

第 13 辑

犹太经典研究

塑造与泯灭的互文阐释——《约伯记》与《修道士》魔鬼形象比较..... 孙慧

《圣经》中的逃城问题探析..... 张晓宇

《佐哈尔》及其历史和研究概略..... 刘精忠, 黄丁

希伯来《圣经》中词汇的语义世俗化..... [澳] 诸葛漫, 宋学东, 韩力

犹太律法中的司法制度探析..... 王宏选

犹太思想与哲学

西方伦理质疑犹太教: 欧洲的“割礼”论争..... [意] 大卫·迈尔 著, 程舒 译

试析当代犹太女性主义思想的哲学特征..... 陈艳艳

物质和绝对实体概念的思想史渊源..... 尚文华

世俗与宗教的角力——以色列“现代性”与“传统性”间张力之表现.... 张玉

犹太历史与文化

割不断的犹太情结——法兰克福学派与犹太文化关系漫谈..... 王凤才

卡夫卡与犹太民俗学..... [加] 爱丽丝·布鲁斯 著 李慧子 译

追寻母题与索尔·贝娄的小说模式..... 邓文生

对纳粹屠犹的否认——论战后反犹主义..... 徐新

大屠杀记忆与犹太认同——对一位以色列汉学家的反思..... 宋立宏

犹太人在航海大发现中的作用..... 饶本忠

美国犹太教改革派经典文献..... 傅有德, 潘东磊 译

跨宗教/文化研究

启明者之光——让胡适之对话孟德尔松..... 张平

“轴心时代”：犹太—儒学比较研究何以可能？... 王强伟

“圣地”曲阜六大宗教及其关系模式调查报告..... 赵杰

犹太文化与中国

古代开封犹太人入华研究动态..... 李大伟

中国犹太拉比：跨文化研究的新命题..... 刘一辰

中国——以色列友谊之进程..... [以]谢艾伦

犹太智库专家视野中的中犹关系——评《中国和犹太民族：新时代中的古文明》..... 李晔梦

“犹太教与儒家伦理学术研讨会”在山东大学召开..... 欧振华

塑造与泯灭的互文阐释

——《约伯记》与《修道士》魔鬼形象比较

孙 慧¹

(河南大学 文学院, 河南 开封 475001)

摘 要:《约伯记》和《修道士》两部作品中的魔鬼, 都以其生动鲜活的形象极大地丰富作品内涵。在文本内容层面, 魔鬼可鄙地诱惑甚至戕害被世人推崇的义人。然而在思想层面, 魔鬼对宗教与道德准则做出了不可磨灭的贡献, 以“恶”对“义”做出更全面的补充和诠释。

关键词: 魔鬼; “义”; 《约伯记》; 《修道士》

中图分类号: I106.4

文献标识码: A

《约伯记》和《修道士》中的魔鬼立场鲜明, 以阴险狡诈面孔出现, 行事诡秘而残酷。文本里这些存在于天地缝隙中虚无缥缈的邪恶精灵, 成为一切罪恶的始作俑者。魔鬼的邪恶来源不详却目标明确, 它及其行为、行为后的结果被视为受诱惑者犯错或可能犯错的主要诱因。在这种环境设定下, 作品中的人物往往不可避免地成为多种神秘创造力下微弱如蝼蚁的对象。然而细察则不难发现, 在魔鬼故事中被过分妖魔化后产生的矛盾始终是作品正面精神的重要助推力量。

一、圣哲思想的镜像追踪

从远古时期人类就开始寄期望于占卜、祭祀等巫术活动以逃避恶鬼邪神; 中世纪神学创造魔鬼之具体形象并明确将其摧毁, 匡扶宗教所推崇的唯一义神; 现代伦理学则试图以科学的方式阐释并解构魔鬼之“恶”。人类始终不断地努力消除恶, 试图挽回恶给人们造成的伤害。想要做到这一点, 势必要从根源上充分认识并掌握恶, 因此将“恶”凝结为一个明确可感的对象就显得尤为必要, “魔鬼”角色便应运而生。

在众多魔鬼考验类故事中, 人类和人不可遏制的世俗化欲望在不断上演思想

作者简介: 孙慧(1989-), 女, 河南郑州市人, 河南大学文学院2012级比较文学与世界文学专业硕士研究生, 主要从事比较文学研究。

争夺战，这种斗争的延续性和恒久性在文学人物中一代一代地传承顺延，在不同的故事和形象中变异再现。与魔鬼相对，在现实中有这样的一批人，他们长久以来承担上帝于人间所造典范之责任，成为世人趋于真、趋于善、趋于美的现实指引。亦基于这层原因，文学作品中的后者往往成为前者挑战正义的突破口，首当其冲受到各种诱惑，稍有不慎就被地狱的火舌吞没。《修道士》中犯罪前的安布罗斯就是人们眼中这类人的最佳代表，其高尚的品格和正派的作风更是令四周拜服。然而魔鬼的奴仆马蒂尔德深谙安布罗斯彼时对名誉声望的倚重心理，将安布罗斯推上道德的制高点，俯视自己以松懈宗教道德所带来的警惕：“我把您视为一个圣人，而不是一个一般的人，否则我会讨厌地离您而去。您担心诱惑来自于我吗？噢！消除这些不必要的担心吧，因为您知道我鄙视尘世的欢乐！把我想得高尚些，把您自己想得高尚些。我根本不能诱惑您犯罪，因为您的德行稳如磐石，任凭风吹雨打不可动摇。”^{[1](P54)} 她的巧舌如簧和对对象心理的准确把握最终使安布罗斯缴械投降。无论何时何地，道德既是为圣能贤士带来荣誉的勋章，也是考验其品格心志的试金石。《圣经》中，对上帝虔诚顺服的约伯亦面临人格乃至生命的挑战。《约伯记》一开始，全知叙述就提出义人约伯正直忠诚，他的善更被上帝所认同。而在这时，往来于“地上”（人间）的撒但提出潜藏于虔诚层面下的一个命题——义人敬畏、信仰上帝是否没有缘由。“在复杂的人类生活的转动装置中，我们必须找出使我们的整个思想和意志机器开动起来的隐秘的传动力。”^{[2](P30)} 质疑的提出，关于“义”的相关问题浮出水面并得到逐步深入的讨论。站在约伯所代表的“义”的对立面，撒但开始对约伯的宗教信仰加以剖析、探寻。

宗教作为人类文明的创造性文化成果，具有较强的普世价值。然而意识形态却总是摆脱不了自身的特殊性和复杂性，而这种复杂性并不总是令人欢欣鼓舞。《修道士》中安布罗斯以占有道德、名誉旨，却被以名誉作为诱饵的陷阱引向道德的深渊，是因为他此前不曾发觉自己维护名誉的动力是虚荣心而非道德。《约伯记》中约伯饱受折磨，因而义人也变得言语急躁、愤世嫉俗，怀疑自我和命运。在“魔鬼引诱”型故事中，原本单向平稳的思维模式在魔鬼所代表的世俗化力量的合力作用下，往往向着一个似乎极其危险的方向疾驶，而道路的方向实质上则是人物自身的性格倾向。在义人与上帝的二元关系中，普遍精神价值评判下的个体被单一的宗教动力驱使，完全呈现自身保有的义。随着“魔鬼”这一外来因素的介入，纯粹的二元平衡不可避免地遭到破坏，在这种新的关系中，处于底端的人的意识被重新发现，从而开掘出从未表现出的陌生心理状态。因此，原本绝对的“义”中滋生出的邪恶或浮躁，事实上是头脑风暴后意识全面觉醒的全新结果。

二、需求规则的威严卫道

在宗教世界中，神及相关的一切占据着最为重要的地位，神和人的亲疏距离直接影响自身命运、与周围他人乃至整个世界的关系。这种特定信念造就了群体性的社会心理，这种心理状态下，人的行为选择总是受到整体文化氛围的影响。因此在宗教环境中，上帝成为需要完全投身的对象，义人必须放弃自身主体性以实现绝对信仰。与之相悖的是人作为一个完整的生物个体，势必不能完全消除与生命共同存在的自然属性，因而其自身的物质欲望与感性欲望无时无刻不在参与人的生命活动。

西方文学作品中，魔鬼往往穷凶极恶地出现，试图激发甚至培养受考验对象的违背宗教本旨的人性原欲。这样的诱导对具体对象的原有世界观往往造成巨大

冲击，这种力量在《修道士》和《约伯记》中都有充分的展现。《约伯记》中约伯丧失财产、痛失儿女甚至身体饱受摧残，却仍“不以口犯罪”。就在上帝以他为纯正之际，撒旦道出对人性剖析的经典论断：“人以皮代皮，情愿舍去一切所有的保全性命。”^{[3] (P427)}第三章后约伯的消极情绪便较为明显的表现出来：诅咒自己的生命、埋怨自身命运，甚至诅咒光明、召唤黑暗，对一切现存事物报以哀忿。与约伯消极求死相对，《修道士》中安布罗斯当自己的罪行被揭穿、即将面临死刑之时，选择仓皇应允魔鬼的要求以保全自身性命。不论是对神虔诚恭敬的约伯、还是虚荣自傲的安布罗斯，都对来自对生命的威胁感到悲愤与恐惧，而这种最原始的恐惧又直接或间接与魔鬼相联系，义人亦因此蒙上恶的阴影。

现代心理学家马斯洛将人的需要分为基本需要和发展需要两大部分，并将这两大部分细分为：生理的需要、安全的需要、归属和爱的需要、尊重的需要、自我实现的需要、对认识 and 理解的欲望和对美的需要七个层次。生理作为人类最基本的需要，承担自我生命调节的主要职责。“我们这个社会中有很多人，他们的绝大多数基本需要都部分地得到了满足，但仍有几种基本需要还没有得到满足。正是这些尚未得到满足的需要能强烈地左右人的行为”^{[4] (P49)}不论体现本能欲求的因素是自然还是超自然的，作为生命需求的重要组成部分，这种因素既已出现便应受到足够的重视。魔鬼作为深谙此法的人间窥测者，在言行举止间自觉成为拥有独立位格、代表着人类基本需求的特殊对象的同时，也成为人类精神深层暗藏的自然属性的化身。

如若恣意追求代表着自然属性的基本欲求，则是对马斯洛理论的片面化误解。人作为自然和社会的综合个体，也同样充分怀有精神理念的需要、亦是主流宗教所推崇的最高追求——自我实现的需要。在马洛斯的需求理论中，自我实现被称为“超越性需要”。无论是自然欲求还是精神提升，都是人类需求的题中之义，两者缺一不可。《修道士》中安布罗斯开始保有良好的声誉，成为全马德里的精神领袖，这显然已经非常接近人的精神上较高形态的需求。但是由于从小在修道院长大，缺失对爱和归属的满足，因此在遭遇魔鬼派来的诱饵马蒂尔德的诱惑后，不顾一切投身于爱欲的放纵中。这是由于安布罗斯个体本身缺失了爱的满足，最终造成他在肉体与精神两者的鸿沟间失足陷落。而《约伯记》中约伯原本是“在东方人就为至大”的倍享鸿福之人：儿女众多、奴仆成群、田丰畜肥，他的追求唯剩感激神的封赏和向神昭示自身虔诚。对于约伯的追求契合了人类的基本需求规律，因此在实现尚未企及的超越性追求时，丧失已拥有的前者固然令其痛心疾首，却不会改变约伯追求精神超越的生存初衷。

两个故事都包含生存需要在某一环节缺失的情节致因，与其说魔鬼的出现是对义人薄弱环节的疯狂挑战，不如说是对人类自然需求与精神追求两者的道德度量衡。它坚守人们在正当追求和无道纵欲之间的那道鸿沟，不易觉察地筛选、指引通往终极关怀的芸芸众生。

三、否定之否定的契约审判

在西方主流宗教观念中，契约是神人联系的关键枢纽。“就算在最为落后的社会中，法律也开始越来越多地倾向于成为一种纯粹的表层的东西，在它下面，有一种不停地变更着的契约性的规定的集合”。^{[5] (P383)}希伯来文明中，契约观由依赖所萌生的信仰出发，在明确的宗教观念形成后衍变成犹太教神人关系的关键枢纽。在《圣经》中耶和华先后与挪亚、亚伯兰和摩西立约，以色列人以此认定自

己民族是上帝所拣选的尊贵长子。与上帝形成对照，魔鬼也总是以带有契约性质的形式与人类产生相互关系，从而近距离参与人的现实和精神生活。“早期基督教教父们尽管从使他们感到眼花缭乱的文化中吸纳了新柏拉图主义的观点，但他们仍急于将自己与‘异教徒’的信仰体系区分开来。他们教导说，所有异教徒的宗教都是由对鬼和人的崇拜思想组成的，在这些宗教的思想中都将鬼和人误解为神。”^{[6] (P129)}因此，宗教观点认为，魔鬼作为上帝神性的异端衍生物站在善与义的对立面，处心积虑破坏原本亲密的神人关系，散播不正当的生活理念与方式。

《修道士》中安布罗斯为了避开埃尔维拉的提防，决定借助魔鬼的力量于深夜潜入安东尼娅的房间。他忌惮这种神秘的黑暗力量，然而他安然作恶的最终原因是他以前了解到，魔鬼无法得到未完成协议的灵魂。这种或口头协定、或书面记录的约定，成为西方传统中人与魔鬼暂时合作的依据。《约伯记》中，神的虔诚子民约伯作为宗教信仰的杰出代表，象征着宗教教化的最终目标。处于信仰坚定且纯粹的以色列民族，约伯的最高理想表现得高度集中化——即便在困境中亦绝不抛弃神祇信仰的民族精神内质，始终坚信自身与神所立契约力量的存在。西方文学作品中，宗教性往往突出体现在向外界呈现出普世性的契约特征，而上帝之义与魔鬼之恶作为宗教道路的两个端点，共同构成告诫信徒作为与不作为的行为准则。这种宗教理性主义与社会伦理道德有着异曲同工之妙，共同指向宗教认知和生存实践的统一。

如上所述，魔鬼借助契约的方式加入人类的道德评判，然而这种参与并不与上帝至高、至善的原则相悖。《修道士》中满载盛誉的安布罗斯受到马蒂尔德的诱惑和怂恿看似为不慎失足，然魔鬼最后忿恨指责一语道破天机：“我本就知道你的美德和操行是出自虚荣而非内心认识，而我就抓住了你这个受诱惑的恰当时刻，我观察到你对圣母像的盲目崇拜，我就让我下面的一个狡猾的幽灵装成她的样子，而你就急切地陷于马蒂尔德的奉承之中”^{[7] (P382)}延宕多时的真相终于得以大白，安布罗斯的堕落源于其内心的邪欲，他的毁灭亦是自我选择的结果。在整个堕落的过程中，魔鬼仅是提供了诱惑的可能和当事人犯错的方法和途径。如果说《修道士》中的魔鬼尚可视作识别、铲除奸恶的精神清道夫，那么从文本层面上看，造成义人约伯“信而见疑，忠而被谤”的撒但一定被划为居心叵测之列。然而从劫难的整体角度出发，约伯的磨难只是在完成所有基本需求后，向人类最高目标晋升过程中经历的挫折式考验。魔鬼严格遵循耶和华的嘱托，只磨练其心志而不夺其性命，充当着约伯最终受信得道的不可缺少的助推环节。

在上帝与人的契约中囊括了神所属意于人的应做之事，而魔鬼则承担验证此中品质的责任。“事实上，诱惑的最终根源在于天主赐给人的自由这个恩宠。自由的恩宠不可避免地包含了受诱惑与犯罪的危险，但同时，自由又是人进行创造性活动的必要先决条件。”^{[8] (P351)}在因循神的旨意寻求精神超越时，物质发现无时无刻不在干扰人们的精神超越。因而义人在历经诱惑乃至劫难后，仍保有对否定精神皈依事物的抗拒态度，才能最终完成“义”的到达。

两部均含有魔鬼参与的故事，在这一特殊形象的干预下指向了截然相反的结局。然而无论是《约伯记》中义人得道亦或是《修道士》中恶人受罚，都集中体现了魔鬼作为神人交感互通的见证和特殊媒介，从人类历时经验的角度，质疑理想的普遍正义论，却并不违拗神向人传播的价值立场。“更进一步来说，罪恶使美德更有价值。如果无人走上歧路，就不会有人孜孜不倦地寻求正道，从而使善失去价值，使责骂和赞扬毫无意义。”^{[9] (P242)}魔鬼专注于将人、尤其是贤者义人的

人性缺陷置于上帝的目光之下，成为惩罚奸恶、伪善的坚定卫道者。它将用强劲而神秘的动力将人置于生存危机中，全知审视一切善与恶，以残酷泯灭邪恶，用诱惑铭记善良，凶煞地表达着信仰选择和“终极关怀”的内在联系。

参考文献:

- [1]马修·格雷戈里·刘易斯. 修道士[M]. 李伟昉译. 上海: 上海译文出版社, 2011. 第 54 页
[2]恩斯特·卡西尔. 人论[M]. 甘阳译. 上海: 上海译文出版社, 2004. 第 30 页
[3]圣经(和合本)[Z]. 南京: 中国基督教协会, 1998. 第 427 页
[4]弗兰克·G·戈布尔. 第三思潮——马斯洛心理学[M]. 吕明、陈红雯译. 上海: 上海译文出版社, 2001. 第 49 页
[5]亨利·萨姆奈·梅因. 古代法[M]. 高敏、瞿慧虹译. 北京: 九州出版社, 2007. 第 383 页
[6]卡尔·萨根. 魔鬼出没的世界[M]. 李大光译. 长春: 吉林人民出版社, 2001. 第 129 页
[7]马修·格雷戈里·刘易斯. 修道士[M]. 李伟昉译. 上海: 上海译文出版社, 2011. 第 382 页
[8]白舍客. 基督宗教伦理学[M]. 静也等译. 上海: 华东师范大学出版社, 2010. 第 351 页
[9]保罗·卡鲁斯. 魔鬼史[M]. 王月瑞、刘静译. 上海: 文汇出版社, 2006. 第 242 页

Interpretation of Intertextuality in Shaping and Obliterating ——Comparison of Image of Devil between *Book of Job* and *The Monk*

SUN Hui

(Faculty of Literature, Henan University, Kaifeng475001, China)

Abstract: The devils of the *Book of Job* and *The Monk* greatly enrich connotations of works via vivid images. At the level of contents, the devils scornfully allure or even slay righteous people who are admired by the world. However, from aspect of thoughts, the devils make indelible contributions to religion and morality, which makes more comprehensive supplements and interpretations by vice versus righteousness.

Key words: Devil; Righteousness; *Book of Job*; *The Monk*

孙慧 河南郑州人，河南大学2012级比较文学与世界文学专业硕士研究生

地址：河南省开封市明伦街85号 河南大学文学院研究生办公室

邮编：475001

电话：15093620869

E-mail: sunhui5532@126.com

塑造与泯灭的互文阐释

——《约伯记》与《修道士》魔鬼形象比较

孙 慧²

(河南大学 文学院, 河南 开封 475001)

摘 要:《约伯记》和《修道士》两部作品中的魔鬼, 都以其生动鲜活的形象极大地丰富作品内涵。在文本内容层面, 魔鬼可鄙地诱惑甚至戕害被世人推崇的义人。然而在思想层面, 魔鬼对宗教与道德准则做出了不可磨灭的贡献, 以“恶”对“义”做出更全面的补充和诠释。

关键词: 魔鬼; “义”; 《约伯记》; 《修道士》

中图分类号: I106.4

文献标识码: A

《约伯记》和《修道士》中的魔鬼立场鲜明, 以阴险狡诈面孔出现, 行事诡秘而残酷。文本里这些存在于天地缝隙中虚无缥缈的邪恶精灵, 成为一切罪恶的始作俑者。魔鬼的邪恶来源不详却目标明确, 它及其行为、行为后的结果被视为受诱惑者犯错或可能犯错的主要诱因。在这种环境设定下, 作品中的人物往往不可避免地成为多种神秘创造力下微弱如蝼蚁的对象。然而细察则不难发现, 在魔鬼故事中被过分妖魔化后产生的矛盾始终是作品正面精神的重要助推力量。

一、圣哲思想的镜像追踪

从远古时期人类就开始寄期望于占卜、祭祀等巫术活动以逃避恶鬼邪神; 中世纪神学创造魔鬼之具体形象并明确将其摧毁, 匡扶宗教所推崇的唯一义神; 现代伦理学则试图以科学的方式阐释并解构魔鬼之“恶”。人类始终不断地努力消除恶, 试图挽回恶给人们造成的伤害。想要做到这一点, 势必要从根源上充分认识并掌握恶, 因此将“恶”凝结为一个明确可感的对象就显得尤为必要, “魔鬼”角色便应运而生。

作者简介: 孙慧(1989-), 女, 河南郑州市人, 河南大学文学院2012级比较文学与世界文学专业硕士研究生, 主要从事比较文学研究。

在众多魔鬼考验类故事中，人类和人不可遏制的世俗化欲望在不断上演思想争夺战，这种斗争的延续性和恒久性在文学人物中一代一代地传承顺延，在不同的故事和形象中变异再现。与魔鬼相对，在现实中有这样的一批人，他们长久以来承担上帝于人间所造典范之责任，成为世人趋于真、趋于善、趋于美的现实指引。亦基于这层原因，文学作品中的后者往往成为前者挑战正义的突破口，首当其冲受到各种诱惑，稍有不慎就被地狱的火舌吞没。《修道士》中犯罪前的安布罗斯就是人们眼中这类人的最佳代表，其高尚的品格和正派的作风更是令四周拜服。然而魔鬼的奴仆马蒂尔德深谙安布罗斯彼时对名誉声望的倚重心理，将安布罗斯推上道德的制高点，俯视自己以松懈宗教道德所带来的警惕：“我把您视为一个圣人，而不是一个一般的人，否则我会讨厌地离您而去。您担心诱惑来自于我吗？噢！消除这些不必要的担心吧，因为您知道我鄙视尘世的欢乐！把我想得高尚些，把您自己想得高尚些。我根本不能诱惑您犯罪，因为您的德行稳如磐石，任凭风吹雨打不可动摇。”^{[1] (P54)} 她的巧舌如簧和对对象心理的准确把握最终使安布罗斯缴械投降。无论何时何地，道德既是为圣能贤士带来荣誉的勋章，也是考验其品格心志的试金石。《圣经》中，对上帝虔诚顺服的约伯亦面临人格乃至生命的挑战。《约伯记》一开始，全知叙述就提出义人约伯正直忠诚，他的善更被上帝所认同。而在这时，往来于“地上”（人间）的撒但提出潜藏于虔诚层面下的一个命题——义人敬畏、信仰上帝是否没有缘由。“在复杂的人类生活的转动装置中，我们必须找出使我们的整个思想和意志机器开动起来的隐秘的传动力。”^{[2] (P30)} 质疑的提出，关于“义”的相关问题浮出水面并得到逐步深入的讨论。站在约伯所代表的“义”的对立面，撒但开始对约伯的宗教信念加以剖析、探寻。

宗教作为人类文明的创造性文化成果，具有较强的普世价值。然而意识形态却总是摆脱不了自身的特殊性和复杂性，而这种复杂性并不总是令人欢欣鼓舞。《修道士》中安布罗斯以占有道德、名誉为旨，却被以名誉为饵的陷阱引向道德的深渊，是因为他此前不曾发觉自己维护名誉的动力是虚荣心而非道德。《约伯记》中约伯饱受折磨，因而义人也变得言语急躁、愤世嫉俗，怀疑自我和命运。在“魔鬼引诱”型故事中，原本单向平稳的思维模式在魔鬼所代表的世俗化力量的合力作用下，往往向着一个似乎极其危险的方向疾驶，而道路的方向实质上则是人物自身的性格倾向。在义人与上帝的二元关系中，普遍精神价值评判下的个体被单一的宗教动力驱使，完全呈现自身保有的义。随着“魔鬼”这一外来因素的介入，纯粹的二元平衡不可避免地遭到破坏，在这种新的关系中，处于底端的人的意识被重新发现，从而开掘出从未表现出的陌生心理状态。因此，原本绝对的“义”中滋生出的邪恶或浮躁，事实上是头脑风暴后意识全面觉醒的全新结果。

二、需求规则的威严卫道

在宗教世界中，神及相关的一切占据着最为重要的地位，神和人的亲疏距离直接影响自身命运、与周围他人乃至于整个世界的关系。这种特定信念造就了群体性的社会心理，这种心理状态下，人的行为选择总是受到整体文化氛围的影响。因此在宗教环境中，上帝成为需要完全投身的对象，义人必须放弃自身主体性以实现绝对信仰。与之相悖的是人作为一个完整的生物个体，势必不能完全消除与生命共同存在的自然属性，因而其自身的物质欲望与感性欲望无时无刻不在参与人的生命活动。

西方文学作品中，魔鬼往往穷凶极恶地出现，试图激发甚至培养受考验对象

的违背宗教本旨的人性原欲。这样的诱导对具体对象的原有世界观往往造成巨大冲击，这种力量在《修道士》和《约伯记》中都有充分的展现。《约伯记》中约伯丧失财产、痛失儿女甚至身体饱受摧残，却仍“不以口犯罪”。就在上帝以他为纯正之际，撒旦道出对人性剖析的经典论断：“人以皮代皮，情愿舍去一切所有的保全性命。”^{[3] (P427)}第三章后约伯的消极情绪便较为明显的表现出来：诅咒自己的生命、埋怨自身命运，甚至诅咒光明、召唤黑暗，对一切现存事物报以哀忿。与约伯消极求死相对，《修道士》中安布罗斯当自己的罪行被揭穿、即将面临死刑之时，选择仓皇应允魔鬼的要求以保全自身性命。不论是对神虔诚恭敬的约伯、还是虚荣自傲的安布罗斯，都对来自对生命的威胁感到悲愤与恐惧，而这种最原始的恐惧又直接或间接与魔鬼相联系，义人亦因此蒙上恶的阴影。

现代心理学家马斯洛将人的需要分为基本需要和发展需要两大部分，并将这两大部分细分为：生理的需要、安全的需要、归属和爱的需要、尊重的需要、自我实现的需要、对认识 and 理解的欲望和对美的需要七个层次。生理作为人类最基本的需要，承担自我生命调节的主要职责。“我们这个社会中有很多人，他们的绝大多数基本需要都部分地得到了满足，但仍有几种基本需要还没有得到满足。正是这些尚未得到满足的需要能强烈地左右人的行为”^{[4] (P49)}不论体现本能欲求的因素是自然还是超自然的，作为生命需求的重要组成部分，这种因素既已出现便应受到足够的重视。魔鬼作为深谙此法的人间窥测者，在言行举止间自觉成为拥有独立位格、代表着人类基本需求的特殊对象的同时，也成为人类精神深层暗藏的自然属性的化身。

如若恣意追求代表着自然属性的基本欲求，则是对马斯洛理论的片面化误解。人作为自然和社会的综合个体，也同样充分怀有精神理念的需要、亦是主流宗教所推崇的最高追求——自我实现的需要。在马斯洛的需求理论中，自我实现被称为“超越性需要”。无论是自然欲求还是精神提升，都是人类需求的题中之义，两者缺一不可。《修道士》中安布罗斯开始保有良好的声誉，成为全马德里的精神领袖，这显然已经非常接近人的精神上较高形态的需求。但是由于从小在修道院长大，缺失对爱和归属的满足，因此在遭遇魔鬼派来的诱饵马蒂尔德的诱惑后，不顾一切投身于爱欲的放纵中。这是由于安布罗斯个体本身缺失了爱的满足，最终造成他在肉体与精神两者的鸿沟间失足陷落。而《约伯记》中约伯原本是“在东方人就为至大”的倍享鸿福之人：儿女众多、奴仆成群、田丰畜肥，他的追求唯剩感激神的封赏和向神昭示自身虔诚。对于约伯的追求契合了人类的基本需求规律，因此在实现尚未企及的超越性追求时，丧失已拥有的前者固然令其痛心疾首，却不会改变约伯追求精神超越的生存初衷。

两个故事都包含生存需要在某一环节缺失的情节致因，与其说魔鬼的出现是对义人薄弱环节的疯狂挑战，不如说是对人类自然需求与精神追求两者的道德度量衡。它坚守人们在正当追求和无道纵欲之间的那道鸿沟，不易觉察地筛选、指引通往终极关怀的芸芸众生。

三、否定之否定的契约审判

在西方主流宗教观念中，契约是神人联系的关键枢纽。“就算在最为落后的社会中，法律也开始越来越多地倾向于成为一种纯粹的表层的东西，在它下面，有一种不停地变更着的契约性的规定的集合”。^{[5] (P383)}希伯来文明中，契约观由依赖所萌生的信仰出发，在明确的宗教观念形成后衍变成犹太教神人关系的关键枢

纽。在《圣经》中耶和华先后与挪亚、亚伯兰和摩西立约，以色列人以此认定自己民族是上帝所拣选的尊贵长子。与上帝形成对照，魔鬼也总是以带有契约性质的形式与人类产生相互关系，从而近距离参与人的现实和精神生活。“早期基督教教父们尽管从使他们感到眼花缭乱的文化中吸纳了新柏拉图主义的观点，但他们仍急于将自己与‘异教徒’的信仰体系区分开来。他们教导说，所有异教徒的宗教都是由对鬼和人的崇拜思想组成的，在这些宗教的思想中都将鬼和人误解为神。”^{[6] (P129)}因此，宗教观点认为，魔鬼作为上帝神性的异端衍生物站在善与义的对立面，处心积虑破坏原本亲密的神人关系，散播不正当的生活理念与方式。

《修道士》中安布罗斯为了避开埃尔维拉的提防，决定借助魔鬼的力量于深夜潜入安东尼娅的房间。他忌惮这种神秘的黑暗力量，然而他安然作恶的最终原因是他以前了解到，魔鬼无法得到不完成协议的灵魂。这种或口头协定、或书面记录的约定，成为西方传统中人与魔鬼暂时合作的依据。《约伯记》中，神的虔诚子民约伯作为宗教信仰的杰出代表，象征着宗教教化的最终目标。处于信仰坚定且纯粹的以色列民族，约伯的最高理想表现得高度集中化——即便在困境中亦绝不抛弃神祇信仰的民族精神内质，始终坚信自身与神所立契约力量的存在。西方文学作品中，宗教性往往突出体现在向外界呈现出普世性的契约特征，而上帝之义与魔鬼之恶作为宗教道路的两个端点，共同构成告诚信徒作为与不作为的行为准则。这种宗教理性主义与社会伦理道德有着异曲同工之妙，共同指向宗教认知和生存实践的统一。

如上所述，魔鬼借助契约的方式加入人类的道德评判，然而这种参与并不与上帝至高、至善的原则相悖。《修道士》中满载盛誉的安布罗斯受到马蒂尔德的诱惑和怂恿看似为不慎失足，然魔鬼最后忿恨指责一语道破天机：“我本就知道你的美德和操行是出自虚荣而非内心认识，而我就抓住了你这个受诱惑的恰当时刻，我观察到你对圣母像的盲目崇拜，我就让我下面的一个狡猾的幽灵装成她的样子，而你就急切地陷于马蒂尔德的奉承之中”^{[7] (P382)}延宕多时的真相终于得以大白，安布罗斯的堕落源于其内心的邪欲，他的毁灭亦是自我选择的结果。在整个堕落的过程中，魔鬼仅是提供了诱惑的可能和当事人犯错的方法和途径。如果说《修道士》中的魔鬼尚可视作识别、铲除奸恶的精神清道夫，那么从文本层面上看，造成义人约伯“信而见疑，忠而被谤”的撒但一定被划为居心叵测之列。然而从劫难的整体角度出发，约伯的磨难只是在完成所有基本需求后，向人类最高目标晋升过程中经历的挫折式考验。魔鬼严格遵循耶和华的嘱托，只磨练其心志而不夺其性命，充当着约伯最终受信得道的不可缺少的助推环节。

在上帝与人的契约中囊括了神所属意于人的应做之事，而魔鬼则承担验证此中品质的责任。“事实上，诱惑的最终根源在于天主赐给人的自由这个恩宠。自由的恩宠不可避免地包含了受诱惑与犯罪的危险，但同时，自由又是人进行创造性活动的必要先决条件。”^{[8] (P351)}在因循神的旨意寻求精神超越时，物质发现无时无刻不在干扰人们的精神超越。因而义人在历经诱惑乃至劫难后，仍保有对否定精神皈依事物的抗拒态度，才能最终完成“义”的到达。

两部均含有魔鬼参与的故事，在这一特殊形象的干预下指向了截然相反的结局。然而无论是《约伯记》中义人得道亦或是《修道士》中恶人受罚，都集中体现了魔鬼作为神人交感互通的见证和特殊媒介，从人类历时经验的角度，质疑理想的普遍正义论，却并不违拗神向人传播的价值立场。“更进一步来说，罪恶使美德更有价值。如果无人走上歧路，就不会有人孜孜不倦地寻求正道，从而使善

失去价值，使责骂和赞扬毫无意义。”^{[9] (P242)}魔鬼专注于将人、尤其是贤者义人的人性缺陷置于上帝的目光之下，成为惩罚奸恶、伪善的坚定卫道者。它将用强劲而神秘的动力将人置于生存危机中，全知审视一切善与恶，以残酷泯灭邪恶，用诱惑铭记善良，凶煞地表达着信仰选择和“终极关怀”的内在联系。

参考文献:

- [1]马修·格雷戈里·刘易斯. 修道士[M]. 李伟昉译. 上海: 上海译文出版社, 2011. 第 54 页
- [2]恩斯特·卡西尔. 人论[M]. 甘阳译. 上海: 上海译文出版社, 2004. 第 30 页
- [3]圣经(和合本)[Z]. 南京: 中国基督教协会, 1998. 第 427 页
- [4]弗兰克·G·戈布尔. 第三思潮——马斯洛心理学[M]. 吕明、陈红雯译. 上海: 上海译文出版社, 2001. 第 49 页
- [5]亨利·萨姆奈·梅因. 古代法[M]. 高敏、瞿慧虹译. 北京: 九州出版社, 2007. 第 383 页
- [6]卡尔·萨根. 魔鬼出没的世界[M]. 李大光译. 长春: 吉林人民出版社, 2001. 第 129 页
- [7]马修·格雷戈里·刘易斯. 修道士[M]. 李伟昉译. 上海: 上海译文出版社, 2011. 第 382 页
- [8]白舍客. 基督宗教伦理学[M]. 静也等译. 上海: 华东师范大学出版社, 2010. 第 351 页
- [9]保罗·卡鲁斯. 魔鬼史[M]. 王月瑞、刘静译. 上海: 文汇出版社, 2006. 第 242 页

Interpretation of Intertextuality in Shaping and Obliterating

——Comparison of Image of Devil between *Book of Job* and *The Monk*

SUN Hui

(Faculty of Literature, Henan University, Kaifeng475001, China)

Abstract: The devils of the *Book of Job* and *The Monk* greatly enrich connotations of works via vivid images. At the level of contents, the devils scornfully allure or even slay righteous people who are admired by the world. However, from aspect of thoughts, the devils make indelible contributions to religion and morality, which makes more comprehensive supplements and interpretations by vice versus righteousness.

Key words: Devil; Righteousness; *Book of Job*; *The Monk*

孙慧 河南郑州人，河南大学2012级比较文学与世界文学专业硕士研究生

地址：河南省开封市明伦街85号 河南大学文学院研究生办公室

邮编：475001

逃城是古代以色列为误杀人者确立的避难城市。按照圣经³中的记载，以色列的先知摩西和约书亚，在上帝的指引下，征服了迦南，先后设立了六座逃城，分别是约但河东的比悉、拉末和歌兰，河西的基低斯、示剑和希伯仑。在这些城市内，误杀人者可以在审判前得到庇护而免受报血仇者的追杀；经审判定案的误杀人者要被流放到这些城市中，直到大祭司死后才得返回。关于逃城问题的研究，欧美学界的讨论一度集中于逃城是否存在过。历史上，传统犹太经典作家对以圣经为信史的“征服扩展说”深信不疑。圣经评断学兴起后，圣经记载作为历史的可靠性受到怀疑，许多学者倾向认定逃城是不存在的，原因在于证据不足，材料极少。还有学者认为这只是在第二圣殿时期（537B. C. -70A. D.）祭司政体成立后祭司们一厢情愿的表达，而事实上当时犹太人所控制的地域从未达到如圣经中所描述的逃城的分布范围。这派学者以格雷（Gray）、比瑟尔（Bissell）和伯恩哈德·施塔德（Bernhard Stade）等为代表⁴。“不存在说”固然是对以圣经为史的“征服扩展说”的革命，具有重要的史学意义，然而其根据部分史实即将逃城的历史存在全盘否定，矫枉未免过正。20世纪以来，许多学者逐渐认为逃城不仅是存在的，而且利未人的城市就是逃城。持此论的学者有奥伦伯格（Ohlenberg）、霍夫曼（Hoffmann）和马克斯·洛尔（Max Lohr）等⁵。由于逃城制度是犹太律法的重要组成部分，希伯来法和塔木德的研究者对此也有关注。如亚伯拉罕·柯恩（Abraham Cohen）在其著中详细叙述了《塔木德》中逃城在流放刑中的具体适用⁶。中文学界对逃城问题的关注，至少可以追溯到民国时期。张天福在其著中，就希伯来法的刑罚及其执行方面述及了逃城⁷；近年来，随着犹太史研究在中国大陆的兴起，从法律史角度论及逃城问题的著作越来越多⁸。欧美学界的研究主要探讨逃城的历史存在，中文学界的论述大部分都是以圣经记载为底本，着重于对逃城的法律性质及其适用条件进行介绍，并未对逃城形成的历史过程进行分析，无法廓清逃城形成历史的阶段性，也无法体现逃城律法叙事的演变特征。

一、圣经文本分析法下逃城律法性叙事的演变

³ 本文所用圣经版本为中文学界通用的和合本；犹太教圣经即希伯来圣经，也称塔纳赫，只相当于基督教圣经的旧约部分。圣经中关于逃城的记载主要集中在《民数记》、《申命记》、《约书亚记》等旧约中。

⁴ Charles Lee Feinberg, *The cities of refuge*, *Bibliotheca Sacra* 103, Dallas Theological Seminary, 1946, p.412.

⁵ *Ibid.*

⁶ 亚伯拉罕·柯恩（Abraham Cohen）著；盖逊译：《大众塔木德》，济南市：山东大学出版社，1998年，第363-366页。

⁷ 张天福编著：《希伯来法系之研究》，上海：大东书局，1946年，第45-46页。

⁸ 徐新、凌继尧主编：《犹太百科全书》，上海市：上海人民出版社，1993年，第544页；何勤华、夏菲主编：《西方刑法史》，北京市：北京大学出版社，2006年，第89页；叶秋华著：《希伯来法论略—古代东方法律文化中的一枝奇葩》，《法学家》1999年第5期。此外，李秀清、王宏选、魏琼、乔飞、范忠信等亦有论文述及逃城。限于资料途径，港台学界的研究状况暂未了解。

<民数记>具有了以下不同。首先,<民数记>中明确指出逃城的数量是六座,同时还必须是利未人¹⁷的城市¹⁸,而这在<申命记>中从未言明;其次,<民数记>中指出这六座城市的位置分别位于约旦河西岸和东岸,其辐射范围涵盖了以色列联合王国全盛时期的全部领土,而事实上在P底本编辑的年代这些领土中的大部分早已失去,即便是回归之后的自治政权,其势力范围也远远达不到<民数记>中所述;再次,对于避难者的适用范围,民数记明确赋予外邦人以同等的庇护权¹⁹,这一规定事实上体现了犹太自治政权所处的外部环境。无论是在回归前的巴比伦祭司自治团体中,还是回归后建立的自治政权中,犹太人都必须要考虑周边大量与其共存的外邦人的客观情形。第四,<民数记>中增加了关于会众审判的内容:“会众就要照典章,在打死人的和报血仇的中间审判”²⁰,而“会众”是在犹太社团自治时期才产生的陪审团体²¹。第五,<民数记>中增加了“洁净”的观念²²,认为误杀人者的行为使得耶和华所居的土地受到了玷污,而只有大祭司的死才会洗清这种污孽。第六,祭司派律法书的<民数记>中增加了大祭司的关键作用,使得圣经中关于逃城的律法制度设置基本成熟。它强调只有大祭司死后,流放在逃城的人才得以返回家乡²³,而<申命记>中丝毫没有关于大祭司角色的记载。为何大祭司的死会产生赦罪的效果呢?

斐洛认为,大祭司是全民族的代言人,是全体民众共同的亲属,也就是被害人的辩护者和保护人,误杀者是出于对大祭司的敬畏而躲入避难城中,逃避大祭司的追诉,所以直到大祭司死去才能获得自由;其次,大祭司是道德和灵魂上的清白的人物,他不能容忍误杀者这样品行不洁的人物;于是误杀人者必须逃避之²⁴。迈蒙尼德认为,误杀者之所以投入逃城,是因为仇人不在眼前,报血仇的人的怒火就会逐渐熄灭。而大祭司死时,受害者的亲属已平息了心头的怨恨,误杀者因此可以返回。此外,斐洛与迈蒙尼德都认为,大祭司的死是一件让以色列人都非常难过的事情,亲友死去的悲痛无法与之相比²⁵。值得注意的是,斐洛和迈蒙尼德并不强调大祭司在宗教赎罪上的作用。《塔木德》对此有多种解释。有人认为,大祭司应当祈祷在他的任期内不发生这种过失杀人的意外事件,可是事实

¹⁷ 以色列人中的祭司支派,专事祭司活动,世袭罔替。

¹⁸ <民数记>, 35:4

¹⁹ <民数记>, 35:15

²⁰ <民数记>, 35:24

²¹ Isidore Singer; Cyrus Adler, *The Jewish Encyclopedia*, New York and London, Funk & Wagnalls, 1906, p.257.

²² <民数记>, 35:33-34.

²³ <民数记>, 35:25

²⁴ (古罗马)斐洛著;石敏敏译:《论律法》,北京市:中国社会科学出版社,2007年,第198页。

²⁵ (埃及)迈蒙尼德著,傅友德、郭鹏、张志平译:《迷途指津》,济南:山东大学出版社,2004年,第509页。

二、王权与教权角力下逃城的形成

从〈出埃及记〉所处的公元前 13 世纪，到有证据证明逃城确实存在的公元前 8 世纪这一漫长时期中，圣所庇护是如何演变为圣经中所记载的六座逃城，圣经中并未给出直接的信息。许多学者认为利未人的城市就是逃城⁴¹。《塔木德》中记载，犹太拉比 Abayi 也认为，利未人的城市都具有庇护功能⁴²。但笔者认为，作为律法上专职的杀人犯的临时管领地和流放刑的执行地的逃城，利未人的城市显然不能完全等同之，而只能是逃城形成过程中的一个过渡阶段。

在以色列人征服迦南的漫长过程中，随着地域的扩大，各支派的分散，单一的中央会幕不足以应付希伯来人的祭祀之用，保存有约柜的圣所难以为更多的人提供宗教需求，这必然带来乡间丘坛的兴起。利未人逐渐散居于各支派中为祭司之职，以满足各支派的宗教生活，于是出现利未人的城市。随着生活的发展，本是祭祀之用的祭坛圣所，用作避难之所显然是不够的，而且会严重影响正常的宗教活动，庇护场所需要专门化和常态化。利未人的城市以其宗教上的神圣性而获得了以色列社会的尊重，成为未决杀人犯的避难所。

斐洛指出，利未人作为受到神奖赏的支派，“律法实际上是希望利用他们（利未人）提供庇护的城邑的高贵地位，使逃亡者的安全建立在坚实的根基上。”⁴³13 世纪的犹太解经书 *Sefer Ha-Hinukh* 认为，在以色列所有的部族中，利未人的土地是最圣洁的，能够给罪人带来赎罪。另一个原因在于，利未人作为祭司部落，学识渊博，有高尚的宗教情操，他们不会反对过失杀人犯在他们的城市里庇护，也不会伤害他们⁴⁴。加尔文也认为，作为祭司家族的利未人具有着崇高的荣誉，能够保护这些流放犯⁴⁵。其弦外之音在于，利未人的城池四散于以色列各支派中，但是因为职业的神圣性，其他部落对于攻击利未人的城市是非常忌惮的。例如〈士师记〉，在以色列各部落的混战中我们并未能寻找到利未人城市受到攻击的记载；当然这并不是说这种危险就不存在。《塔木德》中即指出，逃城周边必须设置常备军营，以阻止报血仇的人兴师问罪；而且必须保证军营的人数稳定不得削减，以应付随时可能出现的问题⁴⁶。

⁴¹ Charles Lee Feinberg, *The cities of refuge*, *Bibliotheca Sacra* 103, p. 411.

⁴² Michael L. Rodkinson, *The Babylonian Talmud*, p.2382.

⁴³ (古罗马)斐洛著；石敏敏译：《论律法》，北京：中国社会科学出版社，2007 年，第 197 页。

⁴⁴ *Sefer Ha-Hinukh*, <commandment 408>, 转引自以色列巴依兰大学拉比 Judah Zoldan 文 *Cities of Refuge as Rehabilitation*, <http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/eng/massey/zold.html>, 2014 年 3 月 24 日。*Sefer Ha-Hinukh* 一书是解释《妥拉》的著作，按照迈蒙尼德的著作 *Sefer Hamitzvot* 的体例而进行阐释，出版于 13 世纪的西班牙，作者不详；详情请见 http://en.wikipedia.org/wiki/Sefer_ha-Chinuch, 2014 年 3 月 24 日。

⁴⁵ Calvin, John: *Harmony of the Law - Volume 3*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, p.47;

⁴⁶ Michael L. Rodkinson, *The Babylonian Talmud*, p.2383.

消亡，联合王国必须考虑远离耶路撒冷的居民对于庇护所的需求。因此，正是这一时期，庇护场所被限制到仅有的几座城市之内，实现了从利未人的城市向逃城的过渡。宗教庇护场所受到了数量和地域上的限制，其对于世俗司法体制所代表的王权的干涉就更为有限。此外，圣经中所言的六座逃城的地理位置，也更符合所罗门时期的政治版图。根据〈申命记〉的记载，“要将耶和华你神使你承受为业的地分为三段，又要预备道路…”⁵⁶，《塔木德》中指出，这意味着约但河东西岸的各三座逃城是按照南北向，等距的、均匀的分布在国土中，以方便误杀人者就近逃亡⁵⁷。只有在所罗门国王时期，以色列人的政治势力可以完全覆盖六座逃城的地理辐射范围，这也说明六座逃城只可能产生于所罗门时期。所罗门之后，乡间丘坛有再次复苏的迹象。约西亚改革时，耶路撒冷圣殿之外的所有的祭坛都被废除，耶路撒冷成为崇拜耶和华的唯一中心⁵⁸，祭坛和利未人城市的庇护功能，就完全被逃城的律法功能所替代了。

三、逃城制度的终结

公元前 586 年，南方犹大国被新巴比伦王国所灭，但逃城的律法和神学意义却在巴比伦之囚时期得到完善。犹太人回归后的第二圣殿时期，逃城制度虽有所恢复，但地域上并未扩展至如圣经中所记载的六座城池之范围。无论是异族统治下的自治政权，还是哈斯蒙尼王朝期间，犹太人所能控制的领土范围极为有限，也就不可能达到如圣经所述的理想状态。如，六座逃城中，示剑被北部的撒玛利亚人所控制，犹大国被灭后，希伯伦也被以东人所占据⁵⁹，逃城极有可能再次以部分利未人的城市的形式存在，来履行其律法上对未决杀人犯的管领和流放刑的执行功能。

这一切都在公元 70 年的战争中终结。在罗马人的进攻下，第二圣殿被毁，以色列人开始走上大流散之路。国土沦陷，人民流放，逃城的物质条件完全失去。在与罗马的战争中，世袭祭司贵族的撒都该派消亡；而在大流散时期，犹太教再也没有发展出集权性的宗教组织体系，再未产生过大祭司，也使得逃城制度的重要要件缺失殆尽。最为根本的原因在于，犹太人司法权的缺失。公元 30 年起犹太法庭就失去了判处死刑的权力⁶⁰；进入大流散时期后，世界各地的犹太人社区中，尽管有的具有不同程度的司法自治权，但是都只被限于民事等范围之内，有

⁵⁶ 〈申命记〉, 19:3

⁵⁷ Michael L. Rodkinson, *The Babylonian Talmud*, p.2382.

⁵⁸ 〈列王纪下〉, 23:13-20

⁵⁹ Isidore Singer; Cyrus Adler, *The Jewish Encyclopedia*, p.258.

⁶⁰ Isidore Singer; Cyrus Adler, *The Jewish Encyclopedia*, p.257.

关杀人的刑事管辖权不可能被赋予。例如英王 13 世纪的特许状明确规定，除专属英王管辖的杀人等案件外，特许英国境内犹太人对其内部民事案件予以自治⁶¹。

犹太人的逃城虽然不复存在了，但是圣经中逃城的记载却一直流传下来，并被随后的基督教所继承，其中庇护和大祭司赎罪的观念更是对基督教产生了重要影响。如薛道荣的《圣经阐要-旧约卷》中认为，逃城是上帝救恩的表现，基督徒应该避入信仰的逃城接受神的庇护，才能在属灵上免遭魔鬼和撒旦的追杀；大祭司的死为罪人赎了罪，其属灵上的意义为，耶稣以其生命为世人蒙得了自由⁶²。中世纪时期天主教的宗教庇护权制度盛极一时，其影响直至今日，究其传统，也是来源于圣经中的逃城制度的。

四、结语

圣经中的律法性叙事和历史性叙事糅合于一处，时聚时散，有时让人难以分辨以色列人之宗教理想与历史事实之间的差异。这也使得许多本是变化中的概念，经常被视同一固态来做分析。本文试图以圣经文本的形成时间为线索，分析逃城律法叙事中所体现的历史演变；并通过历史叙事中的一些证据，厘清逃城的形成过程。

逃城源于古代希伯来的宗教庇护传统，圣所庇护权随着以色列人征服迦南而扩大至利未人的城市，在所罗门国王时期被逐步削弱，限制在少量的城市中，逃城得以产生。圣经所述的六座逃城不可能产生于摩西和约书亚分地时期，只可能产生于大卫以后的所罗门王国时代，部分城市直至南北分国时期依然在履行其逃城的职能。尽管逃城是宗教权力在王权逐步削弱下，庇护场地缩小的产物，但从约西亚改革时起，祭司派在逃城制度中的角色就越来越重要，直至巴比伦之囚时期经过祭司派的编纂，逃城的律法制度和神学意义最终完善，并在第二圣殿时期付诸实践。然而受限于当时犹太政权的领土范围，逃城不可能恢复到圣经中所述的理想状态。圣经中关于逃城的记载是律法性和历史性叙事的结合，展现了律法随着以色列历史的发展不断更新、演变的过程。逃城制度明确区分了故杀与误杀，采取不同的量刑，是对血亲复仇和同态复仇的极大限制，显示出人类法律意识的进步。作为未决刑事犯的羁押场所和流放刑的执行地，逃城在某种程度也具有了监狱的特质。祭司派为误杀做出了神学上的解释，赋予逃城以神法上的必要性和合理性；通过宗教赎罪的观念，将大祭司的死作为流放刑终结的条件，使逃城成

⁶¹ John Henry Wigmore, *A panorama of the worlds legal systems*, West Pub. Co. 1928, p.124.

⁶² 薛道荣著：《圣经阐要》旧约卷一，台北：天民出版社，1988 年，第 326 页。

为希伯来律法中最有特点的制度之一，并对基督教神学和中世纪的教会庇护权产生了重要的影响。

《佐哈尔》及其历史和研究概略

刘精忠 黄 丁

摘要：作为犹太教神秘主义历史上最伟大的喀巴拉经典著作，《佐哈尔》在犹太民族的生活与精神深处拥有不可替代的“神圣”价值与意义。历史上，这一崇高地位的形成经历了较长的“神圣化”时期。相关其本身真实面貌的学术研究与争论，也同样历经一个延续至今的漫长历史过程。

关键词：《佐哈尔》；犹太神秘主义；“神圣化”；学术研究史

在犹太教及犹太民族的整体历史上，以喀巴拉为核心构建起的犹太教神秘主义体系，尽管在某种程度上往往被中世纪的正统犹太教斥为异端，但自其出现伊始，却毋庸置疑地占据某种十分显要的位置。其中，作为对犹太教内在精神体验的一次创新性诠释，中世纪犹太教神秘主义历史上最重要的“光辉之书”——《佐哈尔》，历史地完成了对中世纪喀巴拉神秘主义思想的一次全面阐释。

一、《佐哈尔》简介

《佐哈尔》(Zohar)，又名《光辉之书》(Sefer ha-Zohar)，内容系对《律法书》的神秘主义注释，以阿拉米文和希伯来文著述。据传为公元2世纪拉比西缅·本·约哈伊(Simeon

ben Yohai)⁶³因“神启”而作。但很明显,根据学者所作的研究,实为13世纪西班牙犹太教神秘主义者摩西·德·莱昂(Moses de Leon)所作。其具体内容,正如《犹太教小辞典》中所给出的精炼、完备的概括所言,在于“叙述创世之功的奥秘,阐释造物主的十次流溢,以说明创世过程和宇宙的存在;兼论罪恶问题并从宇宙论角度论述祈祷和善功的意义。”⁶⁴在写作风格上,《佐哈尔》的叙述特点带有非常强烈的个人色彩,就某一特定主题所作的讨论,也总是与其他类似的各种主题穿插在一起,故而彼此之间交错纵横,混合杂糅。这一看上去多少匪夷所思的体例特点贯穿其主要部分,在整体结构与文体形式上也体现了神秘主义本身对逻辑经验性的无视与超越。

从著录学角度看,《佐哈尔》主要由三卷构成:其一,《托拉佐哈尔》(*The Zohar on the Torah*),即对《托拉》的注释,这是《佐哈尔》的真正核心部分,其所涵盖的主题涉及喀巴拉的整个范围;其二,《佐哈尔篇章》(*Tikkunei ha-Zohar*),是关于《佐哈尔》自身的一部完整的书;其三,《新佐哈尔》(*Zohar Hadash*),它并非一部标准统一的著作,而是由出处各异的不同部分所组成的一部文献选集。⁶⁵总体而言,《佐哈尔》的文献构成种类繁多,体现为层次不同、风格各异的不同来源,主题范围也极为广泛,在内容与形式上,各部分、甚至各章节之间都差别甚大。因而,在全面细致地研究了《佐哈尔》的主要文献构成之后,其各部分之间风格迥异这一事实总是让学者们自然地地质疑:这是同一个作者的著作,还是出自多人之手?

对此,一种较为合理的解释就是,《佐哈尔》各部分中的独特风格实际只是一种表象,其中故事、事例、引用在各个部分之间的相互印证,即足以证实各章节之间清晰的内在联系,而并非相互间完全独立。与此同时,要解决作者的统一性问题还需涉及另一问题,即《佐哈尔》文献的原始范围,这些作品是以一种更为完整而全面的形态呈现,还是一直都以某种零散或不完整的方式存在?研究喀巴拉的学者曾经倾向于认为《佐哈尔》的原始范围比我们现在看到的要宽泛很多,但通过研究早期喀巴拉学者在其手稿或著作中所引用的《佐哈尔》未出版前的引文,人们发现没有证据能够证明可能曾经存在过那样一个综合、全面的版本。并且从这部分喀巴拉学者集中且有限的引证中,人们几乎可以判定,他们视野所见的只是《佐哈尔》的一小部分。这就说明,在《佐哈尔》正式出版之前,其各部分是以零散的方式存在的。但并不能因此而得出一种结论,即我们所展示的原初版本就是作者所写的版本。

实际上,存在着清晰内在联系各部分已清楚勾勒出整部《佐哈尔》的性质,即布道式的阐释。虽然这种布道式的阐释以《圣经》的形式为其外部框架,但其内容却囊括了犹太精神的所有方面。实际上,通过这一神秘主义的布道式阐述,《佐哈尔》的作者将从《圣经》、《密西拿》到阿加达和祈祷词等等犹太宗教文献,都尽情地缠绕并交织在一起。在喀巴拉神秘主义诠释的映射之下,这些起初来源不同的宗教资源最终呈现为一个独立的整体性存在。从这一角度看,《佐哈尔》与犹太教或犹太文化的整体性价值无疑紧密相关。

与此同时,值得注意的是,从逻辑思维或表述结构的角度来看,这种全然布道式的阐释特性同时亦成为《佐哈尔》思考框架中的某种“瑕疵”。⁶⁶换言之,神秘主义诠释范式本身

本文为教育部基地重大项目(课题编号08JJD730048)及国家社科基金一般项目(课题编号11BZJ020)《犹太教神秘主义研究》阶段性成果。

⁶³ 又译希姆昂·巴尔·约哈伊(Shim'on bar Yoh'ai),为统一行文,均用西缪·本·约哈伊一译。

⁶⁴ 参阅周燮藩主编《犹太教小辞典》词条“光辉之书”(上海辞书出版社,2004年第1版,第157页)。

⁶⁵ 包含在三卷书中的不同文献有:*The Zohar on the Torah*, *The Zohar on the Song of Songs*, *Midrash ha-Ne'elam on the Torah*, *Midrash ha-Ne'elam on the Song of Songs*, *Midrash ha-Ne'elam on Ruth*, *Midrash ha-Ne'elam Lamentations*, *Sitrei Torah*, *Matnitin*, *Tosefia*, *Sava de-Mishpatim*, *Yanuka*, *Rav Metivta*, *Sifra di-Zeniuta*, *Idra Rabba*, *Idra zuta*, *Idra de-Ve Mashkana*, *Hekhalot*, *Raza de-Razin*, *Sitrei Otiot*, *Ma'amar Kav ha-Middah*, *Raya Mehemna*, *Tikkunei ha-Zohar*, *zohar hadash* 以及其他未命名文献。

⁶⁶ 譬如在《虔诚的牧羊人》(*Raya Mehemna*)和《佐哈尔篇章》(*Tikkunei ha-Zohar*)中,这样的“瑕疵”看上去尤为明显。

从根本上决定了《佐哈尔》绝不可能成为一本非常“系统性”的著作。至关重要的是，正是这种逻辑条理意义上的所谓“瑕疵”，其本身的感染力深深打动了读者。在这一现象背后，最为根本性的原因在于，正是这种所谓的“不成体系”，才是《佐哈尔》对“神性”秘密的象征主义神秘诠释能够被解读的关键。否则，人们就很容易将之视为某类由荒诞词语或形象组成的肆意堆积。与之相反，如其自身所示，就其本质而言，《佐哈尔》是一部“真实生命”之书，关注着人类情感与生活体验。对于犹太人而言，无论是精神上的骚动，抑或灵魂上的不安，一切光明的或黑暗的“真实生命”的展现，都能在《佐哈尔》中被找到。而这也恰是其作为一部神秘主义著作源远流长、经久不衰的活力之所在。

二、《佐哈尔》的“神圣化”

从一本默默无闻、仅限喀巴拉信徒间流传的著作，到最终成为与《律法书》和《塔木德》同等重要的犹太教经典，《佐哈尔》的“神圣化”历经了两个世纪的时间。

事实上，在很长一段时间内，《佐哈尔》并不为喀巴拉神秘主义者以外的世界所问津，甚至从仅有的少数喀巴拉学者对其所作的那些粗糙、任意的模仿来看，后世作者对《佐哈尔》的态度也远谈不上虔诚。然而，伴随着西班牙大驱逐这一几乎动摇犹太教根基的灾难性事件的发生，历史上的犹太人经历了又一次重要的精神性转化。值此之际，正如在相当意义上，与犹太启示主义相结合的喀巴拉神秘学象象征着一种对民族性救赎的渴望。同理，蕴含了弥赛亚救世主义因素和末日论主题的《佐哈尔》，也与这飘零破碎的一代人的精神气质极为契合，因而也就被那片精神荒凉之地上遭受奴役的人们视为最后的希望。正是在这一残酷历史背景下，《佐哈尔》走进了犹太民众的家中。在这些极度渴望救赎的心灵面前，逐渐被抬升至一个至为崇高的地位。16世纪中期，这部神秘著作的公开出版进一步将其影响力扩散到更为广泛的人群当中，并最终在卢里亚喀巴拉中达至一个巅峰。从某个方面而言，这一历史性结果也就使得《佐哈尔》本身被后世视为神秘主义学说的杰出起源，进而成为诠释其他神秘主义理论的依据。

正是缘于诸如此类的历史性背景及原因，相关《佐哈尔》与《塔木德》之间地位的比较，也就成为一件再自然不过的事情。

在一般意义上，二者总是被人们解释为犹太教《圣经》“神启”中的两个方面，不同之处在于，前者是隐匿的，而后者则是显露的。根据喀巴拉所惯用的相关身体与灵魂的学说，《佐哈尔》所传播的神秘知识是《托拉》的灵魂，而《塔木德》的律法构成则是维持《托拉》的肉体。不难发现，从灵性意义上来说，《佐哈尔》被置于一个比《塔木德》更为崇高的地位。然而，这并不意味着《佐哈尔》可以越界去干涉《塔木德》的领域。实际的情况则是，在涉及日常宗教生活的实际性事务上，《塔木德》仍然保有其绝对的权威性。对于犹太人而言，就像灵魂与身体之间的相互协作一样，在《佐哈尔》与《塔木德》两者之间，只有互不干涉、互相依赖和互相协作，才能维护作为一个整体的犹太传统价值。

尽管如此，事实上，当人们试图讨论并比较两者之间的地位与权威之际，从另一方向来看，某种人为对立的种子就已经被种下。

这一根本对立性的解释最早出现在基督教神秘主义信徒当中。后者认为喀巴拉神秘主义包含了基督教的早期信条，而《佐哈尔》则是犹太教纯粹精神“最圣洁”的体现。在犹太教内部，这一区分则始于其后的萨巴泰“伪弥赛亚”运动，并在所谓的弗兰克“异端”中达到其顶点，后者的信徒甚至骄傲地以“《佐哈尔》的拥护者”和“《塔木德》的反对者”作为标榜自己的名号。其后，德国和东欧的“哈斯卡拉”运动将这一对立性的理解与诠释进一步扩

大。马斯基尔依据其自身的思想框架，毫不犹豫地二者予以取舍，他们将《佐哈尔》作为一种相异的力量，并试图将其从犹太教的领域中驱逐出去。与之相反，《塔木德》和哈拉卡则仍被视为犹太精神中的正统因素。在这场旷日持久的激烈论战当中，对这种对立性理解与诠释最为彻底、也是最为极端的表述则声称，“一面是《佐哈尔》，另一面则是《塔木德》和真正的犹太教”。⁶⁷

显然，就历史而言，诸如此类的对立性批判之辞并不可能真正从人们的宗教意识中将《佐哈尔》的“神圣性”驱逐出去。《佐哈尔》与喀巴拉对犹太人内在精神世界的神秘影响，作为一个整体来说，事实上也并无太大的衰落。较之马斯基尔的敌意与排斥，与哈斯卡拉运动几乎同时兴起的哈西德宗教复兴运动，则为《佐哈尔》的“神圣性”提供了更加强有力的拥护力量，后者赋予其一种无以复加的赞美与崇高地位，并将之视为犹太教的绝对基础。在某种程度上，可以说，《佐哈尔》的“神圣化”历程本身反映了作为一个整体的犹太民族其内在精神世界的演化与吁求，也是犹太教喀巴拉突破神秘知识的封闭世界，走进相当一部分犹太人的生活，并进而成为其信仰与行为一部分的真实映照。

三、《佐哈尔》研究史

依据学者的一般意见，根据时间以及各阶段特点的不同，关于《佐哈尔》的学术研究大致可以分为五个时期，即早期的批判时期，基督教喀巴拉时期，萨巴泰运动时期，启蒙运动时期，以及晚期的研究时期。

相关《佐哈尔》的研究与批判实则伴随着这部著作的出现伊始而开始。早期的批判始于13世纪末期。这一时期，争论的焦点主要聚焦于阿卡拉比以撒（Rabbi Isaac of Acre）相关《佐哈尔》的出版及其作者的一些证据。作为对这些问题的唯一历史证据，这一历史性考证资料长久以来一直作为至关重要的论据，在《佐哈尔》研究中被频繁引证。⁶⁸其中，直接的证据表明，拉比摩西·德·莱昂将《佐哈尔》伪装成拉比西缅·本·约哈伊所著之一部古书的手稿复制品，这本书在13世纪末的西班牙首次出版，并通过文本逐段摘录的方式得以传播。而间接的证据则暗示，拉比摩西·德·莱昂本人才是《佐哈尔》真正的作者，因而这本书也就是一部13世纪的作品。总的来说，由于当时《佐哈尔》在喀巴拉信徒和犹太人中的影响还很有限，这一时期的研究与批判并没有能取得较有价值的研究成果。

15世纪末至17世纪是《佐哈尔》研究在基督教喀巴拉时期的发展阶段。换言之，这一时期的《佐哈尔》研究事实上围绕着基督教的喀巴拉化而展开。本着追求纯粹真理的宗旨，基督教徒期望在基督教世界以外寻求任何宗教—文化中的真理体现，他们兴奋地发现喀巴拉学说与时代精神极为贴近。⁶⁹故而，这些基督教徒试图在犹太教喀巴拉之中为自身宗教的基本教义找到一个根基，由此《佐哈尔》也就进入基督教学者的视野之中。

几乎所有的基督教喀巴拉神秘主义者都一致肯定《佐哈尔》是一部古老的著作，因为只

⁶⁷ 参阅拉比耶西·卡费赫（Yihya al-Kafih）所著《上主之战》（*Sefer Milhamot ha-Shem*）一书序（耶路撒冷，1931年）。

⁶⁸ 关于阿卡拉比以撒的相关陈述与引用，参阅 *Sefer Yuhasin ha-Shalem* (ed. Filipowski, London and Edinburgh, 1857, pp.88, 89 以及 G.Scholem, "Ha-im Hibber R.Mosheh de leon et *Sefer ha-Zohar*," *Mad'ei ha-Yahadut I* (1926): 17, n.7.

⁶⁹ 在这一喀巴拉化的立场转向过程中，柏拉图主义的复兴，神秘主义经验以及对神秘知识的追求等是促成这一过渡的重要因素。参阅 Scholem, "Alchemie und Kaballa", *MGWJ* (1925), p.106 以及 J.L.Blau, *The Christian Interaction of the Cabbalah in Renaissance*(New York,1944), pp.78-88.

要《佐哈尔》的这一古老特征能够得到确证，那么也就能证明喀巴拉学说体现了早期犹太教信仰中所包含的基督教基本信条。⁷⁰在此情境下，面对基督教的喀巴拉化及其可能导致异端邪说的危险性，拉比犹大·阿里耶·莫代纳（Judah Rryeh Modena）致力于对喀巴拉和《佐哈尔》展开批判。在一部名为《咆哮的雄狮》的著作中，莫代纳除了重申阿卡拉比以撒的证据之外，其批判的主要依据即《佐哈尔》自身中暗示其年代较晚的那些证据，诸如年表上的混乱，较晚年代的祈祷文、阿拉米文以及依卡斯蒂亚的拉比风格而创立的布道方式等等。所有这些稍后都被视为《佐哈尔》研究中的重要原则。拉比本人十分果断地宣称，《佐哈尔》实际只是一部新的、而非传统的著作，其作者也并非拉比西缅·本·约哈伊或其门徒，而是由更晚时期的拉比所著。⁷¹不难想象，这样一部著作面世不久即引起强烈反响与攻击，但那些辩驳在事实及逻辑上却显然缺乏根据。在19世纪德国和东欧的哈斯卡拉运动中，这部著作又因其敏锐而独到的批判，出人意料地而成为马斯基尔反抗传统和宗教的有利武器。

在萨巴泰运动中，《佐哈尔》的历史性影响再次达至巅峰。鉴于二者之间所存在的内在紧密关联，萨巴泰运动本身即便在其衰落之后，实际上仍能凭借《佐哈尔》不受限制的传播方式，继续影响民众，而这也招致拉比摩西·哈吉兹（Moses Hagiz）的尖锐批评。⁷²这一时期，《佐哈尔》研究以对萨巴泰运动以及《佐哈尔》本身的批判为主。

作为这一时期的主要人物，拉比雅各·埃姆登（Rabbi Jacob Emden）对《佐哈尔》“毒害性”的严厉批判成为这一时期的主要批判成果。在相当程度上，埃姆登的这种批判立场无疑是极其艰难的。原因在于，一方面，他是萨巴泰异端运动的坚决批判者；而另一方面，他同时也是一位真正的喀巴拉信徒，《佐哈尔》的圣洁主张早已扎根其心灵之上。但尽管如此，出于一个学者严肃而认真的学术自觉，埃姆登并没有为自身的宗教情感所左右，而是质疑并否定了《佐哈尔》在文本意义上的古老性。依据对《佐哈尔》中人物、语言、原始资料来源以及历史隐射等多种因素条分缕析的研究结果，埃姆登坦率地指出，《虔诚的牧人》、《回归书》以及《神秘米德拉西》中的特定段落，都是拉比摩西·德·莱昂或其同时代喀巴拉学者的著述。⁷³

较之拉比莫代纳和埃姆登所开启的《佐哈尔》批判之路，犹太启蒙时代的《佐哈尔》研究在这一条道路上则走得更远。不难理解的是，这一时期涉及《佐哈尔》的所谓学术研究，因其时代与精神背景上的特殊目的性，而被不容分辩地蒙上一层“受启蒙”的光圈，即试图通过否认《佐哈尔》的历史古老性，来诋毁喀巴拉在犹太历史与生活中的光辉。其中，海因里希·格雷茨（Heinrich Graetz）对《佐哈尔》的批判态度，无疑代表了最为极端、同时也是最为饱满的启蒙精神形式。⁷⁴但尽管如此，虽然这一时期所涌现的学者大多接受了哈斯卡拉运动的思想性前提，但却并没有完全秉持某种极端理性主义的立场观点。因而，就他们当中的大多数人而言，大体上尚能秉承一种客观、理性的学术态度，对《佐哈尔》展开基础性的批判研究，并取得一批较具价值、甚至独创性的研究成果。

其中，伊莱基姆·哈米尔扎哈吉（Eliakim Hamilzahagi）强调，必须对《佐哈尔》采用一种客观、公正的研究方法。通过其本人全面、系统和完备的基础性研究，创造性地得出《佐

⁷⁰ 所谓《佐哈尔》是一部犹太基督教作品这一结论，在其作者拉比西缅·本·约哈伊事实上是一个基督教信仰继承者这一观点中，达到了最为极端的表述。

⁷¹ 《咆哮的雄狮》（*Sefer Ari Nohem*），耶路撒冷，1929年，第56至57页。

⁷² *Sefer Mishnat Hakhamim*, Wannseebeck, 1733, No.240.

⁷³ 对于埃姆登的这一否定性结论，匈牙利拉比摩西·库尼茨（Moses Kunitz）曾经试图对拉比西缅做两个时期上的区分，以期借此而反驳埃姆登对《佐哈尔》文本所存在的前后不一的指控。但实际上，正如拉比所罗门·犹大·拉帕波特（Solomon Judah Rappaport）所指出的一样，库尼茨所作的辩解实际上毫无价值。

⁷⁴ 他认为《佐哈尔》要为犹太人整体精神的堕落与麻木承担责任，并且将人们与《佐哈尔》之间的关系作为评价犹太教历史人物的一个标准。

哈尔》是由早期和晚期的著作在一段时间内融合而成。另一位研究者亚伦·阿道夫·耶利内克（Aaron Adolph Jellinek）则第一个将摩西·德·莱昂的其他希伯来语著作与《佐哈尔》进行比较，并将作者在希伯来语著作中的匿名引用，作为证明其为《佐哈尔》作者的确凿证据。显然，耶利内克这一严谨认真的研究态度也使其本人的著作在后世的《佐哈尔》研究当中变得极为重要。⁷⁵与之相比，大卫·卢里亚（Rabbi David Luria）所采纳的研究方法虽与耶利内克一样，但其所要证明的观点却全然相反。虽然他在加昂的律法答疑结集中发现了《佐哈尔》习语，同时人们也不得不承认他所作的反驳令人印象深刻。但经推敲之后，人们发现这一结集本身其实并不正统。与此同时，伊格纳茨·斯特恩（Ignatz Stern）为试图证明《佐哈尔》的古老性，采用一种类似于《圣经》研究的文献考据方法，对之进行一种最为详实和仔细的分析，然而结果却只是将整部《佐哈尔》本身弄得支离破碎。⁷⁶与之相反，塞缪尔·大卫·卢扎托（Samuel David Luzzatto）依据元音和重音符号的晚期起源时间，对《佐哈尔》的历史“古老性”展开质疑与批判。同时，从一种保守的、拉比式立场出发，他又强调指出《佐哈尔》实际上背离了“真正而纯粹的犹太教”。在上述研究或发现之外，另一位研究者M·H·兰道尔（M·H·Landauer）甚至创新性地提出亚伯拉罕·阿布拉菲亚乃《佐哈尔》的真正作者。⁷⁷显然，虽然其研究精神可嘉，但这一结论本身无疑经不起考证。

总体而言，后哈斯卡拉时代的《佐哈尔》研究实际上依然沿袭了犹太启蒙时代那些学者的思想脉络。这一时期的研究成果除希勒尔·蔡特林（Hillel Zeitlin）和格肖姆·索伦（Gershom Scholem）两人的重要著作之外，事实上几乎没有任何有价值的研究。

从某种意义上可以认为，蔡特林为《佐哈尔》所作的辩护事实上饱含一种“浪漫主义”样式的激情与狂喜。这一现象背后的原因在于，他本人试图重新恢复《佐哈尔》的“神圣”光辉，因而在事实上也就完全放弃了理性研究的学术路径。从这一宗教情感和基本的认知立场出发，蔡特林强调，《佐哈尔》本身实际上只能从虔诚、敬畏的角度来加以理解和研究。因而，这一著作本身理应被视作一本“神奇之作”，就其本质而言，实际是一部犹太民族的“神圣”启示录。显然，从所谓理性、科学的学术观点来看，这一理解与诠释方式无疑是相对启蒙时代纯粹“理性主义”精神的一大反动。在学术方法上，蔡特林的研究基本上承袭了大卫·卢里亚的学术路径，因而并无太多独创性的结论。

20世纪上半叶以来，相关《佐哈尔》文本的历史文献学研究，至少在诸如作者归属与年代写作这样的基础性问题终得以尘埃落定。这一成果的实现无疑要归功于格肖姆·索伦在文献及语言等方面所做的细致研究工作。

从对《佐哈尔》文本中的语言研究入手，索伦发现《佐哈尔》中所用的阿拉米语在其文字外表之下，实际上潜藏着希伯来语的本质特性与时代特征。⁷⁸经过一番全面而细致的研究与发现，索伦最终证明，《佐哈尔》的主体部分实际上是一部晚期写就的完整作品。在此基础上，他进一步地阐释了《佐哈尔》中令人感到困惑的宗教神秘主义象征体系。显然，这一创见本身也为《佐哈尔》研究开辟了一个新的发展方向。除此之外，在其它与《佐哈尔》相关的研究领域中，索伦本人也在一定程度上做出了自身的原创性贡献，其研究成果主要体现在《犹太教神秘主义主流》这一开创性的著作当中。毋庸置疑，在《佐哈尔》学术研究史中，索伦所作的这一系列原创性贡献极为重要。

⁷⁵ 正是依赖于耶利内克的研究成果，格雷茨形成他对《佐哈尔》的观点。然而，两人对待喀巴拉和《佐哈尔》的态度却完全相反，后者在其著作中多次强调，研究喀巴拉和《佐哈尔》时不能有任何先入之见。

⁷⁶ 后人将其方法直接比喻为“外科手术”。据他所言，《佐哈尔》的每个部分，甚至每一观点都经过后期修改而成。因此，他就不得不像外科手术医生一样，将整个《佐哈尔》切成细小的片段。进而为了证明其历史古老性，他又不得不舍去那些带有较晚年代印迹的片段，最终被保留下来的《佐哈尔》也就只能是一堆被肢解了的碎片。

⁷⁷ M.H.Landauer, “Vorläufiger Bericht in Ansehung des Sohar”, *Literaturblatt des Orients*, 6:322.

