民的主人翁意识和对集体价值的认同。只有让村民真正参与,才能使其感受并认同集体的价值,促进基层民主政治的发展。此外,为加强基布兹成员的价值认同教育,基布兹对教育系统进行了改革。在保障儿童基础教育的前提下,基布兹拓展了多种教育方式与教育渠道来提升成员的文化水平与专业技能,包括旅游教育、成人教育、专业技能培训以及再就业教育等。我国的新农村建设需要更加重视对教育的投入与支持。从儿童基础教育和成人提升教育两个层面下功夫,来切实提高农民的文化水平与思想意识:一方面,要加大对农村留守儿童的保护与教育,确保农村儿童普遍受教育的机会;另一方面,要积极发展多种方式的成人继续教育,建立丰富多彩的村居文化生活,以灵活多样的教育渠道保障村民进一步学习的环境。

<sup>①</sup> 李迎生 Li Yingsheng、李文静 Li Wenjing、吴咏梅 Wu Yongmei,《社会工作服务新农村建设——需要、模式与介入路径》[Social Work Serving the Construction of New Countryside—Needs, Models and Intervention Paths],《学习与实践》[Study and Practice],2018年第6期[2018, Issue 6],78-89。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

综上所述,以色列的基布兹虽然没有直接建立国家政权,但它是拥有一个多世纪社会主义实践的“资本主义世界中的‘社会主义细胞’”<sup>①</sup>。基布兹的创立、发展、改革与重生的过程为人类社会主义实践留下了宝贵的经验财富,尤其是在农业与农村建设方面。当犹太复国主义者于20世纪初首到巴勒斯坦地区时,迎接他们的主要是不适合农业生产的沙漠与戈壁。基布兹人经过半个多世纪的社会主义农业实践,为巴勒斯坦地区带来了20世纪最大的“农业革命”。<sup>②</sup> 20世纪80年代中期爆发的以色列经济危机,对基布兹的社会主义实践造成了巨大挑战,并促使基布兹针对危机出现的问题进行了改革。从经济与社会成果上来看,基布兹的改革是成功的。然而,在肯定基布兹改革的有效经验的同时,也需要注意改革所引起的新问题,比如:部分基布兹为追求经济效率而造成了私有化过度;为迎合城镇居民乡村生活的需求及其带来的利益,有些基布兹利用集体土地进行过度的房地产开发。改革后,也有的基布兹成员不直接参与劳动,雇佣工人来从事基布兹的农业生产。这种通过雇佣国外廉价劳动力来进行农业生产,从而赚取利润的做法被看成是对基布兹传统价值理念的背叛。

总的来说,进入21世纪的基布兹基本发展成了以高科技农业为核心的绿色生态型社区。改革后的基布兹不仅创办了现代农业工厂,大力发展“农业+”的多种经济发展模式,还发展基布兹特色旅游与特色教育。此外,在长期的实践基础上,基布兹探索出了一条新型的集体主义道路,即集体主义的社区生活+互助合作的农庄合作模式。这是一种充分保持个人自由与权利之下的新集体主义,是集体主义与个人主义之间制约与平衡的基布兹模式。以色列基布兹的改革为我国新农村建设中生产与效率的提高、职业结构改善、集体主义与基层民主等方面提供了有益的经验,但其改革过程中所暴露出来的弊端也值得警惕。

## 参考文献

### (一)中文参考文献

1. 段禄峰,魏明,《以色列基布兹农业合作社演进历程及经验借鉴》,《世界农业》,2017年第11期。

<sup>①</sup> 杨文圣 Yang Wensheng,《新时代新农村建设的困境与对策》[The Predicament and Countermeasures of New Countryside Construction in the New Era],《天津师范大学学报》(社会科学版)[Journal of Tianjin Normal University(Social Sciences)],2018年第6期[2018, Issue 6],70-74。

<sup>②</sup> Dan Senor 丹·塞诺,Saul Singer 索尔·辛格,《创业的国度:以色列经济奇迹的启示》[Start-Up Nation: The Story of Israel's Economic Miracle],王跃红(Wang Xiaohong)、韩君宜(Han Junyi)译(北京[Bei Jing]:中信出版社[Zhongxin Publishing House],2010),108。



2. 胡智超、龙花楼,《中国新农村建设的制约因素及国际经验借鉴》,《地理科学进展》,2011年30(8)期。

3. 李迎生、李文静、吴咏梅,《社会工作服务新农村建设——需要、模式与介入路径》,《学习与实践》,2018年第6期。

4. 杨文圣,《新时代新农村建设的困境与对策》,《天津师范大学学报》(社会科学版),2018年第6期。

5. 谢建设、谢宇,《新时代农民工在乡村振兴中的共赢机制建构》,《甘肃社会科学》,2018年第4期。

6. 曾晓辉,《基布兹托起以色列》,《企业文明》,2000年第2期。

7. 张霁,《以色列基布兹对解决中国农村问题的启示》,《国外农业》(农业经济与科技),2016年第27(24)期。

## (二)外文参考文献

1. Amir Helman, "The Contemporary Kibbutz: Principles, Critical Problems, and Future Development," in *Kibbutz: An Alternative Lifestyle*, eds. David Leichman and Idit Paz, Ramat Efal: Yad Tabenkin, 1997.

2. Amir Helman, "The Israeli Kibbutz as a Socialist Model," *The Journal of Institutional and Theoretical Economics*, JITE, Vol. 148, No. 1, The New Institutional Economics Eastern European Reconstruction Problems, March 1992.

3. Dan Horwitz, Moshe Lisak, *Metzuket B'utopia*, Tel Aviv: Am Oved, 1990.

4. Dana Shapiro, Moshe Stchwartz and David Pearlmuter, "Collectiveness, Remoteness and Isolation as Factors in Kibbutz Development Strategies," *Horizons in Geography*, No. 81/82, 2012.

5. Henry Near, "Experiment and Survival: The Beginnings of the Kibbutz," *Journal of Contemporary History*, Vol. 20, No. 1, 1985.

6. Henry Near, *The Kibbutz Movement: A History*, Volume 1. Oxford: Oxford University Press, 1992.

7. Menahem Rosner, *Future Trends of the Kibbutz—An Assessment of Recent Changes*, The Institute for Study and Research of the Kibbutz, University of Haifa, Publication No. 83, 2000.

8. Nir Tsuk, "The Rise and Fall of the Kibbutz Social Capital, Voluntarism, and State-Community Relations: A Case Study," ECPR Joint Session of Workshops, University of Copenhagen, April 2000.

9. Raymond Russell, Robert Hanneman, Shlomo Getz, "Processes of Deinstitutionalization and Reinstitutionalization—Among Israeli Kibbutzim, 1990-1998," Presented at the Annual Meeting of the American Sociological Association, Washington, D. C., August 12-16, 2000.

10. Stephen Charles Mott, "The Kibbutz's Adjustment to Industrialization and Ideological

# JEWISH STUDIES

犹太研究  
第17辑

---

Decline: Alternatives for Economic Organization,” *The Journal of Religious Ethics* ,Vol. 19, No. 1, Spring 1991.

11. Stanley Diamond, “Kibbutz and Shtetl: The History of an Idea,” *Social Problems* , Vol. 5, No. 2(Special Issue on the Kibbutz), Autumn 1957.



## **The Reform of Israeli Kibbutz and Its Enlightenment to the Socialist New Countryside Construction**

CHEN Yanyan WANG Xinyao

**Abstract:** Kibbutz is a public economic and social organization form in Israel, and it is also a modern economic and social model with a high degree of public ownership in the world. Since its birth in 1909, Kibbutz has made great contributions to the establishment and development of the State of Israel. In the mid-1980s, all Kibbutzim experienced a development crisis and encountered a series of problems, such as labor loss, economic depression, and the collapse of traditional value systems. In response to the crisis, Kibbutz reformed the occupational structure and ownership system, and replaced ideological education with value recognition education, so that Kibbutz was revived. Throughout the construction of the Socialist New Countryside in our country, there are similar problems, such as insufficient driving force for rural economic development, loss of rural labor force, and farmers' weak collective consciousness. Analyzing the crisis and the reform of Israeli Kibbutz can provide a certain reference value for the construction of new countryside in our country.

**Key words:** Israel, Kibbutz, Socialism, New Countryside

## 从犹太宗教党派的参政实践 看以色列政党制度的特点

王 宇\*

**【摘要】**因缺乏绝对优势大党,在以色列国会选举中获胜的政党须联合其他党派组成执政联盟才能在国会中得到多数。犹太宗教党派(包括宗教犹太复国主义政党和非复国主义政党),参加了迄今的每一任以色列政府,可以说是天然的组阁伙伴。通过组阁协议,宗教党派为宗教社团争取到包括不服兵役在内的诸多特权。世俗人群对这些特权及其引发的社会不公现象深为不满,并寻求改变。自2018年年底以来,因在犹太教徒兵役事宜上的分歧及其代表的宗教与世俗力量的角力,以色列陷入难以组阁的困境。

**【关键词】**多党制;执政联盟;犹太教;以色列;政教分离

以色列国会(Knesset)采取比例代表制选举方式,任期四年。选举前由参选党派向选举委员会提出与国会总席位(120席)数量相等的本党候选人名单。每个竞选名单可由一个或多个党派组成,但一个政党最多只能提出一个竞选名单。在选举时,选民投票给不同的竞选名单,然后根据各名单的得票比例在国会中分得相应数量的席位。拥有最多席位或得到更多议员支持的政党,由以色列总统授权组阁,组阁党要在四周内组成在国会中至少占61席的执政联盟。政府的任期也是四年,但在以色列历史上能完成任期的政府凤毛麟角。在同一届国会任期内,政府垮台不一定意味着要重新选举,执政党或其他党派可在现任国会中寻求再次组建政府,如不成功则重新大选。

除第一届国会(1949—1951年)外,竞选名单要进入国会须达到一定的“基

\* 王宇,博士,北京大学外国语学院西亚系副教授。



准线”，即在选举中的得票要超过总有效选票的一定比例。1951—1992年，进入国会的基准线为1%，后逐渐提高到1.5%（1992—2003年）和2%（2004—2014年）。2014年《选举法》修正案中将进入国会的基准线上调至3.25%，意味着每个成功进入国会的竞选名单至少拥有4个国会席位。基准线屡次被提高的目的是规避席位过于分散造成的组阁和执政困难。

在以色列国会中党派林立，传统党派如工党、利库德党和国家宗教党（National Religious Party）等都是从犹太复国主义运动的不同派别发展而来的。如工党是社会主义（劳工）犹太复国主义党派，利库德党及其前身党派（Herut）与修正派犹太复国主义一脉相承，国家宗教党则是宗教犹太复国主义者的代表。除犹太复国主义政党之外，目前活跃在以色列政坛上的还有反犹太复国主义政党（如阿拉伯民族主义政党和以色列共产党<sup>①</sup>）和非犹太复国主义政党，即极端正统派犹太教[在希伯来语中被称为“哈瑞迪”（Haredi）]政党。本文将介绍不同的犹太宗教党派的来历、特点及其诉求，通过分析这些宗教政党的参政情况来揭示以色列政党制度的特点。

## 一、背景——犹太教与现代以色列国家的关系

犹太复国主义运动是个世俗的民族主义运动，但为了实现在巴勒斯坦地建立犹太民族家园的目标，该运动借用了大量传统犹太教的理念，如“回归”“应许之地”和“锡安”等。起初，犹太宗教社团的主流对复国主义运动的态度并不积极，甚至相当抵制。因为在传统观念中，犹太人的流散是神的旨意，何时回归、如何回归都由神来决定，而复国主义运动则试图用人力改变神所设定的进程，改变犹太人的命运，是干扰神意（Forcing God's Hand）。<sup>②</sup>但也有少数人认为，复国主义运动及将要在以色列地建立的犹太主权国家，都是神所设定的救赎过程中的不同阶段，因此犹太复国主义运动也就成为神的工具，其作用是将犹太人汇聚在神的“应许之地”，并在此行使犹太主权。这一部分人在正统派犹太教内部开创了将宗教信仰与复国主义及现代犹太民族主义相结合的先河，形成了犹太复

<sup>①</sup> 以色列共产党，前身是巴勒斯坦地区共产党，是阿犹双民族的政党。因其支持者主要是阿拉伯人，现以“哈达什”（Hadash，“The Democratic Front for Peace and Equality”的希伯来语首字母缩写）之名与其他阿拉伯政党联合参加国会选举。

<sup>②</sup> Reuven Firestone, “Holy War in Modern Judaism? Mitzvah War and the Problem of Three Vows,” *Journal of the American Academy of Religion*, 74(Dec. 2006), p. 960.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

国主义运动中一个非主流但影响深远的派别——宗教犹太复国主义。<sup>①</sup>

在建国过程中,为调解传统犹太教与复国主义运动之间的矛盾,团结力量一致“对外”,犹太复国主义运动曾作出承诺和妥协。1947年6月,为接待到巴勒斯坦进行实地考察的联合国巴勒斯坦特别委员会,犹太社团伊休夫(Yishuv)领导本-古里安致信极端正统派犹太教政党——以色列正教党(Agudat Yisrael, Union of Israel),向其解释无论是犹太代办处(Jewish Agency)还是巴勒斯坦的任何机构都无权决定未来犹太国家的组成结构及世俗性质,因为联合国为犹太国家的建立所设定的先决条件之一就是所有公民都有思想和言论自由。为安抚可能因未来犹太国家的世俗性质受到伤害的犹太宗教机构和教徒群体,本-古里安在信中就犹太教认为最基础的四个领域作出承诺:其一,犹太国家的法定休息日是犹太教的安息日,即从周五日落到周六日落。其二,在犹太国家所有官方机构的厨房将遵守正统犹太教权威对饮食的规定;但从个人角度,每个人可自行选择是否遵守或如何遵守这些规定。其三,犹太教拉比法庭将作为犹太国家中处理结婚和离婚事务的唯一司法体系;持其他信仰者的婚姻事务将由其他宗教当局进行,犹太国家中不设民事婚姻。其四,犹太教不同宗教派别具有教育自治权,但要约定学习希伯来语、犹太历史和科学的最低标准。<sup>②</sup> 这封被称为“现状协议”(Status Quo)的信,成为日后规范犹太教和以色列国家之间关系的基础,部分犹太教律法成为新生以色列国家的法规和原则。“现状协议”带来的后果是让犹太教对以色列国民,尤其是对犹太公民<sup>③</sup>的个人和公众生活的参与及干预成为可能,甚至不可避免。换言之,每个以色列犹太人对犹太教的“依赖”和“亲近”都被制度化了,且与其本人是否信教、是否主观愿意无关。

除通过相关的法律和规定对公民生活施加影响外,犹太宗教社团还通过代表党派积极参政,充分利用以色列的政党及执政联盟制度,为本社团争取到诸多利益和特权,同时还利用宗教党派超高的政治影响力,在以色列的内政、外交和司法事务扩大犹太宗教的影响,而且在教育系统中也不断加大宗教教育的力度,在年轻人中扩大影响、争取支持。这些努力成果斐然——几十年来以色列国家的犹太性和宗教性与建国时期相比,都得到了显著加强。

<sup>①</sup> Clive Jones, "Ideo-Theology and the Jewish State: From Conflict to Conciliation," *British Journal of Middle Eastern Studies*, 26(May 1999), p. 11.

<sup>②</sup> David, "Israel's Status Quo Agreement", (Dec. 13, 2012) <http://strangeside.com/israels-status-quo-agreement/>.

<sup>③</sup> 以色列是个以犹太民族为主的多民族国家,除犹太人之外,这里还生活着约占总人口 21.1% 的以色列阿拉伯公民及 5% 的其他人口。数据引自 Jewish Virtual Library, "Latest population statistics for Israel 2020", <https://www.jewishvirtuallibrary.org/latest-population-statistics-for-israel>.



## 二、宗教复国主义政党的演变历程

在以色列政坛有两种犹太宗教党派——宗教犹太复国主义政党和非犹太复国主义的极端正统派犹太教(哈瑞迪)政党。宗教复国主义思想的起源可追溯到兹维·希尔德·卡里舍尔(Zvi Hirsch Kalischer, 1795—1874),他提出犹太人应在圣地购买土地,建设家园,耕耘播种,获得丰产,把传统犹太教的救赎思想与重视体力劳动、重塑民族性格结合起来。<sup>①</sup> 1902年,伊扎克·雅科夫·雷内斯拉比(Rabbi Issac Jacob Reines)在维尔纳(Vilna)召集了宗教犹太复国主义者大会,建立了第一个宗教复国主义组织——“米兹拉西”(Mizrachi,希伯来语中“精神中心”的首字母缩写),并出版了《锡安新光》(*A New Light on Zion*),以驳斥那些反对犹太复国主义的犹太教拉比们的观点。<sup>②</sup> 1922年,米兹拉西工人党(HaPoel HaMizrachi,也译“作劳工精神中心”)成立,将“托拉和劳动”作为自己的口号,致力于建立遵守犹太律法的基布兹(Kibbutz,集体农庄)和莫沙夫(Moshav,农业合作社)。1929年,宗教犹太复国主义的青年运动“阿奇巴之子”(Bnei Akiva)也建立起来。

英国委任统治下的巴勒斯坦第一任首席大拉比亚伯拉罕·以撒·库克(Abraham Isaac Kook, 1865—1935)及其子茨维·耶胡达·库克拉比(Tzvi Yehudah Kook, 1891—1982)是宗教犹太复国主义最重要的精神领袖。<sup>③</sup> 宗教复国主义者们相信复国主义运动的核心是托拉,而犹太民族主义是实现最终的宗教目标的工具。

1949年,在以色列首届国会大选中,米兹拉西和米兹拉西工人党与另外两个哈瑞迪政党(以色列正教党和正教工人党)联合组成“联合宗教阵线”(United Religious Front)参选,得到16个席位,并加入本-古里安领导的马帕伊党(Mapai,现工党的前身)组建的执政联盟。1950年10月16日,因本-古里安取消“供应和配给部”并任命一名商人担任工贸部长的提议被联合宗教阵线拒绝,而且双方在移民营教育和宗教教育方面存在着巨大分歧,本-古里安政府辞职。经过协商(讨价还价),马帕伊工党再次与“联合宗教阵线”组成第二届政府,但1951年2月在国会再次爆发有关教育的冲突——工党派系的学校要求由犹太工总(Histadrut)自己的宗教派别进行宗教教育,而正教党则怀疑其所谓的宗教

<sup>①</sup> “Zvi Hirsch Kalischer”, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/zevi-hirsch-kalischer>.

<sup>②</sup> “Issac Jacob Reines”, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/isaac-jacob-reines>.

<sup>③</sup> “Zionism: Religious Zionism”, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/religious-zionism>.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

教育也是为工人党利益服务而非建立在神圣启示的基础上,因此坚持只能由他们来进行宗教教育。本-古里安领导的第二届政府辞职,以色列第一届国会解散。

第二届国会选举于1951年7月举行,4个主要的犹太宗教党分别参选。本-古里安于10月8日成功组阁,执政联盟中包括了全体犹太宗教政党。1952年9月,以色列正教党和正教工人党因抗议政府征收女兵入伍的命令而退出执政联盟,3个月后米兹拉西工人党也因宗教教育问题离开了政府。12月17日,第三届以色列政府辞职。12月24日,本-古里安重新组阁,首次将极端正统派犹太宗教政党——以色列正教党和正教工人党都排除在执政联盟之外。

1956年,米兹拉西和米兹拉西工人党正式合并成“国家宗教党”(National Religious Party, NRP),此后在历届国会中一直是执政联盟的固定成员(席位数量为10席左右)。1967年六日战争后,宗教复国主义势力增强,国家宗教党致力于推动在巴勒斯坦被占领土尤其是在东耶路撒冷和约旦河西岸的犹太定居事业。

从20世纪80年代到90年代初,受全球化、美国化的影响,物质主义、享乐主义和个人主义侵蚀着以色列社会传统的价值观念。同时,随着以色列与周边阿拉伯国家和平进程的启动,生存危机得到缓解,以色列社会内部的裂痕也凸显出来。东西方犹太人之间、宗教与世俗之间、阿拉伯少数民族与犹太主体民族之间的矛盾促进了各党派的分分合合,宗教党派的分化和重组也进入高潮。<sup>①</sup>出于对本党支持贝京政府与埃及签订和平协议的严重不满,部分国家宗教党的成员分裂出去。在1981年大选中,国家宗教党仅得到6个席位,部分原因在于很多东方(塞法尔迪)选民将选票投给更能代表东方犹太教徒利益的塔米(Tami)党,后者在本次选举中获得3个席位。

1992年大选之后,由拉宾领导的工党组建政府,这是建国数十年来首次国家宗教党没有加入的政府。也正是这届政府在任期中,先后与巴勒斯坦和约旦达成协议,长达半个世纪的巴以冲突、阿以冲突初现和平解决希望。

2003—2005年,沙龙政府执行加沙单边撤离计划时,国家宗教党进一步分裂,在2006年国会选举中只得到3个席位。2008年,国家宗教党解散,其传承者是犹太家园党(Bayit Yehudi-Jewish Home)。犹太家园党的犹太宗教属性没有之前的国家宗教党那么鲜明,但旗帜鲜明地代表巴勒斯坦被占领土上犹太定居者的利益,因此有些世俗的右翼犹太定居者也是该党的拥趸。犹太家园党在

<sup>①</sup> 参见王彦敏:《以色列宗教政党政治演变探析》[On the Political Evolution of the Religious Parties in Israel],《理论学刊》[Theory Journal],2011年第10期[2011, Issue 10]。



2009年大选中获得3个席位,2013年获得12席,2015年获得5席。在2019年4月大选中,它与其他右翼党派联合,以“右翼联盟”(United Right)之名参选并获得5个席位;在2019年9月大选中,与其他右翼政党组成“联合右翼”(Yamina)竞选名单,获得7个席位。该党得票的“弹性”及其与其他极端右翼民族主义党派的“无缝联盟”,在一定程度上反映出宗教犹太复国主义与犹太民族主义的融合趋势。

### 三、非犹太复国主义——极端正统派犹太教(哈瑞迪)政党的发展历程

以色列正教党是目前以色列政坛历史最悠久的政党。该党于1912年在卡托维茨(Kattowitz,现波兰南部)成立,其目标是为了反击上文提到的早期宗教犹太复国主义者,并为反犹太复国主义运动的信教犹太人提供一个伞式组织。1922年,该党的工人派别以色列正教工人党(Poalei Agudat Yisrael)也在波兰建立,后成为巴勒斯坦地活跃的宗教劳工党,并作为信教劳动者的工会组织加入了犹太工总。

以色列正教党虽反对向巴勒斯坦移民,但为了避免“应许之地”完全落入世俗的犹太复国主义者手中,该党不仅在巴勒斯坦建立了自己的分支机构,而且在1933年与当时犹太复国主义运动在巴勒斯坦地区的领导机构犹太代办处达成协议,分得6.5%的犹太移民配额。二战及纳粹大屠杀之后,以色列正教党对建立犹太国家的态度发生了转变,承认其实用性,从反犹太复国主义转变为非犹太复国主义性质的组织。

如前文所述,在第一届国会中,4个主要的犹太教政党联合参选并加入政府。在1951年第二届国会选举中,以色列正教党和正教工人党分别得到3席和2席。在1955年和1959年的两次大选中,正教工人党与正教党均以“宗教托拉阵线”(Religious Torah Front)的名义联合参选,得到6个席位。1960年,两党分裂,正教工人党独自加入马帕伊工党为首的执政联盟。在1961年和1965年大选中,正教工人党独立参选,每次得到两个席位,并加入了第9—12届政府。在1969年大选中,该党保持了两个席位,没加入执政联盟。在1973年大选中,正教工人党再次与正教党联合组成“宗教托拉阵线”参选,得到5个席位,没有加入执政联盟;在1977年大选中正教工人党仅得到一个席位,在1981年大选中没过基准线,未能进入国会。之后该党以其他名字继续活动,并在1988年大选前

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

正式并入了以色列正教堂。<sup>①</sup>

以色列正教堂自1952年以后一直是国会中的反对党,终于在1977年利库德首次组阁时重返执政联盟,此后一直在国家的政治生活中发挥着重要作用。在以色列正教堂内部,源自东欧的哈西德教派(Hassidim)一直占主导地位。1988年,立陶宛派<sup>②</sup>从其中分裂出来,建立了“托拉旗帜党”(Degel haTorah, Banner of the Torah)。尽管在政治观点上不尽相同,但因担心通不过基准线,所以正教堂与托拉旗帜党在参加国会选举时始终抱团,以“联合托拉犹太教”(United Torah Judaism)之名参选。1992—2013年,“联合托拉犹太教”党竞选名单每次在大选中得到4—6个席位。2013年以后该党在国会中的席位有所增加:2013年获7席,未进入执政联盟;2015年获6席,成为内塔尼亚胡右翼政府的坚定组成部分和支持者;在2019年4月的大选中,“联合托拉犹太教”党创纪录地得到8个席位,跃居国会第四大党;在2019年9月的大选中,“联合托拉犹太教”党得到7个席位。