⁷⁸ 为此，索伦本人甚至编纂了一部词典，专门研究《佐哈尔》中的词语在各部分中的不同用法。

结语

历史上，喀巴拉神秘主义在犹太精神深处留下的印迹无法磨灭，而《佐哈尔》在犹太世界的影响也很早就超出喀巴拉精英的狭小范围，其精神性震撼与影响力更是任何其他一部喀巴拉著作所无法企及。究其根本，其中的原因在于，作为一部纯粹神秘主义范式的宗教诠释性著作，《佐哈尔》呈现给犹太人的，事实上不仅是对“神秘世界”之知识的一次开启或窥探，而更是一次人一神交往际遇的深邃转化与融合。更或说，是骚动的灵魂与上帝之“显现”的真实交融，是犹太人普通生命之内在神秘体验中与“神”之间的一次深刻共鸣。

在当代犹太世界中，《佐哈尔》这部犹太教“光辉之书”的地位早已无需赘言。正如多少个世纪以来，它一直活跃在犹太生活与精神的最为核心之处，并被犹太人赋予最为崇高的圣洁地位，视其为灵魂最深处情感与思想表达的最生动象征与体现。在其充满宗教象征主义意蕴的神秘诠释当中，《佐哈尔》对犹太灵魂的深深撞击与打动，令犹太人始终感受到某种难以言传的、最为深刻的情感共鸣。如果说需要找出一句话，以说明《佐哈尔》这一“光辉”巨著在犹太精神与生活中所曾拥有的巨大影响与崇高地位。那么，这样一句话无疑莫过于近代犹太教哈西德运动创始人之一，克雷茨拉比平哈斯（Rabbi Pinhas of Koretz）所作的那句最为著名、也是最为朴实的信仰告白，正如他“赞美并感谢上帝没有在《佐哈尔》出现之前创造了他，‘因为《佐哈尔》帮助我继续做一个犹太人’”。⁷⁹

⁷⁹ M.J.Guttman, *Torat Rabbenu Pinhas mi-Koretz*, Bilgoraj, 1931, p.26.

(作者简介: 刘精忠, 南昌大学; 黄 丁, 中国人民大学宗教学博士生)

A Brief Guide to *Zohar*, Its History and Scholarship

Abstract: As the greatest kabbalistic scripture in the history of Jewish mysticism, *Zohar* formed a sacred and irreplaceable value in Jewish life and spirit. In history, such sort of sublime position actually eyewitnessed some period of “sacralization”, whereas scholarship engaged in its historical truth also experienced a long enduring expedition even unto today.

Key words: *Zohar*, Jewish mysticism, “sacralization” & scholarship history

希伯来圣经中词汇的语义世俗化

(以色列) 诸葛漫, 宋学东, 韩力

摘要 犹太复国主义希望复活沉寂已久的希伯来语并将其重塑为新兴以色列国的国语。然而这门古老语言自身却存在严重的词汇空缺问题, 即缺乏表达现代新事物的词汇; 另一方面该语言词根的数量也极为有限, 单靠本族语语素的组合亦无法实现大规模的词汇扩充。为应对上述问题, 希伯来圣经中的许多旧词被人为地赋予了新的语义, 由此产生的旧词新用常常又会使宗教术语词出现语义世俗化趋势。研究以色列的文化语言学和社会语文学, 对理解

这个外患与内忧并存的国家的语言、宗教，及身份认同等大有裨益。

关键词 希伯来圣经; 圣经希伯来语; 以色列; 社会语言学

作者简介 诸葛漫，澳大利亚阿德莱德大学人文学院教授，上海外国语大学、华东师范大学教授；宋学东，上海师范大学外国语学院副教授，韩力，上海市博文学校英语教师。

Semantic Secularization of Terms in Hebrew Bible

(Israeli) Ghil'ad Zuckermann, SONG Xue-dong, HAN Li

Abstract One of the problems facing those attempting to revive Hebrew as the national language of the emerging State of Israel was that of Hebrew lexical voids. The revivalists endeavored to use internal sources of lexical enrichment but were faced with a paucity of roots. They changed the meanings of obsolete Hebrew terms to fit the modern world. This infusion often entailed the secularization of religious terms. The study of Israeli cultural linguistics and socio-philology casts light on the dynamics between language, religion and identity in a land where fierce military battles with external enemies are accompanied by internal *Kulturkämpfe*.

Keywords Hebrew Bible; Biblical Hebrew; Israel; Sociolinguistics

一、语言背景

1. 希伯来语

希伯来语(Hebrew)属于闪米特语族(Semitic)迦南地语支(Canaanite)，经逐步衰弱并于公元二世纪停用。公元二世纪科赫巴起义的失败，正式标志着口语希伯来语时代的终结。但事实上，口语希伯来语可能在更早时期便已消亡，例如耶稣的母语是亚兰语而非希伯来语。随后的一千七百年间，虽然希伯来语仍是一门重要的宗教与文学语言，大流散时期偶尔也会充当犹太人之间的通用语(*lingua franca*)，但已不再作为母语使用。

最初的古圣经起源于犹太教，是用希伯来语书写的教义典籍，所以又称希伯来圣经(Hebrew Bible)。该时期的希伯来语又因圣经而得名，故称圣经希伯来语(Biblical Hebrew)，以区别于后世的密西拿希伯来语(Mishnaic Hebrew)和中古希伯来语(Medieval Hebrew)等。

2. 以色列语

以色列语(Israeli)于十九世纪末起源于巴勒斯坦，其语种划分(Zuckermann 2006)一直倍受关注。传统观点将其归为闪米特语族，认为它是复活了的希伯来语(Hebrew revived)。修正论者(Horvath, Wexler 1997)认为以色列语属于印欧语系，是经过重新填词的意第绪语(Yiddish relexified)：其主干是语言复兴者的母语意第绪语，而枝叶却是提供词汇的希伯来语。在本文作者看来，“基因变异”的以色列语是半人工合成的、闪欧语言(Semito-European)与欧亚语言(Eurasian)的混杂体，换言之它既属于闪米特语族同时也属于印欧语系。该语言的形成源头同时包括“睡美人”般的希伯来语、(作为母语的)意第绪语，以及其他语言。因此，与“以色列希伯来语”(Israeli Hebrew)或“现代希伯来语”(Modern Hebrew)相比，“以色列语”一词无疑在内涵上更为准确。(Zuckermann 2008)

二、词汇扩充

多数犹太复国主义者的母语是意第绪语，埃利泽·本·耶胡达(Eliezer Ben-Yehuda)亦不例外，他们长期生活在欧洲也深受欧洲文化熏陶。复国前，犹太人除了所谓的“犹太镜片”(借指视野与遗产)、他们既无国土也缺乏统一语言，而国土与语言却又在欧洲民族概念中处于中心位置。在此背景下，他们只能是将自己的欧洲言语带回亚洲的故乡。

但出于政治上的考虑，对于未来的以色列而言，“能作为国语的，非希伯来语莫属”(林书武 2001)。因此犹太复国主义者非常渴望恢复希伯来语，希望能像阿拉伯人一样使用闪

米特的语法和语音，但是由于他们无法回避自己的欧式思维，其诸多努力也无法达到预期效果。

1. 内部造词

希伯来语复兴的主要问题的词汇空缺(lexical voids)而非语义空缺(semantic voids)，这是因为语言复兴者为保持其纯洁性拒绝使用外来语成分、而只愿意通过挖掘语言内部素材进行词汇扩充，其“主要来源是《圣经》、《塔木德经》和《米德拉希》”等希伯来古书。(张荣建 2008)

一方面，他们从形式上通过构词法造词，其具体做法包括：a). 旧名词用作新词根，如旧词 דרג \sqrt{drg} “等级”可作为词根生成新词 מדרוג *midrúg* “评级”；b). 词根与词根的组合，如 דחפור *dakhpór* “推土机”是 דחפ \sqrt{dhp} “推”和 חפר \sqrt{hpr} “挖”的合成词。但问题是希伯来语的词根数量有限，这种造词法深受词根匮乏之困。

另一方面语言复兴者从语义入手、通过语义迁移(semantic shift)等手段为希伯来语既有旧词注入新涵义来实现旧词新用。例如 אקדה *ekdák* “手枪/左轮”(曾指“机枪”)是 קדה \sqrt{qdh} “电钻”的仿造词，原因是新词曾经的涵义“机枪”就好像是“装了子弹的电钻”。

旧词注入新义会扩大原词的适用范围。宗教术语若是获得非宗教涵义，就会导致该词的语义世俗化。

2. 语义世俗化

“语义世俗化”(Kantor 1992)是指原本的宗教术语被赋予新的非宗教涵义。这种现象绝非以色列语所特有，例如：

英语词 *sanction* 曾经是“(宗教的)苦行惩戒”，现在指“法律或政治上的处罚制裁”；

英语词 *cell* 曾经是“僧侣住的小房间”，现在指“监狱的牢房”；

汉语词 *经典* 起初是“经文典籍”，如今表示“经久不衰的典范著作”；

汉语词 *牺牲* 在古汉语中指“祭祀或祭拜用品”，现在表示“放弃，舍弃”。

与之相反，英语词 *bishop* 与法语词 *éveque* 的语义却被神圣化：两者都源自希腊词 *ἐπίσκοπος epískopos* “监督员”，这一涵义在基督教社区的应用使得上述两词获得了如今的宗教涵义并成为正式的宗教术语。(McMahon 1994)

但毫无疑问，词汇的语义世俗化在以色列语中则更是普遍。希伯来圣经中许多宗教术语在经过语义加工后适应了新的世俗语境并被以色列语所吸收，用以表示无宗教涵义的新生事物。

三、语义世俗化的实现途径

语义世俗化的成因很多，其实现途径主要包含：音义匹配(§3.1)、译借(§3.2)、自然过渡的语义迁移(§3.3)、人为操控的语义迁移(§3.4)、语义感情色彩的转变(§3.5)、宗教典故的误用(§3.7)等。

1. 音义匹配

音义匹配(Phono-Semantic Matching)是一种通过使用与外语词读音和意义都有一定相似的本族语既有元素、在本族语中生成新词来匹配外语源词的借词方式，属多源造词。

(Zuckermann 2003) 音义匹配造成语义世俗化的情况可参见以下两例：

(1) סמל [*ksKmKl*] → *sémel*

单词 סמל [*ksKmKl*] 在圣经中表示“受崇拜的偶像”，如《申命记》(4:16)与《以西结书》(8:3)所示，多是指外邦人的神。但在以色列语中，该词却只是“象征(symbol)”，其原因在于它的读音 *sémel* 与英语词 *symbol* 颇为相似。

(2) תורה [*tokrá*] → *torá*

希伯来语词 תורה [*tokrá*]在圣经中经常表示“上帝赐给以色列的整套教义”或“由这些

教义组成的书本”（《诗篇》19:8 和《尼希米记》8:1），但是，以色列语词 *torá* 的涵义却是“理论(theory)”，如 תורת היחסות של איינשטיין *torát hayakhasút shel áynshteyn* “爱因斯坦的相对论”。此例语义世俗化的实现，在某种意义上也是因为该词与英语词 *theory* 的语音相似性。

2. 译借

(3) פדו \sqrt{pdj}

圣经希伯来语词 פדו \sqrt{pdj} “救赎(redeem)” 常见于祭礼与宗教语境，多是指以下两种情况：(a) 将头胎子女从祭品中赎买救出，如“有血肉生命头生的，无论是人或是牲畜，就是他们献给耶和华的……只是人类头生的，你总要赎出来……”（《民数记》18:15）；(b) 上帝拯救以色列人，如“因为耶和华买赎了雅各，从比他更强的人手中把他救赎了出来”（《耶利米书》31:11）。

英语词 *redeem* 的语义已延伸至金融领域，例如 (to) *redeem stocks* “兑换股票”、(to) *redeem coupons* “兑换票券”等。受英语词语义变化的影响，上述希伯来语词在以色列语中也被应用于金融行业，例如 לפדות *lifdót* “(支票) 兑现” 和 פדיונות גדולים *pidyonót gdolim* “股市交易量”（字面意思为“大拯救”）。因此，该例中希伯来语词根的语义变化可看作是英语词语义扩展的镜像，是译借的结果，而并非内因变化。

3. 自然过渡的语义迁移

希伯来圣经中的许多物品名称词也被复活，它们起初特指犹太教堂中的器皿，如今却表示相对应的世俗的厨房物品。这类单词的语义迁移同样也能体现出语义世俗化现象，如例(4)至例(7)所示：

(4) כיוור [kijkjor] → *kyor*

圣经希伯来语“犹太教堂的洗濯盆”（《出埃及记》30:18）变为以色列语“盛水盆、水池”。

(5) מחבת [maħăkbHat] → *makhvát*

圣经希伯来语“做素祭的煎锅”（《利未记》2:5）变为以色列语“平底锅”。

(6) קערה [qIăkrâ] → *keará*

圣经希伯来语“犹太教堂的盘子”（《出埃及记》25:29）变为以色列语“厨碗”。

(7) משחה [mišĥâ] → *mishkhá*

圣经希伯来语“教士用的圣膏油”（《出埃及记》25:6）变为以色列语“膏状物”。

上述四例的语义迁移并非锡安主义者故意为之，新涵义也只是祛除了原来的宗教色彩：古代的神堂厨具如今被用于世俗世界，犹太牧师用来祝圣的膏油现在变成了普通膏状物。该过程反映不出世俗界使用宗教语言时所固有的矛盾，亦无法体现宗教界与世俗界在意识形态上的对立。

4. 人为操控的语义迁移

与之相反，造词人也可能通过人为操控的方式为旧词注入新义。若是如此，新涵义则无疑迎合了锡安主义者的话语需求、也更加符合现代社会的发展。请参见例(8)与例(9)：

(8) עבודה [ăbĥokdâ] → *avodá*

既有单词在希伯来圣经中兼有神学与世俗语义：前者表示宗教的“（祭礼等活动的）事务”，例如《出埃及记》(36:3)中的 עבודת הקודש [ăbĥokdât haqkqodKσ] “祭礼”、《民数记》(3:7)的 עבודת המשכן [ăbĥokdât hammišĥân] “圣幕事务”，以及《民数记》(8:11)的 עבודת יהוה [ăbĥokdât JHWH] “主的事务”；后者在世俗语境中指“辛苦劳作”，例如《出埃及记》(2:23)和《尼希米记》(5:18)描述的场景：犹太奴隶在埃及当苦工，以及波斯人强加给犹太人的繁重劳役。

在以色列语中，上述涵义并为一个新的义位：“劳动(labor)”。随着新涵义的产生，神圣事务与辛苦劳作转变为一般意义上的劳动。基于此，这才有了 מפלגת העבודה *mifléget aavodá*

“工党(Labor Party)”和 תנועת העבודה *tnuat aavodá* “工人运动(labor movement)”等新短语。

(9) משכן [miškan] → *mishkán*

希伯来语词[miškan]指“居住地”或“犹太会幕”，但 *mishkán* 在以色列语中却是“具有某特定用途的建筑”，例如 משכן הכנסת *mishkán aknéset* “克奈塞特大楼”（Knesset, 即以色列议会）。

这两例中的语义世俗化均表现为语义替代，即新涵义完全取代旧涵义。然而，这种取代就像是长辈退休后子女接班，新涵义作为早期希伯来语持续发展的产物、仍与圣经存在某种无法割裂的关联。这类语义创新过程也凸显出锡安主义在意识形态上的霸权，因而也受到了正统宗教界的强烈抨击。(Be'er 1994) 因此，这种情况下的旧词新用现象极易导致以色列国内宗教界与世俗界的文化冲突。

5. 语义感情色彩的转变

“回归希伯来语”要求整个社会（包括世俗界）使用宗教语言，但宗教与世俗本身又彼此对立，语言复兴主义者往往需要通过语义感情色彩的转变或语体属性的变化来克服其固有风险。语义感情色彩的转变又可分为语义改良(amelioration)和语义转贬(pejoration)两类，前者指带有贬义内涵的词受意识形态影响被建构为褒义词，而后者则相反。(韩力 雷来富 2013)

相对语义转贬，世俗化导致的语义改良更为普遍。

(10) מנחש [menakheš] → *menakhésh*

(11) קסם [qoksem] → *kosém*

圣经希伯来语的 מנחש [menakheš]和 קסם [qoksem]都表示“占卜者(diviners)”，两词均出现在《申命记》(18:10-11)中。这两句诗行列举了耶和华所憎恶的、并且告知利未人不可效仿的一些巫术，因而上述两词的贬义属性显而易见。

לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש קסם קסמים מעוון ומנחש ומכשף
וחבר חבר ושאל אוב וידעני ודרש אל המתים

18:10 你们中间不可有人使儿女经火，也不可有人有占卜的[qoksem qIsákmmim]，观兆的，用法术的[menakheš]，行邪术的，^{18:11}用迷术的，交鬼的，行巫术的，过阴的。

但在以色列语中，两者在神学上的负面涵义都已丧失：词根 נחש 表示中性的“猜想”，所以 *menakhésh* 只是一个猜想者；另外一个词 *kosém* 也只是指“魔术师”。这两例都是贬义词转变为中性词的轻度语义改良(mild semantic amelioration)。

也有一些语义改良更加彻底，即始于贬义词而终于褒义词，该情况被称为极端语义改良(extreme semantic amelioration)。例如：

(12) חלוני [illokni] → *khiloni*

希伯来圣经将祭司与非祭司做了严格区分，甚至有特定词来表示“除祭司之外的人(non-priest)”：זר [zâr]。例如经文中写到“凡外人[zâr]不可吃圣物”（《利未记》22:10）、“祭司的女儿若嫁外人[zâr]，就不可吃举祭的圣物”（《利未记》22:12），“近前来的外人[zâr]必被治死”（《民数记》1:51）。在昂克罗斯(Onqelos)的亚兰文译本中，圣经希伯来语词[zâr]统一被写成 חלוני [illokni]。

亚兰文 חלוני [illokni]作为词源又生成以色列语词 חילוני *khiloni* “俗尘的”，该过程中的语义迁移含有明显的改良色彩：前者属于贬义词，指“祭司之外的其他人或不享有祭司特权的人”，但后者却呈现出褒义的“以人（而非上帝）为本”内涵。

该以色列语词由约瑟·克劳斯纳(Joseph Klausner)创建。他反对传统神学与正统历史，也曾努力去“解救”两位被边缘化了的犹太人：斯宾诺莎(Spinoza)和耶稣(Jesus)。例如 1927年在斯科普斯山(Mt Scopus)的演讲中，他多次对宾诺莎喊道：“你是我们的兄弟！”有关耶稣的内容请参见其著作。(Klausner 1997)

6. 宗教典故误用

政治人物经常使用宗教典故(religious allusion)来修饰他们的言辞,例如小布什的“邪恶轴心”(axis of evil)和本拉登的“圣战”(crusade)等。如此作法似乎也有助于宗教典故的推广与传承。即使是针对巴勒斯坦的民族歧视与压迫,以色列民族主义也可以在宗教经文或礼仪中找出理由为自己辩护。(Ophir 2001)

在以色列社会,劳工锡安主义人士(socialist Zionists,即锡安主义的左派)喜欢引经据典。他们通过使用传统典故的只言片语来吸收本民族的传统语言。但事实上,他们对宗教典故的引用也并非原封不动的照搬,而是脱离原有的宗教语境对其进行重新诠释。这种作法使典故在失去既有宗教内涵的同时,又“望文生义”地获得了新的世俗语义,最终实现了典故语句作为一个整体的语义迁移。如以下两例所示:

(13) מי ימלל גבורות יהוה [mi jImaklel gIbHukrot JHWH] → מי ימלל גבורות ישראל *mi yemalél gvurót israel*

该例中的语义迁移始于对神的赞叹 מי ימלל גבורות יהוה [mi jImaklel gIbHukrot JHWH]“谁能传说耶和華的大能”(《诗篇》106:2),之后发展为光明节(Hanukkah)的歌词 מי ימלל גבורות ישראל *mi yemalél gvurót israel*“谁能传说以色列的大能”。歌词作者马纳什·拉比纳(Menashe Rabina)用“以色列的大能”替换“耶和華的大能”,是刻意将关注焦点从神灵转至整个民族。

该语义变化体现出锡安主义对祖先语言的复杂态度:他们出于复古和传承的心理,努力将现代民族主义歌曲与古代经文诗篇关联起来,但同时出于革新需要、又将诗篇中的赞美上帝改成了民族荣耀。歌词作者引用典故的作法既宣扬了以色列的民族理想,也继承了诗篇的宗教理念。

(14) ונתתי את שמיכם כברזל ואת ארצכם כנחשה

句子 ונתתי את שמיכם כברזל ואת ארצכם כנחשה 在希伯来语读音为 [wInátatkti □Kt □ImekKHkM kabbarczKl wIk□Kt □ars□IckHKM kannI□ukσá],字面意思是“使覆你们的天如铁,载你们的地如铜”。该句子最早出自《利未记》(26:19),其语境是:

^{26:18} 你们因这些事若还不听从我,我就要按你们罪行的七倍惩罚你们。我必断绝你们因势力而有的骄傲。^{26:19} 又要使覆你们的天如铁,载你们的地如铜。^{26:20} 你们要白白地劳力,因为你们的地不出土产,其上的树木也不结果子。

(《利未记》26:18-20)

该段文字的背景是“违反诫命受惩罚”(26:14-29),与“遵行诫命蒙福”(26:3-12)形成对比,以示上帝赏罚分明。该例中的天如铁、地如铜是上帝所采用的一种惩罚手段,结果是天干地旱、庄稼绝收(26:20)。因此,圣经中的语境显然是负面的。

该句在以色列语中读为 *venatáti et shmeykhém kebarzél veét artsekhém kenekhushá*,曾被以色列空军印在征兵海报上,用以表达另一种涵义。该海报除上述语句之外,中间还印着一名空军飞行员和一架战机。海报设计者显然不是在威吓国民,也不是劝诫世人去信仰神明。该句在此应被视为一个承诺,即以色列空军承诺将在天地间铸造出一面固若金汤的铜墙铁壁。因此该语境的褒义色彩十分清晰。

这一语义变化体现在言内行为是从天干地旱的惩罚变为固若金汤的防御,在言外行为是从神的警告变为军方的承诺,在感情色彩上也实现了从贬至褒的转变。此次经文误用或许只是海报设计者不了解原文内涵的结果,但是因背景知识匮乏所产生的典故误用也是推动语义迁移的一种常见成因。

四、语言互通谬论

近年来,多项研究纷纷指出:相比其它国家学生,以色列学生的阅读理解能力十分令人堪忧。本文作者猜测此类考试所考查的也许是希伯来语(Hebrew)而不是以色列语(Israeli),而

前者或者只能算是以色列人的第二语言(Second Language)。

由于以色列语使用者通常都懂希伯来语，因此有人相信以色列语就是希伯来语，这便导致了“语言互通”谬误。比如爱德华·乌伦多夫(Edward Ullendorff)认为圣经中的先知以赛亚也能读懂现代的以色列语，但此观点似乎缺乏强有力的证据。相比之下，现在的以色列人确实可以读懂古老的《以赛亚书》，但这是他们上学时学习希伯来圣经的结果，而不是日常交流中习得的语言能力。

即便如此，以色列人在阅读希伯来语圣经时也会遇到障碍。他们将希伯来语文章当成以色列语阅读，因此常常造成一些曲解。例如：

(15) 《以赛亚书》(37:3)中的 באו בנים עד משבר *Ba'u banim 'ad mashber* 常被以色列人理解为“在紧要关头，孩子来了”，却不是其正确涵义“在子宫口，孩子即将出生”。

圣经希伯来语有“完成体”与“非完成体”的体态差异，而以色列语却有“过去-现在-将来”的时态区别，因此现在的以色列人通常难以辨认古圣经中的语气与体态。今人读古书的障碍绝不仅是对词义的误解，许多理解困难更是由希伯来语和以色列语不同的语法体系造成的。

(16) 若是问以色列人《伯约记》(14:19)的 אבנים שהקו מים 如何理解，他很可能回答“石头侵蚀水流”，但稍加考虑后会因不合逻辑而改口说“水流侵蚀石头”。然而事实上，以色列语却并没有“宾-动-主”(OVS)的语序。

虽然会遭到几乎所有以色列人的反对，我们仍认为以色列人最不适合从事圣经的高阶研究，以色列教育部也应将古代的希伯来语圣经译成现代以色列语。

但长久以来，以色列儿童一直被告知希伯来语圣经用其母语所著。换言之，希伯来语与母语在以色列的校园里属于同一概念。因此，我们无法期望以色列人会轻易接受以色列语(母语)不等于希伯来语的事实，毕竟这好比告诉一位英语母语人士他的母语与莎士比亚的母语并不相同。但这一类比存在明显异同：莎士比亚与现代英国人之间有一条完整的、由英语母语人士组成的链条，而以赛亚与现代以色列人之间却没有这样的链条，更何况犹太人也曾将希伯来语之外的其它语言用作自己的母语。

五、语义含糊的政治用途

颇为讽刺的是，正是那些自认为能轻松读懂希伯来语的以色列人常常由于滥用语义世俗化而致使某些词句的语义含糊不定，语义的不确定性继而又在希以两语之间形成一个灰色地带。如若对其加以利用，亦有可能避开某些政治或法律上的难题。例如在《以色列国独立宣言》的结尾句中，句首部分的释义存在两种可能，因此可以同时安抚宗教界和世俗界。

מתוך בטחון בצור ישראל הננו חותמים בחתימת ידינו לעדות על הכרזה זו, במושב מועצת המדינה הזמנית,
על אדמת המולדת, בעיר תל-אביב, היום הזה, ערב שבת, ה' אייר תש"ח, 14 במאי 1948.
mitókh bitakhón betsúr israél...

把我们的信心交给神 或 把我们的安全交给以色列之石，

在犹太历 5708 年依雅尔月 5 日，公元 1948 年 5 月 14 日，安息日之夜，在特拉维夫，在故乡的土壤上，在临时议会的此次大会上，我们见证了独立宣言的通过。

(注：以色列之石 *rock of Israel* 既可指上帝又可指国之基石，在此可模糊宗教与世俗的界线。)

圣经希伯来语词 בטחון [bitákhon]指“信心，(对神的)信仰”。虽然词根 בטה \sqrt{bt} 并不局限于“对神的信仰/忠诚”，但这无疑是其主要义项。圣经文本也多次指出，信赖依靠的对象理应是神、而非世间凡人或组织机构，例如：诗人呼吁“以色列阿，你要倚靠耶和华。他是你的帮助，和你的盾牌”(《诗篇》115:9)，以赛亚劝诫“你们当倚靠耶和华直到永远”(《以赛亚书》26:4)，“倚靠你的人，便为有福”(《诗篇》84:12)也被写入安息日的祈祷辞。

名词 בטחון [bitḥon]也兼容了“对神的信仰”和“世俗的信任”这两个在意识形态上对立的涵义。在公元前8世纪, 犹大王(King of Judah)希西家(Hezekiah)抵抗亚述王(King of Assyria)西拿基立(Senacherib)的侵略, 后者派拉伯沙基(Rabshakeh)去劝降耶路撒冷人。拉伯沙基先是传话质问希西家 בטחון הזה אשר בטחון “你所倚靠的[bitḥon]有什么可仗赖的呢”(《以赛亚书》36:4), 希西家回答“我们倚靠[bātḥon]耶和华我们的神”(《以赛亚书》36:7)。侵略者用该词指世俗军力或外援带来的信心, 而保卫者用该词却表示对神的信赖。当然, 这个[bitḥon]“信心”并未放错地方, 神真的赶跑了入侵的亚述人。

在以色列语中, בטחון bitakhón 不再与神有关, 而是来源于军事实力, 如短语 מערכת הביטחון maarékhēt abitakhón “军队”和 כוחות הביטחון kokhót abitakhón “安全部队”所示, 掌管军队与安全部队的国防部长也称为 שר הביטחון sar abitakhón (字面涵义为“安全部长”)。

六、结束语

以色列社会并不团结。极具讽刺意味的是, 作为一种极具象征意义的通用语言, 以色列语却又缺乏统一的公民文化。以色列人所共有的似乎逐渐只剩下了语言(以及敌人)。声称凝聚所有以色列人的纽带只是一个幻像。极端正统派与极端世俗派之间虽然也存在中间力量, 但这并没有缓和以色列的社会分裂, 两派之间的相互敌意很是明显。

正如肖勒姆(Scholem)写给罗森茨维格(Rosenzweig)的信中所言, 一些极端正统的犹太人已试图挑起一场“词汇的长期斗争”。他们把本已世俗化的词汇用作“潜伏特工”、将其视为宣扬宗教理念的捷径, 竭力让世俗的犹太人回归他们的宗教本源。(Walzer 1965, Ravitzky 1993)

以色列对外有残酷的军事战争, 对内有严重的社会分裂。在这片外忧与内患并存的土地上, 研究它的文化语言学与社会语文学, 有助于理解其语言、宗教, 及身份认同之间的相互作用与影响。

参考文献

- Zuckermann, G. A New Vision for Israeli Hebrew: Theoretical and Practical Implications of Analysing Israel's Main Language as a Semi-Engineered Semito-European Hybrid Language [J]. *Journal of Modern Jewish Studies*, 2006, 5(1): 57-71.
- Horvath, J. & P. Wexler. *Relaxification in Creole and Non-Creole Languages* [C]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Publishers, 1997.
- Zuckermann, G. *Israeli – A Beautiful Language* [M]. Tel Aviv: Am Oved, 2008.
- 林书武. 希伯来语成为以色列民族通用语的原因[J]. *外语研究*, 2001, 67(1): 31-38.
- 张荣建. 论希伯来语复兴过程中的词汇现代化[J]. *重庆师范大学学报*, 2008, (6): 118-122.
- Kantor, H. Current Trends in the Secularization of Hebrew [J]. *Language in Society*, 1992, 21(4): 603-609.
- McMahon, A. M. S. *Understanding Language Change* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Zuckermann, G. *Language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew* [M]. London – New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Be'er, H. *Their Love and Their Hate: H. N. Bialik, Y. H. Brenner, S. Y. Agnon - Relations* [M]. Tel Aviv: Am Oved, 1994.
- 韩力, 雷来富. 历时语义变化中的语义改良[J]. *渭南师范学院学报*, 2013, 28(8).
- Klausner, J. *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teachings* [M]. New York: Bloch Publishing, 1997.
- Ophir, A. *Working for the Present: Essays on Contemporary Israeli Culture* [M]. Tel Aviv: Hakkibutz Hameuchad Publishing House, 2001.

Walzer, M. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* [M]. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.

Ravitzky, A. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* [M]. Tel Aviv: Am Oved, 1993.

西方伦理质疑犹太教：欧洲的“割礼”论争

大卫·迈尔⁸⁰

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

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

“割礼”的支持者与反对者的矛盾直接而尖锐。

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

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

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

冲突的伦理观——直面实际问题

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

一个三方的问题

犹太传统凭借其丰富的千年智慧，现已经敢于接受欧洲对其价值和伦理的质疑。欧洲理

⁸⁰ 大卫·迈尔(David Mayer)，犹太拉比，罗马天主教宗座大学教师。

事会决议中的伦理观从犹太的伦理身份质疑其传统。此疑问分三个阶段：

一、“割礼”与启发人权精神（尤其是儿童权利）的原则相矛盾吗？

二、倘若如此，欧洲及西方的伦理观先于犹太教这古老的伦理一神教吗？

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

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

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

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

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

《律法书》质疑下的“割礼”

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

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

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

因此，后来迈蒙尼德⁸¹对这种潜在的不满形象又细致的论述就不足为怪了。在他的哲学著作《迷途指津》中，迈蒙尼德解释了为什么在孩子出生的第八天，而不是稍大些行割礼：

如果孩子不是这时候行割礼，如果我们再等几个周，几个月或者几年，这孩子父母对孩子的感情和爱会让他们不舍得给孩子行割礼。⁸²

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

⁸¹ 迈蒙尼德斯，即迈蒙尼德，12世纪的拉比、医生、哲学家，最伟大的犹太律法权威。著有《密西那律法书》（犹太律法纲要）与《迷途指津》。

⁸² 《迷途指津》第三卷，第49页。

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

争论框架：我们生活在怎样的时代？

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

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

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

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

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

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

“他者”伦理观下的改变：两大实例

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

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

一、面对“堕落”的全球伦理

为了论证犹太教如何在多样的道德体系内接受同时代伦理的质疑，我要引用犹太教的两

个很有趣的律法：“疑妻行淫”（Sotah）与“打折颈项的母牛犊”（Eglah Arufah）。在此我不再赘述这些圣经故事细节。这两项律法是圣经时代为了处理通奸和谋杀两类伦理问题制定的。我们也是遇到这类的情形才举行相关仪式。

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

既然谋杀已屡见不鲜，用“打折颈项的母牛犊”赎罪的仪式就被取消了。……既然男女关系在现代社会也不罕见，女性喝“苦水”以验证是否通奸的做法也已作废。⁸³

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

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

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

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

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

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

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

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

二、面对“进步”的全球伦理

犹太教如何应对不再堕落反而进步了的全球伦理下的质疑？

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

拉比们对这一规定的法律地位进行了解释说明：

83 《密西那》，“疑妻行淫” Sotah, CH 9.2.

第一次是在 1000 年左右的沃尔姆斯主教会议上⁸⁴，拉比革舜（Gershom）介绍了犹太律法关于禁止一夫多妻制的修正案。所有的德系犹太区，无论是北欧还是东欧，都很快接受了这一法令⁸⁵。第二次发生在 1806 年的法国大革命后，拉比们再次感觉有必要重申这一立法/伦理立场。拿破仑召集犹太教最高评议会（Sanhedrin），向与会代表提出了有名的“12 项质询”，并要求与会者给出明确回答，由此来决定是否给予犹太人公民身份与平等权利。其中一条尤其引人注目，那就是拿破仑要求拉比们说明犹太人在一夫一妻制上的立场：“犹太人的—夫多妻违法吗？”

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

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

这段文本让人震惊。从中我们能得出两大结论：

1. 犹太最高评议会明确阐明了犹太律法演进的本质，尤其是当它受制于所处环境的伦理精神时。因此，广泛传播的“欧洲道德的影响”把西方伦理观带入犹太传统，把犹太教的“—夫多妻制”变成了“—夫—妻制”。
2. 与会代表对拿破仑的回答破除了犹太教约 800 年（在当时）的“充满活力的”古老神话。犹太教原本可以在自身内部，通过自我调整找到了消除—夫多妻制并形成—夫—妻制的办法。如果格舜的修正案阻止了犹太律法所认可的—夫多妻制，这是缘于外力——旨在使犹太教与西方标准相一致，是对“进步”的欧洲文明的推崇。这个案例正是我们所面临的“全球伦理共识”。

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

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

全球伦理与个人传统的融合：叛逆的儿子

一个问题产生了：既然历史先例已明确表明了犹太教的确有可能根据世界通用伦理框架

⁸⁴希伯来语中，这类修正案被叫做“地方性法规”（*Takkanah*）。

⁸⁵值得注意的是塞法迪犹太人并没有承认格舜拉比的规定。

来修改自身律法，那么我们如何理解犹太群体对外界质疑割礼如此耿耿于怀呢？

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

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

如果一个犹太人有个叛逆的浪荡子，不服从父母管教和引导，坚持忤逆他们。这对父母就会把他抓起来，送交给村里的长者或者地方法院。他们会陈述儿子的种种忤逆与放荡行为。随后该地居民就会将他乱石砸死，以就消除了你家里的罪恶。这样的杀鸡儆猴会使整个以色列引以为戒。⁸⁶

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

《律法书》要求把叛逆少年处死，针对这点拉比们毫不妥协地辩争。《塔木德》借拉比西蒙⁸⁷的名义做了如下介绍：

拉比西蒙说过：因为他吃了一小块违禁的肉，或者喝了半升的意大利酒，我们就要把他处死吗？这种叛逆儿子的案例从来不存在，也不会存在。⁸⁸

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

但是谁能为这个“常识”辩护，最终违反犹太律法规则？

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

提防“精英共同伦理”

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

同时，为了把新伦理标准与自身生活相融合，并为自己的信徒和社区所接收，这些拉比们竭力寻求“释经法”来理解“外在价值”（这里我们是指关于人生价值的自然感知）⁸⁹并与犹太学说合而为一。当务之急不是骄傲自大的“出风头”，而是把创建共同伦理的努力与我们传授新规范的能力相结合。对于塔木德拉比和我们而言，不管传统如何，让新伦理成为公认的规范都需要我们做“释经”方面的努力。我们很容易体会到“诠释方法”存在，这无需深入探究犹太逻辑，有和当今的人权相媲美的伦理远见的激励就够了。废除犹太律法习俗对当时的圣贤来说是“不可接受”的。“释经法”把“精英伦理”转化成“真正的公众伦理”，并体现出人权伦理高于犹太律法某些习俗的“优越性”。这些都使我们思考体现在“割礼”中、饱受争议的犹太传统。

86 《申命记》，第 21 章，第 18-21 节

87 拉比西蒙·本·哈拉孚塔，《坦拿第六代》，第 170-200 页。

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

89 因此“外在价值”中的“外在”应该被理解为“圣经经文之外”。

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

结论

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

需要注意的是，尽管“割礼”不是用法律界定犹太性的宗教仪式⁹⁰，数世纪以来犹太人在欧洲的历史经历使得“割礼”与犹太性在民间文化中融为一体，因而消除对立双方对“割礼”认知的差异尽管有可能，但难度极大。缩小“伦理差距”容易，消除深置于民族身份中的“仪式差异”要难的多。对于探讨创建共同伦理并缩小伦理差距的我们而言，重要的是确保那些“感知到的”隔阂与不同的确是关乎伦理价值或者信仰，而不是藏在伦理光鲜外表下的可怜的历史和身份焦虑。让人吃惊的是，构建共同伦理和缩小伦理差距不是关乎伦理挑战，更多的是克服简单的历史紧张与现实。

启明者之光——让胡适之对话孟德尔松

孟德尔松出生于 1729 年，他可以说是犹太传统文明中“睁眼看西方”的第一人，虽然这个传统文明中的大部分社区已经在西方文明中生存了一千多年。胡适出生于 1891 年，比孟德尔松晚了整整 162 年。然而，中华文明与西方文明的相遇，如果从 1840 年的鸦片战争算起的话，也比犹太传统文明的与西方文明的相遇晚了 100 多年。因此，如果抛开胡适之前那些“中体西用”的华夏睁眼者不算的话，那么胡适与孟德尔松两人应该说是站在同一个历史的门槛上，背负着同样的传统财富与负担，面对的是相似的问题：如何在用西方的理性精神改造自身传统的同时保持自身的独特性？或者用一个更哲学化的表述来说：如何在实践一种普遍主义（universalism）的理念的同时保持自身的个别主义（particularism）？

一、普遍主义与个别主义

西方文明的普遍主义有两个基本来源：其一是立足于基督教的普世信仰的宗教普遍主义。这种普遍主义来源于犹太教，它把后者唯一真神的信仰发展为全人类的神，并通过普世适用的十字架拯救将原本属于特定群体的人神关系推广到了全人

⁹⁰一个未行割礼的犹太人依旧保持犹太身份，所以“割礼”不是犹太身份的决定性因素。（皈依犹太教的外来者需要“割礼”，这是特殊情况。）

类。其二是发源于爱琴海岸的以哲学（包括科学）为基础的希腊文明所代表的理性普遍主义，这种追求脱离人类主观意识而客观存在的真理的文明发展出了一整套同样独立于人的意识之外的理性认知工具——逻辑与科学。两希文明的相遇而形成西方文明无疑是人类文明史上的一件大事：宗教普遍主义提供了普遍主义的存在论基础，理性普遍主义则提供了认识论基础；西方文明不仅有人类大同的坚定信仰，而且有认识和追求这种大同的方法和途径。

有趣的是，将宗教普遍主义带给西方世界的犹太文明却不是这种普遍主义文明的一个组成部分，而是自始至终抗拒普遍主义的同化努力，忍辱负重地坚守自己的个别主义的异端色彩。犹太文明与儒家文明相似，并非没有普遍主义的信仰。犹太教大约是世界上最早成熟的普遍主义宗教之一，早期的传教热情也不弱于后来基督教的执着。儒家则从人类“性相近、习相远”出发，以“天下”观坚守自身传统的普遍主义价值。然而，与西方文明相比，双方都缺少追求普遍真理的认识论目标和相应的手段。拉比犹太教的律法思辨始终是关注于一时一地的特定规则；而儒家的心性修炼则更是将原则的应用交给每个个体去做实时判断。因此，总体上说，双方的知识都是具体的、个别的知识、都是为行动而产生的知识。因此，相对于西方文明那种近乎狂热的普遍主义追求而言，犹太传统和儒家传统都具有相当程度的个别主义特征——犹太教可以接受他人的皈依，但并不以传教追求全人类的犹太化，因为很难想象那些具体而特别的律法系统会被每个人接受；儒家只要求人们遵守最基本的道德原则，更多的心性修炼则只交给那些“行有余力”者，因为根本上你无法要求每个人都修炼出圣人的心境。

当个别主义遭遇普遍主义之时，双方都会受到威胁：个别主义会担心普遍主义的侵犯性威胁到自身的存在，普遍主义则会担忧个别主义的存在会使自身的世界大同理想崩溃。因此普遍主义通常会设法消灭个别主义，而个别主义则会全力自卫。这种普遍与个别的对抗的发生远远早于近现代文明间的相遇，在中古欧洲的基督教与犹太教的冲突中就已经表现得淋漓尽致了。对广义的基督教而言，世界或者是信仰神而得到拯救的，或者是不认识神而处于蒙昧状态的。这两种状态符合宗教普遍主义对世界的认识。而犹太人的存在——一种既认识真神又拒绝接受拯救的存在——无疑是一根让人难以忍受的在背芒刺。而对于犹太教来说，他们的族群与神之间的立约是不可更改的，也不是放之四海而皆准的，因此犹太教不容忍自己有任何被同化的可能性，哪怕为此付出鲜血与生命的代价也在所不惜。

尽管如此，犹太文明与儒家文明在 18、19 世纪与西方文明的相遇仍然有着完全不同的意义。中世纪西方基督教与犹太教的冲突基本上可以被看作是基督教的一厢情愿，而东方的儒家则基本上把西方看做是蛮夷之地，面对西方普遍主义的攻势，双方只需要全力抵抗就是，无论代价有多大，至少阵线是明确的。但这一次完全不同，这一次是犹太教和儒家文明自己出来拥抱西方文明，因为这种文明所代表的强大的精神力量和物质发展已经到了让人无法忽视的地步，无论是生活在西方隔离区里的犹太人，还是万里之外的以中央帝国自居的中华帝国；无论是出于在日常生活里的耳濡目染引起的仰慕，还是因为在船坚炮利的攻势面前所遭遇的震撼，结果都是一样，他们都无法对此视若无睹。然而个别主义作为一种思维方式，几乎是基因般地根植在这两种传统文明的深处的，因此他们所面临的问题是相似的：怎样既获得西方文明的理性真谛，又保持住自己的传统特征？

二、对话

在这样一个共同问题的平台上，我们可以来想象一下这两位带领各自的传统踏上现代化的漫漫长途的思想大师穿过一百六十二年的时空隧道相遇，他们将如何对话？

首先我们可以把这场对话想像成一场朋友间的家庭聚会。想像孟德尔松与夫人弗洛梅、胡适与夫人江冬秀四人围桌而坐，侃侃而谈，这不是一件容易的事情。江冬秀大字不识几个，写封信都词不达意，平生对胡适的思想一无所知，她是否会参加这场谈话大可质疑。或许用胡适的美国情人韦莲司来替换更合适一些。然而如此一来，对爱情和家庭坚守如一的孟德尔松夫妇是否还同意坐在这张桌子上就成了问题，至少他们对对面的这对鸳鸯的关系将深感无从理解。

从某种意义上说，这种场面上的尴尬显示了变革时代的人们在新旧交替之际的无所适从的处境，即使是对领袖人物也同样如此。就婚姻家庭观念而言，拉比犹太教传统与儒家传统有着惊人的相似之处，双方都要求青年男女遵从父母之命，媒妁之言，禁止他们婚前两情相悦，私定终身。作为旧传统的反抗者，孟德尔松与胡适都把婚姻家庭观念的变革看作文明新生的重要步骤，然而双方的实践则截然不同。孟德尔松身体力行，断然拒绝了父母的婚姻安排，与弗洛梅相遇相恋，自主结婚，快乐到了不能自拔，以致埋怨这婚姻影响了他的学业进步的地步。另一方面，他对婚姻的变革也就到此为止，对于已经建立的家庭，他依然坚持了传统的态度，他严守犹太教的一夫一妻信条，从未有过任何不忠。他能容忍妻子的知识追求，但只追求到足够做他的妻子即可。相比之下，胡适则走了一条完全不同的道路。他抗拒不过对母亲的依赖感和负罪感，用牺牲自己的恋爱自由来换取大家庭的平和，然而婚后没几天便孤身离去，甚至对妻子怀孕的消息也抱着一种无可奈何的态度。另一方面，他却在婚姻之外另觅知音，与韦莲司情意绵绵，与曹诚英热恋幽会，若不是江冬秀以死相要挟，他的旧式家庭无疑会很快崩溃。

如果考虑到五四时代的其他文学革命领袖们的婚姻状况，我们可以看出胡适并非特例。鲁迅原本也是要把朱安夫人当作母亲送的一件礼物好好保存起来的，只是后来碰上无法阻挡的女学生许广平，才打破了大家庭的束缚。因此，胡适与孟德尔松对婚姻问题的不同处理方式很大程度上体现了两种文明在家庭观念上的深刻差别。犹太传统也讲究父慈子孝，但是父子双方仍然是相对独立的个体，并不存在一个遮盖一切的“家”的观念。中国传统的孝道是在“家”的框架中进行的，无论父子做什么，最终都是为了家庭的荣耀。这种差别使得变革时代的人们面对的压力完全不同。对于犹太传统来说，摆脱父母的压力是件相对容易的事情，因为他们本来就是独立的，但是破坏夫妻的小家庭则是一件很困难的事情，因为除此之外，双方并无其他家庭。对于中国传统来说，摆脱父母的干涉是件无法想象的事情，因为他们原本只是那个大家庭的一部分，并无独立身份；但在另一方面，保持对妻子的忠诚则是完全没有必要的，因为这个小家原不过是大家的一部分，即使受到损伤，也不影响那个大家庭的存在。

既然家庭聚会不成立，也许我们可以想象一下孟德尔松与胡适两个学者之间的私下交谈。如果这会面发生在胡适的徽州老家，或者孟德尔松的老家德绍，大概会让我们觉得难以置信。但如果我们说这场会面发生在孟德尔松研修哲学的柏林，或者胡适攻读博士学位的纽约，那么听起来就不那么不可思议了。从某种意义上说，异地求学造就了两人相似的学术经历，也给两人求变思路提供了发生和发展的环境。如果不是迁居柏林而接触到了西方哲学，孟德尔松大概终身不过是老家德绍的一位拉比犹太教的经学生，最多不过是当地犹太社区的又一位拉比而已。而对胡适而言，如果不是考取庚子赔款留学生去了美国，他大概也就是家乡徽州的又一位普通书生，或许也可以成为上海滩上的另一个徽州商贩。负籍求学本是中犹两个传统中都鼓励的追求知识的方式，但遇上大变革时代，这种传统方式就担负起了完全不同的关键作用。从某种意义上说，正是这种异地求学的传统培育了两人跨越新旧学问间鸿沟的能力，为他们造就了变革旧传统的空间，成为变革的领路人。

在学问上，胡适到美国后，走的是标准的大学教育之路；而孟德尔松在柏林则几乎是自学成才的。两人都是从旧传统进入新文明的学术殿堂的先驱者，也就不免遭遇到先驱者常见的失败。孟德尔松进入德国皇家科学院的努力一再功败垂成，显示出进入启蒙时代的欧洲仍不打算完全放弃其反犹太主义的丑恶传统，即使是在追求客观真理的学术领域，也仍然无法摆脱对犹太人的偏见。而胡适在哥伦比亚的博士学位问题则更是被纠缠至今。按照唐德刚的看法，整个纠纷起源于胡适的博士论文只得了一个“大修通过”分数，需要补考才能拿到学位，而纠其原因，乃是因为答辩委员会里没有人真正了解中国传统，并不理解这部论著的价值。这显示出那时候的欧美学术界，尚未为古代的东方传统加入现代文明做好准备。因此，胡适和孟德尔松两人都在学术荣誉上遭遇到问题，这可能是一种巧合，却也反映了相似的历史门槛上的相似的阻力。

如果两人在学术经历之外还谈到各自的思想与学术领域，那么两人在学术旨趣上的差异将显露无疑。虽然两个人都是半路出家学的哲学，但孟德尔松成为了一位真正意义上的哲学家。他的哲学论文是经典意义的上的哲学著作，在大师林立的德国哲学界，在群雄并起的启蒙时代，孟德尔松作为新加入的犹太传统的代表，能与康德这样的大师同席论道，在启蒙主义哲学家中占有一席之地，的确是一件非同一般的事情。相形之下，胡适在哲学方面最多的是一位研究者，他的主要贡献是将西方哲学的研究方法应用到了中国哲学的研究之中，他自己也承认自己从来不是一位真正的哲学家。

然而，尽管两人的学术旨趣差异巨大，两人都对各自的传统表现出了巨大的热情。在这方面，胡适投入的努力似乎远远超过了孟德尔松，在“大胆的假设，小心的求证”的“科学”新方法的助力下，胡适试图在总体上整理与改造中国的传统，其范围涉及到哲学、思想、历史、文学、宗教等多个领域，大量典籍。他的很多研究成为现代中国重新认识自身文明，并将其纳入现代学术范围的基础。同样，孟德尔松在这方面也做了深入思考，传世的名著有一部由他主持的《希伯来圣经》(部分)的德文译注本和一本深刻的宗教哲学著述《耶路撒冷——或论宗教权力与犹太教》。总的来说，孟德尔松在哲学上的造诣远远超过胡适，他对于犹太教的理性梳理有着更为深刻的哲学境界，而不只是方法上的变革和信念的突破。但另

一方面，孟德尔松对传统的保守和维护则与胡适的“改造”态度截然不同。在《希伯来圣经》的注释中，除了使用德语有悖拉比传统之外，孟德尔松基本上采用的是拉比犹太教对经文的传统解释，强调的是犹太传统与基督教传统之间的差别。在《耶路撒冷》中，孟德尔松一方面用哲学的理性去解说犹太教传统，同时提出对宗教权力，特别是惩罚权力的限制，另一方面却全面为犹太教所严守的律法生活辩护。两人在这方面的差异显示出他们对如何使传统新生的基本途径的差异——胡适试图在新文明的科学思维方式的基础上改造与重建传统，使之获得新的生命力；孟德尔松则试图将新文明与旧传统区别开来，并至少在可能的范围内维护旧传统的权威，而对于旧传统的缺陷，最多进行一些修补工作而已。

改造也好，修补也好，孟德尔松与胡适两人从事现代学术研究并非象牙塔里的功夫，而是他们将新文明注入旧传统的出发点。因此，在学问之外，两人都用自己的文字点燃新生之火，给各自的传统带来启明之光。在这方面，双方的相似点也很多。他们都把大众语言问题当作改造或者修补旧传统的入手之处。他们都创办刊物，用当时最先进的媒体传播新思想、新观念。他们都联系了一批志同道合的有识之士，让个人的新思想推广为更为有力的群体思想。他们都不局限于理论上的变革，而是力求从个人家庭生活到社会生活，以至于国家政治生活各个领域全方面改变各自文明群体的历史道路，将启明之光发扬为新时代的曙光！

18 世纪的欧洲犹太人和二十世纪初的中国人都意识到自己面临着一个语文脱节的问题。犹太人在日常生活中使用当地语言，包括从当地语言发展出来的犹太人使用的特有语言——意第绪语，其宗教精英——拉比群体则在传统研究与宗教活动中使用古老的希伯来语。中国人在日常生活中讲白话文，知识分子却使用文言文写作。语文分离让旧传统的统治阶层方便地把握了话语权，使新思想的产生与传播成为一件非常困难的事情。因此，自法国大革命开始的，伴随着启蒙主义一道兴起的欧洲语文合一运动最终也伴随着新文明的力量进入了古老的中国与犹太传统。在解决方法上，犹太人从一开始就面临着两种选择：或者复活希伯来语，使之再次成为犹太人的口语；或者干脆选择犹太人已经习惯使用的当地语言，即使是在传统宗教活动中也放弃希伯来语。孟德尔松可以说是在两方面都进行了尝试：他早年创办《宣讲道德者》杂志时做的是第一种努力，后来译注《圣经》则是做的第二种尝试。虽然孟德尔松本人在语言改革方面只是开了一个头，并未真正成功，但这两条道路却给后人启示了方向。有关复兴的犹太民族究竟应该使用哪种官方语言的争论一直持续到 20 世纪初，直到民族主义的复国梦想压倒了单纯文化复兴的理念，希伯来语才最终争得正统地位，实现了复活的奇迹。相比之下，胡适几乎是一蹴而就地完成了语文统一大业。替圣贤立殿堂的文言文大厦此时似乎已经枯朽不堪，哪怕有人在旁边跺跺脚，也会摇摇欲坠了。当以胡适为首的新文化青年让白话文登堂入室之后，文言文很快就被弃之如敝屣，只能在故纸堆中找到了。

从孟德尔松到胡适的 100 多年间，媒体方面并没有出现彻底的变革。所以孟德尔松时代最有效的传播工具到了胡适时代仍然适用，因此两人都利用刊物和书籍来传播自己的思想。特别是在刊物方面，孟德尔松早期创办的《宣讲道德者》实际上是犹太启蒙运动的第一本杂志，虽然从一开始就遭到封杀，没有能像胡适投身其间的《新青年》、《每周评论》那样呼风唤雨，大行其道，但的确是开风气之

先的大胆尝试。他晚年与犹太启蒙运动的旗帜性刊物《采集者》关系密切，虽然他自己不是编者，但那批青年人是在精神上把他作为导师来看待的，他最早的传记材料也是在这本刊物上发表的。

在新文明启明的组织和运动方面，他们两人所扮演的角色同样有着意味深长的相似之处。孟德尔松与德国启蒙运动的领袖人物莱辛、歌德等人都有着不同程度的互动与合作，他与后起的犹太启蒙主义者之间更是有着一种师生情谊。但与此同时，他却拒绝把自己看做是犹太启蒙运动的成员，同时拒绝歌德等人要求犹太生活彻底理性化的呼吁，坚守自己的犹太宗教传统和律法。这让人想起胡适对五四学生运动的一贯评价，对于将新文化引入政治运动的做法的不满和遗憾，以及他一生与现实政治保持的距离。应该说，两人的这种共性很好地体现了知识分子应有的心态——一方面用自己的知识和思想引导社会的变革，另一方面时刻不忘保持知识的独立性；可以成为启蒙者，却永远不会成为启蒙力量的一员，不会成为任何力量的一员！

当然，知识的独立性不等于一切就应该永远停留在理论的层面。新思想的传播最终是为了传统生活在从个人到国家的各个层面都发生积极的变化。在这方面，胡适同样比孟德尔松更为彻底，他提出通过“研究问题”（重新评估传统价值）、输入学理、整理国故，以达到“再造文明”的目的。他最终的目标是产生新的文明，而在这个文明中，从个人到国家的行为都是建立在从新文明输入的学理验证重塑过的，自然也就是面貌全新的。与此相对照，孟德尔松也赞成国家与宗教分享权力，并对宗教权力加以限制；他还赞同依据科学和居住国的法律，改变传统生活中有害的习惯，他对犹太殡葬传统改革的支持可以算是一个例子。然而，在这些之外，孟德尔松仍然支持传统生活以其完整的形态保存下来，并身体力行地坚持传统律法生活的价值观仍被尊重，不得改变也不得违反。当然，我们要看到孟德尔松在这方面担负的压力比胡适要多一层——他不但要引导犹太民族走出隔离状态，而且还要西方主流世界接纳犹太民族的宽容态度而努力，要与根深蒂固的西方反犹主义传统进行斗争。从某种意义上说，这两位新文明的启明者都是文明的夹缝中的人物，但是孟德尔松所承受的压力显然超过了胡适。他既要把犹太文明领入新时代的晨光，又不能让传统生活就此消失；既要对抗西方主流对犹太文明的传统偏见，又要纠正犹太传统生活中的陋习。在一定程度上，正是这种不同寻常的压力使得孟德尔松对传统有了更多的维护和爱惜。

当然，这种“夹缝”处境并不只是负面的。作为将新文明之光投射给旧传统的启明者，作为修补或重建旧传统的活动家，孟德尔松与胡适都充当了文明间的使者的重要角色。孟德尔松在一生多次利用自己在德国主流社会的声望和地位，斡旋于寄人篱下的犹太社群和德国统治者之间，为自己的同胞排忧解难。胡适则在民族生存的紧要关头临危受命，以驻美大使身份在中美之间合纵连横，为反法西斯战争远东战场的胜利作出了自己的独特贡献。

最后如果这场对话有机会超越婚姻与家庭、学问与专业、甚至超越国家与民族，而上升到谈论世界本质的层次，那么我们会惊讶地发现两人都是哲学上的乐观主义者。不过，两人的乐观根源截然不同。孟德尔松的乐观主义一方面来自对犹太教传统中神与神创世界的完美性的信仰，另一方面受到莱布尼兹神学乐观主义的

影响，是一种对世界整体把握的乐观主义，是一种更多地潜藏在思想的背景里的乐观主义，并不排斥他对现实世界的丑恶现象的失望乃至绝望。胡适的乐观主义是受美国乐观主义的熏陶而成，更多地是对人类行为与人类历史走向的决不放弃的希望，表现为在任何时候都能相信人类有能力找出符合基本道义（和平、公正、理性）的解决问题的办法。事实上，无论是哪种乐观主义，对于一名变革者来说，都是至关重要的，如果不是坚信历史最终会走向正确的道路，如果不是相信世界的本质是完美的而且最终将回归完美，那么启动一场撼动数千年传统根基的理由又何在呢？

三、根本问题

在谈过了所有这些相似之处之后，我们要就双方的不同之处问一个根本问题，那就是：为什么孟德尔松给犹太传统提供了一个修补的机会，而胡适则打算全盘重造一个新的中华文明？为什么中国的新文化运动对传统的扬弃远远超出了犹太民族？为什么今天的中国已经见不到儒生的社区，而耶路撒冷的犹太传统社区依然生机勃勃？

对这个问题，至少可以从以下几个方面加以讨论：

首先，胡适所发起领导的中国新文化运动是近现代中国与西方文明一系列“冲击——反应”活动的一部分，而孟德尔松的启明活动却是从犹太传统内部自然生发出来的，这大概是双方最根本的差别所在。“冲击——反应”模式近年来颇为造人诟病，自有其理由。从本文所做的对比看，“冲击——反应”的确不是东西方文明互动的唯一途径。假如我们从“在中国发现历史”的理论的角度去观察犹太启蒙运动的话，我们可以看到犹太启蒙运动的确是自发的，并没有经过任何冲击。但另一方面，我们必须承认中国近现代史上的东西方交流中的“冲击——反应”是既成事实，并非空中楼阁。而且，从胡适与孟德尔松的对比来看，“冲击——反应”模式下发生的文明再造运动比自发的启蒙运动对传统所造成的冲击要剧烈得多。这大概一方面是因为传统在“冲击”中一败涂地的表现使人丧失了对它的信心，比较容易抛弃，另一方面是因为传统在“冲击”中已经受到损伤，力量大为削弱，已经没有多少力量对新文明进行反击和限制。胡适就曾经强调新文化运动的快速成功很大程度上要归因于对手太弱，尽管北洋军阀政府有固守传统的意愿。相比之下，孟德尔松面对的是一个传承千年、深入人心、组织完好、未有大过的宗教传统。面对这种传统，孟德尔松一方面会认为没有全面改造的必要，另一方面也必须时刻提防传统的反扑，因而也没有全面改造的可能性。

其次，两种传统的性质不同。犹太群体作为“那本书的民族”，其文化身份是由其经典与围绕经典形成的传统所定义的。如果彻底改造传统，犹太人就将丢失其文化和民族身份，这与让民族借助新文明复兴的启明者们的梦想背道而驰，因此是不可能发生的。而中国传统历来是多身份传统，儒家不过是其中一种，即使丢掉某种文化身份，追随另一种文化，也不妨碍身为中国人的民族身份。因此从根本上改造传统是可能的。

与此相关的第三点是：有国土的民族与无国土的民族，在破坏自身传统的问题上所能承受的压力是不一样的。犹太人没有自己的国土，全靠文化传统维系，偏偏又生活在一个反犹主义的环境里，一旦传统被毁，就将面临灭顶之灾，因此对传统的维护格外小心。相形之下，中华幅员辽阔，人口众多，即使在传统的破坏上走得远一点，也不危及自身的生存，因此，在传统改造的路上就可以走得远一些。后来的犹太复国主义者对传统的尊重比早期的启蒙主义者要少得多，以色列国最终按世俗国家的原则建立，在很大程度上也说明了这一点。

如果对他们两人的异同做一个结论的话，我们可以说胡适和孟德尔松并非完全的启蒙主义者，因为他们并不打算让普遍主义的理性完全统辖人类生活，使他们自己的文明失去立足之地；他们也不是胡适所自称的“文艺复兴”者，因为他们的新思想来自于外部文明，而不是自身文明的源头，虽然两人都设法寻找各自文明与西方文明的相通之处。因此，我给了他们一个“启明者”的名称，他们用理性之光照亮前途，但并不因此就认为旧有的文明是蒙昧而一无是处的。

张平 2014年5月16日 于特拉维夫

物质和绝对实体概念的思想史渊源

（尚文华 山东大学哲学与社会发展学院博士生）

【摘要】由于在信仰情感中，无限只能是上帝的属性，即使我们无法找到宇宙的界限，宇宙也只能是有限的。这是基督教神学家尼古拉对宇宙有限性的根本论证。由于抛掉了信仰前提，布鲁诺完全在理性推论的意义下反驳宇宙有限论，从而严格地论证了宇宙本原，即绝对实体概念的无限性，也确立了物质概念的实体性，并将绝对理性原则作为最高原则确立起来。这些思想要素直接进入笛卡尔、斯宾诺莎等人的思想体系，从而可以说，如果要理解近代哲学，我们需要回到尼古拉与布鲁诺的这段经典争辩。

【关键字】可能性 物质 宇宙本原 实体 理性

由于受马克思的影响，物质（matter）这个概念已经成为我们的日常词汇。我们是如此“熟悉”物质，以至于在普通人的观念中，以物质概念贯穿理解整个西方思想史好像是自然而然的。但遗憾的是，物质这个概念只是近代思想的产物。而在我的阅读范围中，中国学界一般将这个概念追溯到笛卡尔那里，这也是我们所熟知的“物质-精神”二元论。我们知道，笛卡尔的主体性思维代表了近代思想的开端，而任何的思想，哪怕是开端性思想，离开了它所依靠的思想传统都是无法想象的。同样，作为笛卡尔思想核心原则的二元论中的物质概念也有其思想

渊源。

大致说来，在希腊和基督教思想背景中，**matter**（质料）这个字可以在两个方面得到界定：可能性和基质。但是无论哪个方面，它都是与现实性相对的，即：与取得某种存在相对，质料尚未获得存在。我们可以看到，作为质料含义的 **matter** 与作为物质含义的 **matter** 的差异是巨大的，前者尚不具有存在的意义，而后者却是无限的实体性存在。一个概念的内涵发生如此大的剧变，这在思想史上如何可能呢？这种转变又是如何发生的呢？我相信，这个问题在思想史上的澄清必将增进我们对思想本身演变理解。

我们会看到，布鲁诺在这个演变过程中起到了关键性作用。与前人仅仅从可能性分析质料不同，他对 **matter** 的深入追索建立在将可能性和现实性纳为一体绝对者意义之上。这样，他第一次将 **matter** 这个词追索到绝对的实体，即“太一”之中，而使得 **matter** 有实体意义，从而将其翻译为物质是确切的。通过追索思想史，我们发现，将可能性与现实性纳为一体要依赖于对作为绝对者的上帝概念的理解。这导致我们不得不先回溯到尼古拉的相关讨论以使我们的分析有根有据。

一、尼古拉论绝对可能性与质料

宇宙与上帝的关系是尼古拉和布鲁诺思想的一项重要主题。也正是借助于对宇宙问题的思考，理清作为可能性的质料与作为现实性存在的存在物成为思想需要面对的任务。我们看到，在切入对质料的研究之前，尼古拉首先批评了有可能将质料的可能性当做绝对可能性的思想。

“我们的理由是这样的，在可能的东西中，没有东西可以比绝对可能性更少可能性。因为，甚至就著作家们所承认的来说，它也已最接近非存在了。那么我们会在能够分别具有各种不同程度的事物中达到一个极小和一个极大了，这是荒谬的。因此，绝对可能性在上帝中就是上帝，而且在上帝之外，就不能有绝对可能性的问题”⁹¹。在尼古拉看来，绝对可能性是作为极小而存在的。因为所谓绝对可能性就是作为纯粹的可能性，任何东西都不可能比其更少可能性。因而它是作为一种绝对的极限存在。按照尼古拉的界定，只有在上帝那里，极大与极小是作为一体存在、是同义的⁹²。因而绝对可能性也就只能存在于上帝之中，并且作为上帝而存在。这样，绝对可能性与绝对现实性就是同义的。上帝作为无限的现实存在，“也就是绝对的永恒，是存在之全部可能性的现实化，而这是不能从可能性中产生的”⁹³。也就是说，在上帝那里，可能性与现实性是一致的，凡是作为可能性存在的东西同时也是现实的，因而他是全部可能性的现实化。既然质料被界定为可能性，那就只能是可能性而非现实性，那么作为可能性的质料就必然不能与绝对可能性相互混淆。按照这种界定，尼古拉分析了上帝与宇宙和质料的关系。后面，我们会看到布鲁诺也沿着这条思路思考太一问题，并将之等同于宇宙，并进一步分析太一、宇宙和物质的关系。

那么，我们该如何理解那种不同于绝对可能性的有限可能性呢？在尼古拉看来，可能性具有一种天然的倾向，那就是取得现实化而成为现实性的存在，这首要地要依赖于“行动”。既然一切存在者都来源于上帝，那么上帝必然是行动的最终根源。但是，尽管可能性行动受到行动的限制，它的有限性却只能来自于自

⁹¹ 库萨的尼古拉：《论有学问的无知》，尹大贻 朱新民 译，北京：商务印书馆，2009年，第91页。

⁹² 库萨的尼古拉：《论有学问的无知》，第8页。

⁹³ 库萨的尼古拉：《论有学问的无知》，第65页。

身。因为上帝的行动本是无限制的，但他的行动缘何只造就一个有限的世界呢？这是我们所无法理解的。那除了行动，我们如何理解可能性的有限性呢？尼古拉给出了两个理由。首先，第一存在者没有产生出一个整个儿地、单纯地是绝对的行动的存在物⁹⁴，即：除上帝之外，任何存在者都有潜在性存在，他们总是他们自身所是、而又总不是其自身所不是。严格讲来，这个论证将思想的对象和经验的对象混为一谈。这是因为尽管事实上存在这么一个潜能与现实不断流转的世界，但思想毕竟可以理解一个作为上帝的世界，即上帝将自身的可能性、现实性和行动完全展示为一个世界，而其自身就作为这个世界而存在。我们可以看到，布鲁诺以及后续的形而上学家们就是沿着这个推论走下去的。尼古拉并未证明如此思想有什么不妥当之处。其次，在尼古拉看来，如果事物的可能性是无限制的，任何事物就不能有合理的解释了，就像伊壁鸠鲁所主张的那样，一切事物都是出于机遇⁹⁵。也就是说，如果可能性是无限制的，那一个事物就是一切事物、一切事物就会是一个事物，那么一个事物成为这一个的事物的理由就根本不存在了。因而，一个事物成为这一个事物就仅仅出于机遇和偶然。相反，如果可能性是有限的，那么事物成为其自身就有其依据。但是问题就在于，尼古拉一再声称上帝在任何一个事物之中，那他是以一种什么样的方式在呢？尼古拉只能说是“神秘”的⁹⁶。在我看来，这两种思想面临的困境是一样的。当然，对于尼古拉来说，这个思想困境并不存在，因为在信仰情感中，并不是所有的东西都可以完全用理智来说明。

按照以上两个论证，尼古拉推论到，“由于上帝是无限制的，因而他本来能把世界创造成无限的；然而，由于可能性必然是有限的，而它的天然倾向既不是完全绝对的，也不是无限的，这个世界，由于它的可能的存在，就不能是现实地无限的，不能大于它之所是”⁹⁷。我们看到，上帝及其无限是尼古拉一切推论的前提⁹⁸，毫无疑问，这是在信仰情感中揭示出来的。与之相对，作为质料的可能性必然是有限的，因而对于依赖于质料和形式的宇宙，尽管我们无法在经验中指出其限度，但就其存在而言，它必然是有限的。

但是无论如何，一方面，尼古拉对可能性的有限性的论证参杂了经验因素；另一方面即使承认这个论证，如果完全按照理智分析，他也依旧面临“神秘”性的困境。在这里，我们看到了思想进一步进展的契机，即：如果拿掉这个论证的经验因素，我们就可以在质料的意义上设想绝对可能性，而那绝对可能性所展开的现实性存在就成为质料的根据。进一步，宇宙的无限就更合乎思想本身。我们看到，布鲁诺就是沿着这一点深入地走下去的。

二、布鲁诺论宇宙与物质

我们看到，布鲁诺还是在“可能性”和“基质”的意义上处理“matter”这个字，但是内涵已经与尼古拉有了很大的差异。布鲁诺完全抛弃了尼古拉所谓的质料的有限可能性，即：对于 matter 而言，根本不存在受限制的可能性，相反，所有的可能性都是绝对的可能性⁹⁹。“这样，就没有任何东西可以说‘它存在着’

⁹⁴ 库萨的尼古拉：《论有学问的无知》，第 91 页。

⁹⁵ 库萨的尼古拉：《论有学问的无知》，第 92 页。

⁹⁶ 库萨的尼古拉：《论有学问的无知》，第 65-70 页。

⁹⁷ 库萨的尼古拉：《论有学问的无知》，第 92 页。

⁹⁸ 在《可能性视角中的近代无限观变迁》一文中，我详尽分析了在信仰情感中这是如何发生的。文章已经提交给《世界哲学》。

⁹⁹ 我们会在下一部分详细论证布鲁诺直接将可能性与现实性相等同的理由。

而不可说‘它能够存在’了。……所以，只要一有了作、产生、创造的可能性，总也有被作、被产生、被创造的可能性。……因为，绝对的可能性，——由于它，才可能有现实中存在着的诸事物——既不早于现实，也不稍晚于现实。此外，存在的可能性跟现实中的存在是同时有的，‘它并不先行于后者’¹⁰⁰。在这段话里，布鲁诺区分了 matter 的两层含义。首先，如果按照传统界定，matter 仅仅是一种可能性而不具有现实性的含义，那么，在布鲁诺看来，这种 matter 的意义是不存在的。因为一旦有了创造的可能性，它就总会被造出来，而具有现实性。这样的话，所谓作为可能性的 matter 就仅仅是一种逻辑式的抽象，现实存在的是 matter 的可能性所取得的现实存在。其次，与这种可能性相对，还有一种可能性，那就是其现实存在只能以具体物的形式而存在的可能性。这种可能性不等同于现实性，因为它所要取得的现实存在只能是一种存在，而不能是其他种存在，因而它的存在是被限制的，而不是绝对的现实。按照这样两种含义，“任何可能性和现实，在本原中仿佛是卷缩着的，结合在一起的、单一的，而在其他的事物中，则是展开的、扩散的、增殖了的”¹⁰¹。

按照布鲁诺的这种说法，matter 的含义就发生了分裂：**在本原中**（即作为可能性与现实性一体的绝对可能性的存在意义）的存在意义和在具体事物中的存在意义。在本原中，它是绝对的可能性，它潜在地（卷缩着）是一切事物，并且由于只有在概念上它才与现实相区分，它直接就获得了一切事物的存在。而在具体事物中，它不是它所可能是的一切，由于存在种种差异、形式、特点，它只具有一种有限性的存在而成为绝对可能性的影子。我们已经看到，尼古拉反对质料的绝对无限性的一个重要理由就是经验存在的有限性。面对尼古拉的论证，布鲁诺干脆将思想与经验做了彻底的分离：即使经验中的现实存在都是受限制的，但思想依旧可以断言这种受限的经验存在的根据自身是无限的。这种断言的依据何在呢？理性。对于布鲁诺来说，与对经验性事物的认识不同，理性是另一种认识事物的方式，并且认识无限只能采取理性的方式。我会在下一部分专门讨论这个问题。这里，我们先进一步分析 matter，以及与之相关联的宇宙的含义。

布鲁诺将作为 matter 根据的本原称为宇宙：“宇宙是个宏伟的肖像，是个独一无二、借助于全部物质的种、主要本原和总和，它也是它所可能是的一切，既不能给它增添什么，也不能从它拿去任一形式……宇宙按照在个体中展开、扩散和被区别的方式，是它所可能是的一切。它的本原则是以单一和不可区分的方式存在的，因为，一切是一切、是同一个东西，极其简单，没有任何差异和不同”¹⁰²。我们首先分析宇宙的这种存在。因为质料的可能性是受到限定的，尼古拉认为宇宙的存在是有限的，尽管我们无法在经验中指出它的限度究竟在哪里。而对于布鲁诺来说，既然 matter 是绝对的可能性，它的存在就是不受任何限定的，而由之取得的现实存在整体就必然是获得了全部存在，从而，宇宙必然是无限的。它是它所可能是的一切，我们不能通过任何途径给它增添、或拿去任何其他什么。由于这种本原所具有的绝对性，“（它）是一切可能性的可能性，一切现实的现实，一切生命的生命，一切灵魂的灵魂，整个存在的存在。因此，有一句崇高的箴言启示说：是那自有永有的打发我来的；是那自有永有的这样说的”¹⁰³。毫无疑问，当布鲁诺这样陈述宇宙本原的属性时，他已经把宇宙本原和上帝相等同了。

¹⁰⁰ 布鲁诺：《论原因、本原与太一》，汤侠声译，北京：商务印书馆，1996年版，第82-83页。

¹⁰¹ 布鲁诺：《论原因、本原与太一》，第84页。

¹⁰² 布鲁诺：《论原因、本原与太一》，第84页。

¹⁰³ 布鲁诺：《论原因、本原与太一》，第86页。

在这部著作的第五篇对话中，它用了大量形而上学式的语言描述这种宇宙本原的绝对性¹⁰⁴。而对于尼古拉来说，这些话只能用来陈述上帝。我们看到，布鲁诺完全将上帝的存在拉到宇宙之中，而且正是在宇宙中，上帝展示了他的全部存在。这是因为宇宙再也不能被增添，或减少任何什么，它的全部可能性就是它的全部现实性，这只能是上帝概念所能包含的东西。

在对宇宙的这种理解中，matter 的含义就得到进一步的深化。尽管在宇宙本原中，我们无法区分它的可能性存在方式和现实性存在方式，因为它本身就是一切的现实性，但是按照逻辑划分、以及现实经验内容，我们依然可以认识性地理解可能性和现实性各自的意义。因而，尽管在“(宇宙本原)之中已经不再有物质本原与形式本原之分，……沿着这个大自然的阶梯走下去，我们可以发现双重的实体——一是精神实体，一是有形实体，但最后二者还是归于一个存在、一个根源的”¹⁰⁵。所以，宇宙所具有的的双重实体只是我们认识的结果。尽管只是认识的结果，两种存在还是被赋予实体的意义。这是因为既然宇宙本原的存在是可能性与现实性一体的存在，那么，无论沿着可能性、还是沿着现实性，我们看到的都是一个整体，即：如果在可能性的意义上看待宇宙实体，现实性是包含其中的；而如果沿着现实性的意义看待宇宙实体，可能性同样是包含其中的。因而，在任何一个方向上，它们都是宇宙作为整全的实体而存在的。如此，传统思想中的作为可能性的 matter，以及作为现实性的形式、或精神，都获得了整全的实体意义。也就是说，之所以存在两种言说绝对实体的方式，是因为我们看的方向不同，而通过任何一种看的方式，我们看到的都是整全的绝对实体。因而，在认识中，它们分别也是作为实体存在的，通过任何一方看到的都是整全的本原性存在。

正因为 matter 具有了实体的意义，它就不再仅仅作为虚无¹⁰⁶、或纯粹可能性而存在。为了与传统思想相区分，布鲁诺文本中的 matter 就不能再被译作“质料”了，而应该译为物质，即：它不再是没有现实存在意义的纯粹可能性，相反，它获得了自身作为自身的存在意义，它有其自身的本质。这样，沿着这种获得自身现实存在的物质概念，我们就有了两种考察物质的方式，“在永恒的事物中，物质总是被肯定为具有单一的现实形式的单一东西，而在变异的事物中，物质总是包含着或者一个、或者另一个现实形式：第一，物质一下子、永远地、和同时地占有它所可能占有的一切，并且是它所可能是的一切，但是，第二，物质又是多次地、在不同的时间、按一定的顺序占有它所可能占有的一切”¹⁰⁷。尽管如此，布鲁诺一再强调，这只是考察物质概念的两种方式而已，本质来说，只存在一种物质概念。它们之间的差别只在于一方归结于有形体存在¹⁰⁸、而另一方被归结为无形体存在。这就好比，当我们在类的意义上看待狮子和人时，它们并无差异；但当我们在种的意义上审视二者时，它们之间的差异就产生了¹⁰⁹。因而，正是在无形体的物质意义下，有形体差异性的物质意义才是可能的，正是在不具有形

¹⁰⁴ 布鲁诺：《论原因、本原与太一》，第 115-125 页。

¹⁰⁵ 布鲁诺：《论原因、本原与太一》，第 88 页。

¹⁰⁶ 这是新柏拉图主义的传统看法。普罗提诺曾经就质料作为虚无的意义大加阐释，并且这种阐释深深地影响了尼古拉，在讨论宇宙中的具体存在时，尼古拉与普罗提诺的论证极其相似。参见普罗提诺：《九章集》（上），石敏敏译，2009 年版，第 137-138 页。

¹⁰⁷ 布鲁诺：《论原因、本原与太一》，第 102 页。

¹⁰⁸ 按照传统思想，形体的“量”之规定正是形式性的规定，而由量规定所带来的差异性也是形式规定的表现。而在布鲁诺看来，这种质料与形式的划分是根本不合适的。无论从物质角度看、还是从形式的角度看，我们看到的都是本原的整全存在，即本质上，它是可能性和现实性的统一体。因而，量、差异等形式问题同样呈现在物质中；而有形的存在也必然呈现在形式中。

¹⁰⁹ 布鲁诺：《论原因、本原与太一》，第 102 页。

体规定的意义下，它可以具有任何量的形体规定¹¹⁰。因而，正如宇宙本原的存在具有一个阶梯一样，当我们采取物质的观点看待本原时，物质本原也存在一个阶梯。同样地，当我们采取形式的观点看待本原时，宇宙本原呈现出同样的阶梯，这是此著作第三篇对话的主题¹¹¹。

在尼古拉那里我们看到，由于思想无法理解一个与无限的上帝相对峙的无限宇宙，即使思想并没有正当的理由拒绝宇宙的无限性（按照我们的分析，那两个理由真正说来是不成立的），人们还是在信仰中接受了无限的上帝和有限的宇宙。而在布鲁诺那里，思想完全接受了无限的宇宙，甚至宇宙的无限本身就是上帝无限的展示方式。而一旦思想达到这种观点，就认识方式来看的物质与形式也就取得了无限的存在意义，因而它们同样可以被称为实体。这种抛开基督教信仰，而仅仅在思想中理解物质、形式和宇宙的无限意义，或实体意义的思想方式对思想史的意义是重大的。在后续的思想中，绝对实体、物质、精神等概念成为主导性的，在本文最后一部分我会对此展开论述。但是现在，依然存在着一个根本性的问题：如果布鲁诺还是仅仅在信仰的意义下谈论宇宙的无限，那么，根本说来，他并不比尼古拉走的更远，那他的思想也就不具有近现代以来思想所具有的意义。因而，这里我们需要询问的一个问题就是：布鲁诺究竟以什么样的方式思考宇宙的无限问题？在我看来，只有澄清了这个问题，我们才能真正理解布鲁诺思想所具有的的思想史意义。

三、布鲁诺论理性与无限

如同我们在尼古拉那里看到的，对于正统基督教神学来说，无限只能是信仰中呈现的上帝的属性。也正因为无限只能在对上帝的信仰中才能被言说，宇宙的无限就是不可能的。沿着这条思想线索，只有拿掉信仰前提，从而确立另外一种立论出发点，布鲁诺才可能论证宇宙的无限。我们看到，布鲁诺深深地意识到这一点。

在讨论“无限宇宙与诸世界”的第一篇对话开篇，布鲁诺就提出这样的问题，宇宙怎么是无限的？我们究竟通过什么认识宇宙的无限？“并非感觉发现无限；不能要求从感觉中得出这个结论，因为无限不能成为感觉的对象……理性适宜判断，也适宜解释因时间和距离而分离并感觉不到的事物。这就够了，理性比感觉提供的证据更充分、更强大和无可辨别。……（感觉）只用来激起理性，用以说明、指出并证实部分，而不能证实整体，更不能用于判断”¹¹²。布鲁诺首先排除了通过感觉认识无限的方式，感觉既不能肯定宇宙的无限、也不能否认宇宙的无限，它只能给理性提供材料并激起理性自身的判断和解释功能。在前文中，我们提到尼古拉曾经试图通过感觉经验论证宇宙的有限，布鲁诺则根本性地将这条路堵死。他将论证无限的任务完全放在理性上面，而在策略上，他首先批评宇宙有限论的困境。

¹¹⁰ 我们看到，布鲁诺的论证带有类比的意味，同时也带有很强的思辨意味。康德以另外一种方式说明了这一点。一切有着诸般量规定的存在都是一种经验中的关联存在，正是在经验的比较中，一个事物或长、或短、或长短几何；但是这些具体规定由以可能的前提是它可以抽离出经验性的规定，而具有一种既不是长、也不是短、也不是长短多少的纯粹量的规定，或者说绝对的先验性规定，康德将之称为是先验概念。正是因为一物先验地被概念把握，它才能在经验中展开各种关联。这是《纯粹理性批判》概念论要解决的核心问题。

¹¹¹ 布鲁诺：《论原因、本原与太一》，第 55-80 页。

¹¹² 布鲁诺：《论无限、宇宙和诸世界》，田时纲译，北京：人民出版社，2010 年版，第 54-55 页。

如果承认宇宙是有限的，那么，我们要问它的界限之外究竟是什么？有人说作为无的虚空，也有人说是一种神性物质。“如果你说世界之外是一种知性和神性的本体，从而上帝来做万物的地点，你同样非常窘迫，因为想要让我们理解一种无形的、不可理解并不具有维度的东西可以做具有维度的东西的地点……要知道神性不是用来填补虚空的，从而神性没有理由以任何方式终结物体；因为人们称作终结的一切，或是外在的形式，或是包容的物体。无论如何，我想要说，你会被视为对普遍神性抱有偏见的人”¹¹³。在布鲁诺看来，如果将神性看作万物的终结点，就会面临以下严重问题。首先这是理智无法理解的，我们无法理解不具有维度的神性存在如何能够终结具有维度的事物的存在；其次即使不具有维度的神性能够终结事物，他为什么要这么做呢？一个无限丰盈的万物世界岂不更好吗？难道上帝妒忌世界的丰盈？其次，将神性拉到有形的存在领域，或许本身就是对神性的限制和降低。因而，无论出于任何理由，神性都不应该是万物的终结。而如果认为虚空是万物的界限，这同样是不合乎思想的。

“因为哪里是‘无’，那里就没有差异；哪里没有差异，那里就没有能力大小之分；哪里没有任何东西，那里可能也缺乏才能”¹¹⁴。因为差异性，事物之间才能够被区分出来，没有差异就没有区分。因为缺少任何东西，虚空是不具有内部差异性的，所以也没有任何区分，没有任何存在的意义。上帝为什么要创造一种缺乏任何差异性、没有任何存在意义的虚空呢？并且要用虚空来终结万物，一个没有任何东西、完全的缺乏，怎么有能力将万物与自己相区分呢？真正说来，这是完全不能被理解的。再说，“虚空没有任何接纳世界的的能力，从而更不应有拒绝一个世界的才能”，虚空怎能拒绝世界的进入呢？

所以，与其设想一个有限的宇宙被神性，或虚空所阻隔，不如一个无限的宇宙更合乎思想，更容易被思想所理解。从而，“鉴于这个空间能够并且必然完美以包容这个宇宙天体，正如你说，那么全部其他空间绝不可能不如此完美”¹¹⁵。让我们细致分析布鲁诺的这个论证。此论证的大前提是这个空间能够、并完美地包容这个宇宙天体；小前提隐含在上文中，我们可以这样表述它：存在其他空间，且接纳了物体的空间才是完美的（完美即是合理的，因为虚空的存在是不合理的）；布鲁诺给出的结论是：其他全部空间**绝不可能不完美**。从“存在一个完美的对象，也有可能存在其他完美的对象（它们的存在是合理的）”，到“完美的对象必然是存在的”，这个推论是如何可能的呢？我们可以更简洁地描述布鲁诺的论证：完美的东西可能存在，则完美的东西必然存在；合乎理性的东西可能存在，则合乎理性的东西必然存在。按照这个推论逻辑，我们说因为以虚空和神性限制宇宙是不合理的，那么宇宙必然不被它们所限制，因而宇宙必然是无限的。或者说，因为无限的宇宙更加合乎思想的规定，那么，宇宙必然是无限的。布鲁诺以更加明确的方式陈述了这个命题，“但为什么这样呢？可能存在？可能拥有？因此存在？因此拥有？——（如果你愿意坦率地承认）我将加以说明，你说可能存在，就应当存在，并且就存在”¹¹⁶。

我们看到，布鲁诺立论的立足点完全不同于尼古拉。在后者那里，因为在信仰中只接受上帝是无限的，又由于存在两个无限者是矛盾的，那么，其他一切必定不是无限的。而对于布鲁诺来说，因为按照理性推论，有限的宇宙是不合乎思

¹¹³ 布鲁诺：《论无限、宇宙和诸世界》，第 56 页。

¹¹⁴ 布鲁诺：《论无限、宇宙和诸世界》，第 58 页。

¹¹⁵ 布鲁诺：《论无限、宇宙和诸世界》，第 60 页。

¹¹⁶ 布鲁诺：《论无限、宇宙和诸世界》，第 60 页。

想规定的，那么，宇宙就必然是无限的。如果说上帝也是无限的，那就只能按照理性的推论再说明宇宙与上帝的关系。所以，在布鲁诺那里，理性取代信仰成为最高的原则。因而，可以说，他在之前的著作中所建立的无限宇宙和物质理论由以可能的基础不在于信仰，而是理性。并且，为了彻底杜绝滥用上帝的意志来反对理性，布鲁诺也将上帝的意志完全理性化：“如果上帝能创造一个有限世界，同样能创造无数个无限、无垠的世界。鉴于其必然行动，因为行动起因于那一意志，而意志又恒久不变，甚至就是不变性本身，所以意志就是必然性；从而，实际上自由、意志、必然性是一码事，此外，行动和愿望、可能性和存在也一样”¹¹⁷。我们看到这是一种得到彻底自觉的理性化思想方式。既往思想中的上帝的超越性自由、上帝那超理性的意志统统不见了踪影，剩下的只有绝对的理性。所以说这种理性是绝对的，是因为除它之外再也没有任何非理性的东西与之对峙，自由、必然、意志、存在等统统是理性展示自身的方式。从此，这种获得自觉的绝对理性开始试图将一切内容纳入其中，与此同时，它也开启了驱逐上帝的历程。在我看来，这是思想史的一个关键时刻。此后不久，这套思想获得全面的展开和推进，而那些经典人物都是我们所熟知的。

让我们重新审视布鲁诺对宇宙本原和物质的论证。现在，我们就可以更好地理解缘何他坚持将可能性与现实性做统一性的理解，这是有理性依据的。任何在理性范围内可能的存在必然已经取得了现实的存在，任何现实的存在都有其取得存在的充足理由¹¹⁸。因而，不存在与现实性相分离的单纯可能性问题。既然没有任何理由证明可能性是受到限制的，那所有包含在其中的东西就必然全部取得现实性，那么，那个宇宙本原就必定不是受限制的，因而必定是无限的。既然按照理性，可能性与现实性是统一的，如果认识采纳作为可能性的物质的观点来审视宇宙本原的话，物质同时就是整全的存在，因而物质是作为实体而存在的。我们看到，这所有论证的基点都在于理性，理性成为最高的论证原则。

四、思想的进一步进展和结论

在后续的思想进展中，我们看到布鲁诺所把握的内容很快就被完全消化掉。笛卡尔将那两种认识绝对实体的路径分别称为物质和精神，并同样将之论断为实体¹¹⁹。如果抛开对上帝的论述，两种实体的观点是笛卡尔思想最后的观点，我们一般将之称为“二元论”。但需要指出的是，二元论由以可能的前提是绝对实体概念，正是因为它们可能的前提是绝对实体，它们才可能被称为实体。最终，斯宾诺莎将这一点揭示出来，绝对实体成为其思想体系的拱顶石¹²⁰。

与布鲁诺不同的是，笛卡尔和斯宾诺莎是从自我意识的角度切入的，即自我意识的原则开始取代理性原则成为一切论证的起点，这要归因于近代以来的科学和认识论发展。这是形式方面的差异。但是在实际内容方面，布鲁诺确定的绝对理性原则依然是有效的。我们看到自由、必然和意志、存在等内容在新哲学体系

¹¹⁷ 布鲁诺：《论无限、宇宙和诸世界》，第 68-69 页。

¹¹⁸ 科瓦雷把这一理性原则称为“充盈原则”（the principle of Plenitude）。一个世纪以后，莱布尼茨将这一原则发展为充足理由律（the principle of sufficient reason），科瓦雷认为这一原则和理性原则是布鲁诺的重要思想贡献。Alexander Koyre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, By the Johns Hopkins Press, Baltimore 18, Md. 1957, P44.

¹¹⁹ 笛卡尔：《哲学原理》，关文运译，北京：商务印书馆，1959年版，第 21-26 页。

¹²⁰ 在《伦理学》中，斯宾诺莎在“论神”的名下论证此绝对实体。在后面的内容中，他又将人的心灵、自由、情感等纳入到绝对实体的体系之下，构建了一个完整的形而上学体系。参见斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，北京：商务印书馆，1997年版，第一部分。

中依然是理性自身的展示¹²¹，但却以一种外在的方式是自我意识的，即：斯宾诺莎尚未将自我意识论证为绝对理性。下一步思想的任务就是要把自我意识本身把握为绝对理性，并且将自我意识所包含的一切内容展示出来，而真正完成这一艰巨任务，因而终结了整个近代哲学讨论的是德国古典哲学。

按照上面简单的勾画，我们看到布鲁诺思想的整体意义。若要深入理解宇宙本原（绝对实体）、物质和形式实体、理性原则这些思想原则的意义，我们只能重新回到布鲁诺和基督教神学。因为只有在这里，我们才能深刻理解到这些思想原则由以可能的思想前提，即：如何在与基督教神学的争辩中，近代理性哲学才得以形成并壮大，以至于到最后，理性哲学将整个基督教大厦推翻在地。但是毫无疑问，这些思想原则是在基督教神学中孕育出来的。

“圣地”曲阜六大宗教及其关系模式调查报告

赵杰

前言：

20世纪80年代以来，伴随中国社会进入探索社会改革和发展模式的新一轮周期，“中国究竟要往何处去”的问题重新进入了思想文化界的视野。与此相关联，中国出现了新一轮的“文化反思热”和“宗教信仰热”。基于对宗教、文化问题的强烈价值关怀，中国学者从语言文学、历史、哲学、伦理学等学科方向不断推进对于中国传统文化和宗教问题的研究。同时，对于西方文化传统和宗教传统的研究也表现出极大的兴趣和热情。然而，对于当代中国宗教的研究却始终是一个薄弱环节。从研究进路上来看，运用社会科学的理论和方法对于当代中国宗教问题加以客观、实证研究的学术成果，相对来说并不多见。

改革开放之初，思想文化界一方面大力推介和引进西方发达国家的各种思想学术和宗教

¹²¹ 斯宾诺莎：《伦理学》，第一部分，界说一、三、七等。在论述人的存在时，尽管斯宾诺莎在一定程度上反对人有自由这种说法，但按照斯宾诺莎的论证理路，这只是因为人未曾按照自身的本性生活，而一旦他认识到自己的本性必然性，他就是自由的。因而“自由就在于对必然的认识”。可参见黄裕生：《论斯宾诺莎的‘实体’说与‘人的目的性存在’思想》，摘自《华中师范大学学报》，2013年7月。

*赵杰，山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会发展学院宗教学系教授。本文为教育部人文社会科学重点研究基地重大项目《当代中国宗教生态研究：“圣地”曲阜宗教生态现状、特点及其成因分析》的阶段性研究成果，项目批准文号11JJD730005。项目负责人：赵杰、马广海。课题组主要成员：陶冶、高永贵、林瑜胜、李建宇、于伟壮、武志伟、周源、蒋爽、谢丁坚。

文化思潮，另一方面对于中国传统和中国本土的思想、信仰传承加以认真反省和批判、反思。经过这样几十年的努力，一些学者猛然发现，中国的宗教文化“生态”发生了微妙的变化。按照学术界一些专家学者的观察，如果可以把宗教现象比喻成一个活动着的、有生机活力、又有自己的生存逻辑的生态圈，那么，处于社会转型期的当代中国，正面临着宗教生态失衡的危险。一方面，学者们惊呼：基督宗教这种外来宗教在中国大陆已经是“一教独大”！另一方面，学者们惋惜：经历了十年“文化大革命”的洗礼，中国本土的民间信仰（民间宗教和教派）作为“四旧”、“封建迷信”、“妖魔鬼怪”和“反动落后的东西”被打扫得过于“干净、彻底”！还有一方面，学者们呼吁：在马克思主义无神论思想的统一指导下被排挤到边缘地位的中国传统教化系统——主要是儒学-儒教传统，应该在中国大陆恢复其重要地位！

作为古典社会学创始人之一的马克斯韦伯，在考察西方由传统社会向现代社会转型时，发现新教伦理（特别是基督新教中清教徒、加尔文宗的宗教伦理观念）为资本主义提供了主要精神动力，因此提出了著名的“韦伯命题”。然而，中国社会转型所面对的却是一个格外复杂的局面。很显然，作为外来宗教的**基督宗教**、传统中国社会中的宗教——**佛教、道教及各种民间信仰和教派**、以及长期居于中国传统文化主流地位的**儒教**，作为三套有区别的信仰系统，其所承载的价值理念、所表达的终极精神关怀、以及各自所催生的职业伦理观念，都会有所不同，甚至有时候会表现得背道而驰。要如何处理这三方面之间的关系？笼统地说，有相当多的学者给出了如下建议：政府主管部门应该采取措施有效遏制外来宗教的“过速”增长、给民间宗教和教派洗脱“污名”、支持和支援儒学-儒教复兴。就实际操作来说，我们发现，学者们的有些建议已经成为政府部门管理宗教事务、调整宗教政策的部分依据。当然，中国社会转型期的宗教事务管理模式和宗教政策究竟应该往什么方向走，学术界的意见并非铁板一块。各种意见和建议之间的分歧，在近几年有关中国宗教文化生态平衡（抑或是失衡）问题的争论中得到了充分表达。

对于当代中国宗教文化生态的现状，另有来自国际社会的观察报告：目前的中国已经由老三教（儒-释-道）作为统一的文化资源和精神资本的时代，进入了新三教（马克思主义-中国传统-西方自由主义）分头挺立、争夺和竞争作为中国核心价值观念体系的时代。有证据表明，在所谓新三教的格局中，马克思主义占据着绝对优胜的领导地位，而实际情况，可能要比表面看起来的情形复杂得多。以中华民族复兴为号召的中国传统文化复兴，事实上在中国基层社会有着广泛的基础，支持儒学-儒教复兴，甚至在宽泛的意义上支持中国本土儒、释、道三教“做大”、“做强”的大有人在。另外，以“自由、民主、平等”（以基督宗教《圣经》的“创造秩序”为基础，以哈耶克所说的“自由秩序”为框架）为价值标的的西方宗教、

文化传统，据实而论在中国社会也绝非没有“市场”。尤其是当“美国模式”与“中国模式”成为当代中国人思考和研究社会改革和发展问题，以及社会生活当中各种复杂问题的对比性标准时，许多中国人对美国模式中的西方价值表达了高度的认同。当代中国将如何处理马克思主义的共产主义理想、中国传统的道德理念、及西方传统的人权观念，这三套价值体系之间的关系，成为国际社会观察和关注中国的一个新的焦点。同时也成为考察和检验中国社会政治智慧和社会团结程度的一个重要指标。

如果说，不同的宗教、文化传统作为一个社会的精神资源和灵性资本，确实能够为社会生活提供道义的、伦理的、甚至是神圣性的支持和支援的话，那么，在当代中国，能够为中国社会转型和中国的现代化事业提供精神支持和灵性资本的宗教文化传统是什么？按照韦伯命题的逻辑，在宗教、文化选择问题上，中国将何去何从？这的确是一个值得深入研究和探讨的大问题！如果说在中国传统社会的确实实现过老三教的生态平衡——在中国人的历史记忆中，一直存在儒、释、道三教合一的印象，对于“三教合流”这样一种独特的宗教文化现象，迄今为止仍为大部分中国人所津津乐道。那么，今天在新三教，甚至是更多宗教、文化参与竞争的复杂情况下，要如何实现新的宗教生态平衡？相信这不仅是学术界所关注的热点、难点问题，也是各级政府主管部门十分关心的现实问题。

2010年发生在孔子故里的“曲阜建堂事件”，作为一个引发国内外广泛关注的重要新闻事件，为我们思考和研究当代中国宗教生态问题提供了一个典型案例。按照学术界的观察和判断，“曲阜建堂事件”并非是基于不同群体间的现实利益而引发冲突的“维权事件”，也非挑战政府权威的“政治事件”，而基本上可以定性和定义为当代中国社会转型期的一次“社会文化事件”。正是此一事件，激发我们对“圣地”曲阜各大宗教的生存现状及其关系模式进行深入、细致地分析研究。

据观察，普通民众和社会各界对于在“圣地”曲阜建造基督教“圣三一”教堂的反应，基本上分为三类：反对派、支持派、中立派。在此需要强调指出的是：我们运用社会科学的理论与方法研究“圣地”曲阜的宗教关系及当代中国宗教文化生态问题，既不是要对某一种或某几种宗教表达支持或反对的态度，也不是要为排斥和打击某一种或某几种宗教提供所谓“学理”的依据，甚至也不应该是简单的、短期的对策性研究。这是由社会科学研究的性质所决定的。基于社会科学研究的规范性要求和科学工作者的职业操守，本课题试图在社会科学的研究框架中，借助社会科学比较成熟的研究方法（如社会学、人类学的方法）对于当代中国社会变迁中的宗教生存及宗教文化生态进行实证研究。在此基础之上，为中国社会合理、理性地处理各种宗教文化传统之间的关系，提供学术资源上的支持和社会科学研究方面的依

据。同时为政府主管部门提供关于文化发展战略和宗教事务管理方面的思路借鉴。

2010年12月22日，在十个儒家社团及十个儒家网站的支持下，儒家十学者联名签署并发表反对在“圣地”曲阜建造基督教教堂《意见书》，同时开放征集海内外社会各界人士联名支持。将近一年后的2011年9月18日，曲阜市基督教三自爱国运动委员会向全国“两会”写信求助，请求全国两会出面协调，尽快恢复曲阜“圣三一”教堂的建设。

从两份文件的措辞方式，可以看出，儒学十教授是主动出击方，曲阜市基督教三自爱国运动委员会是被动回应方。截止到2014年6月，曲阜“圣三一”教堂的建设仍然处在“无限期停建状态”。

儒学教授公开发表反对建堂“意见”三年来，曲阜建堂风波渐渐淡出了人们的视线，学术界的争吵和批评、反省也渐渐趋于沉寂。但是，遗留下来的问题却没有得到解决。对于曲阜建堂事件，曲阜社会各界的反应是怎么样的？曲阜政府部门怎么样对待和处理此事？建堂事件能否影响曲阜政府部门和宗教组织之间的关系？曲阜学术机构和民间学者怎么样看待此事？曲阜当地的普通民众对此事持怎样的态度？除了基督教会，曲阜当地的其他宗教对此事有无反应和对策？建堂风波是否会影响曲阜各宗教间的关系？另外，在日常生活状态中，曲阜的基督宗教、佛教、道教、伊斯兰教、以及各种民间信仰的宗教和教派是如何生存和发展的？它们如何与政府部门和社会各界处理关系？各宗教之间有无关系？如果有关系的话，那么这种关系在日常生活中的表现是什么样的？就各宗教内部事务而言，曲阜的基督教、天主教、佛教、道教、伊斯兰教、民间宗教是如何经营宗教生活的？它们与三孔文化及儒学-儒教的关系又是怎样的？带着这一系列的疑问，我们于2012年7月正式启动了对曲阜建堂事件及曲阜宗教生态的田野调研工作。截止到目前，较大规模的田野调查工作已经进行了四期。另外还有数次短期、零散、少数研究者单独进行的调查活动。调研工作虽然艰苦，且多遇挫折和困难，但是从专业研究的角度来看，我们所积累的大量第一手资料极具研究价值，我们将对此进行谨慎、严肃的科学分析，以期得到一些经得起检验的研究结论。

一、曲阜的“三孔”文化及儒学—儒教

曲阜市是1982年国务院首批公布的全国24个历史文化名城之一。是中国历史上最富盛名的思想家、教育家、儒家学派创始人孔子的故乡。曲阜现有总人口约64万，其中孔子后裔约占到五分之一，约13万人左右。孔子被尊为“至圣”，他的故乡曲阜也自然地被视为“圣地”。自汉高祖刘邦开亲祀孔子之先河后，自汉至清有10余位皇帝先后到曲阜祭孔达19次，遣大臣代为恭

祭达196次。历代文人学士来曲阜孔庙朝圣者，更是数不胜数。

曲阜既以“圣地”著称，曲阜的公共生活亦确实围绕“孔子—儒学—儒教”而展开。从曲阜的城市布局来看，孔庙处于整个曲阜市的正中心，外加孔府、孔林，构成曲阜以“三孔”为主体的城建格局。作为一个县级市的曲阜，其政治、经济、文化生活，是一个围绕孔子—三孔而建构起来的体系。1978年改革开放以来，随着孔子历史性地位的改变和提升，“三孔”在曲阜的地位也得以改变和逐步提升。围绕“三孔”展开的祭祀、纪念、旅游、文化、学术、政治活动逐年升格，直至大型“孔子文化节”2005年实现地方政府与中央电视台“对接”，进而于2010年举办“尼山世界文明论坛”，上述活动升格至国家、中央政府的层面。那么，这一切究竟给曲阜带来了什么？按照曲阜乃至济宁市政府的初衷，自然希望这一切能大大带动地方经济的发展和繁荣。但是有一个现象引起了我们的重视：以“三孔”为主题的活动规格越升级，那么曲阜的财政、经济负担越重。这里引用当地一位重要学者的话说：曲阜这四匹小马实在是拉不动这辆大车了。当地一位正局级官员也用了“不堪重负”四个字，概括目前曲阜的发展困境。

其实，对于我们的研究而言，我们更加关心的是另一个问题：“孔子—儒学—儒教”在曲阜的宗教生活中究竟扮演何种角色？在曲阜，确实有作为宗教的“儒教”存在吗？或者说确实有一个信众群体在追求宗教需要满足的意义上信仰和实践“儒教”吗？

无论如何，若说“孔子—儒学—儒教”在曲阜当地没有什么影响，这绝对不符合事实。关键是在哪些方面有影响。据我们观察，在曲阜当地，“孔子—儒家”似乎可以分作两个系统来考察：一是孔子—儒学作为思想学术系统；另一个是孔子—儒教作为崇拜和祭祀系统。

孔府作为孔子嫡裔、“袭封衍圣公”办公和居住合一的场所，其在曲阜宗教生活中的地位和角色非常值得研究。历代袭封衍圣公作为朝廷任命的孔子奉祀官，不但专门负责按节令、时期祭祀孔子，还会专门负责接待来自朝廷和地方上至皇帝、下至各级官吏来曲阜的朝圣、祭孔事宜。另外，在曲阜还设有孔族衙门，很多朝代的县令也由孔府人出任或举荐。那么，孔府所主持的祭孔活动有否成为曲阜当地人宗教生活的一项内容呢？首先，孔府内有一个非常特别的建筑——佛堂楼，引起了我们重视；其次，孔府作为曲阜的大户，历朝历代的衍圣公都很热心在曲阜境内建立佛教、道教及民间信仰的活动场所。这或许能说明，祭孔对于孔氏族人和当地百姓来说，至少不是唯一的宗教生活内容。事实上他们在祈福禳灾、安顿生死祸福、祈求神佑、求赐子嗣等具有**典型宗教意义**的生活中会自觉地到佛教、道教、民间信仰中寻求帮助。

依托曲阜师范大学，尤其是1996年国务院中央办公厅【66】号文批准在曲阜成立的中

国孔子研究院（正厅级单位），以及最近成立的尼山圣源书院，的确集结了一批有影响力的学者推动曲阜当地、带动全国乃至世界对于孔子儒家思想的深入研究和系统推广。这批学者重视对儒家已有经典的研究；强调儒学在中国文化中的主导地位，言谈中甚至时常不自觉地把儒学径直当作中国文化的代名词；同时强调儒学并非基督教那样的“宗教”，儒学并不迫人入教，也不刻意组织信众，而是以孔子儒家思想作为个人人生、及社会公共生活的至高准则加以遵守。既然如此，那么孔子—儒学一系，在曲阜所扮演的基本上可以说是“卫道”者的角色。

在曲阜活跃着的，还有另一支力量。曲阜当地有一位民间尊孔人士（崇尚和推崇“国学”），早年怀着为儒学培养基督教牧师一样的传道（教）人的心志，办起了曲阜书院。到2010年时，这位令人尊敬的人士在社会各界的支持下，在当地民政部门成功注册了“曲阜儒者联合会、曲阜国学院”，并招收到了第一批全日制学员18名。作为非营利性社会办学机构，曲阜国学院除了聘请专职和兼职教师教授儒家经典外，还以孔子的“六艺”作为主要教学科目。特别是教导学员学习各种“祭孔”礼仪。据介绍，2005年恢复国家祭孔以前，民间祭孔活动在曲阜已经存在了好多年。来自全国各地的尊孔人士陆续自发地向圣地曲阜聚集，举办以祭孔朝圣、读经分享、结交师友为主的一系列活动。2005年以后，民间祭孔不再享受优惠条件，官方祭孔也越办越大。有时，官方祭孔会请民间祭孔人士撰写祭文。曲阜国学院的同学也有越来越多的机会参与曲阜当地及全国各地的孔庙（文庙）祭祀礼仪。所以，曲阜国学院的学生好像“不愁找不到工作”。那么，每年数度举办的大大小小的祭孔活动，其意义何在呢？我们走访曲阜当地民众，得到的回答是这样的：祭孔跟我们普通老百姓没啥大关系！我们问，怎么会没有关系呢？当地老百姓不是信孔子、信儒教吗？他们的回答令人震惊：儒教又不是宗教！祭孔都是有头有脸的大人物的事。跟老百姓无关呢！

经过访谈得知，在曲阜活跃着的“孔子—儒家”的这两支队伍，都十分崇拜和敬仰孔子，但都不太会视儒学—儒教为“宗教”。区别是：孔子—儒学一支对“宗教”更反感，也更多避讳。不愿意儒学跟“宗教”扯上关系。而孔子—儒教一支对“宗教”的态度要温和得多，尤其是对于中国本土的佛教、道教、民间信仰，都不会采取激烈批评的态度。也更愿意公开承认，祭孔和祭祖都是儒教的重要内容，但不认为祭祀是宗教生活的全部意义，可以接受佛教、道教、民间信仰作为补充形式。

二、曲阜六大宗教生存现状

（一）曲阜的民间宗教

查阅《曲阜地名志》，我们发现，“文化大革命”之前，曲阜可谓是乡乡有庙宇、村村有祠堂。改革开放以后，曲阜市文物部门组织的一次历时一年多的“曲阜乡村庙宇考察”印证了志书中的记载。分布在曲阜乡村的那些大大小小的庙宇，在很长一个历史时期内，无疑承担着满足乡民宗教需求的功能。伴随一个人从出生到死亡整个在世岁月的祭祀、敬拜、祈求、许愿、还愿活动，大概都离不开庙宇。乡民日常生活的内容简单质朴，大而化之地说，无非是迎生送死、祈福禳灾、祭祀亡故、敬拜神灵。在一般观察者的眼中，在乡村庙宇进行的宗教活动，笼统地称之为民间宗教，有时亦称作民间信仰。如果你问，曲阜乡村有多少民间宗教的信徒？那么可以回答说：过去曲阜乡民几乎个个都是民间宗教信徒。虽然经历了重大社会变迁，民间宗教因政权更迭及文化更新而遭遇重创，一度在地面上“消失”。但是，历史的记忆并不容易彻底抹去。事实上，那些埋藏在乡民心中的宗教经验，一旦遇到外部合适的条件，就会慢慢浮出地面。一方面来看，庙宇倒了、毁了、被砸、被弃，乡民的宗教记忆却还在；另一方面来看，乡民心中只要还存在宗教需求，那么条件允许时，庙宇可以重建、神灵可以重塑，信仰生活可以重新来过。在这个意义上说，我们考察曲阜各大宗教的生存状况，就似乎有理由把民间宗教看作曲阜的第一大宗教。由此，便有了平常所谓“五大宗教”之外的“六大宗教”¹²²的说法。其实，关于第六大宗教的说法，也不是我们课题组的创新。在2009年中国社会科学院世界宗教研究所的《中国宗教》蓝皮书中，已经把“民间宗教”单列出来，事实上便有了中国六大宗教的分类和处理方式。

据记载和考察，曲阜的乡村庙宇，大多兴建于宋、明时期，毁于上世纪的“四清运动”与“文革”期间。

在两年多的时间里，我们先后四期进入曲阜进行田野调查，对于曲阜的民间宗教的生存状况，掌握了比较详实的资料，支持我们做出如下报告：1、民国以来，曲阜乡村的宗教生活逐渐出现“分裂”的现象。在基督宗教进入曲阜以前，一个村子里的人，围绕村中庙宇、祠堂集中表达的民间宗教信仰，几乎是一种“整体性”、“群体性”参与的宗教行为。之后的“分裂”，首先表现为，部分村民进入了其他宗教信仰系统：像基督教、天主教这样一些外来的“建制性”宗教，作为宗教选项，进入了村民的宗教选择之中。这就意味着，在曲阜农村，确实有民间宗教信徒“流失”的现象。2、在田野调查中，我们未曾发现曲阜乡民供奉孔子像和祈求孔子保佑的现象。无论是过去，还是现在，规模不等的祭祀孔子活动，似乎与

¹²² 按照我们国家现行宗教事务管理条例，一直有“五大宗教”的说法。民间宗教因为各种原因，至今未正式列入国家宗教事务统一管理的格局。宗教学作为独立学科兴起以来，研究中国宗教的学者发现，民间宗教的定性、定义问题，对于民间宗教的管理问题，是一个亟待处理的问题。于是，近年来便总有学者主张，把民间宗教单列成类，与惯常所谓“五大宗教”并举。

曲阜乡民的宗教生活没有直接关涉。曲阜乡民并不把孔子列入能够赐福禳灾、保佑平安的“神灵”行列。祭孔、奉祀孔子，从大的方面来说，与国家的政治生活有某种关联，政治领袖们从“至圣先师”孔子那里获得某种治国安邦的道德资源的同时，或许也能得到一些宗教需求的满足，但是，普通民众却很少有机会到孔子、孔庙当中去表达宗教信仰，或者认为有需要到孔子、孔庙那里寻求宗教满足。从小的方面来看，祭祀孔子作为孔府后裔的家族内部事务，对于孔氏宗谱中的核心成员来说，当然具有祀奉先祖、祈求先祖之神灵护佑后人的宗教意义。然而，我们发现，即便是对于孔氏族人来说，祀奉孔子也不是其宗教生活的全部内容。事实上，在“袭封衍圣公”办公和居住的孔府，建有一座“佛堂楼”。另外，史书明文记载，衍圣公常常出资在曲阜周围的山上以及个别村庄主持和修建碧霞元君殿等道教和民间宗教庙宇。在祈福禳灾、迎生送死、祈求子嗣的日常宗教生活中，孔子后裔也会同曲阜的普通民众一样，求助于佛教、道教、及民间信仰的众神灵。

3、1982年以来，虽然曲阜乡村没有重建乡村庙宇，但有证据表明，曲阜的民间宗教仍然具有一定“活力”，或者说正在恢复活力。这主要表现在，失去了乡村庙宇的曲阜乡民越来越习惯于到佛教寺院和道教宫观中表达其民间宗教信仰。在最近三十年得到复建的佛教、道教活动场所，各种民间宗教信仰的神灵齐聚一堂，佛道不分、佛、道与民间宗教不分，更有甚者，基督宗教所信仰的神也有混入到曲阜佛、道教活动场所的现象。

4、如果按照节期性参与民间宗教信仰活动的信徒人数来看，曲阜的民间宗教由于人数众多，仍然有能力参与到当地的宗教竞争中，从而扮演重要的角色，或者说，占有一定的市场“份额”。

5、只是，跟全国其他地方一样，由于宗族式的家庭结构不复存在，民间宗教信仰活动越来越缺乏“组织性”。在今天的曲阜并不存在任何形态的民间宗教组织，为信徒的信仰生活提供制度性的保障和宗教教义和仪轨方面的训练和限制。乡民一般都是按照历史记忆和乡俗民风到宗教活动场所自发表达宗教信仰。

6、按照马克斯韦伯的宗教社会学研究，曲阜乡民的民间宗教信仰由于不具备关于神灵的体系化教义，又无民间宗教组织出面教化和指导乡民的民间宗教信仰，因此，曲阜民间宗教基本上不具备“伦理性宗教”的特征。相反，曲阜乡民的民间宗教信仰更像是韦伯所谓的“巫术性宗教”。这倒也不是说，“巫术性宗教”毫不具备伦理教导的因素。只是，与基督宗教和佛教那样一些“救赎”宗教相比，民间宗教没有一整套相互配合的伦理观念体系支持和指导民间宗教信仰者的日常生活。而依靠一点零散的善恶报应、因果循环观念，不足以支撑民间宗教信徒与其所信仰的神灵之间建立持久稳定的信赖关系。亦不能支持信徒在祈求未果（解释为神不灵验）的情况下，继续其奉献性和牺牲性的宗教行为。

7、在曲阜民间宗教信仰中，未曾发现有“殉教”方面的事例。民间宗教所信仰的神灵，在信徒们看来确实具有赐福禳灾、赏善惩恶的能

力，然而，在民间宗教的“经验”中，基本上没有“忠诚”委身于某些神灵，而得“福报”的传说。换一句话说，民间宗教信仰并不刻意要求信徒对神灵的“委身”，而毋宁说更加看重对神灵的“进贡”。⁸因此，经常变换其所信仰的神灵，是曲阜民间宗教信仰生活的常态。按照精打细算的“进贡”和“回报”逻辑，在信徒基于现实可见利益考量的基础上，民间宗教中的某些神灵很容易被信徒冷落，乃至抛弃。

（二）曲阜的道教

道教是我国本土的宗教，东汉时形成，距今已有一千八百年的历史，到南北朝时盛行开来。在曲阜，唐、宋、明时期道教较为活跃，遗迹不少，有白鹤观、景灵宫、玉皇庙、玄帝庙、三官庙、东岳庙等。

在曲阜境内广泛分布着的玉皇庙、天齐庙、玄帝庙、三官庙皆属于道教系统。道教既属于中国本土自生自长的宗教，那么，其与同样植根于中国社会的民间宗教信仰之间的关系就变得十分微妙和复杂。事实上，道教与民间宗教极难避免这样一种混杂现象：道教与民间宗教在其所祀奉的神灵谱系问题上，经常是混淆在一起的。在中国，似乎很难将道教所信奉的神灵与民间宗教信仰中的神灵作出严格区分。就万神殿中多神信仰的基本特点来看，神、灵、鬼、怪以及各种超自然势力混杂在一起，若无特别的教义、教理支持，关于这些混杂一处的众神灵，在信徒们的眼中，虽然亦有等级高下之分，道行高低之别，但更重要的区分却是众神灵的“职司”分野。无论是道教，还是民间宗教，很少有犹太—基督宗教、伊斯兰教中的那样一位“全能”上帝的观念。换句话说，万神殿中的众神是各有职司、各有分工的。这样一种“功能神”信仰，决定了道教和民间宗教信仰中的神灵可以是一个“开放的体系”，随时都可以往里添加，也可以用更具能力的神灵取代那些表现“无能”的神灵。从曲阜道教与民间宗教的这样一种关系来看，二者似乎注定是一荣俱荣，一衰俱衰。今天，在曲阜境内的典型道教宫观，已经不多见。¹²³保存最完整的当属九仙山道教建筑群落。我们调查发现，曲阜九仙山的道教活动呈现出明显的“节期性”特点：平时的九仙山极其冷清，庙会时的九仙山则宗教气氛十分浓烈。曲阜民众平日积攒的宗教热情似乎就是为了在这个节期迸发出来。

2012年7月26号，我们课题组一行三人专程开车去了一趟曲阜九仙山，对于九仙山宗教建筑群落——山脚处的红门宫奶奶庙、观音庙、财神庙，半山腰的三清宫、山顶的碧霞元君祠，进行实地考察。

¹²³ 据当地人回忆，曲阜城西关大街上的玉皇大庙，曾经香火鼎盛。文革期间被拆除，住庙道长不知所踪，落实宗教政策后，并未启动重建。

九仙山宗教建筑群，那天只有红门宫奶奶庙有人看管，一位中年妇女负责接待和安排奶奶庙进香，另有一位五十岁左右的男人负责日夜看管庙宇，据说是文物局每月付 800 多块钱工资雇佣的。平时很少有人来九仙山，庙里更是冷冷清清。半山腰和山顶的庙宇都关门落锁，偶尔看到石级两侧有丢弃的酸奶盒、矿泉水瓶，但我们在山上停留的三个多小时期间，只发现一个游人，很像是当地人上山锻炼身体的。

九仙山道教建筑群平日之衰落、冷清，令人唏嘘不已。更令人诧异的是，在半山腰的石级一侧有一个很像是茅房（学名卫生间）的简陋建筑（没有顶棚），靠近一看，里面供奉着财神和王母。还有一处，在两棵树底下，分别用两个小小的神龛供奉着财神和观音，都写有“心诚则灵，有求必应”的对联，神像前放置小小的香炉，里面有几根细细的香，东倒西歪的。还有，作为道教重要活动场所的三清宫，根本就是一座空房子，大殿的地上满是鸟粪，显然鸟儿在此找到了栖息处。墙上贴着三尊神像，靠近神像的地面上摆着一个又小又破的供桌，还有一个破烂“功德箱”。按照当日印象，曲阜的道教衰落，超乎想象。

2013 年 4 月 12 日（阴历三月初三）我们课题组一行四人再去曲阜九仙山。曲阜九仙山“三月三”庙会观察研究曲阜道教及民间宗教信仰的重要环节。据记载，九仙山庙会于 1669 年（康熙八年）由孔子后裔袭封衍圣公（第 67 代）孔毓圻创始，此后一直很兴盛。

1966-1976 年文化大革命期间，庙会一度中断。1982 年落实宗教政策后，各地庙会陆续恢复开放，九仙山庙会就此得以恢复。

去曲阜的路上，我们还在猜想，曲阜九仙山庙会很可能属于地方政府推动的“民俗文化旅游商贸活动”，在当地宗教生活中未必扮演重要角色。

一整天的考察下来，我们注意到九仙山庙会有几个比较突出的特“点”，改变了我们之前的判断。

1、九仙山门票和庙会集市：

2012 年 7 月 26 日，我们第一次驱车前往九仙山考察时，景区的门票是每位 18 元。这次庙会期间门票不升反降至每位 5 元。与此形成对比的是，济南的千佛山庙会恢复开放的十二年来，在社会各界呼吁降低门票的压力下，千佛山公园管理处不为所动，庙会期间门票仍为每位 30 元，进去后的几个主要景区还要另外收费。

我们注意到，前来九仙山赶会的村民一般是径直上山，在集市上逗留的不太多。集市商贩供应的商品品种比较少，其中最引人瞩目的，是一个自称来自河北道协的人出售各种小工艺品（大多与宗教信仰有关，有观音像、佛像、十字架等）的摊位。其出售物品分为 10 元区、20 元区，两个区位各摆放了“免费开光”的牌子。我们在他的摊位前停留了十分钟左

右，得出的结论是：这个“开光道士”的生意是满集市上最火的。¹²⁴

2、摄影大赛、戏剧演出

三月三那一天，我们在九仙山庙会上所看到的唯一一项有公权力参与的活动，是在山下广场举行的摄影大赛颁奖仪式。另外，在广场一侧，庙会上的戏剧演出扎了专门的戏台子，但没见戏台前有多少观众。

3、成群结队的登山香客：

九仙山上的第一个重要宗教场所是山脚的**红门宫**。红门宫是一个不大的方形院落。迎门正殿主要供奉九仙奶奶（碧霞元君）。西侧殿供财神，东侧殿供观音。三月三这天，来到红门宫的香客一般先在院子的空地找一个角落，拿出事先买好的香和纸，一部分叠成元宝（元宝里面一定要塞东西：香纸、或折断的香头），另一部分打成“冥币”（跟清明节上坟的时候所用冥币一样）。在叠元宝、打纸的时候，村民们一改平日家长里短、谈东论西、嬉笑无状的做派，态度变得非常严肃认真，表情专注而清静。焚香、烧纸、磕头的样子也很专心。管理人员对于进殿参拜的人时有指导，一般香客都会很认真专注地听，很少询问，更不会反驳。

上午九点钟左右，香客们从四面八方先涌到红门宫。管理人员介绍说，上午十点左右，红门宫进香会达到一个高潮。据粗略观察和询问当地人，三月三庙会期间每天上山的香客平均在七、八千左右，有时可能会过万。在红门宫进香后，香客们一般不会折头下山，而是背着香、纸继续攀岩上山，直到山顶的碧霞元君祠。上山途中还有几个小的殿宇，一般香客是见庙就进，见到神像就烧香磕头。如果遇到已经从山上下来的香客，相互打招呼一般都是这几句话：到顶了吗？到了。烧香了吗？烧了。磕头没？磕了。

在登顶的香客中，我们遇到三位80岁以上的老人。其中一位85岁的老太太，来自曲阜董庄。据亲属说，这位老太太年年庙会都来九仙山敬香，前几年还会去泰山上香。老太太沿途愉快地与陌生人交谈，在众人的羡慕和称赞中一步一个脚印、一步一个台阶地直登到山顶的碧霞元君祠。另外两位老人的身体没有这位85岁老太太好，需要亲人搀扶上山，但也都到了山顶。下山途中，我们遇到一位年轻妇女怀抱一个大概不足周岁的孩子，这应该是当日最小的“香客”了。香客中也有不少穿着比较入时的年轻人，大多是三五成群结伴而行。当日香客的主力是中年人35—60岁左右。这些人一般是夫妇结伴同来。

在登山途中，无论是熟识的，还是陌生人，都可以很自然轻松地交谈。尤其是遇到那位85岁的老人家，大家都会询问她的年龄，然后充满羡慕地赞美一番。老人家听到询问和赞

¹²⁴ 这位“道士”身穿紫色道袍，滚蓝色边，袍上有很醒目的八宫卦图。戴黑色道冠。35—45岁的样子。道士负责祷告开光，另有一位40岁左右的妇女负责收钱。我们问，十字架要开光吗？“道士”说，十字架不用开光，它是另一路的。当我们要买十字架付钱时，那位妇女把十字架拿给道士开光，道士多少有一点嗔怪地说：十字架不用开光！妇女没有多言。

美，高兴地笑着，表情很是愉悦开朗。途中还有人讲起传说中九仙奶奶当年用馒头、稀饭救八路军的神迹。很像是基督教圣经中耶稣“五饼二鱼”喂饱众人的记载。

其实，对于上山途中各大小庙宇供奉的神灵，香客们并非都知道的很清楚。经常听到询问：那殿里是什么？回答：“不知道，过去拜一拜吧”。

登顶途中看到一个牌坊比较醒目，上书：拨云观（繁体字）。牌坊后面有一个很小的房子，写着“王母行宫”。门前右侧有几个纸箱子，还有一个卖纪念品的小摊位。我们问十字架多少钱？回答 6 元。问：十字架作什么的？回答：都一样！都是辟邪的！他指着摊位上所有的东西说。

庙会期间，我们发现，这间小小的“王母行宫”里住着一位道士。他自称姓王，63 岁，在这个王母行宫已经住了十年。王母行宫门前栽了一棵桃树，枝叶并不十分繁茂。当日，王道士一边应酬着进王母行宫烧香的人，另一项“工作”便是阻止下山的香客折断门前的桃树枝。王道士有时很严厉地呵斥香客们不懂山规，责问折桃枝的香客：折断你的胳膊你愿意不？拧下你的头你愿意不？还威胁说要罚钱。几经劝说无效，还是有香客继续折桃枝。突然间，王道士从王母行宫冲出来抓住了一位正在折桃枝的年轻女子的胳膊，非要罚她 100 块钱不可。女子红了脸说，俺知道错了。王道士嘴里不停嘟哝着不懂山规之类的话。还说，有些话我不讲，我讲了你所有拜的都作废。据我们理解，王道士的意思是，他如果狠心一点，就会讲一些诅咒人的话，可是他并不愿意说。王道士进出王母行宫期间，嘴里偶尔嘟哝说他快没有吃的、喝的了，这就要断顿了。

如果你问曲阜有多少道教信徒？恐怕很少有人给出确切的数字。然而，有一点是肯定的，目前曲阜的住观道士屈指可数。正如曲阜道教协会的一位领导人所说，曲阜的道教亟待拯救。否则，会有消失的危险。一方面，道教可能会被民间宗教信仰的“海洋”所吞噬；另一方面，也可能在与基督教这种建制性宗教的竞争中被打败。这位道协领袖的建议是：让曲阜的道教和佛教联手，通过加大投入整修佛、道教寺院、宫观，吸引佛、道教神职人员入驻曲阜，加大佛教与道教经典的出版发行、注释讲解和传播宣传力度，以促进佛、道教在曲阜的共同复兴。这位道协领导人亲力亲为，近年来策划和复修了曲阜西关的一座小型碧霞祠。

（三）曲阜的佛教

曲阜佛教起始于魏晋，兴盛期据零散的文献记载，应在唐、宋、明时期。清代时，曲阜境内有寺院、尼庵 10 余处。现存并沿用至今的有石门山的石门寺。

石门寺，始建年代较早，宋、元时为全真观，是道教场所，与峰山道观同为一体。明景泰七年（1056年）归佛教僧家所有，改称玉泉寺，后依山名改为石门寺。

与曲阜“三孔”文化景观的蔚为大观相比，曲阜的佛教的确是不太成气候。据说，自古以来，就流传着“曲阜不佛”的说法（出处已不可考）。1982年落实宗教政策后，曲阜当地有热心佛教的人士，极力推动曲阜的佛教发展，所构想的技术路径是：先到全国各地“招募”有影响的佛教僧侣入驻曲阜，继而推动曲阜当地的佛教寺院建设。芦斗寺是目前曲阜正在建设中的一处佛教场所。

2010年元月10号，经曲阜市、济宁市宗教局批准，芦斗寺正式奠基重建。至2012年时，已建成大雄宝殿和藏经阁（藏经阁目前还没有藏经），主体建筑很漂亮、有风格、韵味独特。山顶的缅甸玉观音像也很庄严神圣。主殿斜上方先期建成了几栋仿宋式别墅。据介绍，芦斗寺目前有住庙僧人三位。一位住持方丈，另外两位负责看管大殿和其他事务。2012年7月26号那天，我们在芦斗寺只见到一位看殿的僧人，30岁左右模样，自称东北人，来自青岛湛山寺，法号行如。行如师傅介绍说，芦斗寺属佛教密宗，奠基仪式上发布的文字和图片资料表明，芦斗寺供奉“药师佛”，据说，药师佛和弥陀佛分属于佛教的两大法门。

2013年4月23日，我们课题组一行四人第二次来到建设中的曲阜芦斗寺进行实地考察。进寺之前，碰到一位承包芦斗寺建设工程的负责人，他告诉说，因为资金极其困难，所以他承包的活都停下来了。还问我们想不想投资。在芦斗寺大殿，遇到一对父子（曲阜当地搞雕塑的，据说在当地很有些名气。）正在工作间息。聊天中，那位王姓老先生说出了自来“曲阜不佛”这句典故。他给出的分析是，曲阜是儒家孔子的地盘，不太适合佛教生长。这位王先生自称，对于佛教及其热爱，山东省内很多佛教寺院都会请他去雕塑和设计佛像，他很热爱这项工作，也很有成就感。他批评“汉人”没有宗教信仰，因此没有什么规矩。据说，在推动曲阜佛教发展的人物中，有一位曾在地方政府担任过重要领导职务，现为佛教居士。曲阜的佛教协会目前正处在筹建过程中。另外，曲阜城内据说已有佛教居士团体在活动。

（四）曲阜的伊斯兰教

公元7世纪中叶（唐朝），伊斯兰教从阿拉伯传入中国。明末清初，信奉伊斯兰教的回民从陕西省凤翔县，山东省济宁、邹县、滕县、泗水、泰安等地陆续迁至曲阜，定居城西关者为多，并以此为伊斯兰教的活动中心。雍正初年，在西关始建清真寺，后于道光初年、民国初年进行修葺，时有大殿三间，讲堂四间、水屋两间，前有大门、二门，院内有假山、松柏。常年聘有阿訇、海里凡负责主持宗教活动和民俗事务。伊斯兰教的主要节日有圣纪节、

开斋节、古尔邦节(又称宰牲节)。平时，驻地教民每星期五正午先到清真寺沐浴，后着礼服进大殿集体做礼拜，面向西方默诵经文。逢到节日，境内教民均沐浴盛装，到清真寺聚会，相互问候、祝福。圣纪节集体做礼拜，听阿訇念经、讲经、赞圣，捐献“功德”。开斋节在清真寺举行会礼仪式后，一般家庭多备置各种佳肴，宴请宾客。过古尔邦节时，家家把房舍打扫干净，装饰一新，并宰杀牛羊，精制糕点；到清真寺沐浴礼拜，举行节日会礼，参加宰牲仪式。

新中国成立以后，去清真寺做礼拜的教民逐渐减少。1958年后，礼拜活动停止。“文化大革命”期间，寺内石碑、匾额及部分房屋遭到破坏。八十年代后期，进行修复，因一段时间内寺内未再聘请阿訇，宗教活动一直无人主持。2001年春在原址上西扩复建，主体建筑西殿两层，为阿拉伯式建筑。寺院大门东向，两侧为二层楼房，东南隅建有宣礼尖塔，为伊斯兰教标志性建筑，占地面积为3380平方米。

2012年12月24日，我们课题组一行二人到曲阜西关的清真寺访谈阿訇。先见到看门的一位大爷，他说，曲阜的回族穆斯林现在不怎么重视教门，平日的主麻当地人就有二、三个礼拜的。原来怀疑是因为有青壮年劳力输出，才造成来寺里礼拜的人很少，经阿訇证实，并非因为这个原因，而是教门意识不强。寺里的常住人口就阿訇和看门大爷，有时主麻正赶上阿訇外出有事，就由外来拉面馆的人领拜。现任阿訇已经在寺里工作18年了。镇上的回族人大多数住在西关，有一少部分在南关，还有一些在农村。

据阿訇讲述，1982年落实宗教政策，但是直到1994年才算真正收回清真寺。之前寺里无人看管，脏乱差，甚至堆放着酒瓶。阿訇晚上回家住，吃饭也是在家，看门大爷晚饭回家吃。寺里无海里凡(在寺里跟阿訇学习伊斯兰信仰的学生)。管理委员会有17人，碍于情面多为内定，他们只有开会时才来寺里。

清真寺门口挂着进寺礼仪的牌子，说明进寺里着装应该文明等等。寺里现有大殿一座，100多平米，男女水房各一个。男水房可供3人同时洗小净、1人洗大净；女水房可供2人同时洗小净、一人洗大净，但是没有热水。曲阜的农村没有阿訇，有回族100人左右。

二楼设有教室，一楼一间屋子可供停放清洗亡人，但曲阜回族人亡人的停放清洗都在家里，没人去清真寺。至于清洗和包裹亡人的工作，阿訇培训了1名沙姓大爷和2名女穆斯林来完成。

清真寺的日常开销靠乜帖和出租门脸的租金，其中乜帖所占比例很小，曲阜也没有人交天课。

寺里有一块中国伊协副会长刘书祥题的石碑，上面写着“以儒释经”，指的是自伊斯兰

传入中国，中国古代先贤们（如刘智）融汇儒家与伊斯兰文化，为中国人介绍伊斯兰的事情。

曲阜本地人几乎不会出塞俩目（穆斯林的问候语，祈求真主的平安在你之上），很少会念清真言作证言。几乎没有大小净的概念。无哈吉（去麦加朝觐过的穆斯林）。所以，阿訇讲“沃尔兹”，都是讲一些伊斯兰教最基本的常识。

在服饰方面，曲阜没有戴头巾的，有些来寺里礼拜时戴上，下殿就摘了。但有不少戴小帽的年龄偏大的男人。阿訇节日才穿长袍。镇里、农村都没有穆斯林用品商店。

在饮食方面，清真饭店会卖毛血旺，卖酒，清真肉铺会卖羊血。回族人家有很多喝酒的。倒是有清真糕点店，做油香，揪下的面饼一定要用拍的方式使其变圆变大，如果要把油香送给汉族人，则掐下一点点吃掉，把这个有点豁的油香送给汉人。因为曲阜的回族人认为油香不能给汉人，掐下一点真主就允许了。

在住的方面，家里都没有古兰经，照片会悬挂在朝西的墙上，厕所也会朝西。养宠物狗。门口贴着的杜阿，每到春节就像汉人换春联一样也换个新的。饭店倒是几乎都悬挂太思米或清真言一类的杜阿（穆斯林的祈祷词）但也有同时贴财神的。

婚礼方面，1998年以后才有请阿訇念“妮卡哈”写“伊扎布”的，但据阿訇说那只是为了录像时多一个项目好看。婚礼的服装很随意，都是中式的，喜欢穿红色的衣服。有回汉通婚的现象，很少，且基本上是娶汉族女人，回族女人嫁给汉族的更少，且会牵涉丧葬问题，即能不能按伊斯兰方式下葬。由于当地人根深蒂固的观念，阿訇一般都是折中处理，允许葬在回族墓地，但是不给念经了。但家族势力大的，阿訇也给念经。

葬礼方面，如前所述，亡人不在寺里停，也用冰片樟脑，也裹克凡布，葬礼期间亲人穿白孝带，跪经（跪成一圈捧着古兰经传一圈），每个坟坑当地人需花费500元买到，外地人需花费3500元。殡礼“者那则”（葬礼中穆斯林男人应当礼的拜功）只有几个乡佬给站，其他人不会。像中秋节、母亲节这样的节日，回族也上坟，并且女人可以去坟地。回族人家也讲究修坟，据阿訇讲坟头越来越高，碑也越来越高，竟有两米六的碑。碑上还有雕刻二龙戏珠的，当然更多的是雕刻杜阿的，如太斯米，清真言，求主为我们打开天堂之门等等。如果是父母亡故，碑上会刻上先考先妣字样，如果父母中一人仍健在，则用红笔描色，以示仍健在的意思。

家里有婴儿的也请阿訇给起经名，镇里有给婴儿吹邦克的，农村没有。几乎无割礼，即使有，据阿訇讲也不是为了教门的原因。

当地回族人斋月几乎不封斋，平时的主麻当地只有二、三人参加，斋月的主麻则多一些，能有不到二十个当地人。经常来礼拜的多是外地来做生意的穆斯林以及来自西北在曲阜读书

的穆斯林大学生。盖德尔夜能有四、五十当地人来，但也不礼拜，只是送油香，给寺里也帖。斋月阿訇也望月，至于何时入斋月出斋月全看伊斯兰历。当地回族人普遍较富裕，且整体富裕程度高于汉族人，但古尔邦节没有人宰牛或羊。一般就是寺里宰一头牛，当地人算份子，即花钱买若干斤。圣纪时几乎就是当地人来，能有十来人，听阿訇诵经、讲穆罕默德圣人事迹。

当地回族人小孩吓到，有不少请巫婆的，且大人一般不让小孩晚上去寺里，认为寺里晚上灵魂多。而且当地的回族人很重视家谱。

曲阜的伊斯兰教，一方面依托于民族，另一方面依靠着清真寺，而维系着回族的信仰生活和日常生活。从阿訇的角度来看，曲阜的“教门”并不十分兴旺，以至于他会抱怨说曲阜的穆斯林不够虔诚。从观察者的角度来看，曲阜回族的穆斯林信仰却很容易被识别。换句话说，伊斯兰教与佛教、道教、及民间宗教相比较，具有明显的身份特征。回族的生活方式与他的民族身份一起，成为保存伊斯兰教信仰的重要载体。平日看起来信仰有些怠慢，若遇紧急情况，譬如与外族、外教人发生冲突，曲阜的穆斯林则表现出宗教认同上的高度一致性。

（五）曲阜的天主教、基督教

据曲阜地方志记载，清光绪末年，美国教会在曲阜城西关创建基督教堂，规模较小，教徒无几。1919年，驻兖州的美以美基督教会原址上扩建基督教堂，占地五亩，有礼堂七间，会客厅四间，配房七间。先后有3个牧师，但教徒发展缓慢，至1937年仅有二、三十人。抗日战争初期，在城区及董家庄一带发展一批教徒。西关基督教堂平时聚会者有四、五十人，圣诞节期间可达二、三百人。董家庄附近的衡庙村借用民房作教堂，并办起基督教小学。挂“山东省曲阜县衡庙美以美会”的牌子，由西关基督教堂定期拨发活动经费。到衡庙参加聚会活动的教徒多时达150人。同时在朱家村设立聚会点，参加聚会的教徒十五、六人。1945年，衡庙教堂自行关闭，多数教徒弃教务农。是年基督教徒孙天吉到衡庙开设西医诊所，并发展教徒，定期在诊所内活动。到1947年，发展教徒约50名。

1930年，尼山附近的龙泉村始设天主教堂，发展教徒30余人，由驻邹县的德国传教士定期前往传教。两年后，活动自行停止。1933年驻兖州的德国天主教会曲阜城西关创建天主教堂，占地四亩，有礼堂四间，平房十一间，五间双层楼房一座，并附设“若瑟医院”，隶属兖州天主教会。其神甫、修士、修女均由兖州教区统一派遣，平时，参加礼拜活动的有40余人。抗日战争时期，教徒迅速增加，平时参加礼拜活动的有上百人，节日期间达数百人。1946年曲阜第一次解放，德国籍神甫回兖州，教堂留1名女教徒看守。1947年，兖州天主教

会间或派神职人员来教堂主持活动。1948年后，教徒全部弃教，活动停止。

建国后，大多数教徒自动退教，少数教徒活动也不规范。1956年曲阜统战部门与原牧师协商，确定了6名执事和朱家庄、董大城、翟家屯3个聚会活动点。“文革”期间，西关教堂的牧师下放农村，教堂改作他用，乡村3个聚会点也全部取消，少数教徒在家活动。1978年后，落实党的宗教政策，教徒恢复聚会活动。1985年基督教徒发展到130余人，分布在董家庄、王庄、南辛、息陬、小雪、陵城、吴村等7个区的26个村庄，有执事4人，聚会点4处。此后，教徒日益增多，1990年，全市基督教徒达到1220人，1995年达5000余人。1991年成立了基督教三自爱国会筹备小组，1995年建立了19个宗教活动场所，1998年成立了基督教三自爱国会筹委会。

曲阜市现有基督教徒、天主教徒多少人？各方说法不一。

据曲阜基督教两会的一位负责人介绍，目前曲阜城乡共有四个天主教聚会场所（宗教事务管理部门批准注册的堂点），现有天主教徒四、五百人。曲阜还没有类似基督教两会的天主教领导机构。2011年5月20日，祝圣兖州教区主教的任命书上盖有“中国天主教主教团”的印章。祝圣礼在济宁举行。相关政府部门派车接送四个天主教活动点所选出的8位天主教徒出席祝圣礼，于是便有了曲阜现有8个天主教徒的说法。

2012年7月——8月间，我们课题组访问了曲阜城乡的四个天主教活动点，得知曲阜天主教徒信仰生活中遭遇到的一些困境：曲阜境内没有天主教堂，教徒过宗教生活很不便利。如遇天主教重大节日，曲阜的天主教徒只能到兖州的天主教堂庆祝。同时，由于缺少神父，曲阜城乡的天主教徒最重视的“告解”圣事不容易得到解决。另外，天主教徒若遇生老病死等大事需要神父帮助，也不容易得到满足。

曲阜基督教的情况是怎样的呢？在2011年至2013年的三年间，我们课题组几次进驻曲阜，了解曲阜基督教会的生存状况，得到大量第一手资料。目前，在曲阜城乡，属于基督教“两会”系统的活动堂点（在主管部门登记注册的）有26处，受洗信徒人数在5000人至6500人之间。在访谈曲阜基督教会各堂点负责人时，我们得知，在“三自”之外，曲阜还活跃着基督教的另一类教会和团契组织。目前，在这类教会和团契聚会的信徒人数在2500-3500左右。聚会点分散在曲阜城里和乡村的六、七个地方。

在曲阜有组织的宗教信仰中，基督教近年来成为最引人注目的一支宗教力量。在曲阜当地人的印象中，基督教发展很快，人数很多，影响很大。在曲阜城乡调研期间，无论走到哪里，要打听基督徒的聚会点，并非难事。在曲阜民众眼中兴旺发达的基督教，在曲阜基督教会的领袖和普通信徒的感受中，又是怎么样的呢？在曲阜，我们每到一处基督教活动点，几

乎都能够听到信徒们这样的诉说：1、跟山东省内其他地区相比，曲阜基督教会面临很大的困难，一个最突出的困难是牧师严重缺乏。宗教活动恢复自由以后，直到2011年，整个曲阜市基督教两会只有一位按立圣职的副牧师——称作教师。2、曲阜城乡的26个基督教活动堂点大多设在民居当中，设备简陋，教牧资源严重短缺。3、农村教会内的宗教气氛跟从前相比，变得不太浓厚、热烈。信徒似乎不愿意抽更多时间用于教堂内的宗教敬拜。4、普通信徒很少有机会参与重大宗教事务的决策，与教会领导层的关系渐趋疏远。5、在农村聚会点带领人的印象中，曲阜基督教会已经进入一个“停滞期”。随着老信徒慢慢离世，新的信徒补充不进来。各堂点负责人感到“福音”传不动。

三、曲阜六大宗教的关系模式

著名社会学家费孝通先生1947年出版的《乡土中国》一书，是研究中国社会宗教文化生态和基本社会结构的经典著作。他自己解释说，《乡土中国》这本小册子和他所写的《江村经济》、《禄村农田》等调查报告性质不同。“它不是一个具体社会的描写，而是从具体社会里提炼出的一些概念。这里讲的乡土中国，并不是具体的中国社会的素描，而是包含在具体的中国基层传统社会里的一种**特具的体系**，支配着社会生活的各个方面。”¹²⁵

费孝通先生研究发现，中国基层传统社会是一个按照血缘、地缘由近及远的“差序格局”所建构起来的注重等级身份的“熟人社会”。用一个比较形象的比喻，一个人以“己”为中心，像石子一般投入水中，和别人所联系成的社会关系，就像水的波纹一般，一圈圈推出去，愈推愈远，也愈推愈薄。中国人最重视的人伦，“就是从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序”。

按照《说文解字》的注释，“伦”有两层含义：类也；辈也。伦重在分别和差等，所谓伦理，讲究的就是各有位分和差等的次序。在中国历史的朝代更迭、政权变迁中，许多事情都发生了变化，但是费孝通所发现的基于中国作为乡土社会的基本社会关系模式和社会结构特征却保持着基本的稳定性。在某种意义上说，这就是中国社会的“中国性”：一个强调身份差别、依靠人情和等级身份制运作的礼治社会。我们所研究的曲阜在某种意义上说，恰恰是乡土中国的一个微缩景观。

当我们把曲阜看作一个相对独立的基层社会单位，来考察曲阜地方如何组织其政治、经济、宗教、文化生活时，我们发现，人们确实是按照上述秩序和模式处理一切问题的，包括

¹²⁵ 费孝通：《乡土中国》重刊序言，上海人民出版社，2007年版。

处理合作与纷争的问题。

对于曲阜这样一个孔氏族裔占总人口五分之一、文盲与半文盲占总人口近20%、农业人口占到87%的农业县来说，虽然经历了从封建王朝到民国、从民国到新中国的剧烈社会变迁，然而，曲阜仍然具备费孝通所考察的“乡土社会”的一些基本特质。

新中国成立以前，孔府作为“天下一家”、富甲曲阜一方的大家族，其在曲阜社会政治、经济、文化生活中曾扮演过无可取代的“领导”角色。曲阜差序格局的中心正是孔府。按照与孔府关系的远近，曲阜社会组织起其日常生活的关系形态。如果遇到处理与外来者的关系，一般说来当然由孔府出面代表曲阜地方利益，提出交涉。仅举一、二例为证：早年修铁路，要经过曲阜，孔府代表地方出面干预的结果是，迫使民国政府的铁路修筑计划改道。孔府的理由是担心破坏“圣地”的“风水”。第二例是，当得知美国传教士要在曲阜泮池购置土地建造基督教堂的计划时，孔府也是当仁不让地代表地方与各方斡旋，结果迫使美国传教士的建堂计划搁浅。

孔府作为曲阜地方政治、经济、文化生活的主要担纲者，在组织曲阜当地社会生活，维系日常生活的关系和秩序方面，确曾扮演着十分重要的角色。

在天主教和基督教进入曲阜之前，孔府所领导的曲阜乡民社会，在宗教信仰的选择和宗教身份认同方面，并无严重冲突。曲阜乡民包括孔府，其日常宗教生活的内容无过于：一、祭祀祖先（以家族为单位，按照“非其神不敬”的原则加以组织）；二、到道教、佛教和民间宗教中寻求宗教服务：祈福禳灾、祈求平安、安顿亡灵、祈求神佑和子嗣等等。恰恰是在这两点上，孔府与当地底层民众的宗教生活是一模一样的。这就支持我们得出如下几个结论：

1、作为曲阜地方社会生活主要担纲者的孔子后裔，并没有为曲阜提供一种特别的宗教供应或宗教服务。甚至他们自己也要向其他宗教求助，以满足其宗教生活的各种需求。换句话说，孔子-三孔-儒学-儒教，并不曾作为一种宗教参与曲阜地方的宗教竞争，从而发挥宗教信仰的功能。儒学-儒教作为马克斯韦伯所说的“理性宗教”（或哲人宗教），其在曲阜当地，乃至整个中国传统社会所具有的功能：一方面是为社会统治提供了一整套具有超越性的伦理观念——像仁、义、礼、智、信等等；另一方面是避免了社会日常生活陷入巫术性宗教或纯粹巫术迷信的桎梏当中。孔子不语“怪、力、乱、神”的理性精神，并没有禁锢人们的宗教需要，也没有扼杀曲阜人对于神灵的信仰，以及对于一切未知领域的事物，或各种超自然的神灵鬼怪保持警惕、畏惧、敬虔、邀宠等宗教感情。只是在很大程度上避免了巫术性宗教所带来的痴迷和狂热。受孔子-儒学-儒教的影响，曲阜乡民社会的宗教生活，在日常状态下呈现出温情、冷静、闲适的特点。无论是祭祀祖先，还是向各路神仙、灵异、鬼怪、精灵

献祭，都不会有过于激烈的行为——人祭是绝无仅有的现象。据传，即便是用“人偶”献祭或殉葬，都会遭到孔子及其后学的强烈反对。因宗教信仰不同而引发乡民社会激烈冲突的现象，也实属罕见。