沙斯党(SHAS—Torah Observant Sephardim)也是从以色列正教堂中分裂出来的,由曾任以色列塞法尔迪大拉比的约瑟夫·奥瓦迪亚(Rabbi Ovadia Josef)在1984年创建。该党代言塞法尔迪犹太教徒社团的利益,关注社会贫穷问题,得到广大东方犹太教徒,甚至包括很多不信教的东方犹太人的支持。1999年,沙斯党的影响力达到巅峰,在国会选举中获得17个席位,跃居国会第三大党。沙斯党的党魁德里(Aryeh Deri),因受贿被判入狱。1999—2013年,艾里·伊沙(Eli Yishai)成为新的领导人,沙斯党的国会席位稳定在11—12席。因其相对灵活的政治立场和务实态度,沙斯党成为以色列执政联盟的新宠儿,加入了2013年之前的每一届以色列政府。出狱后的德里在2011年回归政坛,与伊沙产生矛盾。2013年10月,沙斯党的精神领袖奥瓦迪亚大拉比去世,该党陷入分裂。2014年12月,伊沙创建亚哈德党(Yachad),在2015年选举中得到2.97%的选票,未能进入国会;沙斯党在德里的领导下获得7个席位(比2013年选举减少了4个席位,基本上相当于被伊沙吸引走的选票),但由于内塔尼亚胡领导的联合政府中包括了主张废除宗教人士免服兵役特权和缩减对犹太教徒经济资助的“未来党”[Yesh Atid,由亚伊尔·拉皮德(Yair Lapid)领导]和运动党[Tnuah,由齐皮·利夫尼(Tzipi Livni)领导],沙斯党没有进入执政联盟,首次成

<sup>①</sup> 参见 The Israel Democracy Institute, “Poalei Agudat Yisrael”, <https://en.idi.org.il/israeli-elections-and-parties/parties/poalei-agudat-yisrael/>。

<sup>②</sup> 立陶宛派,即“反对派”(Mitnagdim),最初指18世纪哈西德教派兴起时来自传统犹太教的反对者们,后期与哈西德教派和解,但仍保持着各自的独立性。



为反对党。但 2015 年政府很快垮台,在 2015 年大选中沙斯党获得 7 个席位,重返执政联盟,随即废除了前任政府关于宗教人士兵役的立法,并恢复了被前任政府缩减的国家对教徒和犹太经学院的资助。在 2019 年 4 月大选中,沙斯党得到 8 席,在 9 月大选中得到 9 席,稳居国会第三大犹太政党的地位。<sup>①</sup>

总结起来,极端正统派犹太教政党,从建国初期,比如 1951 年第二届国会时,拥有 5 个(3+2)席位,占国会总席位的 4%,发展到 2019 年时可以稳定在 16(9+7)个席位,占国会总席位的 13%,其规模和影响力都有长足发展。

#### 四、天然却不可靠的联盟者

从上文介绍可以看出,犹太宗教党派的人阁率极高,如国家宗教党(NRP)在其存续期间,参加了除 1992 年拉宾政府(1992—1996 年)和 2006 年奥尔默特前进党政府(2006—2009 年)之外的历任以色列政府。极端正统派犹太教政党在建国初期曾连续三届入阁,之后被排除在执政联盟之外,但在 1977 年利库德执政时重返执政联盟。从 20 世纪 80 年代中期以后,沙斯党势头强劲,成为所有以色列政府的组成成员,只有 2013—2015 年第 33 届政府期间(第 19 届国会)除外。

尽管是天然的组阁伙伴,但纵观以色列执政联盟的历史可以看出,宗教党派并非特别可靠的联盟者。由于宗教党的宗教属性与现代以色列国家的世俗和民主性之间有内在的难以弥合的矛盾,这种矛盾常常导致执政联盟内部的分歧,造成政府垮台。在 1949—1951 年第一届国会期间,马帕伊工党组织了兩任政府;第二届国会的四年任期(1952—1956 年)更是见证了四届政府的更迭……

在以色列历史上也有个别政府遭遇了宗教党的退出却没有垮台的“幸运”情况,如:1993 年沙斯党因拉宾政府与巴勒斯坦和谈退出政府,但政府得到了身为反对党的阿拉伯党派的支持而得以维持,使《奥斯陆协议》在国会获得通过并执行;2004 年宗教党由于对沙龙推行的“单边撤离加沙行动”不满而退出政府,但政府得到了作为反对党的工党的支持而得以维持,并完成了加沙撤离;2012 年 5 月,内塔尼亚胡政府因宗教人士兵役问题而分崩离析,手握 11 个席位的沙斯党威胁要离开执政联盟,但政府得到最大的反对党——前进党(Kadima)的火线加盟而暂时得以维持……当然这种“幸运”的情况并不多见,往往是国家和民族面临重大抉择时,政府能破例得到反对党的支持,但在常规情况下,政府是无法

<sup>①</sup> 参见 The Israel Democracy Institute, “Poalei Agudat Yisrael”, <https://en.idi.org.il/israeli-elections-and-parties/parties/poalei-agudat-yisrael/>。

承受宗教党退阁的打击的。

## 五、犹太宗教党派对于执政联盟的重要性不断增强

虽然从建国伊始犹太宗教党派就频繁入阁,但其影响力却经历了从无足轻重到至关重要的转变过程。1977年之前,马帕伊工党一党独大,宗教党派虽加入政府,但能讨价还价的余地并不大,因为执政党还有其他选择。但1977年以后,以色列政坛进入工党和利库德党轮流执政时期,在二十余年中这两党在大选中常常势均力敌,席位差距不大,因此能否争取到宗教党派的支持就成为组阁的关键。对宗教党而言,这是讨价还价的好机会。以1977年首获组阁权的利库德党签署的执政联盟协议为例,当时为了得到在野二十多年的以色列正教党的支持,贝京就其关心的一些核心问题作出重大让步,比如免除极端正统派犹太经济学院学生兵役义务、以色列航空公司(ELAL)在安息日禁飞等。<sup>①</sup>

正是在这一时期,宗教党派的支持对组阁党而言从“锦上添花”上升到“雪中送炭”。有时因宗教党要价太高,工党和利库德党都无法满足,只能二者联合组成政府。如1984—1988年的第11届国会期间的两任政府,就是先由工党的佩雷斯担任总理,利库德的沙米尔担任外交部长,两年后两人职位互换,由沙米尔任总理,佩雷斯任外交部长。这成为当时世界政坛的一道奇景,也是以色列历史上难得一见的顺利完成任期的国会。

能组成联合政府的情况毕竟罕见,在多数情况下宗教党派支持谁,谁就可以成功组阁。以第12届国会期间(1988—1992年)发生的“肮脏把戏”(The Dirty Trick)为例,可以看出宗教党翻云覆雨的政治能量。在1988年大选中,利库德党得到40席,工党得到39席,二者继续组成联合政府,由沙米尔担任总理,佩雷斯担任财政部长,二人职位不再轮换。由于沙米尔政府在中东和谈问题上态度非常强硬,引起工党不满。佩雷斯与沙斯党领导人德里密谋推翻时任政府。工党提出政府不信任案,在国会以60:55通过。政府解散后,时任总统哈伊姆·赫尔佐格(Chaim Herzog)授权佩雷斯组阁。佩雷斯本想与犹太宗教党派组成执政联盟,但托拉旗帜党的领袖表态不能容忍与“吃兔子和猪肉”(不守犹太洁食制度)的左派合作,沙斯党精神领袖奥瓦迪亚大拉比也不允许沙斯党与佩雷斯合作。为凑够组阁所需的61席,佩雷斯在利库德的议员中“策反”了一名议员,但在执政联盟协议签署当天,原本同意加入佩雷斯政府的以色列正教党的两位议

<sup>①</sup> 参见雷钰,〈以色列宗教党派具有超常影响力的根源〉[The Origins of the Supernormal Influence of Israeli Religious Party],《世界宗教文化》[The World Religious Cultures],2015年第2期[2015, Issue 2]。



员一个根本没出现,另一个假装在协议上签字。佩雷斯组阁失败,沙米尔重获组阁权,组成了一个包括所有宗教党在内的右翼政府,而之前被“策反”的那位利库德党议员又被召回利库德。此外,沙米尔还以其人之道还治其人之身,成功“策反”了一名工党议员加入自己的政府。伊扎克·拉宾在一次采访中称这一系列因组阁发生的丑闻为“肮脏把戏”：“进入以色列政治生活的这些虚张声势和贿赂行为,让组建政府的做法不仅在战术上失败了,而且在概念上也破产了。”<sup>①</sup>

## 六、宗教党派的诉求

组阁谈判是宗教党派为犹太教和宗教社团争取权益的主要手段。不同的宗教党派,其诉求既有重叠也有不同。从远期愿景看,宗教党派都期冀让以色列成为施行神的律法的真正“犹太国家”;从现实主张看,宗教党派都很重视教育独立以及在教育领域加强宗教的影响力。在建国初期当国立教育体系尚未确立的时候,沿用的是建国前伊休夫时期的教育体系,即各政治党派拥有自己的青年组织和学校体系,不同党派学校在意识形态方面的竞争很激烈。建国前后大批新移民来到以色列,其中既有来自欧洲的难民,也有来自阿拉伯国家的东方移民。由于新移民大多没有犹太复国主义的思想背景,自然而然地成为现有党派争夺的对象。每个党派都希望吸收移民子女到自己的教育体系中,培养这些年轻人接受本党的世界观和价值观,并影响其父母和家人。在第一届和第二届国会中,各党派关于移民营的教育和宗教教育问题的争吵贯穿始终,数次导致政府辞职,直到1953年《国家教育法》(State Education Law)出台,教育事务统一归于国家教育部,不再跟任何党派发生关系,教育之争才逐渐平息。

不放弃巴勒斯坦被占领土上的犹太定居,是犹太宗教党派的另一个共识。1967年六日战争(即第三次中东战争)中,以色列夺取了大片领土。军事上的巨大成功,却造成日后以色列社会的最大分歧——如何处置这些领土。对犹太教人士而言,无论是否支持和认可现代以色列国家,绝大多数都为犹太民族在两千多年后再次“拥有”了圣经中“神的应许之地”及多处与犹太教和以色列民族历史有关的“圣地”(如哭墙、锡安山、希伯伦等)而欢欣鼓舞,很多人将以色列的军事胜利视为“神迹”,充满宗教热情地投身到在“应许之地”的定居事业中去。

1973年赎罪日战争,阿拉伯军队在初期的胜利打破了以军不可战胜的神话,也打破了以色列人的心理防线——1967年战争之后以色列自以为拥有的

<sup>①</sup> “The Dirty Trick (Israel)”, <https://enacademic.com/dic.nsf/enwiki/10267352>.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

“战略纵深”并没让以色列得到安全,这加剧了以色列内部在被占领土问题上的分歧。部分人希望能以这些土地作为换取和平的筹码,实现以色列与巴勒斯坦和周边阿拉伯国家的关系正常化,但犹太教徒和民族主义者很反感这种将“应许之地”让出的企图。在20世纪70年代末80年代初,以色列与埃及达成协议,分阶段从西奈半岛撤军,并拆除了西奈的11个犹太定居点。这让犹太民族主义者和宗教人士更加警醒,为避免约旦河西岸甚至耶路撒冷也遭遇同样的命运,他们一方面在被占领土上大肆修建犹太定居点,造成既成事实让以色列政府无法将这些土地以任何形式交还;另一方面,则想方设法(包括使用暴力)阻止、破坏以色列与巴勒斯坦和相关阿拉伯国家的和谈及协议的实施;与此同时,在以色列国内通过立法、教育和宣传手段形成有利于犹太定居和占领的话语霸权。犹太教徒成为被占领土上犹太定居事业的主力,而定居地点的选择也从以色列政府起初的战略和安全考量变得更具宗教意义、民族意义和挑衅性。<sup>①</sup>

在1990年的“肮脏把戏”事件中,犹太宗教党派拒绝与佩雷斯领导的工党组阁,绝不仅仅是因为左派不守教规,而是他们不愿意政权落到愿意执行“以土地换和平”政策的工党手中。他们的担心并非没有道理,因为在1993年大选后工党执政,确实与巴勒斯坦达成了《奥斯陆协议》,将加沙和约旦河西岸部分地区交给巴勒斯坦民族权力机构实现了自治。工党政府的所为,验证了宗教人士的担心,促使他们为阻止“应许之地”被交给巴勒斯坦人采取行动,包括极端行动。

阻止《奥斯陆协议》的实施,是巴勒斯坦和以色列双方极端分子不谋而合的“共识”。哈马斯、巴勒斯坦伊斯兰圣战(Palestinian Islamic Jihad)等极端组织在1993—1994年针对以色列目标发动多起恐怖袭击和自杀性爆炸:1993年2月起,造成2人死亡、数十人受伤;1994年5月起,造成38人死亡。这些恐怖行动给予以色列右翼攻击拉宾政府的口实,称允许巴勒斯坦人自治是以色列走向毁灭的开始。1994年2月25日,犹太定居者巴鲁克·戈德斯坦(Baruch Goldstein,美国移民、医生、犹太教徒、卡赫党成员)制造了希伯伦清真寺惨案,打死29人,打伤上百人。1995年11月4日,犹太教徒伊加尔·阿米尔(Yigal Amir)在特拉维夫的一场和平集会后刺杀了以色列总理拉宾。刺杀事件之后犹太宗教机构认定阿米尔的刺杀“符合犹太教规”(Kosher),阿米尔也成为很多宗教人士和极端分子心目中的英雄,因为他阻止了世俗以色列国家继续“出卖”神的“应许之地”。

<sup>①</sup> 关于犹太教与被占领土上犹太定居点的关系问题,参见王宇,〈后奥斯陆时代巴勒斯坦被占领土上犹太定居点的新发展〉[New Developments of Jewish Settlements in Occupied Palestinian Territories in Post-Oslo Era],《国别和区域研究》[Journal of International and Regional Studies],2019年第2期[2019, Issue 2]。



阿米尔本人从未对刺杀行为表示忏悔,自称唯一的遗憾就是没在《奥斯陆协议》签订之前就杀掉拉宾。<sup>①</sup>

在目前的以色列政坛,不放弃被占领土、不放弃犹太定居事业成为获得宗教党支持的必需条件。除政治诉求以外,经济事务在宗教复国主义政党的议事日程中不是特别重要,但对极端正统派犹太教党派而言,则有更实际的诉求,如免除经学院学生的兵役义务和获得更多的经济利益。

以色列实行全民义务兵役制,有一些团体被整体免除兵役或排除在兵役义务之外,如大多数以色列阿拉伯公民(德鲁兹人除外)、信教妇女和极端正统派犹太教徒等。实际上,被免除兵役的是在读的犹太教经学院学生,但因为以色列的极端正统派教徒社团“学者社团”的特性,几乎所有适龄服兵役的教徒都在经学院学习,因此对经学院学生的兵役免除实际上意味着对全体极端正统派教徒的兵役免除。

在以色列建国初期,总理兼国防部长本-古里安应以色列正教党的请求,免除少量经学院学生(每年 400 人)的兵役义务,条件是这些学生必须将全部时间贡献给宗教学习。1968 年,国防部长摩西·达扬将每年免除兵役的经学院学生人数提高到 800 人。<sup>②</sup> 因适用条件苛刻、人数有限,这一免除在早期并未引起公众的关注和过度反感。但 1977 年,利库德党取消了免服兵役的经学院学生的人数上限,导致免服兵役的人数骤增。1974 年时免除兵役的经学院学生人数占全国年度总兵源的 2.4%,1999 年达到 9.2%。以色列公众开始注意到这一现象并质疑其合法性。从 20 世纪 80 年代开始,针对教徒兵役问题,在以色列国会、政府和最高法院(Supreme Court)之间进行了旷日持久的斗争,尤其是近 10 年来因为在该问题上的意见分歧,已造成两届政府(2009—2013 年、2015—2019 年)垮台,四届国会解散(第 18 届、第 20 届以及未能组成政府的第 21 届和第 22 届国会)。<sup>③</sup>

除不服兵役外,极端正统派犹太教政党很重视“物质”方面的好处,其首要原因是在以色列,极端正统派犹太教徒是犹太人口中最贫穷的群体。据以色列民主研究院 2017 年《哈瑞迪社团年度报告》称,与以色列整体人口中 22% 生活在贫困线以下相比,该社团成员贫困率达 54%,约一半哈瑞迪家庭(49%)生活在

<sup>①</sup> Mordechai Sones, “Yigal Amir: No Regrets”, 2018-12-02, <http://www.israelnationalnews.com/News/News.aspx/255564>.

<sup>②</sup> Asaf Malchi, “The People’s Army?” 2018-10-16, <https://en.idi.org.il/articles/24626>.

<sup>③</sup> 有关极端正统派犹太教徒兵役问题,详见王宇,〈在义务之外——试析以色列极端正统派犹太教徒的兵役问题〉[Outside of the Obligations: Military Service Issue of Israel’s Ultra-Orthodox Jews],《世界宗教文化》[The World Religious Cultures],2015 年第 2 期[2015, Issue 2]。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

贫困线以下,而生活在贫困线以下的儿童比例为 62%。<sup>①</sup>

就业率低、平均工资低、家庭庞大是哈瑞迪社团贫困的主要原因。据以色列民主研究所 (Israel Democratic Institute, IDI) 2015 年的报告称,哈瑞迪教徒中男子就业率为 50%,远低于整体犹太人口男子 87% 的就业率。<sup>②</sup> 由于哈瑞迪教徒接受的教育有较大局限性,无法进入正常的工作市场,因此其平均工资要低于其他犹太人。按 2019 年 12 月以色列财政部的报告,哈瑞迪家庭的工资收入(两人工作)平均为 10700 谢克尔,远低于非哈瑞迪的其他犹太家庭(两人工作) 21700 谢克尔的平均工资收入。<sup>③</sup> 另外,极端正统派犹太教徒家庭一般都子女众多:2014 年哈瑞迪妇女人均生育 6.9 个孩子,虽然比 2003 年时的人均 7.5 个有所下降,但仍远高于其他犹太妇女的人均 2.6 个。<sup>④</sup>

有鉴于此,犹太宗教党派不遗余力地为教徒社团谋利益——为经学院争取更多的经费、为经学院学生争取更多的补贴、为贫穷人口争取更多的补助、扩大医保范围(如将儿童免费治牙纳入国民医保体系等)、增设拉比和教师等由国家预算支持的职位等。与有政治企图的政党更关注国防部、外交部等重要职位不同,犹太宗教党派的代表们往往对内政部、教育部这些掌握预算和资源分配的部门更感兴趣。

司法部在近年成为右翼和宗教党派趋之若鹜的一个热门部门,这与 20 世纪 90 年代的“宪法革命”(Constitutional Revolution)及之后的“反宪法革命”有关。大法官阿哈龙·巴拉克 (Aharon Barak, 1995—2006 年任最高法院院长) 在任期间积极推行宪法革命,不仅让以色列在建国 40 余年后首次通过两部有关人权的法案,而且扩大了最高法院的审理范围,让其拥有了“违宪”审查权。<sup>⑤</sup> 违宪审查权让宗教人士深感不安,仅在教徒兵役免除问题上,最高法院就数次裁决相关的

---

① Lee Cahaner, Gilad Malach, Maya Choshen, *The Yearbook of Ultra-Orthodox Society in Israel* 2017 (希伯来语), Israel Democracy Institute & The Jerusalem Institute for Israel Studies, 2017, p. 27.

② Jeremy Sharon, “Haredi Employment, Military Service, Higher Education All on the Rise,” 2016-08-15, <https://www.jpost.com/Israel-News/Haredi-employment-military-service-higher-education-all-on-the-rise-464168>.

③ Shahr Ilan, 《去工作的哈瑞迪男子每月将损失 5400 谢克尔的补贴》(希伯来语), 2019-12-09, <https://www.calcalist.co.il/local/articles/0,7340,L-3775620,00.html>.

④ Israel Kassnet, “The Future of Israel’s Haredi Population: Is It Growing or Shrinking,” 2016-06-05, <https://jewishwebsite.com/featured/the-future-of-israels-haredi-population-is-it-growing-or-shrinking/29977/>.

⑤ 参见毕洪海:《立宪民主的守护者》,2011-12-05, <http://www.aisixiang.com/data/47670.html>.



兵役免除和法律“违宪”。<sup>①</sup> 为将主动权回收到被右翼和宗教党派占优势的政府和国会中,宗教党派和其他右翼党派结成反最高法院的联盟。近年来,尤其是2015年大选之后,内塔尼亚胡在组阁时将掣肘的中间派排除在外,沙斯党等极端正统派犹太教政党重返执政联盟,在这种情况下,2015—2019年这届国会和右翼政府完成了很多之前右翼和宗教政党都没能做到的事情,如取消了前任政府制定的要求犹太教徒服兵役的立法、恢复并增加国家对哈瑞迪社团和经学院学生的补贴、通过一系列强化以色列国家犹太性质和宗教性质的立法等。

2015年以后,宗教党派重新加入执政联盟及这一系列法律法规的制定和通过对以色列社会产生深远影响。一方面,以色列国家的民主性质被削弱,犹太性和宗教性有所增强;另一方面,宗教和世俗势力之间的矛盾被进一步激化,同时哈瑞迪教徒进入工作市场和融入以色列主体社会的进程被打扰。2002年时哈瑞迪男性就业率仅为35%,2016年上升到52%(部分原因是2013—2015年政府缩减了对哈瑞迪教徒群体的补贴),但到2019年,该比例又下降到50%以下。

## 七、结语

在以色列建国初期,尽管犹太教拥有特殊地位,但从整体上看,以色列社会的主流文化是世俗和自由主义的。当时很多人,甚至包括国家领导人在内都曾担心,极端正统派犹太教社团及经学院可能会因为失去对年轻人的吸引力而经历人员流失和衰落,但事实并非如此。在以色列的犹太宗教社团不仅成功阻止了本社团向世俗社会的流失,而且充分利用现代民主国家的特性保持了本社团的独立甚至势力扩张。比如:以色列国家的民主性质保障了犹太教徒团体作为少数群体的政治和社会权益;作为福利国家,以色列为全体公民提供教育、医疗和养老服务,免去了极端正统派犹太教徒的后顾之忧,让他们可以全心地投入宗教学习;多党制度,让犹太宗教社团在国家立法和行政机构中拥有自己的代表;而且作为天然的组阁伙伴,犹太宗教党派通过组阁协议和入阁争取到诸多特权,并拥有远超其人口比例的政治影响力。

进入21世纪以后,犹太宗教社团的政治和社会影响力持续上升,除上述原因外,还归功于哈瑞迪社团人口的飞速增加。据以色列民主研究院的报告,截至2015年年底,以色列极端正统派犹太教徒人口为95万,占全国人口的11%;到

---

<sup>①</sup> 1998年,以色列最高法院裁决由国防部长决定免除犹太教经学院学生的兵役义务“违宪”,应由国会制定相关法律;2012年,以色列最高法院裁决成为教徒免除兵役和工作的《塔勒法》违宪;2018年,最高法院裁决免除教徒兵役义务的新兵役法违宪。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

2024年将上升到14%；到2059年时，将达到全国人口的27%，在犹太人口中占35%。

另一导致犹太宗教社团势力增强的因素，是在后奥斯陆时代，为避免以色列政府将约旦河西岸领土以任何方式“还给”巴勒斯坦，右翼犹太民族主义势力与宗教势力结成牢固的联盟。而以色列的世俗力量因政治立场、经济利益和社会属性等方面的分歧，无法形成有效的联盟对抗宗教势力的扩张。如以色列的中左派（工党和梅内兹党）与“以色列是我们的家园”党，虽然都以世俗人士为主，也都主张取消犹太教徒的特权，但双方在一些更重要的问题，如巴以和平、被占领土前途方面的分歧过大，基本没有合作的可能性。

目前，以色列右翼与宗教党之间的合作比较牢固，但这种合作并非无懈可击。如在2019年4月大选后，右翼集团得到65席，利库德党毫无悬念地获得组阁权，但因为在教徒兵役问题上的分歧，内塔尼亚胡未能与拥有5席的“以色列是我们的家园”党达成协议，组阁失败。在同年9月的大选中，右翼集团获得63席，但因“以色列是我们的家园”党（8席）仍然拒绝与犹太宗教党派同处执政联盟中，内塔尼亚胡再次组阁失败。以色列在2020年3月迎来史上首次一年之内的第三次大选。

总结起来，以色列现行的多党和执政联盟制度，让少数民族群的代表都有机会进入权力机构，有益于最大限度地发扬民主；但在缺乏优势大党的情况下，入阁（达成组阁协议）成为以犹太宗教党为代表的小党攫取利益的手段。而且，参加组阁谈判的双方是组阁党和拥有一定议席数量的小党，但被用作讨价还价的筹码却是国家资源，包括政策倾向，如加速被占领土上犹太定居点的修建及合法化、政府实权部门的职位、资源倾斜和免服兵役等特权。这必然会造成国家资源分配不均和社会不公。

以色列现行制度的另一个负面后果是政府不稳定，执政联盟内部的分歧随时会导致政府垮台。迄今以色列建国71周年，已组建了34届政府。除去作为看守内阁的时间，每届政府平均执政时间不到两年，这使得以色列在政策和法律法规的持续性方面存在严重问题，更不用说耗费在选举上的巨大物力、财力和精力。早在建国初期，以色列领导人本-古里安就意识到这种选举和组阁制度存在着问题。他厌恶为组阁而进行的讨价还价，认为这是犹太人在漫长的流散中没有参与国家责任造成的后果。1954年5月，本-古里安曾建议改革选举制度、减少分裂、防止政党数量进一步增加，其理想状态是形成两大政党集团，但由于少



数党派拥有否决权,这一改革未能实现。<sup>①</sup>

从长远看,随着宗教人口的持续增长,犹太教在政坛和社会上的影响会越来越大。当极端正统派犹太教人口占到全国人口的四分之一乃至三分之一的时候,从经济上以色列无论如何都是无法负担这一“包袱”的,所以教徒群体目前享有的特权具有不可持续性。对于要求社会公正、不愿生活在犹太律法国家的普通以色列公民而言,在宗教党进一步壮大之前,能否对现有的政治制度进行修正,让政治与宗教分离得更彻底,是有关国家前途和民主民生的重要课题。

---

<sup>①</sup> Michael Bar-Zohar, *Ben-Gurion: A Biography* (希伯来语), Jerusalem: ADAMA Books, 1971, Volume II, Chapter 19, pp. 1012-1017.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

---

## The Political Behavior of the Jewish Religious Parties in Israeli Multi-Party System

WANG Yu

**Abstract:** Israel has a multi-party political system. Jewish religious parties—which include religious Zionist parties and non-Zionist ultra-Orthodox parties—are considered by major parties their natural coalition partners although these partners are not necessarily the most reliable. The persistent tension between the religious agenda of these parties and the semi-secular nature of the state often result in coalition's instability and from time to time cause government's collapse. To attract the support of the religious parties, the leading party must fulfill their requests, which resulted in many privileges to the religious community in Israel, including the exemption from the military service. In recent years, the religious parties in a close political alliance with right-wing Jewish nationalists, act to strengthen the Jewish character of the State of Israel, deepen the influence of Jewish religious values in Israel's education system and the society at large, as well as vigorously promote the development of Jewish settlements in the occupied territories. Due to the rapid growth of religious population, the Israeli society can be expected to become more and more right-wing and religious in the future.