2、从典型的意义上说，为曲阜地方提供宗教服务的组织，在伊斯兰教、天主教、基督教等一神信仰的宗教进入曲阜之前，只有佛教、道教、民间宗教。换句话说，在很长的一个历史时期内，佛教、道教、民间宗教作为曲阜主要的宗教供应者，参与到曲阜的宗教竞争当中。其特点是：A、三家之间既有竞争，又有合作；B、朝廷或官方立场作为风向标，时常会影响三教的兴衰、强弱。C、三方都不要求信众有明确的身份皈依，因此，在民众选择这三种宗教时，没有排他性限制。所以，在日常生活状态下，曲阜乡民可以同时向这三种宗教寻求帮助，而丝毫不会感到内心的冲突与挣扎，更不会受到乡邻的责怪与歧视。换一个角度来看，由于佛教、道教、民间宗教在提供宗教服务时，其“宗教产品”的功能具有相似性，因此，这三种宗教之间的关系便具有互补性，而非替代性。不知道这三种宗教中的哪路神灵会显发功用，所以乡民的机智便表现在都会拜一拜。就像今天的炒股票，不知道哪只股票会赚，那就尽量多投资几种。总之，无论是从宗教的供应方来看，还是从需求方来看，佛教、道教、民间宗教在服务曲阜宗教生活方面最大的特点是，没有造成“身份”上的冲突与紧张关系。

3、伊斯兰教的情况又是另外一种情形。由于伊斯兰教进入曲阜的路径比较特别，回民得以在曲阜定居、聚居，是因为皇帝的救命。所以，当伊斯兰教这种明显属于外来的宗教进入曲阜时，并未遇到孔府的反对和阻挠。作为一神教的伊斯兰教之所以在曲阜未引起强烈排异反应，还有一个原因是，它只在回民当中传播。伊斯兰教的穆斯林身份（信徒）和回民身份（民族）是叠合在一起的。因此，当伊斯兰教成为曲阜的第四个宗教参与宗教供应方面的竞争时，由于事先划定了它的“市场份额”，所以，等于无需参与竞争。长期以来，曲阜的伊斯兰教就这样跟曲阜的其他宗教及曲阜的孔子-儒学-儒教保持着近乎井水不犯河水的关系。当然，从另一个角度来看，曲阜的伊斯兰教，事实上也会采取一些措施增加与曲阜地方文化的亲和性。譬如，在西关清真寺的院子里，矗立着一块十分醒目的碑刻，上书四个大字：“以儒释经”。按照阿訇的解释，这不仅是中国伊斯兰教的明智之士所发明的释经原则，而且确实有拉近与儒家关系的用意。再进一步说，拉近伊斯兰教与儒家的关系，旨在表明虽然回民信仰的是一个神，穆斯林也不准拜祖先，但是，与汉民的宗教信仰和习俗相比，伊斯兰教徒不过是拥有不同生活方式的民族罢了。也正因为曲阜的伊斯兰教徒看重其生活方式过于其宗教信仰本身，甚至有时候看重其民族身份也过于其宗教信仰，所以，回汉之间即便是会为“猪肉”这类事情发生冲突，也基本上不会因为“神灵”的事情而存在紧张关系。更多情

况下，当地回民会为受到不友好待遇而与当地民众起冲突。

4、跟整个山东的情况相比，天主教和基督教进入曲阜比较晚。天主教与基督教进入曲阜，乃至整个中国的路径也比较特殊。由西方传教士所带来的这两个外来宗教，给曲阜乡民社会所造成的冲击，与其说是基督宗教信徒的一神信仰与当地乡民多神信仰的冲突，倒不如说是宗教身份认同所引起的高度紧张关系。一方面，与伊斯兰教相比，天主教和基督教一旦进入曲阜，便展示出其面向整个曲阜乡民社会传教的姿态。不受民族身份限制，只要是愿意相信传教士所传讲的“福音”和“真理”，就可以加入教会，获得教徒的身份。另一方面，与之前的佛教、道教、民间宗教相比，天主教和基督教不但在信仰和教义上明确强调其严格反对上帝之外的一切“假神”和“偶像”崇拜；而且在其信徒的宗教身份上严格排斥信徒同时向多种宗教“委身”。这样一来，由于天主教和基督教在上述信仰和身份两个方面要求信徒“分别为圣”，其所造成的冲突和紧张便是不可避免的。这倒不是说，天主教和基督教的进入，是造成曲阜宗教冲突的根源，而是说，像天主教和基督教这样两大宗教组织作为新的宗教供应方，参与到曲阜宗教生活中去的时候，给曲阜的宗教竞争带来了不同的挑战。从统计数字看，经过了八、九十年的努力，曲阜的天主教和基督教通过与佛教、道教、民间宗教、甚至还有伊斯兰教的宗教竞争，在曲阜争取到了一万多人加入天主教会和基督教会。以曲阜64万总人口计，天主教徒加基督徒占曲阜总人口的比例为1.56%。要怎么样看待这个数字？判断者按照不同的标准会有不同的看法。这是否意味着曲阜的宗教生态已经失衡？这又需要在“平衡”问题上达成一定共识。

事实上，透过观察曲阜天主教徒，尤其是基督教徒在整个“曲阜建堂事件”中的表现，我们发现了一个更有价值的东西，那就是这两大宗教信徒与曲阜乡民社会所建立起来的人情和关系模式。

自从新中国的各级政府取代孔府扮演曲阜地方社会政治、经济、文化生活的担纲者以来，政府无疑成为了曲阜新的“中心”。政府的立场和决策不但是曲阜社会生活的坐标，也是其方向指南。在社会生活的这个新坐标体系中，曲阜的天主教和基督教逐渐脱去了教会的“外国”和“西方”背景，而融入到曲阜乡民社会的秩序格局当中。文化大革命期间，曲阜像全国其他地方一样，驱逐各种宗教（曲阜的六大宗教无一例外，都在取缔之列），遣散宗教神职人员。曲阜的天主教和基督教像其他几个宗教一样，启动的同样是一种“顺从模式”。在曲阜成长起来的天主教徒和基督教徒，并不熟悉西方的价值观念，更不会使用西方的人权理论来捍卫作为宗教信徒的信仰权利。顶多，他们会避开政府和乡邻的视线，在某个信徒家中悄悄聚会，而从不公开与政府发生争执和冲突。1982年政府自动落实宗教政策，决定恢复宗

教信仰自由和返还一部分宗教财产。曲阜的各大宗教做出的一致反应仍然不出乎其一贯的“顺从模式”。在政府政策的允许和鼓励下，曲阜的天主教和基督教试探性地、有节制地启动了新一轮的发展计划，建造教堂是其中一项重要内容。对于曲阜天主教和基督教的建堂计划，曲阜地方并无反对和阻挠的势力，原因很简单，因为这一切都是在政府允许的范围内进行的，人们似乎没有理由反对和阻挠。文革时期砸教堂、开放时代建教堂，这在曲阜当地人看来都属合理、正常。耐人寻味的是，当曲阜基督教堂的建设遭遇来自曲阜之外的力量干预，而被迫进入无限期停滞状态时，曲阜基督教徒仍然不会启动来自西方的价值观念和人权理论，与地方政府及其上级、再上级主管部门公开论争，甚至也不会自觉寻求来自国内外舆论的支持和支援，更不会向任何具有反华立场的机构和组织寻求帮助和支持，而是坚持采用曲阜乡民社会所熟悉的人情和关系模式，寻找机会影响政府主管部门的分管领导，请求其下达指示，从而重新启动曲阜基督教堂的建设。

从这里看到，曲阜基督教徒（天主教徒也一样，在我们调研的三年当中，曲阜的天主教徒一直**等待着**在政府批给他们的一块土地上建天主教堂）处理冲突的方式，以及所采取的路径，无论从哪个方面看，都十分符合曲阜乡民社会的人情关系模式和结构秩序格局。按照这个关系模式和秩序格局的特点，冲突双方不会坐下来，通过对话和谈判解决彼此的纷争和冲突。据说，自从曲阜建堂事件发生以来，曲阜的基督教徒从未寻求过与儒学-儒教代表人物或组织进行对话和沟通。而是双方都走“上层路线”，企图通过干预政府决策，影响事态向着有利于自己一方的方向发展。

由此，我们得出结论，曲阜的天主教和基督教已经融入当地社会而成为曲阜地方社会文化和宗教生活的一个组成部分。其能否与曲阜其他宗教文化和谐相处，并不取决于他们所提供的宗教服务是否与曲阜的其他宗教相同，而是取决于政府对于各种宗教间关系的调整和节制能力。换句话说，政府的正确立场和合理决策是保证曲阜各宗教间和谐相处和良性竞争的一个关键因素。因为，在曲阜，包括天主教徒和基督教徒在内的各种宗教信徒，无论其宗教身份认同是多么样的不同，在其作为中国公民身份认同的问题上，具有高度一致性。尤其是在认可和服从政府立场和决策这件事上，没有明显分歧。

在对曲阜各种宗教信徒的调查研究中，我们发现，还有一个基本共识，那就是，每一种宗教信徒都希望得到政府政策的平等支持，并不格外期待政府针对自己宗教的特殊优惠和恩赐。

结语：

1、每一地的宗教文化，都有一个长期形成和演变自然过程。民国以来，曲阜已经逐渐形成了多种宗教文化共处一地的自然生态格局，各种宗教之间并无大的冲突记载。因此，我们建议政府主管部门和宗教事务管理部门，继续自觉维护曲阜历史上所形成的这种多元宗教文化并处、共存的格局。政府主管部门不需要在曲阜现有的六大宗教（民间宗教、佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教）之间有选择性性地扶持或排斥。一视同仁地对待曲阜六大宗教，让它们在满足曲阜民众宗教需求方面自由、公开地竞争。“自由”的好处是，使宗教充满活力，真正起到安定人心、净化灵魂、使人向善的教导和教化作用；“公开”的好处是，让宗教运行在阳光下、社会公众的视野中，以避免宗教极端化、邪教化。

2、“三孔”文化是曲阜地方文化的特色，也是曲阜乃至中国最宝贵的传统文化资源之一。建议党和政府主管部门按照国家统一的文化发展战略，在人、财、物诸方面继续支持曲阜的“三孔”文化和与之相关的儒学或儒教的发展，使之成为真正的儒家文化圣地。我们研究发现，曲阜的六大宗教信仰并不排斥“三孔”文化，甚至对孔子-儒学-儒教都有相当高度的尊重和认同。

3、我们调查发现，曲阜多数民众并不把“三孔”文化和儒学-儒教当作“宗教”来看待，因此，似乎并不存在一个以满足宗教需要为目的的“儒家信众”群体。因此，它跟曲阜六大宗教之间并不构成真正的竞争关系，更不是有你没我，你死我活的对抗关系。所以，建议政府主管部门在国家法律和宗教政策的范围内，放心大胆地为曲阜宗教发展提供支持和保障。具体到曲阜“圣三一”基督教堂建设一事，我们认为，基于国家法律、宗教政策的允许和认可，在曲阜建设一座基督教堂，并不会引起曲阜宗教之间的冲突。至于基督教堂的设计方案、建筑高度、距离孔庙的远近等等技术上的细节问题，可以由政府主管部门出面组织相关人员当面沟通、协商，以达成妥协性意见。现代政府的一个重要职能就是调解纠纷、解决矛盾、促进合作、构建共识。建议政府主管部门在处理曲阜建堂事件这类冲突中，扮演更积极主动的角色。

4、在设计曲阜的文化、节庆、国事活动方面，应充分考虑曲阜地方的财政、精神负担问题，充分照顾各方利益。换句话说，真正保护曲阜地方文化资源，并使其发扬光大，需要当地民众充分、广泛、自觉地参与，不能只是由政府主管部门唱独角戏。

美国犹太教改革派经典文献

匹斯堡纲领（1885）

鉴于当今犹太教思想分歧较大，观念冲突，作为美国改革派犹太教的代表，我们延续了始于 1869 年的费城的工作，整合了如下的纲领：

- 第一， 我们承认，任何一种宗教都旨在把握无限的上帝；在任一宗教体系的形态、起源或启示书中，都有内在于人类对上帝的意识。我们坚信，正如《圣经》教导我们的，也正像犹太教贤哲们发展和升华了的犹太教表现出最高的上帝观念，它与各个时代道德和哲学的进步相一致。我们确信，在此起彼伏的斗争和考验中，在迫不得已的孤立情况下，犹太教为人类保存并捍卫了上帝观念，并奉之为宗教的核心真理。
- 第二， 我们承认《圣经》有关犹太民族因其具有唯一上帝的祭司的使命而圣化的记载，并推崇其为宗教与道德教育的最有效工具。我们坚信，在自然与科学领域中，现代科学研究的所有成果都不违背犹太教教义，因为《圣经》反映了那个时代的原始观念，并不时使用神奇的叙述表现神意和人类正义的范畴。
- 第三， 我们承认，摩西律法是在巴勒斯坦犹太国存立期间训诫犹太人完成其使命的体系。今天，我们仍尊之为具有道德约束力的法律，不过我们仅仅坚持那些升华和圣洁我们生活的各种仪式，同时抛弃所有那些与现代文明观点和习惯不相适应的陈规陋习。
- 第四， 我们认为，摩西律法和拉比律法中那些关于饮食、宗教洁净、服饰的规定，起源于不同的时代，而且受到了与我们的精神状态格格不入的观念之影响。它们不能给现代犹太人提供宗教的神圣性，在我们时代遵守这些规定，与其说进一步推动不如说妨碍现代精神的升华。
- 第五， 我们承认，在精神和智力文化普遍发展的当今时代，仍有途径通向人类真理、公正与和平的王国，这也是救世主的伟大希望。我们不再将自己看成一个民族国家，而是当作一个宗教共同体，因此，我们既不务求重返巴勒斯坦，也不向往在亚伦子孙的管理下从事献祭崇拜，更不会恢复任何有关犹太国的律法。
- 第六， 我们承认，犹太教是一个进步的宗教，她曾为获得与理性的一致性而苦心孤诣。我们相信，当务之急是同我们光荣的历史保持同一性。基督教和伊斯兰教是犹太教派生的宗教，我们赞赏他们为推广一神教和道德真理所尽的努力。我们承认，博大的仁爱精神是实现我们使命的同道，所以，我们向所有为人类建立真理和正义王国的同道中人伸出友谊之手。
- 第七， 我们重申犹太教中灵魂不朽的教义，因为这一信仰是以人的精神的神性为基础，它永远会在正义中寻到极乐，在邪恶处感到痛楚。我们不信仰肉体复活，也不相信地狱和天堂是人类得到永久惩罚与回报的场所，这样的观念在犹太教中没有根基。
- 第八， 为完全遵循摩西的立法精神，设法调节贫富差别，我们以积极投入现时代伟大任务为己任；现代社会组织造成了各种等级差别和罪恶邪孽，我们以正义和公正为依据，解决由此引发的种种问题。

犹太教改革派纲领

(哥伦布, 1937)

鉴于现代社会的变化以及不断重新表述改革派犹太教教义的需要, 美国中央拉比大会宣布了如下纲领。该纲领并不是一成不变的教条, 而只是为进步犹太教提供了一个发展导向。

A. 犹太教及其基础

1. 犹太教的本质。

犹太教是犹太民族历史上的宗教体验, 尽管犹太教源自犹太人的生活, 它的内容却是普世性的, 旨在由上帝带领实现全人类的团结和完善。改革派犹太教承认宗教的发展进步原则, 并自觉地将这一原则应用于精神、文化和社会生活之中。犹太教热爱一切真理, 既包括经书中的成文律法也包括自然界所能解释的真理。旧的科学观是我们圣著的基础, 新的科学发现虽然取代了旧的科学观, 却仍然符合宗教的基本精神, 即全心全意为上帝和全人类服务的神圣性。

2. 上帝. 犹太教确立了唯一神—活着的上帝以其律法和爱统治世界的理论, 这是犹太教的核心, 也是犹太教对宗教的主要贡献。世间万物都由上帝创造, 人类是上帝最完美的杰作。尽管超越时空, 上帝是世界的内心存在。上帝是宇宙之主, 是我们慈悲的父, 我们崇拜上帝。

3. 人. 犹太教认定人是按上帝的形象创造, 人类的精神不朽。人类与上帝并肩作战。作为上帝之子, 人类被赋予道德自由, 同时又有征服邪恶和于理想之火熄灭后奋斗不息的责任加身。

4. 托拉. 神不止应验于自然的神圣、美丽和有序, 更应验于人类灵魂和精神斗争。启示是一个持续的过程, 并不限于一个民族一个时代。然而, 以色列的先知和圣贤们赋予以色列人探寻宗教真理的独特洞察力。无论成文还是口传托拉, 都铭记了以色列人生生不息的上帝和精神律法意识。它保存了犹太人生活的先例、处罚和规范, 努力以善和圣的形式重现之。作为历史进程的产物, 随着环境变化, 有些律法失去了约束力。但是作为永恒的精神理想的载体, 托拉仍然是以色列人生活的动力源泉。每个时代都有责任在犹太教智慧的指引下变更托拉的教义以适应时代需求。

5. 以色列. 犹太教与以色列是精神与肉体的关系。散居于世界各地的犹太人, 正是由共同的历史和宗教信仰传统(当然这是最重要的)联系在一起。我们承认有些犹太人的忠诚已经疏离于我们的宗教传统, 但这仍不失为将我们联系在一起的维系力, 我们坚持认为犹太人依宗教、为宗教而生。散居于世界各地的犹太人都在承担并忠诚履行本地居民义务的同时积极创建犹太文化和宗教基石。在重建巴勒斯坦时, 我们将构建新生活视为对同胞们的承诺。我们完全接纳那些接受我们信仰的非犹太人为我们犹太社区的一员。我们认为所有犹太人都有职责建立一个犹太家园, 使之成为受迫害者的避难港和犹太文化、精神生活的中心。在过去的不同时代, 面临异教信仰和物质主义, 我们都承担起见证神圣的责任。我们将同所有人协同共建神之国度并且以寻求世界团结、正义、真理及和平作为历史己任, 这也是我们的弥赛亚目标。

B. 伦理道德

6. 道德与宗教. 犹太教是宗教与道德的统一体。追随神意味着为神圣、正义和善良而奋斗。没有对同胞的爱, 对神的爱就是不完整的。犹太教重视人类的血族关系、人类生命和人格的圣洁和价值以及个人追求自由和自由选择职业的权利。人人平等、民族平等、派别和阶级自由是所有人不可剥夺的权利也是所有人不可逃避的责任。国家和有组织政府的存在也旨在完善这些目标。

7. 社会正义. 犹太教将其教义应用于经济秩序、工商业和国内外事务以图建立一个公平社会。它旨在消灭悲剧和痛苦、贫困和退化、专制和奴役、社会不公和偏见以及恶意和冲突。它倡导在平等正义基础上促进敌对阶级和谐关系的形成和创造条件使人性大放异彩。它主张保护儿童反对剥削。它拥护一切在自身权利范围内为适当生活条件而努力的人, 并视这种权利优于财产权。犹太教注重慈善义务, 它追求一种使人类免受年老、疾病和失业之苦的社会秩序。

8. 和平. 自先知时代起, 犹太教就向世人宣示了追求世界和平的理想。世界各国精神和实质裁军一直是犹太教基本教义。它反对暴力, 主张依靠精神教育、爱和同情追求人类进步。它视正义为一切国家福祉之基础和世界和平之条件。它力主有组织的世界裁军、共同安全和世界和平。

C. 宗教实践

9. 宗教生活. 犹太人生活以犹太教理想的圣化为特征。它主张教徒忠实参加犹太社区生活, 并参与到家庭、会堂、学校和其他一切可以丰富犹太教生活、促进犹太教福祉的机构活动中。互爱互敬、有道德约束、有宗教仪式、有信仰的神圣家庭过去是未来也必将是犹太教生活的基点。在犹太人生活中, 犹太会堂是最古老最民主的机构, 也是形成和保存犹太教的主要公共机构。会堂将每个犹太社区的犹太人联系在一起, 并把所有犹太人团结在一起。犹太教要作为一种鲜活的力量永世长存, 取决于宗教知识的传播和每一个新生代就我们祖先丰富的文化精神遗产所获得的教育。

祈祷是宗教之声, 是信仰和渴望之语。它指引人们的心和灵追随神, 它反映社区的需求和希望, 是为生活注入最高价值观的目标的延伸。通过在家庭和犹太会堂进行祈祷, 我们必须培养和上帝交流的传统习惯, 才能帮我们深化精神生活。

作为一种生活方式, 除了道德和精神需求, 犹太教还要求人们遵守安息日、各种节日和宗教圣日, 保持和发展这些传统、象征和仪式具有启发价值。犹太教还要求我们在礼拜和教导中发掘独特的宗教艺术和音乐形式, 使用希伯来语以及地方方言。

我们向这个迷惑混沌的世界重新展示我们宗教信仰中永恒的目标和理想。我们呼吁所有犹太同胞同全世界人民一起团结合作, 充满希望、英勇无畏地继续以色列对神和神之国度的永恒追求, 并为之自我奉献。

改革派犹太教: 百年透视

(旧金山 1976)

美国拉比中央大会曾在一些特殊的场合提到犹太教改革的精神状况, 美国希伯来公会联合会和希伯来联合大学—犹太教协会成立后的数百年则见证了另一

种类似的成就。因此，今天我们要记录下我们宗教改革运动中的团结意识。

一百年：我们广布道义

犹太教改革在北美举足轻重，宗教运动在这片自由的土地上茁壮成长，我们为北美社会的梦想和成就作出非凡贡献，为此我们表示庆祝。犹太教先锋观念被以色列后代广为接受，为此我们欢心鼓舞。宗教传统应当同现代文化互动；传统的表现形式应该与现代美学观念相一致；宗教研究应该以现代批判方式展开；改革创新是犹太人生活的基本事实，过去如此，将来也必将如此，所有这些对犹太人来说已是不证自明的。尽管有人持异议，但是下列犹太教义已被绝大多数信徒接受：将传统犹太教中暗示的普救说明确化；赋予妇女和男子同样践行犹太教教义的权力；个体只在明示加入犹太教的情况下承担宗教义务等观念。在形形色色的宗教改革运动中，多数现代犹太人接受了犹太教改革。我们认为，过去的一个世纪见证了我们宗教改革运动的伟大智慧。

一百年：我们悉心汲取

显而易见，过去的一个世纪里，世易时移。我们仍然坚持探索先人的非常事件，以求明了先人旨意进而指导现世生活。大屠杀打破了我们对人性和其必然发展的盲目乐观。以色列国家以其诸多卓越成就将犹太人的民族精神提升到奉献和虔诚的新高度。人类自由面临的重重危机、知识大爆炸、其他新型强大科技本身固有的问题、多数西方文化中的精神空虚，凡此种种无不警戒我们不要过于依赖社会价值观，鞭策我们不断寻找犹太教义中的永恒的正义。我们意识到，维持犹太民族存续乃是重中之重，我们践行犹太教义务对帮助人类完成弥赛亚理想大有裨益。

犹太教改革之特征：统一性中的多样性

根据个人自治的改革原则，犹太教改革派以不同方式应对时代变化。然而犹太教改革不止容忍了多样性，它甚至创造了多样性。在当今变幻莫测的时代环境下，我们可能面临的多样性远远多于先人们所面对的。如何融洽又不失积极的与多样性共存成为检验我们特性和原则的标准。我们对犹太教改革精神中审慎且善意提倡的一切立场持开放心态。尽管我们在理解和应用这些已经明确的观念方面可能存在分歧，我们珍惜这些分歧，并视之为应对未来我们可能面临的一切未知事物的希望所在。我们于诸多分歧中形成共识，我们不应该让具体事务上的分歧分散我们的凝聚力。1. 上帝—我们的民族存续一直有赖于上帝的旨意。在为维持信仰而努力的几个世纪里，我们以各种各样的方式应验并体会到上帝。当代的考验和现代文化的挑战使有些人难以坚定信仰、清晰教义。然而，无论个人还是社会，我们仍将生活植根于上帝的真实存在基础上，并随时准备接受新的体验和神圣观念。在我们称之为生命的神秘中，我们相信人类是按照上帝的形象而造，分享上帝的永生，尽管还有一种我们称之为死亡的神秘事物存在。

2. 以色列人民—以色列人民和犹太教都反对绝对定义化，因为这两者仍在形成过程中。犹太人，包括生而为犹太人的人和皈依宗教的人，组成了一个非同寻常的信仰和民族意识共同体。早在古代近东，我们（犹太人）生而为希伯来人，如同其他民族一样，我们因语言、地域、历史、文化和制度联系在一起。然而犹太人的特别之处在于他们与上帝有契约，进而可以洞悉人类处境。在我们漫长的历史中，我们的民族怀着救世主般的希望期待人类得到救赎，我们的民族和宗教从来都是不可分离的。

3. 托拉—托拉源自犹太人与上帝的关系。最早的有据可依的记载对我们来说尤为重要。立法者、先知、历史学家和诗人的研究是一种宗教训诫，他们的行为是我们达致圣境的主要方法，他们为我们留下宝贵遗产。拉比、教师、哲学家、神秘

主义者和有天赋的犹太人在不同阶段补充了托拉的传统。几个世纪以来,托拉从未停止过创新,当代犹太人也以其创造力为这个传统链条添砖加瓦。

4. 我们的宗教职责:宗教践行

在宗教生活中,犹太教重视行为胜过信条,这也正是我们追求世界正义与和平的方式。犹太教改革在强调宗教义务与责任时也认同这一点。我们的宗教改革派的创立人强调犹太教个人和社会的民族责任均源自上帝的托付。过去的几个世纪,我们已经意识到上帝对我们的要求以民族责任为起点延伸到犹太人生活的方方面面,包括以牺牲精神为基础建立犹太家庭;活到老学到老(生命不息,学习不止);祈祷私人化礼拜公共化;保留日常宗教仪式;保留安息日以及各种圣日;庆祝生活中的重大事件;参加犹太会堂、社区及其他促进犹太民族存续、增强犹太民族生存能力的活动。在犹太教仪式中,无论认知如何相异,改革派都要遵循犹太教传统的要求,践行个人自治,以承诺和知识为基础进行选择 and 创造。

5. 我们的职责:以色列国家和离散的犹太人

我们有幸生活在这样一个年代,在我们民族的故土上建立了犹太人第三共和国。我们与这块土地息息相关,与新生的以色列国家有千丝万缕的宗教和民族联系。它的文化孕育了我们,它不屈不挠的精神升华了我们。我们认为这是犹太人表达自我的独一无二的机会。我们有义务有责任建立犹太国家,维护国家安全,保证国家的犹太性质。我们鼓励有志于在锡安事业中实现自我的人登台读经文。我们要求以色列国家将犹太教改革无条件合法化。

同时我们承认以色列国家为世界各地犹太教之福祉,我们重申在任何犹太人聚居地建立牢固的犹太社区的传统训令。不同社区发展其自身特点并决定其犹太教职责,所以在任何地方都可以有真正的犹太教生活。犹太社区生活之根基在于犹太教会堂。它可以超越自身,引导人们同其他犹太人团结协作,患难与共,确立公共事务领导权威。因此我们致力于完全民主化的犹太社区和神圣的犹太教价值。以色列国家和离散犹太人之间富有成效的对话向世人证明,一个民族可以超越其所认同的国家主义,为过分关注非常危险的偏狭目标的人们树立了榜样。

6. 我们的责任:存续与服务

早期犹太教改革者相信,犹太教价值通过犹太人为世人服务而实现的观点为社会普遍接受,这恰恰证明了普世说的发展。近几年,我们刚刚认识到多元化的美德和特殊主义的价值观念。犹太人在实现其救世主般的远大目标的同时,以其独特的生活方式激活了自身价值。

直到近代我们对犹太民族和全人类所承担的责任才显得合理。现在,这两条训令有时看起来还互相矛盾。我们无法一蹴而就的解决两者之间的紧张关系。然而,我们必须两者兼顾地应对问题。对人类的普世关怀与我们对自己民族的忠诚并行不悖,仅热爱自己的民族(脱离人类作为整体的概念)是同先知的晓谕相矛盾的。犹太教要求我们对全人类和自己的民族同时承担起责任。

希望:我们的犹太职责

犹太教改革的先辈们对人性善寄予无限希望,但是既往的悲惨经历迫使我们重拾人性恶的传统现实主义,然而我们从来不曾绝望,大屠杀的幸存者被赐予生命,认真生活,充实生命,从灾难中站立起来,向世人展示了不屈不挠的精神。犹太民族的存在就是对绝望的最大反驳,犹太民族的生存是人类希望的最佳保证。

我们为神作证,历史不是无意义的。我们相信,在神的帮助下,人类可以影响自身命运。就像我们的犹太先辈们一样,我们致力于工作,等待那一天的降临“世上再无伤害和毁灭,我世上的圣山皆尽神之旨意,如同汪洋大海之水无处不在”。

改革派犹太教原则声明

1999年新匹兹堡纲领

美国拉比中央研讨会

1999年5月—5759年息汪月

引言

在上一个半世纪，改革派拉比们曾进行三次全面的声明以指导改革派运动的思想 and 实践。1885年，15位拉比发表了匹兹堡纲领，即一系列关于改革派犹太教在未来50年的指导思想；1937年，美国拉比中央会议发表了一套修正的原则声明，即哥伦比亚纲领；第三个拉比的指导方针“百年透视”发表于1976年美国希伯来联合会与希伯来联合大学（犹太教研究机构）的百年会议上。今天，很多人为了宗教意义、道德目标和集体意识而努力奋斗着，我们相信作为拉比我们有责任再一次提出一系列原则来指导我们这个时代的改革派犹太教。

纵观历史，尽管犹太人从与异质文化的碰撞中学到了许多，我们依然深深植根于自己的传统。犹太教改革派的最大贡献就是它能够使得犹太人在维持传统的同时进行创新，在坚持共性的情况下包容多样性，坚信神圣文本的同时不牺牲严谨的学术探讨。

这个原则综述承认改革派犹太教信仰和习俗的多样性，但是坚信犹太教的中心原则是上帝、托拉和以色列人，同时它也允许改革派积极与传统的源头进行对话，用我们的理解、经验和信仰来回应。因此，我们希望通过圣洁来改造我们的生活。

上帝

我们坚信上帝的真实性和唯一性，尽管我们可能对神圣的存在有理解上的不同。我们申明，犹太人通过永恒的契约受上帝的约束，这体现在我们对创世、启示和

救赎的各种各样的理解。

我们坚信每个人都是按照上帝的形象创造出来的，因此每个人的生命都是神圣的。

我们敬畏上帝所有的造物，并对其负有保存与保护的责任。

当我们敬畏和怀疑的时候，当我们行正义和同情之事的时候，当我们处于爱的关系的时候，在我们的日常生活行为中，我们感知到上帝的存在。

我们每天都在回应上帝：或通过公共场合和私人的祈祷，或通过学习和履行上帝与人类之间的神圣义务。

我们为着这样一个信念而奋斗，这个信念能使我们通过生活的兴衰，疾病和康复，犯罪和悔改，丧亲之痛和安慰，绝望和希望而变得更强大。

我们继续保持这个信念，即尽管存在着对我们的人民所做的不可告人的罪恶和别人所忍受的痛苦，但是人类与上帝的亲密关系最终会占上风。

我们相信我们传统的誓言，尽管我们只是上帝所创造的有限存在，但我们的精神是永恒的。

在所有这些甚至更多的方面，上帝赋予我们生活的意义和目的。

托拉

我们坚信托拉是犹太人生活的基础。

我们珍视托拉所揭示的真理、上帝正在给我们的启示以及我们人类与上帝持续不断的关系记录。

我们相信托拉是上帝对于犹太人和全人类永恒的爱展现。

我们肯定学习希伯来语的重要性，它是托拉和犹太礼拜仪式的语言，学习它我们才能更接近我们神圣的文本。

我们被托拉要求在家里、在犹太会堂、甚至在任何犹太人聚集起来学习和任教的每一个地方，进行终生学习。通过对托拉的学习，我们被称为 mitzvot，意思是学习托拉使我们的生活圣洁。

我们致力于不断地学习和实践着整部律法。一些神圣的律法一直被犹太教改革派所遵守着，其他一些古代和现代的律法，由于我们这个独特时代的缘故，需要被重新关注。

当我们努力通过有规律的家庭和会堂中的仪式,使我们的生活神圣化的时候,我们把托拉融入了这个世界。安息日要求我们给我们的日常劳动带来最高的道德价值观,将每周的工作终结于圣洁、休息和欢乐。圣日要求我们解释我们的言行。节日使得我们能在不断变换的季节中欢乐地庆祝我们的宗教之旅。纪念性的节日向我们提醒着那些古代和现代塑造了我们民族历史经验的悲剧与荣耀。我们也用传统和创新的仪式来表明我们人生中不同的阶段,记录着我们人生旅程中的每个里程碑。

当我们努力达到最高的伦理要求来处理我们与他人以及与所有上帝的创造物的关系时,我们把托拉融入到这个世界。我们与上帝一起修复这个世界,努力接近弥赛亚时代。我们寻求与其他信仰的人进行对话并联合起来,一起为我的世界带来和平、自由和正义。我们有责任去追求公平公正、缩小贫富差距、反对歧视和压迫、追求和平、善待陌生人、保护地球生物的多样性和自然资源、挽救那些在身体经济和精神遭受束缚的人。通过这样做,我们重申社会行动和社会正义是先知的重点是我们传统改革派信仰和践行的核心。我们坚信公正的律法,原意抽出部分收入和时间来支持那些需要的人。这些行为使我们更接近于先知的召唤,将托拉的语言变成我们手中的行动。

在所有这些甚至更多的方面,托拉赋予我们生活的意义和目的。

以色列

我们是以色列,一个渴望成圣的民族,一个因着古老契约而被特选的民族,一个万族之中唯一历史地见证上帝存在的民族。契约和历史将所有不同时空的犹太人联系在一起。

我们致力于爱以色列人和整个以色列团体。我们认识到所有犹太人之间相互负有责任,我们愿意跨越意识形态、地区界限为所有犹太人提供援助。我们接受把宗教和文化的多元化作为以色列和流散犹太社区生活活力的表达。

我们保证履行犹太教改革派的历史承诺,即实现犹太生活中完全的男女平等。我们是一个包容的社区。无论是何年龄段,何种类型家庭,无论其性取向为何,或对那些皈依犹太教的所有的个人和家庭,包括那些努力创造一个犹太家庭的异族通婚者,犹太生活的大门始终向他们敞开的。

我们相信,我们不仅为那些准备接受我们信仰的人敞开大门,也会积极鼓励那些期望在犹太教中寻找精神家园的人。

为了加强人们的犹太意识,我们支持个人和家庭学习丰富的犹太知识和遵守犹太礼拜仪式;为了加强人民的犹太意识;以便提高犹太人的精神、知识和文化质量,我们把犹太会堂作为社区生活的中心,。我们效力于我们的以色列国,并为之庆幸。我们坚信生活在以色列地的独特性,鼓励移民到以色列。

我们致力于这样一种构想,以色列国能促进所有居民充分的公民权、人权和宗教权,并为以色列和周边国家间的长久的和平而作出努力。

我们相信,以色列人和离散中的犹太人都能始终保持富有活力和相互依存的社区。我们敦促住在以色列以外的犹太人学习把希伯来语作为他们的生活语言,并且为了学习和加深他们与以色列土地极其人民的联系定期探访以色列。我们坚信以色列犹太人也会从流散地区犹太社区的宗教生活中收获甚多。

我们在全世界致力于推动进步犹太教,使它成为犹太人的一种有意义的宗教生活方式。

卡夫卡与犹太民俗学

爱丽丝·布鲁斯/文 李慧子/译¹²⁶

卡夫卡的审判和动物变形主题在犹太民族传说中非常常见。卡夫卡不仅重新书写了古代的神话和传说,并且还经常使用嘲弄性的米德拉什(midrashic)和希伯来(rabbinic)话语。当然,本章所探讨的许多民间元素并不限于犹太民族传说,而是涉及到其他民族传统的特征。值得关注的是卡夫卡如何在现代的犹太文化框架中重新演绎民族主题和传说,并且赋予它们新的意义。这些民间元素,不管是否是犹太民族的,都从未独立成文,而都是与卡夫卡的想象结合而得以存在。

¹²⁶ 作者Iris Bruce系加拿大麦克马斯特大学(McMaster University)英语与文化研究系副教授;译者系山东大学儒学高等研究院中国哲学专业博士生

因此，在十九世纪的作家德尔·默彻·斯夫瑞姆（Mendele Moykher Sforim, 1836-1917）笔下，被践踏的母马代表着被流放的犹太人。罗森博格（Yudl Rosenberg, 1860-1935）写了一个关于布拉格（16世纪希伯来传说中的）有生命的胎偶的故事。故事假拟16世纪的拉比洛（Low）创造出这个有人的特征的怪兽，去“与血谤（Blood Libel, 祭祀杀牲）做斗争”——反犹太的审判，因为犹太人通过屠杀基督徒孩子而获得基督徒的血，献祭（犹太）逾越节仪式。^[1]罗森博格清楚地知道他的泥人故事并非历史真实。这个由泥土做的假人，在迫害的时候帮忙，但没有传说将他与“血污”丑闻相关。还有，当罗森博格勾画他的故事时，对祭祀杀牲的指控是普遍存在的。因此，他运用了一个犹太民间传说中的著名主题，重新创造了一个在他所处时代为正义而战的超人民族英雄。

与这些意第绪语作家不同，卡夫卡没有仅仅将这些民族元素化入到一种过度的犹太叙述之中。人们不会忽视《审判》中约瑟夫·K的仪式化的谋杀。这部小说写于俄国的贝利斯案（1911-1913）之后，这可能也在《判决》中留下了印迹。纵观卡夫卡对犹太复国主义逐渐增长的兴趣，他将对犹太复国主义的思考与犹太民族主题相结合，也就不足为奇了。比如在《一条狗的研究》中有一些离题的轶事，看起来像是犹太裔俄国画家马克·夏加尔（Marc Chagall, 1887-1985）的艺术世界。在他的明亮多彩、超现实主义的细心体察中，有着来自东欧犹太村镇文化的“人与动物”主题。为回应沃尔特·詹的主张，卡夫卡的读者们遇到了“一个夏加尔世界，犹太民族传说所上演的地方”。但是格申·夏克德评论说：“卡夫卡那抽象的世界与具体的犹太象征主义的夏加尔世界是非常不同的。”^[2]这两种评论并非完全错，但事实是在两者之间。《一条狗的研究》既有抽象的推理，又包含具体的动物象征主义。

卡夫卡在1911年认识了一个来自奥地利，属遥远的加利西亚省的意第绪剧团。自那时起，他开始对犹太教产生强烈的兴趣。他对意第绪文化的着迷后来演变为对犹太教文化的总体的进一步学习。在1912年1月，他阅读了迈耶·伊瑟尔·派因斯（Meyer Isser Pines）的书《意第绪语文学史》（D1:223）。派因斯花了大量的篇幅介绍民间的与哈西德派的传说，其中蕴含着犹太教神秘哲学的思想和象

征，包括变形。还有，当卡夫卡在1912年的10月到12月写作《变形记》时，他也已经熟读了马丁·布伯（1878-1965）的书，布伯在20世纪的第一个十年就已经收集了哈西德派的故事。根据肖勒姆（Gershom Scholem）的说法，变形的观念是犹太流行信仰与犹太民间故事中完整的一部分。^[3]卡夫卡通过阅读布伯的书了解到布拉茨拉夫（1772-1810）的拉比纳赫曼的故事。此书中，主人公们要经过几次变形，不断地穿过犹太神秘主义的变形、惩罚、放逐和审判的循环，希望能够解救和救赎。例如，《认为自己是公鸡的王子》中王子赤身坐在桌子下，只吃玉米粒。没有人能治疗他的错觉，直到有个一位智者也装作自己是一只公鸡，和他一同坐在桌下。智者一步一步地使王子相信公鸡也可以穿衣服，吃人的食物而不会耽误他成为一只好公鸡，公鸡也可以到处走。其“寓意”就是，“当他穿得像人一样，吃得像人一样，走路像人一样，他渐渐没有幻觉，开始像一个人一样生活。”^[4]不难察觉，格里高利·萨穆萨的作者生长于同样的文化环境之中，尽管心理境界有所不同。变形在犹太民间传说中是对犯罪的惩罚。格里高利的变形与人的初次犯罪有关，它代表着所有邪恶的根性：堕落（Fall）或者原罪。与原罪的关联在第二部分的结尾被清晰地建立，即他的父亲（家庭或宗教意义上的家长）用苹果攻击格里高利，以实施“惩罚”。

在19世纪中期和后期，随着犹太启蒙运动（Jewish Enlightenment）的兴起和发展，宗教和有关圣经的书籍中的宗教作用日渐消损，进而开始承担一种世俗作用。比如，变形就被看成是幽默式的讽刺。在佩雷兹（I.L.Peretz, 1852-1915）的故事，特别是在《你不能贪求》（Thou Shalt not Covet）中，佩雷兹表明犯罪与惩罚的轮回是无尽头的，尤其当我们是普通的、有罪的凡人的时候。他表明即使是“圣徒”般伟大的拉比其实也不过是普通人。^[5]靠着持守戒律过着道德而严格的生活，拉比从没有在真正的意义上活过，从没享受过生活。当他可以被奖赏去天堂的时候，死亡天使（The Angel of Death）不得不努力使他的灵魂离开躯体。而拉比身体的每一部分都去反抗，他的痛苦是那么深重，以至于渴望像普通人那样死去。但一个犹太人不能贪求所有的事，连普通的一死都不能。因此，一轮新的变形又开始了。在他的新生中，拉比依然是品行高洁的，但就在他完成轮回之前，恶灵再度引诱。当他站在凛冽的寒风中，拉比被对面的一个小旅馆所吸

引。他进去看见一群农民坐在温暖的火炉边，“就着鲱鱼、泡菜大喝劣酒，说着下流话”。^[6]就在一瞬间，他开始嫉妒他们，并且希望自己能成为他们中的一员。于是这导致他的堕落，循环再次重演。佩雷兹通过强调拉比那些出于人性微不足道、甚至微乎其微的罪，而受到的不相称的惩罚，来讽刺严苛的宗教律法。

如果说变形主题在犹太文学中可以被幽默地处理，那为什么格里高利·萨穆萨应该是个例外呢？《变形记》最开始的叙述语气并不是惊恐的，格里高利也并没有把他自己看作一个可怕的怪物。为了保住他的工作，他做了一连串的卓别林式的、滑稽可笑的动作。从他分裂的人格来看，格里高利变为这只甲虫，可以看作是犹太民间传说中的恶灵（dybbuk），它进入并附在活人身上。但是，当变成虫子这一事实变得越来越“现实”，格里高利被排斥甚至受到他父亲的人身攻击之时，幽默就戛然而止了。“现在这真的没有玩笑可开了”（M:19）。从这儿开始，他的变形加剧成为堕落与耻辱的象征。

变形也是表现被放逐的现实（the reality of Exile）。^[8]在曼德勒的小说《母马》（The Mare, 1876）中，四处游荡的母马称自己就像被放逐的犹太人。^[9]精神的放逐（“inner” exile）有不同的层次。因为变得奇形怪状，变为野兽，变为植物或石头，是放逐中最糟糕的形式。^[10]这让我们明白了卡夫卡故事中的许多动物象征着不同程度的放逐。《变形记》中的虫子，《一份为某科学院写的报告》中的猿人，《豺狗和阿拉伯人》中豺狗，《犹太教堂》里像貂鼠的小动物，《一条狗的调查报告》中的那只狗，《约瑟芬，女歌手或耗子的民族》中的耗子，《家长的忧虑》中半人半物的奥德拉德克。而格里高利则代表了一种极可怕的放逐形式。在故事的第三部分他变得最为邋遢，“他浑身沾满了灰尘，边拖着甲壳行走，边抖落身上的毛和食物残渣”。（M:48）其实，并非仅仅格里高利这一人越发变得不洁，每个人都与不洁相关。因为自从偷食禁果之后，不洁与堕落的关联也就此开始。“尽管有母亲和姐妹的照料，父亲的制服总是变脏”。（M: 41）（德语的fleckig有污点的一词与beflekt, tainted, 有斑点的相关）

在犹太的神秘主义中，任何的变形都被看作是回归（restoration）过程的一

部分^[11]。（犹太教）哈西德派的故事中最重要的主题就是对救赎的神秘渴望。赎罪只能通过仪式的惩罚。换言之，根据“为了上升的下降”。^[12]佩雷兹的另一个故事《无尽的奉献》（Devotion Without End），一个年轻人因犯罪而受到诅咒，发现补救的办法就是通过接受惩罚和蒙受耻辱，“但是，拉比，我必须承受，我应当去承受，对我的羞辱越多，对我的诅咒才能越快的减轻。”^[13]在这个故事中，格里高利的家人逐渐增长的堕落与不洁，可以看作是为了祈求得到救赎必须经过的一步。此外，吸引了格里高利和他家人的小提琴声是一个关键性的悲剧主题，它与渴望救赎相关。格里高利和他的家人都陷入不洁与耻辱之中，他们对音乐有所反应，但那三位房客却不能。

佩雷兹的故事《秘法师》（Cabalists, discussed by Pines）也讲述了类似的故事——一个关于个人的堕落与渴望去往神秘国度的关系。一个犹太神学院的学生通过给自己忏悔，而得到不同程度的启示，直到他最终听到“一种音乐”，就像“我体内有一把小提琴”。^[14]小提琴清晰的声音象征着与肮脏的环境相对比的神性的纯洁。格里高利被禁食。当他听到那音乐，他感到仿佛是一种他一直渴望的不知名的滋养品为人所周知（M; 49）。禁食因此就成为一种通过神性获得精神营养的手段。格里高利没有得到救赎。但这种“失败”是大部分审判所固有的。即使佩雷兹的故事《秘法师》中犹太神学院学生也没有获得。

卡夫卡常使用的主题无疑来自神秘主义。当我们看到喀巴拉象征主义（译者注：喀巴拉（kabbalah）是犹太神秘主义的一种）时，这就显得非常明晰。它流传如此广泛，比如，（犹太教）哈西德派的故事，宫殿与会客厅，天国的法庭，正义的尺度，忏悔者的审判，神性的光辉，还有变形。许多学者指出，卡夫卡的这些隐喻，在著名的（圣经）寓言故事《在法的门前》最为突出，这是《审判》的核心。审判在哈西德派的民间传说中是对普通没有犯有严重罪行的人的审判。在佩雷兹的《你不能贪求》中，拉比的转换被称为“圣徒的审判”。^[15]这表明了格里高利的“审判”与约瑟夫·K的审判之间可能存在的关联，他的变形都与原罪有关。在这部小说的意第绪语译本中，希伯来语 *gilgulim*（变形）用来指对于商人布洛克所承受的审判。^[16]翻译者 Melech Ravitch 把卡夫卡《变形记》的题目

译为（希伯来语）“灵魂的轮回”（*der Gilgul*），因此，前面提及的文本中所凸显的主题，变形、惩罚、不断地对救赎的努力都在这两个文本中出现。

商人布洛克和那些被诅咒的人愿意听命于律法所安排的状况，并且接受自己被欺凌和被侮辱的命运。与其相反，约瑟夫·K不仅不相信法律，并且对法律相当无知。像个来自乡村的人，他是一个对《圣经》与律法一无所知的人。^[17]将K与那个民间形象相联系，卡夫卡暗示了K对正义的诉求是注定要失败的。他讽刺性地运用了民间主题（比如守门人、天国法庭，还有失败的神秘上升），进一步突出了这个失败主义的主题。卡夫卡用漫画的手法，写约瑟夫·K对圣经与律法的无知。这个乡下人，在对那个寓言的解说和对圣经的解释中被弄糊涂了（I3. XII. 14; D2:63）。哈拉齐克和塔木德经思想在“法的门前的守门人”^[18]那里是那么的有说服力，但却在K那里是如此的陌生。“它把他引向他所不熟悉的思想”（TT:223）。塔木德的话语在下面的说明中变得易于识别：

“他很好地意识到他职责的重要性，因为他说：‘我是有权利的’；他尊重他的上司，因为他说：‘我是那个职位最低的守门人’；在应当履行他的职责之时，他能既不被打动，也不被说服，因为要求进门的请求让守门人烦疲；……；他不能被贿赂……（TT:218）

在希伯来语模式中，每一段解释之后都跟有说明其意的原文引文，总是跟着比如“他说”的前导语。还有，如果一个神父如果像拉比一样说话那一定是非常可笑的。卡夫卡就是这样一个诙谐的作家。人们可能会想起马克思·布鲁德的评论：

“当卡夫卡读他的作品，那种幽默就变得尤为明显。比如，当他读《审判》的第一章时，我们大笑不止。他自己也笑得厉害以至于有时他都不能读下去。——这么可怕严肃的一章却令我们如此大笑，这是奇怪。但它就是这么发生了。”^[19]

瓦尔特·本杰明（Walter Benjamin）指出卡夫卡抽取出犹太神学中可笑的方面，是对传统的、希伯来叙述形式的挪用。^[20]第一章用一种嘲弄的希伯来方式滑稽地写约瑟夫·K失去权威。那个检察员问K是否对发生的一系列事件感到奇怪。他不得不限定自我表述，直到他们变形、歪曲，变得完全相反。叙述被制造含混的不断地反转、对偶所标记。突然之间，我们开始质疑“惊奇”，“一点都不惊奇”，还有其他老生常谈的表述的意思。叙述表现为与米德拉什相类似的叙述技巧，那与较小的圣经部分相关，——诗行、短语和单词。随着叙述的转折和意思的变化，审判就以约瑟夫·K的语言上那种尴尬处境所蕴含的幽默中，以一种闹剧的形式开幕了。

K的律师霍尔德讲述了一则趣事，用一种非常幽默的方式表现了法律的荒诞。故事描述了一个年长的公务员，一个正派且寡言的绅士，研究一个由于律师的请愿书变得尤为复杂的案子。他排除万难，阻止律师们去法庭。“他走到大门，在那里埋伏，阻拦每一个想进门的律师。”他们拼命想能进入到法庭，“因为在法院错失一天，就会浪费一天。”律师们认为最好的办法就是让他筋疲力尽。于是，他们一个接一个冲上台阶，“一次一位律师”，这样那个年长的公务员把每一位冲上来的律师扔下台阶，在台阶下的他的同事就可以把这些人抓走。大约一个小时，这位老绅士——变得筋疲力尽，回到他的办公室。“（TT:118--19）

律师们西西弗斯式的行动读起来像是来自齐尔姆（Chelm）的犹太笑话，齐尔姆是犹太民间传说中的愚人镇。在那个故事中，齐尔姆犹太人打算在山下建一座犹太教堂，但他们需要砍下山顶的树。因此，他们爬上山砍树，然后把树拖下山。有一个聪明的齐尔姆人质疑：“你们为什么要这样做呢？把树滚下去不是更容易吗？”于是他们就带着所有的梁柱再次上山，然后一根接一根地它们滚下去了。《审判》中这些小律师为了达到目的，不惜被扔下台阶，这讽刺了他们的贪得无厌，在这里卡夫卡也把一个严肃的诉讼程序贬低为一个闹剧。

在这部小说的意第绪译本中，艺术家Yosl Bergner列举了这些幽默的场景。

有一个场景是在后边与霍尔德律师有关的法庭轶事。为了让K对法庭大开眼界，霍尔德告诉他，在律师事务所的地板上有一个大洞，律师们总是被它绊倒。在他们下面的被告，作为在长凳上，抬头看天花板上伸出来的一条腿（Prozes,p.118）。另一个例子是，给法官们画像的画家蒂托雷利(Titorelli)举起一个驼背，绕着他的头转圈，这个姿势是暗示了赎罪日（Yom Kippur）的喀巴拉仪式：把献祭的鸡，在被杀之前，在某人的头上绕圈，这样每个人的罪都可以得到救赎。一个原始的宗教仪式成为《审判》中的一个民族传说式的主题。约瑟夫·K也是以相似的野蛮无情的方式被牺牲的。另一方面，他在采石场仪式化的死，唤起了人们对古老的闪米特人活人献祭的记忆，这在最近的贝利斯案件中被再度想起。与此同时，它让人想起了祭祀屠杀。可以把它称为一个关联活人献祭与祭祀屠杀的混合的隐喻。像无辜的曼德尔·贝利斯（Mendul Beiliss,1874-1924）一样，K从一个权威部门绕到另一个，忍受各种子虚乌有（belief sustaining fictions）^[22]，但他的“案子”却没得到进展。作为一个乡下人，他被法律，也被社会抛弃。

不管是格里高利，还是约瑟夫·K都没有幸存下来，卡夫卡笔下没有一个主人公的生活是成功的。而《豺狗与阿拉伯人》中的会说话的豺狗就是一例。他们对保持文化身份的殊死努力，使他们采用一种很自我的观点，这让他们变得难以相处。卡夫卡就此讽刺“选民”的观念，他们与阿拉伯文化互相无法忍受。更糟的是，受制于压抑与惩罚的循环中（他们时常被阿拉伯人抽打），豺狗内心变成了真正的野兽。这种心理上的后果是遭蔑视的和憎恨的。阿拉伯人最后的话也说明了这一点：“奇妙的生物，他们不是吗？他们如何恨我们？”（TOS:170）豺狗面对压抑努力存活下来，但就此付出了很高的代价。这一情形的最大的讽刺在于，他们陷入了不能解决的困境：一方面，对律法的持守是他们保持文化身份的唯一方式；另一方面，这让他们变得无助，与现代世界绝缘，产生心理疾病，这会让他们死。

《一份致科学院的报告》中的猿人（正如在1917年出版的《豺狗与阿拉伯人》和1919年的《乡村医生》一样），尽管选择了与豺狗完全相反的路，也并没有好转。报告人决定同化于主流文化之中。卡夫卡从曼德勒的《母马》那里知道了“被

驯化的动物”隐喻着被同化的犹太人，猿的形象出现在卡夫卡所的犹太复国主义者的出版物中。曼德勒的母马把同化的进程看作是“纯正的戏剧”（pure theatre!）^[24]，并且憎恨那场“闹剧”。由于聪明的演出而得来可爱的马具还有昂贵的装饰有什么用？”她讥笑道，“跳吧，小动物们，舞蹈吧！”。卡夫卡笔下猿人的命运印证了母马的话。红彼得摈弃了自己的本性成为了一个演员，靠着作一个怪物在“杂耍舞台”（TOS:194）上表演为生。多年以后，他变得特别成功，以至于科学院都邀请他去作报告。但是红彼得感到自己是在被展示，并且感到非常愤恨。他把自己的同化描述为“通过成功的自我发展的舞台向前驱动”（TOS:187），而一个评论说他是“尽力通过它的条件与陌生的经验体系融合，而不是他自己的。”^[24]这里恰好有他的问题：不仅是猿人所处的环境，而且是对主流文化价值的内化。当他越来越多摈弃自己的本性，他越发成为受虐狂，并且将社会的陈旧的观念投射到他群体的其他成员身上。

理查德·利希还姆（Richard Lichtheim）在《犹太复国主义计划》中（1913）描述了这一现象：

对国外举止的系统模仿，朝“他者”的方向焦虑警视，对明显的犹太特征的矫揉造作地掩饰，这些成了生活的律法（the Law of Life）。这里我看到一个努力证明是反犹主义者犹太人，以一种滑稽又令人厌恶的方式为反犹主义和犹太劣等论辩护。犹太复国运动力图把我们在这种精神的荒原中解救出来。^[25]

还有，我们可以看出红彼得（Rotepeter）当众和他的黑猩猩妻子在一起时的紧张，他不愿在白天看到她。红彼得的形象是对社会同化主义者的讽刺，这些人是那些看不起自己的出身，格外关注他的“真实”身份，努力向上爬的人。

《家长的忧虑》（The Cares of A a Family Man）中的奥德拉德克（Odradek）的幸存，令人几乎痛苦不堪。这个故事不仅在《乡村医生》中，而且在布拉格支持犹太复国主义的报纸Selbstwehr的光明节报道中出现（19.XII.19）。同时也在

其他的光明节故事中出现，随后又在一个陀螺的小故事中出现。德语词dreydl指陀螺，一种儿童玩具。奥德拉德克和他的名字一样难以捉摸：他既是又不是陀螺。他代表了阿多诺（Theodor W.Adorno）所坚持的卡夫卡“文字”中的重要性，被称为“关联玩笑”（an association joke），这是指当卡夫卡用词、习惯表达和常用短语，并且在他的文本中将它们以人格化呈现时。奥德拉德克也被描述为一颗“星”，但是这颗大卫王之星（Star of David）形只影单，并无价值，也没有确定的总价和文化意义。令这个有家室的叙述人困扰的是，他像奥德拉德克一样存在，像他的笑声一样没有意义、空虚无物，又似乎比每个人都活得长。

关于生存的更深入的主题出现在卡夫卡唯一的一个关于犹太主题的故事。他写于1912年的《教堂里的“紫貂”》（卡夫卡全集第一册582页注释为：1920年-1924年春所写）（*The Animal in the Synagogue*）。一个长得像貂鼠的动物数百年来称犹太教堂是它的家。它最喜欢的活动就是爬到高处，靠近女人，高于男人。东欧的一些小犹太教堂在墙上挂有动物图片。但是没有证据表明布拉格的犹太教堂里挂有图画，卡夫卡也没有到其他国家去证实过。在这里，卡夫卡巧妙地借用了墙上的主题，并且赋予那些动物以生命，创造了这样一个故事。文本中说这个动物的颜色看起来像那个犹太教堂内部的颜色，只是比它稍亮一些。^[27]

考虑到反对偶像的第二戒律（the Second Commandment），我们对动物那不断害怕被驱逐的担心就不会感到奇怪：

有证据表明，在那时一只动物是否被允许在教堂在要从律法和戒律的角度经过审查。从许多著名的拉比寻求许多观念，观念并不相同，但多数认为应当诉诸动物，并且对教堂重新献祭。^[28]

拉比认为墙上的动物图片会分散祈祷者的注意力。但是，尽管有许多撤出图画的努力，犹太教堂墙上的动物图画作为民族传统和一种大众艺术形式和教堂装饰依旧被挂在那里。^[29]在卡夫卡的故事中，雕刻的偶像从固定的、雕刻的基座走下来，拥有了它自己的生命，遇到危险掉头就跑。此外，叙事者模仿了《米德拉什》，让动物逃过一劫。那些动物生活在一种持续不断地被驱逐的担惊受怕之中，

尽管犹太法师的决定至今存在。一方面，这可能意味着拉比驱逐它的命令永不被执行，危险结束。另一方面，即使命令没有被施行，但被驱逐的可能性依旧存在。然而，叙述者很快消除了这个危险，插话说即使他们仍想施行决定，一个实际的问题必须首先得到解决：那些动物必须先被捉住。如同奥德拉德克一样（奥德拉德克异常的敏捷，并且拒绝被抓住，TOS:176）。这很难做到，“事实上，捉住那些动物是非常不可能的，因此驱逐它出去更是难上加难。^[30]主题层面的开放式结局，在叙述层面回应。叙述螺旋式地进行，插入使得叙述得以持续延展，使得叙述尽可能的没有尽头（永无止境）。因此，我们得知尽管没有人曾显然地将动物成功驱逐出去，这并不必然意味着过去没有人尝试努力过。在这点上，这还有更长的故事空间，对叙述人来说，详细述说存在于他的民间故事中。但是这个传说一经开始，叙述就断裂了。叙述停止于这种推理可以永无止境地进行，叙述人最终把它终止。类似这些的片段式叙述是典型的阿加达（Aggadah）体裁，即对以传说形式的经文的注释。

卡夫卡写了许多具有这种性质的片段，这些片段往往被批评界所忽略，并且被看作是他作品中不具代表性的，因为它们被认为是“不完整的”。直到最近德-英语双语版的《圣经寓言与隽语》的出版，这是唯一收入《教堂里的紫貂》的版本。在这个集子中，我们看到卡夫卡用模仿《米德拉什》的方式不仅重新书写了古以色列人的神话，并且也写了非犹太的神话。他的片段式的文本难以获得文学地位；1916的格来姆（Golem）片段没有被收入他任何一个文学文本，甚至直到最近出版的他的日记的注疏版中也没有收入，理由是卡夫卡显然把它勾掉了。对格来姆的创造往往带有神秘色彩，但是卡夫卡对传说的重写使得每件事都是公开的，可以被每个人所知晓的。格来姆的身体通常被描述为一个令人感到害怕的怪物。但是在卡夫卡的文本，恐惧不见了，在拉比的房子中任何事都是被允许的，甚至品尝泥土也成了仪式的一部分。泥土尝起来是苦的，卡夫卡在这里打开叙述人离题的可能性，一个全新的叙述似乎取决于这个“苦”字。但是他放弃了这个主意，并且随即重写了创世纪中创造的故事。拉比的房子里没有蛇，没有欺骗；这是一个最理想的空间，拉比是最完美的创造者，把他的身心完全投入到创造之中。

《一条狗的研究》（1922）运用了民间故事的元素来讽刺社会。1922年1月，在写作这个故事之前，卡夫卡深感犹太复国主义的卷入将有害他的写作：“所有这些写作都是在边境上的攻击；如果犹太复国主义不干预，那它就有可能多半发展成为一个新的秘密教义，一个喀巴拉（Kabbalah）”（D2:202-3）。^[31]鉴于当代犹太复国主义，这条狗隐喻性的讽刺离散的犹太人过着“狗”一般的生活，以“不断的出偏差”为特征（Irren-GWC:162）。在 *umherirren*（充满困惑的徘徊，困闷？）意义上的出错（*Irren*）：因此，这条狗的漫游（流浪、放逐）就被呈现为错误决定的后果，并且从那以后“错误”似乎就标志了他的整个生存。比如，和许多复国主义者一样，叙述人——狗——相信那是错误的：狗遵守着那些不属于狗团体的法规（实际上，那些法规是与它们对着干的）。（GWC:143）。他被弄迷糊了，他想质疑并且大声讲出那些其他人认为可以保持沉默的事（159）。

狗的反抗始于年轻时就自己团体对营养科学（Nahrungswissenschaft）的痴迷的调查和质疑。“它从最早的时候就占有我们，他是我们所思考的主要事物”（GWC:149）。卡夫卡幽默的词语组合可以看作是指犹太人对饮食的严格限定，也可以延伸看作是指塔木德繁琐经卷中的从宗教仪式角度对不同食物的适合性的探讨。事实上，拉比的评论超出了大部分“狗”的理解：

那个庞大的范围已成为一门科学，它不仅超越了任何一位学者能力所及，而且超越了所有学者集合起来的所能企及的范围，这对拯救所有的狗群来说太重了，即使他们受苦抬起，也不能完全承受。（GWC:149-50）。

叙述者因此质疑这门“科学”的必要性：“所有这些无休止的劳累——有何益处？无人前来拯救，我只能将自己埋入更深的沉默，如此之深，没有人可以把它再拖出来”（161）。因此，狗自身的“律法”和经文本身，被看作是在团体之内表现出的一种失败主义的态度。叙述人在这里甚至暗示了狗希望如此。在卡夫卡的时代，这些控告是犹太复国主义的典型话语。例如，哈姆（Ahad Haam）说过：“犹太人已经不是圣经里提到的人，而是圣经的奴隶。”^[32]卡夫卡的校友雨果·伯格曼（Hugo Bergmann, 1883-1975）认为“犹太人想要流放（*Galuth*）。

当1917年这个故事以希伯来语出版，读者批评卡夫卡用狗比喻犹太人时，处在生命最后时刻的伯格曼在为这个故事做辩护。伯格曼从其他事情中提出理由证明这个故事包含了对“许多复国主义者对犹太人生活的梦想”的暗示。^[34] 尽管这无可厚非，但是复国主义并不代表一种主张。犹太复国者也参与“营养科学”，而且他们特别着迷于“土地准备”（preparation of the soil, Bodenbearbeitung--GWC:164）。卡夫卡读过的许多犹太复国主义出版物都论及如在巴勒斯坦准备土地等实物。他的双关语，主要是指狗始终全心致力于圈定他们的领土，give satire of Zionism away。除此之外，在这一时期无以数计的犹太出版物似乎如塔木德一般无穷无尽地出版。犹太复国者对传统的反抗催生一种过度的为知性主义（是否是启蒙主义），它作为犹太人对精神重生的一种追求，一如前人对传统教义的追求一样。这条狗既不是教徒，也不是犹太复国运动者：“在我找到食物的地方吞下它，从种植的角度而言，这微不足道的实验准备与我何干”（GWC:150）。

与大部分坚持土地主张的人不同，这条狗反驳认为律法总是具有精神指向的。他提到传统本身，提到“作为补充改进形式的咒语、舞蹈和歌曲”（GWC:165）。这种精神指向较少地关涉“狭义层面的土地滋养，而是主要地靠天生天养”（165）。他对传统仪式的描述是非常有趣的，比如“狗向上蹦跳，向天空哭号古老的民间歌曲”（166）。他还认为如果复国运动者是对的，传统的习俗将何以被关注：“在地上所有的耳语，所有的歌唱，以及所有的舞蹈都可以表演（165）。”

《一条狗的研究》不是长篇叙述；它高度精炼并包含了许多插叙，它们以幽默轶事评论填充，代表了在希伯来本文中的轶事。比如，叙述人第一次写“音乐狗”，它们虽然歌唱但并不发出声音。评论指出卡夫卡在这里暗指他的喜欢的意第绪剧院，他还暗示犹太神秘主义。^[35]著名的“空气狗”（Lufthunde），是对意第绪词语“悬在半空中的人”（air people）的戏法，比喻通常那些没有收入、不得不依靠团体资助而过活的可怜人，它也是复国主义者批评那些犹太人的话

语。然而，叙述者——狗，站在被批评者的一边。对那些嘲笑他们的人，还击说根本不在乎对方的批评，因为它们简直不存在：尽他的努力，甚至从没看到一个人有这样消极的特性。因此他继续相信他们尽管用不同的方式，但是“没有偏见限制我的智慧”（156）。

叙述人（狗）在青年时代曾经多次试验以证明精神维度的正确性。这些轶事插曲说明了卡夫卡叙述反转的挑战，它们代表了传统、习俗或者政治信条。本杰明是第一个指出这个问题的人，他说：

卡夫卡的作品并没有顺从地建基于教条之上，没有像传说、轶事（aggadah）基于律法（halakha）一样。当他们屈膝下来，就出人意料地用有力的爪子反击。[36]

早于7年以前，肖勒姆（Scholem）称本雅明世俗的解释是“一个自以为是的猜测”，将其比作是力图对神的审判进行亵渎神灵的释义。^[37]但是这种努力确实在《一条狗的研究》中被描述过，当一条小狗成功地表明食物确实吸引饥饿的人。又一次，米德拉什的技巧使得“精神的食粮”这个隐喻变为直意：这条狗想象如果食物从高处降落到它身上，那会是什么样子；“无须为土地操心，只要敲敲我的牙齿，食物就会进入我的口内”（洪天富译）（168）。这里有一个对圣经主题（天降荒漠）和神话主题（守门人）戏法。对实验的描述是荒唐可笑的：叙述人凭丰富的想象创造了一种*Luftnahrung*（“空气食物”），这从高处吸引着这只小狗，并且嘲笑所有宗教探求。

随后的趣事进一步支持了本雅明的观点。自从被认为他的实验不可信之后，这只小狗就转向传统的行为一种通过自我否定和禁食而得到救赎的方法。叙述人又一次运用这个趣事创造了一个故事。在他开始禁食实验之前，他确定了他的出发点是符合法律的。他知道在一场著名的辩论中，一个智者一度阻止禁食。但是另一位智者意味深长地用一个塔木德式问题阻止：“但是谁会想到禁食？”（GWC:171），暗示了永远不会有人在他理智的时候做这件事。第一位智者认为

这个问题是如此具有说服力，以至于没有必要再去阻止禁食。但是，叙述者干预道，这并没有解决问题；既然没有法律明确规定，那这个问题还可以被提出：“究竟禁食是否被禁止？”（171）。这个塔木德式推理戏法的作用在于讽刺这只小狗的严肃与无知：拼命地搜寻对他当下境况有利的简单的“法律”，迫切地使自己相信禁食是不被禁止的，因此继续进行他的尝试。自然，结果是个灾难。他饥饿难耐，以致几近昏迷，然后突然发觉评论者的观点是完全错误的。

卡夫卡对现实的看法是清晰的。这只狗自己承认他的“工作确实是破坏‘营养科学’的一种尝试（169）。他的试验表明他把律法降低到一个实用和条规的水平。但他固执地坚持他的禁食，并将它推至极限。在顶峰时他经历肖勒姆将本雅明描述为的“对无的揭示”（20.IX;通信Correspondence,p.142）：“我所面对的那个东西现在是非常认真的，它的价值可以为研究所证明，但是它何去何从？这里仅有一只狗在虚无的空气中无助地猛咬”（173）这是一个“假定的猜测！！”。肖勒姆理解并且反对了本雅明对卡夫卡的解读。但是本雅明被证明是正确的，因为卡夫卡笔下的狗对《哈拉卡》抬起一只大爪。还有，遵守法律是被嘲笑的，在紧接着的情节中猎狗就坚决要求小狗停止它的所作所为。这只小狗挑战了这个新的《哈拉卡》（译注：圣经记事年代以来逐步形成的有关犹太人的宗教仪礼、日常生活和行事为人的全部律法和典章），“只有必须（musts）。你理解我们为什么要必须吗？”，回答是，“不……关于它没什么可理解的，这些是自明的，自然而然的”（174）这个情形中的幽默就在德语词“必须”这个双关语之中：它在正式用法中意为必须（must）意义上的“不得不（to have to）”，在随意用法中意为“撒尿”。这就容易产生误解。小狗并没有懂得这些语词间的游戏，而猎狗讽刺地回应道：“我亲爱的小狗，难道你真的不明白什么叫我必然吗？你不明白什么是自明吗？”（175）

关于猎狗的趣事起到对一条狗的解放作用。狗的歌唱把小狗从他自己中解放出来，从他自设的限制中解脱出来，他“随着音乐用最大的力气一跃”（175）。猎狗确实像Winfried Kudzusz所相信的一样，不是只死猎狗。^[38]卡夫卡并不是模仿瓦格纳。这只歌唱狗，像先前的歌唱狗们一样，唤起了犹太神秘主义中的神秘

音乐。事实上，歌唱的猎狗恰恰离开了当代童话故事世界。他可能被我们称为一种“斑比喀巴拉狗”（1923；在1922年12月底出版）。这是由卡夫卡同时代的人菲利克斯·萨尔顿（Felix Salten, 1868-1945）创作的，他也作为犹太复国主义者为卡夫卡所熟知。萨尔顿的鹿世界（小说《小鹿斑比》），是包含着复国运动信息的犹太寓言，与卡夫卡的狗世界相当。尽管没有铁证证明卡夫卡在它出版前是否看到这个故事，但是这两者的相似性是那么的显著，引起我们的注意。我们知道卡夫卡如何关注犹太的教育事业，特别是自从1920在布拉格的犹太小学成立之后。在1916年柏林成立了犹太人民之家（Jewish Volksheim）后，卡夫卡热切地收集犹太儿童文学。那时他帮助他的未婚妻菲丽斯·鲍威尔寻找合适的教学材料，给她所教的难民儿童所使用。他对犹太儿童文学的兴趣至少让人感觉似乎是真的，在它出版之前，他知道斑比（或者它的一部分）——可能通过他的那些支持犹太复国运动的朋友们知道萨尔顿的。不管怎么说，斑比父亲的突然出现，当斑比躺在血泊之中，无力继续，与《一条狗的研究》中场景惊人的相似。叙述人狗，也躺在血泊之中，像是斑比；而猎狗就像是斑比的父亲。

对猎狗的描绘使人感觉一只鹿很像一条狗：“他很瘦，长腿，棕色带有白色斑点，眼神美好、坚定，具有穿透力。‘你在这干什么’他问。‘你必须从这里离开’”（173）。在萨尔顿的小说《小鹿斑比》（*Bambi*）里，斑比父亲的眼神总是引人注目：黑色、深邃、具有穿透力，善良又骄傲。父亲总是用非常简单的话叫儿子起床，和他在一起。另外，斑比的爱情和他对父亲的崇拜中所表现出的性欲，在卡夫卡的作品中转化为猎狗（初期性欲）的升华。然后，不可思议的事发生在猎狗身上：他开始歌唱，小狗完全为曲调所着迷，那似乎与猎狗不相关，歌声在空中高扬，朝向他，只为他自己存在。这旋律给了小狗必须的勇气“飞走”，正如在童话故事中一样。在这个“美好”的结尾似乎没有讽刺。在事后的觉悟中，叙述人评论道，尽管这次经验是“‘一个错误’，也一定是宏大的；它仍旧是惟一的现实，只要一个清晰的现实，我通过禁食所逃离的那个世界”（175）。这些趣事，特别是那个关于斑比喀巴拉狗的，不仅是一种新写作的“开始”，民间传统的喀巴拉的新类型，卡夫卡说已经先于他的写作就存在。在一定程度上，卡夫卡创造了他自己的超乎当代话语的想象世界（传统的，复国主义，神话的，儿

童文学)。这是一种话语间的交互建构。

在民间传说文化框架之中，一个新声音的引入，使得叙述人从他的狗群生活中解放出来，使得他离开犹太复国主义的世界，而是进入一个想象的世界，那里类似于夏加尔油画中的联想式的幻想。难道卡夫卡从对意第绪词组Luftmensch（悬在天上的人）的玩笑中发展出在《一条狗的研究》中所有的对犹太世界的表现？这里，Luftmenschen一词被转化为不同奇怪品种的狗：有氧缺乏的复国主义者，有飞行的精神主义者，难以置信的空气狗，入迷的音乐狗——还不要忘记斑比喀巴拉狗。这些虚构的狗狗们从事许多奇怪的活动：主要是营养科学和土地耕种（译者注：存在法则和生命耕耘），但最有精神目标的是音乐科学。

在这个以变形和错误为特征的狗世界中，小狗采取了他的反抗。他的方式类似于约瑟夫·K的反抗，或者红彼得的努力。以这种方式，他遇到了各种法律、规则的挑战，并揭示它们的弊端。变形表明它的存在是由流动的语言结构和变化的思想所构成的。当格来姆的创造物成为一次神秘的体验，或者当“无意义”的存在。比如“空气狗”，或者小狗他自己，转变为“美好的”，那真正的奇迹就发生了。

但是，我们不要上幻想和奇迹的当。约瑟夫·K可能认为自己处在银行的一个重要职位，然而他的世界——这也像夏加尔（Chagall）式的画——跌宕起伏，而他自己只不过是一个悬在空中的人。《审判》的真实性在于被告被贬低，像狗一样被对待。商人布鲁赫是霍尔德的“狗”，约瑟夫·K“像一条狗”一样被杀死。这些人物形象与卡夫卡笔下动物一样有着相同的命运。他们独自过着他们的生活，在垃圾里、楼梯上、沙漠中、或在进行杂耍，像是《歌手约瑟芬或耗子民族》中的耗子，总是非常疲惫。卡夫卡虚构的动物和人物都存在于夏加尔寓言式的和神话式的风景画中。眼神与歌曲，视觉与听觉，记忆与旋律的联觉通感，创造一个夏加尔式的魔幻现实主义。

有一点是有力的，那就是夏加尔鲜明的色彩长存，而卡夫卡飞快地掠入幻

境，然而一切结束得太快。然而记忆的色彩（对音乐狗和斑比喀巴拉狗的记忆）赋予小狗力量去忍耐他的生活，与他的颠沛流离的兄弟姐妹们一起被流放、被疏远。还有，这种对简朴的“民间”传统的记忆，赋予歌手约瑟芬以力量，使她持守她的艺术直到生命的最后一刻。

注释：

1. Yudl Rosenberg, ‘The Golem or The Miraculous Deeds of Rabbi Liva’ (1809) ,in Joachim Neugroschel (ed./tr.) ,Great Tales of Jewish Fantasy and the Occult,p.162.

2. Walter Jens, ‘Ein Jude namesKafka’s, in Thilo Koch (ed.) , Protraits deutschjudischer Gesistesgeschichte (Cologne:Du Mont Schauberg,1961) ,pp.179-203,here p.186; Gershon Shaked, ‘Kafka, Jewish Heritage, and Herbrew Literature’, in The Shadows Within: Essays on Modern Jewish Writer (Philadelphia: The Jewish Publication Society,1987) ,pp.3-21,here p.9.

3. Gershom G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (New York: Schocken,1961) ,p.283.

4. Rabbi Nachman, ‘The Prince Who Throught He Was a Rooster’, in Gates to the New City, here p.458.

5. I.L.Peretz, Selected Stories,pp.29-33,here p.29. This text is included in Peretz’s Volkstumliche Erzahlungen (Berlin: JudischerVERLAG,1913) , which Kafka sent to Felice Bauer in 1916.

6. Peretz, Stories,p.33.

7. Ibid.,p.29.

8. Scholem, Trends, p.281.

9. Neugroschel, Great Tales, p.557.

10. Scholem, Trends, p.282.

11. Ibid.,p.283.

12. Arthur Green, ‘Teachings of the Hasidic Masters’,in Holtz (ed,) ,Back to the Sources,pp.361-401,here p.392.

13. Peretz, Stories, p.122.

14. Peretz, 'Cabbalists', in Howe and Greenberg (eds.) , A Treasury of Yiddish Stories,pp.291-222.
15. Peretz, Stories, p.122.
16. Franz Kafka, Der Prozes, tr. Melech Ravitch, illustrations Yossl Bergner (New Yorks: Der Kval,1966) ,p.194.
17. kafka recounts an anecdote about an am ha-aretz in his diaries (29.XI.11;D1:166) .
18. Gershcom Scholem in Benjamin uber Kafka,p.79.
19. Max Brod, Franze Kafka: a Biography, tr. G. Humphrey Roberts and Richard Winston, 2nd edition (New York: Schocken,1960) ,p.178.
20. Letter to Gershom Scholem, 4.11.39, in The Correpondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932-1940,ed. Gerschom Scholem ,tr. Gray Smith and Andre Lefevere (New York: Schocken,1989) ,P.243.
21. David Stern, 'Midrash',in A.A. Cohen and P. Mebdes-Flohr (eds.) , Contemporary Religious Thought (New York: Schibner's,1987) ,pp. 613-20,here p.615.
22. Herry Sussman, Franze Kafka: GeOMETRICIAN OF Metaphor (Madison, Wis.:Coda Press,1979) ,p110.
23. Neugroschel, Great Tales, p.617.
24. Leo Weinstein, 'Kafaka's Ape: Heel or Hero', Modern Fiction Studies 8 (1962/63) , 75-9, p.78.
25. Richard Lichtheim, Das Proogramm des Zionismus (Berlin: Zionistische Vereiniguang fur Deutschland, 1913) ,p22. Kafka owned this book.
26. Assizauatuibswutz: 'the literalness is driven to the point of a pun',Theodor W. Adorno, 'Notes on Kafka', in Prisms, tr.S and S. Weber (London: Spearman, and Expression s in Kafa', tr. D. and I. Bruce, TTR (Traduction, Terminologie, Redaction) 5.2 (1992) ,41-105.
27. Parables and Paradoxes,ed. Nahum Glatzer (New York: Schocken, 1961) ,p.49.
- 28.Ibid.,p.57.

29. See Scalom Sabar, ‘Synagogue Interior Decoration and the Halakhah’,
30. Parables and Paradoxes, ed. Nahum Glatzer (New York: Schocken, 1961), p.49.
31. I have modified this and some of the translations to follow.
32. Cited in Adolf Bohm, Die Zionistische Bewegung: eine kurze Darstellung ihrer Entwicklung, vol.2 (Berlin: Welt-Verlag, 1920), p.5. Kafka owned this book.
33. Hugo Bergmann, ‘Jawne und Jerusalem’, in Jawne und Jerusalem: Gesammelte Aufsätze (Berlin: Welt-Verlag, 1919), p.33-42, here p.36.
34. Bergmann, ‘Franz Kafka und die Hunde’, Mitteilungsblatt der Irun Olej Merkas Europa 34/35, 3.IX.72, P.4.
35. ‘The Hasidic Niggun’, in Encyclopaedia Judaica 12 (Jerusalem: Keter, 1972), pp/637-9, here p.638.
36. Letter to Scholem, 23.vi.38, The Correspondence of Benjamin AND Scholem, p.638.
37. Letter from Scholem to Benjamin, I.VII.31, quoted in Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen, ed. Hermann Schweppenhauser (Frankfurt aM: UHRKAMP, 1981), p.64.
38. Winfried Kudszus, ‘Musik und Erkenntnis in Kafkas Forschungen eines Hundes’. In M. Woodmansee and W.F.W. Lohnes (eds.), Erkennen und Deuten: Essays zur Literatur und Literaturtheorie. Edgar Lohner in memoriam (Berlin: Schmidt, 1983), pp.300-9, here pp.306-7.

古代开封犹太人入华研究动态

李大伟

清华大学人文学院历史系

作者简介：李大伟，男，清华大学人文学院历史系 2011 级博士研究生，籍贯：陕西省西安市，主要研究方向为中西交通史。电话：15120089663.地址：

清华大学 17 号学生公寓 7104 室。邮编：100084。

内容提要

自开封犹太人被发现之后，中外学者对其研究著述甚丰，而关于开封犹太人之入华时间、入华路线以及地区这一问题的说法，更是众说纷纭，迄今尚无确论。古代开封犹太人入华，作为古代中西交流和古代中国犹太人研究的难点问题之一，尚待进一步研究，故当有必要整理目前之研究动态，以供后续研究之用。

关键词

古代 开封犹太人 入华 研究动态

Abstract

Although the academic productions about the KaiFeng's Jews are very numerous after they were discovered, the research about when they entered into China and where they are from does not acquire the final conclusion up to now. The research about the KaiFeng's Jews entered into China is one of the most important issues in the exchanges between China and Western Countries and the Chinese Jews in the ancient times. So in order to promote the level of the KaiFeng's Jews research, it's necessary to arrange the research trend of the KaiFeng's Jews entered into China.

Keywords

The Ancient time, the KaiFeng's Jews, Entered into China, the Research Trend

1605 年，意大利耶稣会士利玛窦与开封犹太人艾田在北京会面之后，开封犹太人从此进入了人们的视野。早期，尤其是西方传教士对开封犹太人兴趣极大，并做出了大量研究，中国学者后来也逐渐加入。针对开封犹太人研究的文章与著作数不胜数，而关于其入华时间、路线及地区这一问题的认识，更是众说纷纭。“开封犹太人入华”是古代中西交流和古代中国犹太人研究的热点与难点，迄今为止众多方家对此问题都无确论，仍有尚待讨论之处甚多，兹就分述前人之所见，以供后续研究参考，并期有抛砖引玉之效。

一、古代开封犹太人离开“本土”¹²⁷及入华时间

(一)、摩西之前离开“本土”说与周代之前说

此说以 19 世纪俄国东正教维那格多夫 (Alexei Vinogradov) 主教为代表, 主要根据明朝弘治二年 (公元 1489 年)《重建清真寺记》之记载:

那其间立教本至今传,考之在周朝一百四十六年也。一传而至正教祖师也摄,考之在周朝六百十三载也。

但是, 西班牙耶稣会士管宜穆 (Tobar) 神父指出该碑文所提绝不是犹太人入华的时间, 而是涉及犹太教的起源本身。¹²⁸ 此段碑文只是将犹太教与中国周朝作时间上的对照, 其本意应是指犹太教建立的时间, 而非言明在周代之前犹太教已传入中国, 且弘治二年碑中记载开封犹太人系——

出自天竺, 奉命而来, 有李、俺、艾、高、穆、赵、金、周、张、石、黄、李、聂、金、张、左、白七十姓 (疑为十七姓) 等, 进贡西洋布于宋, 帝曰: “归我中夏, 遵守祖风, 留遗汴梁。宋孝隆兴元年 (公元 1163 年) 癸未, 列微五思达领掌其教, 俺都刺始建寺焉。

比较观之, 维那格多夫主教以康熙二年碑为基础之判断, 谓之犹太教在周代之前入中国之说法不求甚解, 有失偏颇, 故难以成立。

另外, 维那格多夫在其 1880 年出版的俄文《东方圣经史》中, 还提到“以色列王时, 犹太人恒旅行支那, 支那犹太人古诗中, 有推罗王希蓝曾将支那帝所赠品物送往陀维之语, 正当中国周昭王时也。”¹²⁹ 他的这种论断出自《旧约·撒母耳记下》, 第 5 章第 11 节, 即“推罗王希兰将香柏木运到大卫那里, 又差遣使者和木匠石匠, 给大卫建造宫殿。”但这一记载并未言明香柏木是出自中国, 至于说中国犹太人的传说中有此物更属臆断, 故此说多被学界所否定。

(二)、“流散的十个部落”与周代入华说

宋君荣 (Atonine Gaubil) 和西盎涅 (L'Abbe Sionnet) 多以康熙二年碑 (1663 年)《重建清真寺记》之记“教起于天竺, 周时传于中州, 建祠于大梁”, 断定开

¹²⁷ 此处“本土”所指的是开封犹太人离开犹太故地。

¹²⁸ 耿昇,《西方人对中国开封人的调查始末》,《河南大学学报》2007 年第 2 期, 第 108 页。

¹²⁹ 陈垣,《陈垣史学论著选》,上海:上海人民出版社,1981 年,第 82 页。

封犹太人在周代进入中国，并据此主张中国犹太人“周代入华”说。因为考之康熙二年碑所记载“周时始传于中州”，其时代相当于中国周朝初期或前半叶，所以主张开封犹太人周代进入中国的学者，多认为其与犹太流散的十个部落有关，即多认为这批犹太人是流散的十个部落的一部分。但令人遗憾的是这些学者并没有明确的证据，证明犹太人在周代进入到了中国，其论述大多有附会之嫌。与之相比，江文汉根据开封自称“一赐乐业”，而不知“犹太”以及开封犹太人所奉圣书断定，开封犹太人应该是在犹太民族未被亚述与巴比伦驱逐之后，而《旧约》尚未全部形成之前这段时间进入中国。

但是，陈垣和潘光旦认为康熙碑所谓周时始传于中州者，乃是因弘治碑和正德碑前后数次提到周朝而就认为就是发生在周朝之事情，而且碑文谬误甚多，未必确有所见。

（三）、从巴比伦之囚到亡于罗马期间离开“本土”说

高德贝（A. H. Godbey）提出，开封犹太人离开本土不会早到“流散的十部落”时代，可能是在巴比伦被俘之前，但也不会迟到叙利亚统治被逐出以后，即公元前 2 世纪中叶。这是因为，第一、开封犹太人礼拜寺的建筑物不是教寺式，而是坛庙式；第二、庙中央有摩西椅，椅子与说经的人都在台上，并称是以斯拉受辱后带回来的；第三、庙中最神圣核心的部分有幕掩隔，内部漆黑；¹³⁰第四、主持礼拜的人诵经时用面纱，与拉比制度完全不同；第五、尤其重视安息日，安息日成为禁食禁欲的日子，只可以沐浴、沉思，至少是公元前 6 世纪的仪式；第六、《碑记》所记“秋末一日大戒”，即赎罪节，和其他季节性的禁食，举行时都不搭棚，且禁食节多于会食节，这些都是以斯拉以前的仪式，礼拜方式还沿用《摩西五经》纂成以前的方式；第七、西方一般犹太人所用的纪念民族独立与宗教还元（即公元前 2 世纪 60 年代，哈斯蒙宁族所领导的运动）的光明节（Hannukah 或 Channukan），在开封犹太人的节日里完全没有，这表示他们从来不知道这个节日；第八、坛庙有旁屋，专供屠宰挑筋之用，宗教执事的膳堂也列在坛庙院落的南北两旁，都与《以西结书》所说的布置相符合，而以西结是在巴比伦之囚以后、第二次坛庙建筑起来以前的人物。

张绶认为开封犹太人中惟《以斯帖记》是全本，只有一部分《但以理书》，

¹³⁰ 高德贝说这是受辱之前的旧体制，潘光旦更正说为是之后的新体制，属于第二坛庙时期。

而且没有《圣书》的概念，¹³¹同时康熙二年立的《重建清真寺记》所记载有关禁食、宗教仪式、献祭、斋戒，以及婚丧制度的内容，说明其与以斯拉以前的犹太教信仰几乎一致。另外，开封犹太会堂呈现“第二圣殿风格”特征，坚守安息日和赎罪节、礼拜仪式、不过光明节、所用“契元法”等¹³²，说明他们似乎在“第二圣殿时代”还在故土生活，不会在公元前 745 年，被亚述帝国所俘虏的后裔。

（四）、从大流散到《教典》形成期间离开“本土”说与汉代说

开封犹太人汉代入华之说主要根据明正德七年（公元 1512 年）碑记《尊崇道经寺记》所记载：

至于一赐乐业教始祖阿耽，本出天竺西域。稽之周朝，有经传焉。……立是教者惟阿无罗汉，为之教祖。于是也摄传经，为之师法。厥后原教自汉时入居中国。

除此之外，还有开封犹太人的自述。1723 年，宋君荣走访了开封犹太人，开封犹太人的掌教告诉他犹太人进入中国已有 1650 年的历史了。¹³³后来，另外一个耶稣会士布洛蒂埃（Brotier）据此推断“开封犹太人是汉明帝之时进入中国”，但同时他也认为整个开封犹太人聚落的形成要到宋代，但明帝年代即有犹太人来华定居，则确信不疑。他并据此计算出犹太人来华时间与公元 70 年耶路撒冷城被罗马军队摧毁、犹太人四处流浪的时间相吻合。¹³⁴骆保禄（Gozani）、孟正气、管宜穆和伯希和也都认可此说。¹³⁵1850 年时，上海有两个中国基督教徒，受英国教会的差遣，到开封调查，得到的答复却是在 1850 年前来到了中国。若以此计算，那就是在西汉平帝年代进入中国。由于年代久远，开封犹太人之记忆的误差似乎也在情理之中，但他们在自己的认识与传说中，相信自己的祖先于汉代入居中国是不成问题的。¹³⁶艾德金斯（Joseph Edkins）、布洛蒂埃、江文汉、奥胥布尔（Ausubel）、麦克季理裴（Macgillivray）、艾子喇（Ezra）、高其耶（Cordier）、

¹³¹ 《但以理书》成书大约在公元前 2 世纪中叶以前，所以说明开封犹太人在此时尚未离开故土。

¹³² 此处同高德贝说法。关于“契元法”详见下关于费因之论断。

¹³³ （法）荣振华、（澳）李渡南等编著、耿昇译，《中国的犹太人》，郑州：大象出版社，2005 年，第 159 页。

¹³⁴ 卓新平，《基督教犹太教志》，上海：上海人民出版社，1998 年，第 376 页。

¹³⁵ 详见娜婷·佩伦著、耿昇译，《中国的犹太人——开封和上海犹太人社团的神奇历史》，郑州：大象出版社，2005 年，第 328 页。

¹³⁶ 潘光旦，《中国境内犹太人的若干历史问题——开封的中国犹太人》，北京：北京大学出版社，1983 年，第 31 页。

德拉古柏利（de Lacouperie）、卫利贤（Wilhelm）等人皆认可犹太人在汉代已经进入开封生活。¹³⁷ 然而，潘光旦、张绶等对于中国汉代之有犹太人持怀疑态度，更不用提开封汉代有犹太人一事。陈垣也认为：“开封犹太族来自汉者亦未可遽信也。故谓汉以前已有犹太人曾至中国则可，谓开封犹太族为汉代所遗留则不可。”¹³⁸

主张开封人汉代入华说的学者大都认为开封犹太人的祖先是在大流散到《教典》形成期间离开“故土”。布洛蒂埃，就根据开封犹太人艾田对于十字架并无厌恶的反应，认为他们是在《教典》形成之前离开巴勒斯坦的。¹³⁹ 天主教耶稣会士骆保禄则强调，他们所奉经书受到《塔木德》影响，说明他们离开家乡时，《塔木德》已编辑完成。¹⁴⁰

费因（James Finn）则对开封犹太人离开本土进行了细致的分析。他指出，第一、开封犹太人的碑记，述道统以来，祖师系列，到以斯拉（碑记作藹子刺）为止，承认以斯拉是民族的第二个制法者与改造者，表示他们对耶城与第二次坛庙的重建时有所闻的。第二、他们所藏经卷中，有一部分先知们的作品是成于亚述把以色列灭亡以后，也就是“十部落”流散以后的，也有《但以理书》的一小部分和全部《以斯帖书》。《以斯帖书》里面是提到“犹太”了，而以色列和以色列人却没有提到。所以他认为，以斯帖是开封犹太人所极其尊重的一个女祖先，被称之为“大母”，也可见这是他们所熟读的一部分经卷，故开封犹太人所谓不知犹太，只是艾田专心科举，数典忘祖而已。所以，开封犹太人肯定是在巴比伦归来之后才又离开本土的。《以斯帖书》作于公元前 4 或 3 世纪，而《但以理书》据近代考据家考证成书于公元前 2 世纪中叶以前。第三、开封犹太人手中另有一种现成的经籍的选集（Haphtorah），包括许多先知作品的选段，而这些先知们，如撒迦利亚和玛拉基都是第二坛庙时代住在耶城的人物；以辑成年代论，则正好又是安提阿格斯残暴统治的时期。第四、开封犹太人所使用的宗教纪年法，始终是“契元法”（Era of Contracts）。从公元前 312 年算起，直到公元 1019 年，西方

¹³⁷ 详见前节《中外学者关于古犹太人入华时间的认识》之“汉代说”。

¹³⁸ 陈垣，《陈垣史学论著选》，上海：上海人民出版社，第 83 页。

¹³⁹ James Finn, *The Jews in China: Their Synagogue, Their Scriptures, Their History*, London: B. Wertheim, Aldine Chambers, Paternoster Row, 1893.

¹⁴⁰ 沙博里著、殷罡等译，《中国古代犹太人——中国学者研究文集点评》，北京：新世界出版社，2008 年，序言第 11 页。

的犹太人才改用所谓“创元法”（Era of Creation），而“契元法”是叙利亚的塞流卡斯王朝在统治到犹太本土的时候（公元前 198 年）开始推行的。而开封犹太人直到公元 17 世纪，仍旧使用这个历法。第四、他据开封犹太人完全不知耶稣为何人、对十字架并不反感、没有拉比制度，以及掌教诵经时必以面纱蒙面、坛庙设有摩西宝座、《摩西五经》分节略有不同等，推断他们绝对不是所谓“流散的十部落”，却不可能迟到耶稣时代离开。同时，费因又根据开封犹太人散经经籍《创世纪》后面一张附定的纸——这张纸上写有拉比的名字，并且开列着一连串拉比的名字，判断他们虽然没有拉比专断的作风，但受到了拉比制度的一些影响，也就是说受到了他们接受了《教典》的一些影响。另外，费因又发现他们在宰杀牛羊的时候，也有一些拉比制度的规矩；还有庙中央的上方，在“皇帝万岁牌”之上刻有《西玛》祷文，也表示《教典》形成期间的一种影响，因为后来西方各地的犹太教寺都经常使用这句祷文。受此影响，费因又怀疑到开封犹太人离开本土，可能推迟到大流散到《教典》形成时期。¹⁴¹但是，殷罡认为开封犹太人存有《塔木德》抄本，而不知“马卡比起义”，还有开封犹太人将《托拉》第 52 卷和 53 卷合为一卷也是波斯犹太人的办法，故他提出他们的祖先确实没有自巴比伦返回耶路撒冷，而是在波斯帝国的疆域内持续生存了相当长的时间。¹⁴²这个判读与费因所认为开封犹太人曾经在巴比伦之囚之后返回耶路撒冷之说法相悖。所以，殷罡认为开封犹太人是“巴比伦之囚”的后代，当公元前 538 年波斯人征服巴比伦并解救犹太人时，他们的祖先没有返回到耶路撒冷，而是定居在巴比伦和波斯帝国其他省份，然后继续向东迁徙，进入中亚腹地。¹⁴³

另外，在这里还需强调一下潘光旦对于开封犹太人离开本土的推断。潘光旦据高德贝和费因的考证，认为开封犹太人是在叙利亚统治时期，离开本土，最晚不到哈斯蒙宁族统治时期，基本与高德贝的论断一致。具体来讲，潘光旦认为开封犹太人是在巴比伦回来而第二次坛庙建成相当长的一个时期以后才离开的。首先、从他们接受“契元法”来看，不会迟于公元前 198 年该历法开始推行之时，而接受一个历法更是需要十年八年，所以他们移出定是在公元 198 年之后。同时，

¹⁴¹ James Finn, *The Jews in China : Their Synagogue, Their Scriptures, Their History*, London : B. Wertheim, Aldine Chambers, Paternoster Row, 1893.

¹⁴² 殷罡，《开封犹太人：来历、经历与同化进程》，沙博理编著，《中国古代犹太人——中国学者研究文集点评》，第 222-223 页。

¹⁴³ 同上第 222 页。

公元前 198 到前 187 年，在安提阿格斯第三统治下，犹太人还是能够享受一些权力，似乎没有背井离乡的必要，所以潘光旦据此判断这批犹太人出走应该在公元前 187 年之后。而从公元前 187 年之后，安提阿格斯第三、塞流卡斯第四（公元前 186-前 177）、安提阿格斯第四（公元前 176-前 164），开始逐渐对犹太人实施高压政策。尤其是安提阿格斯第四为了要把犹太希腊化，不择手段，成为犹太史上臭名昭著的异族统治者。由此，一部分犹太人才万不得已下定决心，离开祖国。据此，潘光旦认为可以把犹太人离开的时间缩短到安提阿格斯第四统治时期，即公元前 176-前 164。而公元前 168 年底，在马太底亚斯（Mattathias）与马卡比乌斯（Maccabeus）父子领导下，爆发了起义。经过三年艰苦的斗争，起义终于于公元前 165 年（又称公元 164 年）成功，而在犹历奇斯来夫月的二十五日，终于把神圣的庙坛再度献给了耶和华，这一天即西方所有犹太族人所庆祝的光明节。但是，开封人犹太人并没有此节日，说明他们离开本土则是在公元前 168 年（或公元前 164 年）以前了。而若假定，他们大概不会在安提阿格斯第四登位之初，而是在暴政开始之时便出走，则他们离开的时间则为公元前 175-前 167 年。

另外，潘光旦就开封犹太人所有经书方面进行了考证。他提出，开封犹太人有完整的《摩西五经》说明他们离开本土，肯定是在公元前 5 世纪以后，而没有《圣书》则说明其在公元 100 年前，便早已离开了。《先知各书》有而不全，表示他们在离开的几年，正当编纂的过程，而在编成以前，传抄的零种如《伊斯帖》，或一种的零星片段，如《但以理书》，当然是可以有的。由此，从开封人藏经方面判断，他们离开本土的年代，也是在公元前 170 年代到 160 年代之间，与上面所提时间大致一致。同时，潘光旦就费因前所考证的开封人经书等方面受《教典》和拉比制度等的影响予以了辩驳。他提出，开封犹太人所受《教典》和拉比制度影响极其有限，而且是否与其有联系，还需仔细研究。最后，他指出即使真是《教典》和拉比制度的一些表现，那也可能是后来介绍进来的，因为开封犹太人进入开封以后，仍旧和西方族人保持某些联系，有人来也就有东西被带来。如他们虽没有光明节，他们的经卷中却仍旧记载了那次民族解放运动的《马卡比乌斯书》。这几种《马卡比乌斯书》都是公元前后百年之内的东西，开封犹太人居然有所记载，但是却没有光明节，其必然是后来介绍进来的。同时，他们虽然有这两种书，却每种只有一份，而且并不重视，而对《以斯帖》却极其重视。以斯帖、《以斯

帖书》和普洱节，与马卡比乌斯、《马卡比乌斯书》和光明节，都是可以先后媲美的大事，而开封犹太人对此截然不同的态度，说明对前一事是亲身体验，而后一件事则不可能有相同的体验。¹⁴⁴

（五）、唐代说

潘光旦提出，开封犹太人中间的一部分是唐代来的。他根据，1605年艾田告诉利玛窦族里的一个传说，即“当帖木儿征服波斯之时，他们也征服了中国，并将很多摩尔人、基督教徒和犹太人带进中国。这大约是八百年前的事情”之记载。潘光旦认为，大概是在明代，中东的犹太人和开封犹太人还是有些接触，他们把帖木儿席卷中东一带的侵略行动，当故事一般的说给开封族人，因而演成了这样一个牛头不对马嘴的传说，但是其中两点是对的，即一是“大约在八百年前”，即唐中叶以后，二是同来的还有基督教徒和回教徒等。据此，他认为在开封犹太人中间，多少总有一部分人的祖先是唐代来的。¹⁴⁵除此之外，他还引用五代时期，何光远《鉴诫录》中所记波斯人李珣在中国参加科考等事迹，类比开封犹太人，说明开封犹太人至少有一部分是在唐代入华。

孔宪易也主张，“开封犹太人在唐中叶以后进入开封，已历千年，岁月既久，教徒逐渐汉化，教中除了“满喇”等少数认识希伯来文以外，其他一般人经营商业、手工业、和一些人学习儒家经典作为猎取功名的工具。”¹⁴⁶他提出，唐代各色西域人等沿着丝绸之路进入中国，犹太人进入也是情理之中。“安史之乱”之后，唐朝政治、经济等中心东移，开封地位逐渐提高。同时，唐朝为了避免汉蕃混杂，规定：“大历十四年（779）诏，回纥诸蕃住在京师者，各服其国之服，不得与汉相参。”开封也受此限制，故犹太人在土十字居住，宋代也不可能让这些西域蕃人居住在城内，尤其是大内东华门附近，所以他们祖祖辈辈在土市子定居，并有可能已经建立祠庙，只是他们族人自己知道，影响不大而不为人知。他进一步提出，从唐宋以来因为其祠庙名不见经传，很难摄入文人的笔下。明代开封人李濂与犹太族人李应元，不仅是同乡，还同是进士，先后都在山西省太原居官，李濂不能不知开封犹太人，但其名著《汴京遗迹志》也只字未提一赐乐业礼拜寺一事。清代开封人刘昌为康熙碑撰文者，与该族重要人物赵映乘等私交甚好，同

¹⁴⁴ 潘光旦，《中国境内犹太人的若干历史问题——开封的中国犹太人》，第68-69页。

¹⁴⁵ 同上，第36-37页。

¹⁴⁶ 孔宪易，《开封一赐乐业教钩沉》，上海师范大学学报，1985年第3期，第68页。

时其府第就在礼拜寺旁边，可是在其修撰的《河南通志》、《开封府志》中亦只字未提开封犹太人礼拜寺。而清代嘉兴人周城作为一个外省人，在《宋东京考》中亦只字未提就可想而知了。开封犹太人历经金元明等朝代，适应中国环境，读儒家书者甚多，有些更是应试从政，开封籍的搢绅纵然熟知他们是犹太人，也不好意思提及，这也是中国人的恒情，不足为怪。同时，该寺一直坐落在土市子东背后的小巷中，故非熟于开封当地情况者，很难知晓。同时，他认为宋人孟元老《东京梦华录》、朱牟《曲洧旧闻》、明人李濂《汴京遗迹志》、清人宋继郊《东京志略稿本》、周城《宋东京考》及《祥符县志》等所记“铁屑楼”、“铁薛楼”，是唐或北宋开时代封犹太人对 Israel 的音译，金元两代译为“迭屑”，后译为以色列，今译为以色列。而铁屑楼北面不远的土市子西，与界身毗邻的“脂皮画曲”巷子，孔宪易认为其是犹太人从长安、洛阳到汴州时，一些靠手艺谋生的人在羊皮上绘画，或在羊皮上画影戏，久而久之，街以艺得名。所以，陈垣谓“足见宋时一赐乐业，尚无人能道”的论断值得商榷，而北宋大批铁屑人(犹太人)涌入开封，铁屑楼后面的祠庙是在唐原有基础上扩建，绝不会没有祠庙。而金元二代该建寺之名称绝非用“一赐乐业”，而是用唐以来“铁屑”、“铁薛”、“迭屑”等译名。除此之外，孔宪易还对陈垣谓“弘治碑以正统之见，而记溯南宋孝宗纪年”提出了质疑。他提到，之前之金碑必定用“大定”年号，只是现在尚未发现而已，弘治碑之所以用隆兴年号乃明代开国皇帝“一扫腥膻”之后，明代生员追溯撰写而成。宋室南渡以后，开封犹太人一部分南渡在杭州一带，经营商业或其他行业，杭州这时亦有他们的礼拜寺。“隆兴议和”之后，有可能流散各地的犹太人因为不忘东京土市子这块故土，才集资扩大修建起来。¹⁴⁷

高望之也指出，在唐代极有一部分犹太人从广州、扬州到达开封定居。他认为，虽然目前尚无史料可以断定，但是从巴比伦犹太社团和唐代中西交通的历史来看，对于开封犹太人而言，并非入陈垣所言“非宋以前所至”。¹⁴⁸与费因不同的是，怀履光(Willam Charles White)根据开封犹太人所历法，推断他们是在公元 10 世纪以前进入中国，而但佳福(L. C. Goodrich)则认为开封犹太人离开波斯是在公元 10 世纪以前，进入中国则要晚些。¹⁴⁹综而观之，这些说法基本

¹⁴⁷ 关于孔宪易的考证，详见孔宪易《开封一赐乐业教钩沉》，李景文等编校，《古代开封犹太人——中文文献辑要与研究》，北京：人民出版社，2011年，第249-261页。

¹⁴⁸ 高望之，《关于中国犹太人》，沙博理编著，《中国古代犹太人——中国学者研究文集点评》，第133页。

¹⁴⁹ Willam Charles White, *Chinese Jews*, Toronto, 1942.

都未超出唐代，最迟也不出五代初年。

(六)、宋代说

陈垣提出开封犹太人绝不是汉代所遗留，并称“其人以贸易之故，……不过侨寓一时，未必即为永住。是犹太人之至中国为一事，犹太人之是否永住中国又为一事也。……而开封犹太族为非宋以前所至。”他提到颇为注重宗教寺庙记载的宋敏求之《东京记》和张邦基之《墨庄漫录》等却对开封一赐乐业教毫无提及，清雍正间嘉兴周城撰《宋东京考》二十卷，采摭关于宋时汴京掌故之典籍，至三百九十余种，而不见有关于一赐乐业之事。即弘治碑一赐乐业族进贡西洋布于宋，及帝命“遵守祖风，留遗汴梁”之语，亦未及载。足见宋时，开封一赐乐业尚无人能道，其非宋以前所至，可断言也。¹⁵⁰黄义也认为陈垣一说，较为妥当。¹⁵¹与陈垣相同的是，伯希和与沙畹据《弘治碑》之记载，也主张开封犹太人真正准确的资料要到北宋年代所有。¹⁵²时经训也认为犹太人到汴京在北宋初叶，认为北宋提倡道教，他教几无容足之地，洎徽、钦北狩而道教衰，宋室南渡，汴京为金人势力范围，始建寺焉。¹⁵³前开封博物馆馆长王一沙认为犹太人定居开封当在北宋时期，由于1489年的石碑上称犹太人进贡了“西洋布”，所以他们应是布商，而所提“七姓八家”之说则使王一沙相信，这批犹太人是携家带着、团聚亲友而来的。¹⁵⁴张绥则对具体到达开封的时间，提出了三种可能性——第一、属于宋徽宗宣和后期之事，犹太人经同意在开封定居，后汴京为女真族攻占，当时兵荒马乱，史家难闻犹太人定居一事。第二、第一批在开封定居的犹太人在女真族到来之后到达。开封犹太人同女真族统治者的这种关系，到了明朝却成了“不光彩”的历史，于是弘治碑中以符合正统观念的史笔，作此篡改。第三、有可能在北宋统治时期到达开封，而在两三代之后才建立了会堂。也有可能，第一批到达人数太少，之后随着人数增多才具备了建立会堂的条件。¹⁵⁵但娜婷·佩伦认为，由于中国编年史中对开封犹太人定居一事并没有任何提及，很难在各种假设中作出判

¹⁵⁰ 陈垣，《陈垣史学论著选》，上海人民出版社，第83-84页。

¹⁵¹ 其论证与陈垣基本一致，具体详见黄义，《中国犹太人考》，收录于李景文等编校，《古代开封犹太人——中文文献辑要与研究》，第151-153页。

¹⁵² 详见方豪，《中西交通史》（下），上海：上海人民出版社，2008年，第398页；潘光旦，《中国境内犹太人的若干历史问题——开封的中国犹太人》，第39页。

¹⁵³ 时经训，《河南挑筋教源流考》，收录于李景文等编校，《古代开封犹太人——中文文献辑要与研究》，第103页。

¹⁵⁴ 王一沙，《开封犹太人后裔》，沙博理编著，《中国古代犹太人——中国学者研究文集点评》，第178页。

¹⁵⁵ 张绥，《犹太教与中国开封犹太人》，上海：三联出版社，1990年，第31-32页。

断。¹⁵⁶与之相比，陈长琦则根据《宋史·真宗纪》所记“咸平元年，春正月……辛巳，僧你尾尼等自西天来朝，称七年始达”之记载，断定“你尾尼”为犹太人，即“列微”、“列未”、“利未”等，其与明代碑记中列微五思达领掌其教的追述等完全吻合。“你尾尼”就是咸平元年（公元 998 年）率族人来到开封时的犹太掌教，《宋史》的记载，是宋代犹太人进入并移居开封的官方记录。¹⁵⁷魏千志与陈长琦的主张相同。他也根据相同的证据推断开封犹太人在宋咸平元年进入开封，有所不同的是陈长琦认为“西天”并非所指印度，而魏千志则提出其指印度，与开封犹太人同源，并提到 1605 年艾田告知利玛窦“其经卷已保存五、六百年之久”和 1723 年宋君荣所提到“利玛窦说该经卷已保存六百年之久”等说法，从 1605 年上溯 600 年正好是宋真宗时期。除此之外，魏千志还对“金代定居开封说”予以否定，认为假定当年犹太人真是进贡于金，那么其时间决不能早于金大定元年（公元 1161 年），因为金朝于是年七月才迁都汴京。即便是金朝一迁都开封犹太人就来进贡，那么从大定元年七月犹太贡使来到开封，到大定三年开始大规模兴工建寺，时间岂不太短促。比起犹太人进入开封较长时期以后建寺，更不合理。¹⁵⁸曹寅则对此说提出了质疑，指出《佛祖统纪》中所载“真宗咸平元年……中天竺沙门你尾拏等来朝，进佛舍利、梵经、菩提树叶、菩提子数珠。赐紫衣”一事与《宋史·真宗纪》所载“你尾尼”是同一事件，所贡之物多是佛教之物，对比开封犹太人所贡“西洋布”而言差异甚大，所以这两件事并非有关联，而“赐紫衣”与“归我中夏，遵守祖风，留遗汴梁”更不相干，所以陈长琦和魏千志仅据“你尾尼”而得出开封犹太人在宋真宗咸平元年进入开封之说难以成立。除此之外，曹寅还指出不能将开封犹太人《圣经》的历史与开封犹太人之历史等同起来，犹太人很可能很早之前就来到了开封，但可能在宋真宗年间才获得了他们在 1608 年所提到的那部《圣经》，而开封族人在 1723 年告诉宋君荣他们进入开封已有 1650 年的历史了，说明其在东汉明帝时期就来到了中国，而非北宋真宗时期，所以魏千志据艾田和利玛窦之对话谓之“所藏经卷已有五、六百年时间”之

¹⁵⁶ 娜婷·佩伦著、耿昇译，《中国的犹太人——开封和上海犹太人社团的神奇历史》，第 335 页。

¹⁵⁷ 陈长琦，《佛僧还是犹太拉比？》，沙博理编著，《中国古代犹太人——中国学者研究文集点评》，第 150-153 页。时经训、刘景和等也认为开封犹太人为宋真宗时，循天山南路来贡，并入住开封，但并未提出什么证据进行论证，详见时经训，《一神教》，原载《河南地志》第九章《宗教·一神教》，第 59-63 页；刘景和，《一赐乐业教》，原载民国十八年《河南新志》卷三《礼俗·宗教信仰》，第 175-176 页，收录李景文等编校，《古代开封犹太人——中文文献辑要与研究》，分别见第 99 页和第 156 页。

¹⁵⁸ 魏千志，《中国犹太人定居开封时间考》，史学月刊，1993 年第 5 期。

推断有失偏颇。¹⁵⁹

白眉初的主张与“宋代说”稍有不同，他提出了“汉宋调和说”。他指出——

弘治碑则言来自宋，据正德碑则言来自汉，据康熙碑则言来自周。故其所谓汉者，非纪元后数十年之汉，乃纪元后九百五十年五代之汉也，是时犹太人为回教徒所据三百余年。待犹太人至虐，而沙兰生（即萨拉森人）之后，又据于土耳其人。十字军之役即因是而起，十字军未兴之前，犹太人多已出之在外。弘治碑之所谓宋，是言其至开封时。正德碑所谓汉，康熙碑之所谓周（五代周）是言其离犹太时，固未有凿柄也。¹⁶⁰

对此，潘光旦指出，但以为五代刘知远的汉，而不是纪元初年刘秀的汉，说法虽然聪明，足以解决两碑的矛盾，却并没有任何事实或传说的根据，而另一个汉的说法，则至少在开封族人自己的话里曾经提到过。此外，潘光旦认为开封有一部分犹太人是自唐代入华以外，其大部分是自北宋进入中国，并且可能是北宋后叶，即在南渡以前不太久。¹⁶¹实际上，白眉初的说法还是仍旧主张开封犹太人自宋代入华，但是关于《正德碑》所记汉之解释之外却并没有其他旁证可以支持。前所述及，江文汉虽主张在公元前开封犹太人已经进入中国，但也承认比较集中的是在北宋时期来到开封。¹⁶²

综上所述，中外学者对于古代开封犹太人离开“本土”时间多与其所主张进入开封时间相联系在一起。主张开封犹太人离开“本土”时间，概况起来包括摩西之前离开“本土”说、“流散的十个部落”说、从巴比伦之囚到亡于罗马期间离开“本土”说、从大流散到《教典》形成期间离开“本土”等，而与之对应的进入开封的时间则为周代之前说、周代说和汉代说等。在众多主张之中，多是将犹太人在本土的历史经历与开封犹太人所遗留之碑刻、传说及口述记载等，进行

¹⁵⁹ 曹寅，《“犹太人宋咸平元年定居开封说”再思考》，《犹太研究》，山东大学出版社，2011年，第131—145页。

¹⁶⁰ 白眉初，《河南省志》第六卷《政教民俗》第三节《宗教》，第18-22页，民国十四年版，此处李景文等编校，《古代开封犹太人——中文文献辑要与研究》，第112页。该书之此文又采自《东方杂志》第十七卷第五六号所载陈援庵先生著《开封一赐乐业教考》，原文近两万余言。

¹⁶¹ 潘光旦，《中国境内犹太人的若干历史问题——开封的中国犹太人》，第39页。

¹⁶² 江文汉，《中国古代基督教及开封犹太人》，上海：知识出版社，1982年，第188页。

类比而推断出开封犹太人离开本土与进入中国的时间关系。另外，还需强调的是在各家对开封犹太人进入中国的考证中，多主张开封犹太人是一批次的到达中国，但还有少数学者认为其并非一批次到达——如潘光旦主张开封犹太人至少一小部分是自唐代进入中国，而大部分是宋代而来，但就其两者之间的关系并没有做出分析，而江文汉则认为开封犹太人自汉代就进入中国，而集中的则是在北宋时期。

二、古代开封犹太人之入华“地区”

这批侨居开封犹太人的祖先历经千难万苦、辗转反侧地进入中国，并成为古代中国最大的犹太人聚集区。那么，这批犹太人沿着哪条路线，又是从何地进入开封呢？中外学者对此大致有两种认识——一种认为是经过陆路进入中国，另一种认为从海路进入中国，而就其出发地而言主要包括波斯、印度、阿富汗加兹尼与“萨忽”（可萨）等说法。

（一）、本土说

主张犹太人在周代之前和周代进入中国的学者，多认为犹太人从本土进入中国。维那格多夫主教就据弘治二年碑和《旧约·撒母耳记下》认为开封犹太人就是在摩西以前离开本土，进入中国当在周代之前。上述主张“周代说”的学者，如宋君荣、西盎涅、费因、丕尔曼（Permann）、高贝德、郭永亮等，认为进入中国的开封犹太人人多与以色列“十个失散的部落”有关，是该十个遗失部落的后裔，自周代直接进入中国。其主张多基于康熙二年碑和《旧约》中的记载以及与犹太历史的比对，并没有提出说明犹太人在周代之前或周代进入中国的直接历史证据，故犹太人此时离开本土进入中国之说也备受质疑，难被认可。同时，除了高德贝、江文汉等主张中亚以外，上述主张犹太人汉代进入中国的学者时经训、奥胥布尔、高其耶、德拉古柏利、单士厘、王一沙等，多认为由于汉代丝绸之路的贯通，公元70年耶路撒冷城被罗马军队摧毁，犹太人开始大流散离开本土，进入中国。与周代说一样的是，主张汉代从本土入华的学者，主要根据开封犹太人明正德七年碑及与犹太历史的比对，所以很多学者对此保持谨慎之态度。

综上所述，因主张开封犹太人“周代之前”、“周代”以及“汉代”进入中国的说法，尤其是“周代之前”和“周代”说，没有确凿的历史证据，备受质疑，所以在流散之前，主张开封犹太人从本土进入中国迄今也没有说服力的依据。

（二）、波斯说

主张开封犹太人从波斯进入中国，主要基于以下说法。第一、他们所用的经文有似波斯体格之书法，即以波斯化的犹太语书写，又有似波斯制品之丝纸。¹⁶³第二、在《重建清真寺记》所记载“宋孝隆兴元年癸未，列微五思达领掌其教，……至元十六年己卯，五思达重建古刹清真寺”中，其中“五思达”系波斯语。第三、开封犹太人圣所之建筑风格与犹太会堂风格截然不同，而是常见的闪米特 *miskdash* 式的，即长方形的大院，周围以各式所用的房屋环绕，其中最神圣的堂屋在最西面，公共会堂（Popular Assembly-Rooms）在东头，自然面向西方，这种闪米特建筑风格在波斯地区极为常见。¹⁶⁴

除以上论据之外，怀履光还提出从开封犹太人对耶稣会士们的对话中，提到在宋代立庙之后，他们和西域还时常保持往来。¹⁶⁵潘光旦认为这些证据至少说明，开封犹太人中至少一部分是直接从波斯而来，然后直接或间接进入开封。¹⁶⁶江文汉则认为犹太人不是一个航海的民族，对航海引为畏途，所以开封犹太人从波斯由陆路经布凯瑞（Bokhara）和撒玛尔干（Samarkand）进入中国的可能性很大。¹⁶⁷骆保禄也称：“开封犹太人每谓于东汉明帝时，始至中国，其来自西域。遍察若辈言语交接，而知西域一地，实指波斯（Perse）；似曾取道高喇桑（Corassan？）与洒麦而冈特（Samarcande，即撒马尔罕）两地而来者；因彼等语言中，尚杂不少波斯土语，而若辈之与波斯，亦曾保持一长时间之商业也。”¹⁶⁸

与江文汉不同的是，曹寅指出开封犹太人“进贡西洋布于宋”，以朝贡之名而行贸易之实，“西洋布”实际是产在印度，与明代“西洋”乃指印度洋的概念相符合，中亚明显不在“西洋”地理范围之内，中亚的“布”也明显不应被称作“西洋布”，所以犹太人只有可能从印度经海路而来，不可能从波斯或中亚直接由陆路来到中国。同时，他指出开封犹太人并非如潘光旦所述是从印度直接来到中国，¹⁶⁹而且潘光旦谓犹太人直接从以色列本土迁往印度西海岸，不能解释开封犹太社团中大量存在大量波斯文化遗迹。所以，开封犹太人必然不会是直接从以

¹⁶³ 陈垣，《陈垣史学论著选》，第 85 页。

¹⁶⁴ Willam Charles White, *Chinese Jews*, p. 144.

¹⁶⁵ Willam Charles White, *Chinese Jews*, p. 49.

¹⁶⁶ 潘光旦，《中国境内犹太人的若干历史问题——开封的中国犹太人》，第 51 页。

¹⁶⁷ 江文汉，《中国古代基督教及开封犹太人》，第 187 页。

¹⁶⁸ 骆保禄，原载徐宗泽《中国天主教传教史概论》，第 17-48 页，详见收录李景文等编校，《古代开封犹太人——中文文献辑要与研究》，第 185 页。

¹⁶⁹ 详见下“印度说”。

色列本土迁徙到印度，其中应该在波斯居住了很长一段时间，直到波斯地区伊斯兰化之后才离开当地的，例如开封犹太人称“拉比”为“满喇”（“满喇”原为 Mulla 之音译，在伊斯兰教初期，泛指非阿拉伯穆斯林学者），足见其伊斯兰化程度之深。这批犹太人最有可能是起初定居在波斯湾或阿拉伯海沿岸地区，不可能是在波斯内陆或中亚，而在波斯沿海地区之中，处于波斯湾东南岸的法尔斯（Fars）地区的可能性最大；同时，开封犹太人也称自己为“法尔斯语”，而且法尔斯地区也是犹太人传统的聚集区。这些都似乎暗合了他们之间的某种联系。在公元 11 世纪阿巴斯王朝统治时期，波斯已经完全伊斯兰化，所以开封犹太人离开波斯本土应该是在公元 10 世纪至 11 世纪期间，正处于中国北宋时期，而之所以选择离开是为了躲避逊尼派伊斯兰教徒对犹太人的攻击。不过，在离开法尔斯之后，并没有直接前往中国，而是先到达了印度西海岸，最有可能在当地经营棉布生意，但并没有在印度生活多长时间就去往中国，这是因为在开封犹太社团之中很少能发现他们留有印度犹太人的特征。曹寅还指出开封犹太人实际上与杭州、泉州、宁波、扬州的犹太人一样是在北宋时由海路来到中国，并认为开封犹太人经过广州或泉州进入中国，之后又从海路前往了明州（宁波），因为广州和泉州距离开封太远，且没有方便的交通线路直达，而明州附件即是大运河的终点杭州，犹太人完全可以从明州登陆后由陆路到达杭州，从杭州进入大运河途径扬州而抵达开封，而开封犹太人《弘治二年碑》也提及了宁波犹太人在天顺年间进经一事。这批犹太人之所以前往开封，在于以“进贡”之名行“贸易”之实，同时宋朝政府也鼓励外商到开封进行贸易，所以才得以“留遗汴梁”。据此，曹寅认为这批在北宋时期到达中国的犹太人实际上同一批犹太人，他们在开封、杭州、扬州、明州等重要的商业城市建立了一个犹太贸易网络，到了元代欧亚大陆交通重新开放，又在宁夏建立了新的犹太社团，这样一个遍布在中国各地重要贸易地区的犹太贸易网络维持了犹太人贸易的畅通，也说明了犹太社团的商业性功能。在公元 16 世纪时，随着明朝海禁政策的实施和通往西域道路因为受到蒙古瓦剌、鞑靼二部、帖木儿帝国等的阻碍而阻塞，中国犹太人因为得不到商业补充，与外界联系几近中断、逐渐衰落，犹太人在中国建立的商站也随之消亡或转为社区组织。¹⁷⁰

¹⁷⁰ 此说详见曹寅，《丝绸之路与中国古代犹太人研究》，上海社会科学院硕士研究生毕业、学位论文，2011 年。

(三)、印度说

主张印度说的学者，多以《弘治碑》所记“进贡西洋布于宋”和弘治、正德和清康熙碑所记之“天竺”为根据。此“西洋布”据开封犹太人自己讲，是五色的，并且还带有各种颜色，即“五色棉”。自古以来，印度都是种棉、植棉的最早区域，而其中以印度西南部地区为最。反观之，直到元代，黄道婆才将植棉和棉纺织带到中国，故在宋代这种棉布仍旧是极为稀罕的物品，才作为“贡品”上贡。而“天竺”毋庸置疑确指的就是今印度地区，但是从弘治二年立碑到正德七年立碑，但是却将犹太教的出处由“天竺”改为“天竺西域”。陈垣谓之——

(开封犹太人)不过以旧有之词，拟西域极远之处，犹之以盘古二字比阿耽，令人易明。否则弘治以前，未闻有犹太，苟以为出自犹太，人且不知为何地。撰者未能创造新名，又不知元世已有朮忽然、斡脱之译，则用天竺拟犹太，在当日未为大谬。正德碑于天竺之下，加西域二字，较允当矣。¹⁷¹

对此，张绶认为犹太人刻碑在于“勒之金石，用传永久云”，应不存在明知“犹太”或“以色列”而不用，却以“天竺”拟“犹太”的形式，来表达“令人易明”的道理。另外，开封犹太人对该教产生的历史知之甚详，不可能出现“源于天竺”的错误，也没有必要将自己的发源地改为“天竺”，而两碑刻所出现的变化自当别有它因，而不得知也。¹⁷²

沙畹认为开封这批犹太人就是从印度带了贡品，走海路到达中国。潘光旦则认为，开封犹太人至少是其中起决定作用的一部分，是从印度西部阿拉伯海沿岸走海路来到中国。他提到印度西南沿海地区的犹太人同开封犹太人的祖先几乎同时离开本土，因为他们至少在三个方面有着相似性，即第一、他们都是重视《西玛》祷文，第二、双方都像在犹太本土的第二圣殿时期的规矩一样，举行礼拜之时一定点香，第三、双方都不识光明节为何物，其中第三点是最为重要。所以，他认为开封犹太人即由印度西南沿海，更为确切的是从孟买一带的犹太人中间迁移出来的，¹⁷³但同时也并没有否认从波斯湾、红海也门地区或阿拉伯海西岸的犹

¹⁷¹ 陈垣，《陈垣史学论著选》，第85页。

¹⁷² 张绶，《犹太教与中国开封犹太人》，第29页。

¹⁷³ 潘光旦，《中国境内犹太人的若干历史问题——开封的中国犹太人》，第70页。

太人经印度洋到达开封的可能性。¹⁷⁴至此，潘光旦得出大部分开封犹太人，是在公元前 170 年代离开犹太故土，进入印度孟买区域，并在此区域定居了一千一百多年之后，在公元 11 世纪中叶或后叶，又循海道向东推进，到达了开封，定居在开封；除此之外，还有一小部分从波斯而来，所以弘治、正德与康熙三块《碑记》，凡三称“天竺”，一称“西域”，是完全合乎事实与事实的分量的。¹⁷⁵刘迎胜通过考证宋代“西洋”，指出宋元时代的“西洋”所指应是印度马八儿及其周围地区，而“西洋布”则是此地区所出产之纺织品，所以开封犹太人来自印度东南部马八儿一带可能性要大于孟买。¹⁷⁶与此相比，张绶认为并不能仅从“西洋布”判断这些犹太人就是从海上而来，还对潘光旦判断这批犹太人从印度孟买地区而来提出了质疑。他认为孟买地区的犹太人地处印度洋贸易的枢纽地带，不会如此与世隔绝，而不知光明节是何物？而鉴于其来历如此复杂，只能把开封犹太人称为“来路不明”的犹太人了。¹⁷⁷而伯特霍尔德·劳费尔（Berthold Laufer）则据“西洋布”和“天竺”等记载，认为天竺在中国古代泛指西方，若指印度则与佛教混杂，故犹太教当不出此，而是极有可能从海道来，曾经印度，不能就以碑中所记“天竺”为认为是出自印度。¹⁷⁸

（四）、阿富汗加兹尼与“萨忽”（可萨）说¹⁷⁹

林梅村谓潘光旦考证开封犹太人来自印度孟买的说法不足信。他指出陈垣对“天竺”一词的解释十分恰当，不能仅从字面理解，《遵崇道经寺记》所记“本出天竺西域”，所谓天竺乃实指中亚地区；弘治碑所记之五思达，即波斯语 Oustad，意为“师傅”，俺都喇也是波斯语，意为“建筑师”。另外，开封犹太人所奉的希伯来文《正经》只分 53 卷，完全按照犹太波斯经的分卷发，即 52 与 53 卷合为一卷，故应当把开封犹太人与中亚犹太人，尤其是阿富汗加兹尼地区的犹太人联系起来。林梅村据此判断是因为在 1962 年，图齐（G.Tucci）教授领导的意大利中西亚研究所考古团在加兹尼发掘伽色尼王朝（Ghaznavid）遗址和邻近塔帕·萨尔德尔（Tapasardār）遗址时意外发现，在卑路兹库（Firuzkuh）（今

¹⁷⁴ 潘光旦，《中国境内犹太人的若干历史问题——开封的中国犹太人》，第 55-56 页。

¹⁷⁵ 同上，第 70-71 页。

¹⁷⁶ 刘迎胜，《关于术忽人（犹太人）的几个问题》，收录于刘迎胜，《蒙元帝国与 13—15 世纪的世界》，上海：三联书店，2013 年，第 340-342 页。

¹⁷⁷ 张绶，《犹太教与中国开封犹太人》，第 39-40 页。

¹⁷⁸ 详见 Berthold Laufer, “A Chinese Hebrew Manuscript, A New Source for the History of the Chinese Jews”, in *the American of Semitic Languages*, 1903, Vol.,46, No.3.

¹⁷⁹ 此说详见林梅村，《犹太人入华考》，林梅村，《西域文明》，北京：东方出版社，1995 年，第 85-93 页。

称贾姆村)出土了大批希伯来文犹太波斯墓志。林梅村提出,加兹尼,(又称漕国、漕矩吒)梵文一般复原为 Jāguda,或释“郁金香”。印度史诗《摩诃婆罗多》中,该词表示“种植郁金香的人或部落”。印度西北俗语中 g/gh/h 经常互换,所以 Jāguda 可以转换为 Yahūda,也即“犹太”,Jāguda 大概是附会梵语起的名字。唐代新罗和尚慧超在《往五天竺传》介绍漕矩吒云:“谢~~国~~国,彼自呼云社护罗萨他那”,后者《玄应音义》作“阇乌荼婆(婆之讹)他那”,梵文可复原为 Sahūdashāna,意即“犹太之地”。此名很早就出现在这一地区,公元5世纪末,嚧哒据有喀布尔至坎大哈地区,称之为 Jawada“犹太”。同时,林梅村提出《大唐西域记》和《隋书·西域传》中所记之“~~鞠~~那天”及“顺天神”有可能是指犹太教的摩西。据此,林梅村认为开封犹太人与加兹尼地区的犹太人有着一定的联系;他还进一步指出尽管不能排除开封犹太人从海上丝绸之路来华的可能性,但其主源应是中亚。

除了中亚加兹尼地区以外,林梅村还指出其另外一个来源可能是《隋书》和《北史》所说里海沿岸的萨忽地区。他援引胡兹达尔比赫在《道里邦国志》中所记犹太人两条往中国经营贸易的陆上路线,结合北高加索地区不断发现的中国文物和中国境内发现的东罗马帝国金币和类似犹太人的记载等,认为犹太人在隋唐至宋元时期成为丝绸之路上新兴的贸易商人,并且这条东西方商业与文化交流的纽带也从中亚至中国西部延长到欧洲本土至中国沿海地区,所以开封有一批犹太人是可萨而来。

(五)、布哈拉说¹⁸⁰

殷罡提出位于河中地区(Transoxiana)的布哈拉(Bukhara)(即“安国”)以及撒马尔罕(即“康国”)一向是东西贸易的主要之一。历史上很多“波斯人”侨居在中亚,犹太人较波斯人的流动性更大,因此不能排除他们当中混杂了一些犹太人。公元874年,脱离阿拉伯控制的波斯人终于建立了以布哈拉为首都的萨曼王朝,并出现了约一个世纪的波斯文化复兴,完成了什叶派伊斯兰化。公元10世纪时,萨曼王朝开始受到东部黑汗国(突厥人在脱离唐朝后建立,亦称哈

¹⁸⁰ 主张此说的有殷罡和龚方震。详见殷罡,《开封犹太人: 来历、经历与同化进程》,沙博理编著,《中国古代犹太人——中国学者研究文集点评》,第221-246页;龚方震,《关于对中国古代犹太人研究的述评》,李景文等编校,《古代开封犹太人——中文文献辑要与研究》,2011年,第227页。

拉汗国)和阿富汗一带新兴起的伽色尼王朝突厥军的进攻,最终于公元 999 年灭亡。由于黑汗国和伽色尼王朝都忠于逊尼派教义,此次征服便具有伊斯兰内战和扩张双重意义。之后,黑汗国与宋朝交往频繁,公元 1009 年首次向宋朝遣使朝贡。前往开封的商人、难民和进贡称臣的使者一度使宋廷无力接待,故宋神宗元丰年间(1078-1085)规定:只有携带哈拉汗王朝的官方文书和贡品者,方可进入京师。例如,宋太宗建龙年间(960-963)布哈拉教主索菲尔因避难,曾率家族数百人来到开封,后被安插在淮河一带;索菲尔,阿思补哈刺(布哈拉)国王,于熙宁时(1068-1077)逊国来华,亲属部众从者数百计。故殷罡认为布哈拉的犹太人同布哈拉的“国王”或“教主”遭遇相似,在宋朝受到的待遇也应该相似,应是在宋朝初年来到中国避难,曾求见宋帝(很可能是真宗),并被安置在开封之外定居。这样,就不难理解为什么北宋时开封城里没有犹太会堂。同时,他还指出开封犹太人在北宋没有建立起犹太会堂除了不具备经济实力以为,还与北宋多崇道教,其他外来宗教多受警觉有关,而在北宋灭亡之后金代统治,开封犹太人借战后重建之机,获得开封城繁华的地段修建会堂。而关于所贡“西洋布”,殷罡解释说自己在 1992 年在开封调查时得知,直到 20 世纪 40 年代,开封附近还种植黄颜色的棉花,而开封族人称他们的祖先所贡之物不是普通的棉布,而是“五彩棉”。近年来,乌兹别克和中国新疆的科学家已经恢复了彩色棉品种,验证了开封犹太人的口述,而河中一带是世界上最早种植棉花的区域之一,纺织染色和贩运纺织品又是中亚犹太人从事的主要行业。同时,他认为犹太社团在开封存在了一个多世纪之后,开封郊外才出现了穆斯林社团。这些穆斯林社团是在元代征服中国之后,被安置在此屯田,多为“回回炮手”。元代定居开封一带的穆斯林在人数上也远远超过犹太人。¹⁸¹

除此之外,殷罡提到开封犹太人曾向天主教传教士抱怨很久没有看到满喇从西域来到开封了,说明他们并没有忘记其祖先来自中亚。他还认为广州、泉州、杭州、扬州和宁波等地的华南沿海商业城市的犹太人极有可能是从海上丝绸之路的红海诸港(阿拉伯半岛出海口)和波斯湾的巴士拉(犹太人集中地巴格达和商业中心伊斯法罕及设拉子等地的出海口)经过印度而来,不同于来自中亚的开封犹太人。而真正与开封犹太人较为密切的是宁夏犹太人,1489 年重建会堂时宁

¹⁸¹ 关于此论出自殷罡在德国美因兹大学 2003 年 9 月中国古代犹太人国际学术研讨会会议论文,摘自李景文等编校,《古代开封犹太人——中文文献辑要与研究》,第 343 页。

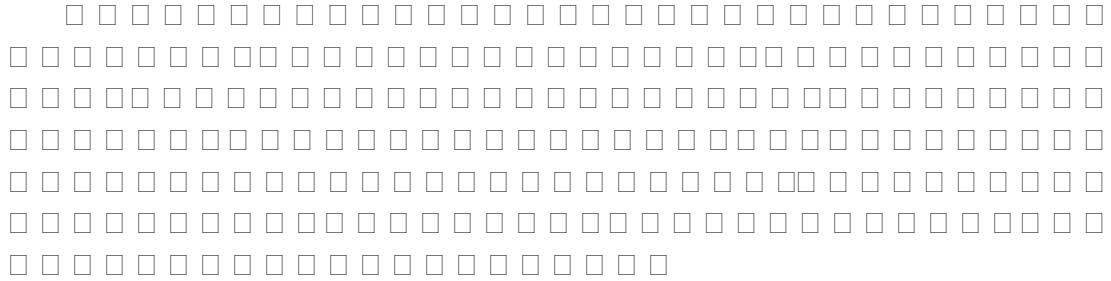
夏犹太人不仅备置了碑石、供桌和烛台等物，还花钱购置了扩建会堂所需的土地，故他认为，开封犹太会堂一定程度上是开封和宁夏两地犹太人共建的。而在 1513 年时，宁夏犹太人又修建了碑亭。1853 年，开封犹太人最后一位掌教死在了距离宁夏不远的甘肃，虽然无法断定他甘肃之行的目的，但可以管窥其与中国西北地区的联系。与之相比，1489 年碑文所记宁波犹太人将一部“道经”送往开封，不但不能说明开封犹太人与宁波犹太人之间的历史联系，反而说明宁波犹太人社团已经处于衰亡阶段，以至将“道经”移往开封，从此宁波犹太人从所有关于中国犹太人的文献中消失了。1512 年碑文记载有开封犹太人和扬州犹太人于立碑当年“请道经一部，立二门一座”的记载，但 1663 年碑文便没有提到扬州犹太人了，其他的文献更是没有相关记录。

龚方震认为开封犹太人与波斯联系密切。其一、斯坦因在于阗所发现的犹太波斯语信件，证明犹太人很早就有犹太人从波斯经陆路来到中国。其二、康熙碑和弘治碑都提到“正经五十三卷”，即《摩西五经》53 卷分法，足见开封的正经是从波斯传入。其三、希伯来字母为 22 个，但波斯犹太人所使用的希伯来字母是 27 个，因为有些波斯语的发音不能由希伯来文字母表达，故不得不在某些字母上另加符合成为新的字母。在开封发现的犹太教经卷中有此类字母，总共也是 27 个。其四、开封犹太有的经卷中夹杂有红色书写的波斯语句子，以示与墨色书写的希伯来语有别。其五、意大利耶稣会士龙华民（N.Longobardi）曾对开封犹太人用波斯语讲话。杜孟格（Domenge）和宋君荣都提到，他们在开封遇到的犹太人未忘掉波斯语。除此之外，还有前已述及的“五思达”之称呼。结合上述开封犹太人之特点，他提出犹太人自巴比伦大流散后，有相当的人进入波斯，逐渐也讲波斯语。早在波斯萨珊王朝初期，波斯已有讲波斯语的犹太人社区，而这些人多数集中在布哈拉，所以开封犹太人可能主要从波斯的布哈拉而来。同时，他并没有排除由阿富汗之来的可能性，因为在阿富汗的考古发掘证明在公元 1150-1300 年间阿富汗有讲波斯语的犹太人。

对纳粹屠犹的否认

—— 论战后反犹主义

徐 新



Denial of the Holocaust
——On Anti-semitism in Post-War Era

XU, Xin

The Holocaust denial is one of the most typical performances of post-war anti-semitic. The essence of the denial, rather than to reverse the verdict of the crimes committed by the Nazi, is to denigrate the legitimacy of modern Jewish state and to denigrate and hate against the Jews in a new way. It is obviously a continuation of anti-semitism in contemporary history. Therefore, to expose and fight against the Holocaust denial is an important aspect of fighting against anti-semitism. This article attempts, through accounts and analyses of the rise, development and essence of the Holocaust denial, raise our awareness of its anti-semitic, in order to further understand the importance of fight against anti-semitism in our time.