**Keywords:** Israel, Multi-Party Political System, Religious Party, Coalition, Separation of the State and Church



## 阿伦特与犹太政治

陈 伟\*

**【摘要】**汉娜·阿伦特关于犹太人政治的丰富论述,不仅包括关于犹太人政治的历史与理论的探讨,也包括大量应时应景的对策性思考。她虽与犹太复国主义组织有过合作,但并不是一名犹太复国主义者。她对犹太复国主义提出了多方面批评。与建立犹太人主权国家的主张不同,阿伦特支持一种建立在合作基础上的联邦主义,以构建犹太人的家园。此一见解与她政治的基本理解相一致,展示了其思想的主要特色。阿伦特表明,思考政治要有现实感,政治中要坚持自由与正义的原则,政治必须是人民的政治,民族必须敢于为自由而进行战斗。民族政治问题必须摆脱过时的主权国家体系,在欧洲联盟乃至世界政治的框架下去解决。阿伦特的政治思想中一以贯之的是对启蒙精神的坚持与弘扬。随着其政治思想的展开,她对主权国家的批评亦日渐清晰。

**【关键词】**阿伦特;犹太人;犹太人问题;犹太政治

汉娜·阿伦特(Hannah Arendt, 1906—1975)是20世纪犹太裔美国政治思想家,属于“二战”前为逃避纳粹迫害而离开欧洲流亡美国的那批知识分子,犹太人问题被阿伦特称作她所属民族的问题。在这个问题上,阿伦特有过极为丰富的论述。这些论述既包括历史与理论方面的论述,例如,在《极权主义的起源》中阿伦特关于反犹太主义的论述,在《启蒙运动与犹太人问题》中对犹太人问题缘起的论述以及她在《拉尔·凡哈根:一位犹太女性的人生》<sup>①</sup>中对19世纪浪漫主义沙龙时期犹太女性凡哈根精神世界的传记式探讨,也包括若干关于20世纪犹太

---

\* 陈伟,北京大学政治学博士,中国人民大学国际关系学院政治系副教授,主要研究西方政治思想、政治哲学。

① Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*, edited by Liliane Weissberg, translated by Richard and Clara Winston, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

人政治的评论——这些文章大多短小精悍,完成于20世纪四五十年代犹太人建国前后。事实上,阿伦特被称作阿拉伯—犹太战争的成功预言家,也被称为以色列政治环境中反对主流意见的公共知识分子之一。<sup>①</sup>阿伦特曾长期为德国犹太复国主义组织工作,在美国时还参加过关于犹太人政治的签名活动,并且积极支持犹大·马格内斯(Judah Magnes)所领导的联合党<sup>②</sup>的政治活动,她也曾与联合国秘书长的巴勒斯坦问题特派员进行会谈。<sup>③</sup>不过,阿伦特从未试图成为一名犹太学术传统中的学者。阿伦特虽为犹太人,但她对犹太政治的关注与思考,完全是出于政治的考虑。阿伦特在犹太人问题上的相关论述,是其政治思想的重要组成部分。美国学者杰尔姆·科恩(Jerome Kohn)认为,阿伦特的犹太论述,“与其说是对阿伦特政治理念的阐释,不如说是她的政治理念萌芽和发展的试验场。正是在这个意义上,阿伦特的犹太人身份,或者我更愿意称之为阿伦特作为一名犹太人的经验,是真正意义上其思想的基础”<sup>④</sup>。

对阿伦特个人而言,恰如她在一次访谈中所言,身为犹太人对她从不构成问题。她对犹太人问题的思考,实为20世纪30年代德国当时的政治形势所迫。<sup>⑤</sup>也正是由此开始,阿伦特在学术兴趣方面从哲学、神学转向政治学,并且决定进入公共论坛积极发言。她称时代给她提出了问题,她必须做出回应。1933年德国学界的道德崩溃,直接促成了她对“恶”的问题进行思考。而阿伦特的回应,也引起学界从心理—精神层面对她进行个案研究。<sup>⑥</sup>

晚近以来,不少阿伦特研究者已注意到阿伦特的犹太人经验对其政治思想

---

① Wolfgang Heuer 沃尔夫冈·霍尔, Bernd Heiter 贝恩德·海特尔, Stefanie Rosenmüller 斯特凡妮·罗森穆勒主编,《阿伦特手册》[Arendt-Hanbuch: Leben-Werk-Wirkung], 王旭 Xu Wang-Hehenberger, 寇英 Kou Ying 译(北京[Beijing]: 中国社会科学出版社[Social Sciences Academic Press], 2015), 642。

② 该党成员人数不多,但颇有影响,其成员来自中欧的知识分子为主,批评犹太复国主义,主张建立阿拉伯—犹太人联盟的双民族国家,是巴勒斯坦问题上的反对党。

③ Elisabeth Young-Bruehl 伊丽莎白·扬-布鲁尔,《爱这个世界:汉娜·阿伦特传》[Hannah Arendt: For Love of the World], 陈伟 Chen Wei, 张新刚 Zhang Xingang 译(上海[Shanghai]: 上海人民出版社[Shanghai People's Publishing House], 2017), 251。

④ Jerome Kohn, Preface, in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, New York: Schocken Books, 2007, p. xxviii.

⑤ Hannah Arendt, *Essays in Understanding (1930-1954)*, edited by Jerome Kohn, New York, San Diego, London: Harcourt Brace & Company, 1994, p. 12.

⑥ 沃尔夫冈等主编,《阿伦特手册》,645。



展开的影响。<sup>①</sup> 不过,对于阿伦特在犹太政治上的基本主张,特别是这些主张的理论意义及思想史意义,已有讨论颇为不足。在本文中,笔者将揭示阿伦特有关主张的理论与历史背景,梳理其基本主张,并展示这些主张的理论意义及思想史意义,尤其是笔者由此意欲凸显阿伦特在其政治思想深处对启蒙精神的继承。

正如阿伦特所言,犹太人问题是非犹太人提出来的,它始于启蒙运动时期,实则与西方近代社会政治的发展相联系。19世纪后期反犹太主义的兴起宣告了启蒙思想家支持的同化论理想的破产,暴露了现代民族国家体系的局限,即既有的民族国家体系无法为一个没有国家的民族提供宜居家园。阿伦特认为,现代犹太人问题的产生,不是古老的犹太—基督教仇恨的延续。犹太人问题不是宗教文化或经济问题,而是政治问题<sup>②</sup>,它涉及的是犹太人作为一个族群拥有的生存权与自由权。

阿伦特指出,犹太人的生存状态有其特殊性。犹太人问题的产生与近代社会的世俗化进程有关。从某种意义上说,犹太人没有历史,他们的历史依据其他民族的历史而展开。因为自从公元70年耶路撒冷神庙被毁,犹太人即被迫流散于世界各地。他们以宗教团体的形式一直保持着对弥赛亚(救世主)的期待。他们选择了自绝于异教社会的方式,生活在拥有围墙的封闭聚居区(getto)内,防止自身消融于其他民族之中。他们长期没有祖国,亦长期未想过拥有自己的祖国,甚至在数代生活于某个地区之后,仍然被看作是异乡人,不能被一视同仁地看待。他们没有公民权,很多行业不能涉足。阿伦特借用马克斯·韦伯(Max Weber)的术语,称犹太人为“贱民(pariah)民族”<sup>③</sup>,指的正是犹太人在整体上遭到排斥、没有公民权利的局外人状态。进入近代以来,伴随着西方世界的世俗

<sup>①</sup> Dagmar Barnouw, *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1990. Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Massachusetts: The MIT Press, 1996. 陈伟 Chen Wei,《阿伦特与政治的复归》[*Hannah Arendt and the Recovery of the Political*](北京[Beijing]:法律出版社[Law Press],2008)。

<sup>②</sup> 陈伟,《阿伦特与政治的复归》,29。

<sup>③</sup> “pariah”的特征是隔离于社会之外、被社会抛弃,其同义词为 outsider,或译为局外人。康乐、简惠美译韦伯著作时,以“贱民”来翻译该词,参见 Max Weber 马克斯·韦伯,《宗教社会学》[*Sociology of Religions*],康乐 Kang Le,简惠美 Jian Huimei 译,(桂林[Guilin]:广西师范大学出版社[Guangxi Normal University Press],2010),296-297。与之相对的 parvenu,或译为新贵、暴发户。Hannah Arendt, “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition,” in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, New York: Schocken Books, 2007, p. 276.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

化,犹太人社会亦出现了同样的趋势。而17世纪沙贝塔伊·泽维(Shabbatai Tzevi)运动,是一场声势浩大的神秘主义运动,它是犹太人多年来第一次在政治上有所行动——回到巴勒斯坦。但1666年运动失败,犹太人的斗志遭到了重创。它使得犹太人对现实失去了理解,陷入了民族绝望中。犹太教不再具有从前的意义,他们将不得不在世俗的基础上处理世俗事务。<sup>①</sup>

从理念上讲,启蒙运动伟大的理想,给犹太人带来了解放的希望。德国启蒙思想家莱辛在宽容与人道的旗帜下,主张赋予犹太人同等权利。对莱辛来说,重要的不是宗教的真理性,而是追求真理的人本身。一个人信奉基督教还是犹太教,无碍于他们充分发展自身的人性,不影响他们的和平共处。莱辛的名作《智者纳坦》告诉人们,不必在意哪个戒指为真,甚至真正的戒指丢失也无所谓;重要的是你相信自己的戒指为真,激励自己追求人性的圆满。门德尔松将犹太教解释为普遍理性的宗教,从而使得犹太人在同化过程中,一方面努力适应所在国家的道德和处境,另一方面尽可能地保持父辈的宗教。启蒙运动关于人性与普遍理性的理想,不久被历史主义的潮流覆盖。德国历史主义没有给犹太人留下位置。毕竟,犹太人自身有其传统,外在于德国人的历史。从理性主义到历史主义,其间过渡则是约翰·格特菲尔德·冯·赫尔德的思想。赫尔德认为,历史高于理性,历史让民族差异越来越大;民族越古老,越是如此。在启蒙思想家看到共性的地方,赫尔德看到了差异。不过,赫尔德认为差异并非源于民族的天性、禀赋或血统,而是源于历史过程,源于历史事件的作用。这样,赫尔德实际上还是忠诚于启蒙的普遍理性观念。具体到犹太人而言,赫尔德指出,犹太人的历史早已中断,当代犹太人实际是一个没有历史的民族。由此,同化对于犹太人来说并非难事。他相信教育,主张宽容,认为教育将让犹太人抛弃偏见,抛弃犹太人“特选”的观念。他说:“一切他们能够生活和工作以取得高贵影响的地方,都是他们的巴勒斯坦。”<sup>②</sup>

在欧洲,随着开明政府颁布解放法令,犹太人也确实逐步获得了公民权利。自法国大革命以来,犹太人相信随着启蒙的展开,他们将顺利融入主流社会,不少犹太人走出聚居区,甚至改宗基督教。犹太人开始进入律师、公务员、教师等行列。少数犹太人更是成为富有的金融家。同化的犹太人爱国,自认为是国家

---

① Hannah Arendt, "The Jewish State: Fifty Years After, Where Have Herzl's Politics Led?" in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, New York: Schocken Books, 2007, p. 378.

② Hannah Arendt, "The Enlightenment and the Jewish Question," in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 15.



忠实的公民,并且倾向于忘记自己是犹太人。同化论者的实际政策是建立职业培训团体,以令犹太民众获得在现代社会谋生的技能。作为个体,随着启蒙事业的推进,犹太人的处境无疑有了很大的改善。

阿伦特批驳了“永恒的反犹主义”(即认为反犹过去、现在、将来一直会伴随着犹太人),指出犹太人如何从相对安全的处境一步步滑向了危险的境地。启蒙追求自由、平等,一直把犹太人的解放当作人类解放事业的一部分,把犹太人当作追求普遍人权的试验品。几乎所有犹太人都支持启蒙。启蒙反对压迫,自然拒斥对犹太人的压迫。犹太人在解放后,少数犹太人变成了金融家、成功人士,成了享有特权的“例外的”犹太人,而与一般犹太群众相区别。社会对犹太人的欢迎,不是因为他们是平等的社会一员,而是因为他们很特别。<sup>①</sup> 犹太人作为一个特定的群体被标记出来,引人注目。“例外的”犹太人也满足于个人的成功,不顾他们的同胞,更不必说社会上其他受压迫者。稍晚,启蒙的追随者开始抨击他们只顾改善自身地位,没有考虑到更广泛的全人类的解放事业。而犹太人与现代国家特定的暧昧关系,则让犹太人在国家遭到攻击时,处在了风口浪尖。

依阿伦特之见,在现代国家的发展过程中,犹太人的命运随国家的兴衰而起伏。国家原本致力于保护公民自由平等的权利,在国家兴起初期,犹太人作为“宫廷犹太人”获得优待,随后又充当国家的收税人。在国际交往中,犹太人也凭借其“没有国家”这一独特优势而发挥极其重要的作用。无疑,犹太人有功于现代国家的建立。犹太人命运的改变,源于国家与贵族及新兴资产者关系的变动。贵族反对国家对其特权的剥夺,资产阶级反对国家,因为国家限制了资本的无限扩张,而当时国家的代表,正是犹太人。当资产阶级成功摧毁国家,从事帝国主义扩张时,犹太人便失去了保护。从克里斯蒂安·威廉·多姆(Christian Wilhelm Dohm)1781年发表《论犹太人的公民进步》、法国大革命时期的《人权与公民权宣言》,到1812年普鲁士犹太人解放敕令以及1869年普鲁士保障不同宗教团体平等权利的法案,犹太人的地位不断改善;然而,仅仅过了两代人,犹太人的权利便被剥夺殆尽,启蒙的成果化为乌有。

阿伦特指出,政治反犹主义在19世纪70年代开始兴起,至20世纪40年代纳粹的灭绝计划执行时达到顶峰,其间也经历了某种转变。她指出,反犹主义妖魔化犹太人,在抽象的层面,把犹太人当作了所有邪恶之事的化身,犹太人被描绘成无处不在又难以抓住的幽灵般存在,像吸血鬼一样靠吸血为生,编造关于国中之国、民族中的民族、站在所有国家背后的隐形犹太人国际的鬼话,并煽动对

<sup>①</sup> Hannah Arendt 汉娜·阿伦特,《极权主义的起源》[The Origins of Totalitarianism],林骧华 Lin Xianghua 译(北京[Beijing]:三联书店[SDX Joint Publishing Company],2008),106。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

犹太人的驱逐、迫害行动。纳粹分子的反犹主义,更依据所谓的“科学”,认定犹太人在种族上低劣。犹太人问题被变成了种族生存斗争、净化与污染的问题。犹太人对自身的认知,甚至也受到反犹宣传的巨大影响。在阿伦特较早年代的理解中,有的国家(例如波兰)存在真正的犹太人问题,而在有的国家(例如西班牙),犹太人问题不过是人为制造的话题。德国则处于两者之间。尽管反犹主义在实践中的恶果以德国纳粹时期为最,但德国的犹太人问题并不严重,1933年德国甚至不存在“犹太人问题”。<sup>①</sup>阿伦特意谓,纳粹不过利用反犹主义作为动员群众的工具,犹太人在德国人口中所占比例并不高。原因与结果存在着明显的不相称。阿伦特此时认为,纳粹对犹太人的屠杀不是犹太人自身造成的。问题根本不在于犹太人做了什么,而在于犹太人被选中,成为种族主义意识形态的牺牲品。阿伦特指出,德国纳粹的反犹主义不是宗教的、民族的、文化的,而是种族的。

政治反犹主义激发出思考犹太人问题的一个新途径,这就是犹太复国主义。1881年,俄国发生了反犹暴乱。这从根本上打击了同化论的乐观主义。这一时期,正是自由主义在西方开始受到质疑的时期,是反启蒙时期,国际社会信奉强权即公理,莱辛式的宽容与人道让位于弱肉强食、优胜劣汰的观念。尽管犹太人为现代国家作出过巨大贡献,并试图掩盖自己的犹太人身份,但异教徒社会仍然认定他们是犹太人,毕竟高鼻子、黑头发是明显标记。在这个时期,列奥·平斯克、西奥多·赫茨尔等人提出了一种与同化论不同的解决犹太人问题的思路。特别是来自中欧的赫茨尔,他被称作“犹太复国主义之父”。他似乎在冥冥之中受到感召,得到启示。他第一次公开、明确地向全世界表达了建立犹太民族的主权国家的愿望,由此开启了政治犹太复国主义(区别于文化犹太复国主义)运动的实际进程。

赫茨尔出生于奥地利帝国布达佩斯的一个服装商犹太家庭。18岁时他随家人迁居至维也纳。他在维也纳大学接受了法学教育,研究罗马法,获得了博士学位。他做过律师,也写过剧本,却不成功,后来他做了记者,记者的身份使他可以有机会和各国政要见面。他读德国学者欧根·卡尔·杜林(Eugen Karl Dühring)的著作《作为种族、道德和文化问题的犹太人问题》时,即意识到反犹主义的严重性。<sup>②</sup>他参加了法国德雷福斯事件(反犹主义的典型案例之一)的报

<sup>①</sup> Hannah Arendt, *The Jewish Question*, in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 45.

<sup>②</sup> Dan Raviv 丹·拉维夫, Nissim Mishal 尼西母·米沙尔,《犹太民族的领袖们》[Great Leaders of the Nation], 施东健 Shi Dongjian 编译(北京[Beijing]:清华大学出版社[Tsinghua University Press], 2019), 34。



道,组织召开了首届世界犹太复国主义者大会,创立了世界犹太复国主义者组织。他的名作《犹太国》是犹太复国主义运动史上的纲领性文件。这本小册子出版后引起了巨大反响,点燃了全世界犹太人的希望,赫茨尔也自觉地充当起犹太复国主义运动的领袖。赫茨尔指出,犹太人问题是“中世纪残余”,尽管文明国家试图摆脱它,但仍然无能为力。犹太人走到哪里,都会招来迫害。<sup>①</sup>“犹太人问题既不是一个社会问题,也不是宗教问题,尽管它有时会表现为这样的和其他的形式。它是一个民族问题,只有通过把它作为一个世界性的政治问题,并由全世界的文明国家在会议上讨论,才能使它得到解决。”<sup>②</sup>犹太人问题解决的根本办法只有一个,就是在一片没有人民的土地上建立起犹太人的国家。建国的地点当时考虑在阿根廷或巴勒斯坦,后来还考虑过其他地方,最终,由于东欧犹太复国主义者的建议和影响,在巴勒斯坦建国得到了大多数犹太复国主义者代表的支持。为了实现其目标,赫茨尔向全世界发出呼吁,希望通过外交和谈判获得犹太人建国需要的土地。<sup>③</sup>

赫茨尔的思想中有一种黑格尔主义的历史哲学,这种历史哲学证明了犹太人建国的必然性,并把反犹主义看成是有益的反题。赫茨尔认为,反犹主义为犹太人创造了机会,为犹太人建国提供了动力。实际上,要感谢反犹主义。因为犹太人已经习惯了在流散地的生活,养成了消极顺从的习惯,他们甚至不愿意移民至巴勒斯坦,特别是对中欧的犹太人而言,他们是法国人、德国人,原本没有理由移民去一个条件艰苦、遍布荒漠和戈壁的地方。但反犹主义改变了这一切。“不管我们愿意不愿意,我们的敌人已经使我们成了一个民族,苦难把我们聚集在一起,由于团结在一起,我们突然发现了我们自己的力量。”<sup>④</sup>他认为,犹太人移民将让所有的反犹政府高兴。行动一开始,反犹主义就会停止,“犹太人将作为受尊敬的朋友离开”<sup>⑤</sup>。批评者指出,犹太复国主义者提出的“犹太人回到巴勒斯坦”和反犹分子叫嚣的“犹太人滚出去”,恰好里应外合。

阿伦特对赫茨尔有过专门的评论。她认为19世纪80年代政治反犹主义兴起,赫茨尔的犹太复国主义应运而生。其背景一方面是来自俄国的东方犹太人大量涌入中欧,与西方犹太人汇合,从而改变了中欧已同化犹太人的对犹太民族

<sup>①</sup> Theodor Herzl 西奥多·赫茨尔,《犹太国》[The Jewish State],肖宪 Xiao Xian 译(北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press],1993),21。

<sup>②</sup> 西奥多·赫茨尔,《犹太国》,21。

<sup>③</sup> Laqueur,沃尔特·拉克,《犹太复国主义史》[History of Zionism],徐方 Xu Fang,阎瑞松 Yan Ruisong 译(上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Joint Publishing Press],1992),117。

<sup>④</sup> 西奥多·赫茨尔,《犹太国》,35。

<sup>⑤</sup> 同上,27。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

的认知,使得他们意识到同化不能解决犹太人问题。另一方面,则是新兴犹太知识分子阶层的出现。<sup>①</sup> 这些犹太知识分子是启蒙、教育和同化的产物。他们在非犹太人社会中找不到合适的位置——19世纪的欧洲社会尚有传统精神,坚持一定的标准和规范,与今日西方之多元社会不甚相同,也早已不愿意去适应旧时犹太人的家族联系和商业氛围——事实上,父辈的“故宅”里也没有他们的位置(赫茨尔语)。<sup>②</sup> 他们是一批在现代社会中没有位置的人,是真正的漂泊者。赫茨尔的想法,正是此种经验的体现,他是漂泊的中欧犹太知识分子的缩影。他们需要在这个世界上找到一个家园——生活在自己人中间。赫茨尔属于那个时代,他在民族主义视野中思考犹太人问题。并且,他和反犹分子的共同点是,皆具有直接行动的意志。阿伦特指出,这种行动的意志在犹太历史上是宗教世俗化进程中犹太人第二次付诸行动改变自己的命运。第一次是近代早期具有神秘主义性质的沙贝塔伊·泽维运动。它最终失败,并且令犹太人长期一蹶不振。<sup>③</sup> 赫茨尔的民族主义方案在他所处的那个时代殊可理解,但随着帝国主义时代的到来以及20世纪世界政治的演变,特别是在巴勒斯坦犹太人遭遇到阿拉伯人的抵制时,这种民族主义已经失去现实基础,沦为纯粹的意识形态。阿伦特后来在阿以战争期间特别担心犹太人在犹太复国主义意识形态的激励下不顾一切地追求民族主权,一旦战败会出现更大的民族危机,导致民族自杀——不过,阿伦特低估了新以色列国维持自身存在的意志和战斗力。阿伦特指出,赫茨尔的思想以对现实僵化的二元理解为基础。在赫茨尔那里,世界上只有两种人——犹太人和反犹分子,一切非犹太民族都反犹。此种结构不可改变,犹太人只有找一块属于自己的土地去发展,建立自己的国家。这一方案旨在叫犹太人永远地避开其他民族。<sup>④</sup> 赫茨尔分析说,犹太人移民到一个新国家,如果他们繁荣起来,就会被当成资产阶级而遭到攻击;如果他们贫困落后,则会被当作革命的无产阶级而遭到攻击。<sup>⑤</sup> 阿伦特认为,赫茨尔的这种认识是错误的,并非所有民族都反犹;有的反犹分子并非是发自内心地反犹,他们不过是以此为借口挑起事端,追求其他目的。

赫茨尔去世后,犹太复国主义运动在哈伊姆·魏兹曼(Chaim Weizmann)等人的领导下继续发展,其内部也出现了意见分化。魏兹曼信奉自由主义、非暴

---

① Hannah Arendt, "The Jewish State: Fifty Years After, Where Have Herzl's Politics Led?" in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 379.

② Hannah Arendt, "Zionism Reconsidered," in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 356.