战后反犹主义最广泛的表现之一是对纳粹屠犹罪行的否认，其要害是为了诋毁现代犹太人国家出现的合法性，以一种新的方式诋毁和攻击犹太人。

众所周知，1947 年联合国之所以会以超过三分之二的绝对多数通过“分治决议”提案，确认犹太民族有像其他民族一样建立自己国家的权利，在很大程度上是因为没有国家的犹太人在二次大战中的悲惨遭遇，特别是 600 万犹太人遭到纳粹德国灭绝性屠杀的事实。如果能够否定纳粹屠犹罪行的存在，或者弱化屠

杀行径、规模，不仅可以为希特勒迫害屠杀犹太人的暴行翻案，洗刷纳粹的罪行，而且还可以否定联合国“分治决议”的合法性，减轻欧洲社会因长期歧视、迫害犹太人的历史负罪感。难怪，现代反犹主义者动用一切手段，否定大屠杀的存在，宣称纳粹屠犹是犹太人编造出的“神话”，第二次世界大战期间欧洲并没有发生大规模屠杀犹太人的事件，希特勒并无“最后解决”方案，600万犹太人遭屠杀完全是犹太人炮制出来的谎言，是出于博取世人同情的需要。

在过去的20多年，这种否认言行不断甚嚣尘上。种种事实表明，否认派的目的是试图通过否定大屠杀来实现反以和反犹的双重目的。鉴于，对大屠杀的否认是对历史的最大歪曲，是第二次大战结束以来反犹主义在世界范围存在的最主要表现形式，同时也是历史反犹主义在当代的一种延续，有必要展开对它的讨论。

一 否认的实质

否认纳粹屠犹思潮的出现不是偶然的，是反犹主义在战后的一种新的表现形式。它首先出现在西方社会，由西欧反犹主义者所始创和散布，继而传播到伊斯兰世界。在阿以关系恶化后被广泛利用，成为攻击以色列和犹太人的一个有力手段和工具。

需要指出的是，虽然犹太教和基督教关系在战后得到了很大改善，但各种反犹思想和言行并未彻底消失。由于犹太人曾广泛分布在欧洲各个国家，因此反犹除表现在言语的攻击上，还不时表现在对犹太会堂的破坏，对犹太公墓的亵渎，以及对犹太人进行身体的伤害上。当前伊斯兰各国由于已经少有犹太人生活在其中，因此否认大屠杀在伊斯兰国家主要就是就是通过言论攻击的方式来达到反犹、反以的目的。

大屠杀否认派在否认时采取的是这样一些策略：很少说自己一方确定性的东西，而是攻击对手的薄弱点或错误；试图找出学者或历史学家的一些错误，并通过对这些错误无限夸大，达到推翻学者的所有结论和推断；通常断章取义引用重要人物的话支撑自己的立场；有意将具体问题的争论转入到对整个大领域的真实性争论中；往往故意专注于历史事件的未知方面而忽视已知方面，别有用心地选择那些适合自己需要的数据，忽视那些对自己不利的数据。在修正主义、重构主义学术思潮的推动下，利用网络、无线电等高科技，利用学术机构和学术刊物，

否认派巧妙地采取了诸如相对化和倒置等否认手段，并利用社会上反犹太主义的余音和言论自由的旗帜将否认大屠杀的声音传递给了人们，并造成一定的影响。

否认大屠杀是一种典型的反犹太主义行径，不仅是对几百万犹太亡灵及其他死难者的亵渎，更是对人类尊严和文明的践踏。因为大屠杀本身是一个具有重大历史意义的事件，它涉及到生命尊严、民族荣辱、道德价值、社会机制，对其否认所带来的影响不可估量。

二 最初的出现

否认大屠杀首先出现在具有自由主义传统的法国和孤立主义传统的美国。法国的莫里斯·巴代什、美国的哈利·巴恩斯都可以说是否认大屠杀的始作俑者。但当今，否认大屠杀最强有力、散布最广的形式毋庸置疑是在中东。阿拉伯和穆斯林社会的极端势力仇视犹太人，将欧洲反犹太主义（包括否认大屠杀）的一些标志和表现糅合在一起，作为他们反以不可缺少的组成部分。“近些年这已经变成了穆斯林阿拉伯反犹太主义的中心政纲之一。”对否认大屠杀的言论，在阿拉伯世界存在两种声音，第一种是试图否认或弱化大屠杀。第二种则试图为摆在他们面前的悲剧寻找一种更宽广的前景，调节阿拉伯人和大屠杀历史的关系，朝着和解和理解的方向努力。这主要在知识分子间产生。

法国早期大屠杀否认派莫里斯·巴代什（Maurice Bardeche）是著名的法西斯主义者。他在《什么是法西斯主义？》（*What is Fascism?*）一文中开篇就毫不掩饰地宣称：“我是个法西斯主义作家。”他的目标几乎成为当代否认派的信条：“我不是在为德国辩护，我在为真理辩护……我知道一个谎言已经出现，我知道存在着一个对事实的系统歪曲……我们一直生活在谬误中，谬误俘虏了想象。”他是第一个声称集中营的毒气室不是用来灭绝犹太人，而是用来阻止疾病传染的人。

50-60年代否认大屠杀立场在美国备受欢迎，尤其是在那些与反犹太主义和极端主义组织有联系的人中。他们对大屠杀的否认是由其反犹太主义推动的。不过，一直到70年代初，美国的纳粹屠犹否认派还主要是那些边缘人群、反犹太主义者、极端主义者和法西斯主义者。巴恩斯是个孤立主义者，他以在著作中粉饰德国在一战中的作用而出名，是美国修正主义派和大屠杀否认派两者之间最直接的纽带。他的许多文章和书籍，尤其是关于西方文明的著作在60年代曾被定为教材在一些著名大学包括哈佛和哥伦比亚大学使用。1966年巴恩斯出版了《修正主义：通向和平的钥匙》（*Revisionism: A Key to Peace*）。在该书中他这样说：“很容易证明盟军在同一时期制造的灾难更多，所采用的方法也比所谓的毒气室灭绝更残忍和痛苦。”

60年代末，巴恩斯等人过世，位置由一些新人取代。大卫·霍根（David Hoggan）的《600万人的神话》、理查德·哈伍德（Richard E. Harwood）的《六百万人真的死了吗？》、奥斯汀·爱普（Austin J. App）的《600万人的骗局》都是对纳粹大屠杀中犹太死亡人数进行质疑的著作。

70年代末期，美国西北大学阿瑟·布茨教授以一本《20世纪的谎言》打破了这种局面。该书写作从形式到内容俨然一个正规的学术著作，对大量的历史细节都有新颖的解释，扭转了多年以来否认大屠杀事业稗官野史的地位，使之以学术的身份堂而皇之地走进了大众视野，成为否认纳粹屠犹现象的转折点。之后美国首要反犹人士威利斯·卡托（Willis Carto）、法国的罗伯特·福里松（Robert Faurisson）教授，英国的大卫·欧文成了这一行列的新秀，他们将否认纳粹屠犹披上了学术的外衣，在世界范围内运用各种媒体散布否认纳粹屠犹的言论。

学者麦考登这样说：“每一年一个外国政府都要从你和美国其他纳税者手中偷走几百万美元。这个贼就是腐败的、破产的以色列政府及其大批拿着或不拿工资的（以色列）在美国的代理人，尤其是在华盛顿的代理人。这个贼主要是通过巧妙利用所有历史上最大的谎言——‘纳粹屠犹’的谎言，来作恶的。”在将否认大屠杀学术化的同时，否认派也将目光对准了大学校园，因为“大学生未来一代离纳粹屠犹时代已经很遥远，他们与幸存者也没有直接接触。否认派认为时间站在自己一边，幸存者过世，大屠杀记忆逐渐淡出记忆后，否认派就可以以另外一种观点解释该事件，这也很符合学术传统中的历史修正主义”。否认大屠杀以学术的面目出现促进了其在大学校园的传播，而这种传播又与所谓的“学术自由”有一定关系。

三 否认派的新手法

将纳粹的历史置于一种正面状态，试图使罪恶相对化，也就是“德国人在二战中做过一些坏事是肯定的，但是其他人也做过。纳粹屠犹的故事是最初是由盟军编造出来丑化德军的，犹太人散播了这个神话。它是犹太人巨大阴谋——在巴勒斯坦创建一个犹太家园——的一部分。”他们将以色列和纳粹进行比较，将以色列对待巴勒斯坦人和纳粹对待犹太人进行比较，认为以色列和犹太人对待巴勒斯坦人的做法至少和纳粹对待犹太人的做法一样坏，巴勒斯坦人的苦难要比犹太人遭受的苦难更多。这在阿拉伯世界比较常见。否认派还将法国在阿尔及利亚的殖民压迫、将大西洋奴隶贸易、殖民主义在西方的掠夺等和纳粹屠犹进行比较，认为这些行为并不比纳粹好多少，从而使纳粹屠犹相对化和中庸化。

除了以色列外，否认派将盟军置于作恶者的位置，称他们应为集中营的死者负责。美国大屠杀否认派巴恩斯这样说：“（人们）未能指出盟军的各种暴行要比那些针对德国人的最极端的指控更残忍，更痛苦，更大，更多。”他一再说

盟军的暴行超过了德国人，包括轰炸汉堡、东京、德累斯顿，及战后驱逐苏台德的德国人，其中“至少有 400 万人在此期间因屠杀、饥饿和疾病而死”他还将这次人口转移描述为对战败德国人的“最后解决”。否认派认为，各种营地的恶劣条件都是由于盟军毁坏了德国民用通讯、交通及供给体系造成的。盟军在战争后期对德国民用基础设施的大量毁坏阻挠了德国人对集中营囚犯的食物供给，这就是为什么集中营被打开后幸存者都处于极度瘦弱状态的原因。转而将盟军归为作恶者，为德国出现的多数苦难负责。

否认派还称纳粹对犹太人的所作所为与其他国家对他们所认定敌人的所作所为没什么差别。例如，欧文指出，美国政府用原子武器摧毁了两个日本城市及市民，这是历史上唯一一个有此举动的政府。而且，马克·韦伯（Mark Weber）指出，美国将日籍美国人囚禁于集中营中，这与德国将他们认定的内部敌人——犹太人集中起来是一样的。

否认派还不忘将因盟军之故而死亡的人置于受害者的位置，倡导对他们进行纪念，以这种方式谴责盟军在战争中的杀戮行为，从而弱化德军的犯罪行为。他们认为，如果基于谁是受害者进行评论的话，那么历史上还有很多种族灭绝事件，犹太人不能在受苦上面搞垄断。针对盟军攻打德累斯顿的事实，卡托的自由大厅的周报《聚光灯》这样写道：“是该谈谈在德国德累斯顿建立纪念碑的事了，以纪念二战最后几天内被皇家空军及美国地毯式轰炸袭击无设防城市而遇害的千上万的平民。”1962年在《冲破历史的封锁》（*Blasting the Historical Blackout*）的小册子中哈里·巴恩斯说到，二战后被从波兰和捷克斯洛伐克赶出来的德国人遭受着一种命运，这种命运“很明显比那些据说被纳粹大量杀害的犹太人的命运更可怕，持续的更久。”

除了相对化外，否认派还利用反犹太主义的遗风，反咬一口，将罪恶追加到犹太人身上。否认派称犹太人有一个统治世界的阴谋理论，他们控制了媒体，制造了大屠杀的骗局。爱普是将这一论断作为其中心论题的人。他坚持认为战后苏联和美军对德国人民犯下的暴行是犹太人影响的结果，声称犹太人事实上控制着盟军的政策，因此应该为盟军的行动负责。他指名道姓地说有两个犹太人要为盟军和苏联暴行负责：美国财政部长亨利·摩根索（Henry Morgenthau）及苏联反法西斯委员会成员伊利亚·爱伦堡（Ilya Ehrenburg）。爱普说，爱伦堡鼓吹苏联士兵应对德国人进行包括强奸在内的报复。他声称摩根索不仅贿赂丘吉尔对德国战犯采取强暴措施，煽动盟军采用饿死、虐待等手段，导致几百万德国战俘死亡。这很明显就是一个犹太人的阴谋，因为“平均??来说，基督徒最坏也不会像共产主义者和犹太人那样野蛮。”对于爱普来说，盟军的策略和犹太人的目标是合二为一的：盟军政策从最坏方面来讲，就是犹太政策。

布茨也认为犹太人控制了媒体，散布了大屠杀的神话，但同时又利用媒体在战时并没有强调突出对犹太人的灭绝这一新闻来证明大屠杀是不存在的。这其实是个矛盾，如果犹太人在战后对媒体控制真有那么严密的话，那么为什么在战中却无所作为，不大肆宣传报道大屠杀的消息呢？布茨认为犹太人制造这个骗局是为了将“犹太复国主义目标”走的更远。他认为制造骗局的关键一环就是伪造大量的文献，这是由盟军政府谋划的。但是他忽略了一个问题，既然那些宣传家有能力成功地伪造出如此数量众多的文件，那么他们为什么不造出一张纸以使否认派确信有一个“最后解决”事宜，也就是希特勒的授权消灭犹太人的命令？

否认派称犹太人不是受害者，而是虐待别人的人。他们“盗取”了上亿的赔款，以散播大屠杀神话的方式去破坏德国的好名声，想得到国际上的同情，而他们已经如愿以偿了。他们利用世界的同情来取代另一个民族，以此建立了以色列国。否认派还说纳粹的很多政策，包括迫害犹太人，都是面对外来威胁所进行的防御性措施，是为了巩固政权，铲除异己，是正确合理的，与其他国家以前所做的并无二致。例如理查德·哈伍德就将纳粹反犹主义解释为德国面对“国际犹太人”攻击的合理反应。他声称犹太复国主义领导人魏兹曼在 1939 年声明，“大战爆发之际犹太人应当和大不列颠一起，站在民主国家一边进行战斗”就是犹太人向纳粹德国宣战的宣言，进而转化为对德国安全的威胁。

四 在中东

否认大屠杀在中东地区弥漫是个相对新的现象。纳粹暴行之后的几十年内，中东地区都承认大屠杀发生过，但是却认为那不能构成以色列成立的正当理由。然而，最近 20 余年，由于反以气氛越来越浓烈，这种观点已经逐渐发生了变化。1990 年 7 月，隶属巴勒斯坦民族解放组织的巴勒斯坦红新月 (Palestinian Red Crescent) 在其杂志 *Balsam* 上刊文，称犹太人编造了“毒气室的谎言”。慢慢地，整个 90 年代，否认大屠杀在中东比较受欢迎的媒体中变得日益常见。在中东地区，否认或弱化大屠杀的倾向有的是在反犹攻击中出现，有的则是对以色列在战争中蔑视人权所做的反应。

阿拉伯世界刊登过否认大屠杀报道的媒体很多。1998 年《巴勒斯坦日报》(*Al-Hayat Al-Jadida*) 刊登了 Seif Ali Al-Jarwanj 的文章《犹太人控制了世界媒体》(*Jewish Control of the World Media*)。该文称犹太人操纵世界媒体编造了希特勒将他们活活杀死在毒气室的可怕故事，而真相则是“这种迫害是犹太人恶意杜撰出来”，“是为了唤起同情”。2000 年叙利亚官方英文日报《叙利亚时报》(*Syrian Times*) 登了一篇文章《大屠杀!!!? 又来了!》

(*Holocaust!!!!?Again!*) 文章称，“焚烧尸体是防止流行病深度蔓延的最好方式。”在谈到毒气室时，作者称：“没人怀疑它们存在于集中营，但是它们被

用作杀人是极其可疑的。很明显，这些毒气室只被用来净化……衣服和个人用品都被放进去消毒”。

阿拉伯媒体在进行否认大屠杀宣传的同时还对希特勒进行了美化，有的甚至对希特勒迫害犹太人力度不够进行抱怨。2001年一家受埃及政府赞助的刊物竟在一专栏中发表作家 Ahmad Ragab 的一番反犹言论：“要感谢希特勒，愿人们能够记住他。他代巴勒斯坦人提前报复了地球上最卑鄙无耻的罪犯。不过，我们确实对他有还有些抱怨，因为他对犹太人的报复还做得不够。”

中东地区最著名的否认派无疑是伊朗前总统内贾德。2006年12月内贾德在德黑兰举行召开了一个“回顾全球视野中的纳粹屠犹国际会议”（International Conference to Review the Global Vision of the Holocaust），来自全球30个国家的60多个人参加了会议。与会者囊括了世界各地臭名昭著的大屠杀否认派，包括罗伯特·福里松、大卫·杜克等。会议议题包括讨论纳粹屠犹是否发生过，纳粹—犹太复国主义通敌，以及所谓的“大屠杀工业”。会议最主要的成果是建立了“纳粹屠犹研究世界基金会”（World Foundation for Holocaust Studies）。基金会由来自西方国家的五个否认派组成委员会进行管理，伊朗官员穆罕默德·阿里·拉明（Mohammad Ali Ramin）被任命为基金会秘书长。拉明不仅是大屠杀否认派，还声称艾滋病、萨斯病毒、禽流感都和纳粹屠犹有关联。该基金会的计划包括举办另一个会议，制造并散布否认大屠杀的宣传等。这些活动都暗中得到伊朗政府的资助。2007年内贾德重申了其2006年的观点，即纳粹屠犹是一个“神话”，西方政府“处在犹太复国主义魔爪的掌控之下”，建议将以色列犹太人全体驱逐到加拿大和阿拉斯加。

对于内贾德否认大屠杀的言论，沙特阿拉伯教授阿卜杜拉·穆罕默德·辛迪（Abdullah Muhammad Sindi）在接受伊朗新闻社采访时说：“我完全赞同（伊朗）”总统内贾德的话。没有‘纳粹屠犹’这回事。所谓的‘纳粹屠犹’只不过是犹太人/犹太复国主义宣传罢了。没有任何什么证据证明哪个活着的犹太人曾在二战期间在纳粹德国或德占区内被毒气杀害或遭焚尸。纳粹屠犹宣传是由具有犹太复国主义思想的犹太人发起，是为了在二战之后为建立以色列国赚取广泛同情。”

在阿拉伯世界，否认大屠杀行径很大程度上与政治联系在一起，将反犹与反以色列、反犹太复国主义联系在了一起。他们指责犹太人关于纳粹屠犹的宣传实际上是一个阴谋，是牺牲他国或他人的利益来实现以色列的利益。这样，否认纳粹屠犹就成为反以的关键内容，成为新纳粹和大屠杀否认派长期以来进行活动的基础。

上面提及的2006年12月由伊朗召开的全球大屠杀否认派大会。该会议的历史重要性在于它的政治意义。会议是由伊朗外交部发起组织的，是世界上首次

两年后欧文一纸诉状将利普斯塔特（以及出版其书的企鹅出版公司）告上了法庭。欧文认为，他作为追寻真理的历史学家的名望比任何其他事情都重要，利普斯塔特的书是对他作为严肃历史学家正直性的一种重大攻击。称利普斯塔特的书《否认大屠杀》是他最先要抵制的。他例举了其中主要 5 页诽谤自己的内容，声称作者损害了他作为一名历史学家的合法性。利普斯塔特及企鹅出版社决定应诉。该案也旋即成为轰动世界的大案。

作为一个大屠杀否认派的欧文之所以敢高调控告利普斯塔特及企鹅出版社的一个重要原因是英国诽谤法的特殊性。众所周知，英国诽谤法对个人名誉进行严格保护，不管是公众人物还是普通个人，并且将查找证据的责任落在了被告而不是原告身上。

欧文控告案轰动世界还有其他因素。首先，与欧文本人有很大关系。在此之前欧文是讲述现代德国历史和第二次世界大战历史研究 30 多本书的作者，其中最著名的是《德累斯顿的毁灭》（*The Destruction of Dresden*），《戈贝尔——第三帝国的操纵者》（*Goebbels——Mastermind of the Third Reich*），以及《戈林传记》（*Goering——A Biography*），以及备受争议的《希特勒的战争》（*Hitler's War*）。他还撰写了《德国原子弹》（*The German Atomic Bomb*），《丘吉尔的战争》（*Churchill's War*）等等著作。这些著作观点新颖、解释独到，吸引了众多的读者。许多书都是由著名出版社出版，附有很多赞赏有加的评论。这些著作在为欧文赢得名誉的同时，也为他赚得了大量财富。“作为这么多历史著作的作者，欧文可以说是否认派中从历史角度来看最老练的人。”利普斯塔特也这样认为。“他是最危险的否认派，因为和其他否认派只是以否认大屠杀闻名不同，欧文是众多关于第二次世界大战和第三帝国书籍的作者，其中一些还颇受尊重。事实上所有对二战历史痴迷的人都知道他的名字，即使他们发现他的著作有那么一点对第三帝国过于同情。他的书还被一些重要期刊做过评论，因此，他的否认活动要比其他否认派获得的关注更多。”

不过，经过 5 年漫长时间的审理，由于真理站在被告的一边，利普斯塔特及企鹅出版社在全世界犹太人和机构的大力协助下，在众多有良心学者的支持和帮助下，最终赢得了官司。而欧文作为大屠杀否认派则身败名裂。这是揭露和抗击否认大屠杀斗争最伟大的一场胜利。

六 余论

反犹主义在世界上一直是一种根深蒂固思想和行为，尽管随着解放运动、社会现代化、宗教的世俗化的发展，反犹主义已经被当做社会的诟病遭到谴责和抛弃，但反犹主义的幽灵却并没有魂飞魄散，而是仍旧在世界上游荡，一遇机会就很可能出来兴风作浪，煽动仇恨。所谓“百足之虫死而不僵。”否认大屠杀的行径在某种程度就是反犹主义在当代社会一种典型表现。而对犹太人的不实指控和攻击，无论是中世纪还是现代社会都直接影响到人们的判断。

德国神父马丁·尼莫拉曾经就对待迫害事件说过这样一番话：“在德国，起初他们追杀共产主义者，我没有说话，因为我不是共产主义者；接着他们追杀犹太人，我没有说话，因为我不是犹太人；后来他们追杀工会成员，我没有说话，因为我不是工会成员；此后，他们追杀天主教徒，我没有说话，因为我是新教教徒；最后，他们奔我而来，却再也没有人站起来为我说话了。”因此，揭露和抗击否认大屠杀的意义十分重大，有助于世人认识和抗击对一个民族的迫害。美国国务院设立的“监督和抗击反犹主义特使办公室”在一份报告中这样呼吁：“历史表明，哪里的反犹主义未受到遏制，哪里就有对他人的迫害或者迫害已近在咫尺。抗击反犹主义必定是一个具有重大意义的事业，这个事业不单单针对犹太人，而是针对所有珍视人道和公义、想要生活在一个更加宽容、更加和平世界里的人们。我们必须团结起来，继续我们监督和抗击所有形式的反犹主义的努力，不管它在何时何地出现。”

在与否定纳粹屠犹行径的斗争中，欧洲若干国家和政府，如英国、奥地利等，已经将此列入法律范畴，将任何否认纳粹屠犹的言论和行为视为犯罪，当事人要接受法律制裁。2005年11月1日联合国大会一致通过了一项决议（**第60/7号决议**），毫无保留地谴责任何否认纳粹屠犹的行为，强调否认纳粹屠犹事件——历史上最悲惨的道德灾难之一——“等于同意所有形式的种族灭绝”，并确定1月27日为每年的国际纪念日，以纪念纳粹屠犹的受害者。这无疑是国际社会对纳粹屠犹否认行径最好的回应和反击。

大屠杀记忆与犹太认同

——对一位以色列汉学家的反思

宋立宏*

【摘要】伊爱莲是以色列汉学研究的奠基人之一，其学术研究一个重要特点在于对中犹之间跨文化交往的方方面面几乎无所不窥，所得出的一些结论亦独树一帜，可谓成一家之言，值得汉语学界予以更多关注。与此同时，她还是一位纳粹屠犹的幸存者，其回忆录《抉择：波兰，1939-1945》记载了她这方面的创伤性经历。此书作为反映纳粹大屠杀时期被占区藏匿儿童之困境的一手史料，不仅对研究大屠杀记忆和犹太认同之间的关系有重要价值，而且其所流露出的种种态度也是辨析她的学术取向、理解她的学术选择的一把钥匙。

HOLOCAUST MEMORY AND JEWISH IDENTITY: REFLECTIONS ON AN ISRAELI SINOLOGIST

SONG LIHONG

One of the founders of Sinology in Israel, Irene Eber has left her fingerprints on almost all of aspects of Sino-Judaic cross-cultural communication. Some of her conclusions are unmistakably her own and pronouncedly different from those of other scholars, which merit more attention in Chinese academic circle. Meanwhile, she is a Holocaust survivor, and her traumatic experience as a hidden child in wartime Poland was narrated in her memoir *The Choice*. This remarkable book, with an undeniable authority on the plight of Children in the occupied lands during the Holocaust, not only evinces a nexus of the Holocaust memory and the Jewish identity, but also provides a key to perceive her academic orientation and to understand her academic choices.

—

1966年，36岁的伊爱莲（Irene Eber）以关于胡适的论文从美国加州克莱蒙研究院获得博士学位。1998年，她在希伯来大学以东亚研究讲席教授的身份荣休时，已是公认的以色列中国学的开创元老——或许称为耶路撒冷汉学女大祭司更恰当。她著述等身，博洽多闻，于跨文化视野下的思想史与文化史尤擅胜场：上探周易、孔子，下览鲁迅在欧美、卡夫卡在中国的接受。细观这种淹贯古今中西的气象，满目苍翠之中，自有一根主干始终依稀可辨，那就是于中犹交往的方方面面无所不窥。

她最早在西方学界系统关注五四时期和建国后对“弱小民族”、“被压迫民族”文学的译介。《来自远方的声音》通过研究波兰、爱尔兰、美国黑人和意第绪语（一种犹太德语，曾通行于整个东欧中欧的犹太社团¹⁸²）作家的中译文，探讨了文学翻译与文化、政治运动之间的关涉。¹⁸³此书出版时，后殖民理论还远不如今日这般风行。茅盾、鲁彦和周氏兄弟等中译者不谙意第绪语和波兰语，相关译文乃是转译自英语和世界语。

对原文的重视又逐渐将她的视线引入汉学研究的一个强势领域：圣经在近代中国的翻译与接受。《犹太裔主教和中文圣经：施约瑟传》是这方面的代表作。¹⁸⁴施约瑟是19世纪美国圣公会派驻中国的主教，今天除了作为上海圣约翰大学的创办者被附带提及外，差不多已被遗忘。但在圣经汉译史上，施约瑟最早根据希伯来文原文把《旧约》译成北方官话，这个译本后来成了影响最深远的“和合本”圣经的基础，故他之于中文世界，多少仿佛威廉·廷代尔之于英语世界、马丁·路德之于德语世界。此书深入勘探了前人研究中的一片盲区：施约瑟在皈依基督教之前的犹太背景。这位主教生于立陶宛的传统犹太家庭，后进入中欧富有盛名的培养拉比的学院，接受了犹太经学训练。他在来华传教士中之所以能对圣经原文有无与伦比的理解，皆得益于此，而这种犹太过去最终在他的翻译手法和译注中结晶成形。近代中国新教传教史上被隐没的传统犹太学术由此彰显出来，施约瑟其人一下由面目模糊转为个性鲜明。伊爱莲也赢得了国际声誉。值得指出，“犹太裔主教”（Jewish bishop）一语在基督教视野中不仅没有什么意义，甚至颇为费解，因为一旦受洗与耶稣基督合为一体，是不是犹太人就不再重要了。¹⁸⁵但如果放进犹太教语境审视，此语别有内涵。根据传统犹太律法（Halakhah），宗教信仰不是构成犹太人的必要条件，一个人就算皈依了其他宗教，只要母亲是犹太人，仍是犹太人。套用以撒·多伊彻的著名观点讲，不犹太的犹太人（non-Jewish Jew）也是犹太传统的一部分。¹⁸⁶这项研究由一位犹太学者做出，并不是偶然的。

由于对翻译过程中文化身份的构建极为敏锐，犹太人在中国这个领域自然也逃不出这位犹太汉学家的眼界。关于中外学界讨论最多的开封犹太人的华化问题，与国内学界普遍认为华化意味着同化不同，她主张华化其实给开封犹太人带来一种新的犹太认同，这一方面能够让他们不再作为陌生人而融入中国社会，另一方面又有助于他们维持这种新认同，从而将犹太记忆一直存续至今。¹⁸⁷在近

* 宋立宏，南京大学哲学宗教学系、犹太以色列研究所教授。

¹⁸² 中文介绍参见尼尔·G·雅各布斯：“意第绪语：阿许克那齐语言”，载艾·巴·辛格：《萧莎》，徐崇亮译，南京大学出版社，1993年，第291-305页；辛格在接受诺贝尔文学奖获奖演说中称意第绪语是“一种放逐的语言，没有国土，没有疆界，没有任何政府的支持”，见此书第288页。

¹⁸³ Irene Eber, *Voices from Afar: Modern Chinese Writers on Oppressed Peoples and Their Literature*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1980. 另参 Irene Eber, “Yiddish Literature and the Literary Revolution in Modern China,” *Judaism*, 16:1 (Winter 1967), pp. 42-59.

¹⁸⁴ Irene Eber, *The Jewish Bishop and the Chinese Bible: S. I. J. Schereschewsky (1831-1906)*, Leiden: Brill, 1999.

¹⁸⁵ 《加拉太书》，3:26-28。另参《加拉太书》，5:6; 6:15。《罗马书》，3:29-31; 10:12-13。

¹⁸⁶ Isaac Deutscher, *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, London: Oxford University Press, 1968, pp. 25-41.

¹⁸⁷ Irene Eber, “K'aifeng Jews Revisited: Sinification as Affirmation of Identity,” *Monumenta Serica* 41 (1993),

代来华犹太人方面，她曾对以前居住在哈尔滨、天津和上海的犹太人访谈，相关口述史文档如今保存在希伯来大学当代犹太人研究所（Institute of Contemporary Jewry）。¹⁸⁸ 退休后，她依旧孜孜矻矻，专注于二战期间上海犹太难民问题，老而弥坚，新作迭出。《来自上海的声音》辑录和翻译了纳粹统治期间逃往上海的中欧犹太人所写的书信、日记、诗歌和短篇小说。¹⁸⁹ 这些译自意第绪语、德语和波兰语的创作，早已尘封进档案馆，星散于世界各个角落，有不少从未出版过。一旦重现天日，跃然而出的那些光影声色，是对摩登上海和犹太流亡者内心世界的双重见证。最新力作《战时上海和中欧犹太难民》则重在考察犹太难民的流亡处境，以及他们在陌生的新世界再造昔日文化生活的努力。¹⁹⁰ 其中引用的档案资料和意第绪语著作，尤其值得国内相关研究借鉴；此外，她还提请读者注意，她一直把上海犹太难民当作纳粹大屠杀史的一部分看待。在撰写此书的漫长过程中，她先后积累了以五种语言写就的两千多份文件，它们目前由以色列纳粹大屠杀国家纪念馆（Yad Vashem）保管。她已从中选出一百多份详加评注和翻译，内容涉及犹太难民来上海的前因后果。此书已完成，交给了出版方。¹⁹¹ 对于远东犹太社团的历史，她曾表达过一个总体见解，认为它“突出了社团生活在保存和延续犹太价值观方面的重要性，而坚持犹太认同也能展示形形色色的犹太世俗文化。”¹⁹² 无独有偶，精研伊斯兰教的伯纳德·刘易斯也说过一个观点：印度和中国虽然也有过犹太社团，但它们无论对所在国还是对犹太民族都没有产生任何重要意义。¹⁹³ 两相对照，同为犹太东方学家，两者在同一问题上的分歧可堪玩味。

伊爱莲这些令人赞叹的成就，以及她的治学取向，当然脱离不了个人际遇。

“爱莲”这个名字是她的授业老师陈受颐起的。在中国现代化的诉求下，如果说有关西学东渐的著述仿佛汹涌大潮，那么可以理解，东学西渐、尤其是西方主流思想家受中国影响的成果，相形之下宛如涓涓小溪。陈受颐的研究属于后一方面的开山之作，并依然是最突出者之一。伊爱莲关于道教思想与马丁·布伯关系的论文，让人不由想起她的师承。¹⁹⁴ 在她获得博士学位时，陈受颐曾把胡适用过的线装本《资治通鉴》题赠给她；后来又在她动身前往以色列任教前，将陈序经《东西文化观》手稿托她保管。¹⁹⁵ 此外，毋庸赘言，通晓多种古今文字的语言天赋是她非同寻常的优势，决定了她能在多个领域内穿梭游走、“四海为家”一

pp. 231-247.

¹⁸⁸ 另一项类似的口述史研究业已出版：Steve Hochstadt, *Exodus to Shanghai: Stories of Escape from the Third Reich*, New York: Palgrave Macmillan, 2012.

¹⁸⁹ Irene Eber, ed. & trans., *Voices from Shanghai: Jewish Exiles in Wartime China*, Chicago: University of Chicago Press, 2008.

¹⁹⁰ Irene Eber, *Wartime Shanghai and the Jewish Refugees from Central Europe: Survival, Co-Existence and Identity in a Multi-Ethnic City*, Berlin: De Gruyter, 2012.

¹⁹¹ Irene Eber Collection, Yad Vashem Archives. 相关信息由作者提供。

¹⁹² 引自 Jonathan Goldstein, “The Sorokin and Golab Theses and Their Applicability to South, Southeast, and East Asia Port Jewry,” in David Cesarani, ed., *Port Jews: Jewish Communities in Cosmopolitan Maritime Trading Centres, 1550–1950*, London: Frank Cass, 2002, p. 191.

¹⁹³ Bernard Lewis, *Notes on a Century: Reflections of a Middle East Historian*, New York: Penguin Books, 2012, p. 240.

¹⁹⁴ 陈受颐：《中欧文化交流史论丛》，台湾商务印书馆，1970年。伊爱莲对布伯与中国的研究，见 Irene Eber, “Martin Buber and Taoism,” *Momumenta Serica* 42 (1994), pp. 445-464; Irene Eber, “Martin Buber and Chinese Thought,” in Georg Ebertshäuser und Dorothea Wippermann (Hrsg.), *Wege und Kreuzungen der Chinakunde an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main*, Frankfurt am Main: IKO Verlag, 2007, pp. 23-49; Martin Buber, Irene Eber (Hrsg.), *Schriften zur chinesischen Philosophie und Literatur*, Gütersloh: [Gütersloher Verlagshaus](http://www.guetersloher-verlagshaus.de), 2013. 按，希伯来大学的东亚系于1969年正式成立，是以色列高校中最早成立的东亚系，但任教于此的马丁·布伯在40、50年代就在他的哲学研讨班上讲授道家 and 儒家思想了，参见 Irene Eber, “Sinology in Israel,” *Revue Bibliographique de Sinologie* 14 (1996), p. 29, note 1.

¹⁹⁵ John Regan, “Irene Eber and Her Collection,” <http://www.cgu.edu/pages/3292.asp> (accessed 2014-5-27)

一诚如其八十祝寿文集的标题所示。¹⁹⁶

二

不过，伊爱莲最非同寻常的经历却发生在她 15 岁以前。施约瑟自幼丧失双亲，不得不祈求亲戚的仁慈；而她在纳粹大屠杀期间遭遇家破人亡，不得不祈求陌生人的怜悯。这一切都记载在她回忆童年和青春早期的自传《抉择：波兰，1939-1945》¹⁹⁷里。霍布斯鲍姆说过，“知识分子的自传必须涉及他自己的理念、态度与作为，而非只是一份自我宣传。”¹⁹⁸ 因此，《抉择》不单单是一位幸存者对纳粹屠犹的见证，其所流露出的种种态度也可充当理解她上述学术著作的一把钥匙、一扇窗。

纳粹及其合作者共屠杀了 150 万儿童，其中有 100 多万犹太儿童，这在世界史上是空前的。只有不到百分之十的犹太儿童从纳粹占领的欧洲幸存下来。但这个群体在战后很长一段时间内被忽视了。直到上世纪 90 年代，儿童幸存者战时的处境及其战后出现的身心失调症状、精神疾病和隔代传播的心灵创伤，才开始受到普遍关注。而幸存者此时已步入中年或花甲之年，有的已能敞开心扉，感到有责任谈论自己的战时经历，以教育后代。由此诞生了一大批研究和回忆录。¹⁹⁹ 这是《抉择》一书出现的不可忽视的背景。

《抉择》这个书名原文用的是单数，但书中包含了作者的诸多抉择。

其中有一个只体现在中译本里。她的母亲和姐姐因为出现在辛德勒名单上而侥幸逃脱了纳粹魔掌。但在中译本里，“辛德勒”被译成“辛得乐尔”。不仅如此，凡是犹太人姓名里带“德”音的字，中译本一律翻作“得”。译者明言，这是作者的抉择：德国的“德”字无论如何不能出现在犹太人和拯救犹太人的正义之士的名字里。这种态度在许多德语是母语的纳粹大屠杀幸存者中并不鲜见。有的人一生再也不说德语、不写德语、不去德国，他们时时刻刻挣扎在过去的记忆中。事实上，只是到了本书最后，伊爱莲才透露，她出生在德国的哈雷（Halle），在那里一直住到 8 岁，饱受同学、老师的种族歧视，然后遭驱逐，全家返回父亲的故乡，波兰小镇梅莱茨（Mielec）。哈雷从不欢迎犹太人，她从未想过要重返出生地。

梅莱茨才是她心中的家，尽管时间很短，前后不足四年。德军入侵波兰后，从 1942 年起把犹太人赶出梅莱茨，往奥斯维辛等死亡集中营押送。她在这时做了一生中显然最关键的抉择：机会出现后，她独自逃生，而非与家人一起坐以待毙。但这违背了父亲的意愿，他对她说的最后一句话是“不要走”。求生和亲情

¹⁹⁶ Raoul David Findeisen, Gad C. Isay, Amira Katz-Goehr, Yuri Pines, and Lihi Yariv-Laor, eds., *At Home in Many Worlds: Reading, Writing, and Translating from Chinese and Jewish Cultures. Essays in Honour of Irene Eber*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009. 此书第 312-320 页辑有她的出版目录。

¹⁹⁷ 伊爱莲：《抉择：波兰，1939-1945》，吴晶译，学苑出版社，2013 年；Irene Eber, *The Choice: Poland, 1939-1945*, New York: Schocken Books, 2004. 下文此书引文出自中译本，个别引文据原文略有改动。

¹⁹⁸ 艾瑞克·霍布斯鲍姆：《趣味横生的时光：我的 20 世纪人生》，周全译，中信出版社，2010 年，第 VI 页。

¹⁹⁹ 例如：Debórah Dwork, *Children with a Star: Jewish Youth in Nazi Europe*, New Haven: Yale University Press, 1991; Howard Greenfield, *The Hidden Children*, New York: Ticknor & Fields, 1993; Jane Marks, *The Hidden Children: The Secret Survivors of the Holocaust*, New York: Ballantine, 1993; André Stein, *Hidden Children: Forgotten Survivors of the Holocaust*, Toronto: Viking, 1993; Paul Valent, *Child Survivors of the Holocaust*, 2nd edition, New York: Brunner-Routledge, 2002 (此书 1993 年初版于澳大利亚)。近期的书目参见 <http://www.ushmm.org/research/research-in-collections/search-the-collections/bibliography/children#h125> (accessed 2014-5-27)

之间只有一场零和博弈。她选择了生，也选择了在余生如何自我接受的煎熬。她是在父亲遇害后很久才知道噩耗的，“当时还没有学会如何哀悼”²⁰⁰。

随父亲一同逝去的，还有父辈的信仰。纳粹战败后，她一度相信自己是世上唯一活着的犹太人，甚至想去当天主教修女，追求一种安宁的、无私奉献的崇高事业，只是姐姐的突然出现打消了这个念头。但回归父亲的传统犹太教已不再可能，逾越节等犹太节日只能勾起她家庭破碎的回忆。纳粹大屠杀之后，人的罪恶和神的意图是当前无数神学家殚精竭虑的问题。然而，在幸存者聚首讨论为什么自己能活下来的谈话中，她生平第一次听到达尔文的名字，却不记得他们谈论过上帝，“知道灾难最终没法避免已经足够，为什么还要费脑筋思索灾难没能避免的神学解释呢？”²⁰¹。她告诉友人：“我们这些人无缘无故活了下来，纯属运气，说不清道不明，对我们而言，1945年以后似乎只有两条路：要么热诚信仰，哪怕上帝的方案似乎离奇地包含了毁灭，既毁灭一整个文化，又毁灭那些珍惜和滋养了这种文化的人；要么放弃信仰。”²⁰²她选择了后者。但另一方面，“做一个犹太人，和其他犹太人、那么多各式各样的犹太人在一起，越来越使我感到舒畅。”²⁰³换言之，她最终选择做没有犹太信仰的犹太人，也就是多伊彻所说的“不犹太的犹太人”。²⁰⁴

放弃信仰的幸存者都差不多，他们眼中的上帝在大屠杀之恶的映衬下显得没有任何意义。大屠杀之后继续热诚信仰的人却各有各的信法。这里不妨拿另一位同样是学者、同样写了自传的大屠杀幸存者对比一番。大卫·哈里弗尼是公认的战后最重要的塔木德学者之一，他祖父的65名子孙中只有5人幸存，其余都丧命奥斯维辛。2000年，以色列沙斯党(Shas)精神领袖俄巴底·约瑟(Obadiah Yosef)拉比发表全国广播布道，其中明确把大屠杀与罪联系起来，认为今生死于大屠杀的许多信徒在前世(gilgul)²⁰⁵中有罪。布道播出后，引起以色列国内舆论一片哗然。这个观点其实在极端正统派中很有代表性，虽说他们对这里所说的罪一般有三种不同的理解：一种主张这种罪是指犹太复国主义，因为其支持者未经上帝同意擅自结束流散并建国；另一种坚持反犹太复国主义才是罪，正由于没有移民以色列才会死于纳粹之手；第三种则把近代的犹太启蒙运动(Haskalah)视为罪，那些拥抱世俗文化的德国犹太知识分子罪在把柏林当作了耶路撒冷。极端正统派领袖如此论证，并非没有私心：他们自己幸存下来了，必然与罪无涉，故他们才是托拉传统的真正守护者和传人。²⁰⁶哈里弗尼对此不满，于2001年发表公开演讲，指出把大屠杀作为罪的结果，并没有任何经文依据，大屠杀只能归咎于人类之恶和人对自由意志的滥用。他改造了以撒·卢里亚在犹太人被逐出西班牙后创造的卡巴拉理论：上帝自我退缩(tsimtsum)以给人类自由腾出空间，但这种空间无法自我维持，神须不断重新进入这个空间，而为了防止自由意志由此受限乃

²⁰⁰ 伊爱莲：《抉择：波兰，1939-1945》，第2页；Irene Eber, *The Choice: Poland, 1939-1945*, p.3.

²⁰¹ 伊爱莲：《抉择：波兰，1939-1945》，第155页。

²⁰² 1998年12月7日致Marián Gálík信，见前引祝寿文集第15页。

²⁰³ 伊爱莲：《抉择：波兰，1939-1945》，第153页。

²⁰⁴ Steven M. Cohen近期的调查表明，持“我是犹太人，但我不把犹太教或任何其他东西当作我的宗教”这种立场的，在所有犹太成年人口中已占20%，在18至29岁的美国犹太人中更高达33%。引自Samuel Heilman, “Diaspora Jews and Israel – Impotence, Distance and Despair,” *Haaretz* May 22, 2014, <http://www.haaretz.com/opinion/premium-1.592224> (accessed 2014-5-24).

²⁰⁵ 犹太神秘主义关于灵魂转世的观念，参看Alan Unterman, ed. *The Kabbalistic Tradition*, London: Penguin Books, 2008, pp. 249-267; Gershom Scholem, “*Gilgul: The Transmigration of Souls*,” in idem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, New York: Schocken Books, 1991, pp. 197-250.

²⁰⁶ 沙斯党1984年成立之初原名为“全世界赛法迪托拉守护者联盟”(Hitahdut Hasefaradim Ha'olamit Shomrei Torah)。

至无效，神又得周期性地自我退缩，这时神对尘世的干预最少，人类便可享有无限自由以致为所欲为。在哈里弗尼看来，现代欧洲史就对应这个上帝自我退缩的时刻，而人的作恶在大屠杀中达到顶点。他指出，在巴比伦塔木德（*Berakhot 7a*）中，拉比们认为上帝也祈祷，他祈祷自己的仁慈本性抑制自己的正义本性，从而战胜他的愤怒，宽待自己的子民。哈里弗尼猜想，上帝如今在祈祷人类运用自己向善的自由，从而加增神的仁慈本性。由于哈里弗尼的个人经历和学术声望，这是当前关于大屠杀神学最受重视的观点之一。²⁰⁷ 将上述观点同伊爱莲的不愿侈谈信仰对照，可以突显纳粹大屠杀对犹太信仰林林总总的复杂影响。

伊爱莲战后与母亲重聚时，两人没有喜极而泣，没有拥抱，只对望着，她那个抉择让两人都觉得对方是陌生人。很快，她又做了一个重大决定：去美国，再次离开刚刚团聚的母亲和姐姐。这次不是为了求生，而是为了求知，为了补上失去的学习机会。她没有去以色列，因为犹太复国主义的代表把以色列宣传的像是基布兹的厨房，而她会在那里削马铃薯皮一直削到死。正是在美国，她开始学中文，“这是一个思想的旅程，一个把我的思绪远远带离梅莱茨和波兰的旅程”²⁰⁸。人联系和领会的能力往往取决于创造性地转化陌生事物的才干。中国文化在这段旅程中安顿了她的灵魂。中国古典诗词穿插书中，这或许是对阿多诺“奥斯维辛之后无法写诗”一说的态度？无论如何，那些抒发离愁别绪、寄托黍离之悲的作品似乎让她尤有共鸣。她还钟情于《红楼梦》。大观园仿佛是她眼中另一个回不去的伊甸园，园里的妙龄女子注定要一个个离开，到园外接受悲剧性的命运。她们所猜的灯谜“首先涉及个体存在的意义，涉及人类的困境——人有精神追求的觉悟，可还是不可救药地陷入这个泥泞、污浊的世界”；灯谜还包含了对命运的警示，但无人去留意，无人依据警示做出相应的抉择。²⁰⁹

在美国加州，大屠杀记忆在她心灵一角休眠了，她很高兴别人当她是英国人或澳大利亚人。不惑之年任教耶路撒冷以后，重新适应新的生活与教学环境，定然令她无暇他顾。此外，当时以色列的大环境亦不鼓励幸存者倾述自己的不幸。纳粹屠犹一直是牵动以色列社会的一根中枢神经，但在阿以冲突中建国的利益诉求下，以色列媒体只赞扬以起义或游击战为形式的积极反抗，而表现为劫后余生或保持人的尊严的消极反抗却在当时的公共记忆中得不到尊重。幸存者希望尽快融入以色列社会，对欧洲的记忆这时更多的是成为以色列人的障碍，而非桥梁：它们突出了软弱与无助，就算有人信，也只能引起怜悯，而值得同情往往意味着低人一等，故还是让这些记忆沉睡更好。1977年，贝京领导的利库德集团在大选中击败工党，这为工党自建国以来对以色列社会的文化霸权画上句号。关于纳粹大屠杀的私人记忆从此开始渗透进以色列国的公共记忆。以色列研究纳粹屠犹的一代名家索尔·弗里德兰德尔于1980年出版的书就题为《当记忆来临时》（*Im bo ha-zikaron*）。²¹⁰

²⁰⁷ David Weiss Halivni, *Breaking the Tablets: Jewish Theology After the Shoah*, ed. Peter Ochs, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2007, pp. 3-41. 他的自传: David Weiss Halivni, *The Book and the Sword: A Life of Learning in the Shadow of Destruction*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1996. 其他观点可参看张礼刚:“《奥斯维辛之后的上帝观念》中的上帝观”,载潘光、汪舒明、盛文沁主编:《纳粹大屠杀的政治和文化影响》,时事出版社,2009年,第82-90页。

²⁰⁸ 伊爱莲:《抉择:波兰,1939-1945》,第175页。

²⁰⁹ 引文见 Irene Eber,“Riddles in *The Dream of Red Chamber*,” in Galit Hasan-Rokem and David Shulman, eds., *Untying the Knot: On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York: Oxford University Press, 1996, p. 247. 并对参伊爱莲:《抉择:波兰,1939-1945》,第70-71页。

²¹⁰ 参看 Anita Shapira,“The Holocaust: Private Memories, Public Memory,” *Jewish Social Studies* 4:2 (1998), pp. 40-58. 此文通过区分出对大屠杀的公共记忆和私人记忆,反驳了纳粹大屠杀在战后几十年以色列民族认同中受到压制的观点。

也正是在 1980 年，知天命之年的伊爱莲开启心门，重访梅莱茨。于是，苏醒的记忆，带着熟悉和陌生、贴近和遥远，纷至沓来。这段旅程最终导致了 24 年后这本细腻而令人不安之作的诞生。漫长的孕育和追忆本身就产生了种种抉择。许多大屠杀幸存者把过去永久封存在他们离开的地方，情愿只活在当下。过去是令人愧赧的负担，邻家清纯少女的沦落风尘不仅浮现在她眼前，她自己曾受饥饿驱使的行窃也要直面。过去还是当下和未来黑暗的源头。她要在别人面前扮演“正常人”，努力隐藏自己的焦虑症状、强迫症举动、莫名其妙的不安、噩梦，承受肉体上的肠胃失调、不明原因的疼痛和疲惫。她告诉笔者，自己早早把收藏的文件交给以色列纳粹大屠杀国家纪念馆，一个重要考虑是萨达姆在海湾战争期间向以色列发射飞毛腿导弹，而希伯来大学很可能会成为下一轮袭击的理想目标。“恐惧和焦虑就像不受欢迎的旅伴，无论我内心多么不喜欢它们，却注定要和它们纠缠在一起，直到人生旅途的终点”。²¹¹

显然，黑暗远远超出正常人理解的极限，所以才需要隐藏。她独自离开家人后，得到一个波兰天主教家庭的帮助，躲进这家人的鸡棚近两年之久，从而逃脱了纳粹搜捕。每当别人问起这段时间她在鸡棚里做了什么时，她会觉得这个问题古怪之极，无法回答。她相信，这种藏匿，若非亲身体验，不可能真正理解，因为“我们的语言中没有字眼可以描述躲藏者置身其间的那种虚无”。²¹² 那方黑暗逼窄的天地里，没有反思、推理和情感体验的空间，只有无穷无尽的寒冷、孤独、气味和恐惧，根本“做”不了什么——恐怕只能专注于“听”，尤其听来自远方的声音。

一旦动笔，还要面对一大诱惑：把千疮百孔的过去呈现得浑然一体。对儿童幸存者的采访表明，一般来说，四岁以下的儿童对苦难几乎没有视觉记忆，只剩下一些看似非理性的情绪、知觉和行为冲动；四到六岁的儿童只能记住幻灯片般的意象；而七岁以上的儿童已拥有和成人类似的记忆。²¹³ 即便如此，诚如奥斯维辛的幸存者普里莫·莱维所说：“过于频繁地唤醒一份记忆，并像故事似地讲述它，这份记忆就会渐渐变成一种结晶般的、完美的、添枝加叶的、在经验中千锤百炼的老生常谈。这份虚假的记忆，终将取代原始记忆，并自发地不断增长。”²¹⁴ 伊爱莲定然明白这也是写回忆录的陷阱。作为纳粹大屠杀的受害人，她清楚，记忆只是历史碎片；其视线所及，无异于盲人摸象、井蛙观天。在一次次死里逃生之后，她的“时间概念完全被饥渴和唯恐被杀的念头取代”²¹⁵。相应的，《抉择》并没有一条连贯的叙事主线，记忆中的事件和印象没有被整齐归类，而是被碎片化地呈现出来，但读完仍觉得是一座七宝楼台。这一方面是因为作者把当下的反思和省察融入了过去，于是，“整个故事就在一个找不到回忆的过去与一个可以看到过去的现在之间来回游移。”²¹⁶ 尽管如此，过去与现在之间的界限在《抉择》中依然清晰可辨，原书附有 214 条注释，其中交代了史实出处，但这部分被中译本悉数删去。

另一方面，《抉择》包罗的大大小的小的抉择，又不断闪现出一条内在逻辑，和一种认清目标后一意孤行的坚毅。她如此自况：“我曾把自己从必死之境救出，

²¹¹ 伊爱莲：《抉择：波兰，1939-1945》，第 177 页。

²¹² Irene Eber, “Review of *Hiding Places: A Mother, a Daughter, an Uncovered Life* by Diane Wyshogrod,” *Nashim: A Journal of Jewish Women’s Studies and Gender Issues* 24 (2013), p. 169.

²¹³ Paul Valent, *Child Survivors of the Holocaust*, p. 281.

²¹⁴ 普里莫·莱维：《被淹没和被拯救的》，杨晨光译，上海三联书店，2013 年，第 3 页。

²¹⁵ 伊爱莲：《抉择：波兰，1939-1945》，第 13 页。

²¹⁶ 伊爱莲：《抉择：波兰，1939-1945》，“中文版前言”，第 1 页。

别指望我会有顺从依赖的行为。”²¹⁷。换言之，一旦做出忤逆父愿的那个抉择（the choice），就难以继续当被选者（the chosen）。施约瑟最让她心有戚戚之处，恰恰在于他的独立自主，以及与之密不可分的一种在正确时刻做出正确决定的“离奇能力”。她相信，他之所以做出这种而非那种抉择，与他自视为局外人有莫大关系。在这位圣经汉译史的中心人物身上，她看到的却是边缘：作为孤儿，他是犹太社会的边缘人；而学术兴趣大于传教兴趣让他是传教士中的边缘人。²¹⁸ 伊爱莲自己又何尝不是被边缘性定义的？她是德国人和波兰人中的犹太人、犹太人“不犹太的犹太人”、家人中的离家出走者、以色列社会中装“正常人”的大屠杀幸存者、西方学界中研究汉学的女学者。

在这一系列边缘性构成的视角之中，或许最让她铭心刻骨的，是只能用外语而无法用母语写作。对于她那一代的中欧东欧的犹太社团，希伯来语是用于宗教仪式的“圣语”（loshn-koydesh），意第绪语才是日常生活中通行的名副其实的“母语”（mame-loshn）。然而，纳粹大屠杀之后，那里的意第绪文化已被连根拔除。与母亲的隔阂终可消融，但泯灭了的母语文化却是一处只能引颈回望的家园。梅莱茨之后，她早已无处是家，所停留过的地方，无非是人生旅途上的“驿站”。哪怕在耶路撒冷住了多年，她依然是这里的陌生人：“当我走在阳光灿烂、喧闹的街道上，却感觉仍在冰雪与死亡的野外行走”。²¹⁹ 在中译本没有逐译的原书跋记中，她谈到今日欧洲对犹太遗迹的维护：“诚然，这里或那里的墓地、犹太会堂、断壁和残垣可以修缮，可以贴上匾额，成为旅游景点。但所有此类复原和展示，其实质是‘博物馆化’；曾经的生活已变成博物馆展品。”博物馆虽然有助记忆，却只汇聚了过去的碎片，而把过去的生活翻译成文字，“我担心我也不过是为遗忘出了一份力。”全书终了引陆机《文赋》中的话吐露她的绵绵悵惘：“恒遗恨以终篇，岂怀盈而自足？”²²⁰

“博物馆化”这一著名比喻来自列文森（Joseph Levenson）。他那本名著的相关段落之中，有对鲁迅及其所代表之人的一个评语，伊爱莲无疑从中感受到强烈共鸣：这类人“不可能把自己看成是一件供人欣赏的古董，也不能忍受把中国看成是一座巨大的博物馆。必须在此再创历史，把为死人建造的博物馆变为解放活人的场所，而不是现代行尸走肉的坟墓”。²²¹ 作为意第绪文化的遗民，她也无法忍受把那个哺育、滋养过她的文化当作博物馆，她深感活着就意味着可以选择做一个“不仅自己要承担责任，还必须代表那些死者说话”的人，“绝不允许不费脑筋地得过且过”²²²；活着还意味着不能无视任何看似无足轻重的杀戮，因为忽略了纳粹大屠杀历史的任何一部分，都会招致陷入遗忘的危险，尤其是“忘掉这也是一部有关人类生命和人类失去生命的历史”，而“记忆多一点总比少一点好些”。²²³ 如此看来，视上海犹太难民史为纳粹大屠杀史的一部分，毋宁说是把一个不是她的过去化为属于她的过去。正是对大屠杀的私人记忆将她的过去与现在、个人经历与学术选择紧紧连接起来。这种记忆诚然是她无法弥合的心灵创伤的源头，但更是她步步前行的动力。

二战行将落幕之际，波兰犹太教哈西德派名门之后赫舍尔在纽约用意第绪语

²¹⁷ 伊爱莲：《抉择：波兰，1939-1945》，第150-151页；Irene Eber, *The Choice: Poland, 1939-1945*, p.153.

²¹⁸ Irene Eber, *The Jewish Bishop and the Chinese Bible*, pp. 236, 237.

²¹⁹ 伊爱莲：《抉择：波兰，1939-1945》，第23页。

²²⁰ Irene Eber, *The Choice: Poland, 1939-1945*, pp. 209-211.

²²¹ 列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华、任菁译，中国社会科学出版社，2000年，第377页。

²²² 伊爱莲：《抉择：波兰，1939-1945》，第155页。

²²³ 伊爱莲：《抉择：波兰，1939-1945》，第207-208页。

发表演讲，后被译成英语，冠以《大地属于上主》之名出版。²²⁴ 赫舍尔以诗的语言，用咏叹调歌颂了东欧的犹太宗教生活，誉之为“犹太灵魂史”上的黄金时代。时至今日，人们对意第绪文化的记忆，就聚焦在这种染上梦里缤纷的乡愁和集中营焚尸炉里升起的黑烟两个极端之上。《抉择》则以写实的笔法，还原出一个来自东欧普通犹太中产家庭的幸存者，在灾难中经历的内疚、绝望和丧家之痛。由此，伊爱莲用宣叙调为她父辈的世界念出了一份迟到的哀悼祷告（Kaddish）。

让中译本读者尤可庆幸的是，就像施约瑟的犹太过去非但不是他日后译经之路上的障碍而是一笔财富那样，伊爱莲最终也把她早年冰冷黑暗的苦难升华为日后汉学研究之路上郁郁葱葱的成就。在这种自我形塑和转化中，重拾并呵护那些被撞落在天涯海角的意第绪文化的点点星火，以笔者之见，既是她学术生涯中最重要的抉择，又是她的犹太认同最坚定的体现。

世俗与宗教的角力

——以色列“现代性”与“传统性”间张力之表现

张玉²²⁵

以色列是推行议会制民主的现代国家，又是世界上唯一的犹太民族国家，因此，其自身便同时具有“民主性”和“犹太性”的双重特征，而这两个特征在一定程度上体现了以色列“现代性”与“传统性”对峙的张力。笔者认为，能够充分体现以色列“现代性”与“传统性”间之张力的表现，莫过于其国内世俗与宗教二者间的角力。一方面，现代以色列是世俗的民主国家；另一方面，正统派犹太教又在以色列国内拥有不容忽视的巨大威力。世俗与宗教间于诸多方面都存在矛盾，双方力量均不妥协，故而持续处于角力抗衡的状态中。

关键词：以色列 民主性 犹太性 世俗 宗教

Secularity vs. Religiousness

-The concentrated expression of the tension between “modernity” and “tradition” in
Israel

²²⁴ Abraham Joshua Heschel, *The Earth is the Lord's: the Inner World of the Jew in Eastern Europe*, New York: Farrar, Straus, Giroux, 1949. 书名典故出自《诗篇》（24: 1）。

²²⁵ 张玉，山东大学犹太教与跨宗教研究中心 2013 级博士研究生。

Israel is a modern state that adopts parliamentary democracy. It is also the only Jewish nation in the world. Therefore, Israel has its dual characteristics-“democratic” as well as “Jewish”. These two characteristics embody the tension between “modernity” and “tradition” to some extent. The author argues that secularity and religiousness wrestling with each other inside Israel is the concentrated expression of the tension between “modernity” and “tradition”. On the one hand, Israel is a secular country, which has a democratic system; on the other hand, Orthodox Judaism possesses tremendous power in many respects. There are quite some contradictions between secular power and religious force. Since neither of them is willing to compromise, they have to continue to contend with one another.

Key words: Israel democratic Jewish secularity religiousness

现代以色列，是犹太复国主义者们奋斗的结晶，是犹太人重返故土之夙愿的实现，是世界上唯一的犹太民族主权国家。作为犹太人的民族家园，以色列毋庸置疑地具有“犹太性”的特征。而在以色列国建立之时，就被明确规划建设为现代民主国家。犹太教作为部分犹太人的信仰，将在这个新生国家得到尊重和理解，但宗教不得干预国家政治，神权国家并非建设的目标，政教合一更不是追求的结果。于是，我们看到，以色列采用的国家政体是西方民主政治，这也使得以色列具有了“民主性”的特征。作为现代民主国家的身份与作为犹太民族家园的身份使以色列具有了“民主性”和“犹太性”的双重特征，而这一双重特征其实正是以色列同时具备“现代性”与“传统性”的表现。笔者认为，当代以色列社会存在着“现代性”与“传统性”之间的张力，而这一张力最典型的代表即以色列国内世俗与宗教间的角力抗衡。一方面，以色列的国家定位是现代世俗国家，另一方面，犹太教仍然在以色列的政治、社会制度、社会生活各领域发挥着重大而持久的影响。在笔者看来，世俗与宗教两方力量的对抗，不可避免地将以色列不断置于尴尬甚至危险的境地。

一、“民主性”与“犹太性”的双重特征

我们知道，现代以色列是犹太复国主义者们前赴后继奋斗打拼的结果，而早

在犹太复国主义运动之初，其领袖西奥多·赫茨尔就明确主张要把未来的犹太国建设为世俗民主的现代国家，而非神权至上的宗教国家。他在著作《犹太国》中表示：“我们要把我们的教士保持在神殿之中，就像我们将把我们的职业军队保持在军营中一样。……军队和教士都将获得他们的宝贵作用所应该得到的高度尊敬，但是，他们不得干预授予他们荣誉的国家的行政管理事务。”²²⁶后来，犹太复国主义运动的另一位领袖，被称为现代以色列国父的哈伊姆·魏兹曼进一步表明，即将建成的以色列将不允许宗教势力干涉国家政治。魏兹曼指出：“巴勒斯坦有势力的信教人居住的社团，在今天的民主政体下它当然将要求表现自己，我认为我们有责任一开始就对他们说清楚，国家将高度尊重社团的真正宗教感情，但国家不能把宗教作为治国的主要准则而将时钟拨慢。宗教应放在犹太教会堂和需要它的家庭里；它应在学校占有特殊地位，但它不应控制国家机关。”²²⁷也就是说，早在犹太国——现代以色列建成之前，建国者们就已将国家定位为现代世俗国家。

同样是早在以色列建国之前，犹太复国主义运动的纲领文件就明确表示：“犹太复国主义争取在巴勒斯坦为犹太民族建立一个公认的、有法律保证的家园。”²²⁸犹太复国主义运动的先驱和领袖大多来自西方国家，深受西方民主体制的影响，他们在规划建设犹太国的过程中，秉承现代化的思路，放弃并反对建立政教合一的神权国家与宗教社会的想法，借鉴并采纳了西方的民主制度，试图为犹太同胞建设一个拥有民主体制的现代家园。正如以色列政治学家阿赖赫·纳乌所言：“要把以色列建成一个犹太人的国家；一个民主的国家；一个位于犹太人历史家园的国家。”²²⁹于是，以色列建国以来，移植西方议会制民主的政治模式，实行三权分立，立法、行政、司法三个机构相互独立相互制约；政府需对议会负责，法律确保司法机构的独立性；议会和政府由民主选举产生，选举制度采用单一比例代表制；²³⁰历届政府均非单一政党执政，而是由若干政党组成联合政府；²³¹尽管成

²²⁶ [奥]西奥多·赫茨尔：《犹太国》，肖宪译，商务印书馆1993年版，第82页。

²²⁷ [美]劳伦斯·迈耶：《今日以色列》，钱乃复、李越、章蟾华译，新华出版社1987年版，第355页。

²²⁸ 沃尔特·拉克：《犹太复国主义史》，徐方、阎瑞松译，三联书店上海分店1992年版，第131-132页。

²²⁹ 张世均：《犹太教的“神权观”对以色列政治发展的影响》，载《西南大学学报（社会科学版）》2012年第3期。

²³⁰ 单一比例代表制指的是参加竞选的各个政党根据其候选人得票的多少于选区内按比例分配议席。单一比例代表制能够相对充分地体现选民的投票意愿，避免选票的大量浪费，此外，这也使拥有一定选票的小党有机会在议会中获得议席。

²³¹ 这是因为无论哪个政党都无法获得足够单独组阁的议席。

文宪法尚未形成，但具备一系列重要的基本法，如《回归法》、《议会法》、《总统法》、《政府法》、《军队法》、《司法制度法》等，从而以法律的形式保障公民权利和自由，保证国家贯彻实施民主原则。诸项民主制度的成功实施使得以色列俨然成为“西方国家所宣扬的现代‘民主政治’文明的橱窗”。²³²因此，我们可以放心地作出如下总结：犹太国——现代以色列的国家政体推行的是西方民主政治。

我们看到，一方面，现代以色列推行着西方的民主政治；另一方面，现代以色列又是犹太人建立的民族家园。于是，以色列自建国以来便同时具有“民主性”和“犹太性”的双重特征。

那么，现代以色列的“犹太性”应作何理解呢？首先，如上文所述，现代以色列是犹太复国主义运动努力的结果，是散居在世界各地的犹太人将返回故土重建家园这一目标付诸实践的结果，是怀抱复国理想的犹太精英号召热情团结力量的结果，是投身复国事业的犹太同胞内外周旋艰苦奋斗的结果。毋庸置疑，现代以色列是犹太人打拼出的主权国家，是犹太人争取来的民族家园，这使得现代以色列自诞生之日起就具有明显而深刻的“犹太性”——它是世界上唯一的犹太民族国家。

此外，犹太人的“犹太性”指的是犹太人的信仰——犹太教。²³³简单地说，信仰犹太教的人都是犹太人，也只有犹太人才信仰犹太教。如一位学者的总结：“犹太人是犹太教物的外形，犹太教是犹太人的精神内核。”²³⁴上帝与犹太人的先祖亚伯拉罕立约，拣选全体犹太人作为其选民。割礼是立约的记号，因此也成为犹太人世代遵守的律令。耶和华赐予亚伯拉罕迦南全地、繁多的后裔，作为回报，犹太人的子子孙孙都要将耶和华奉为至高的独一神：“我要与你并你世世代代的后裔立我的约，作永远的约，是要作你和你后裔的神。”（《创世记》17:7）因此，犹太教成为全体犹太人的信仰。而在流亡异国他乡，散居世界各地的艰难岁月里，犹太教作为犹太人的精神支柱，不仅维系着犹太人的民族情感，而且维护着犹太人的民族身份。生活环境的极大差异，思想观念的大相径庭，持续存在的异族通婚，经年累月的同化侵蚀……这一切的一切都是犹太民族认同的

²³² 冯基华：《犹太文化与以色列社会政治发展》，社会科学文献出版社 2010 年版，第 133 页。

²³³ Dennis Prager & Joseph Telushkin, *Why the Jews? The Reason for Antisemitism*, New York & London: Simon & Schuster, 2003, p.23.

²³⁴ 徐向群：《以色列的宗教势力和宗教党》，载《西亚非洲》1996 年第 6 期。

障碍，更是犹太民族身份的威胁。而最终使作为一个民族的犹太人并未消失殆尽的力量，正是犹太人的信仰——犹太教。共同的信仰凝聚着同一个民族，共同的宗教联系着散居千年的同胞。所以说，犹太教维持着犹太人的“犹太性”。我们看到，作为一种信仰的犹太教，同样也是犹太人的民族文化和生活方式。行割礼、过安息日、守饮食律法等，宗教律令已然成为犹太人的民族习俗与生活习惯，尽管不同的犹太人在遵守的严格程度上存在差别。如上所述，正是在这些意义上，我们把犹太人的“犹太性”总结为犹太人的信仰——犹太教。

至此，我们得以对现代以色列之“民主性”和“犹太性”的双重特征有了一个较为清晰的了解。然而，我们知道，民主制度的推行是实现政治现代化的基本条件之一，因此，以色列的“民主性”实可谓其“现代性”之表征；而犹太人在建设民族家园的过程中，又必然会继承犹太文明遗产，传承犹太文化传统，所以，以色列的“犹太性”实则是其“传统性”之体现。换言之，现代以色列自身便蕴涵着“现代性”与“传统性”的双重特征，而这两个特征是否互为矛盾、能否相互调和也就成为以色列现存的争论焦点。

由于犹太人与犹太教的紧密联系，犹太教便不可避免地现代以色列社会发挥着广泛而深刻的影响。故而，即使以色列并非政教合一，并推行民主政治，但它的双重身份——同时作为世俗民主国家与犹太民族国家必然会导致现代以色列内部以“民主性”为代表的“现代性”与以“犹太性”为内核的“传统性”间的张力。针对以色列这一双重身份的质疑屡见不鲜，比如，有观点提出，以色列的诸多国家符号和象征都仅仅体现了犹太群体的意志，弘扬了有犹太民族的传统和价值观，但却忽略不顾其他少数民族的感情，这是对多元化精神的无视，也是对现代民主原则的践踏。最典型的例子是以色列选定《希望之歌》²³⁵作为国歌，以及国家对法定节假日的选择。另一个比较流行的观点是，以色列对约旦河西岸的占领以及对巴勒斯坦地区人民的不公正对待破坏了现代民主主义精神。还有观点认为，构成以色列人口 22% 的阿拉伯公民在这个犹太国家遭受着不平等待遇甚至歧视，这有悖于现代民主国家的定位。²³⁶另有引人注目的观点指出，以色列国内宗教立法、司法系统的存在与民主自由原则互不相容，互为矛盾。这一观点引

²³⁵ 《希望之歌》采用犹太民族传统曲调，于 1897 年第一届世界犹太复国主义者大会上首唱，是犹太复国主义运动的赞歌。

²³⁶ Amnon Rubinstein, *The Curious Case of Jewish Democracy*, Azure online, No.41, 2010.

出了我们即将展开论述的问题——现代以色列内部世俗与宗教间的角力。尽管上文列举了诸多能够体现以色列以“民主性”为代表的“现代性”与以“犹太性”为内核的“传统性”间张力的现象，但在笔者看来，最具典型代表意义并最能深刻揭露以色列“现代性”与“传统性”之张力的例证，莫过于以色列国内世俗与宗教间的角力状况。

二、世俗与宗教间的角力

近代以来，受哈斯卡拉运动的影响，犹太教内部逐渐形成正统派、改革派和保守派的分野。在以色列，犹太教多种派别并存，正统派约占以色列犹太人的22%，改革派、保守派等非正统派犹太教徒占35%，世俗犹太人占43%。²³⁷其中，宗教势力最为强大、影响最为深远的是人口并不占多数的正统派。由于以色列人对宗教往往采取非此即彼的绝对化态度，所以在他们看来，传统的正统派才是唯一可以接受的宗教信仰形式，像改革派、保守派这样革新的犹太教被认为不是真正的犹太教。²³⁸此外，正统派作为“正宗的”、“原汁原味的”犹太教形式，取得了以色列官方的承认与支持，故而在以色列的宗教市场拥有绝对的垄断地位。正统派犹太教不仅强势打压改革派与保守派犹太教在以色列的力量，而且还极力与世俗世界划清界限。作为犹太教的母系派别，正统派坚持固守着犹太教传统，每一个正统派成员都将维护犹太教的纯洁与正宗视为己任，每一个正统派信徒也都谨慎遵循着犹太教最古老的戒律和训导，不难想象，当他们面对极具现代性和世俗性的民主国家——以色列时，自然会以一副宗教护卫的形象出现，并想方设法地干预以色列的政治、社会生活，千方百计地给以色列国内各方面的发展施加影响。于是我们看到，一支独大的正统派在以色列的控制力可谓与日俱增，甚至颇有呼风唤雨之势。

1. 政治方面

根据《议会法》，以色列议会实行一院制，共设120个议席，获得的议席超过总席位半数以上的政党方可组建政府。议员由普选产生，议员候选人以各自所在政党为单位参加竞选，选民将选票投给自己所支持的政党，获得2.5%以上选票的政党便能进入议会，²³⁹并按得票比例分配议席。如此选举制度导致选票分散，

²³⁷ 冯基华：《犹太文化与以色列社会政治发展》，社会科学文献出版社2010年版，第99页。

²³⁸ [美]劳伦斯·迈耶：《今日以色列》，钱乃复、李越、章蟾华译，新华出版社1987年版，第358页。

²³⁹ 冯基华：《犹太文化与以色列社会政治发展》，社会科学文献出版社2010年版，第135页。

并形成党派林立的局面，进而，没有哪个党派能够获得超过半数以上的议席，因此，以色列历届政府都由获得席位较多的大党联合其他小党共同组阁、联合执政。而以色列建国以来，宗教政党在议会选举中始终保持着十几位到二十几位议席，成为以色列议会中稳定存在的力量。所以，历次选举获胜的大党往往不得不联合宗教政党共同组建政府，这就为犹太教正统派以宗教政党的形式参与政权、干预政治提供了契机。而由于以色列历届政府都需联合宗教政党组建，也就令以色列的宗教力量对世俗势力构成了持续且强劲的挑战，二者处于持久抗衡的角力状态。

犹太教正统派的宗教政党参与政权之后，便使出浑身解数制定和实施维护宗教利益、扩大宗教影响的政策方针，并动辄以此作为联合组阁的筹码。宗教政党的要求得不到满足常常引发内阁危机，甚至直接导致政府垮台，因此，获胜大党为了能够顺利组阁，通常都会答应宗教政党的诸多条件，进而导致宗教势力渗透到现代以色列社会的各个方面，发挥着广泛而深刻的影响。如今，正统派犹太教在以色列形成犹太家园党²⁴⁰、圣经联合阵线²⁴¹、沙斯党²⁴²三足鼎立的局面，这些宗教政党以参政为契机，在宗教事务部等各个国家政府部门任职，利用国家的强制力量，极力维护犹太教正统派的利益。犹太教正统派通过政治博弈，不仅获得了国家每年的巨额拨款，而且享受诸多优惠政策及特殊福利。

事实上，除却以色列，宗教在很多其他国家中的影响也体现在社会诸多方面。当然，由于以色列毕竟是世俗的民主国家，所以我们暂且对那些政教合一的国家不予考虑，而仅仅对同为世俗民主国家但宗教力量颇具影响的国家加以考察，以期与现代以色列形成对比，进一步明晰对以色列国内世俗与宗教间角力状况的理解。仅以美国为例，一方面，美国是实行三权分立的民主政体国家，其“各项制度，不仅在其原则上，而且在其作用的发挥上，都是民主的。”²⁴³另一方面，美国以基督教文化作为传统，宗教因此在很大程度上成为美国人的精神食粮，成为美国社会的精神支柱，进而使得美国人生活的各个侧面都打上了宗教的烙印，社会政治自然也难免受到波及。于是，我们看到，尽管美国是一个政教分离的国家，但宗教力量却能够触及美国政坛。例如，宗教组织通常以院外游说的形式，派代

²⁴⁰ 原名为全国宗教党，2009年大选中更为现名，1956年由精神中心党和精神中心工人党合并而成。

²⁴¹ 1992年由以色列正教党、以色列正教工人党和圣经旗帜党联合组成。

²⁴² 即圣经保卫者联盟，由1984年从以色列正教党分裂出的塞法拉迪人组成。

²⁴³ [法]托克维尔：《论美国的民主》，董果良译，商务印书馆2009年版，第194页。

表向立法、行政部门表达自己的意愿，向政客宣传自己的观点；宗教团体还采取电话行动或直接邮寄等途径动员政府领袖、国会议员；宗教组织也会借助集会抗议、示威游行等手段为其主张造势；更有甚者，宗教团体往往会在美国总统大选等选举活动中，利用具有宗教信仰的选民的选票向候选人施加压力，从而在一定程度上左右美国政治。

可以说，同以色列一样，美国政治也深受宗教力量的影响。但不同于以色列的宗教政党能够直接参与竞选进而参政议政，美国的政治阵线从未以宗教信仰和教派作为标准进行划分，甚至美国的宗教教派在参与选举的过程中，都更多地是从自身的政治需求和经济利益出发，而非关注其宗教观点。²⁴⁴在美国，宗教对政治的渗透“不是组织上的支配或参与，而是通过向立法、行政部门的决策人士宣传自己的观念，使其在决策过程中能够采取宗教组织的价值取向”。²⁴⁵换言之，美国宗教对政治的影响虽形式多样，但都是比较间接的；对比观之，以色列宗教对政治的影响不但更加直接，而且远比美国宗教力量的影响来得立竿见影且广泛深刻，这也从另一个侧面解释了造成以色列国内世俗与宗教间角力状态具有强劲势头的一项突出因素。

2. 社会制度方面

以色列的正统派宗教力量拥有独立于世俗的立法、司法体系。在世俗法院之外，正统派犹太教在以色列形成了完整而严密的全国拉比组织系统，其中，组织的最高权力机构是拉比总署，由阿什肯纳兹大拉比和赛法拉迪大拉比领导。拉比总署设有由 10 位拉比组成的最高拉比委员会，作为以色列犹太人唯一的宗教代表以及以色列犹太教的最高立法机构，它负责制定新律法、解释宗教法、任命与培训宗教法庭的法官、监督各级宗教法院等与犹太教相关的重大事务。最高拉比委员会在各地区下设多个宗教法庭，管辖犹太人的身份界定、婚姻事宜等。以色列政府还内设宗教事务部，管理各宗教组织机构。然而，“拉比总署、拉比委员会、宗教法院虽然受宗教事务部管辖，也履行一部分行政职能，但其扮演的角色更倾向于宗教社团的自治组织。”²⁴⁶加之宗教事务部的主要领导均由宗教政党人士担任，这就促使各宗教组织机构的独立性得以巩固、加强。宗教立法、司法机

²⁴⁴ 美国学者 H.C.肯斯基和 W.洛克武德对天主教徒在美国总统选举中的态度进行统计，根据统计数据得出这一结论。数据表参见董小川：《20 世纪美国宗教与政治》，人民出版社 2002 年版，第 56-58 页。

²⁴⁵ 刘澎：《当代美国宗教》，社会科学文献出版社 2012 年版，第 269 页。

²⁴⁶ 宾仕明：《外国宗教事务机构设置透视》，载《中国宗教》2003 年第 6 期。

构于是成为国家立法、司法系统中的重要组成部分，宗教法庭与世俗民事法庭在诸多事务上分享司法权，这也必然给以色列的法治过程带来巨大影响，例如，《婚姻法》和《兵役法》都受到宗教力量的左右。根据《婚姻法》，以色列犹太人结婚、离婚等婚姻事务必须按照犹太教正统派的标准进行，婚礼只能由正统派拉比主持，婚姻相关手续亦由正统派宗教法庭办理，这一规定不仅适用于信教的犹太人，而且也强制世俗犹太人遵守。换言之，以色列不认可世俗婚姻。正统派犹太教支配着《婚姻法》，垄断了一切婚姻事宜的处理，这使得众多世俗犹太人怨声载道。根据《兵役法》，年满 18 岁的以色列犹太人均有义务服兵役，男性服役三年、女性服役两年。然而，由于宗教政党的百般斡旋，极端正统派犹太教徒以及宗教学校的学生得以一再延缓兵役甚至直接免服兵役，使《兵役法》长期以来无法顺利公平地贯彻落实，这更引起了世俗犹太人的强烈不满和激烈反对。一方面，世俗犹太人期望实行全民兵役法，实现社会公正；另一方面，极端正统派犹太人事实上则拥有免服兵役的特权；如此一来，这二者之间的差距使世俗与宗教间的矛盾日趋白热化，争论和冲突在所难免，社会裂痕也势必扩大。

以色列的正统派宗教力量还拥有独立于世俗的教育体系。犹太人历来重视教育，以色列因此大力发展教育事业。一个显著的特征是，以色列的教育注重弘扬犹太传统文化，因而，在国家的世俗教育中也包含不少犹太教传统的内容。此外，以色列还充分完善宗教教育，并开办专门的宗教学校，这些院校致力于培养正统派犹太教的神职人员和宗教专业人才，在宗教学校里，《希伯来圣经》等犹太教方面的知识以及正统派犹太教思想都是必修的课程。也就是说，在以色列，世俗教育和宗教教育分别拥有自己独立的教育系统，并在国民教育体制中各自扮演着重要角色。由于国家的认可与支持，外加政府的财政资助，以色列的宗教教育呈现一片欣欣向荣的景象。近年来，宗教学校的学生数量明显增加，但世俗学校的学生人数却在减少。1948 年时，正统派学校仅有 5000 名学生；1998 年时，有 20 万人；2011 年时，达到 23 万，比上一年增长 3.76%。²⁴⁷教育的二元分立尽管能为社会发展提供专门型人才，但也在一定程度上为社会分裂埋下了隐患。宗教学校的学生全身心地钻研《托拉》等宗教领域的内容，丝毫不接触诸如数学、物理等世俗学科，这使他们难以掌握实用的自然科学，甚至缺乏在现代社会生存的

²⁴⁷ 王宇：《犹太教在以色列的社会影响力上升》，载《世界宗教文化》2012 年第 4 期。

基本技能。加之政府提供的经济补贴与优惠政策，使得众多极端正统派成员并不工作，这必然招致世俗犹太人的抱怨，很多世俗犹太人毫不客气地将极端正统派犹太教徒称为以色列社会的寄生虫。与上文所述的兵役问题一样，教育体制最终导致的世俗犹太纳税人的不满，无疑加剧了以色列社会世俗与宗教间的矛盾。

同样以美国为例进行对比考察，不同于以色列宗教势力拥有自成体系的立法、司法组织，美国的宗教力量根本没有独立于世俗的立法、司法机构。美国宪法第一修正案强调教会与政府相分离的原则，因此在美国，涉及宗教的一切法律规定都遵循联邦法院的解释，而与宗教事务相关的法律纠纷也依据等级分别交由美国最高法院、州法院、下级地方法院等审判处理。于教堂举办婚礼是基督教的传统，但在美国，无论是基督徒还是世俗公民，是否遵循基督教婚庆习俗完全取决于自愿选择，而不像在以色列，婚姻事宜完全由宗教势力所垄断。教育方面，尽管美国存在着一批教会大学，但随着社会的发展与时代的进步，这些教会大学中的学术自由和宗教宽容程度已大为增强，“教授本人的教派背景已不像过去那样受重视，……对学生来说，宗教课仍然是必修课，但目的不是为了向学生灌输本教派的神学观，而是为了使学生对宗教有个基本的了解。学校对所有人开放，学生的宗教信仰是什么并不重要。……如果不是因为学校经费的来源问题，这些学校（教会大学）很有可能变成与其他普通学校一样的世俗化学校。”²⁴⁸神学院虽然是美国教育体系中独特的系统，但其地位已大不如从前，院系规模也都较小。美国的公立教育更是极力与宗教划清界限，学校严禁传教、广播《圣经》和进行祈祷活动，也不允许禁止教授进化论，总之，“在 1947 年以后，公立学校系统地废除了对宗教教师、文本、仪式和标志的使用”。²⁴⁹这些在教育方面限制以基督教为代表的宗教活动的举措与以色列形成了鲜明对照，进一步突出了以色列宗教教育的发展壮大，从而揭示了以色列宗教势力得以与世俗力量持续抗衡的一大成因。

3. 社会生活方面

迫于正统派犹太教对政府施加的压力，在社会生活的某些方面，以色列全体犹太人（包括世俗犹太人）被要求强制执行犹太教律法，严格遵守犹太教习俗。最为典型的例子莫过于正统派宗教势力通过立法手段推行其饮食律法。根据犹太

²⁴⁸ 刘澎：《当代美国宗教》，社会科学文献出版社 2012 年版，第 325-326 页。

²⁴⁹ [美] 小约翰·威特：《宗教与美国宪政经验》，宋华琳译，上海三联书店 2011 年版，第 230 页。

教传统，食物有洁净与不洁净之分，唯有洁净的食物可以食用，不洁净的食物是不可食用的。例如，分蹄且反刍的动物为洁净可食之物，没有同时满足这两个要求的动物则为不洁的不可食之物；又如，软体动物、甲壳类动物都属于不符合犹太教饮食律法的食物，因而不可食；甚至，动物的屠宰方法也有讲究，没有专门人员按照规定的屠宰方法宰杀的动物，也是不合教规、不许食用的。在以色列，判定食物是否符合饮食律法的权力由正统派犹太教的拉比掌控，进而，给以色列大大小小的酒店、餐馆、肉铺等签发营业执照的大权也就落入了宗教人士的手中。正统派宗教力量通过一系列法律法规的制定和实施，强制要求以色列各类提供饮食的公共场所严格执行犹太教的饮食律法，相关商家为了避免营业执照被当地拉比吊销，都谨慎认真地遵循教规。一日三餐的饮食乃是人们生存最基本的需要，也往往是人们享受生活最普遍的方法，而犹太教饮食律法在以色列的强制执行，使世俗犹太人丧失了诸多选择，甚至常常迫不得已地接受安排，如此带来的生活不便自然会加深世俗与宗教间的不理解甚至不宽容。

另一个典型的例子是正统派宗教势力利用法律的强制力要求犹太人守安息日。根据《希伯来圣经》，上帝用六日创造了世界万物，第七日时，万物造齐，歇工休息。“神赐福给第七日，定为圣日，因为在这日神歇了他一切创造的工，就安息了。”（《创世记》2:3）因此，犹太教传统认为守安息日是与上帝之间的神圣契约，并把安息日定为每周的休息日加以严格遵守，且将其视作最神圣不可侵犯的圣日。安息日从每周五太阳落山时开始，至每周六太阳落山后结束。在以色列，安息日是法定假日，每到周五下午，人们便开始提前采购食物及生活必需品，为度过安息日做准备，周五日落前，犹太人点燃蜡烛昭示安息日的到来。这一天，按照上帝的诫命，所有人都应停止工作，于是，以色列的公共部门全部停休，政府机关停工、商场店铺停业、公共交通停止运行、其他各类服务场所也一律关闭。为了保证安息日的执行，还有专门的组织部门开展监督纠察工作。守安息日是犹太人的传统，在犹太人散居的历史上，这一传统对增强民族凝聚力、维系民族情感和传承犹太文化都起到了重要作用，然而，在如今以色列的现代社会生活中，严守安息日难免给世俗犹太人带来麻烦。例如，当世俗犹太人驾车路过极端正统派社区时，会遭到极端正统派居民的咒骂和驱赶，甚至有人朝着车辆投掷石子。宗教政党也经常利用亵渎安息日这样的理由要挟政府，为自己的利益讨价还价。

1976年，拉宾总理就曾因在安息日参加新型美式战斗机的交货仪式而遭到宗教政党弹劾，并被迫辞职。²⁵⁰诸如禁止使用手机等严守安息日的规定往往给现代人的生活带来不便，正统派犹太教所要求的格格不入的生活方式无疑会加剧世俗社会与宗教社区的矛盾，有时甚至正面冲突都在所难免。

在以色列世俗与宗教间的角力中，纷争不断的一大关注点即“谁是犹太人”的问题。1950年的《回归法》明确规定，世界上的每一个犹太人都有返回以色列定居的权利，踏入以色列境内的犹太人自动获得以色列公民的身份。然而，这一规定遭到正统派宗教人士的坚决反对，围绕谁是犹太人的问题，世俗与宗教两方力量展开了激烈的争论和持续的较量。在世俗犹太人看来，“犹太人”是一个民族概念，出于历史境遇和现实境况的考虑，但凡自认为是犹太人的人就属于犹太民族；但宗教人士宣称，只有信奉犹太教的人才是真正的犹太人，宗教信仰是判断犹太人身份的唯一标准。世俗与宗教的抗衡最终导致了1970年《回归法》修正案的出台，其中作出如下裁决：“凡母亲为犹太人，或信奉犹太教且不信仰其他宗教者，被认为是犹太人。”²⁵¹如此一来，犹太教信仰便成为犹太人身份的界定标准之一，而所有信奉犹太教的人也就都是犹太人。以色列的正统派宗教人士仍不满足，进一步要求修改《回归法》，规定只有信奉犹太教正统派的人才是犹太人，这一要求不仅引起世俗犹太人的反感，而且遭到世界各地改革派和保守派犹太教徒的抵制，因为这样的规定无疑会使众多犹太人丧失其民族身份，不再是“犹太人”。血缘标准之外的宗教标准使得犹太教正统派垄断了在以色列确定并承认犹太人身份的特权，导致犹太人被认同的判断依赖于犹太宗教律法而非世俗法律，这势必引发世俗犹太人的批评，他们对正统派势力将自己的价值观和评判标准强加于人的做法极为不满，敌对情绪骤增。“谁是犹太人”的问题至今仍是以色列世俗与宗教争论的焦点，双方都不肯妥协退让，这一争执不可小觑，它所带来的矛盾已然成为以色列社会最为棘手的问题之一，由此引发的危机恐怕一触即发。

我们再来观察美国，由于基督教中并没有如犹太教般严格的饮食律法，所以也就不存在饮食规定在世俗民众的日常生活中被强制执行的情况。但是，同犹太教要求教徒恪守安息日一样，基督教也有守安息日的教规，只不过基督教的安息

²⁵⁰ 徐向群：《以色列的宗教势力和宗教党》，载《西亚非洲》1996年第6期。

²⁵¹ Meir Soloveichik, *The Jewish Mother: A Theology*, Azure online, No.20, 2005.

日是星期日而非星期六。然而，不同于以色列举国上下施行遵守安息日的法律，在美国，只有“一半的州制定了禁止商店在星期日营业的法律”，²⁵²而那些出售食品与汽油等必需品的商店还得以免受这项法律的约束，这在以色列是无法想象的。美国的法院根据教会和政府分离的原则，不允许政府强制公民参与宗教实践，并宣布“政府对宗教慈善行为、社会服务和传教活动的各种传统形式的补贴，政府对宗教服务、设施和出版物的使用，政府对安息日和圣日的保护，政府对亵渎神明和圣物法律的强制执行，政府对宗教仪式和宗教展览的参与，都是违法的。”²⁵³此外，信教与否或信什么教，并不会影响一个人成为美国人，换言之，宗教信仰并不是判断一个美国人身份的考量要素；而对于犹太人来说，倘若其母亲不是犹太人，那么是否信仰犹太教就成为决定一个人是不是犹太人的唯一标准。也就是说，在美国人那里，宗教信仰仅仅是个人选择的问题，而非构成美国人之所以为美国人的决定性因素；在犹太人那里，宗教信仰显然更具重要性，并且构成确认犹太民族身份的判断标准，“犹太人”往往是融合民族性与宗教性于一体的概念。单从这一点看来，宗教因素对犹太人的影响就比对美国人的影响要大得多，这也进一步解释了以色列的宗教势力远比美国的宗教力量强大且影响深远的原因。当然，“美国人”是一个国籍概念，“犹太人”是一个民族概念，二者似乎没有可比性，但是，既然我们把现代以色列视为唯一的犹太民族主权国家，视为犹太人的民族家园，犹太人又是以色列的主体民族，那么直接对比观察美国人与犹太人也就有了一定的合理性。

我们看到，尽管现代以色列是世俗民主国家，但正统派犹太教势力触及之深之广已使其俨然一副“国教”做派。从上层的国家政权和政治机构，到立法、司法、教育体系等社会制度，再到饮食规定、安息日的执行等日常生活的内容，正统派犹太教竭尽所能地加强自身力量，以扩大其宗教影响，维护其宗教利益。在以色列，政教分离的设想与期望已然成为一纸空文。进而，势力强大的犹太教正统派得以作为政治实体直接干预政治、并拥有了参与政府决策的合法性，这使得宗教力量的追求及利益成为了影响政府更迭、引起社会矛盾、甚至导致社会动荡的一大原因。

²⁵² 刘澎：《当代美国宗教》，社会科学文献出版社 2012 年版，第 255 页。

²⁵³ [美] 小约翰·威特：《宗教与美国宪政经验》，宋华琳译，上海三联书店 2011 年版，第 240-241 页。

当宗教与世俗的权力集团建立联盟乃至结成一体时，宗教便不可避免地把目光局限于现实利益之上，虽然得以为其教徒争取到一些实实在在的优惠政策，但却也将宗教抛入世俗民众的反感与厌恶当中。世俗与宗教双方不仅在思想观念上存在天壤之别，在具体行为行动方面也差异巨大，此外，由于宗教原本就有着与世俗力量难以调和一致的观念及追求，加之正统派宗教力量在以色列强势干预政治、广泛参与社会生活的事实，无疑引起了世俗公民对宗教势力的排斥甚至敌对，世俗与宗教间的角力故持续存在。

进一步，由于正统派犹太教在以色列自始至终拥有垄断般的宗教地位，其势力范围之广与影响程度之深势必又加剧了世俗与宗教间的冲突，而这一冲突往往成为以色列国家内部问题乃至各类危机爆发的导火索。我们必须认清一点：以色列的世俗民众并没有把犹太教正统派势力看做宗教敌人，而主要是将其视为政治敌人。信仰没有对错，宗教本身也并不至于引起人们的敌对和攻击，世俗民众所排斥的犹太教正统派，是以政党身份示人的宗教教派。宗教的存在，并不妨碍社会的稳定与发展；政教不分离，才是不断导致利益纷争、引起社会矛盾的罪魁祸首。正如法国政治思想家托克维尔所言：“当政府仿佛十分强大，法制好像十分稳定的时候，人民并不能察觉政教结合可能产生的危险。当政府显得十分软弱，法制显得十分不定的时候，危险是有目共睹的，但往往是已经来不及避免了。因此，必须学会很早就预见出危险。随着一个国家的社会情况日益趋向民主，政教结合的危险性也必定逐渐增强，因为在这个过程中，国家权力将经常易手，政治理论将相继迭起，人事、法律和制度本身将处于飘忽不定的状态，并且不是为时甚短，而是长期如此。爱动和喜变是民主制度的本性，正如停滞和昏睡是专制君主制度的定则一样。”²⁵⁴因此，能否平衡世俗与宗教间的力量关系到以色列未来的发展动向，甚至直接牵扯到以色列国内的稳定安宁。

以世俗的民主国家为目标被建立起来的以色列，如今却陷于半祭司半世俗国家的尴尬状态中。正统派犹太教不会满足于既得利益，他们致力于建设神权国家；世俗犹太人及民主政权也不会轻易退让，他们至多也就采取适度妥协的迂回战略；宗教与世俗之间仍将保持讨价还价的拉锯状态，二者间的角力也将继续成为以色列的常态。在宗教与世俗的角力状态中找寻平衡，于是成为保障以色列社会

²⁵⁴ [法] 托克维尔：《论美国的民主》，董果良译，商务印书馆 2009 年版，第 345-346 页。

安定和谐的关键。法学家及曾经的美国总统约翰·亚当斯坚信，“过于坚实的宗教确立会带来强制和腐败，但太少的确立将允许世俗的偏见在宪法里占据优势地位”，²⁵⁵也就是说，一个社会必须在这些极端状况之间寻找平衡。现代以色列的稳定安宁，无论如何也绕不开寻找在宗教与世俗力量之间的制衡点。依笔者拙见，为了能够使这两者在角力状态中保持平衡，首先需要保障宗教信仰的自由以及各宗教团体的平等地位，社会政策的制定与实施也必须能够最大范围地反映全体社会成员的利益与要求，包括宗教教徒与世俗民众。遗憾的是，犹太教正统派在以色列的势力远远强于其他教派，诸多既得利益使犹太教正统派难以放弃其一支独大的正统地位，也无法抗拒继续争取利己目标的诱惑。这样一来，宗教与世俗力量之间必然不断出现尖锐矛盾、持续处于角力抗衡的状态。

宗教的存在似乎总是与民主制度格格不入，但是，不可否认，宗教确实在文化上、道德上影响着这个社会，而这种影响往往是有利的。宗教“提供了对一个民主社会至关重要的道德约束，教育人民彼此承担义务，不时提醒人们注意离开在崇尚个人自由的社会中迅速成长的个人私利、拜物主义和享乐主义”。²⁵⁶然而，笔者认为，宗教力量正面影响的发挥必须建立在政教分离的基础之上，只有政府对各教派保持中立，才能从根本上消除宗教利益的尖锐冲突，也才能避免因教派矛盾和教俗矛盾造成的社会分裂。现代以色列社会可谓政教两权并立，犹太教正统派在以色列的权力大大超过西方其他民主国家宗教的势力，使得以色列内部宗教与世俗力量持续处于角力抗衡的紧张状态当中，各类社会冲突及矛盾可谓呼之欲出，这必将长期给以色列社会的稳定和发展带来不利影响。

张玉，女，1987年12月生于新疆乌鲁木齐，现就读于山东大学犹太教与跨宗教研究中心。

²⁵⁵ [美] 小约翰·威特：《宗教与美国宪政经验》，宋华琳译，上海三联书店2011年版，第276页。

²⁵⁶ [美] 艾伦·赫茨克：《在华盛顿代表上帝——宗教游说在美国政体中的作用》，徐以骅、黄凯、吴志浩译，上海人民出版社2003年版，第212页。

犹太律法中的司法制度探析

王宏选 *

犹太律法作为一种传统法律文化，不仅揭示出特定时空中以色列民族的生活样态，也反映着犹太人的心灵世界、信仰观念和价值追求。犹太律法在司法机构、犯罪刑罚、判案原则和公正观念等方面，呈现出不同于世俗法律的独特性，长期发挥着信仰维系、纠纷解决和伦理教化等社会治理功能。犹太律法中的司法制度及其运作实践，对当代中国法治建设和司法改革具有一定的借鉴意义。

On the Judicial System of Jewish Law

WANG Hongxuan

As a type of traditional legal culture, Jewish law is the belief barrier, ethical norm, life pattern and spiritual home for the believers. Jewish law shows some outstanding characteristics in the fields of judiciary, crime and penalty, principle of judgment and concept of justice, etc. And it express a wealth of social management functions by protecting the faith, disputing resolution and ethical enlightening. The judicial system and practice of Jewish law have certain significance to contemporary Chinese society.

犹太教是人类社会最早的一神教，又是一种古老而常新的宗教。在犹太教中占据核心地位的是律法，律法而非信条是犹太教的核心。犹太律法在司法机构、判案原则、公正观念等方面，呈现出不同于世俗法律的独特性，长期发挥着信仰维系、纠纷解决和伦理教化等社会治理功能。目前中国学者的犹太研究主要集中于犹太哲学、犹太文学、犹太历史等领域，对律法的关注远远不够。²⁵⁷在法学界，随着法律文化研究的深入，各种民间社会规范包括宗教规范，逐步引起一批法学研究者的关注。从多元文化的视角看，宗教规范既是传统法律文化的表现，又是当代社会的现实存在。建设法治国家与和谐社会，不能忽视对历史和现实中宗教规范的研究。本文试图从法学视角出发，对犹太律法中的司法制度加以介绍分析，

* 王宏选，西安财经学院法学院讲师。本文为陕西省社科基金课题的阶段成果，项目编号：12E005；陕西省教育厅课题的阶段成果，项目编号：12JK0015。

²⁵⁷ 与犹太律法研究相关的成果主要有：傅有德：《犹太哲学与宗教研究》，中国社会科学出版社 2007 年版；刘洪一：《犹太精神：犹太文化的内涵与表征》，南京大学出版社 1995 年版；梁工等：《律法书·叙事著作解读》，宗教文化出版社 2003 年版；谢桂山：《圣经犹太伦理与先秦儒家伦理》，山东大学出版社 2009 年版；黄天海：“摩西律法的契约形式和以律法为核心的希伯来宗教”，载《世界宗教研究》2002 年第 3 期；黄陵渝：“论犹太教对以色列国法律的影响”，载《世界宗教研究》2005 年第 4 期；许广灵：“犹太律法发展历程初探”，载《世界宗教研究》2011 年第 2 期；饶本忠：“论犹太律法的主要特征”，载《学海》2011 年第 3 期。

揭示其对当代中国法治建设和司法改革的借鉴意义。

一、司法机构的变迁

依照法学理论，各种法律制度的实施都是由特定的社会组织承担的。在具体的法律实施中，一旦发现有违反规范的越轨行为，或发现制度本身存在缺陷，权威机构就会采取行动、控制越轨行为，或对规范制度进行某些调整。按照各种宗教的说法，神圣者、超越者是宗教律法的立法者、执行者、裁判者和监督者。但实际上，各大宗教都形成了特定的法律组织，包括宗教律法的立法、执法和司法机构；也都形成了解决纠纷、治理社会的特定方式。

在犹太民族的历史上，以色列王国建立之前的部落时期，是一个完全神治的时代。古代以色列人信奉的神是立法者，摩西被看作神的代言人，即律法和制度的颁布者。摩西之下的长老、祭司、千夫长、百夫长等，则成为律法的执行人和监督者。据希伯来《圣经》记载，在西奈旷野，叶忒罗建议摩西为以色列百姓颁布上帝的律例和法度，这样就可以向他们指明，什么才是当行的道和当做的事。（《出埃及记》18：13~26）摩西接受了岳父的建议，将审判职能移交给千夫长、百夫长、五十夫长和十夫长等各级行政长官，自己只处理最复杂、最重要的案件。由此，正式的纠纷解决机制和社会治理体系初步建立，律法中的司法机构具有了雏形。

随着古代以色列从半游牧的氏族社会，逐步向民族统一的农业社会过渡，其政治结构发生深刻的变化。从以色列人占领迦南开始，直到扫罗统治时期，大约两个世纪，史称“士师执政的时代”。其时，政治结构集中表现为宗教联盟，即将以色列十二部落团结在耶和华信仰周围。虽然各个部落依照传统在出师前或举行宗教典礼时，应在吉甲和示剑集会，可他们仍选择示罗作为共同的宗教中心，装有“十诫”法版的约柜就保存于此。士师们平时管理民事和司法审判，战时率兵打仗，肩负先知、统帅等多重职能，其背后依然是神的统治。

希伯来王国建立后，以色列进入王权时代。国王是一国之君，但是耶和华神仍然对王国发挥着重要作用。在犹太传统看来，上帝是真正的国王，神权高于世俗的王权。因为，国王是由上帝的代言人先知膏油、加冕的，国王要与臣民一样遵行神的旨意。国王的统治不是目的，而是借以实现神之目的的手段，一切政治生活都服务于神。以色列民族的长远目标，是在未来世界建立一个“祭司的国度”，成为“圣洁的国民”。这一时期，上帝依然被看作最高统治者，神权和政权都是律法的维护者、执行者。

随着以统一王国的分裂与衰败，以色列民族持续受到列强的掳掠和统治。拉比文献记载，从希腊化时期开始，大祭司主持的犹太教公会(Sanhedrin)成为国家和法律事务中的最高权力机关。犹太教公会素以严守律法著称，它负责解释律

法，讨论有关财产诉讼、刑事诉讼、证人审查、刑罚执行，以及国王和大祭司对判决的权力等方面的律法。同时，它还是监督人们守法的司法机构。犹太教公会平日在圣殿集会，按照摩西律法审理民事案件。公元前 65 年罗马人统治巴勒斯坦后，犹太教公会只审理罗马裁判官不受理的犹太人案件，而且仅有传讯被告之权。全体犹太人必须遵守犹太教公会通过的法律，接受它对律法所作的解释。

公元 70 年第二圣殿被毁后，犹太人流散世界各地，犹太教公会解散，社团逐渐成为各国犹太人生活的重要载体。犹太人社团对外协调犹太人与统治者的关系，充当所在国对犹太人税收的代理人，并为犹太人的利益辩护；对内实行自治，有效发挥管理、经济、文化和宗教上的整合功能，保护其成员的基本利益。拉比犹太教时期几乎每个犹太人社团都建有贝特一丁 (Beth Din)，成为审理有关犹太人刑事、民事和一切涉及律法案件的机构。它既处理私人民事性质的案件（结婚、离婚等），也处理宗教性质的案件（监督对饮食律法的遵守等）。在原告、被告双方同意下，它还可以成为仲裁法庭。犹太教拉比既是经学院的领导者或布道者，同时也担任社团法庭的法官。

二、犯罪形态及性质

在漫长的历史进程中，律法的诫命律例始终规范着所有犹太人团体和个人的行为。按照一神信仰的绝对要求，传统犹太人生活的各个层面都归于上帝的绝对统治，有悖律法的任何行为都是对上帝的背叛和犯罪。根据希伯来《圣经》，犯罪主要有三类：违抗上帝的罪，危害人身安全的罪，危害家庭的罪。²⁵⁸

偶像崇拜被列为诸罪之首，因为它会导致对神的启示的否定，从而破坏完整的宗教和道德体系的基础。在《圣经》经文中，耶和华命令：“除了我以外，你不可有别的神。不可为自己雕刻偶像；也不可做什么形像仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像；也不可侍奉它，因为我耶和华你的神，是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我、守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。不可妄称耶和华你神的名；因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪。”（《出埃及记》20：3~7）犹太教拉比解释说：“凡承认偶像崇拜者不仅否定了十诫，也否定了授予摩西、先知们以及始祖们的律法；凡摒弃偶像崇拜者便承认了全部的《托拉》。”又说：“凡先知命你去做的事，即使触犯《托拉》，你也要听从，但偶像崇拜除外；即使他让太阳在中天停住不动，也不能听从他。”²⁵⁹

希伯来《圣经》中说：“我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人，……神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。”（《创世记》1：26~27）人既然是按照上帝的形像所造，那么，任何人的生命都超然重要。“十诫”的第

²⁵⁸ 约翰·德雷恩：《旧约概论》，许一新译，北京大学出版社 2004 年版，第 319~320 页。

²⁵⁹ 亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，盖逊译，山东大学出版社 2000 年版，第 112 页。

六诫规定：“不可杀人”。（《出埃及记》20：13）犹太教认为，禁止杀人的诫命绝对不受性别或社会地位的限制。杀人罪是一种严重的大罪，律法对杀人行为按不同情况分别做出具体规定：情有可原的（《出埃及记》21：13）、意外的（《民数记》35：23）或合理的（《出埃及记》22：2）杀人均不构成犯罪，律法为此特设了避难城，对无罪杀人者的生命给予保护；这样对死者的灵魂也是一种安慰。但是，故意杀人就是犯罪行为，必将受到法律的严厉制裁。律法规定：“打人以致打死的，必要把那人处死”。（《出埃及记》21：12）无论是对他人还是对自己犯罪，本质上都是忤逆上帝。

犹太教传统认为，结婚并且抚养家庭是一条宗教律令。拉比们认为，这也是上帝向人颁布的全部律令中的第一条，《塔木德》强调了这一点。拉比们把“要生养众多，遍满地面”这条诫命，解释为《摩西五经》中613条律法之首。婚姻不仅建立在生理本能的基础上，还必须建立在诸如渴望伴侣、感情及爱之类的心理因素基础上。在一夫多妻制的时代，妻子被称为男人的助手（《创世记》2：18）。“十诫”的第七诫“不可奸淫”，表明了婚姻的神圣性，夫妻正当关系不可违背。《塔木德》反复教导人们，美满的婚姻是至高无上的。婚姻常常被称之为Kiddushin，其中包含“圣洁”的含义。如同偶像崇拜和杀人一样，即使面临死亡的威胁，犹太人也绝不允许乱伦和通奸。因为，忠实、纯洁和贞洁是婚姻的根本条件。²⁶⁰

在犹太教中，“罪”被理解为破坏与神建立的圣约关系、悖逆神的意志的行为。拉比们认为，上帝将其意志显示在了《托拉》之中，对其中任何一条律法的抗拒就是犯罪。顺从《托拉》称为美德；漠视《托拉》就是犯罪。这一态度在下面的文字里表述得十分清晰：“人不应该说，我不可能吃猪肉；我不可能与乱伦的人为伍。（他应该说），我有可能去干这种事；但是看到天父为我定下如此的律条，我能这样做么？”人不做违禁的事如果是出于没有欲望去做，这并不是美德。欲望本身会存在，但是却应受到抑制，因为它是违禁的。²⁶¹一般而言，全体以色列民都入“耶和华的会”，只要恪守律法，“与神同行”，就能够达到圣洁的要求。“圣洁”的反面是“污秽”或“不圣洁”。既然“圣洁”来自神的要求，那么“不圣洁”就是“罪”的体现。

三、刑罚与责任归结

宗教律法的权威性既要凭借宗教团体的强制力维系，更要借助信仰者对上帝的敬畏去树立。犹太教传统认为，公义与仁慈、圣洁是上帝的固有属性。上帝以其意志行为创造了天地，并以其慈爱继续支撑天地；上帝提出日常行为的伦理和

²⁶⁰ 撒母耳·S·科亨：《犹太教：一种生活之道》，徐新、张利伟等译，四川人民出版社2009年版，第133～135页。

²⁶¹ 亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，盖逊译，山东大学出版社2000年版，第111页。

律法要义，将“生与福、死与祸”明陈在人的面前，赋予人选择自由，也使人为自己的行为负责。上帝是至公至圣的，公义的上帝严格按照善恶报应法则治理世界。《圣经》说：主啊，“你照着各人所行的报应他”（《诗篇》62:12）。上帝是根据每个人的行为来审判人，表彰公义，惩罚恶行。既然“罪”被理解为破坏与神所立的圣约关系、悖逆神的意志的行为，是违反公义的行为，那么对犯罪的刑罚就是一种“神罚”。

为维护上帝的公义和人间的公义，《摩西五经》中的律法往往附有祝福与诅咒：遵行诫命的将会蒙福，背逆诫命的受到诅咒。（《利未记》26：14~16，《申命记》28：15~68）《塔木德》中也规定，叛教罪是诸多罪行中最严重的一种，刑罚的手段是钉十字架，更可怕的后果则是遭受耶和华神的咒诅。按照《圣经》的说法，人是肉体与灵魂的统一体。人产生于尘土，死后埋葬，回归尘土，并没有来世的天堂和地狱。到了拉比犹太教时期，拉比们发挥了《圣经》中已有的弥赛亚观念，吸收希腊哲学中灵魂不死的思想，形成犹太教自己的来世观念。《塔木德》中说，人是可以死而复活的。到了世界末日，所有死去的人都将复活，接受弥赛亚的审判，义人进入天堂，恶人则入地狱。

死刑是古代以色列作为国家所实行的惟一一种刑罚。《摩西五经》的《出埃及记》第21-23章被称为“约书”，其内容全部是以法律形式尤其是刑罚形式表示出来的。其中，不仅“打人以致打死的，必要把他治死”（《出埃及记》21:12），而且打骂父母的（《出埃及记》21:15, 17）、“行邪术的”、“与兽淫合的”、“祭祀别神的”，都要处以死刑（《出埃及记》22:18~20）。甚至有人在禁止劳作的安息日外出拾柴，“全体会众将他带到营外，用石头打死他”（《民数记》15:32~36）。成文律法中诸如石击、火刑、分尸、锯刑等处死罪犯的规定，表明其中保留了早期以色列人的某些氏族习惯。

根据律法规定，虽然在断案期间犯罪人可能被拘押，但古代以色列社会直到“巴比伦之囚”回归以后，才引进对犯罪人的监禁制度。罚款制裁，则不过被视为过犯者对受害者的赔偿，属于民事司法范围。甚至像人身侵害或偷盗等案件，也是如此办理。而凡判死刑的罪行都与“十诫”有着这样或那样的关系，因为凡受到整个以色列社会处罚的行为，都与以色列对上帝选民之身份的理解有关。在这样的背景下，犯罪即是否认圣约信仰的实在性。²⁶²

针对犯罪的责任承担，律法经历了一个由集体责任到个体责任、由集体归罪到个体归罪的发展历程。律法具有神人约的性质，它是神人之间的沟通和交流，神人双方都有履约的义务和责任。神在立约后关注的是整个民族对约的践履，而不是个人信仰的虔诚程度。神的奖赏和惩罚针对的往往是整个民族，而不是针对

²⁶² 约翰·德雷恩：《旧约概论》，许一新译，北京大学出版社2004年版，第320页。

单个的人。神人约代表的是神与整个以色列民族的关系，拯救和审判都是针对集体而言的，惩罚同样也是针对整个人群的。“以色列人中不当这样行”、“在以色列家这本是不该做的事”，已经成为以色列人生活的导向原则。一旦有人“在以色列中做了丑事”，将会招致集体的审判。

个体责任、个体归罪和个体惩罚的观念，则是在反思和批判集体观念的基础上产生的。面对全民族遭受的浩劫，先知耶利米悲愤地质问：“耶和华啊，我与你争辩的时候，你显为义。但有一件，我还要与你理论：恶人的道路为何亨通呢？大行诡诈的为何得安逸呢？你栽培了他们，他们也扎了根，长大，而且结果。他们的口是与你相近，心却与你远离。耶和华啊，你晓得我，看见我，察验我向你是怎样的心。求你将他们拉出来，好像将宰的羊，叫他们等候杀戮的日子。”（《耶利米书》12：1~3）先知以西结引用以色列境内流传的一句俗语“父亲吃了酸葡萄，儿子的牙齿酸坏了”，表达出他自己跟民众一样，都对集体归罪的做法存有疑虑。他构想了上帝与持有集体归罪传统观念的人们的对话，继而明确提出，上帝将以个体归罪取代集体归罪（《以西结书》18：3~32）。

四、法官及判案原则

根据拉比文献，律法对于法官的任职资格有着严格的规定，尤其是高一级法庭的法官。选任法官的基本原则是：“所有的以色列人都有资格审理民事案件；但刑事案件只能由祭司、利未人以及那些能把女儿嫁与祭司们为妻的人审理。”²⁶³至于责任更为重大的职位则需要具备许多完美的素质——体能上的，道德上的，以及智力上的。“被任命为城中法官的人应该聪慧，谦恭，惧怕犯罪，有好的名声，受同胞欢迎”；“凡任命不称职的人为法官者等于在以色列竖起了一个偶像”²⁶⁴。

律法要求法官审慎裁判。在《摩西五经》中，《出埃及记》第23章、《利未记》第19章、《申命记》第1和第19章都规定了法官判案应当遵守的原则：不可偏袒不义的人，不可受贿赂，不能持有偏私，不可惧怕人，不能偏护穷人，不能偏护邪恶者，不能顾惜已被定罪的人，不可对寄居者和孤儿屈枉正直；处理争讼之事时，某一争讼人陈述理由时，另一方必须在场；争讼之事不可随众偏行，除非法官被另一法官的道理说服，不能接受他人的意见。比如：“不可在诉讼的事上随众说歪曲正义的话”（《出埃及记》23：2）“不可杀无辜和正义的人……不可受贿赂，因为贿赂能使明眼人变瞎，又能歪曲义人的话。”（《出埃及记》23：7-8）

关于举证原则，摩西律法规定：“不可凭一个见证人的口作见证，总要凭两三个人的口作见证，才可定案。”（《申命记》19：15）律法对于证人的资格要求

²⁶³ 亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，盖逊译，山东大学出版社2000年版，第352页。

²⁶⁴ 亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，盖逊译，山东大学出版社2000年版，第237页。

苛刻。除非证人极有声望并且与讼案完全没有利害关系，否则他的证言不能被采纳。通过担当证人来协助法庭确立公正，被认为是一项神圣的职责，而“能为同胞作证而不作的人虽不受人的裁判，却要受上天的裁判”。²⁶⁵ 律法要求，法官必须对所有证据作严格审查，不可只凭表面证据判案。既不可接纳恶人的见证，也不可接纳案件当事人亲属的见证。律法严禁作伪证，规定对作伪证的人须进行严厉处置。

对于刑事案件与民事案件审判程序的不同，律法作了详细规定。律法要求法官对死刑裁决要慎重。犹太民族一直受到教导，要把他们自己视为上帝之子（《申命记》14：1），并把这种神人关系延伸至所有信仰和所有种族的人。人本身就是人的价值的中心，就是他本身的目的。不论其出身贵贱和地位高低，每个人都被认为是神赐的，是拥有灵魂的。以利扎拉比说：“整个世界只是为人创造的”。《塔木德》指出：“人是被单独创造出来的。这句话是教导你：根据圣经，谁毁灭以色列的一个灵魂，就好比毁灭了整个世界；而保护一个灵魂，就如同拯救了整个世界。”²⁶⁶

如果案件没有牵涉到死刑，法庭上的盘问则不应太严苛，因为它可能会影响到人与人之间的关系。比如，拉比认为，在对律法的诠释中，涉及父子关系时应当如此理解：“‘不可因子杀父，也不可因父杀子’（《圣经·申命记》24：16）这句经文是什么意思呢？如果其意图是要告诉人们不可因孩子所犯的罪而处死父亲，也不可将其颠倒过来，那么经文上明确写着‘凡被杀的都为本身的罪’！然而，其真正的意思是，不可据孩子作的证而杀死父亲，反过来也是一样。”²⁶⁷

古代以色列社会也存在弱势群体，他们在争讼中往往处于不利地位，得不到公平的对待，所以，希伯来《圣经》一再要求给他们以格外关注。“不可在穷人争讼的事上枉屈正直”（《出埃及记》23：6）；“学习行善，寻求公平，解救受欺压的，给孤儿伸冤，为寡妇辨屈”（《以赛亚书》1：17）。《圣经》无意在审判时偏袒弱势群体而压制富人，而是考虑到弱势群体往往因其弱势而得不到公平对待，所以，要求人们特别予以关照，以免他们受到“枉屈”。

五、司法的权威与公正

犹太教传统认为，律法是上帝的启示，无论成文的还是口传的律法，都来自上帝。在希伯来《圣经》的历史叙事中，律法产生于西奈山的神圣背景中。其时雷鸣电闪，火云缭绕，角声大作，但闻其声不见其人。在神秘、庄严的气氛中，摩西代表以色列人与上帝立约，领受了神的诫命和律法（《出埃及记》19：16～

²⁶⁵ 亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，盖逊译，山东大学出版社2000年版，第353页。

²⁶⁶ 撒母耳·S·科亨：《犹太教：一种生活之道》，徐新、张利伟等译，四川人民出版社2009年版，第128页。

²⁶⁷ 亚伯拉罕·科恩：《大众塔木德》，盖逊译，山东大学出版社2000年版，第355页。

24)。因此，律法被看作上帝给予以色列人的启示，律法的神圣性和权威性来源于上帝。上帝是永恒的，律法也就牢固不变，可以适用于不同的社会和不同的时代。

拉比时代的经典《密西纳》被称为口传律法，据说也是上帝在西奈山授予摩西的，只是摩西没有书面记载下来，而是以世代口头相传的方式流传下来。正如《塔木德》中所说：“《托拉》，摩西受自西奈，传之于约书亚，约书亚传众长老，众长老传众先知，众先知则传之于大议会众成员。”²⁶⁸对于犹太教信仰者而言，《圣经》与《塔木德》因其神性的来源而成为神圣的律法经典、具有无上的权威性，其中的诫命律法是以色列人必须谨守遵行的。犹太律法与周边国家法律最大的差异，在于它被认为是上帝给以色列人的启示和诫命，是神的意志的表现。

在希伯来语中，有两个词表示“公正”，它们是 zedek 和 mispat。Zedek 原意为正当、正直、圣洁，多指个人的优良德性，在英语中译为 righteousness 或 justice。而 mispat 原意为判决，多指法律意义上的公平、公道、公正，英译为 justice。虽然二者各有侧重，但在希伯来《圣经》中，二者并列使用、交替使用的情形很多。在犹太教的宗教结构中，上帝、托拉、以色列人构成一个相互支持、相互依赖、互相说明的整体。其中，上帝本身是公正的，他把律法启示给摩西以及以色列人，是实际的立法者；托拉是律法的系统，因其来源于公正的上帝，所以也是公正的；以色列人是接受上帝的约而履行神圣律法的行为主体，被称为“上帝的选民”。

因为上帝是公义的，公义就不是人的某种选择，而是上帝赋予每个人的使命。公义成为人类行为的理想模式，代表着行动中的信仰和真理。若行公义，好怜悯，在心灵上必接近上帝；若行不义，多恶行，在心灵上必远离上帝。希伯来《圣经》说：“遵守公平，常行公义”（《诗篇》106:3）；“要施行公平和公义”（《耶利米书》22:3）；“行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同行”（《弥迦书》6:8）。在对犯罪的审判过程中，上帝成为公平正义的化身，一些重大的疑难案件，一般来说都是以上帝的名义进行判决。惩罚犯罪的基本目的不是处治，而是教育和改正，是给人以重新开始其生活的忏悔机会。

由于上帝的神圣性和公正性，律法及其司法过程也被赋予了神圣性、权威性和公正性。律法的神圣性是整体的，犹太民族社会生活的一切方面都笼罩在神圣的氛围下。即使民事规范有其特定的社会历史根源，经过宗教化的熏染，也都成为追求圣洁、效法神、完成神的使命的形式和途径。而律法的权威性和公正性，既要凭借国家强制力维系，更要借助于人们对上帝的敬畏去树立。耶和华既然是公平正义的化身，那么运用律法惩罚罪犯便带有神罚性质，这无疑有利于律法的

²⁶⁸ 《阿伯特：犹太智慧书》，阿丁·施坦泽兹诠释，张平译，中国社会科学出版社 1996 年版，第 13~14 页。

贯彻执行，进而发挥律法在纠纷解决、社会治理等方面的功能。

结 语

犹太律法作为一种传统法律文化，不仅揭示出特定时空中以色列民族的生活样态，也反映着犹太人的心灵世界、信仰观念和价值追求。犹太律法不仅是静态的规范制度，而且是动态的、开放的体系，是信仰观念、规范制度和行为实践的结合。在司法机构、犯罪刑罚、判案原则和权威公正等方面，律法呈现出不同于世俗法律的特征，通过纠纷解决、社会治理等功能的发挥，维系了犹太教和以色列民族的生存、延续和发展。在当代中国社会，国家提出全面推进依法治国，法治成为治国理政的基本方式。党的十八届三中全会提出，建设法治中国，必须深化司法体制改革，加快建设公正高效权威的社会主义司法制度，维护人民权益，让人民群众在每一个司法案件中都感受到公平正义。尽管律法传统与现代法治存在本质区别，但是律法中司法制度的神圣、权威和正义观念、法官群体的素质要求和判案原则、法律实践与社会生活的密切关联，对于我们仍然具有借鉴意义。当代中国的法治进程，应当敞开胸襟，广泛吸收、借鉴各种文化资源，并在坚持本国传统的基础上进行创造性转化，最终建成富有活力的社会主义法律体系。

犹太人在航海大发现中的作用 *

饶本忠

摘要 航海大发现继中国郑和下西洋之后世界航海史上又一壮举，在这一历史事件中，犹太人扮演了重要角色。一方面，犹太人不仅给航海大发现提供了技术支持，而且为航海大发现提供资金支持，另一方面，犹太人又是积极参与者，不少犹太人亲自参与航海大发现的活动，为航海大发现做出了贡献。这既是犹太人对欧洲文明发展的参与，也是犹太人对人类文明的发展做出的突出贡献。

关键词 航海大发现 犹太人 新大陆的发现

开始于 15 世纪晚期的航海大发现曾被称为“自上帝创世以来最伟大的事件”，²⁶⁹这种评价并非名不副实。因航海大发现不仅打破了地中海沿岸国家和大西洋沿岸国家之间力量的平衡，奠定了现代世界的基础，而且扩大了人类的视野，促进了人类由彼此孤立到相互交往，促成了“分散”的世界向“整体”的世界转变，是继中国郑和下西洋之后世界航海史上又一壮举。在此过程中，以哥伦布、达·伽马、麦哲伦为代表的航海家们可以说功不可没。但航海家们的成功是多种因素共同作用的结果，其中犹太人扮演了重要角色。他们为航海大发现

* 本文系河南省哲学社会科学规划项目（项目编号：2012BLS006）和教育部人文社会科学研究规划项目（13YJA770028）阶段性成果。

²⁶⁹ Cecil Roth, *The Jewish Contribution to Civilization*, Cincinnati, 1940, p.76.

既提供了技术帮助，也为提供了资金支持，并且不少犹太人亲自参与了航海大发现的活动。

1、犹太人给航海探险提供了技术支持

中世纪晚期时期的西欧航海技术还比较落后，船体不大，与远航有关的航海知识欠缺。即使在引进罗盘针之后，航海技术并没有明显的改善。当时的帆船不能进入陌生海域，只能沿着海岸或已知的航线航行。这些情况表明充满着风险的航海探险并没有真正开始，当时的远航技术还在发展和完善之中，该领域中较为活跃的犹太人为欧洲的远洋航海提供了重要的智力支持。

中世纪西欧所使用的航海设备来自阿拉伯人，而阿拉伯人的技术则是希腊人的。在此过程中，8世纪犹太学者马夏拉起到了媒介作用，是他改编了有关星盘的希腊论文，并由此被阿拉伯语世界所应用。犹太人又是象限仪设备的改进者，象限仪是用来测算太阳和星星正确高度的航海设备，它可以确定帆船在任何时刻所处的位置。这种航海设备在早期航海中的重要性是不言而喻的。最初由英国人罗伯特在12世纪设计的象限仪一直为航海者所使用，犹太拉比雅各·本·马克尔（逝世于1308年）对其进行了改进并取代了先前的象限仪。马克尔他撰写了《犹太象限仪》（*Quadrans Judaicus*）一书，此书至少三次被译为拉丁文，在其之后的很久，他的著作仍被现代天文学的创建者哥白尼和开普勒所广泛阅读和引用。还有一项更为重要的发明归功于法国犹太人勒维·本·格尔绍姆，他是14世纪最著名的犹太哲学家和评注家，他的杰作是一部哲学著作——《主之战争》（*the Wars of the Lord*），完成于1340年，该书用相当的篇幅介绍了有关天文学等自然科学方面的知识，由此为他赢得了巨大的声誉，它一经出版，教皇克莱门六世就让人把其中的天文学部分译为拉丁语。作者在书中描述了由他发明的改进型的象限仪，它的显著特点是比原来显像仪更加容易操作，雷乔蒙塔纳斯（德国数学家及天文学家）²⁷⁰ 根据此书的介绍，建造了名为“雅各连杆”或“罗盘支杆”（*Jacob's Staff*）的设备。它成为航海大发现时期如达·迦马航海家们、哥伦布、麦哲伦等航海家们所使用的重要设备。在此后的3个世纪里，它一直被应用着，直到约翰·哈德利的八分仪在1734年被英国海军部采用。在此之后，它仍然被土地测量员所使用。

天文表是航海中使用的重要工具，在中世纪的西欧，几乎所有更重要的天文表都是在犹太人帮助下翻译或编制的。1085年，基督教势力占领托莱多之前，天文表主要是在托莱多编制的，一般认为它们是阿拉伯人的杰作。事实上，在天文表编制过程中，犹太天文学家提供了帮助。13世纪，卡斯提尔国王阿方索派犹太·本·摩西·科恩、以撒·本·锡德对阿拉伯天文表进行改编，该项成果——《阿方索天象图集》历时8年编纂完成，此后几个世纪中该书赢得了巨大声誉，在航海中发挥巨大作用。他们又亲自把它翻译成西班牙语，该天文表出现在许多其它手稿中，在印刷术发明后，其又被一次次出版，作为实际应用的最后一版出现在1641年的马德里，它们被开普勒和伽利略所参阅。1310年，《阿方索天象图集》又被托莱多的以撒·以色列进行了改编，改编后的《阿方索天象图集》就其水平而言，在整个欧洲首屈一指。后来，被广泛使用的天文表是约瑟夫·本·瓦卡尔在1396年编制的。这些成果都是用希伯来文撰写，不久之后被译成拉丁文，为欧洲文艺复兴时代的欧洲学者所广泛应用，特别是皮科·德拉·米兰多拉和佩雷斯克。

地图是航海大发现中最不可缺少的工具，而欧洲的地图制作在相当长的时间里为犹太人所掌握，²⁷¹制图师大部分是犹太人。在地图制作方面，生活在马略卡岛上的出类拔萃的犹太制图师可以说声名远扬，当需要新的地图时，西班牙统治者就把他们召集起来。他们制作的地图据说囊括了中世纪后期人们所知的所有区域，为航海大发现的启航提供了便利条件。其中，亚伯拉罕·克雷卡斯就是一位受人尊敬的犹太专家，他被阿拉贡的胡安委派为“地图和

²⁷⁰ 约翰·缪勒（Johannes Müller）1436年6月6日生于柯尼斯堡（今属立陶宛），1476年7月6日卒于罗马。后改名为雷格蒙塔努斯，天文学家。

²⁷¹ Dagobert D.Runes, *The Hebrew impact on Western civilization*. New York, Philosophical Library, 1951, p.705.

罗盘的主管”。有一次，阿拉贡的胡安给马略卡岛的当局写信，他想要一张描绘出直布罗陀海峡、大西洋海岸及其神秘海洋更远地区的完整地图。这项任务自然落到了亚伯拉罕·克雷卡斯和他儿子雅胡达的身上，他们用了两年时间终于完成了他们著名的世界地图——一个想象中的世界，并配有对世界各地及其居民的介绍。这就是著名的卡塔兰地图 (Catalan Atlas)，它是流传到现代的中世纪最非凡的科学成果之一。克雷卡斯从哪里获得制作地图的信息与知识，目前无从得知。他很可能汲取了尤杰夫·法基恩的知识与经验，尤杰夫·法基恩是住在马略卡岛上的巴塞罗那的犹太人，据说他驾船航行了已知的世界。下面发生之事也显示了马略卡岛上的犹太人制图技术水平，1381年，法国查理四世写信给胡安，告知他渴望拥有一副由马略卡岛制图师所绘制的地图。胡安告诉他，再也找不到比犹太人最近所绘制的世界地图更好的地图了。于是，他慷慨地把犹太人所绘制的地图送给了他，它一直是巴黎皇家图书馆的珍贵藏品，直到现在它依然是国家图书馆的宝藏。近代以来，它又以副本的形式重印了两次。这幅地图第一次把马可波罗的发现添加到上面，对欧洲地图制作而言，它具有划时代的影响，当胡安把地图送给查理四世后，阿拉贡国王又委托雅胡达制作一副新的世界地图。1391年，一场强迫接受基督教洗礼运动席卷西班牙，雅胡达·克雷卡斯被迫皈依基督教，并改名为杰梅·里贝斯，后来他接受了航海家亨利王子的邀请来到葡萄牙，成为葡萄牙人航海大发现的摇篮之地——萨格里什航海瞭望台的主管，葡萄牙人的远航就是在此组织的，他们发现了绕道好望角通往印度的航线。另一位马略卡岛的犹太制图师哈伊姆·伊本·里塞，在1439年绘制了一副世界地图，该图现在成为巴塞罗那的加泰罗尼亚研究机构中宝藏之一，亚速尔群岛的子午线第一次出现在这幅地图中。

亚伯拉罕·扎库托 (约1450-1515) 对航海大发现中起到了极为重要的作用，他在航海科学方面取得的成就是中世纪晚期的航海大发现活动的重要标志之一。他可能是他那时最有才华的天文学家，后成为葡萄牙宫廷的皇家占星学家，他曾长期在萨拉曼卡大学讲学教授航海课程，对航海领域科学活动了解非常清楚，哥伦布曾向他请教有关知识。1473年，在萨拉曼卡，作为萨拉曼卡大学的数学与天文学教授的扎库托编撰了与航海密切相关的天文图表《万年历》，这些天文图表虽然汲取了前人成果，但又在前人基础上有着显著提高，该天文图表的出现立即获得广泛认可，被他的学生约瑟夫·维奇诺译成拉丁语和西班牙语。1496年，在葡萄牙的莱利亚出版。在之后的几年中，它又在威尼斯的古典海事艺术中心再版两次。在1500、1502、1525和1528年，又多次再版。在这些图表的基础上，另外两位犹太人，即葡萄牙约翰二世的宫廷天文学家与医生约瑟·韦库胡以及数学家摩西 (与两名基督徒学者合作) 发明了航海星盘，它是一种可以依据太阳的高度来测量船舶与赤道之间距离的设备。扎库托的天文图表被众多航海家们如达·迦马、卡布拉尔 (1460-1526)、哥伦布以及为葡萄牙在印度洋和东南亚商业霸权起到奠基作用的阿尔布克尔克 (1453-1515) 等人的远航船队上应用。哥伦布在远航中所携带的天文图表就是扎库托绘制的天文图表，为其提供参考。塞维利亚保存一本伟大航海家哥伦布看过的莱利亚版的扎库托的作品，这很可能是作者或者译者赠送给他的，上面带有来自哥伦布笔迹的手稿注释。扎库托还制作了金属星盘，代替了原来的木制星盘。新星盘的出现使得原来让人倍感累赘的设备使用起来更加方便，对航海家瓦斯科·达·迦马发现经过好望角到达印度的新航线，起到了重要作用，达·迦马的帆船上配有改进过的新星盘，在当时的航行记录中，记有使用新星盘的经验教训。这些研究表明，正是犹太学者的科学知识完善了航海技术，才使得穿越海洋的航行成为可能。

约瑟夫·维钦奥也为远航提供了技术支持，葡萄牙国王曾派遣他去非洲的几内亚海岸测量纬度。当哥伦布西航开拓的计划提交给国王时，国王把它交给“5人委员会”讨论，而维钦奥是5人委员会成员。虽然委员会最终的裁决反对这一航海计划，但哥伦布仍对维钦奥充满敬意，他在自己的专著《边页》上记载：“1485年，葡萄牙国王派遣他的御医和天文学家约瑟夫大师去测定几内亚的纬度。他 (维钦奥) 在向国王汇报时，我也在场，其测定的结果

为5度。后来国王常遣人去几内亚和其他地方，测量的结果都与约瑟夫大师的结论相吻合”。²⁷²在另一页边注上，哥伦布表明他在航行去几内亚的程途中所测定的各地纬度，常常与维钦奥的结果不谋而合。

2、犹太人为航海探险提供资金支持

作为伟大航海家的哥伦布并非一开始就取得了成功，而是经历了多次挫折。其挫折既体现在航海过程中的艰难曲折，也体现在航海前的准备工作方面。有志于航海的哥伦布遇到的挑战不仅是航海技术和航海知识的受限，更受到资金的困扰。他在葡萄牙申请航海资助遭到挫折，哥伦布来到了西班牙。在这里，他同样遭到一次又一次的断然拒绝。但有一个小团体对其施与援手，这个团体是由犹太人或被称为马拉诺的犹太人组成。他们对哥伦布能够顺利出海航行起到了重要推动作用。其中最需要提及是狄亚哥·德萨、亚伯拉罕·扎库托、以撒·阿巴瓦勒尔。狄亚哥是位博学的犹太学者，是他把哥伦布引荐给天文学家亚伯拉罕·扎库托。以撒·阿巴瓦勒尔是位学者型的政治家，他在国家财政管理方面拥有重要的权力。他的同事亚伯拉罕·西尼尔也是一位探险活动的坚定支持者。对哥伦布第一次远航影响最大的是路易斯·德·桑坦格尔，他是皇室的大臣和检察官，加布里埃尔·桑切斯是另外一个远航的最热心的支持者，也是犹太出身。在哥伦布远航的其它赞助者中还有阿方索·德·拉·卡瓦耶里亚，是著名马拉诺家族的成员和阿拉贡的副宰相。与远航发起有着密切联系基督教皇室的大臣克罗马的妻子是来自德·拉·卡瓦耶里亚的犹太家族。

当哥伦布面临失败准备离开西班牙之时，该团体仍然团结在哥伦布的周围，桑坦格尔确保他得到西班牙女王的接见，向女王指出他远航的好处，即如果找到通过印度的航线，既有利于王室也有利于西班牙，游说她不要理睬她所信赖的学究们的反对论调。当最后她默许之时，财政问题仍然悬而未决。桑坦格尔又自告奋勇，无息预付1140000多金币，作为哥伦布远航的费用。当总额仍然不够时，以撒·阿巴瓦内尔也提供了一定帮助，女王也做了真诚的投资，她为此典当了她的御宝。要是没有这些犹太人的慷慨解囊哥伦布第一次远航就不可能成行。哥伦布对此心知肚明，心存感激。在航行中写的最初两封信就是寄给探险的资助人桑坦格尔以及阿拉贡的财政大臣加百列·桑赫格的，他们都是犹太出身，后者是一位马兰诺。哥伦布第二次航行也是靠犹太人的金钱完成的，但这次绝非出于他们的自愿。犹太人自1492年被逐出西班牙后，被迫留下了大量财产，费迪南德将之充入国库，并用其中一部分资助了哥伦布的航行。

3、犹太人是航海大发现的参与者

首先，著名航海家克里斯托弗·哥伦布可能是犹太人。哥伦布是织布工的儿子，这是被广为认同。但关于哥伦布是不是犹太人学者一直争议不断。这主要因为他很少提及他的身份，并且尽可能的模糊其出身。由此导致对他的职业描述和人们所知的文献档案之间存在一定矛盾。诸如约瑟·M·埃鲁格、列加·奥特罗·桑切斯等西班牙学者提出了哥伦布是马拉诺（皈依基督教的犹太人）出身，因而他被迫对其身世保密。如果说哥伦布被迫对其身世需要保密多少有些猜测成分，那么下面的史实则很难说是猜测的了，如犹太人对哥伦布的名字比较熟悉，克里斯托弗给生活在里斯本的犹太人留下有遗产，在他著作中显示出他深受圣经的影响，他的儿子直截了当的说到他的祖先具有耶路撒冷王室血统——这种措辞一直被该时期西班牙犹太人所采用。安德烈在其传记中宣称，“相信他出身在阿拉贡，是皈依犹太人的儿子是最为合理的推测”。哥伦布的著述中明显运用了希伯来文献的典故，同时哥伦布最早的肖像表明他拥有一张犹太人的面孔。另外，哥伦布虽然出生和成长在热那亚，但他所有文件显示他并不使用意大利语，只使用西班牙语，而西班牙语是当时地中海地区犹太人日常用语。由此推断，哥伦布是犹太人可能性很大。哥伦布如果是真是犹太人的话，这可能是犹太人对航海大发现的最大贡献了。

²⁷² 路易斯·芬克尔斯坦，《犹太人与世界文化》，林太 等译，上海三联出版社，1996年版，第36-37页。

其次，哥伦布的同伴之中还有许多犹太人，第一个登上美洲土地的欧洲人是一位犹太人——路易·德·托雷斯，最新的研究确认了这一点。²⁷³他是船队的翻译，在出发前一天才接受洗礼，他又是第一个体验烟草的勇士。哥伦布的全体船员由90名男子构成，为人所知的船员许多都是犹太人，如阿朗索·德拉卡莱，他的名字表明他出生在犹太区。桑切斯是财务大臣的一位亲戚，通过个人向女王的申请加入了远航。名叫马尔科的新基督徒是帆船的外科医生；梅斯特雷·伯纳尔是船上的内科医生，几年前因信奉犹太教被宗教裁判所处罚。新大陆的陆地最早是由马拉诺的水手发现的，他们是罗德里格·德·特里亚纳和口译员刘易斯·德·托里斯，他在远航开始前的前几天才被施行洗礼。虽然扎库托等没有亲自参与远航，但远航配备的天文表及其一些设备是亚伯拉罕·扎库托和其它犹太科学家提供的。约瑟夫·维钦奥是葡萄牙乔奥二世的侍医，如文中所述当哥伦布竭尽全力游说葡萄牙统治者向西探索一条通往印度的新航路之时，他是为其辩护的五人专家组成员之一。

第三，在发现通过印度新航路的过程中，犹太人也起到了重要作用。当乘坐两艘轻快帆船的迪亚士沿海向南破浪前行通向好望角之时，另外两名先锋勇士葡萄牙的诺昂·佩雷斯和阿方索·德派瓦被派遣朝东进发探寻陆路交通线，他们所携带的设备就是由贝哈伊姆的两位犹太合作者所制作的地图。另两名犹太人拉梅古的约瑟夫·卡帕泰托和贝雅（里斯本东南的城镇）的拉比亚伯拉罕紧随其后，前者向国王提交了一份关于西亚忽鲁谟斯、印度的香料贸易商业中心的报告。在开罗，他们遇到了诺昂·佩雷斯，他正在从印度返回途中，他的同伴在其间已经去世。拉比亚伯拉罕和诺昂·佩雷斯，走到忽鲁谟斯，然后沿着商队路线通过大马士革和阿勒波返回。约瑟夫被派回里斯本，他带回了从阿拉伯和印度向导那里得到的信息，这些信息指出了一条通向远东的新航线。由于约瑟夫等人带来的信息，再加上马略卡人的地图、约瑟夫·维钦奥的天文表、扎库托的改进过的星盘等，达·伽马开始了划时代意义的航行，发现了一条通过印度的新航路。当达·伽马远航来到印度的安谢迪瓦（Anchediva，离果阿不远的地方）时，他受到了一位流着白胡子的高个子欧洲人欢迎，他是一位来自波兹南的犹太人。他是在经过艰苦卓越的探险之后已经找到通往印度的路。他已经升至果阿的总督的“舰队司令”，他劝说要仁慈地对待外来者。达·伽马对待高个子犹太人很不友善，即使根据15世纪那种野蛮标准，也是忘恩负义的。他逮捕他并严刑拷打他，迫使他同意接受洗礼，还强迫给葡萄牙小型舰队在印度海域做向导。此外，根据伊本·库尔达特贝（巴格达哈里发邮政大臣）的说法，是9世纪的犹太商人开辟了欧洲与远东之间的商业贸易线。

航海大发现本是寻找一条从欧洲到亚洲的新航线，由于知识、技术等多方面的限制和多种的机缘巧合，结果发现了美洲、开辟了从欧洲到美洲、从欧洲到亚洲的新航线。历史上看，它是中世纪晚期以欧洲人为主体的非常成功的远航探险活动，它的成功是欧洲人集体智慧的结晶，其中欧化的犹太人为此有着巨大贡献，拥有丰富航海知识和冒险精神的犹太人既为航海家们提供了航行所需要的科学知识，也为哥伦布的远航提供了资金的支持，并且他们还有不少人直接参与了远航探险活动，这是犹太人对欧洲文明发展的参与体现。欧洲文明的发展有犹太人的功劳。

饶本忠——河南师范大学历史文化学院副教授、天津师范大学博士后在研人员

地址：河南省新乡市河南师范大学历史文化学院 邮编：453007

E-mail: raobenzhong@126.com 电话：15837318116

²⁷³ Kayserling, "The Colonization of America by the Jews," in the *Transactions of the Jewish Historical Society of America*, vol. 2, p. 73.

中国犹太拉比：跨文化研究的新命题

刘一辰

(深圳大学 师范学院 对外汉语系讲师)

【摘 要】近年来，在中国开封犹太后裔中出现了一些尝试恢复犹太身份和犹太宗教的现象，甚至有人力图成为“中国犹太拉比”。本文探讨了这一现象出现的背景、原因，认为这一现象的产生，是其主观文化情感和客观现实因素共同作用的结果。其未来发展走势目前尚难以确定，但它为学界提出了一个值得重视的跨文化研究新命题。

【关键词】 中国犹太拉比；跨文化；新命题

【Abstract】 In recent years, some descendants of the Jewish community of Kaifeng are trying to recover their Jewish identity and Judaism as well. In addition, a young descendant of Kaifeng Jews has even decided to become the Chinese Rabbi. In this paper, the author has discussed the background of this unique situation as well as the reasons. It is concluded that the rise of future Chinese Rabbi is the consequence of the interaction between subjective cultural emotion and objective factors. Although its development tendency is difficult to predict, it has brought about a new research perspective for cross culture studies.

【Key Words】 Chinese Rabbi; cross culture ; new perspective

近年来，在原中国开封犹太人后裔中出现了一些试图恢复犹太宗教和犹太身份的现象，有年轻的开封犹太人后裔，努力学习犹太传统，

包括希伯来语言、犹太教义、犹太习俗等等，甚至力图成为“中国犹太拉比”²⁷⁴。这一现象虽然是个别的，但从中国开封犹太人问题及其研究的历史背景，从全球化条件下跨文化研究的视野来看，是一个值得重视的新命题。

一. 背景回顾：开封犹太人的同化

古代开封曾经存在着中国历史上规模最大，同时持续时间也最长的犹太社团。犹太人来到开封的时间，到来的原因，及其之后在开封当地渐渐被同化的历程，一直是受到学术界高度关注的跨文化研究重要命题。

在中国开封犹太人的研究中，争议性最大的或许就是犹太人的来华时间。在当今学术界，分别有周代说、汉代说、唐代说、北宋说等多种不同界说，甚至开封犹太会堂自己建立的三块关于重修会堂的石碑上，对于犹太人进入中国的时间，也是说法不一。明弘治碑（1489年）的说法为宋代，明正德碑（1512年）的说法为汉代，而清康熙碑（1663年）的说法则是周代。²⁷⁵对于犹太人是何时到达开封，学术界的说法则多倾向于北宋说。

在今天，我们或许很难想象，是什么原因促使大批的犹太人，背井离乡，远赴遥远的中国。在敦煌的千佛洞中，曾发现犹太教祈祷文的残片，上面则表明了犹太人主要是通过陆路来到的中国，而他们最有可能的身份是沿着丝绸之路而来的犹太商人。或许在最初，犹太人只是想打开中国这一东方的神秘大国的贸易之门，却没有想到，中国

包容的政治文化氛围，让习惯迁移的犹太人定居了下来，也更加没有想到犹太民族会在这里被大范围地同化。

犹太民族是一个历经各种苦难，流散于世界各地的民族，但他们的民族意识及独特的犹太特征，使他们在世界各地存活了下来。因此，开封犹太人的同化，在犹太人的流浪历程中，是一个独特的文化现象，一直为学术界所关注。对于开封犹太人的同化的原因，较为被认可的几种说法分别有“通婚说”、“宽容说”、“可能性的反犹说”、“中犹文化相近说”等等。比较有代表性的观点认为，主要是以下两点因素，造成了开封犹太人的同化：1. 开封犹太人平等地参与了中国的科举考试竞争公职；2. 与当地人的通婚。当时的经济情况对犹太人的同化产生了重要影响，犹太人在当时的社会中由于生存所需，对当地人必须产生依赖，从而带来语言，文化、生产方式上的改变。²⁷⁶ 不管开封犹太人同化的真正原因是什么，不可否认的是时至今日，今天的开封犹太后裔们，不论是体貌特征，还是语言文化和生活习俗，都已经基本没有了犹太特征。可以说，“犹太人”作为一个民族群体，经数百年同化演变，在中国开封已经不再存在。

二. 最新现象：制造中的中国犹太拉比

然而，在当代中国改革开放之后二三十年的历史节点，在原开封犹太人后裔中，也有日渐增多的开封犹太后裔，开始渴望了解自己的祖先，了解犹太民族的历史文化，甚至有年轻的开封犹太后裔立志成

为中国犹太拉比。在犹太人社团中，拉比有着不可或缺的重要地位。拉比（Rabbi）本意为老师，指的是接受过正规的犹太教育，学习过犹太教经典，在犹太人社团或者犹太教会担任精神领袖的人。也可以说，拉比就是犹太教的职业神职人员。目前中国学者比较一致地认为，古代开封犹太人，第一个开封犹太会堂是在 1163 年建立的，也就是说，犹太拉比从那时起就正规地存在于中国。在接下来的几个世纪中，开封犹太会堂经历数次整修重建，拉比的人选也数次更迭。拉比身份的取得，需要由另一名拉比的正式任命而来。然而在 1850 年，开封的犹太社团的最后一名拉比去世，却没有人来接替他的位置。随着犹太人渐渐的同化，这一曾经在开封犹太社团中重要的职位，慢慢地淡出了历史的舞台。

然而近年来，在全球化的大背景下，随着开封犹太后裔对自己祖先的知识了解，在其后裔中有出现了一些试图恢复犹太身份和犹太宗教的迹象。王雅各 (Yaakov Wang) 是一名开封犹太后裔，在 2009 年 10 月，他和六名与他年龄相仿的开封犹太后裔，一起在耶路撒冷的犹太神学院，系统地学习犹太教义及犹太法律。一旦实现了信仰转变，王雅各便打算学习继任犹太拉比所需要掌握的知识。作为一名中国开封犹太人的后代，他现在的梦想是可以成为近两百年来，中国第一个新的犹太拉比。王雅各认为，成为第一个中国本土犹太拉比后，他身上肩负的责任感和使命，远远大于职位本身所带来的荣耀。²⁷⁷

那么，为什么在王雅各这一代年轻的开封犹太后裔的身上，会

产生成为犹太拉比的想法？

其原因和条件首先在于其自身所具有的文化情感，以及作为开封犹太后裔的“寻根”的意识。从犹太民族的历史来看，他们很早就拥有成文的完整的教义经典，有系统的神学信仰体系和民族文化，所以即使云游四海，他们的民族特征、精神纽带和生活习俗也不会轻易消失。对于开封犹太人来说，尽管在同化的过程中，其民族特征从总体上得到破坏，但在生活的某些方面，仍保留着一些犹太传统的痕迹，并且也得以传承了下来。王雅各在回忆自己在开封的生活时说，在朋友聚餐时，他是唯一一个不吃猪肉的人，而这一细微的差别，既是他的犹太祖先遗留下的习俗，也是对他独特身份意识和身份感的一种暗示和提醒。而恰恰是这种身份意识，使得今天像王雅各这样的年轻的开封犹太后裔和他们的祖先和关于祖先的记忆，紧密地联系在了一起。这种文化情感得到逐渐地培植，因而近年来开封犹太后裔们产生了寻找民族之根的文化冲动。

除去开封犹太后裔对故土的寻根情结，科技发展所提供的现代信息化交际平台为开封犹太后裔们了解故土，了解世界提供了便利的条件。与以往闭塞的生存环境不同，随着互联网和信息化时代的到来，开封犹太后裔们可以通过互联网进行资料的检索查询，便可以轻易了解到世界各地犹太后裔的发展变迁，这无疑也进一步触动了他们的寻根意识，并且也可以让他们便利地与相关犹太人组织取得联系。

“回归以色列”组织在促使王雅各和他的同伴们走上成为中国犹太拉比之路的过程中，起到了关键作用。“回归以色列（Shavei

Israel) 是由美籍犹太人弗朗 (Michael Freund) 所创办的一个致力于帮助流散在世界各地的犹太人回归自己的故乡, 回归自己的文化, 回归自己的传统的组织。²⁷⁸ Shavei 在希伯来语中的本意是“回归”的意思, “回归以色列”组织通过在全世界范围内寻找散落各地的犹太人后代, 并且为有需求的犹太人后代提供帮助, 协助他们寻求建立与以色列及犹太团体的联系。在创立的十多年期间, “回归以色列”已经成功地帮助数千名的犹太后裔从世界各地回归到以色列, 王雅各等开封犹太后裔, 就是在该组织的帮助下, 得以远赴以色列、学习犹太文化知识并立志要成为中国犹太拉比的。

然而, 开封犹太后裔的“回归之路”并不是一帆风顺的。早在上世纪九十年代中期, 便出现了开封犹太人后裔尝试移民以色列的现象。一位姓金的开封犹太人后裔和他的家人经历了繁琐、辗转的历程, 才得以回到以色列。金先生曾多次上访北京, 包括向以色列驻华机构提出申请, 企图恢复自己的犹太人身份, 但均以失败告终。1999年, 金先生一家借故到芬兰旅游, 由于得到芬兰犹太组织的帮助, 才最终从芬兰转道移民以色列。相比起金先生的经历, 王雅各等犹太后裔显然是幸运的, 除了强烈的精神渴望, 恰好的现实契机也是他们得以回归的必要条件。

王雅各或许可以成为第一个中国犹太拉比, 但他却不是第一个得到“回归以色列”组织帮助的开封犹太后裔。早在2006年, 时年21岁的开封犹太人后裔金金, 便来到以色列, 在希伯来大学进行本科学

习。^⑥完成对于她来说是非常艰难并且具有挑战性的、信仰转换前需要的学习。2009年，她出现在迎接王雅各一行人的队伍中，欢迎其他同胞来到以色列。当地电视台在机场进行了现场采访，“回归以色列”的创始人弗朗表示，正是在开封犹太后裔和其组织共同的不懈努力下，开封犹太人得以持续的回归。同时他也希望有更多的开封犹太人可以回归以色列。金金和王雅各，作为年轻的犹太后裔们的代表，他们的事例可能鼓励更多的开封犹太人踏上回归之路。

三. 关于“中国犹太拉比现象”的文化思考

王雅各代表的“中国犹太拉比现象”，以及开封犹太人后裔试图恢复犹太人身份的种种努力，引发了诸多理论和现实的问题与挑战。

首先，从跨文化理论的角度而言，开封犹太后裔想要成为犹太拉比的心理渴望无疑是一种对祖先传统所产生的文化认同。文化认同(cultural identity)指的是个人对一个特殊文化或者族群所产生的归属感，一般可以分为未审的文化认同期(unexamined cultural identity)、搜索期(cultural identity search)及完成期(cultural identity achievement)三个阶段。^⑦作为已经被汉化了了的开封犹太后裔，王雅各等开封犹太人后裔起初对犹太教、犹太文化和犹太传统的懵懂追求，实际上则处于对于犹太传统的未审文化认同期——在开封犹太人后裔中处于这一未审文化认同期的可以说并不止于王雅各等几位年轻人。这一时期的特征是相关文化个体处于不同异质文化的混合作用，文化个体所产生的对传统文化本体的认同较为表浅，具有

一定的不确定性。来到以色列后学习和研究犹太教知识和犹太传统的过程可以看作是王雅各等开封犹太人后裔对犹太文化的搜索期，搜索期将是一个比较漫长甚至艰难的过程。在这个过程中，王雅各等开封犹太人后裔原本负载的汉文化传统将与他们所渴望归依的犹太文化发生复杂的文化接触（cultural contact），这一接触将既可能包含着两种不同的异质文化的融合，也有可能包含着异质文化间的文化冲突（cultural conflict），其结果如何尚待观察。只有在经过前述两个未审的文化认同期和搜索期之后，王雅各等人才能到达最终的文化认同的完成期，从而获得他们所渴望的对犹太传统的完整的文化认同。值得强调的是，具体的文化实践远比理论的分析来得复杂、多变、艰难和不确定。在文化认同的过程中，对于像王雅各这些跨文化的“边界人”来说，认同的危机随时可能出现，他们从小接受中国传统文化熏陶和中国式的教育，他们身上已经有了根深蒂固的中国文化的烙印，中国传统和犹太文化之间的矛盾冲突对其身份的困扰和迷失，将是一种十分可能的趋向。所以目前很难预计他们能否克服这种心理上的认同危机，能否良好地掌控和协调两种不同文化所带来的碰撞和磨合。

其次，从犹太人的流散历史来看，成为中国犹太拉比的愿望和恢复犹太人身份的追求，是作为流散的犹太人后裔对其遥远的犹太民族意识的一种唤醒。犹太人在漫长的流散过程中散居在世界各地，无时不承受着与异质文化的接触和异质文化的冲击，有的出现一定的身份融合、身份变移，有的甚至被同化。在这种文化处境中，流散中的

犹太人在其内心深处潜藏着难以泯灭的民族记忆，而这种记忆也一代代地流传下去，这才使得虽然犹太人经历了两千多年的流散，也发生过各种各样的文化变迁和文化变移，但从整体上看，犹太传统并未断裂，更未消失。王雅各曾表示，成为犹太拉比，为的是帮助更多的开封犹太后裔得到关于犹太教和犹太文化的知识，他同时强调说，这也是他们祖先希望看到的。^⑧由此可以看出，即使开封犹太人的同化已经成为公认的事实，但其犹太民族的遥远记忆，一旦遇到适宜的环境，仍然可以被激发唤醒。王雅各说过：“我的爷爷是犹太人。早在我小时候，他就经常告诉我一些犹太的事情，并且让我记住自己的犹太身份。”很多开封犹太后裔就像王雅各一样秉承了自己父辈、祖辈的愿望，还顽强地保持着一定的犹太习俗。在全球化和网络时代的大背景下，不同的文化的接触交流越来越多，开封犹太人后裔也获得了更多的机会去了解其先祖传统。加之有“回归以色列”这样的组织的实际推动，使得开封犹太后裔有了系统学习犹太知识和犹太教传统的机会，并使他们有了成为“中国犹太拉比”的可能。尽管如此，在今天我们仍然很难断定王雅各所代表的开封犹太人后裔对犹太传统的回归和追求究竟是普遍的、集体性的，还是个别行为，这还有待于进一步的观察和研究。近年来，社会上和学术界给予开封犹太后裔越来越多的关注，一些中外学者、媒体也曾多次在开封当地对犹太后裔进行了探访。多数受访的开封犹太后裔均表示，在父辈的影响灌输下，还是明了自己的犹太人身份。但是由于客观条件的规限，想要回复犹太身份，依然是非常困难的。能够像王雅各及其同伴一样可以回归以色列

列学习生活的开封犹太人后裔毕竟只占少数，而他们的回归也仅仅是踏上归程的起点，想要成为犹太拉比及完成犹太人身份的转化，还是需要面对很多的困难和挑战。

再者，从多年来的社会存在及具体的操作实施上来看，开封犹太人后裔对犹太身份的重新再造能否成功并得到社会的认可也还是一个很大的未知数，尤其在现实的操作层面上，还面临着不少法律、社会管理、民族关系甚至政治外交等方面的问题和困难。新中国成立特别是近几十年来，虽然开封犹太后裔中的一部分人竭力保存着一些犹太习俗，并极力捍卫和争取“犹太族”的身份，但官方政府并不认定其为少数民族，如果要中国官方改变这种认定，将会遇到重重困难，因为在该问题的背后将会有着极其复杂的社会、政治等方面的连锁问题。这是中国政府高层数十年前既定的方针。所以在开封虽然曾经出现过犹太后裔去政府公证处要求进行“犹太”身份公证的情况，但是官方的态度肯定是令其失望的。政府的这一政策很难有所改变。

不仅中国官方的政策将成为一个不容回避的障碍，以色列官方方面的相关法律、政策也很不乐观，很难把开封犹太人后裔划分为“犹太人”。犹太人传统上一般按其母系的谱系渊源界定身份，根据以色列《回归法》的规定，只有自己自愿加入犹太教完成了信仰转变和母亲是犹太人的人，才是犹太人。然而开封犹太后裔是由父系相传，长期以来他们也失去了严格意义上的犹太社团的依托及其宗教信仰，所以在以色列方面而言，开封犹太后裔的“犹太人”身份也难以轻易获得法律和政策的认同。在北京开办犹太人中心的拉比希蒙·弗罗因德

利希认为，尽管历史上在开封的确存在过犹太族群，但后来的“开封犹太人”也只能算是有一定犹太渊源的犹太人后裔，并不是真正意义上的犹太人，以色列官方也从来没有给任何开封犹太后裔发放过移民签证。

任何一种社会文化现象的出现，都可能或多或少直接或间接地潜存着一定的世俗功利因素，或者与一定的世俗功利因素相伴生。近几十年来，跨国移民是一个显著的世界性现象，这一国际背景不能忽视。根据联合国经济与社会发展部、国际移民组织等的有关统计，到2005年时在国外居住时间1年以上的全球移民总人数已接近2亿人，约占世界总人口的3%，目前全世界大约每35个人中就有1个是移民，其中来自中国的移民约3500万，超过国际移民总人数的18%，这其中相当大一部分是在改革开放三十年间发生的。从移民学的角度而言，移民的原因多种多样，但追求更好生活的经济因素是主要原因，追求更好的人文环境也是不可忽视的内容。如果将开封犹太人后裔回归以色列的特定现象置于这一不能忽视的世界背景之下来审视，无疑增加了理论和现实的复杂性。当然我们无法清晰断定包括开封犹太后裔在内的世界各地犹太后裔回归以色列的内在促发力（*instrumental imperatives*）的全部组成和具体情形，但各种精神文化要素与一定的世俗功利因素的混合不是没有可能的。

开封犹太后裔对以色列的回归，以及王雅各等人对成为“中国犹太拉比”的渴望，是当代中国在全球化背景下正在进行中的一个极具“样本意义”的跨文化现象，目前作出任何理论上的结论都还为时尚

早，但这一命题的内涵指向却十分清晰和值得重视：一个于宋代以前（或许早在汉代就已发生）迁徙来到中国的犹太族群，在与中国社会进行了长期和深度的融合（包括婚姻血缘和文化习俗等方面），并已基本丧失了其民族宗教和文化特性之后，在中国改革开放和全球化的背景下其中隐在的某些文化情感得到了“激活”，那么她是否还有可能重新恢复其悠远和飘渺的民族特性？犹太人曾创造了把死去两千多年的希伯来语复活的这一人类语言史上的奇迹，那么开封犹太后裔能否创造在断绝其宗教生活数百年甚至远离其文化故土两千余年之后，重新恢复民族特性的奇迹？在开封犹太人后裔的这种努力中，其文化情愫是如何与复杂的社会、经济因素相交融和相互作用的？现行的社会、政治、法律制度和体系对这一现象将如何发生作用，其可预知的前景如何？这一现象的背后隐含和折射了诸多全球化背景下跨文化交际的尖锐问题，既是崭新的有样本意义的，更是富有挑战性的，值得深入关注研究。

【注释】

- ① Michael, F., "From Kaifeng to the Kotel", *Asian Jewish Life*, vol.7 (2011), p. 5.
- ② 刘洪一：《犹太文化要义》，北京，商务印书馆，2006年4月版，第135页。
- ③ 参见沙博里主编：《中国古代犹太人：中国学者研究文集点评》，新世界出版社2008年，第177页。
- ④ 参见 Michael, F., "From Kaifeng to the Kotel".
- ⑤ 参见 Michael, F., "From Kaifeng to the Kotel".
- ⑥ Anshel, P., "Taking the Silk Route Back Home", Retrieved October, 2012, From <http://www.haaretz.com/taking-the-silk-route-back-home-1.247783>

⑦ 陈国明：《跨文化交际学》，华东师范大学出版社，2009年2月版，第171页。

⑧ 参见 Michael, F., "From Kaifeng to the Kotel".