③ 同上, p. 377。

④ 同上, p. 384。

⑤ 西奥多·赫茨尔,《犹太国》,34。



力,他相信托管国英国在犹太复国主义事业中的关键作用;犹太复国主义的“修正派”则鼓吹通过暴力的方式建国,把对阿拉伯人的驱逐或“牺牲”看作没有办法的“权宜之计”。由于得不到犹太富豪的支持,犹太复国主义组织一直缺乏资金,这使得其在宣传以及实际救助受迫害犹太人方面的能力均十分有限。极正统的保守派犹太拉比抨击犹太复国主义运动,认为犹太复国主义是“最恐怖的异端”,因为它否定了犹太教关于犹太人流散受苦有其神圣意义、犹太民族特选、死人复活、等待救世主降临等教义。<sup>①</sup> 犹太人不应干预上帝的计划,只应等待上帝来结束他们的流散生活。<sup>②</sup> 马克思主义者注重工人阶级的团结,号召与资本家进行斗争。他们在巴勒斯坦试图联合阿拉伯工人反对资本家,却发现贫困的阿拉伯劳工比阿拉伯富人更加憎恨犹太人。他们的呼吁总是得不到阿拉伯劳工的响应。因为阿拉伯劳工发现,犹太劳工是他们在劳动力市场上的竞争对手。集体公社性质的“基布兹”更多地充满了浪漫主义的非政治色彩,他们对建国本身并无多大兴趣。犹太复国主义真正反对的是同化。在犹太复国主义者看来,同化的失败使得犹太人处境危险,同化的成功则意味着犹太民族的消亡。但在同化支持者看来,犹太复国主义是逆历史潮流的反动运动。支持者相信,欧洲犹太人同化是早晚的事,犹太民族的历史本身是一种神话,世界历史的趋势是所有民族自身的特征都会日益淡化。犹太复国主义者非要把民族构造出来,并且要求建立它自己的祖国。有的批判者称犹太复国主义是一种法西斯主义、殖民主义、种族隔离主义,犹太复国主义宣称国家至上,并且具有侵略性。犹太人移居巴勒斯坦,本身便是一种“入侵”。此一观点尤其得到阿拉伯人的支持<sup>③</sup>,甚至有的犹太人也这么认为。犹太复国主义则宣称他们移居巴勒斯坦是在“回家”,他们拥有对巴勒斯坦的“自然权利”与“历史权利”。

## 二

阿伦特在 20 世纪 30 年代曾一度为犹太复国主义组织工作,但不是出于对

<sup>①</sup> Yerahmiel Domb 耶拉米尔·多姆,《犹太教与犹太复国主义运动》[Judaism and Zionism],收录于 Michael Walzer 迈克尔·沃尔泽等编,《犹太政治传统》卷一[The Jewish Political Tradition, Vol. 1],刘平 Liu Ping 等译(上海[Shanghai]:华东师范大学出版社[East China Normal University Press],2011),439。

<sup>②</sup> Daniel Gordis 丹尼尔·戈迪斯,《以色列:一个民族的重生》[Israel: A Concise History of a Nation Reborn],王戎 Wang Rong 译(杭州[Hangzhou]:浙江人民出版社[Zhejiang People's Press],2018),195。

<sup>③</sup> 丹尼尔·戈迪斯,《以色列:一个民族的重生》,368。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

其政治主张的赞同,而是出于对其敢于在政治上采取行动直面犹太人问题的赞赏。<sup>①</sup>反犹主义并不是针对个人,因此,与反犹主义进行斗争,便不能作为私事在个人层面展开。阿伦特经常说:“如果一个人作为某种人被攻击,他只有作为被攻击的那种人才能保卫自己。”<sup>②</sup>当因为是犹太人而遭到攻击时,你必须以犹太人身份进行反击,你不能以英国人、法国人的身份或社会主义者等身份来保卫自己。<sup>③</sup>阿伦特从来就不是一个“犹太复国主义者”。事实上,她对政治犹太复国主义的斗争策略和基本主张皆持批评态度。这一批评主要体现在她于20世纪40年代所写的《犹太复国主义的危机》及《犹太复国主义再思考》两篇论文中。阿伦特的批评主要包括:

首先,犹太复国主义未能区分敌人与朋友。从事政治要区分敌友(卡尔·施米特语)。阿伦特认为:“在政治中认识你的敌人,至少和认识自己同样重要。”<sup>④</sup>犹太复国主义运动本质上是掺杂了社会主义理想的民族运动,但运动领袖总是幻想着与“我们时代最为邪恶”的帝国主义势力进行合作。1933年,犹太复国主义组织还与纳粹德国签署了转运协议。赫茨尔不仅未与反犹政府决裂,反而不断寻求与反犹政府合作。在他的理解中,“反犹分子是我们最可靠的朋友,反犹国家是我们的盟友”(赫茨尔语)。<sup>⑤</sup>阿伦特认为,赫茨尔的认识是错误的,对敌人的恐惧不能作为实际权力的基础(因为人不能依赖一个受惊的人)<sup>⑥</sup>,而且反犹政府和帝国主义者对犹太人建国根本没有兴趣。赫茨尔及其追随者的想法,卸除了与反犹主义斗争的责任,妨碍了犹太人与敌人进行有效斗争,带来的是犹太人对反犹力量的顺从。阿伦特写道:“如果说我们的政要,像其他国家的政治家一样未能成功安抚希特勒,在安抚犹太民族的正当愤慨和他们回击的本能方面,倒是获得了显著的成功。”<sup>⑦</sup>不能区分敌人与朋友,同敌人合作,是政治上幼稚的表现。阿伦特说:“在我们实现弥赛亚时代的幸福之前,狮子和羔羊之间的

---

① “What Remains? The Language Remains: A Conversation with Gunter Guas”, in Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, edited by Jerome Kohn, New York: Harcourt Brace & Company, p. 5.

② Hannah Arendt, “A Way toward the Reconciliation of Peoples,” in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 261.

③ Hannah Arendt, “The Jewish Army: The Beginning of Jewish Politics,” in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 137.

④ Hannah Arendt, “The Jewish Question,” in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 43.

⑤ Hannah Arendt, “Zionism Reconsidered,” in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 359.

⑥ Hannah Arendt, “All Israel Takes Care of Israel,” in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 156.

⑦ 同上, p. 330.



联盟会给羔羊带来灾难性的后果。”<sup>①</sup>而巴勒斯坦的阿拉伯人本应是他们追求民族自由过程中的朋友与未来的近邻,犹太复国主义者却把他们当成了敌人或不相干的人。<sup>②</sup>

其二,犹太复国主义领袖脱离了广大人民,寄希望于少数人的决定,把政治仅仅交给政治家,长期无视人民这一“现实”。这里所说的“人民”,既包括犹太人,也包括巴勒斯坦的阿拉伯人。已有不少学者指出,犹太复国主义者长期忽略了当地阿拉伯人的想法。“犹太复国主义者的行动像个媒人,除了新郎以外,他与家庭中的每个成员都进行了商量。”<sup>③</sup>阿伦特认为,在现代社会中,没有人民的参与,新的政权无从产生。从人民到民族,从民族到民族家园,民众必须广泛参与。在这一过程中,政治意识的觉醒、政治能力的提升和政治素质的培养是其关键所在。而犹太复国主义领袖走的一直是上层路线。他们虽以犹太人民的名义说话行动,但不仅未发动人民,亦不敢与世界各地的革命力量结盟。<sup>④</sup>赫茨尔没有机会接触人民的力量,他的思想受限于中欧国家的特定情况。哈伊姆·魏兹曼亦称“赫茨尔再伟大,也不是为了人民”<sup>⑤</sup>。

其三,犹太复国主义组织的领导者长期迷信谈判与外交的作用,未曾重视发动本民族人民进行斗争,建立犹太人的军队。赫茨尔与魏兹曼虽有分歧,但都寄希望于英国人的支持,他们的犹太复国主义被称作“外交的犹太复国主义”。1939年,英国发表白皮书,转而支持阿拉伯人,对犹太人移民巴勒斯坦的数量进行严格控制。年轻时即移居巴勒斯坦的犹太政治家大卫·本-古里安提出了“战斗的犹太复国主义”。<sup>⑥</sup>阿伦特支持的正是本-古里安的路线。在第二次世界大战接近尾声时,阿伦特撰写了多篇文章,呼吁建立犹太人自己的军队。她认为,战争制造者才能充当和平制造者。<sup>⑦</sup>犹太人必须拿起武器,进行战斗,在现代战争中,拿“犁与锄”的手必须拿起“刀与剑”;犹太人不是以个人身份参加盟军的战队,犹太人必须建立一支自己的军队,举起自己的旗帜,在本民族将帅的指挥下作战。犹太建军实为犹太政治的开端,而建军本身也是一种动员,它离不开犹太

① Hannah Arendt, *Zionism Reconsidered*, in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 364.

② 同上, p. 351.

③ 沃尔特·拉克,《犹太复国主义史》,267。

④ Hannah Arendt, *Zionism Reconsidered*, in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 363.

⑤ Milton Viorst 米尔顿·维欧斯特,《锡安主义:从犹太家园到犹太民族主义》[*Zionism: The Birth and Transformation of an Ideal*],唐澄玮 Tang Chengwei 译(台北[Taipei]:光现出版社[Guangxian Press],2018),91。

⑥ 丹·拉维夫、尼西姆·米沙尔,《犹太民族的领袖们》,82。

⑦ Hannah Arendt, “The Crisis of Zionism,” in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 331.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

民众的踊跃参与。事实上,在有些地方,犹太人已经自发地组织起来进行战斗,组建犹太军队已经成为当时不少犹太民众的呼声,但犹太办事处及犹太复国主义运动的主要领导皆一直不愿意推动此事。阿伦特的考虑是,只有单独组成军队参加战争,而不仅仅是编入英军或原来所在国家的部队与纳粹战斗,战争胜利后,犹太人才能以参战者身份坐在和平会议的谈判桌前,他们的意见才能得到各国的尊重。

其四,建犹太国的民族国家设计,势必将巴勒斯坦地区的阿拉伯人变为少数民族、二等公民,这对于正义而言,是一种褻渎。<sup>①</sup> 强行为之,或有可能,但势必引发阿拉伯人与犹太人的持久冲突。在一个充满敌意的氛围中,新政体将被迫军事化,这对于犹太人家园的建设来说,无疑是不利的。阿伦特主张犹太人与阿拉伯人签订和平协议,双方摆脱民族国家思维,在多层次合作订约的基础上,寻求新的政治框架。这一框架的基础是自下而上的政治自治,它构成一个大的联盟(或谓“联邦”),这一联盟将成为更大范围内的政治联盟的起点。它的要旨在于,克服对少数民族的欺凌,将阿拉伯人与犹太人的冲突在基层自治过程中予以化解,确保世界各族人民,即使属于少数民族,亦能有自己的生活家园,拥有平等权利,不至作为二等公民或“贱民”存在。在当时,这一建议具体地指向“一个新的欧洲联邦体制”(a new European federal system)。<sup>②</sup>

阿伦特认为,犹太复国主义一直认为只有在巴勒斯坦建国才能解决犹太人问题,这一观点是错误的。犹太人问题并不一定非得如此才能解决。阿伦特提到,在处理犹太人问题方面,苏联、美国都提供了很好的例子。苏联虽然在经济、政治上多有争议,但它公开宣称民族平等,并在法律中把反犹定为犯罪,禁止反犹分子活动<sup>③</sup>;而美国则由于特殊的政治结构,使得犹太人在美国可以同时拥有对美国和对犹太民族的忠诚而不至于发生矛盾。美国不仅吸收了大部分犹太人(迄今全球仍超过一半的犹太人生活在美国),而且美国犹太人对以色列建国给予了巨大的支持。不过,苏联解体后,从原苏联统治地区移民以色列的人有数十万,而从美国移民至以色列的犹太人多年来则不过几千人。在20世纪40年代,阿伦特已在超越民族国家体系的框架下寻求犹太人问题的解决途径。阿伦特认

<sup>①</sup> Hannah Arendt, "The Disenfranchised and Disgraced," in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 235.

<sup>②</sup> Hannah Arendt, "The Minority Question," in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 129.

<sup>③</sup> Hannah Arendt, "The Crisis of Zionism," in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 334. Martin Gilbert 马丁·吉尔伯特,《五千年犹太文明史》[The 5000-Year History of the Jewish People and Their Faiths], 蔡永良 Cai Yongliang, 袁冰洁 Yuan Bingjie 译(上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Joint Publishing Press],2010),251.



为,主权与民族国家都是 19 世纪的意识形态,它早已是一种过时的制度,犹太复国主义以 19 世纪的术语来讨论 20 世纪的问题,并且固守 19 世纪的意识形态,已经丧失了现实感。<sup>①</sup> 阿伦特希望犹太人成为欧洲大联盟中的一个民族,共同参与欧洲事务。这种以联邦主义取代民族国家的想法,在她后来的著作《论革命》中,尚有进一步发挥。<sup>②</sup> 由此,阿伦特对民族国家不抱希望,此一立场,实为一以贯之。

### 三

阿伦特关于犹太人问题的思考可以说贯穿了其整个学术生涯。从 20 世纪 30 年代一直到六七十年代,阿伦特都有相关论述。它们构成了阿伦特著述的重要组成部分。阿伦特的政治思想,在对这一具体问题的处理中亦部分得以展现。

阿伦特虽然关注犹太人问题,写下大量文字,但绝非出于“对犹太民族的情感”或对犹太复国主义事业的忠诚。当她的师友杰舍姆·肖勒姆(Gershom Scholem)<sup>③</sup>说她作为犹太人民的女儿缺乏对犹太人的爱时,她表示,她只爱她身边的朋友,在犹太语境中,或许还可以谈到爱邻人、爱上帝<sup>④</sup>,但爱某个抽象群体,从来不是她的特点,她确实是犹太人,但她只是她自己,没参加过任何组织<sup>⑤</sup>。阿伦特坚持其思考的独立性,她不附和于任何意识形态,不做任何群体的代言人,也拒绝让理性服从于情感、利益或身份。

阿伦特对政治的理解,她的行动理论,她对民族国家体系的反思,对新型世界秩序的展望,在她关于犹太人问题的探讨中,皆有不同程度的体现。我们透过阿伦特的犹太著述,可以看到她的政治思考会导向何种立场及政策建议。特别是,与她的其他著述相比,除自由外,阿伦特关于犹太政治的时评文章中更多地展示出了她对正义、平等权利与人的尊严的关心。在 20 世纪 40 年代阿伦特论犹太人问题的文章中,阿伦特直言:“被压迫人民所能拥有的唯一政治理想,就是

<sup>①</sup> Hannah Arendt, *Zionism Reconsidered*, in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 374.

<sup>②</sup> 参见 Hannah Arendt 汉娜·阿伦特,《论革命》[On Revolution],陈周旺 Chen Zhouwang 译(南京[Nanjing]:译林出版社[Yilin Press],2007),137。

<sup>③</sup> Gershom Scholem 是思想史家,著有 *Major Trends in Jewish Mysticism*,阿伦特曾为该书写过书评。参见 Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 303.

<sup>④</sup> 伊丽莎白·扬-布鲁尔,《爱这个世界:汉娜·阿伦特传》,362。

<sup>⑤</sup> Hannah Arendt, “The Eichmann Controversy,” in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 470.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

自由和正义。”<sup>①</sup>“自由和正义是一切政治的基础。”<sup>②</sup>对遭受苦难的犹太人来说，他们要的是正义，不是怜悯。犹太人当为正义而战，为自由而战。<sup>③</sup>而现代正义观念也要求平等对待巴勒斯坦阿拉伯人。<sup>④</sup>

阿伦特是启蒙精神的忠实继承者。她对启蒙基本信念的坚守一以贯之<sup>⑤</sup>，对宽容和人道亦深表赞同。同时，这种乐观的、不免理想化的对未来的展望，对人类宜居家园的期许，在政治上并不显得幼稚。阿伦特相信理念引领着人类前行。她批评慈善家的非政治做法，指出慈善培养了奴隶心态，强化了捐赠者与受施者之间的不平等关系，有效地维护了既有秩序，消磨了犹太人的斗志。慈善家把犹太穷人变成了一个寄生阶层。<sup>⑥</sup>她还抨击了政治现实主义的权力游戏。阿伦特指出，庸俗现实主义政治关注于利益交换，周旋于帝国主义强权之间，妄图与虎谋皮，并不能解决犹太人问题。她认为，公共空间和文明世界、人类宜居家园、世界多民族联盟，实为人类有意识构建(制造)之物，它不是“自然演化而来的”，亦不是某种神意或历史精神的体现。

就西方近代社会政治历史而言，犹太人问题算是例外。它源于犹太人千百年来生活状态的特殊性。然而，恰如阿伦特所言，例外说明了通则。犹太人的独特遭遇，恰恰暴露了以西方民族国家为基础的世界秩序的一般问题。在全球交往日益增多的今天，阿伦特在犹太人问题上的思考，对我们有着重要的启迪意义。它指向的不是主权民族国家，而是一个包括世界各大洲所有民族在内的宜居世界。在阿伦特那里，这样的民族政治空间，虽有边界，却不封闭。阿伦特暗示，没有政治力量的民族，其成员的个人权利便得不到保障。

基于阿伦特对犹太人问题及犹太政治的分析，我们可以看到阿伦特政治理论中一些重要的方面。它们包括：首先，思考政治问题时必须具有现实感，政治家必须时刻考虑不断变化的情况，特别是新形势、新现象，避免陷入意识形态的梦幻而远离现实。政治中要坚持自由与正义的原则。阿伦特在国际层面，致力于探讨各民族和平共处之可能性，此点恰为托马斯·霍布斯的理论未曾触及者。

① Hannah Arendt, "Jewish Politics," in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 241.

② Hannah Arendt, "A Way toward The Reconciliation of Peoples," in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 259.

③ Hannah Arendt, "Achieving Agreement between Peoples in the Near East-A Basis for Jewish Politics," in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 238.

④ Hannah Arendt, "The Disenfranchised and Disgraced," in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 235.

⑤ Hannah Arendt, *The Eichmann Controversy*, in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 470.

⑥ Hannah Arendt, "Active Patience," in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 141.



阿伦特认为，“强权即公理”，以大欺小，必须遭到谴责，大国沙文主义和帝国主义，必须遭到抨击，我们应坚持民族不分大小，各民族之间政治平等。民族自由平等，让世界成为多民族和平共处的家园，是值得追求的理想。现实主义的利益交换，牺牲弱小民族利益换取大国间的和平，皆遭到阿伦特的抨击。其次，阿伦特还特别强调，政治是人民的政治，不是少数人可包办之事。政治事务不能完全交由政治家。构建政治秩序必须依托于人民。此外，阿伦特还特别重视政治行动。人民政治在某些情况下意味着民族解放与人民革命，意味着人民政治意识的觉醒，意味着民族为争取自由和解放勇敢地进行战斗。阿伦特援引犹太复国主义名言指出，自由和正义不是别人赠予的礼物。一个伟大的民族绝不能满足于靠吃食富人餐桌上掉下来的面包屑为生（阿伦特把赏赐来的正义比喻成富人餐桌上掉下来的面包屑）。<sup>①</sup> 阿伦特基于犹太人的经验指出，就民族而言，个人的生命绝非最高的善（这是霍布斯的基本主张，也是自由主义的基本主张）。自由、正义、平等、尊严，比生命更重要。犹太人不应做世界历史的受害者，而应做世界历史的参与者、创造者，这就意味着行动，意味着战斗。阿伦特主张为了尊严宁愿站着死，也不要跪着生。因为跪着求生的奴隶更容易被杀害，在很多情况下，所谓“跪着生”并不可能真正地得到实现。<sup>②</sup>

在 20 世纪生而为犹太人是一种怎样的体验？阿伦特指出，族群政治问题若是真地存在，便不能作为个人问题去寻求解决方案。然而，需要注意的是，仅仅属于不同的群体，并不能因之提出所谓的“身份政治”问题。阿伦特认为，诸如性别、民族，皆为天定之物，不属于人类事务领域。事实上，在阿伦特看来，身份政治不过是借身份等非政治因素表达政治诉求，离开对其政治诉求的考察，身份政治不过是抽象而空洞的说辞。阿伦特关于犹太人问题的思考，在政治层面展开，不涉及任何意义的身份政治。某种意义上，犹太人问题作为犹太民族的问题，不比其他民族的问题更特殊。它是“欧洲所有悬而未决的民族问题的一个象征”<sup>③</sup>，其解决只能在欧洲政治乃至更为一般的世界政治框架中去解决<sup>④</sup>。阿伦特不支持“一个民族、一个国家”的理念。民族觉醒而具有政治意志，并不意味着它因此就具有不受限制的主权。毕竟，世界上不是只有一个民族。民族国家既然不能解决少数民族的权利问题，便需要被超越。

<sup>①</sup> Hannah Arendt, “A Way toward the Reconciliation of Peoples,” in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 263.

<sup>②</sup> Hannah Arendt, “Not One Kaddish Will Be Said,” in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 163.

<sup>③</sup> Hannah Arendt, “A Way toward the Reconciliation of Peoples,” in Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, p. 259.

<sup>④</sup> 伊丽莎白·扬-布鲁尔，《爱这个世界：汉娜·阿伦特传》，104。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

就政治哲学而言,阿伦特在犹太人问题上的看法预示了她后来的诸多政治理念,例如关于权力与暴力的辨析。阿伦特不是“和平主义者”,但她仅支持为捍卫自身而使用暴力。组建犹太军队为的是参与对纳粹德国的战斗。在以色列建国以及与阿拉伯关系问题上,阿伦特一直反对使用暴力手段。在阿伦特看来,建立犹太人的家园涉及的是权力,不是暴力。暴力能摧毁某种东西,却不能缔造出某种东西。本-古里安等以色列的建国者们不免按照国家理性的逻辑行事。他们采取了很多“权宜之计”,乃因阿拉伯人认定犹太人是“入侵者”,丝毫不愿作出妥协。阿拉伯人不接受英国提出的分治计划——分别建立犹太国和阿拉伯国。纵然阿拉伯人中有愿意和谈的政治家出现,这样的政治家也会遭到激进分子的刺杀。犹太复国主义者并非不愿意和谈,但在犹太人大批遭到纳粹迫害的背景下,为犹太人建国迫在眉睫。和平契约预设了双方合作的意愿。或许阿伦特并不是十分熟悉阿拉伯人的具体想法。

犹太复国主义者着眼于:(1)保存犹太民族的命脉,使之不至于灭种。(2)犹太民族正常化,与其他民族一样在世界政治中享有平等地位。这就意味着拥有一个犹太人的国家。此一目标在犹太复国主义史上很长时期并不明确,后由其中的“修正派”予以充分阐明。(3)保存犹太文化,其标志性举措是建立希伯来大学,恢复并推广希伯来语。阿伦特在欧盟设想中思考犹太人问题的出路,则是抛弃了关于建立犹太国的主张。阿伦特的考虑包括:(1)无论是让犹太人还是让阿拉伯人沦为少数民族,都是不正义的,“己所不欲,勿施于人”。(2)犹太人要寻求的是安家的地方,不必拘泥于犹太民族自己的国家。此观点与《贝尔福宣言》的表述相同,《贝尔福宣言》同样只用了“犹太人的民族家园”字样<sup>①</sup>。(3)犹太人问题不仅包括巴勒斯坦的犹太移民,还包括不愿意移民至巴勒斯坦的犹太人面临的受迫害问题。巴勒斯坦太小,也根本容不下全世界的犹太人。与犹太复国主义者的共同之处仅仅在于,阿伦特支持巴勒斯坦犹太文化中心的建设。

为了国家生存,政治家并不讳言采用暴力手段或阴谋诡计。尽管国家与主权并未如阿伦特所理解的那样“过时”或“衰落”,但阿伦特的政治思想,无论如何都不能接受国家理性论说。此一立场,在她后来的著作中愈来愈清晰。

---

<sup>①</sup> 在犹太复国主义运动领袖魏兹曼的推动下,英国外交大臣亚瑟·詹姆·贝尔福于1917年11月2日以书信形式发表了一个宣言,表示英国政府愿意给予犹太复国主义运动以一定支持。这一宣言史称贝尔福宣言。宣言称:“英国陛下政府赞成在巴勒斯坦建立一个犹太人的民族家园,并将尽最大努力促成此目标实现。但要明确说明的是,不得伤害巴勒斯坦现有的非犹太人社团的公民权利和宗教权利,也不能伤害犹太人在其他国家享有的各项权利和政治地位。”参见丹尼尔·戈迪斯,《以色列:一个民族的重生》,92



## Arendt and Jewish Politics

CHEN Wei

**Abstract:** Hannah Arendt's rich discussion on Jewish politics included not only the historical and theoretical exploration of Jewish politics but also much policy level thinking which was stimulated by particular time and situation. She criticized Zionism at many aspects and had been never a Zionist although she once worked for Zionist Organization. Apart from Zionist's ideal about the foundation of a Jewish sovereignty state, Arendt argued for the establishment of Jewish home, a federal system based on different people's coordination, which was in accordance with her essential understanding of the political and disclosed the main characteristics of her thought. As Arendt suggested, one should have the sense of reality when thinking about politics, uphold the principles of freedom and justice, let politics be the people's politics and a people must fight for freedom bravely. The nation politics problems should be solved in the framework of European union even world politics instead of the odd nation-state system. What was consistent in Arendt's political thought was her maintenance and explication of the Enlightenment spirit. With the development of her political thought, her criticism of the sovereign state system had also become increasingly clear.

**Keywords:** Arendt, Israel, Jewish Question, Jewish Politics



---

# 近代思潮中的犹太精神

Jewish Ethos in Modern Context

---





## 圣爱与欲爱张力下的拉内爱观念： 反思爱的双重诫命

王涛\*

**【摘要】**本文借助瑞典新教神学家虞格仁的圣爱—欲爱理解范式，分析当代天主教神学家卡尔·拉内爱观念中的对应张力，特别反思他就犹太—基督信仰传统中爱的双重诫命——“爱天主”和“爱近人”极致统一的理解，并推重他对当代基督教伦理重心从“爱天主”转向“爱近人”的倡议。

**【关键词】**卡尔·拉内；圣爱；欲爱；爱的双重诫命（爱天主、爱近人）、基督教伦理

希伯来经卷(*Biblia Hebraica*/Hebrew Scripture)的妥拉(Torah)中,明确提及了爱的两大实践层面:“以色列!你要听:上主我们的天主,是唯一的上主。你当全心、全灵、全力,爱上主你的天主”(《申》6: 4—5);“不可复仇,对你本国人,不可心怀怨恨;但应爱人如己:我是上主”(《肋》19: 18)。基督宗教的新约福音书《玛窦福音》则记载耶稣将这两大层面的爱——“爱天主”与“爱近人”联合为“爱的双重诫命”(double commandment of love):“耶稣对他(法学士)说:‘你应全心、全灵、全意,爱上主你的天主。这是最大也是第一条诫命。第二条与此相似:你应当爱近人,如你自己。全部律法和先知,都系于这两条诫命。’”(《玛》22: 37—40)值得注意的是,“双重诫命”表述中的“诫命”使用单数形式,强调了这两条诫命一体两面、不可割裂的内在关联,涵盖了基督教之爱所涉及的四个基本维度(dimension):天主爱人、人爱天主、自爱与爱近人。

基督信仰背景下“爱”观念的研究,采用瑞典当代信义宗神学家安德斯·虞

---

\* 王涛,香港圣神修院神哲学学院教授、山东大学犹太教与跨宗教研究中心兼职研究员,香港中文大学哲学博士。

格仁(Anders Nygren)所提出的圣爱与欲爱主题区分,成为“爱学”(loveology)颇具参考价值与反思深度的经典阐释范式。当代天主教著名神学家卡尔·拉内(Karl Rahner)是积极回应与融合现代思潮的“梵二神学家”(Conciliar Theologians)之杰出代表。作为该群体中的“进步者”,拉内的思想代表了天主教会在梵二会议之后的主流发展动向及潜质,具有前瞻性意义。本文通过拉内对基督信仰“爱的双重诫命”——爱天主与爱近人“极致统一”的理解,探讨拉内爱观所体现的圣爱—欲爱张力。

## 一、欲爱是对圣爱的“顺服之潜能”

虞格仁将基督信仰的核心——天主的圣爱(agape)视为基督宗教区别于其他宗教或世俗意识形态的基本主题(basic motif)。圣爱被界定为天主俯就并白白给予人类的爱,它不计较被爱者的价值,反而为之创造价值,这意味着圣爱不属人自然本性机能之范畴,而是天主自外及内的超性恩宠,在伦理上,圣爱体现在基督徒效法耶稣基督爱的行为——“爱人如己”(甚至包括“爱仇敌”的极端情态)以至于为近人奉献一牺牲自身自然生命的道德楷模中;而与之相对,欲爱则是滥觞于柏拉图主义传统的中心主题,强调人依托自然本性,假借自力在理性、道德和审美(神秘主义)活动中向上飞升以追求与真、善、美抽象至上本体的联合,它以索取被爱者的价值和益处服务自身为根本特征,也被古典教父及中世纪传统称为“索取之爱”(acquisitive love)。<sup>①</sup>

在天主教传统爱观当中,由于突出神人共融、强调人信仰之行动及其“功劳”(merit),并未直接区分圣爱与欲爱,而以“教会博士”圣多玛斯·亚奎纳(St. Thomas Aquinas)的思想作为教会传统权威,主张以“友爱”(philia)为基调的进路,充当了天主教爱观的主流。<sup>②</sup> 拉内的爱观念则立足圣多玛斯的思路,结合当

<sup>①</sup> 关于虞格仁的圣爱—欲爱范式,参见王涛 Wang Tao,《圣爱与欲爱:保罗·蒂利希的爱观》[Agape and Eros: Paul Tillich's Christian Theological Idea of Love],(北京[Beijing]:宗教文化出版社[Religious Culture Press],2009);王涛 Wang Tao,《圣爱与欲爱:灵修传统中的天主教爱观》[Agape and Eros: Catholic Love in the Tradition of Christian Spirituality],(香港[Hong Kong]:香港中文大学天主教研究中心[Centre for Catholic Studies in the Chinese University of Hong Kong],2009)。

<sup>②</sup> 关于圣多玛斯的爱观念,参见王涛 Wang Tao,《圣托马斯与蒂利希爱观之比较研究:圣爱—欲爱和友爱的视角》[A Comparative Study of St. Thomas's and Paul Tillich's Ideas of Love: In the Perspective of Agape—Eros and Philia],《道风基督教文化评论》[Logos & Pneuma Chinese Journal of Theology]第43卷[2015, Vol. 43],117-150;Wang Tao Anthony,“A Comparative Study of St. Thomas's and Paul Tillich's Ideas of Love: Integration with the Chinese Confucian Idea of Love,” in Paul Tillich and Asian Religions, edited by Ka-fu Keith Chan & Yau-nang William Ng (Berlin: de Gruyter, 2017): 137-174.



代思潮展开,令我们仍可在圣爱—欲爱的张力中转圜探讨。

拉内在他主持及参与编写的神学百科全书《世间圣事》(*Sacramentum Mundi*)中,亲自执笔了“德性”(virtue)词条,在其中专门详尽介绍了“作为关键德性的爱”(Love as the Key Virtue),即圣多玛斯意义上的“向天主之德”(virtus theologicae)——爱德(caritas)。他在其中回溯了思想史对“爱”这一观念曾作出的几个经典的限定与区分,除了首先列举圣多玛斯的仁惠之爱(amor benevolentiae,即友爱之爱 amor amicitiae)一欲望之爱(amor concupiscentiae)的二元区分之外<sup>①</sup>,亦有专门提及虞格仁对爱的经典区分:圣爱(agape)与欲爱(eros)。拉内界定欲爱是愿望(desire)及“情”(passion)之爱,而圣爱则是天主俯就罪人及无价值者的、有予无取的、“愚笨地”慷慨给予的爱,人分有神圣的圣爱,进而将之推及天主及近人。<sup>②</sup>他强调圣爱和欲爱是“正确的”、“在信仰上重要的”区分,而“体现人本性的(natural)欲爱同时是对圣爱的一种顺服之潜能(potentia oboedientialis/obediential potentiality)”。<sup>③</sup>由此从表面上看,“欲爱是对圣爱的顺服之潜能”成为拉内关于圣爱—欲爱的重要命题。

这里所提到的“顺服之潜能”,是亦见于圣多玛斯思想中的一个中世纪经院哲学术语,强调人自然本性对天主超性恩宠的本然接纳能力。该能力并非直接获诸人本性的力量,而是关乎天主外在的超性恩宠,圣多玛斯明确将之与超性恩

<sup>①</sup> 拉内将仁惠之爱—欲望之爱相应界定为“无私忘我的爱”(selfless love)——“渴望获得的”爱(desirous love),二者呈现于一个位格“通过在其他位格的全部德性及尊严当中‘认可’和接纳对方,并从而实现与其完全正当的关系”的全部行动,即爱当中。它们非但不抵牾,反而是同一个爱的实在的两个面向,它们“以能够确认和意愿他者的主体之超越性为基础”,在成就他者,“认可和接纳他者的独立性、尊严和不可替代的他性(otherness)……承认他者‘在其自身当中’真实而正当地生存”的方式“而成为其真正的自我”。Karl Rahner, “Virtue,” *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, Vol. 6, (London: Burns & Oates, 1968), p. 340. 由于爱的哲学原则便是“意愿他者拥有善”,因此当爱的双方彼此之间建立友爱时,爱也是“仁惠的”,两个面向实为一体:“‘欲望之爱’并非‘欲望’,它不相反于仁惠,除非成为一个孤立者,一个满足自身的东西。位格在为自己渴望来自他者的恩惠时,他实际上也在渴望着他者获得恩惠。因为在悦纳他者当中,他也开放并奉献了自身。与此相类似,享乐之爱(amor complacentiae)也同仁惠不相冲突,除非它蜕变成一种单纯享用他者的自私意愿。”Karl Rahner, “Charity,” *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, Vol. 1, p. 290. 拉内也特别指出,“自我中心的”欲望之爱成为向天主之德——望德(而非爱德)的一部分,而仁惠之爱则是天主恩宠所激发的对天主自我通传(self-communication)的回应,即另一向天主之德——爱德。Karl Rahner, “Virtue,” *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, p. 341. 仁惠之爱—欲望之爱虽与圣爱—欲爱不完全对等一致,但却存在“同源同类”的关系。请参见王涛:《圣托马斯与蒂利希爱观之比较研究:圣爱—欲爱和友爱的视角》,《道风基督教文化评论》,第123—124页;Wang Tao Anthony, “A Comparative Study of St. Thomas’s and Tillich’s Ideas of Love,” in *Paul Tillich and Asian Religions*, pp. 141-143.

<sup>②</sup> Karl Rahner, “Virtue,” *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, p. 341.

<sup>③</sup> 同上,341。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

宠所主导、与人的自然本性相对的灌输性德性(*virtus infusa*),即“向天主之德”直接关联起来,他写道:

每种受造物当中都有“顺服之潜能”,因为每种受造物都顺服于天主,而接受天主所要求的一切。从而,我们的灵魂包含着某些潜在的东西,它们本性倾向于被同样属于本性的中介力量所实在化。习得性德性便是以这一方式潜在于灵魂当中。但我们的灵魂却是以不同的方式包含了某些潜在的东西,这些东西在本性上只是倾向于被神圣力量所实在化,灌输性德性便是以这种方式潜在于灵魂当中的。<sup>①</sup>

由于顺服之潜能来自于天主恩宠而非人自然本性,因此它是内驻于人的神圣纽带与超性力量,不囿于人自然能力的有限性,而具有来自于天主的无限潜力。面对有人误以顺服之潜能为本性力量而认为基督因自身接受能力已被恩宠所充满,从而无法接受更多来自天主的恩宠,因此便得出“基督的恩宠是有限的”这一结论时,圣多玛斯曾反驳道,恩宠越多,基督灵魂的容纳能力就越大,非属本性的“接受潜能”随着被接受者——天主的完善程度而相应地作无限提升。圣多玛斯说:

受造物的能力以它所具有的接纳潜能为前提。一个受造物现有的接受潜能有两种:一种是属于本性的,这种潜能可以彻底实现,因为它只延伸至本性的完善。另一种是顺服之潜能,因为它能够接受天主的馈赠,这一能力无法穷尽,因为无论天主怎样对待受造物,该能力都依然保持为从天主处接受的潜能。现在,当善增加时,其增加的幅度取决于被接受者完善的程度,而非接受者接受能力的程度。<sup>②</sup>

在《世间圣事》中,拉内也对“顺服之潜能”进行了明确的界定:它是“受造物顺服地接受天主之配备(*disposition*)与行动的能力”。在拉内看来,这一概念“首先用来更为准确地恩宠的超性序列中定义自然本性与恩宠之间的关系。对于超性恩宠而言,自然本性就是顺服之潜能”<sup>③</sup>。这样的话,在与人性相称的德性(德性即为人的自我实现——善与完善)之外,亦存在人从天主处“顺服地接受到的”自我(潜能的)实现。拉内用存在主义术语“自我超越”(self-transcendence)类比“顺服之潜能”,他说:

① St. Thomas Aquinas, “De Virtutibus in Communi,” in *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*, a. 10, ad. 13.

② St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 29, a. 3, ad. 3.

③ Karl Rahner, “Potentia Oboedientialis,” *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, (Vol. 5, London: Burns & Oates, 1970), p. 65.



受造物向这一实现开放,但仍必须将其(顺服之潜能)作为一种恩宠而非某种归于其自身者而加以接受,因此这一概念也只能合法运用于自然本性与恩宠之关系[也从而运用于位格实体之合一(hypostatic union)]上。这并不排斥与自我超越这一观念的特定类比,在该观念中,受造世界的每一层级,因其生成过程的神圣动力,以上升进入存在的下一层级而被超越。但这种在进化论世界观中得到暗示的自我超越,有别于古典意义上的顺服之潜能,因为自我超越意味着新生的(物质—生命—精神)吞并旧有的;而顺服之潜能特指一种在天主当下指引中自我超越的可能性,后者并不毁灭人的自然本性。顺服之潜能这一概念可以通过两个位格间的爱的经验而用人类语言加以解释,双方都从对方那里接受爱作为其存在的实现,但仍视之为其无法索要的无偿馈赠。<sup>①</sup>

顺服之潜能不是一种个别的、特定的人类机能,它必须被视为人整体的灵性(精神)、位格本性本身——“顺服”是整体的而非部分的“顺服”,类似于圣多玛斯意义上人对享见天主的“自然愿望”(desiderium naturale),其实现并非灵性本性自身的实现,而是有赖于恩宠外在地、有意地对人之存在的加添。<sup>②</sup> 总之,在拉内看来,“顺服之潜能”归根结底是天主的自我通传或自我表达,而非人本己之能耐。

结合圣多玛斯和拉内对“顺服之潜能”的界定,拉内“欲爱是对圣爱的顺服之潜能”的观点,突出了欲爱与圣爱之间的天然纽带——前者是后者的基础,从本性上接纳后者并为后者所提升,且提升的高度取决于神圣者而非接纳者(人)自身(自然能力)的高度。拉内说:“因此,一切人类之爱,甚至包括由‘身体性的’人发出的‘灵性’之爱,也都拥有‘欲爱的’(erotic)基础,毋需为此一爱感到羞耻,他也正是在这一位格之爱的实现中实现自身。”<sup>③</sup>当然,实现欲爱和圣爱的这一天然纽带的前提是要正确理解何为“幸福”,并将其加以充分完善,而不是体现罪性地丧失本性,只意愿自身的一己“幸福”,无法将他者当作他者来对待,正确理解下的幸福应当包括对他者“无私忘我”的爱。<sup>④</sup>可以看出,拉内对圣爱—欲爱二元性的区分仍主要居于伦理学范畴:爱体现为一种道德(涵养性)德性——爱德,必须在道德行为中以习性的方式得以彰显。拉内将爱德作为人自我实现之面向,与“自爱”(amor sui)等量齐观,后者并非常被标签为“自我中心”(egoistic)而横遭鞭

① Karl Rahner, “Potentia Oboedientialis,” *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, Vol. 5, p. 65.

② 同上,65-66。

③ Karl Rahner, “Virtue,” *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, p. 341.

④ 同上,341。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

拮的爱之类型,而是基督信仰中突出爱近人——“爱人如己”之爱展开外推的基石。拉内强调了自爱在经院哲学中被树立为“灌输性的向天主之德爱德”的地位,作为自我肯定(self-affirmation),自爱不只是“奋起生存”的本能驱力,而且是爱的主体“在整体实在当中、在与天主的关系中价值与尊严的客观认同”,这种天主赐予的德性(excellence)不单单因为它是属己的而被爱,而是因为它存在,且有价值。<sup>①</sup>

## 二、圣爱与欲爱:爱天主与爱近人的极致统一

虞格仁认为,欲爱意指人以追求至上本体的方式自我实现的自然本性驱力,日常道德修为成为实现“善福”的关键手段;而圣爱则专指天主恩宠——耶稣基督为人类的自我奉献一牺牲,体现在日常道德生活中则是引导人效法这一最高道德典范的超性驱力,也就是说该超性驱力依然可以指向道德(德性)层面的自我实现。但与欲爱相对,圣爱驱力的最恰当表现形式却是放弃或牺牲自然本性之益处,彰显超越自然本性的更高精神层次——基督信仰的灵性层面(Christian spirituality)。在此意义上,圣爱与欲爱持续形成相互间的斥力。而在以圣多玛斯思想为主轴的天主教传统中,虽并未明确展示出被虞格仁主题化了的圣爱—欲爱二元范式,但同样体现出了(自然)本性之爱与超性(恩宠)之爱的二元张力,当然也可以在梵二神学家拉内的爱观念中窥见一斑——包括人的先验存在结构与后天道德修为(自我超越)、天主的恩宠与人的信仰委身之间的张力,这些均体现在福音中所传达的“爱的双重诫命”——在虞格仁那里展示为“爱的向度(基本类型)”——爱天主和爱近人的一致性及其张力关系当中,凸显出人生存结构中两种相互区别但又密切关联的爱的基本模式,其中爱天主属以人神关系为核心的超性层面,突出垂直向度的人与神圣(者)——天主之间的关系(信仰);爱近人则居于位格际的本性层面,呈现为水平向度的人际关系(伦理)。前者以宗教灵性为依归,推崇自我奉献一牺牲的圣爱典范(耶稣基督),并努力加以效法,而后者则以道德成就为体现,弘扬伦理生命的自我实现,与欲爱的指向相一致。虞格仁的圣爱—欲爱张力,与天主教思想中的本性—超性张力最大的区别便是前者更为紧张,具有分离和对立的风险,而后者较为正面,趋于统合与共融。<sup>②</sup>

① Karl Rahner, "Virtue," *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, p. 341.

② 与以虞格仁这样具有突出新教特色,从而过于突出基督教之爱单边色彩——“白白给予的爱”——的神学家存在显著的区别,天主教传统中的思想家如圣多玛斯、拉内都更多着重爱的交互与共融(mutuality and communion)。拉内强调爱必须是“对话式的”(dialogal),如果不坚持这一原则,对爱所作出的圣爱—欲爱,即无私忘我的爱—渴望获得的爱的区分阐释,便无法得到理解。同上,343。爱的“对话式的”交互性这一前提,方令爱的行为成为可能。



拉内爱观中,伦理生活的爱近人和信仰生活的爱天主之间构成一种“极致统一”(radical unity)的密不可分的关系。这里的所谓“极致”(radicality),既强调两种爱的向度之间的关联在爱的现象上所呈现出的“极端的”典型性,更突出两种爱的向度在本质上拥有统一“根基”。拉内认为,爱近人是“绝对意义上的基督徒生存之实现”,但爱近人与爱天主紧密统一,若无天主,“人们位格际爱的相通则无法达致其自身的根基性深度及最终明确的合法性”。而时空当中切实的位格际经验和与我们相遇的具体的(拥有肉身的)“你”,才是“根本和必要的生存意义之所在”,因为“爱不是面向一个抽象理念的运动,而是面向具体的、个别的和不可化约的独一性(uniqueness),爱在其‘你’当中找到不可思议之奥秘的绝对展现”。<sup>①</sup> 爱近人发生在人的日常伦理生活层面,而爱天主则主要体现在明确的宗教认信、建制归属及信仰生活的方方面面,信仰委身前提和滋养下的伦理成果可以被视为基督信仰“道成肉身”的重要体现。然而,爱天主和爱近人作为基督信仰“爱的双重诫命”,即灵性与德性其间一而二、二而一的关系如何呈现,是基督教伦理学的根本问题。

在虞格仁看来,圣爱的本质是自我牺牲,而欲爱则是自我实现,二者在运行方向上逆反,在灵性成就上背离,圣爱是面向他者(成全)的俯就,而欲爱是返回自身(益处)的上升,前者以天主为中心,后者以自我为中心。而在拉内的爱观念中,爱就是实现,是位格自身的自我实现,这一实现可能甚或必须是为了他者的益处“奉献掉”私我(的益处)乃至“牺牲掉”私我(本身)的方式得以完成,所以爱不是自我实现的成果,而是自我实现本身。爱之所以成为自我实现本身,原因是与其他所有德性相较而论,“唯有一种德性为人自身的益处,即真正从整体上、完全为他自身的缘故,那便是爱之德性,仅此德性而已;其他所有德性只是‘分有’爱的这一本性,即便出自它们自身的本性,也注定超出其自身”<sup>②</sup>。拉内延续了古代教父及圣多玛斯的一贯立场,将基督信仰所滋养的圣爱(agape/caritas)视作一种“最高价值”,它完善却不摧毁自然本性的价值,是诸德之母、众德之形式:“圣爱是一种(天主)灌输的动力,它意愿一切法律及一切人类行为,但它作为

<sup>①</sup> Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, translated by William V. Dych, (New York: Seabury Press, 1978), p. 309-310. 此见解与自柏拉图以来包括虞格仁、蒂利希等论爱思想家所归纳的欲爱(eros)指向抽象对象(真、善、美理念)的“非位格”特征存在明显差异。

<sup>②</sup> Karl Rahner, “The ‘Commandment’ of Love in Relation to the Other Commandments,” in *Theological Investigations*, Vol. V, translated by Cornelius Ernst, O. P. (London: Darton, Longman & Todd, 1966), p. 451.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

一种形式将它们质变(transmute)为爱。”<sup>①</sup>爱的能力由此便成了位格最为根本的能力,它落实在位格当中,充当了位格超出其他造物尊严的终极架构。

爱来源于天主,落实在人的位格当中,从拉内的神学人类学对作为位格的人的定义中,我们可以窥及这一点。拉内定义“人是一个自由的、非靠功劳而获得的(unmerited)及宽恕的、绝对的天主自我通传事件”,天主的自我通传在人之存在深层结构中具有构成性地位。天主的“自我通传”是拉内神学的一个核心概念。拉内认为,天主的自我通传令天主成为人最深层的构成要素,这也是对天主实在最为恰当的表达,而作为位格和奥秘的天主,以超越性的存在方式,从一开始就展示了与灵性的、位格性的人的相通。<sup>②</sup>从人的角度来看,人将自身经验为一个有限的、绝然的生存者(categorical existent),他建立在与天主这一绝对存在的差异当中,是一个来自于绝对存在并以绝对奥秘为根基的生存者。<sup>③</sup>这种自我通传可见于人的先验经验当中,这种经验就是“每个有限生存者面向天主的绝对存在和奥秘的先验经验”<sup>④</sup>,作为天主的自我通传,人的自我超越也是人与天主的相通,并借此发生爱的行为。拉内指出,天主的自我通传对作为灵性主体的人的本质和意义在于,天主成为灵性实在直接面对的主体,也就是呈现在“知识和爱(意志自由)的根本统一体当中”,“本体的自我通传必须被理解为令对天主的位格的、当下直接的爱成为可能”,而在知识和爱中得以接近的天主,仍保持自身为绝对的奥秘、(天主自我通传的)恩宠及所实现的“直观天主”,也就是天主教神学通常所谓的“超性境界(层面)的提升”,这种神人亲密关系不能被理解为以一种具体化的方式对灵性造物无限超越性本质及结构外在的、偶然的附加,而是“构成天主与造物本体关系的真正本质”,在天主创世伊始便已建立,因为天主想要与自身相通,意愿在爱中给予自身。而完满的天主创造有灵性的先验造物,正是为了实现自我通传。因此,神学所曰“超性境界”“白白给予的爱”(gratuitous love)都是天主对于灵性造物的自我通传。<sup>⑤</sup>这也是人神关系——人作为走向天主、成为真正爱者的天生朝圣者的先验根基,也构成了我们所说的

① Karl Rahner, “Charity,” *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, 288. 参见 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 62, a. 4; II-II, q. 23, a. 8.

② Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, 116.

③ 同上, 119。

④ 同上, 121。

⑤ Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, 122-124。



“宗教人”(homo religiosus)本体论的理论印证。<sup>①</sup>

天主自我通传在人的生存当中所体现的这一超越性,反映在知识(理性)和自由(意志)两个方面。从本性上来讲,知识是“内里的存在”(being-within-oneself),是对自我的回归;自由则不仅是选择从事彼此的能力,从形式上来讲,也是“进入最终目的的自我配备”(self-disposing into finality)。通过知识和自由,人的主体总是关切自身。但拉内强调,通过知识和自由,人既实现自我,也走出自我,这才是人之主体的先验结构。“走出自我”意味着与近人发生位格际的关系,“从位格和道德的立场来看,万物世界(world of things)唯有作为人的要素和近人的要素,方才具有意义”<sup>②</sup>。因此,意志的自由就是爱的自由,自由意志的选择和“进入最终目的的自我配备”就是爱的行动,爱的行动需在另一位格“你”处展开。拉内这样说:

万物世界唯有作为位格世界(world of persons)的瞬间,才能成为人的关切对象。……知识和自由的这一形式化的本性,即被理解为自我拥有(self-possession)和自我作为(self-deed)。……从质料来看,即便只考虑人的凡俗性(mundaneness)和后天的(a posteriori)历史局限性,后天对象都是认知主体与其自身之间的必要中介,因此……被认知的“你”(Thou)是中介,是主体的“内里之存在”。这一情况在自由问题上甚至更加清楚和彻底:自由的自我配备,如若在道德上正确而完善,便是与人之“你”的爱的相通,这个“你”既不是对单单想要哪怕是在他者当中找到自身的自我(ego)的否定,也不是有别于自我的某种东西。<sup>③</sup>

自我超越既是自然本性的自我实现,也是面向他者的自我出离,“他者”包括一般他者——近人和绝对他者——天主,而后二者本来就与人主体本身具有先验的结构性关联。而体现在耶稣基督身上的圣爱典范(虞格仁意义上的),实际上也应当(不完善地)体现在人的爱近人行为当中,从绝对他者推及一般他者。从而前述的“顺服之潜能”不仅是人与作为绝对他者的神圣者之间先验的纽带,

<sup>①</sup> 关于“宗教人”本体论,参见王涛 Wang Tao,《本性与超性:圣多玛斯·亚奎纳伦理学反思》[Natural and Supernatural: The Ethical Inquiry into St. Thomas Aquinas],(新北[New Taipei City]:台湾基督教文艺出版社[Taiwan? Christian Literature Council],2018),143-148;王涛 Wang Tao,《托马斯·阿奎那伦理学研究》[From Nature to Grace: An Ethical Study of St. Thomas Aquinas],(北京[Beijing]:人民出版社[People's Publishing House],2019),154-161。

<sup>②</sup> Karl Rahner, “Reflection on the Unity of the Love of Neighbour and Love of God,” in *Theological Investigations*, Vol. VI, Translated by Cornelius Ernst, O. P. (London: Darton, Longman & Todd, 1969), 240.

<sup>③</sup> 同上,240-241。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

拉内也特别将之界定为“面向(一般)他者”的先验性,而这位他者便是被爱者,他首要的便是人的同胞<sup>①</sup>,也就是我们所说的“近人”。在拉内看来,一切基本的存在活动都必然是“爱另一个位格”的本质特性。<sup>②</sup>

拉内的爱观念强调不能单只视“爱近人”为道德现象,而忽略其关乎“向天主之德”的爱德特性,即与基督信仰的核心——“爱天主”密不可分关联,两者之间是互为条件的“极致统一”,是为基督信仰的“爱的两种(双重)诫命”。

爱天主和爱近人互为条件(mutual conditioning),即便一开始我们并未明确反思二者通过恩宠而获得的崭新根源。爱近人不只是爱天主所需的一项道德任务、一份义务。除此之外,它也是一种手段,没有它,爱天主——对天主的正确知识以及我们对他真实而全然的委身,便十分之不可能。人所拥有的对天主的先验参照,唯有在我们爱近人的经验中方可完全实现,方可经验到其真实存在,并自由地步入其中。<sup>③</sup>

在拉内的爱观念中,将爱近人至于本质优先地位是其典型特色。<sup>④</sup>他常用拉丁词汇“fraternitas”来指称“爱近人”,我们常译为“兄弟情谊”“博爱”等等。基督神学所谓的“在世天主”(Gott-in-Welt),不仅展现在物质环境中,而且“首要地和最终地”体现在“位格际的世界”中<sup>⑤</sup>,也就是体现在对近人的爱当中。拉内强

① Karl Rahner, “Reflections on the Unity of the Love of Neighbour and Love of God,” in *Theological Investigations*, Vol. VI., p. 243.

② 同上, p. 242.

③ Karl Rahner, “Marriage as a Sacrament,” in *Theological Investigations*, Vol. X, Translated by Cornelius Ernst, O. P. (London: Darton, Longman & Todd, 1973), pp. 203-204.

④ 尽管圣多玛斯突出爱天主相对爱近人在本质上作为“真福之源”的优先性,但他也不忘爱近人在经验中的优先地位。他指出,由于近人是“我们更能看得见的”,所以“他是我们第一个遇到应该爱的”。因此,圣多玛斯强调:“如果一个人不爱近人,他也不爱天主;不是因为近人更可爱,而是因为他是较早遇到的应该爱的。至于天主,却是由于他是更大的善,所以更可爱。”参见 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 26, a. 2, ad. 1. 依同理,圣多玛斯认为,若从产生的过程来看,基督徒爱近人的所谓“行动的生活”(vita activa)优先于爱天主的灵性默观生活(vita contemplativa),因为它为后者做准备工作,“准备先于形式”,“默观的生活并不是为随便怎样爱天主,而是为完善地爱天主。至于行动的生活,则为爱近人所必需,不管是怎样的爱。……由此也可以知道,行动的生活先于默观的生活;有如那大家都有的普通的东西,按照产生的过程来说,先于那特别属于完人的东西。参见 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 182, a. 4 & ad. 1. 但无论如何,与拉内相比,圣多玛斯究极仍将爱天主至于绝对优先地位,爱近人与爱天主不可割裂开来,爱近人必须最终指向爱天主。即便是为了爱近人的缘故而“与基督隔绝”——无法爱天主,在圣多玛斯看来,也丝毫不代表爱近人胜过爱天主,反而恰恰体现了爱天主之终极性——“为能使天主在近人身上受到更大的光荣”。参见 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 27, a. 8, ad. 1.

⑤ Karl Rahner, “Marriage as a Sacrament,” p. 204.



调说：“爱近人这一类明确的爱，是爱天主的首要行为。爱天主不是被动反映，而永远是真正地在爱近人本身的超性先验性当中意向天主，甚至连明确的爱天主也仍是由向着对整体实在的信靠之爱保持开放所推动的，而这发生于爱近人当中。”<sup>①</sup>在拉内看来，人与天主相遇的方式决定人必然是在“尘世中”与“你”的遭遇，这个“你”只能是现实中的位格他者——近人。由此，基督信仰的爱天主便与爱近人形成了一种极致的统一，爱天主直接体现在爱近人上，而爱近人便是爱天主本身，伦理行为直接具有信仰的实质，均是救恩行为，有道德投身之处，便有基督爱德恩宠的临现，此处的“爱”，无须宣称宗教的建制归属，不关切派别门户之见。拉内接着写道：

爱天主与爱近人相互包容(mutually inclusive)；当人在与其他同胞的关系中，以真正无私的方式行动，绝对地奉献自身，真正放弃他的自由时，他就因而真正地表现出爱近人的真实含义，他就已经爱天主了。即便他并不明确知晓或者告诉自己这一点，甚或不会将天主本身以明确的概念作为爱近人的动机，情况都是如此。这一立场意味着，通过真正地爱近人，人仿佛落入或渗入被造实在的终极实体当中，即便他并未明确说出，也真正神秘地关乎这一与天主永恒的、超性的救恩相伴的爱。<sup>②</sup>

拉内指出，与爱近人相比，信仰行为作为通过爱近人而获得的对天主的先验直接经验的反映，反而是位居第二性的：

因此，爱近人是人获得在范畴中被给予的整体实在的唯一范畴化了的、原初的行为，人在该行为上完美而正确地实现了自我，在其中他总是已然凭借恩宠形成了对天主的先验的直接经验。与此相比，反映性的(reflected)信仰行为本身已然并持续居于次要地位。正如我们已经说过的，如果就在所涉行为具体明确的、在概念上得以体现的对象的衡量下，信仰行为的确比爱近人这一反映性的行为更为高贵。以其“视域”或先验可能性来衡量，信仰行为与爱近人的明确行为具有同样的高贵性、同样的“剂量”和同样的根基，原因是二者都必然受到天主及世间之“你”(非反映性的经验)的参照，借助于[灌输性的爱德(caritas)的]恩宠——在恩宠之上我们与天主的关系以及我们“为了天主的缘故”而爱近人得以反映——而得以支持。<sup>③</sup>

拉内对爱天主的信仰行为与爱近人的伦理行为的极致统一立场，与圣多玛

① Karl Rahner, “Reflections on the Unity of the Love of Neighbour and Love of God,” p. 247.

② Karl Rahner, *Everyday Faith* (New York: Herder & Herder, 1968), p. 108.

③ Karl Rahner, “Reflections on the Unity of the Love of Neighbour and Love of God,” p. 246.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

斯并无实质上的背离,相比之下,拉内所对爱近人的推重要比圣多玛斯更为彻底,爱天主被延及先验视域而在经验中直接体现为爱近人,由此爱近人拥有了经验层面上的终极性——救恩性,成为“救恩之爱”(salvific love)。

把以圣爱 agape 为核心的基督教伦理之爱理解为一种“德性”,即所谓“灌输性的超性向天主之德”,既是以圣多玛斯为代表的经院天主教爱观,也是拉内爱观所倾向的立场,这里可见天主教思想传统一脉相承的特色。作为“德性”、“向天主之德”,其承载主体均是人,突出爱作为人的伦理活动[圣多玛斯称之为“人性的行为”(actus humanus)]。这与虞格仁所代表的典型新教爱观注重以圣三天主为根本的爱的灵修本体论有着显著的区别,后者更强调耶稣基督自我牺牲的十字架神学(Theologia Crucis)及对基督徒效法基督的吁请——不仅要爱人如己,更要如基督般爱仇敌、为近人牺牲哪怕是自身灵性的益处。

### 三、结论:从“爱天主”到爱近人

爱天主与爱近人、灵性修为与德性修为、超性与本性,和圣爱与欲爱形成了明确的对应关系。从拉内的爱观念可以看出,以上的二元性应当呈现为统合的关系方才是适切和健康的,拉内称之为“极致统一”。而他对爱天主与爱近人极致统一关系的强调,也正是其爱观的贡献:唯有通过爱近人方可令爱天主名副其实,而且只有爱近人者才能认识到天主的实际所是;同时,“人只有最终爱天主,才能无条件地努力把自身奉献给他者,而不是把另一个位格当作他自我确证(self-assertion)的手段”<sup>①</sup>。然而,如若强行割裂上述诸二元统一体,便会造成严重的弊病,特别是将爱天主抽离出来,简单等同于宗教敬礼甚至佐以宗教(教派)间的门户之见,则对信仰本身贻害无穷。拉内特别指出,尽管爱(近人)的行为便是(天主救恩计划中的)救恩行为,然而并非所有爱天主的行为都是爱近人,如通过祈祷、信靠和爱明确与天主相关联的意义上的这种爱天主的敬拜行为,仍有别于爱近人。<sup>②</sup> 根据拉内的爱观,爱天主的天主教灵修行为必须体现在爱近人的道德行为当中,如若不然,“爱天主”的“爱德”便不再展现为“向天主之德”——天主超性恩宠的灌输性德性,而至多是“宗教”德性——作为人自然习得性道德德

① Karl Rahner, *The Love of Jesus and the Love of Neighbor* (New York: Crossroad, 1983), p. 71.

② Karl Rahner, “Reflections on the Unity of the Love of Neighbour and Love of God,” p. 238.



性(枢德)之义德的附属德性<sup>①</sup>,后者具有在实际行为中无法一统全部德性、难以贯穿整个人生并有谬误风险的不完善性,易流于形式,从而走向基督教伦理学主张的反面——勤于敬拜却拙于人事(事奉近人)。

在《日常信仰》(*Everyday Faith*)一书中,拉内特别强调,在当今世俗化的世界,与天主建立真诚的关系、实现真正的基督教生命,意味着“人拥有一种与其他同胞真正的、慈爱的和真诚的关系”,唯有在此关系中,“才能找到天主并说服其他人我们称作‘天主’的实在真实存在着”。拉内接着说:“对该主题所作出的全部纯理论性表述,甚至所有的崇拜活动,任何明确的宗教行为,对于今天的人们而言都不再可靠,除非它基于真正的爱,被真正的爱所包含,并被真正的爱所证实,真正的爱意指人与人之间的爱。”<sup>②</sup>拉内由此呼吁基督徒从所谓的“爱天主”转向爱近人,指出当今教会灵修生活的弊端正是突出“一种依赖于自身、封闭于自身的特定的(绝对)主体性”,这导致一种“孤立状态”,基督徒们应努力从事一种真正注重兄弟姐妹共融情谊的灵性实践。<sup>③</sup>他说:“我们可以确定地说,教会的所有祈祷、崇拜、法律和建制对于我们而言,只是去做如下事情的第二性的手段:爱天主和爱近人。除非我们在近人里面爱天主,否则我们无法爱天主。”<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 圣多玛斯明确区别宗教德性与爱德,他指出,表达人神关系的“宗教”德性(*religio*)作为“对天主表示应有的崇敬”的一种德性,是“爱天主”的重要体现,属于最大的枢德——义德(*iustitia*)的附属德性或功能部分(*potentiales partes*)。(参见 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 81, a. 3)有别于以天主为目的,以导向目的者即敬礼、祭祀、奉献等为对象的宗教德性,向天主之德则是以天主为对象,是灌输性的超性德性,属于天主恩宠。(参见 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 81, a. 5)宗教以“奉献敬拜”的方式“爱天主”,“在从事与天主有关的活动”。(参见 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 81, a. 5, ad. 1)然而,宗教充其量只是道德德性即与人自然本性相称的德性之首,与以爱德为代表的超性的向天主之德在层次上不可同日而语。“宗教”德性意义上的“爱天主”应属于狭义的“敬礼天主的活动”,从而与“爱近人”相别而论;而“向天主之德”的“爱天主”则以“与天主合一”为终极旨归,“一个人将自己献给天主,以一种心神的结合依附他,这是直接属于爱德的事。可是,一个人将自己献给天主,去做某些敬礼天主的活动,这是直接属于宗教,而间接属于宗教的根源,即爱德的事”(St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 82, a. 2, ad. 1)。自然,“将自己献给天主,以一种心神的结合依附他”,不可能将将在日常伦理生活中践行爱德这一灌输性德性的“爱近人”排除在外。这种在爱德指引下广义的“爱天主”,才与“爱近人”具有类似于拉内所说的“极致统一”的密切关联。

<sup>②</sup> Karl Rahner, *Everyday Faith*, p. 105. 拉内指出,作为天主自我通传的自我超越经验(即爱德),有别于“位格在公然决断并慎重负责地从事某种信仰活动时的经验,例如祈祷、礼仪或对宗教主题展开反思和理论工作”,它“先于反思性的信仰行为及决断而被给予每个位格,也许确实是以一种看似根本与信仰无关的形式和概念出现的”,往往呈现出日常化、非主题化(*unthematic*)及非信仰化(*unreligious*)的外观。(参见 Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith*, p. 132)拉内所强调的“主题化了的信仰”显然属于第二性的,有特定的宗教建制归属或形式化。

<sup>③</sup> 参见 Karl Rahner, *The Love of Jesus and the Love of Neighbor*, p. 82.

<sup>④</sup> Karl Rahner, *Everyday Faith*, p. 116.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

在现实经验中,我们发现在基督教的伦理生活中存在爱天主与爱近人背道而驰的现象,借口“爱天主”而对近人漠然处之,把对天主的敬拜局限于个体的所谓“灵性修为”中,一切为了个体的“灵性益处”——获救恩的永生,切割灵性与(位格际的道德)德性。正是在此意义上,圣保禄宗徒强调“为救我的兄弟,就是被诅咒,与基督隔绝,我也甘心情愿”(《罗》9:3)。而耶稣“慈善的撒玛黎雅人”的比喻(《路》10:25—37)也正是就此问题痛斥“最爱天主”的司祭和肋未人“自充义人”的虚伪。拜尔(Gerald J. Beyer)在这一点上赞同拉内的立场,认为“所有名副其实的、慈爱的祈祷和对天主的崇拜,都必然是这种对‘在世天主’优先开放的成果,反之则非然”。拜尔接着辩护道,如果把爱天主同优先、持续、自由地委身(commitment-in-freedom)具体他者割裂开来,而将“仅仅为了我与天主之间的盟约关系而独自与天主同在”视为就是“爱天主”,根本就是一个错误,“在此意义上,人永远无法‘独自’与天主同在”。<sup>①</sup>

基督信仰语境中的爱观念之圣爱—欲爱二元张力范式,是在基督新教思想土壤中主题化的成果,在天主教思想背景当中,鲜有明确的重申。我们之所以刻意在天主教思想史当中重提该阐释范式,绝非简单的生搬硬套、移花接木,而是尝试用人类生存的基本向度来深化对爱这一以意志为主体的本体性行动的理解,反映为两种向度:内向性(回归自我)的自我实现和外向性(出离自我而面向他者)的自我奉献—牺牲。前者得之于人的自然本性朝向善(幸福)与完善(德性)的驱力,而后者则有赖于超性恩宠自外而内的提升转化之功效。这两个向度作为人生存的基本情态,在新教神学家如虞格仁那里经过图式化和理念(主题)化被强行割裂开来,而在如拉内这样的天主教神学家那里通过爱天主和爱近人两个爱的具体现实向度,以统合方式在人的生存架构中“极致统一”,并在神学上被理解为天主自我通传的事件和天主“最为恰当的实在”,从而实现了超性恩宠对自然本性的完善成全,“自我超越”的人之位格,通过与普通他者(“你”)位格际的爱关系,享见作为绝对他者的“在世天主”,与之合而为一,内在圣三与外在圣三便是在此意义上的同一。

## 参考文献

1. St. Aquinas, Thomas, *Summa theologiae*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Cincinnati: Benziger Bros, 1947.

<sup>①</sup> Gerald J. Beyer, “Karl Rahner on the Radical Unity of the Love of God and Neighbour,” *Irish Theological Quarterly*, Vol. 68, No. 3 (2003), p. 274.



2. St. Aquinas, Thomas, *Summa Theologicae* (Latin Edition), Paris: L. Vivès, 1856.
3. St. Aquinas, Thomas (ed.), *Quaestiones Disputatae de Veritate*. edited by Joseph Kenny, O.P., Translated by Robert W. Mulligan, S.J. (et. al.), Chicago: Henry Regnery Company, 1952-1954.
4. St. Aquinas, Thomas, *Disputed Questions on the Virtues*, Edited by E. M. Atkins & Thomas Williams, Translated by E. M. Atkins, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2005.
5. St. Aquinas, Thomas, *Disputed Questions on the Virtues*, translated by Jeffrey Hause & Claudia Eisen Murphy, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2010.
6. Beyer, Gerald J., "Karl Rahner on the Radical Unity of the Love of God and Neighbour," *Irish Theological Quarterly*, Vol. 68, No. 3 (2003).
7. Molner, Paul D., "Love of God and Love of Neighbor in the Theology of Karl Rahner and Karl Barth," *Modern Theology*, Vol. 20, No. 4 (2004).
8. Nygren, Anders, *Agape and Eros*, translated by Philip S. Watson, New York: Harper & Row, 1969.
9. Pope, Stephen J., "The Order of Love and Recent Catholic Ethics: A Constructive Proposal," *Theological Studies*, Vol. 52 (1991).
10. Porter, Jean, "Salvific Love and Charity: A Comparison of the Thought of Karl Rahner and Thomas Aquinas," in *The Love Commandments: Essays in Christian Ethics and Moral Philosophy*, edited by Edmund N. Santurri & William Werpehowski, Eugene: Wipe & Stock, 1992.
11. Porter, Jean, "The Fundamental Option, Grace, and the Virtue of Charity," in *Virtue*, edited by Charles E. Curran & Lisa A. Fullam, Mahwah: Paulist Press, 2011.
12. Rahner, Karl, "Marriage as a Sacrament," in *Theological Investigations*, Vol. X, translated by Cornelius Ernst, O.P., London: Darton, Longman & Todd, 1973.
13. Rahner, Karl, "Reflections on the Unity of the Love of Neighbour and Love of God," in *Theological Investigations*, Vol. VI, translated by Cornelius Ernst, O.P., London: Darton, Longman & Todd, 1969.
14. Rahner, Karl, "The 'Commandment' of Love in Relation to the Other Commandments," in *Theological Investigations*, Vol. V. Translated by Cornelius Ernst, O.P., London: Darton, Longman & Todd, 1966.
15. Rahner, Karl, *Everyday Faith*, New York: Herder & Herder, 1968.
16. Rahner, Karl, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, translated by William V. Dych, New York: Seabury Press, 1978.
17. Rahner, Karl, *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology* (6 Vols.), London: Burns & Oates, 1968-1970.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

- 
18. Rahner, Karl, *The Love of Jesus and the Love of Neighbor*, New York: Crossroad, 1983.
19. Wang, Tao Anthony, "A Comparative Study of St. Thomas's and Tillich's Ideas of Love: Integration with the Chinese Confucian Idea of Love," in *Paul Tillich and Asian Religions*, edited by Ka-fu Keith Chan & Yau-nang William Ng, Berlin: de Gruyter, 2017.
20. 圣多玛斯·阿奎那,《神学大全》十九册,周克勤等译,台湾:碧岳学社、中华道明会,2008年。
21. 王涛,《圣托马斯与蒂利希爱观之比较研究:圣爱—欲爱和友爱的视角》,《道风基督教文化评论》第43卷。
22. 王涛,《本性与超性:圣多玛斯·亚奎纳伦理学反思》,台北:台湾基督教文艺出版社2018年。
23. 王涛,《圣爱与欲爱:保罗·蒂利希的爱观》,北京:宗教文化出版社,2009年。
24. 王涛,《圣爱与欲爱:灵修传统中的天主教爱观》,香港:香港中文大学天主教研究中心,2009年。
25. 王涛,《托马斯·阿奎那伦理学研究》,北京:人民出版社,2019年。



**Karl Rahner's Idea of Love in the Duality of Agape and Eros:  
Reflection on the Double Commandment of Love**

WANG Tao

**Abstract:** The article analyses the correlative duality in Catholic theologian Karl Rahner's idea of love by the Agape-Eros interpretation paradigm suggested by Swedish Protestant theologian Anders Nygren. It especially reflects the radical unity of the double commandment of love—"love for God" and "love for neighbour" in the tradition of Judeo-Christian faith and holds in esteem his proposal of the shift from the love for God to the love for neighbor in contemporary Christian ethical life.

**Keywords:** Karl Rahner; Agape; Eros; Double Commandment of Love (Love for God and Love for Neighbour); Christian Ethics

## 代“贱民”以“离民”： 解析马克斯·韦伯笔下的古犹太民族

刘新利\*

**【摘要】**“Paria”指印度贱民，马克斯·韦伯用这个词指称古代犹太民族，其理由主要包括犹太人的宗教礼仪性隔离和民族无国性散居。在以色列先知的引导下，散居的犹太人逐步形成带有明显封闭性和劣势性的所谓“贱民民族”。然而，犹太人的封闭性缘于严格遵守律法的圣洁，其劣势性基于他们切切等待的神圣荣耀。“圣洁”与“荣耀”不符合中文呈现的“贱民”形象。因为犹太民族由“离开”了以色列人整体的犹太等支派构成，又因为在民族形成的过程中，犹太宗教也逐渐形成“离开”了祭司圣殿传统的拉比犹太教，所以，与“贱民”相比，用“离民”翻译“Paria”一词更加贴近马克斯·韦伯笔下古代犹太民族的形象与处境。

**【关键词】**犹太贱民；犹太离民；古犹太民族；马克斯·韦伯

马克斯·韦伯借用印度种姓制度下的“贱民”称谓古代犹太人，认为古犹太人离开了神圣的应许之地以后，疏离于所在区域的各类权力，隔离于所处社会的主流习俗，以及经此纠集起来的宗教情绪使其自愿地离群索居，陷入类似于印度贱民的历史地位和现世景况。在中文语境中，“贱民”带有明确的歧视性贬义，但在韦伯叙述的字里行间看不出古代犹太人整体上的卑言贱行，反而一种“贵民”形象贯穿序跋。这应该不是误译。“Paria”直译为“贱民”，指印度种姓之外的或低级种姓的社会低端人口；在韦伯笔下，“Paria”指的是远离所在社会主体的犹太人，是已然形成独立整体的犹太民族。直译难免导致误解。对于韦伯笔下的犹太人，“Paria”意译为“离民”为好。因为正如韦伯所说，“一旦客观的分析被导

\* 刘新利，山东大学犹太教与跨宗教研究中心教授。



人价值判断,真正的伤害已然造成”<sup>①</sup>,中文的“贱民”所呈现的价值判断显而易见。所以,为了避免误解,避免造成“真正的伤害”,本文在不涉及韦伯有关经济伦理学说的前提下,尝试用“离民”替换“贱民”,并以此为基础,探讨作为“离民”宗教的古犹太教特征。

## 一、马克斯·韦伯笔下的古犹太“贱民”

马克斯·韦伯分别在两部著作里集中说及古犹太人是“贱民族”。一部是《古犹太教》:“犹太教在宗教史与社会学上的独特问题,若与印度的种姓制度来参对比较,便能得到最佳的理解。那么,就社会学而言,犹太人到底是什么?——一个贱民民族(ein Pariavolk)。”<sup>②</sup>另一部是《宗教社会学》:“自从巴比伦俘囚以来,犹太人成为下面即将界定之意义下的、事实上与形式上(由于圣殿被摧毁)的‘贱民族’(Pariavolk)。”<sup>③</sup>整体观之,韦伯称古代犹太人是“贱民族”的理由主要有两个:一个是宗教仪式性隔离。犹太人世代代对于耶和華信仰的坚守方式使自己与其他民族特别是与占统治地位的民族相互隔离,独成整体。这是“就社会学而言”的理由。另一个是民族无国性散居。他们长期缺失的王国统治使其在从事独特的经济活动的同时,没有政治权利和社会地位,身处劣势。这是韦伯对“贱民族”的界定:“一个缺少自律性政治组织的、特殊的世袭性的社会团体。这个团体一方面受到内部源自巫术、禁忌与礼仪规范的约束,而不得与外邦人形成餐饮与婚姻共同体;另一方面,它具有影响深远的、特殊的经济作用,而在政治与社会层面上却又是劣势特权化的团体。”<sup>④</sup>简言之,韦伯笔下的犹太“贱民族”就是一个特立独行的弱势群体。

古代犹太人何以成为“贱民族”? 马克斯·韦伯给出的基本答案是:在以色列先知的带领下,被迫离开又相继回归圣地的犹太人,因为坚守圣约而逐步地凸显其内在的封闭性和外在的劣势性;而自觉自愿、自我保守的封闭性和劣势性正是所谓“贱民族”的基本特征。<sup>⑤</sup>

犹太“贱民族”的形成开始于以色列王国面临亚述人入侵之后,基本完成

<sup>①</sup> Max Weber 马克斯·韦伯,《古犹太教》[Das antike Judentum],康乐 Kang Le, 简惠美 Jian Huimei 译(桂林[Guilin]:广西师范大学出版社[Guangxi Normal University Press],2010),3。个别字词根据德语原文有所改动。

<sup>②</sup> 同上,13。

<sup>③</sup> 同上,138。

<sup>④</sup> 同上,139。

<sup>⑤</sup> 参见马克斯·韦伯,《古犹太教》第二篇“犹太贱民族的形成”,341-477。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

于犹太人结束巴比伦俘囚、重建耶路撒冷圣殿和圣城时期；其间的领袖人物是“以色列先知”，即在《圣经·先知书》中具名的那十几位“经典先知”。按时间顺序，从阿摩司（公元前 750 年前后）到玛拉基（公元前 460 年前后），诸位先知在大约 300 年间的活动引领犹太民族逐步形成，并使之披上了“贱民”的外衣。

在马克斯·韦伯笔下，以色列先知是当时当地独有的存在。他们与以色列祭司不同，前者是神的传言人，后者是神殿的管理者并在很大程度上与世俗政权利害攸关。作为神的传言人，以色列先知不同于民间巫师，他们没有施展巫术的力量，除非直接受耶和华中上帝的驱使，完全没有源于自身的、忘我的疯癫表现。除此之外，以色列先知还与周边其他民族先知有所不同。例如，他们没有像巴比伦或埃及等地的先知那样常居王室宫廷，虽然屡屡在政治、外交问题上发出预言；也“没有任何地方有以色列先知那种说预言的忘我与自由的群众煽动传统存在”<sup>①</sup>，更没有宣扬像希腊先知那样带有仪式性的、像印度先知那样带有禁欲性的救赎之道。以色列先知殊荣于唯一神的代言人，但又没有像利未人那样凭据出身而传教律法，传教“神的命令”。先知的凭据是神的呼召，是神的通过他们“不知所以的突发事件”而对之发出的呼召。先知们说出预言的前提是利未人传达的律法；如果不是基于律法，他们无从理解也无法宣讲（或书写）<sup>②</sup>来自神的预警。先知的预言和利未人的教说，都是神的话语和命令，都是神对其子民的要求；两者之间的区别仅仅在于，前者是神的实时警告，后者是神的约定律法。总之，不同于当时当地的祭司、巫师，也不同于巴比伦、埃及、希腊和印度的先知，更不同于利未人，以色列先知独具形象，在以色列历史上，尤其在犹太民族形成的历史过程中扮演了民族领袖的角色。

先知的主要功能是说预言。以色列先知的预言以圣约为核心，依之同时说出灾祸预言和救赎预言。在重申圣约，特别在重申摩西之约和迦南地之约的基础上<sup>③</sup>，以色列先知常常预言灾祸就在眼前，并着重预言救赎不远。他们指出，世间的灾祸出于神的愤怒，以色列人的灾难更是因为悖逆圣约<sup>④</sup>，没有履行神的命令，用献祭和仪式取代顺从和谦卑等劣迹而导致神的怒气不息；同时指出，应许的神耶和华中不会爽约，人类救赎是神的旨意，选民的救赎更是神的预定，信实的神弥赛亚必将降临，惩罚仇敌，使离散的以色列全家像枯骨复活一样更新合

① 马克斯·韦伯，《古犹太教》，367。

② 大致可以公元前 538 年、以色列人成为“巴比伦之囚”为界，此前的先知们主要公开宣讲神的话语，此后的则主要通过书写来传达神谕。

③ 摩西之约，主要指《圣经·出埃及记》中记载的神赐律法、遵违赏罚以及彰显神的公义之诫命等；迦南地之约，主要指《圣经·申命记》记载的族民因不信而离散、离散中悔改、选民蒙福以及国度复兴等。

④ 在此强调：关于以色列人灾祸的另一重救赎意义，本文在第三部分谈及。



一,在耶路撒冷重现荣耀的圣殿。<sup>①</sup> 无论是预警灾祸,还是预告救赎,以色列先知们的预言都在整体上延续了以色列基于圣约的三大传统——神授律法和土地的圣祖传统、接受律法和土地的礼仪传统以及重建圣殿和圣民的洁净传统。<sup>②</sup> 不仅如此,由于外族不断侵扰,灾祸预言每每即时兑现,令人惊恐,又由于回到应许之地,救赎预言直指未来报偿,令人安慰,再者这些预言明显地不是面向某位君王或人物,也不是某个教团或宗派,而是面向以色列整体,所以,先知们不仅明确地将以色列的圣约传统说成是现世义务,预警神的子民在现世上必须履行神所命令的宗教义务,必须恪遵礼仪,恪守禁忌,等待弥赛亚降临,而且还着重地将犹太人的颠沛流散说成是神的惩罚,预告神的怒气将因子民遵守圣约、忏悔罪行、度神所要求的道德生活而平息。如此一来,处于困境中的犹太人一方面因惊恐于神的愤怒而紧紧地聚拢在一起,另一方面因期盼于神的救赎而切切地守护圣约的仪礼,结果就是与不信耶和华的“外邦人”“外族”隔离开来,并格格不入于生活其中的外族统治的生存环境,逐渐地显露出封闭性和劣势性的“贱民族”特征。

总之,在马克斯·韦伯笔下,从第一圣殿被毁到第二圣殿建成,散居各地的犹太民众在以色列先知预言的引领下,凝聚成一个拥有独特的宗教信仰及崇拜仪式但没有自律的政权组织及生存保障的古代民族。

## 二、用“离民”替换“贱民”

封闭性和劣势性是犹太民族和印度贱民的共同特征,马克斯·韦伯也是用同一个词“贱民”(Paria)描述他们基本相同的社会地位。<sup>③</sup> 然而,在中文语境中,“贱民”指的不是一个独特的带有封闭性和劣势性的社会群体,而是历史上的非编人群,也是现实中的低端人口。在历史上,如在唐朝,“贱民”一度是正式名称,与“良民”相对应,指称“非自由民”,没有在编户口。他们或者依附于官家,属于官贱,如工户、乐户和杂户等,或者依附于门阀世族,属于私贱,如奴婢、部曲等。无论属于哪一种,贱民都是单独的存在,都是私人的财产,都可以像货物、牲畜一样地被处置;他们尽管构成了一个独特的社会阶层,但没有形成任何意义上的共

① 主要参见《圣经·耶利米书》,第2—25章和《圣经·以西结书》,第33—48章。

② 主要参见《圣经·出埃及记》,第19—40章;《圣经·申命记》,第12—28章;《圣经·以斯拉书》,第9—10章和《圣经·尼希米书》,第12—13章。

③ 马克斯·韦伯,《宗教社会学》,139。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

同体。<sup>①</sup>很显然,中国历史上的贱民与印度贱民、与古代犹太人完全不是一回事。不仅如此,在现实中,中文称某人或某类人是贱民,含有明显且实在的歧视、贬损、厌恶等负面情绪,虽然与历史上的印度贱民和犹太人所曾遭遇的情绪相类似,但是中文语境中的贱民完全没有像他们那样的“自愿”心态,更没有通过努力保守“贱民”身份以达理想世界的盼望。所以,中文的“贱民”即便能够描述印度社会的“不可接触者”,但不足以体现犹太民族的历史特征。

在印度,“贱民”是古代四大种姓(婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗)之外的一个社会群体,在某些地区也是对低级种姓的称谓。他们的来源主要有两个:一个是外来人口,即印度的客族或异族,如艾希尔(Ahir)等。<sup>②</sup>因为他们出身于非印度种姓、非印度教的蛮荒地界而被认为“不净”,所以不能与当地通婚和同桌共食,必须隔离。另一个是低端人口,即社会的特殊职业者,如扫街人、皮革匠等。因为他们所从事的工作低贱而被认为“不净”,会污染空气乃至食物,所以不能与其他种姓的人同处呼吸,必须隔离。当然,这些被隔离的、被认为“不净”的群体和个人也将自己紧紧地封闭起来,与他们的异类“保持着强烈的警戒心”<sup>③</sup>。在这里,在相互隔离的层次、途径、类别以及程度等方面,传统的宗教戒律及其仪式起着决定性的作用。就是说,诸如通婚禁忌、不能同桌共食以及不可接触等观念和行为几乎都是基源于印度教的戒律规条,其表现差不多都符合宗教的教说要求,而目标则更是无一例外地朝向信仰中的转世往生的更好境界。世间权势,哪怕是最最极端的劣等也得到“心甘情愿”的接受和维护。印度贱民的仪式性隔离与劣势性地位由此确定。

在犹太区域,宗教戒律及其仪式同样造成了群体的封闭性和劣势性。但是,与印度贱民不同,犹太人因宗教要求导致的自我封闭是出于自身的“圣洁”要求而不是他人厌弃的“不净”;即使是“被”隔离,也不是基于物质“不净”而是出于精神观念。对于犹太人来说,涉及通婚和饮食的洁净是神圣诫命,与来自何处、从事何种工作几无关联。不仅如此,犹太人封闭生活的盼望也与印度贱民大相径庭。以色列先知的种种预言表明,犹太人的生命目标是进入与神约定的弥赛亚国度,是集体地被接纳,个人获救(转世)只是其必然的结果。为了将来的国度,犹太人可以暂时地忍耐现世的不公,认为世间的不公“是享有优势特权者的罪过

① 参见《唐律疏议》卷三至卷六《名例》。

② Max Weber 马克斯·韦伯,《印度的宗教——印度教与佛教》[Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism],康乐、简惠美 Kang Le, Jian Huimei 译(桂林[Guilin]:广西师范大学出版社[Guangxi Normal University Press],2005),17-18。

③ 同上,136。



与不正,迟早要受到神的惩罚”<sup>①</sup>,他们必须与这些优势者隔离开来;同时,他们也可以暂时地忍受此世的苦难,相信世间的苦难,“对以色列本身而言,这是个净化的手段”<sup>②</sup>,必须与“不净者”划清界限。道德要求是惩罚罪恶的正当手段,神的选民必须谨守神的诫命,履行神的仪式。犹太人相信,无论是占优势者还是占劣势者,违背道德的行为都会遭到“报应”(Vergeltungsreligiosität)。等到神的怒气最终平息的时候,不信神的人必将受到加倍的处罚,成为“脚凳”“奴隶”,而身为相信“神所要求的德行,乃遵守报应之期待”的犹太人则全体“恢复光荣”,个人“重获尊严”,并重新支配世界。<sup>③</sup>显然,犹太人忍耐不公和忍受苦难的动机、对于德行和报应的期待,都在自觉地将自己析离异族社会并自我封闭起来;其对于全体光荣和个人尊严的信念,更是自然地将自己在现世的劣势认作是将来优势特权的前提。由此可见,犹太人的封闭性和劣势性只是暂时隐忍的、自尊自强的“贵民”表现,根本不是“贱民”特质,与印度的贱民处境、与中文的贱民语意相距甚远。

当然,马克斯·韦伯没有忽略和否认印度贱民与古代犹太人的根本不同,尽管他用了同一个词“Paria”对之称谓。可以肯定,韦伯之所以坚持用“贱民”称谓古代犹太人,其主要理由基于他的经济伦理学说,特别是基于他对于“为什么犹太教伦理没有导出资本主义精神”等问题的答案。<sup>④</sup>鉴于这一点,如果不是涉及韦伯的特殊考虑,在中文语境中,对于犹太人,用“离民”翻译 Paria 一词,应该比“贱民”更加贴切。<sup>⑤</sup>

一方面,犹太人的民族封闭性符合他们囚徒“离开”应许地之后日愈明显的宗教性“礼仪闭锁”趋向:与外人、与外族关系的决定性因素,日愈明显地由王国政治演变为宗教礼仪;信仰性礼仪日愈严密地成为犹太人的隔离墙,使之与其他族民严格“隔离”。

具体来说,在囚俘迁徙之前,无论在北方的以色列还是南方的犹大,也无无论是对外在的异民还是对内居的客族,犹太王国的统治政策都是以政治利益为首

① 马克斯·韦伯,《宗教社会学》,141。

② 马克斯·韦伯,《古犹太教》,459。

③ 马克斯·韦伯,《宗教社会学》,141。

④ 马克斯·韦伯,《古犹太教》,427-430。

⑤ 汉字“离”,古同“罹”。“我生之后,逢此百罹”(《诗经·王风·兔爰》),至少在字面上符合古代犹太人的身世处境。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

要,对于宗教要求的某些行为没有殊异的规定。<sup>①</sup>但是,自囚俘迁徙开始,早在北部以色列王国的先知,如何西阿、以赛亚等发出的灾祸和救赎预言,经过南部犹太王国的如耶利米、以西结等先知的重复和强调,到回归圣地耶路撒冷的时候,经由如以赛亚(第二)、但以理等先知的宣释已经成为失去王国、流散各地、重返应许之地的犹太人的群体意识。失去王国的灾祸和重返锡安山的救赎使犹太人紧密地凝聚起来,逐步地形成一个边界清晰的共同体或民族。这个共同体或民族不是政治的,也不是经济的,更不是地域的,而是宗教的。这是一个由宗教规条凝聚起来的团体。正如圣祖时代以色列国土拥有特殊的洁净礼仪、不净者不得成为圣地的永久居民一样,在回归重建时期,犹太人开始真正地禁止杂婚,禁止与非犹太人同桌共食,严守割礼,严守安息日,等等,诸如此类,真正地实行宗教性的礼仪隔离。<sup>②</sup>原本以政权疆域为基础的理想价值,如今在宗教礼仪上确固下来。“宗教隔离取代了政治分隔,并且本质上更加尖锐。”<sup>③</sup>正是为了宗教性的圣洁和纯净,犹太人将礼拜仪式放在日常生活中的无比严正的位置,将每一次虔诚的礼拜当作获得新生力量的契机,结果与非犹太人日趋严格地“离违”隔绝开来。

另一方面,犹太人的民族劣势性符合他们囚徙“离开”应许地之后出现的人格化“救世工具”认知:犹太人灾难的根源,从惩罚罪恶的认知中产生救世工具的信念;相信犹太人的屈辱命运不仅仅是上帝对于以色列先祖罪过的惩罚,而且是其实现世界性救赎的隐秘计划的一部分,并且是其最重要的手段。据此,处于劣势境况的犹太人就是上帝拣选出来的、被“离弃”了的代罪工具。

具体来说,在囚俘迁徙之前,无论是北方以色列的先知还是南方犹太的先知,也无论是针对内在的罪愆还是针对外族的侵扰,先知的灾祸预言几乎无一例外地指向神对于罪恶和不义的惩戒。<sup>④</sup>以色列先祖摩西曾听到神的声音:对于背离神的人,“我必向他们大发烈怒,离弃他们,掩面不顾他们,他们就必被吞灭,并且遭遇很多灾祸和患难”<sup>⑤</sup>。以色列国王大卫也曾向神呼喊:“我的神!我的

① 例如对于客族格耳林姆,参见马克斯·韦伯,《古犹太教》,420-421。又见《圣经·出埃及记》12:48:“如果有外族人寄居在你们中间,也愿向耶和守逾越节,他所有的男子都要受割礼,然后他才可以前来守逾越节;他必像本地人一样”;又《圣经·申命记》23:7-8:“你不可厌恶以东人,因为他是你的兄弟;不可厌恶埃及人,因为你和他的地上作过寄居的。他们所生的子孙到了第三代,就可以进耶和华的会。”

② 例如《圣经·以斯拉记》9-10、《圣经·尼希米记》13:23-29,严禁与异族通婚。

③ 马克斯·韦伯,《古犹太教》,422。

④ 参见《圣经·列王纪下》17章,“亚述王攻陷撒马利亚的原因”。

⑤ 《圣经·申命记》31:17。



神！你为什么离弃我？为什么远离不救我，不听我呻吟的话呢？”<sup>①</sup>无论是谁，只要遭神“离弃”，被神“远离”便是行了神眼中的“不义”之事而必罹灾祸，经受苦难。但是，自囚俘迁徙开始，先知的预言中出现了“受苦的仆人”，“他从来没有行过强暴，他的口里也没有诡诈”，却“被神击打和苦待”。耶和华把“众人的罪孽，都归在他身上”。<sup>②</sup>就是说，遭神“离弃”不再仅仅是神的惩罚，而且还是神的作工。<sup>③</sup>在基督降世的近700年以前，以色列先知发出了“代罪义仆”的预言却没有在犹太人中发挥作用，因为他们的心“远离”了神。<sup>④</sup>然而，“远离”了神的以色列人在苦难的炉中被神拣选。<sup>⑤</sup>就像遭神“离弃”的大卫王经受极为痛苦的试炼而借着这些苦炼得到神助，又像遭神“离弃”的耶稣基督被钉十字架而借着献身受难完成神的救世计划一样，遭神“离弃”的以色列人劣等弱勢、被人奴役，正是上帝“选民”的应承之义、应担之责。他们的悲惨命运是上帝救世计划的一部分，是上帝的救世手段。换言之，以色列人的苦难基于神的应许，其全部意义在于“贱民民族境况的荣耀化与在此境况中忍耐坚持到底的荣耀化”<sup>⑥</sup>。正是怀有神圣惩罚和神圣拣选的信念，丧失了政治独立和土地家园的犹太人并没有放弃自我统治；神的律法就是他们的最高权威。也正是坚信苦难的荣耀和坚持到底的荣耀，甘心接受低下、无政治权势的犹太人不像印度贱民那般相信种姓秩序永恒不变；他们期盼革命，期盼弥赛亚带着军队打败仇敌，改变现世秩序，到那时，他们将被神圣的荣耀所环绕，“贵民”形象傲然于世。

不能忽略，在马克斯·韦伯之前已经有人用“Paria”指称犹太人<sup>⑦</sup>，例如奥地利犹太思想家、犹太锡安主义的创始人赫茨尔(Theodor Herzl, 1860—1904)和法国犹太社会活动家、发表过一系列著述回击反犹太主义的拉撒勒(Bernard Lazare, 1865—1903)以及德国哲学家尼采(F. W. Nietzsche, 1844—1900)等。在韦伯之后，也有人继续使用“Paria”论及犹太人。典型的代表，如犹太思想家

① 《圣经·诗篇》22:1。

② 《圣经·以赛亚书》53:4、9、6。

③ 《圣经·马太福音》27:46：“我的神，我的神，你为什么离弃我？”

④ 《圣经·以赛亚书》29:13：“因为这些子民只用言语来亲近我，用嘴唇尊崇我，他们的心却远离我。他们对我的敬畏，只是遵从传统的吩咐。”

⑤ 《圣经·以赛亚书》48:10：“看哪！我熬炼了你，却不像熬炼银子；你在苦难的炉中，我拣选了你。为了我自己的缘故，我必作这事。我的名怎能被亵渎呢？我必不把我的荣耀归给别人。”

⑥ 马克斯·韦伯，《古犹太教》，464。

⑦ 最早用“Paria”一词指向犹太人的是德国作家迈克尔·贝尔(Michael Beer)。他于1823年出版《贱民》(*Der Paria*)一书，描述一位出身贱民种姓的印度英雄不能参加卫国战争的故事。一般认为，作者喻指犹太人。见 Eckart Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 51。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

汉娜·阿伦特(Hannah Arendt, 1906—1975)。可以确定,这些人没有韦伯的宗教经济伦理方面的考虑,在提到犹太“自知自觉的贱民”或“有意识的贱民”(conscious pariah)时,常常将之与暴发户或“新贵”(parvenu)相提并论,指称某些“特殊的犹太人”而不是犹太人整体,更不是犹太民族。<sup>①</sup> 不仅如此,还可以确定,他们的所谓犹太“Paria”指的不是其“贱”,而是其“另类”:犹太人另类于西方基督徒社会而在诸多方面显现为类似于东方受种姓限定的印度贱民;信仰礼仪的封闭性与政治权利的劣势性使他们“游离”“异化”于欧洲民族群体而没有使其全方位地成为任人作践的贱民。

### 三、犹太“离民”宗教

本文强调,马克斯·韦伯笔下的古犹太“Pariavolk”不应直译为“贱民族”而应意译为“离民民族”,其理由除了上述种种以外,还有一个,即在以色列先知(或经典先知)时代基本结束以后,在公元前5世纪到公元前2世纪持续约300年的所谓“圣经无记”时期<sup>②</sup>,犹太教本身随着犹太人的离散而出现的“散离”,及至“散离”结束以后的、由“分离者”主导的宗教形态和发展方向。

犹太教本身的“散离”,亦即宗教内部的教派分裂。“根据古代的资料,毁灭时代有24个派别和教派。”<sup>③</sup>“毁灭时代”是指耶路撒冷圣殿被毁、重建、再被毁的时期,从公元前586年到公元70年,持续了600余年。严格地说,古代犹太人的信仰分裂从希伯来《圣经》记载的后期两位先知哈该(Haggai,公元前520年前后)和撒迦利亚(Zechariah,公元前500年前后)在世时开始。公元前538年,“巴比伦俘囚”开始回归耶路撒冷以后,围绕着是否应该重建圣殿及圣城等问题,至少出现了两种相互不同的意见:回归的带领者(波斯帝国的犹太省长)坚持重建并复兴大卫君主国,持相反意见的是祭司阶层,他认为今日无力恢复昔日圣殿和圣城的雄伟规模,不如不建。上述两位经典先知倾向于重建,并极力平衡双方

<sup>①</sup> 参见 Hannah Arendt, *Jewish Writings*, Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, New York: Schocken Books, 2007. pp. xli-ixxii; “Introduction: The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt (1906-1975) by Ron H. Feldman,” 见 Eckart Otto, *Max Webers Studien des Antiken Judentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 51-52. 见马克斯·韦伯,《宗教社会学》,141。又见 Hannah Arendt 汉娜·阿伦特,《极权主义的起源》[The Origins of Totalitarianism], 林骧华 Lin Xianghua 译(北京[Peking]:生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Company], 2008), 第三章“在贱民与新贵之间”。

<sup>②</sup> 本文特指被当作“后典”、没有收进基督教正典之中的《马加比书》。

<sup>③</sup> 转引自周燮藩 Zhou Xiefan, 刘精忠 Liu Jingzhong, 《犹太教概论》[An Introduction to Judaism] (北京[Peking]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Publishing House], 2012), 109。



的不同意见。<sup>①</sup> 公元前 458 年, 圣殿与圣城重建完成以后, 围绕着是否应该适地及适时地阐释《律法书》等问题, 又出现了至少两种相互对立的意见: 持肯定态度的主要是文士、教师, 持否定态度的是耶路撒冷当政的祭司。希伯来《圣经》的最后一部《尼希米记》确定了利未人的释经职责。<sup>②</sup> 公元前 333 年, 希腊的亚历山大大帝 (Alexander the Great, 公元前 336—前 323 年在位) 征服了巴勒斯坦地区以后, 围绕着是否应该继续持守律法传统及礼仪等问题, 又一次出现了至少两种相反的意见: 执政的耶路撒冷大祭司<sup>③</sup> 坚持主张并强硬推行希腊化政策, 反对者是普通的犹太民众。然而, 此后的记录没有被纳入希伯来《圣经》正典。公元前 167 年, 争取民族独立的“马加比起义”“毁灭时代”唯一独立的犹太政权哈斯蒙尼王朝 (Hashmona'im, 公元前 140—前 116 年) 建立以后, 围绕着是否承认新建王朝的合法性及祭司权威等问题, 再一次出现了至少两个犹太教派: 一个是 Sadducees, 音译为“撒都该人”, 是追随大卫和所罗门王时期的大祭司撒都 (Zadok, 公元前 1000 年前后) 传统的一派, 他们承认非大卫后裔王朝的合法性, 忠于执政的大祭司。另一个是 Pharisees 或 Prushim, 音译是“法利赛人”, 直译则是“隔离派”或“分离者”; 他们宣布“脱离”这个不合法统的王朝, 反对祭司职务将行政与宗教的权力叠合为一。两派不仅相互攻讦, 难以和解, 而且分别求助于罗马的军事势力, 直至公元 70 年耶路撒冷圣殿被罗马人摧毁, “毁灭时代”结束。<sup>④</sup>

由上可见, 在持续 600 余年的“毁灭时代”, 耶路撒冷的祭司及其职权一直都是犹太人内部分裂的关键。在国破民散的情况下, 在经典先知相继离世之后, 祭司们, 特别是耶路撒冷大祭司, 被普遍认为是犹太传统的官方保管者和名义上的民族领袖, 同时也是大卫王和撒都大祭司的继承人。他们中的某些有势人曾经反对重建圣殿, 后来尽管在新建成的圣殿主持祭礼, 但反对阐释说明律法书的字句; 并且曾经主张接受异族礼拜, 后来尽管在犹太独立的王朝拥有权势, 但回避

① Cecil Roth 塞西尔·罗斯,《简明犹太民族史》[A Short History of the Jewish People], 黄福武 Wanglili, 王丽丽 Huang Fuwu 等译 (济南 [Jinan]: 山东大学出版社 [Shandong University Press], 2004), 63。并参见《圣经·哈该书》1:1-8 和《圣经·撒迦利亚书》6:9-15。

② 塞西尔·罗斯,《简明犹太民族史》, 63。并参见《圣经·哈该书》1:1-8 和《圣经·撒迦利亚书》6:9-15。

③ 同上, 70。并参见《圣经·尼希米记》8:7-12。如耶逊 (Jason, 前 178—前 175 年在位) 和买那拉斯 (Menelaus, 前 175—前 162 年在位) 等大祭司, 在耶路撒冷城推行希腊化政策, 进行异教崇拜。参见《圣经后典》[Deuterocanonical Books], 张久宣 Zhang Jiuxuan 译 (北京 [Peking]: 商务印书馆 [The Commercial Press], 1999), 316。

④ Josephus 约瑟福斯,《犹太战争》[The Jewish War], 王丽丽等译 (济南 [Jinan]: 山东大学出版社 [Shandong University Press], 2007), 264-267。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

延承大卫王的君王血统。不难看出,某些有势力的祭司之态度和立场随着时局的变化而变化,其作为民族领袖的权威也轮换于政治和宗教两个领域:回归伊始,当族民重建家园的时候,有祭司阻挠重建圣殿,他们发出了政治的诉求;圣殿建成,当祭礼新立规范的时候,有祭司固守祖传规制,他们想要维护宗教的传统;王朝独立,当祖传规制涉及大卫王统的时候,有祭司坚持当局权威,他们谋求政治与宗教的权力合一。显然,同样被拥戴为民族领袖,在漫长的“毁灭时代”,祭司与先知发挥了完全不同的引领作用。然而,无论如何,祭司权威是以宗教职位为基础的,其世俗权力只能在宗教职位的前提之下。若非如此,反对意见便会从各个角度、以各种方式展现出来。公元前142年,马加比起义领袖之一西门(Simon Thassi,公元前142—前135年在位)同时成为独立王朝的君主、大祭司和军事统帅。此时,政治独立和宗教传统孰主孰次的问题已是难以回避。换言之,经典先知们引领形塑的犹太民族由谁承续领导,是人之祭司还是神之律法的问题已是横在眉睫。也正在此时,犹太教内部的教派分裂达到顶峰。最终,又称“隔离派”或“分离者”的法利赛人高举神的律法,促使以《圣经》为基础的犹太信仰转变成为以神的律法为至高权威的拉比犹太教,犹太人的信仰再次趋向一致。犹太教内部的“散离”状态随之告一段落。

拉比犹太教,在本文的语境中,就是“离民宗教”,是离开了以色列人整体的犹太和便雅悯以及部分利未人支派所尊奉的、离开了祭司圣殿传统的犹太民族宗教。作为“离民”宗教,承继法利赛人教理的拉比犹太教与此前的犹太人信仰不同,它更加注重口传律法,相信在圣殿以外仍然有上帝的引领;在族民整体离散的过程中,以以色列先知的预言为核心,严格礼仪洁净,引领“余剩者”(部分族民)<sup>①</sup>满怀敬畏与盼望地聚拢在一起,形成自我隔离的独特的信仰共同体。同样,作为离民“宗教”,承继法利赛人教团形式的拉比犹太教与几乎同时形成的古基督教相同,它们都以希伯来《圣经》为原始基础,并同样离开了其中记载的信仰境界,前者走向《塔木德》,后者与上帝订立了《新约》,继而分别形成彼此独立的独特的信仰教团。<sup>②</sup> 总而言之,“毁灭时代”结束以后,承继法利赛—分离者信仰的拉比犹太教承上启下,代表着犹太民族和犹太宗教的整体发展方向。

综上所述,根据古代犹太人的信仰和历史特征,在马克斯·韦伯已经明确区分了“Pariavolk”在印度和犹太区域间之差异的前提下,中文应该明确地区分“Paria”一词对于印度贱民和犹太民族的不同含义,并予以不同的表达。因此,

<sup>①</sup> “余剩者”或“雅各的余剩者”,指最终得到救赎的虔信的犹太人,“早在阿摩司那儿即已出现”。参见马克斯·韦伯,《古犹太教》,387,407。

<sup>②</sup> 关于法利赛人“教团”及其与基督教的相互关联,笔者将另文阐述。



与犹太“贱民族”相比，“离民族”不仅基本符合古代犹太人的形象和处境，也并没有违背马克斯·韦伯对于犹太民族的主体描述，而且，也是更重要的，它不会导致中文语境中的读者因字面植入的价值判断而造成伤害性误解。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

## Replace “Pariah” with “Deserter”: An Analysis of Max Weber’s Ancient Jewish Nation

LIU Xin Li

**Abstract:** Pariah is a term refers to the low-caste people of the Indian society. Max Weber used it to describe the ancient Jewish nation, which mainly because the religious ritual segregation and the national stateless diaspora of the Jews. Under the guidance of the Israel prophets, the Jewish diaspora gradually segregated with the outside world and formed some kind of inferior nature, which same as the so-called “Pariah nation”. However, the Jews’ isolation was derived from their strict observance of the holy law, and their inferiority was due to the divine glory they eagerly awaited. “Holiness” and “glory” did not match the image of “Pariah” presented by Weber. Because the Jewish nation consisted of the Jewish tribes that had “deserted” the whole Israel, at the same time, in the process of nation-formation, the Jewish religion also evolved into the Rabbinic Judaism which “deserted” the traditional temple worship, at it is replace “Pariah” with “deserter” is more closer to the image and situation of the ancient Jewish nation in Max Weber’s works.

**Keywords:** Jewish Pariah, Jewish Diaspora, Ancient Jewish Nation, Max Weber

---

# 研究综述与书评

Literature Review and Book Review

---





## 艾萨克·巴什维斯·辛格的美国性与犹太性： 札记一则

宋立宏\*

**【摘要】**在美国犹太裔作家中，艾萨克·巴什维斯·辛格对当代中国文坛影响深远，但他作品中的“美国性”不强，这多少妨碍了中文世界对他的接受。《抵达天堂》是辛格晚年创作的关于哈西德运动创始人的虚构的传记，很少受到中外研究者的注意。通过对照巴阿尔·谢姆·托夫的历史传说可以看出，辛格把犹太历史记忆中的这位“掌握神名的人”改写成了一个有着七情六欲的“拥有美名的大师”。英文版中的一处人名错误和书中的自传成分则为认识他的“犹太性”带来了新的视角：他可能对《塔木德》中最大的异端阿布亚之子以利沙深怀同情，并自视为布拉茨拉夫的纳赫曼拉比的精神衣钵的传人。

**【关键词】**艾萨克·巴什维斯·辛格；犹太性

美国犹太裔作家艾萨克·巴什维斯·辛格(1904—1991年)是中国读者熟悉的作家，我国出版界的诺贝尔奖效应，就是从他1978年获得诺贝尔文学奖之后开始的。虽然辛格的短篇小说受到余华、苏童、马原、北村、鲁羊等一批当代中国作家的高度推崇<sup>①</sup>，但时至今日，中文世界对他的译介却远远谈不上全面，他的几部重要长篇小说仍然没有中译本，也没有哪家出版社出版过一套辛格文集，这与索尔·贝娄或菲利普·罗斯的中文译介形成鲜明对比，甚至都无法和伯纳

\* 宋立宏：南京大学哲学宗教学系、犹太和以色列研究所教授。

<sup>①</sup> 傅晓微 Fu Xiaowei,《上帝是谁：辛格创作及其对中国文坛的影响》[Who is God: The Writings of Singer and His influence on Chinese Literature](北京 [Beijing]:人民文学出版社 [The People's Literature Publishing House],2006)。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

德·马拉默德和乔伊斯·卡罗儿·欧茨相提并论,而这些美国犹太裔作家对当代中国文坛的影响恐怕远远比不上辛格。形成这种相对而言多少有点“先热后冷”、“叫好不叫座”现象的一个重要原因,显然在于辛格作品的“美国性”不强。

辛格迟至31岁才从波兰移居纽约,他一生用意第绪语写作。这是一种主要流行于东欧犹太人中的日耳曼语系的语言,以希伯来文字母书写,又融入了希伯来语、亚兰语、斯拉夫语和少量罗曼语成分。纳粹大屠杀和苏联的反犹运动之后,说意第绪语的犹太人在欧洲凋零殆尽,美国几乎成了意第绪语文化的最后堡垒。在诺贝尔奖获奖演说中,辛格将意第绪语称为“一种流亡的语言,没有国土,没有疆界,得不到任何政府的支持,它的词汇中找不到武器、弹药、战术、军事训练这类词语”<sup>①</sup>。尽管辛格始终用意第绪语写作,但他毕竟生活在美国,意第绪语读者的骤减也是不争的事实。从1954年起,他开始与人合作,将自己的创作译成英文出版,其间每每对意第绪语原文多有改动,他最终认为意第绪语版本只是草稿,英文版是经过打磨的“第二原文”(second original),如果要将他的著作译成其他文字,应当依据英文版。<sup>②</sup>辛格在语言运用上的“美国化”至此达到顶点。2004年,为了纪念辛格的百年诞辰,著名的“美国文库”推出了三卷本辛格短篇小说集,这是他作为美国作家获得正典化的标志。<sup>③</sup>

在题材上,辛格的小说大致分为两类:一类写二战前的波兰——那个他回不去的旧世界;另一类写美国——那个他迷失于其中的新大陆。其实,很多辛格那代旅美意第绪语作家同样摇摆在这两类题材之间,但就像评论家直言不讳说的

<sup>①</sup> Isaac Bashevis Singer, “Nobel Lecture, 8 December 1978,” <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1978/singer/lecture/> accessed October 18, 2020. 关于意第绪语,中文世界最详细的介绍,恐怕仍然是 Neil G. Jacobs 尼尔·雅各布斯,《意第绪语:阿许克那齐语言》[*Yiddish: the Language of Ashkenazic Jewry*], 载格 Isaac Bashevis Singer 艾·巴·辛格,《萧莎》[*Shosha*], 徐崇亮 Xu Chongliang 译(南京 [Nanjing]: 南京大学出版社 [Nanjing University Press], 1993), 291-305。

<sup>②</sup> 参见韩颖 Han Ying,《艾萨克·巴什维茨·辛格作品中的犹太神秘主义研究》[*A Study of Jewish Mysticism in Isaac Bashevis Singer's Works*](北京 [Beijing]: 外语教学与研究出版社 [Foreign Language Teaching and Research Press], 2013), 17, 33。辛格1968年接受《巴黎评论》采访时提到,和译者合作时会一遍一遍地阅读自己的作品,然后发现意第绪语版本中“所有的缺陷”,见美国《巴黎评论》编辑部 The Editorial Department of *Paris Review* 编,《巴黎评论·作家访谈(2)》[*Paris Review: Interviews with Writers, II*], 仲召明等 Zhong Zhaoming et al. 译(北京 [Beijing]: 人民文学出版社 [The People's Literature Publishing House], 2018), 109。研究辛格意第绪语作品的专家指出,在许多情况下,辛格作品的英文版在艺术上优于意第绪语报纸版,辛格作品的希伯来文版和波兰文版都是根据英文版译的,见 Jan Schwarz, “‘Nothing but a Bundle of Paper’: Isaac Bashevis Singer's Literary Career in America.” *Jiddistik Heute = Yiddish Studies Today = Leket: Yidishe Shtudyes Haynt* (2012), p. 190。

<sup>③</sup> Isaac Bashevis Singer, *Collected Stories*, 3 Vols, ed. Ilan Stavans, New York: The Library of America, 2004.



那样,美国的意第绪语散文作品取得更高成就之处,在于描摹回忆中的东欧犹太小镇生活,而不是捕捉飘忽不定的犹太人在美国的经历。<sup>①</sup>

《抵达天堂》是辛格创作鼎盛时期的波兰题材作品<sup>②</sup>,最初是1979年5—6月间在纽约的意第绪语报纸《前进》(*Forverts*)上连载的。<sup>③</sup>不知出于什么考虑,这本小书1980年的英文初版只发行了275册豪华限量版,每册售价1500美元。我们关注此书,当然不只是猎奇,而是更看重它对东欧犹太小镇精神生活的刻画、它对了解今天辨识度最高的一群犹太人的起源的帮助以及它为理解“犹太性”这个令辛格本人念兹在兹、让评论家众说纷纭的术语<sup>④</sup>所提供的独到视角。

该书主人公是犹太史上影响深远的哈西德运动的创始人,本名叫“以利以谢之子以色列”(Israel ben Eliezer,约1700—1760年)。“哈西德”的意思是“虔诚的”;哈西德运动是古代犹太神秘主义在近代的复兴运动,在东欧犹太人中拥有广泛的群众基础。以色列及其追随者重新阐释了“卡巴拉”(意思是“接受来的传统”,是13世纪在法国南部和西班牙被系统化的犹太神秘主义思想),教导上帝存在于生活的方方面面,通过日常活动就能侍奉他,因为整个世界就在他里面。这种带有泛神论色彩的学说吸引了一批学者,他们日后成为这场运动的领导者;但在实践层面上,哈西德运动更迎合没有受过什么教育的犹太老百姓,以色列鼓励通过唱歌跳舞甚至吸烟喝酒达到一种忘我的境界,以此实现与上帝的沟通(*devekut*),并纠正当时犹太学者中因推崇《塔木德》学习而产生的过度理智化的倾向。这自然大大冒犯了那些犹太学者的权威和领导地位,他们对以色列及其门徒厉声讨伐,从此得名“密斯纳盖德”(misnagdim,意即“反对者”)。虽然哈西德运动最初以位于犹太社会边缘的批判者的姿态出现,但到了19世纪,面对无孔不入的现代化、世俗化趋势,它演变成强大的保守势力,哈西德信徒今天已是犹太人中最醒目的抵抗现代性对传统犹太生活侵蚀的中流砥柱。

<sup>①</sup> Irving Howe and Eliezer Greenberg, eds, *A Treasury of Yiddish Stories*, New York: Penguin Books, 1990, p. 70.

<sup>②</sup> Isaac Bashevis Singer, *Reaches of Heaven: A Story of the Baal Shem Tov*, New York: Farrar · Strauss · Giroux, 1980.

<sup>③</sup> Roberta Saltzman, *Isaac Bashevis Singer: A Bibliography of His Works in Yiddish and English, 1960-1991*, Lanham, Maryland: Scarecrow Press, 2002, pp. 137-138. 意第绪语版题为《关于巴阿·谢姆的幻想故事》(*A fantazye vegn Bal Shem*),英文版没有署译者名。

<sup>④</sup> 这是以色列诺贝尔文学奖获得者阿格农讲述的版本,参见 G. G. Scholem G. G. 索伦,《犹太教神秘主义主流》[*Major Trends in Jewish Mysticism*],涂笑非 Tu Xiaofei 译(成都 [Chengdu]:四川人民出版社 [Sichuan People's Publishing House],2000),341。现代重述哈西德故事的大师马丁·布伯讲述过一个内容略异的版本,见 Martin Buber, *Tales of the Hasidim: The Later Masters*. New York: Schocken Books, 1991, pp. 92-93.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

以利以谢之子以色列就是这场已远离其初衷的运动的发起者。今天,他更为人们知的名字叫“巴阿尔·谢姆·托夫”。在中文世界,这个名字常常被译作“美名大师”。这虽然不算误译,但也传达不出其特定的历史内涵,还容易引起歧义。“谢姆·托夫”(Shem Tov)在一些传统犹太文献中确实是“美名”“好名声”的意思;“巴阿尔”(Baal)对应的英文是“master”,可以译为“大师”,但它在原文中常常带有反映占有关系的内涵(如拥有奴隶的“主人”),故字面上此名可以理解为“拥有美名的人”。然而,这样理解却没有考虑到“巴阿尔·谢姆”在犹太文化史上其实是一种头衔,特指一类掌握了上帝的名字且善于利用这种隐秘知识行魔法的人。因此,以色列也拥有的这个头衔应该译作“掌握神名的人”。这里的关键是“谢姆”,特指“(神)名”,而非以色列自己的“名声”;相形之下,“托夫”(“好”)只是不重要的附加名。<sup>①</sup>辛格也是这样理解的,他一直使用“巴阿尔·谢姆”,从不单独用“谢姆·托夫”。

除了几封真伪难辨的书信,以色列自己并没有留下著述,是他的弟子将他的教导收集成册,整理出版。今人已无从稽考那些归在他名下的话,哪些是他自己说的,哪些是弟子润色加工的产物。这类著作流传颇多,但文体上都属于所谓的“圣徒传”(hagiography),充斥着奇闻逸事,津津乐道于他的法力无边。巴阿尔·谢姆不仅制作护身符医治病人、降妖除魔,救人于危难之际,更升入天堂替整个犹太社区消灾祈福。他祈祷的方式匪夷所思:痛哭流涕,双目圆睁,头后仰几近膝盖,声似被屠宰的公牛。<sup>②</sup>他书信中最有名的段落记录了他在1746年犹太新年见到的异象:他升入弥赛亚居住的天上宫殿,问他何时降临,得到的答复是“当你的教导传遍世间之时”。<sup>③</sup>这些内容已成为犹太民间想象和记忆中的巴阿尔·谢姆·托夫不可或缺的成分,处处彰显了他是“掌握神名的人”。

然而,辛格在书中对它们要么轻描淡写,要么干脆隐匿不提。对于以色列已被历史尘埃湮没的早年生涯,辛格似乎接受了那些圣徒传中没有魔幻色彩的部分:他出身低微,很早成了孤儿,依靠自学成就自我,热爱大自然,聪慧。他赖以成名的魔法几乎被辛格改写得只剩下朦朦胧胧的影子。例如,“掌握神名的人”的招牌绝技是驱除附在女人身上的恶灵(dybbuk),但到了辛格笔下,这成了以色列晚饭时从别人口中听来的故事。辛格熟知以色列那封著名的书信,他描绘

<sup>①</sup> Moshe Rosman, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2013, p. 13.

<sup>②</sup> Dan Ben-Amos and Jerome R. Mintz, trans. and eds., *In Praise of the Baal Shem Tov*, Lanham: A Jason Aronson Book, 2004, p. 55.

<sup>③</sup> Rosman, *Founder of Hasidism*, p. 106. Norman Lamm, “The Letter of the Besht to R. Gershon of Kutov,” *Tradition*, Vol. 14.4 (1974):117.



了以色列梦游弥赛亚天宫的情景,却把弥赛亚对以色列说的话改成:“犹太人期待我降临,我比犹太人更想快点降临,但恰恰是他们自己阻挡了我的来临!”<sup>①</sup>全书的盖棺定论是以色列一生壮志未酬,没能迎来弥赛亚。辛格浓墨重彩的是以色列对困苦众生的体恤,对埋首书斋不问苍生需求的宗教领袖的谴责,对自发侍奉上帝的欢乐的推崇,对极端禁欲苦修的摒弃,以及以色列的自我怀疑和他所受的情欲困扰。辛格眼中的以色列是一个有着七情六欲的“拥有美名的大师”。

与辛格后期的其他作品一样,《抵达天堂》里的虚构和历史交织在一起,虚虚实实,读来半是传记,半是小说,又似乎两者都不是,或许可称为“虚构的传记”(fictional biography)。书中基于历史传说的虚构尤其令人玩味。在历史上,以色列的儿子不成器<sup>②</sup>,女儿欧黛尔的后代才继承了他的衣钵。辛格笔下也是如此,但辛格对欧黛尔作了大刀阔斧的艺术加工,将她塑造成一位思想独立、敢于挑战传统禁忌的新女性。除以色列之外,欧黛尔是书中形象最丰满的人物,她与哈西德男信徒共舞的场景堪称石破天惊,即使放在今天,依然是不可想象的,更不用说当时了。哈西德传统中确实流传着一则相关的故事,但讲的是哈西德男信徒在转圈跳舞欢庆犹太节日时,以色列某个弟子的鞋忽然裂开,无法继续跳,旁观的欧黛尔发现后给他拿来一双新鞋,为此她得到祝福,最终生下了一个可以继承以色列衣钵的男孩。<sup>③</sup>两相对照,辛格的改写可谓偷天换日。在写作《抵达天堂》的前后,美国的评论家尤其是女性主义评论家开始指责辛格惯于丑化犹太女性,给他贴上了“厌女症”的标签。<sup>④</sup>他对欧黛尔形象的塑造很可能是在回应这类批评,或许可以看作“美国性”在本书中的曲折反映。

如果说历史和虚构之间界限模糊,那么过去与现在、传记与自传有时也在书里难以泾渭分明。辛格让以色列童年时的小伙伴叫他“舒立克”(Srulik),这个词在希伯来文中是表示“小以色列”的昵称。从20世纪50年代初开始,现代以色列国的一位漫画艺术家用这个名字命名他创作的一个漫画人物:土生土长的以色列人。“舒立克”从此成了新生的以色列国的国民偶像。<sup>⑤</sup>辛格1955年首次踏上以色列国的土地,此后几乎年年去,不会不熟悉“舒立克”。将它用作以色

① Singer, *Reaches of Heaven*, 75.

② Dan Ben-Amos and Jerome R. Mintz, trans. and eds., *In Praise of the Baal Shem Tov*, p. 258.

③ David Biale, David Assaf, Benjamin Brown, Uriel Gellman, Samuel Heilman, Moshe Rosman, Gadi Sagiv, and Marcin Wodziński, *Hasidism: A New History*, Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 218. 对照 Singer, *Reaches of Heaven*, pp. 80-83.

④ Evelyn Torton Beck, “I. B. Singer’s Misogyny,” *Lilith*, No. 6, 1979, pp. 34-36.

⑤ Farkash Gallery, Basman/Tenenbaum, Haim Grosman, *60 Years and More to Come* [Hebrew], Old Jaffa, Israel: Haatzmaut Road Publishing, 2008, pp. 169-171.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

列童年时的昵称,不仅语意贴切,还隐隐含有象征意味:以色列的未竟之业经过了纳粹大屠杀这个弥赛亚降临前的阵痛,终于迎来现代以色列国的建立,救赎的进程似乎又重新开启了。

全书琳琅满目的历史人名中,出现了一处拼写错误。小以色列对善恶之间的永恒战争兴趣盎然,他惋惜被邪恶一方拉下水的犹太人,其中一人叫“亚比户之子以利沙”(Elisha, the son of Abihu),但犹太传统中并没有这样一个能和其他大名鼎鼎的反派相提并论的人,这显然是“阿布亚之子以利沙”(Elisha, the son of Abuya)之误。<sup>①</sup> 后者是《塔木德》中最有名的异端,此人精通托拉,但否认死后赏罚和死者复活的观点,《塔木德》提及他时从不用他的名字,而径直叫他“异类”(Aher)。辛格生在一个祖上都是哈西德拉比的家庭,从小接受了正统的犹太教育,深谙犹太传统,虽然“亚比户”和“阿布亚”在希伯来文拼写中字母相近,但对于如此脍炙人口的异端,英文版中的这处鲁鱼亥豕理当逃不过他的火眼金睛。辛格后来过上世俗生活,写起令他父亲羞于启齿的小说。对于那个他业已离开的父辈的世界,辛格就像阿布亚之子以利沙一样,也是“异类”。阿布亚之子以利沙失去信仰后,受到众人排挤,但他依然讲授托拉,带出声名卓著的学生<sup>②</sup>;而辛格虽然为意第绪语文学赢得诺贝尔奖,却遭到大多数意第绪语文学评论家的苛评,他们指责他对普通犹太人的正常生活不感兴趣,对波兰犹太社会的阴暗面反倒喋喋不休,不过他依然对父辈的传统怀有温情与敬意也是公认的。因此,笔者觉得英文版的这处错误堪称离奇得恰到好处:在隐匿他对这位“异类”的同情与共鸣的同时,又显露了他自身的“犹太性”——一种另类的犹太认同,不正统但仍然紧紧依附传统。

这种“犹太性”在辛格身上最显著的表达是讲故事,尤其是讲与哈西德运动相关的故事。在巴阿尔·谢姆死后,那些关于他的“圣徒传”就是以他弟子讲述的各种小故事呈现的。可见,自哈西德运动肇始之初,讲故事就和载歌载舞、吸烟喝酒一样,是哈西德信徒沟通天堂与尘世的一种手段。<sup>③</sup> 这种手段最终在巴阿尔·谢姆的曾外孙布拉茨拉夫的纳赫曼拉比(Rabbi Nachman of Bratslav, 1772—1810年)那里登峰造极。纳赫曼是欧黛尔的女儿所生,是哈西德运动中布拉茨拉夫派系的创始人,他曾告诉弟子:“巴阿尔·谢姆·托夫能够通过讲故事实现‘合一’(yichud)。当他发现通往天堂的道路受阻,又无法通过祈祷修复

① Singer, *Reaches of Heaven*, p. 4. 这处错误不见于意第绪语版。感谢包安若核对相告。

② 阿布亚之子以利沙事迹的辑录,参见 Jeffrey L. Rubenstein, *Rabbinic Stories*, New York: Paulist Press, pp. 229-244.

③ Biale, et al., *Hasidism*, pp. 220-221.



时,他就会讲故事,以此修复和实现合一。”“有些人一生可能在沉睡,一个真正的哈西德领袖(tzaddik)所讲的故事却能将他们唤醒。”<sup>①</sup>纳赫曼自己讲过不少故事,意蕴微妙、内涵深沉,如今被奉为文学杰作。辛格青少年时代曾读到这些故事,深深为之折服,到了晚年写作《抵达天堂》时依旧念念不忘,他把纳赫曼奉为巴阿尔·谢姆精神衣钵的真正传人。有趣的是,辛格强调,欧黛尔身上有男子气,而她丈夫则女性化。这其实是辛格把自己父母的特征<sup>②</sup>嫁接到笔下人物身上。或许,辛格想由此显露他是纳赫曼精神衣钵的真正传人?

哈西德传统中流传着一个可以解读为精神传承的故事。巴阿尔·谢姆有件困难的事要做,他去林中某个地方,点燃一堆火,在祷告中冥想,想做的事就成了。下一代人做此事时,只记得那个地方和祷告词,事也成了。又一代人之后,又有人要做同样的事,可只知道林中那个地方在哪里,事情又办成了。再过了一代人后,那个地方、如何点火、怎样祷告统统被遗忘,所能做的,只有讲述这个故事,事还是办成了。<sup>③</sup>当辛格在纽约的公寓里回想被纳粹毁灭了的那个回不去的故国文化时,一切只剩下故事,但他明白,在神秘主义已变成精神特质的世俗时代,讲故事就成了。

纳赫曼的字面意思是“安慰”。

---

① *Rabbi Nachman's Stories (Sippurey Ma'asiyoth)*, trans. Aryeh Kaplan, Jerusalem: Breslov Research Institute, 1983, pp. 8-9. “合一”是卡巴拉术语,指对不可说的神名的各种可能的组合方式进行沉思冥想。

② 乔国强,《辛格研究》,第5页。

③ 这是以色列诺贝尔文学奖获得者阿格农讲述的版本,G. Scholem G. G. 索伦,《犹太教神秘主义主流》[*Major Trends in Jewish Mysticism*],涂笑非 Tu Xiaofei 译(成都 [Chengdu]:四川人民出版社 [Sichuan People's Publishing House],2000),341。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

---

## A Note on the American-ness and Jewishness of Isaac Bashevis Singer

SONG Lihong

**Abstract:** Among the Jewish American writers, Isaac Bashevis Singer has exerted a far-reaching influence on contemporary Chinese letters, but the tenuous “American-ness” in his works somewhat hinders his reception in the Chinese-speaking world. *Reaches of Heaven* is a fictional biography of the founder of the Hasidic movement that Singer wrote in his later years, which has received little attention from the Chinese and foreign researchers. A name error in the English version and the autobiographical element of the book shed a new light on his “Jewishness”: he probably shared a bond of sympathy with Elisha ben Abuya, the arch-heretic in Talmud, and regarded himself as the spiritual heir of Rabbi Nachman of Bratslav.

**Keywords:** Isaac Bashevis Singer, Baal Shem Tov, Jewishness