【参考文献】

陈国明：《跨文化交际学》，华东师范大学出版社，2009年2月版。

刘洪一：《犹太文化要义》，北京，商务印书馆，2006年4月版。

沙博里主编：《中国古代犹太人：中国学者研究文集点评》，新世界出版社2008年。

Anshel, P., "Taking the Silk Route Back Home", Retrieved October, 2012, From

<http://www.haaretz.com/taking-the-silk-route-back-home-1.247783>

Michael, F., "From Kaifeng to the Kotel", *Asian Jewish Life*, vol.7 (2011).

通讯地址：

刘一辰，广东省深圳市深圳大学师范学院对外汉语系

电子信箱：

Liuyichen0327@163.com

电话：

13824398687

中国-以色列友谊之进程

谢艾伦²⁷⁹

²⁷⁹谢爱伦 (Aaron Shai)，历史学博士，以色列特拉维夫大学艾森伯格东亚事务专职教授。本文是2009年由INSS出版的题为“中以关系：现状与前景展望”一书的修改版。

现阶段研究表明，中以关系各个方面的内容不但多样，而且涵盖范围宽广，远远超出了单纯的学术研究领域。的确，中国和以色列这两个伟大而古老的文明正处于一个双边关系友好，合作项目硕果累累的新时代。

觉醒的巨龙

近些年，当以色列的领导人抵达中国时，他们看到的是这个古老的国度焕然一新面貌。的确，近年来，中国已不满足于让外国艳羡的前所未有的建设热潮，也不满足于其令人印象深刻的工业产值与贸易数额，更不满足于安然接受发达国家不可避免的家长式作风，甚至作为发展中国家在其面前屈尊俯就。取而代之，中国正经历着显著的变化，其不仅在经济上，而且在地缘政治上蓬勃发展，如今又成为拥有核武器的国家，这引起了美国许多决策者的不安。中国集中力量收获在 20 世纪 80 年代初实施改革开放政策所带来的令人惊讶的丰硕成果，并努力将这些成果转化为全球外交影响力。奢华的 2008 年奥运会和 2010 年世博会仅仅是在向着这一目标的前进道路上的两次大踏步。过去几年间中国领导人出访南美与非洲同样是为了实现这个目标，而绝非仅仅是为了维护其声誉和威望。中国的一系列举措均致力于确保其政治影响力，使之能够触及世界的每个角落，更重要的是，巩固其在全球意识中的地位，增强其在国际舞台上的竞争力。因此，一直持续到 2008 年经济危机的全球对原材料的争夺，可谓是未来数十年经济与外交力量对抗的前兆。2013 年 11 月下旬，中国宣布已在中国东海有争议的岛屿链建成了防空识别区（ADIZ），进入识别区的飞行器必须首先向北京证明身份。这是中国作为超级大国拥有非凡优势的全新自我形象的又一体现。²⁸⁰

鉴于中美两国在原材料、地缘政治成就、以及在国际舞台尤其是亚洲与非洲持续增强的政治和外交霸权等方面潜在的基本冲突，以色列该如何在不久的将来特别是后危机时代做好准备采取重新评估后的中国政策呢？

近年来，美国持续陷于经济困境中，巨额的财政赤字导致国内外债务负担的大规模增多。²⁸¹价值数十亿美元的救市计划又在很大程度上加剧了国内赤字。政府的国防开支远远超出了税收水平，其中当然包括介入巴基斯坦与阿富汗的花费，以及在中国东海的支出。不同于中国的经济现状，美国经济在战略支出上负担过重，依赖于国内外举债。此外，不仅美国政府入不敷出，美国国内储蓄率也在下降。房地产市场的次贷危机又给美国经济带来了额外的威胁。金融博客与分析家们近日发表了有关美国经济的悲观预测，将其称为“世界历史上最大的庞氏骗局”并警告，即将出现对每个人都造成影响的经济崩溃。²⁸²

很明显，鉴于如此状况，美国已无力左右中国的政治路线。在某些方面，北京针对华盛顿打探中国全球利益的意图，采取了一系列精细且强有力的计划，其举措甚至威胁着华盛顿的决策者。北京不断出访南美、非洲、沙特阿拉伯、伊朗以及许多其他国家和地区，更不必说还有中国东海各地。²⁸³中国还以其独特的外

²⁸⁰ Simon Denyer and Chico Harlan, “China Sends Warplanes to New Air Defense Zone After U.S., Japan, S. Korea Incursions”, *The Washington Post*. November 28, 2013.

²⁸¹ See, e.g., Paul Rivlin, “The Economic Melt-Down (1): America”, *Tel Aviv Notes*. October 28, 2008.

²⁸² See, e.g., “Economist Warns We’re Unable to See the Coming Economic Collapse”, *PBS*; “40 Stats That Show The U.S. Economy’s Real Collapse Over The Past Decade”, *Zero Hedge*; “The Biggest Ponzi Scheme In the History Of The World”, *The Economy Collapse Blog*.

²⁸³ 有关这一议题的文章网上来源众多，如，“China Must Protect Iran Even with WWII”, *Press TV*. January 22, 2012; Manoj Mohan and Carrie L. Currier, “Lubricated with Oil: Iran-China Relations in a Changing World”, *Middle East Policy*. 2008; Gordon Mathews and Yang Yang, “How Africans Pursue Low-End Globalization in Hong Kong and Mainland China”, *Journal of Current Chinese Affairs*. July 15, 2012; “Africa and China: More

交方式对叙利亚内战加以干涉。2011年10月4日，中国与俄罗斯一道，否决了西方国家起草的决议，这一决议如获通过，将在叙利亚政府继续对抗议者采取军事行动时以针对性制裁对之构成威胁。²⁸⁴此外，根据中东官员的消息，中国提供的情报被叙利亚空军所截获，其利用这一情报轰炸了一艘向叙利亚叛军提供西方武器的运载船。²⁸⁵

尽管华盛顿方面希望中国在中东承担次要角色，但北京却持续对此地区进行投资，其对中东地区的介入也呈增多之势。毋庸置疑，这一切都是亟待关注的具有决定性意义的发展。同时，中国还有诸多令人钦佩的经济成就值得夸耀。

基于以上事实，耶路撒冷理应慎重考虑定期重估以色列的对华政策。仅仅“维持”或“服务”的传统中以关系如今需要质的升级，以色列应采取更加坚定和自信的对华政策。通过鼓励北京方面在以巴冲突上的进一步介入，鼓励其干涉耶路撒冷与大马士革、德黑兰之间的紧张关系，以色列将获益匪浅。

可以说，就全球国际关系而言，中以关系并不具有格外重大的意义。而美国与中国的双边关系、中国-印度-美国的三方关系、甚至北京在联合国安全理事会的活跃状况，都更值得注意。尽管如此，中以关系仍然有其重要性，尤其鉴于以色列的军事和战略地位，以及其在维持中东平衡方面所处的关键位置。我们看到，北京对全面介入中东和平进程表现出极大的兴趣，并已针对中东问题任命了全权公使。此外，北京方面希望继续将以色列作为提供先进科技的主要进口国之一，甚至希望再次从以色列进口军用物资。

此研究的第一部分将回顾中以关系的历史背景。第二部分侧重于分析1992年1月两国全面邦交正常化以来的中以双边关系。第三部分考察一些牵涉到中国 与以色列的国际观点。第四部分尝试对未来的中以关系作出预测，并试图证明以色列应根据国际舞台出现的变化，一贯地定期重新审视其 对华政策。

六十五年回顾：从毛泽东到习近平

两个古老的 国家，两个多彩文明的摇篮，其地理位置分别处于亚洲大陆的两端。²⁸⁶这两个国家一个是 中国，在自己的土地拥有其从未间断的民族历史发展；另一个是以 色列，体验了可以被称为虚拟形式的连续性——在持续千年的流亡散居中不断地为再次返回古老的家园而奋斗。考虑到这两个文明的空间距离与诸多巨大差异，一些问题浮现在脑海中。是什么使得以色列和 中国尽管困难重重，但仍然在二十世纪末建立起互惠友好的关系？特别地，这一友谊得以建立的背景是什么？如今的以色列和 中国又保持着什么样的关系？

有关中以关系的综合考察不仅应提到现行的政治实体，如以色列、中华人民共和国（以下简称“PRC”或“中国”）、中华民国（以下简称“ROC”或“台湾”）、香港、甚至新加坡，而且应考虑到那些无定形的流动实体，如海外华人团体和散居犹太人。的确，这两个所谓“流散的社群”间有着极富吸引力的交往历史，二者的关系包含着相互尊重乃至相互崇敬的深厚感情。然而，本研究的关注

Than Minerals”, *The Economist*. March 23, 2013; Katherine Koleski, “Backgrounder: China in Latin America”, *U.S.-China Economic & Security Review Commission*. May 27, 2011; “China’s Economic Rise Provides Mixed Benefits for Latin America”, *Fitch Ratings*. May 9, 2012.

²⁸⁴ “Russia Will Not Allow Libya-Style Military Intervention in Syria”, *Middle East Online*. November 1, 2011.

²⁸⁵ “Syria used Chinese Intel to Bomb U.S. Arms Shipment”, *WND*. January 7, 2013. Retrieved Aug. 2013.

²⁸⁶ 此章节内容基于为数众多的一手及二手资料，包括以色列与 中国的外交官员所提供的材料，以及 Aron Shai 的文章：“China and Israel-Strange Bedfellows 1948-2006” in Simon Shen, ed. *China and Antiterrorism*. New York, 2007.

点在于以色列和中国的关系，接着依次涉及到更多内容，如阿以冲突、以色列与美国为期甚久的特殊关系、中国和台湾的关系、中国与埃及、叙利亚、伊朗、印度尼西亚等穆斯林国家微妙的国际关系、以及中国和巴勒斯坦的关系——尽管这些内容的绝大部分已然超出了本研究的范围。

早在中国建国之前，国民党统治下的中华民国就与犹太国的建国者们建立了往来。这些往来在 1948 年以色列宣布建国之后仍在继续，并体现在中国对犹太复国主义运动的积极支持上。例如，1920 年 4 月 24 日，孙中山在写给上海犹太复国主义者协会的创建人尼西姆·伊莱亚斯·本杰明·以斯拉的信中，表达了他对犹太复国主义运动的同情。接下来中华民国还与犹太复国主义活动家建立了外交联系，共产党统治前的国民政府是在 1947 年联合国大会划分巴勒斯坦的投票中弃权的十个国家之一。事实上，国民政府在投票中的弃权帮助创造了通过决议所需要的三分之二多数票，这使以色列建国获得了国际合法性。

建国几个月后，以色列收到了民国政府的正式承认。自此不久，在 1950 年 1 月 9 日，伴随着中国大陆共产党的胜利以及中华人民共和国的宣告成立，以色列令人意外地大胆承认了这个新生政权。从此，以色列与台湾的往来就以一种非官方、非政府的形式展开，并主要集中于商业层面。双方联系通常都是秘密进行，反映出台湾希望避免破坏与反华阿拉伯国家间的关系。有时，台湾甚至就中东冲突问题采取强硬立场。例如，20 世纪 70 年代末至 80 年代初，台北抗议以色列在越出 1967 年联合国 242 号决议所划领土驻军的行动，并要求以色列从其占领的领土撤军。然而，这一时期台北与耶路撒冷的军事往来也在迅速增多。这显然导致了据称的美国科技通过以色列间接转移到台湾当局的情况。²⁸⁷通过分析以色列与台湾的关系，伊扎克·施克表明，举例来说，当美国拒绝给台湾空军提供鱼叉防空导弹时，以色列便介入并向台北出售其蜻蜓防空导弹。以色列还允许台湾在当地生产加百列 2 号反舰导弹和发射器，并为其颁发了许可证。²⁸⁸

自相矛盾的是，1992 年 1 月 24 日北京与耶路撒冷达成建立全面外交关系的协议，这反而促进了耶路撒冷与台北之间更自由、更直接的交流，并加强了双方在文化和经济方面的联络。以色列与中华民国间的贸易数额得到增长，贸易商品不仅包括军事设备、军需物资和军用技术，而且包括越来越多的非军事货品。鉴于以色列与中华民国以及中华人民共和国之间微妙的平衡关系，以色列采取了权宜之计。

剖析耶路撒冷颇令人意外的外交首创精神背后的成因——法律上承认中华人民共和国（亦称为“红色中国”，冷战顶峰时期西方对中国的称呼）——需要理解当时的时代精神，而非追溯后来的政治密切关系之投射。

1950 年 1 月，当以色列政府决定承认北京，中华民国受到美国的排挤，并几乎完全被世界各国排斥在外。然而，以色列当时占据支配地位的社会思潮与如今的理念大相径庭。1950 年的以色列本质上是一个温和的社会主义国家，普遍奉行不偏不倚的不结盟外交政策。但不久之后，新生的犹太国就已开始享受苏联在外交舞台（尤其是在联合国）对自己的支持；而且，凭借捷克武装力量的援助，以色列的紧急防卫部队在与阿拉伯邻国的战争中取得了胜利。

完成建国后，以色列对犹太人将从世界各聚居地蜂拥返回“古老的新家园”寄予了很高的期望。中国北方也有来自于白俄罗斯、中欧以及其他地区的数以千

²⁸⁷ 有关以色列与台湾关系的简明考察，参见：Moshe Yegar, *The Long Journey to Asia: A Chapter in the Diplomatic History of Israel*. Haifa University Press, 2004, p. 290.

²⁸⁸ 更多细节，参见 Yitzhak Shichor, “Israel’s Military Transfers to China and Taiwan”, *Survival* 40, no. 1, 1998, pp. 68-91.

计的犹太难民。对于那些在中国找到避难所的犹太人，他们最大的希望就是移居以色列——不久前刚刚宣布成立的新生的犹太国。依照以色列的观点，中国当局——无论是民族主义者还是共产主义者——的友好意愿对实现这一目标起着关键作用。因此在 1950 年，以色列承认北京的新政府也是情理之中的事了。以色列是中东第一个也是西方第七个在冷战时期采取如此大胆的主动外交策略的国家。

以色列对中国的承认并没有换来北京的回报。中国的外交部长周恩来仅仅在 1 月 9 日确认收悉了以色列发来的电报。周恩来代表中央人民政府，向以色列外长摩西·夏里特表示问候，而以色列一直保持着单边的外交行动。

这一形势一直持续到 1950 年 6 月 25 日朝鲜战争爆发。7 月 2 日，以色列内阁决定支持联合国有关此次战争的解决方案。当夏里特和其他政府成员呼吁在政治和外交上对南韩给予援助时，本·古里安做出了令人震惊的决定，他提议派遣一支以色列军队供联合国指挥，因为如果以色列真心认为此次战争属于侵略行为，它就理应派遣军队加入联合国的武装力量。本·古里安的提议被其内阁成员否决了，但以色列日后通过给平民配送医疗救护以及救济食物的方式对南韩予以支持，并减轻了联合国在朝鲜的负担。而这间接导致了与中国的对峙。

以色列希望通过认同联合国决议的方式帮助阻止共产党在朝鲜的进攻，对联合国的支持代表了其摒弃“不认同西方国家政策”的第一步，并开始结盟。这当然是一个战略决策，也是以色列与中国萌芽期关系的一个至关重要的界点。两国如今的关系已成为广泛得多的全球考虑范围中的一部分了。

有趣的是，以色列在其他领域仍然保持着朝鲜战争之前的早期对华政策。例如，1950 年 9 月 19 日，以色列代表团在联合国大会投票支持中国争取在联合国的席位。这一举动使以色列加入了拥有 15 个成员国的集团，该集团致力于将共产党政权合法化。夏里特表示，尽管以色列与北京新政府对民主的定义大不相同，但在以色列看来，完全忽视中国大陆的政治现实是严重的错误，因此对失去领土的中国在联合国获取一席之地表示支持。由于 1954 年的异议（源自阿巴·埃班与摩西·夏里特的个人意见分歧或误会），以色列赴联合国代表团连续几年继续支持中国在联合国大会和联合国安全理事会争取席位的合法权利。以印度为代表的一些其他国家也遵循了以色列的路线，一方面，在朝鲜战争问题上支持美国的决议；另一方面，又执行从根本上有利于中国的政策。

1953 年至 1955 年是中以关系发展的关键时期。1953 年末，以色列与朝鲜半岛间的紧张关系得到缓和，在其派出驻缅甸仰光的代表团之后，驻仰光的中国大使，姚仲明，与以色列大使大卫·哈科恩取得了联系。哈科恩辞去在以色列议会的职位，担任驻缅甸使节。他相信自己在仰光的工作能够推动以色列与亚洲国家特别是与中国关系的正常化。哈科恩致力于促进中以两国间的贸易往来。中以两国大使的对话范围也有所扩大，且更具实际意义和建设性，在经济与商业合作方面富有成效的意见交流亦逐渐增多。哈科恩还会见了出访仰光的周恩来。1955 年 1 月末，以色列向中国派遣了商业出访团。中国市场如同神话般的黄金国度，深深吸引了以色列，尤其吸引着以哈科恩作为领导人的以色列贸易工会联盟（以色列总工会）。出访团参观了位于东北的沈阳，并与中国高层官员展开了重要讨论。以色列似乎已达到了能够增进北京与耶路撒冷之间联系的令人鼓舞的转折点。

然而，两国重建的友好关系不久之后又再次恶化。而导致关系恶化的障碍并非朝鲜，而是 1955 年 4 月在万隆举行的亚非会议（有可能是会议前的行政准

备工作)，会议架构人员决定将以色列和台湾排斥在外，并抵制其参加会议。亚非国家的团结在此次会议上得到了加强，会后中国与阿拉伯世界尤其是埃及的联系也更加紧密。这导致中以两国关系的积极发展几乎完全中断。一年后，苏伊士运河战争爆发，北京方面指责以色列奉行帝国主义政策。自此，中以两国停止了一切外交活动，中以友好关系破裂并停滞了很长一段时间。与此同时，以色列的决策者们几乎无法忽略其驻华盛顿大使阿巴·埃班的警告。埃班认为，以色列若持续实施哈科恩所倡导的不偏不倚的对华政策，将不可挽回地伤害美国和以色列的关系。经过对这一问题的深入讨论，以色列内阁拒绝了哈科恩“不偏不倚”的原则，转而采取西方（美国）的对华立场，做出这一选择的绝大部分原因在于受冷战气氛的影响。以色列所享受的外交自由——保持实际上的不结盟外交政策——就这样化为泡影。在以色列，一场有关日后被称为“错失的良机”的激烈的政治和外交辩论已经展开。以色列是否失去了一个在万隆会议前使中以关系走向正常化的绝佳机会？是否同时失去了打开通往第三世界外交之门的机会？当初是不是应该继续采取不偏不倚的对华原则？这一辩论甚至一直持续到 1992 年中以两国协定全面展开外交往来之后。

无论是在 1956 年的苏伊士运河战争，还是在 1967 年的六日战争，中以关系都没有获得任何形式的进展。相反，我们看到，在这十年间，中国持续加大对阿拉伯以及巴勒斯坦方面的支持。由于其国内动荡——文化大革命的影响，中国的对外政策特别是针对西亚的外交政策受到抑制。这一情况一直持续到 20 世纪 70 年代末，那时，毛泽东去世，华国锋从中国政治舞台消失，邓小平崭露头角，成为中国有力的领导人。

中以断绝外交往来期间（1955 年-1979 年），以色列共产党（ICP）是唯一与中国特别是中国共产党的同志（CCP）保持联系的组织。（以色列统一工人党——以色列的犹太复国主义与马克思主义政党，也对中国革命及其领导人表示非常同情）。然而，苏伊士运河战争期间，以色列共产党与中国的关系发生了变化。以色列共产党的领导人，仅仅依据思想上的理由，就认为对以色列同美国以及欧洲帝国主义者（英国和法国）之间联系的例行修订是完全可以理解的。但是，他们不明白为什么中国对以色列作为一个独立国家的生存权表现出不间断的敌意。以色列难道不是得到公认的国家吗？它难道不是根据 1947 年联合国有关巴勒斯坦的分治决议所创建的国家吗？作为国际共产主义灵感来源的莫斯科，难道没有帮助以色列建国吗？

在中国大跃进运动（1958-1960）的第二阶段，一项致力于迅速把中国从农业社会发展成为现代工业社会的经济计划加深了两党之间的裂痕。直到 25 年后，以色列共产党与中国共产党的关系才得以修复。对以色列共产党来说，中国的大跃进运动是对社会主义正统理论的背离。

1965 年，当裂痕在第十五届以色列共产党代表大会上出现时，导致了两个相互竞争的共产主义政党的出现，二者都坚持反对中国共产党的政策。莫斯科的路线得以被采用。两党的批评家们都集中针对中国的核能源政策以及中国在其时机成熟之前向第三世界国家宣扬社会主义革命的企图。两党随后又共同批评了中国 1966 至 1976 年的文化大革命：以毛泽东思想代替马克思-列宁主义是对社会主义正统理论的又一次背离。

1987 年以前，“去毛泽东化”在中国如火如荼地展开，以色列共产党与中国共产党的关系因此得以修复。然而，改革开放的政策，尤其是其经济改革继续招来经验丰富的以色列共产党员的批评，在他们看来，中国工人缺乏充分的社会保

障，而实际上，他们是被剥削的对象。因此，审视以色列共产党与中国共产党之间关系所得出的主要结论即：以色列共产党对以色列对华政策的制定能够造成的影响可谓微乎其微。当北京最终决定与以色列建立全面联系时，其处理的是与以色列主流多数政党的关系，而并未关注一个边缘的共产主义政党。

直到 1979 年中国与越南的战争期间，中以关系才迎来了新的曙光。中国人民解放军（PLA）未能有效抗击越南军队，并陷于危机之中。PLA 努力寻求军事与科技援助，尤其希望得到那些熟悉苏联制造的武器装备的供应商的帮助，而且特别需要升级其军备力量。具有讽刺意味的是，以色列正是能够满足中国急迫需求的为数不多的国家之一。1967 年至 1973 年间，以色列在中东战争中截获大量苏联制造的武器装备，因此熟知其特性。以色列的军事工业极大地提高了那些过时苏联军备的性能。这一时期，艾森伯格——一个四海为家的犹太商人和企业家，发挥了重要作用，他扮演着以色列军事工业和中国二者中间人角色，并享有专属特权。²⁸⁹在两军合作的日子，以色列向中国人民解放军提供了升级版的 T59 坦克——最初由苏联设计，后经以色列改造，增加了口径 105 毫米的机枪。²⁹⁰自相矛盾的是，中国在 20 世纪 70 年代末至 80 年代初的军事困境及需要反而帮助这个国家克服了其外交部在 20 世纪 50 年代中期制造的传统障碍。如今，在中国看来，与以色列的关系处理变得日益重要。中以两军的合作可以说是中以两国关系正常化的起点。

在北京出现困境的同时，阿拉伯-以色列外交状况有了新的发展，这为中以两国的进一步合作铺就了道路。1977 年，埃及总统萨达特出访以色列，1979 年，以色列与埃及签订了和平协议。从此，中国与巴勒斯坦的关系有所疏远，而中以关系则稳步改善，尽管北京针对以色列反复侵入黎巴嫩的行动表示猛烈批评。

1989 至 1991 年间，中以关系取得了重大突破。一家中国旅行社在特拉维夫开业，以色列学术中心也在北京开设。²⁹¹而且，苏联解体；中国推进现代化进程并日益坚信以色列帮助实现这一目标的能力；中国看好美国犹太人神话般的游说水平；中国与巴勒斯坦的关系愈发紧张；1991 年海湾战争期间，以色列在遭受伊拉克飞毛腿导弹攻击的情况下克制报复行动；这一切构成了中以两国邦交正常化的催化剂。此外，作为联合国安全理事会的成员，中国一直寻求介入中东和平进程，中国也清楚地意识到，没有与耶路撒冷全面展开的外交往来，以色列必定会拒绝承认北京的合法权力。

经济机遇的诱惑：1992 年以来的双边关系

贸易和文化关系

1992 年，以色列与中国全面建交。两国大使馆分别在北京和特拉维夫开设后，以色列和中国之间的商业和经济往来增多，增长速度一开始较为缓慢，后来愈发迅速。以色列向中国大陆出口了一系列的科学技术，其中包括高科技、化学工业、通信工程、医疗光学以及农业技术等。中以贸易（其中的四分之三是中国

²⁸⁹ 1987 年，以色列政府决定与中国建立商业联系，并指派阿莫斯·余丹在香港创建商业公司 COPECO，以监督这项工作。此公司在中以两国建立商业联系的过程中发挥了帮助作用。

²⁹⁰ T59 坦克是无所不在的苏联 T-54A 坦克的中国版。直到 21 世纪早期，它都是中国军备的中坚力量。

²⁹¹ 该学术中心由约瑟夫·沙赫维特教授领导（1990 年上任）。1992 年，以色列与中国建立外交往来时，他担任以色列的文化专员。以色列驻香港总领事馆大使是鲁文·默拉夫，他在中以外交关系的建立过程中发挥了重要作用。

向以色列的出口)于2006年赫然攀升至近38亿美元。2008年的贸易数额达到55.3亿美元(包括钻石贸易),一举使中国成为以色列重要的贸易伙伴。尽管受到全球金融危机的影响,截至2009年,中以贸易数额下降了17%(包括钻石贸易,总额接近45亿美元),而2010年,两国贸易迅速恢复,数额增长了48%——达到67.8亿美元。相比2010年,中以贸易数额于2011年增长了19%,而在2012年涨幅达到32%。2013年,该数额增至80亿美元。²⁹²2011年,以色列从中国的进口贸易达到54亿美元,而以以色列向中国的出口贸易共计27亿美元。²⁹³

以色列与中国的贸易不包括与香港的商业往来,尽管其中的很大一部分都重新转入了中国大陆。因此,实际贸易总量其实远远超过官方发布的数额。过去的贸易记录并未包括以色列向中国高额出售的武器装备。根据外部观察者所提供的数据,20世纪70年代冷战期间至20世纪80年代初,这些军备售卖总额达到30-40亿美元。而迫于美国所施加的压力,以色列显然无法继续向中国出售武器。²⁹⁴

对以色列来说幸运的是,中国感兴趣的并不局限于军事装备,因此,民间贸易有望增长。中国希望继续接触以色列的先进科技,特别是在农业、通信和国防领域的应用科技。以色列的全球环境服务中心(GES)在中国内蒙古参与了一项价值五百万美元的水资源净化项目。中国还对太阳能科技表现出极大的兴趣。

高科技是以色列向中国出口的一大内容,一些公司已经进入中国市场。同其他国家一样,打入中国市场对以色列的公司来说并不总是那么容易,实际上,以色列的公司在中国所损失的财产金额仍有待评估。

有时,以色列甚至成为仅次于俄罗斯的中国第二大武器供应商,并为北京提供一系列的武器装备,其中包括坦克通讯的电子元件、光学设备、航空器和导弹。除却为了获取利润,以色列还期望通过给中国提供军备科技,能够保障北京与之签订的不向以色列在中东的敌对国家出售特定武器的协议。然而,这一协议在很大程度上受到美国与以色列关系的影响,尤其是以色列接受美国的援助比接受任何其他国家的援助都要多。的确,1992年,美国政府对以色列给中国提供其本国乃至间接地提供美国的军事科技的现状表示担忧,这一担忧涉及到爱国者防空和导弹防御系统、狮式喷气战斗机、费尔康预警机系统和哈比无人机,²⁹⁵至于爱国者导弹的相关交易,美国的猜疑从未得到证实,以色列也一贯坚决否认。

先进电子设备与信息搜集设备的缺乏长期困扰着中国军备力量。20世纪90年代中期,以色列同意向中国出售费尔康预警机系统——一款以色列开发的复杂的机载雷达系统,该系统出售单价高达2.5亿美元。这一改良版的机载空中预警控制系统——预警雷达监控飞行器——将使中国得以搜集情报并实现对飞行器的远程控制。然而,以色列向中国出售此系统的决定引起了美国五角大楼的极大担忧。起初,克林顿政府敦促以色列取消交付该货品,同时限制其向中国军方出售其他武器。后来,美国给耶路撒冷施加了更大的压力。

最终,在2000年7月,尽管一再向中国保证将不顾华盛顿方面的压力而为其提供费尔康预警机系统,以色列还是取消了这一交易。即将取消交易的消息传来后,2000年4月,江泽民出访以色列,虽然以色列总理埃胡德·巴拉克又多

²⁹² 该数据来自于以色列工业、贸易与劳工部部长纳夫塔利·班尼特访问中国的报告。*Israel Ministry of Industry, Trade and Labor Website*. Retrieved Aug. 2013.

²⁹³ 数据来自赴中国贸易代表给笔者发来的备忘录,以色列驻华大使馆,北京。2008年8月8日,2009年3月。

²⁹⁴ 的确,2009年1月至4月,中以贸易数额同期相比2008年下降了18%。*The Israel Export and International Cooperation Institute*. Retrieved July 7, 2011.

²⁹⁵ 互联网上可以找到诸多相关内容。总结与阐述参见 Aron Shai, "China and Israel – Strange Bedfellows 1948-2006", *Op. Cit.*

次表示将履行承诺完成交易。可想而知，以色列违背承诺并使中国领导人蒙羞的行为，导致耶路撒冷与北京的外交关系出现了裂痕。

费尔康预警机系统事件的彻底失败在以色列国内引发了激烈争论。以色列官方声称，华盛顿并未明确表示反对此次交易。在以色列看来，这正是造成美以两国出现误会的原因。最后，以色列向中国支付了 3.19 亿美元，部分是退还中国所缴纳的保证金，另一部分则是对取消交易所支付的补偿。这一金额对以色列来说实际上是一个漏洞，因为北京原本要求以色列退回 6.3 亿美元，并另外支付 6.3 亿美元作为赔偿，这将使还款总额高达 12.6 亿美元，而以色列几乎不可能还清。

与费尔康预警机系统一样，哈比无人机——一款无人驾驶的攻击机——是以色列科技的专有产品，而且也能给中国大陆控制台湾海峡乃至台湾岛方面带来无可估量的价值。显然，美国与中国在这款无人机上的技术水平均落后于以色列。1994 年，以色列向北京出售了哈比无人机，2004 年与 2005 年，根据合同规定，为进行无人机（或其零部件）的售后保养与维修，无人机被运回以色列。

美国五角大楼反对这一行动，尽管这是耶路撒冷与北京所签署的协议的内容。在美国看来，以色列不仅打算检修哈比无人机，而且还会完成其升级，但以色列对此表示否认。2004 年末，国务委员唐家璇出访以色列。此次出访是费尔康预警机系统事件后中国高级官员首次赴以色列访问，这加剧了美国对中以关系的猜疑，并引发美国反对哈比无人机返回以色列的行动。毕竟，台湾的安全是华盛顿方面最主要的焦虑。美国禁止以色列给中国交还哈比无人机，即使这些无人机毋庸置疑是中国的财产。到最后我们也不清楚以色列究竟是未经检修就将哈比无人机退还中国了，还是根本就没有将其退还。不管怎样，以色列同意向中国支付可观的款项以作补偿。此外，2005 年 9 月初，以色列国防部总司长阿莫斯·亚隆服从美国让他辞职的要求，离开了国防部。虽然以色列外交部长西尔万·沙洛姆对整个事态发展表示遗憾，但哈比无人机事件的确使美以关系降到了二十年前乔纳森·波拉德案件以来的最低点。

自此，以色列制定了给中国提供科技的明确规则，更确切地讲，是美国给以色列下达了指示。进一步，美国强加限制以色列向中国出口各类设备，以及军用和军民两用的各类部件。根据中国方面的消息，这一新规定严重阻碍了以色列对中国的出口贸易，因为所有出口产品在派送中国大陆之前必须经过严格的审查，而且还要仔细复核以达到美国的要求。除此之外，这些贸易所签订的合约还不能保证被履行，中国也无法确保以色列遵守协议。而且，无论是在大陆还是在香港，中国总能对以色列企业实施制裁。这将给以色列对世界其他地区的出口贸易带来重大打击，毕竟，考虑到美国可能会施加贸易禁令，其他国家也会缺乏信心，这无疑给以色列的出口贸易造成了严重损害。

取得进展的中以关系并没能阻止北京向伊拉克、伊朗这些以色列的潜在敌对国出口武器。相反，中国充分利用了海湾国家间旷日持久的敌对状态，这一做法持续了很长一段时间，并采取不同形式的伪装。特别是第二次黎巴嫩战争之后，有关中国、以色列和中东地区的新格局已清楚呈现。如今，中国已走在军事科技的前沿。此外，以色列担忧中国向非国家组织出售先进的武器装备，经过 2006 年 7 月 14 日发生的事件，该状况变得愈发戏剧化。²⁹⁶第二次黎巴嫩战争早期，真主党发射的一枚导弹摧毁了以色列军舰哈尼特号——一艘驶离黎巴嫩的萨尔 5 级导弹护卫舰，并导致 4 名以色列国防军船员死亡。据推断，伊朗精锐部队帮助发射了这枚导弹，使用的正是十年前出售给伊朗的中国制造的 C-802 桑蚕反舰

²⁹⁶ "Terrorism", *Israel Ministry of Foreign Affairs Website*. July 15, 2006. Retrieved July 2011.

导弹。

中以文化交流停滞甚至衰退的迹象紧随两个显著成果而出现：1995 年以色列爱乐乐团赴北京演出；2001 年以色列博物馆在耶路撒冷举办了为期四个月的有关传统中国的展览。该展览特地从中国运来的原始陈列品的数量可谓史无前例。展览举办的艺术节以歌剧、杂技表演、舞蹈及其他传统演出为特色。

2000 年秋，主题为“阿尔伯特·爱因斯坦的一生”的展览计划登陆五座中国城市。²⁹⁷展览后来被取消，因中国文化部坚持要求从这位著名物理学家的生平中移除三件事实：爱因斯坦是犹太人；他支持犹太国的建立；以色列的首任总理邀请他担任以色列的第二任总统，但被年迈的教授拒绝。面对阿拉伯与以色列加剧的紧张关系，中国缺乏转移一连串阿拉伯方面批评的动力，而突出显示爱因斯坦与犹太国之联系的展览不可避免地会招来批评。

尽管如此，以色列和中国仍然坚持在尖端科技方面的合作。在费尔康预警机系统的交易被取消以及爱因斯坦展览的僵局这一时期，中国同以色列签订了一项几乎与费尔康预警机系统交易金额相当的合约，使用以色列制造的 HK1、HK2 卫星转播 2008 年在北京举行的奥运会。此举展示出中国能够在商业贸易与外交往来二者之间划清界限。摸清中国在这方面的行为和心态有助于解释其处理中以关系的明显差异，例如，有关以色列针对巴勒斯坦当局的政策，以及与以色列企业签订的令人瞩目的金融合约——承诺交付高科技设备但结局差强人意，中国官方仍然普遍存在着对此日渐增多的批评。

总的来说，2002 年至哈比无人机事件的 2005 年，中以双边关系与两国商业往来都平稳地进行着。一支以色列军事代表团赴中国考察，中国代表团也前去以色列；中国副总理出访以色列，以色列国会成员也访问中国；中以干旱土地研究中心继续协同工作，其联合项目于中国最西部的省份展开。

截至 2013 年，中以两国的教育和学术往来取得了丰硕成果。许多中国学生前往以色列的大学学习和进行研究。例如，在特拉维夫大学，孔子学院不仅在学术研究领域表现活跃，而且还为社区成员及学校学生教授汉语。越来越多的以色列学生赴中国各省学习，置身于汉语环境和中国文化之中，学习中医药学这样的中国科目。的确，两国之间及其各自研究机构之间的交流项目取得了富有建设性的成果，且均收获颇丰。2014 年 5 月，特拉维夫大学与清华大学共同创建并启动了交叉创新中心——一个由政府 and 私人企业资助的，价值 3 亿美元的创新研究与教育中心。该项目致力于开发应对当下紧迫问题的解决方案，内容涉及水资源、能源、环境、医疗及纳米技术等多个领域。

毫无疑问，无论是在官方级别，还是在大众层面，中以两国的相互了解都取得了令人瞩目的进步。一个显著的特点即越来越多的中国书籍，特别是小说和哲学经典的翻译，被介绍给希伯来语的读者。同样地，有关犹太教、犹太历史、当代以色列文学和中东的作品也被翻译成中文，并在中国知识界传播。中国关注以色列及阿以冲突的互联网网站也颇为常见。

以色列的中国工人

据估计，截至 2000 年初，约有 23,000 名中国人在以色列做工²⁹⁸，一些资

²⁹⁷ 参见：e.g., Shai, “China and Israel – Strange Bedfellows 1948-2006.”

²⁹⁸ “Appeal to International Organizations – Stop the China-Israel Migrant Worker Scam!” (Press release), *Kav LaOved*. December 21, 2001. Retrieved September 3, 2006. See also “Assembly 259”, *Knesset. gov.il*. December 12, 2001 (in Hebrew).

料表明实际人数是此数目的三倍。²⁹⁹据以色列贸易和劳工部（现更名为经济部）推测，1995年至2004年，大约30,000名中国劳工进入以色列。³⁰⁰2013年末，两国重新开始磋商，鼓励更多的中国工人前往以色列。近年来，中国人在以色列的就业人数有所减少。然而，2014年的新协议将使两国政府允许更多的中国工人赴以色列工作。³⁰¹

与其它外国劳工一样，如此众多的在以色列中国工人导致了一系列不幸的境况：以色列警察驱散中国抗议拖欠工资的游行示威者；媒体报道在以色列中国社区的居住条件；突袭驱逐签证已过期的非法中国劳工。

根据劳工热线——一个为外籍工人提供援助的组织，中国雇工需要给中介支付12,000美元的佣金以获准赴以工作。³⁰²据称，有些人还为工作签证支付了高达19,000美元的费用。这些费用通常都是由家庭成员担保的贷款来偿付。该费用的70%估计都付给了以色列的人力资源公司。劳工的工资可以达到每个月1500美金，但中国工人并不总能得到工资全款。³⁰³人力资源公司还经常扣押劳工的护照，名义上说是代为妥善保管，实际则借此强迫劳工在取回护照时缴纳特定的“保管费”。³⁰⁴

2011年4月，给中国劳工提供建筑行业工作的八个人被捕，罪名是剥削工人。³⁰⁵正当此事可能给中以关系带来不良影响时，以色列发生了几次恐怖袭击，受害人中包括在以色列的中国劳工，这在某种程度上改变了总体状况。2002年4月，恐怖主义分子袭击了耶路撒冷人群密集的玛哈尼·耶胡达市场，两名来自福建省的中国工人，蔡显扬和林春梅，不幸身亡，另有两名中国工人受伤。³⁰⁶这一悲剧让中国人民意识到了针对以色列的恐怖主义活动的严重性，巴勒斯坦人涉嫌策划了此次恐怖袭击，这也使中国官方和普通中国民众转变了对以色列的巴勒斯坦政策的态度。中国当局更加清楚地意识到他们所面临的来自世界各地极端组织的危险，特别是来自奉行分离主义的东突运动的危险。如今，中国能够同情像以色列这样被人体炸弹和恐怖组织袭击的国家了。的确，各类中国互联网网站都对以色列表示同情，数目远超官方。

中国、巴勒斯坦和中东

2000年9月，第二次巴勒斯坦大起义爆发。与世界大部分国家一样，中国非常清楚全球恐怖主义的威胁。可以说，北京转为大力支持巴勒斯坦，并对以色列在巴勒斯坦地区的行动提出更严厉的批评。至2006年初，随着哈马斯取得了巴勒斯坦合法选举的胜利；美国对伊朗核能项目与中东军备竞赛异常担忧；中国针对相关事宜的政策表现得较为温和。中国原本打算接受加沙的新领导人以及德黑兰的政府，但与此同时，又逐渐更多地介入了阿拉伯-以色列-巴勒斯坦三者之

²⁹⁹ Nimrod Boso, “Be’Ikvot HaMachsor Be’Ovdim: Zinuk BeSchar Poaley HaBinyan HaSinim” (A Raise in Chinese Construction Workers Salary Following the Lack of Workers), *The Marker*. July 4, 2012 (in Hebrew).

³⁰⁰ Roni Bar-Zuri, “Ovdim Sinim HaMuasakim Be’Israel Leloh Heiter” (Chinese Workers Working in Israel without Permission), *Israel Ministry of Industry, Trade and Labor Website*. June 2005 (in Hebrew).

³⁰¹ *The Marker*. November 21, 2013.

³⁰² Ruth Sinai, “Government Urged to Stop Bringing in Chinese Workers”, *Haaretz*. October 26, 2005. Retrieved January 19, 2012.

³⁰³ Ruth Sinai, “Chinese Workers Are Harassed as They Protest Unpaid Wages”, *Haaretz*. January 27, 2003. Retrieved January 19, 2012.

³⁰⁴ Sarah Leibovich-Dar, “I Came with Nothing, I Leave with Nothing”, *Haaretz*. September 5, 2003. Retrieved January 19, 2012.

³⁰⁵ Dana Weiler-Polak and Tomer Zarchin, “Police Nab 8 for Exploitation of Chinese Workers”, *Haaretz*. April 28, 2011. Retrieved January 19, 2012.

³⁰⁶ Efrat Weiss, “A Suicide Attack in Mahaneh Yehuda Market, Jerusalem”, *YNET*. April 13, 2002 (in Hebrew).

间的冲突，并派遣军队赴黎巴嫩加入联合国和平观察委员会，参与维和任务。

中国中东政策的另一个实例出现于 2009 年 4 月底中国前外交部部长杨洁篪出访中东。与巴勒斯坦民族权力机构主席马哈茂德·阿巴斯会面后，杨洁篪呼吁促进中东和平进程：“我们号召诸位党派参与建立互信措施，以稳定形势，进而为恢复以色列-巴勒斯坦间的对话铺平道路。”此外，他就更广泛的冲突提供了一个更全面的视角，他表示，中国还期望以色列尽快展开与黎巴嫩、叙利亚间的和平谈判。³⁰⁷

杨洁篪会见以色列总理本雅明·内塔尼亚胡时反复重申中国的政策，并表示中国已做好促进以巴和平谈判的准备。的确，正如中国高层外交官员所指出，中国希望在解决中东问题的过程中扮演具有建设性意义的角色。³⁰⁸

2009 年 4 月 26 日，杨洁篪在大马士革表达中国希望在这一区域发挥积极作用的愿望，并发布了一项包含五方面内容的提案，以促进中东和平进程。提案展示完毕后，杨洁篪指出，“作为联合国安全理事会的常驻成员，中国将继续与在中东问题上致力于发挥建设性作用的党派保持紧密联系，并与之协调，努力推动一套全面、公正且持久的解决方案。”³⁰⁹

但是，尽管发表了一系列的申明，还特地派使节出访，中国在中东地区的投入实在是微乎其微，这一状况直到最近才有所改观。中国的缺席在很大程度上是对阿拉伯的支持，归因于中国的能源需求及其在第三世界国家的传统政治与意识形态导向。中国似乎相当依赖中东地区的石油供给，因此，其对阿拉伯国家和德黑兰采取更加通融的政策也是意料之中的事了。中国的地缘政治战略恐怕会越来越多地取决于其对中东地区大量石油资源的使用权。另一个有趣的现象是，许多给中国出售石油及石油开采许可的中东和非洲国家都是中国武器的购买者。武器销售让中国有机会在该地区获得一席之地，或许，还能促使中国与这些国家发展长期战略伙伴关系，以保障其日渐增长的能源需求。³¹⁰

然而，时至 21 世纪的第二个十年之初，中以两国在国防与安全事务方面的关系有所改善。例如，2011 年 6 月 16 日，以色列前国防部部长埃胡德·巴拉克出访中国。这是十多年来的首次此类出访，毋庸置疑，也是中以关系自 2000 年以来最重要的突破。出访过程中，巴拉克会见了中国国防参谋长和副总理。虽然该会面并未就销售武器及军事科技的问题达成实质性的协议，但值得注意的是，巴拉克出访三周后，以色列实业公司参与了一项有关在四川成都建立一家喷气式飞机工厂的国际投标。该投标由中国航空工业总公司（AVIC）发起，加拿大和美国的公司与以色列的公司共同参与。

2011 年 8 月 14 日，中国人民解放军总参谋长陈炳德抵达以色列，并与以色列总统西蒙·佩雷斯、总理本雅明·内塔尼亚胡、前国防部部长埃胡德·巴拉克、以色列国防军总参谋长本尼·甘茨举行了会面。³¹¹会谈内容涉及战略事宜、两国在各科技领域的合作与国际投标。

2011 年夏标示着中以关系的转折。2012 年和 2013 年，随着以色列官员走访中国，转折走势一直持续。2013 年 7 月，以色列工业、贸易和劳工部部长纳夫塔利·贝内特前往中国，会见了中国官员，其中包括国家发展和改革委员会的副

³⁰⁷ “Chinese FM Urges Resumption of Israeli-Palestinian Peace Talks”, Xinhuanet. April 23, 2009.

³⁰⁸ 同上。

³⁰⁹ 参见“Foreign Minister Yang Jiechi Makes Five-point Proposal to Promote Mideast Peace Process,” *Chinese Ministry of Foreign Affairs Website*. April 29, 2009.

³¹⁰ William Pentland, “Did the U.S. Invade Iraq to Contain China?”, *Blogs.forbes.com*. January 7, 2011.

³¹¹ 参见 e.g. Yaacov Katz, “Chinese Army Chief is Due in Israel Next Week”, *Jerusalem Post*. August 8, 2011.

会长。原本也是企业家的贝内特希望能够解决外国合资企业在中国的敏感问题，并帮助以色列的公司打入中国市场。³¹²

另一次重要出访，当然是 2013 年 5 月以色列总理内塔尼亚胡来到中国，这是自 2007 年总理埃胡德·奥尔默特的访问以来，首次由以色列总理出访中国。内塔尼亚胡与李克强会面，并商定设立一个特别工作组，研究双边经济与社会方面的合作。他们同时在农业、科技、金融和教育领域签订了合作协议。³¹³实际上，大多数的出访会谈都将重点集中在双方贸易与科技方面的合作。例如，内塔尼亚胡会见了上海制药厂的领导人，讨论投资以色列生物科技的相关事宜，这牵涉到以色列的长期安全。内塔尼亚胡清楚地意识到，中国是以色列经济实现持续稳定发展的不可或缺的因素。他指出：“我们不需要竞争，只要我们团结协作，就能共同获得具有世界竞争力的优势。”

出访的最后一天，在与中国新任主席习近平的会面中，内塔尼亚胡才提出区域性和政治问题。或许他原本希望此次访问仅仅关注商业往来，但中国却有不同议程安排。这明确表现在中国于内塔尼亚胡在华期间同时邀请巴勒斯坦民族权力机构主席马哈茂德·阿巴斯来访。该行动的言外之意即中国已不满足于将中东和平进程留给美国和欧洲处理了。

看来新任领导人——习近平与李克强，正带领中国在外交关系方面进行微妙的转变，这将使中国逐渐形成一股突出的外交力量，并成为在世界范围内领先的经济强国。正因如此，中国必须提出诸如以巴冲突这样的敏感问题，当然，还要在处理的过程中保持平衡。中国一方面希望以色列成为其盟友，另一方面又想与阿拉伯国家保持紧密联系。随着内塔尼亚胡与阿巴斯同意来访，中国提出了一个非常礼貌的“中国式”解决方案：邀请两位领导人几乎同时访问中国：阿巴斯在 5 月 5 日至 7 日，内塔尼亚胡在 5 月 6 日至 10 日。中国表示，如果以巴双方愿意，将为其安排一次会面——此为中国首次表示出这样的姿态——但确保二者不会在其他场合见面。李克强指出：“作为以色列和巴勒斯坦共同的朋友，中国始终保持着客观公平的立场，并愿意与以巴双方一道，积极推进中东和平进程。”³¹⁴

体现中国保持微妙平衡之能力的另一个例子即，在内塔尼亚胡出访中国之前，已有关于以色列打击叙利亚军事基地的报道。为了防止来访计划泡汤，中国外交部发言人华春莹对此次打击行动表达了克制的批评，且没有提及以色列，同时，习近平和李克强在与内塔尼亚胡的会谈中一再强调，应创造条件重新开始同巴勒斯坦谈判，以便实现整个中东地区的和平。³¹⁵

可以说，中国对以色列态度的转变已经产生了一定的影响，甚至有可能导致美国和以色列之间的冲突。内塔尼亚胡的访华，揭开了一起使人尴尬的事件。据报道，内塔尼亚胡屈服于北京方面的压力，阻止了一位名叫乌齐·沙雅的以色列情报官员在某审判中作证。原因是此案件牵涉到中国银行，在导致一位美国公民遇害的袭击中，中国银行被指控充当了实施袭击所用资金的保管者。受害者父母决定起诉中国银行，以色列前任及现任政府保证相关以色列官员会出庭作证。然而，北京威胁将取消内塔尼亚胡的来访，除非他阻止沙雅作证。

当中美两国因网络安全和知识产权盗窃的问题而关系紧张时，内塔尼亚胡选

³¹² “Minister Bennett: A Breakthrough in Sino-Israeli Trade Relations”, *Israel Ministry of Economy Website* (in Hebrew). July 8, 2013.

³¹³ “China, Israel Boost Cooperation”, *China Daily*. May 9, 2013.

³¹⁴ “China Dips a Toe into Middle East Peace”, *The New York Times*. May 8, 2013.

³¹⁵ 有关此次出访的报告众多。参见：”China Dips a Toe into Middle East Peace”, *The New York Times*. May 8, 2013; “The Symbiosis of China and Israel”, *The Jerusalem Post*. May 11, 2013; “China Offers Subtle Signals of Encouragement for Netanyahu”, *Times of Israel*. May 10, 2013; All retrieved on August 2013.

择了中国。美国参议员与遇害人家属自然对其选择表示批评，但时至今日，以色列都没有被要求为这一事件付出代价。内塔尼亚胡顺利出访中国，在他看来，此次访华“决定着中以关系未来的走向，并将两国关系提升到了一个新的水平”。³¹⁶

尽管如此，仍然需要吸取教训，十年前，在武器销售方面的惨败显然是因为以色列做出了错误的选择。以色列展示出了目光短浅的对华政策，其可信度与忠诚度在中美两国眼里都遭到破坏。另一个有趣的事实是，使这一局面尖锐化的不是美国，而是中国。不同于美国的外交官员，中国外交官对温和地解决争端并不感兴趣，而是坚持指引以色列作出决定。看来，与中国更多介入的新外交政策随之而来的，是一个独裁专制、坚定自信且要求严格的价签。

中国对中东尤其是对以色列事务逐渐增长的兴趣还体现在外交部部长王毅 2013 年 12 月对以色列的访问上。他与总理内塔尼亚胡的会面是为加强两国联系而作出的又一次努力。事实上，中国和以色列面临着相当实质性的政治分歧，如伊朗问题和巴勒斯坦问题。因此，出访过程中，公开强调经济而非政治领域的议题也就不足为奇了。内塔尼亚胡带着几分优越感再次指出：“我们的优势……是对彼此的补充。中国拥有大量工业及全球影响力；以色列则在高科技的每一个领域都拥有专业技术……”除了高科技，会谈还提到了农业、水资源管理、全球运输、医疗保健等合作领域。以色列总理强调了针对伊朗核问题保持强硬立场的重要性。他表示应拒绝伊朗研制核武器，“必须完全遵守联合国安全理事会的决议。必须终止一切铀浓缩，拆除其离心机，销毁所有浓缩铀储备及阿拉克重水反应堆，以阻止伊朗生产钚元素。”王毅则提到了两国签订的设立特别工作组以促进两国经济增长的协议。³¹⁷

值得注意的是，中国领导人在以色列所造成的影响极小。而美国国务卿约翰·克里每次访问以色列——至 12 月底他已来访耶路撒冷 10 次——都引起了大得多的关注和舆论哗然。到访圣地的中国政要几乎从未给以色列国民留下深刻印象。2014 年 4 月，以色列总统西蒙·佩雷斯出访中国。他指出，中国在阻止伊朗——世界恐怖主义的中心获取核弹的努力上扮演着主要角色。佩雷斯进一步说道，伊朗资助恐怖主义并将其输出至整个中东及中东以外的地区。中国方面，习近平明确表示，中国支持以色列继续与伊朗在 P5+1 的架构（五位联合国安全理事会常任理事国，美国、俄罗斯、中国、英国、法国，外加德国）中进行谈判。他提倡采取外交解决方案，并重申，中国反对伊朗发展核武器。对于以巴冲突，习近平表达了对以色列依照其长远利益而行动的期望，告诫以色列以大局为重，做出“勇敢的选择”，与巴勒斯坦和国际社会共同努力，尽快推动实质性的进步。³¹⁸

在总统佩雷斯看来，中国在加强稳定与促进中东和平事业上扮演着非常重要的角色。他大力称赞中以两国在科技、药用农业、神经系统科学等领域逐渐增多的合作。佩雷斯还邀请中国的航空公司开设直飞以色列的航班，以促进两国旅游业的发展。

中国、以色列、香港

如今，香港是中国不可分割的一部分，香港特别行政区（SAR）——自 1997 年 7 月回归中国后就被如此称呼与以色列的关系，也成为中以双边关系的一部

³¹⁶ Sam, Chester, “Netanyahu Favors Chinese Interests in Terror Case, Causing Dismay All Around”, *Tablet*, August 20, 2013.

³¹⁷ 参见，例如，*Yahoo News*. December 18, 2013.

³¹⁸ 新闻中心，“President Peres on State Visit to China”, *Israel Ministry of Foreign Affairs Website*. April 8, 2014.

分。

多年来，香港是以色列在亚洲仅次于日本的第二大贸易伙伴。

这个前英国殖民地提供直接及间接的出口市场，同时也是重要的进口来源。对许多其他国家来说，香港在某种程度上仍然是最著名的再出口地，对中国来说特别如此。

1973年，在文化大革命的暴力阶段结束之后，以色列在香港设立了总领事馆，以期解决中以恢复邦交的燃眉之急。然而，很明显，两年后以色列改善与中国关系的努力宣告破产。同时，由于以色列削减预算，在香港的总领事被召回，虽然领事馆办事处在名誉领事——一位当地犹太商人的带领下仍在运营。

1984年，中英两国在香港的联合声明以及中以关系的改善为促进中以交流提供了进一步的机会。声明中同意那些“与中国没有正式外交关系的国家的领事及其他机构可以保留或改为半官方机构”。因此在1985年，以色列驻香港总领事馆重新开放，并成为以色列关注中国的重要前哨，香港很快成为一个与官方及非官方中国代表会面的便利场所。这促进了二者在政治和经济方面的交流，使香港成为以色列商人、学者、游客前往中国的通道。除了与当地犹太人和犹太社区保持联络以及促进以色列和香港在不同领域之联系的常规工作，总领事馆还充当了先进运筹基地，为一些希望到中国发展商业的以色列公司和个人提供服务。

1992年中以两国全面展开外交往来，这使香港作为两国桥梁的作用受到限制。如今，香港扮演着一个更为传统的领事角色。

中以关系：前景展望

2012年标志着中以正式建交20年，以色列和中国都举行了庆祝活动。以色列希望进一步扩大其在中国的领事服务和代表权。2014年，以色列领事馆将在四川成都开设。这将增强以色列在中国西部的影响力。目前，中以两国令人瞩目的外交、商业和经济等方面的工作正在北京、上海、广州、香港等地进行着。广州，作为经济发达的广东省省会，无疑是促进和加强中以贸易往来的重要焦点。不止广东省，广州还影响着中国东南部另外三个与广东毗邻的重要省份——广西、福建、海南的中以贸易，该区域人口约2.2亿，土地面积是以色列国土的30倍。

自20世纪70年代末，以色列外交部因面临预算削减而决定关闭在香港和韩国的领事服务以来，已经取得了很大进展。在这段时间内，以色列以欧洲和美国为中心的发展战略非常坚决，使得在巴黎任命一名外交官或在纽约开设总领事馆比在新兴的东亚维持代表团要紧急得多。

如今，中以合作的发展重心不再仅限于平稳促进农业和技术领域的贸易往来（包括中国游客赴以旅游）。现在的发展注重合作领域多元化，并旨在达到100亿美元的贸易额，尽管以色列向中国在国防和安全领域的出口目前仍然受到美国的限制。

2013年8月，叙利亚政府在姑塔地区攻击其公民，造成数百人死亡，以美国 and 法国为首的国家联盟威胁空袭叙利亚。但是，俄罗斯和中国设法阻止了联合国安全理事会采纳该解决方案。9月，俄罗斯总统弗拉基米尔·普京和美国总统贝拉克·奥巴马共同商讨将叙利亚的化学武器置于国际控制之下，这项倡议在2013年年底得到部分实施。以色列冷静地接受了这一安排。对以色列的政策制定者而言，这再次证明，不仅中国和俄罗斯远不能接受耶路撒冷的路线，美国政府也并

非完全值得信赖。可以察觉到，尽管令人不悦，奥巴马政府还是会妥协，或许是因为其地缘政治的弱点。2014年初，无论安理会的决议是否被采纳以及叙利亚是否被约束严格执行计划，以色列都从目前的发展过程中得出了重要结论。

2013年11月末，遏制伊朗核计划的试探性协议达成，以解除初始制裁作为交换。这也标志着以色列另一个不受欢迎的关系解冻，即使它拖延了伊朗的威胁，也不会减少一场更广泛的中东战争的风险。中国和美国、法国、德国、英国、俄罗斯对这一临时协议的支持，再次受到耶路撒冷的责难。以色列政府谴责该协议是一个“历史性的错误”。尽管奥巴马试图安抚以色列，并向总理本雅明·内塔尼亚胡保证美国政府将继续坚定地履行对以色列的承诺，但以色列依然不快。在这里，不知何故，北京在国际舞台上扮演的角色再次变得至关重要。众所周知的游戏规则难道改变了吗？

看来，虽然实现中以两国面对面这样的急剧变化还不大可能出现，但温和的改变不仅是可能的，而且是应该的。以色列不能冒失去美国同情与支持的风险。鉴于在费尔康预警机系统和哈比无人机事件之后美国政府实施的严格限制，以及近期地缘政治的发展状况，以色列发现自己陷于水深火热之中。其必须无条件地接受美国的要求。然而，应认真考虑采取更具创造性的措施。

从中国的角度看，改善与以色列和犹太民族的关系具有一定的风险性，即把焦点聚集在了中国与其穆斯林少数民族之关系的困难上，这让人回想起以色列与印度过去的交往。稳健的中以关系也可能危及中国与更大的穆斯林世界的关系，妨碍中国对中东石油生产国日益增长的依赖。另一方面，更加紧密的中以关系有利于中美关系的改善，但从地缘政治和外交对抗的观点来看，这一结果并不受人欢迎。

2014年5月，一场激烈的辩论横扫以色列，辩论内容涉及中国过去与未来在以色列的投资以及中国对以色列经济和基础建设的介入。³¹⁹几十年来，埃及都有可能孤立以色列，通过威胁关闭苏伊士运河的海上交通扼杀以色列阿什杜德港口和海法港口的贸易。然而，以色列和中国正在考虑签订一项历史性的协议，共同修建一条连接埃拉特港和阿什杜德与海法港的铁路，这将改变游戏规则，并提升以色列在中东地区的经济及战略地位。这也使船只能够停靠在埃拉特港，且完全绕过苏伊士运河，通过高速铁路运送货物到阿什杜德和海法。这条180公里的线路将比通过苏伊士运河途经地中海的航运方式快得多。货物可以从阿什杜德和海法直接被运送至欧洲大陆。

不久之后，据悉，一家中国公司计划竞争海法和阿什杜德的新型深水私人港口的开发和建设。中国还希望获得运营港口的权利。³²⁰

5月22日，中国政府的光明食品集团签署了一项协议，收购Tnuva食品工业有限公司。作为协议的一部分，光明食品集团必须保证Tnuva的操作中心留在以色列，包括管理、生产和开发部门。此外，大多数董事会成员、管理人员及首席执行官都将是以色列人，光明食品集团的代表担任主席。

以色列议会的经济事务委员会主席阿维夏·布雷弗曼号召以色列民众抵制将Tnuva出售给光明食品集团，因为后者是中国的国有公司。摩萨德前任首领以法莲·哈勒维也采取了类似的立场，声称食品安全是至关重要的国家利益。倘若中国控制了以色列的农业技术，以色列会陷入危险的境地。关键问题是推翻这一交

³¹⁹ Rhonda Spivak, "Bypassing the Suez Canal: Israel to Have China Construct the Eilat Railway", *Winnipeg Jewish Review*. July 11, 2012.

³²⁰ *Israel Ports Development and Assets Company*. May 2014; *The Marker*. May 24, 2014.

易将在多大程度上伤害中以关系以及中国主动接近以色列的积极性，而这又被视为技术创新的源泉。

根据上文的叙述，看来，尽管存在客观的困难，还是应该采取措施进一步改善中以关系，以便使以色列从中以两国更紧密的关系中受益。以色列应逐步探索一套谨慎的对华新政策以供选择。其决策者必须掌握新兴的全球局势，特别是紧随当前金融危机而来的形势，而且要考虑到正在形成的境况，即主宰国际舞台的不再是单一一个霸权力量，而是两个（甚至三个）。的确，在逐渐显露的两极或三极世界（2008年俄罗斯军事入侵格鲁吉亚、2014年乌克兰事态的发展和普京作为领导人的出现）中，中国无疑将扮演主要角色。

而且，以色列应该考虑到不断增长的来自欧洲共同体的批评和局部抵制（鉴于其僵化的定居点政策），甚至可能进一步延伸至亚洲及中国。因此，耶路撒冷难道不应该重新评估其总体政策吗？虽然以色列在民用产品及科技方面的对华出口有望增长，但重新开始军用物资的出口是不太可能的，至少在可预见的未来是没有希望的。甚至军民两用的产品出口也显得比较困难，如果不是完全不可能的话。

此外，为了促进与中国的贸易往来，应采取措施消除行政障碍，同时加强中国知识分子和广大中国公众的亲以情绪。鼓励和支持有前途的年轻干部（有可能成为中国下一任国家和地区领导的储备人才）。寻求在诸如农业和科学等“中性”领域的合作，加强在非正式学术与研究领域的联系。另外，同样重要的是，应频繁提及并强调以下观点：以色列学者和独立的战略政治思想家提倡采取不同的对华政策。存在多种不同的方法能够平衡以-中-美三国之间的关系。

参考文献

- Chang, Gordon G., *The Coming Collapse of China*. New York: 2001.
- Denyer, Simon and Harlan, Chico, "China Sends Warplanes to New Air Defense Zone after U.S., Japan, S. Korea Incursions", *The Washington Post*. November 28, 2013.
- Jacobs, Andrew, "Israel Makes Case to China for Iran Sanctions", *The New York Times*. June 8, 2010.
- Jacques, Martin, "Welcome to China's Millennium", *The Guardian*. June 23, 2009.
- Madhukar, Shukla, "A World Deceived by Numbers/Facts", *Alternative Perspective Newsletter*. August 11, 2005.
- Melman, Yossi, "North Korea Supplying Syria and Iran with Prohibited Nuclear Technology", *Haaretz*. November 28, 2011.
- Naaz, Farah, "Indo-Israel Military Cooperation", *Strategic Analysis*, 24, no. 5, 2000.
- Rivlin, Paul, "The Economic Melt-Down (1): America", *Tel Aviv Notes*.

October 28, 2008.

Sarid, Yossi, "Stop the Dream, I Want to Get Off", *Haaretz*. August 8, 2008.

Shai, Aron, "China and Israel – Strange Bedfellows 1948-2006", in Shen, Simon, ed. *China and Antiterrorism*. New York: 2007.

Shichor, Yitzhak, "Ethno-Diplomacy: The Uyghur Hitch in Sino-Turkish Relations," *Policy Studies*, 53, East-West Center. Honolulu: 2009.

Shichor, Yitzhak, "Israel's Military Transfers to China and Taiwan", *Survival*, 40, no. 1, 1998, pp. 68-91.

Ting, Wai, "The Dilemmas of China's Policies Facing in the North Korean Crisis", in Shen, Simon, ed. *China and Antiterrorism*. New York: 2007.

Wonacott, Peter, "In Africa, U.S. Watches China's Rise", *The Wall Street Journal*, . September 2, 2011.

Yegar, Moshe, *The Long Journey to Asia: A Chapter in the Diplomatic History of Israel*. Haifa University Press: 2004.

参考网站

Bar-Zuri, Roni, "Ovdim Sinim HaMusakim Be'Israel Leloh Heiter", *Israeli Ministry of Industry, Trade and Labor website*: <http://www.moital.gov.il/NR/rdonlyres/AA7184E8-48EE-49D9-9689-8705BA96C30D/0/X6538.pdf>. June 2005 (in Hebrew).

Blanchard, Ben and Yao, Kevin, "China Unveils Boldest Reforms in Decades, Shows Xi in command", *Reuters*: <http://www.reuters.com/article/2013/11/15/us-china-reform-idUSBRE9AE0BL20131115>. November 15, 2013. Retrieved Dec. 24, 2013.

Boso, Nimrod, "Be'lkvot HaMachsor Be'Ovdim: Zinuk BeSchar Poaley HaBinyan HaSinim", *The Marker*: <http://www.themarker.com/realestate/1.1747373>. July 4, 2012 (in Hebrew).

Chester, Sam, "Netanyahu Favors Chinese Interests in Terror Case, Causing Dismay All Around", *Tablet*: <http://www.tabletmag.com/jewish-news-and-politics/141261/netanyahu-chooses-china?all=1>. August 20, 2013.

Farrar-Wellman, Ariel and Frasco, Robert, "China-Iran Foreign Relations", *American Enterprise Institute for Public Policy Research*: <http://www.irantracker.org/foreign-relations/china-iran-foreign-relations>. July 13, 2010.

Hanson, Stephanie, "China, Africa and Oil", *Council on Foreign Relations*: <http://www.cfr.org/publication/9557/>. February 6, 2008. Retrieved Dec.

24, 2013.

Katz, Yaacov, "Chinese Army Chief is Due in Israel Next Week", *Jerusalem Post*: <http://www.jpost.com/Defense/Article.aspx?id=232878>. August 8, 2011. Retrieved Aug. 2013.

King, Mike, "China-Africa trade booms", *JOC*: <https://www.joc.com/user/login?destination=node/2699361>. July 18, 2012.

Koleski, Katherine, "China's Trade with Latin America Grew in 2011", *Indo Asian News Service*: <http://in.news.yahoo.com/chinas-trade-latin-america-grew-2011-050334275.html>. April 18, 2012. Retrieved Aug. 2013.

Koleski, Katherine, "Backgrounder: China in Latin America", *U.S.-China Economic & Security Review Commission*: http://www.uscc.gov/Backgrounder_China_in_Latin_America.pdf. May 27, 2011. Retrieved Aug. 2013.

Leibovich-Dar, Sarah "'I Came with Nothing, I Leave with Nothing'", *Haaretz*. September 5, 2003. Retrieved Jan. 19, 2012.

Mackerras, Colin, "Xinjiang and the War against Terrorism", in Shen, Simon, ed. *China and Antiterrorism*. New York: 2007.

Nevaer, Louis E.V., "Latin America Divided Over Ties with China", *New American Media*: <http://newamericamedia.org/2011/01/latin-america-divided-over-ties-with-china-growing-suspicious-over-chinese-presence-in-latin-america.php>. January 26, 2011. Retrieved Dec. 24, 2013.

Pentland, William, "Did the U.S. Invade Iraq to Contain China?", *Blogs.forbes.com*: <http://blogs.forbes.com/williampentland/2011/01/07/did-the-u-s-invade-iraq-to-contain-china>. January 7, 2011.

Roubini, Nouriel, "China's Bad Growth Bet", *Project Syndicate*: <http://www.project-syndicate.org/commentary/roubini37/English>. April 14, 2011. Retrieved Aug. 2013.

Sinai, Ruth, "Government Urged to Stop Bringing in Chinese Workers", *Haaretz*. October 26, 2005. Retrieved Jan. 19, 2012.

Sinai, Ruth, "Chinese Workers are Harassed as They Protest Unpaid Wages", *Haaretz*. January 27, 2003. Retrieved Jan. 19, 2012.

Snyder, Scott, "What's Driving Pyongyang", *Policy Forum Online*: 09-055A: <http://www.eastasiaforum.org/2009/07/11/whats-driving-pyongyang/>. July 7, 2009. Retrieved Jan. 10, 2014.

Weiler-Polak, Dana and Zarchin, Tomer, "Police nab 8 for Exploitation of Chinese Workers", *Haaretz*. April 28, 2011. Retrieved Jan. 19, 2012.

Worsnip, Patrick, "U.N. Council Discusses North Korea Missile Launch", *Reuters*:
<http://www.reuters.com/article/worldNews/idUSTRE56302A20090706>.
July 6, 2009.

Wright, Robin, "Iran's New Alliance with China Could Cost U.S. Leverage", *The Washington Post*:
<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A55414-2004Nov16.html>. November 17, 2004.

参考网站（作者不明，按发表日期排序）

"China to Open High Speed Rail Link to North Korean Border in 2015", *Reuters*:
<http://www.reuters.com/article/2014/01/02/us-china-railway-idUSBREA0104320140102>. January 2, 2014.

Chen, Aizhu, "China May Raise Iran Oil Imports with New Contract", *Reuters*:
<http://www.reuters.com/article/2013/12/31/us-china-iran-zhenrong-idUSBRE9BU03020131231>. December 31, 2013.

"China Legislators Vote to End Labour Camps", *AFP*: <http://news.yahoo.com/china-formalise-reforms-one-child-policy-labour-camps-033439167.html>. December 24, 2013.

"Netanyahu Warns Chinese Foreign Minister Against Nuclear Iran", *AFP*: <http://news.yahoo.com/netanyahu-warns-chinese-foreign-minister-against-nuclear-iran-202605078.html>. December 18, 2013.

"North Korea Denies Sending Military Aids to Syria", *The Guardian*:
<http://www.theguardian.com/world/2013/nov/15/north-korea-military-aids-syria>. November 15, 2013. Retrieved Jan. 10, 2014.

"China", *Index Mundi*: <http://www.indexmundi.com/g/g.aspx?c=ch&v=69>. Retrieved Aug. 2013.

"China Road Map", *IEG World Bank*:
<https://ieg.worldbankgroup.org/ieg-search?keys=CHINA%20ROAD%20MAP%202030>. Retrieved Aug. 2013.

"The World Fact Book: Reserves of Foreign Exchange and Gold", *CIA Website*:
<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/rankorder/2188rank.html>. Retrieved Aug. 2013.

"US Passes Law Supporting Taiwan ICAO Bid", *TAIPEI TIMES*:
<http://www.taipetimes.com/News/front/archives/2013/07/14/2003567056>. July 14, 2013. Retrieved Dec. 24, 2013.

"Minister Bennet: Husga Pritzat Derech Be'Yachasey HaSachar Israel-Sin", *Israeli Ministry of Economy website*:

- <http://www.moital.gov.il/NR/exeres/D46E2959-B545-4D7E-9DFD-239906B520C9.htm>. July 8, 2013. Retrieved Jan. 4, 2014.
- "Taiwan Grateful for U.S. House Support for ICAO Bid", *Latest Focus Taiwan* – *CNA English News*: <http://focustaiwan.tw/news/aall/201306190049.aspx>. June 19, 2013. Retrieved Dec. 24, 2013.
- "Chinese Premier Visits India", *Aljazeera*: <http://www.aljazeera.com/news/asia/2013/05/201351972251986773.html>. May 19, 2013.
- "India Gripes over Border, Trade Woes on Li's First Foreign Trip", *Reuters*: <http://www.cnbc.com/id/100749094>. May 19, 2013.
- "China, Israel Boost Cooperation", *China Daily*: http://www.chinadaily.com.cn/china/2013-05/09/content_16486378.htm. May 9, 2013. Retrieved Aug. 2013.
- "India Destroyed Bunkers in Chumar to Resolve Ladakh Row". *Defence News*: <http://www.defencenews.in/defence-news-internal.asp?get=new&id=1554>. May 8, 2013.
- "India Says China Agrees Retreat to de facto Border in Faceoff Deal", *Reuters*: <http://www.reuters.com/article/2013/05/06/us-india-china-idUSBRE9440B220130506>. May 6, 2013.
- "China", *International Monetary Fund*: <http://www.imf.org>. Retrieved April, 2013.
- Robert, Kelley, "Next Steps Forward for the IAEA and Iran", *ArmsControlLaw.com*: <http://armscontrollaw.com/2013/01/31/robert-kelley-next-steps-forward-for-the-iaea-and-iran/>. January 31, 2013. Retrieved Jan. 10, 2014.
- "Syria Used Chinese Intel to Bomb U.S. Arms Shipment", <http://www.wnd.com/2013/07/syria-used-chinese-intel-to-bomb-u-s-arms-shipment/#Hzt8yqqI4VJBYlwY.99>. January 7, 2013. Retrieved Aug. 2013.
- "China still Has 200 Million Poor Below Poverty Line", *Economic Times*: http://articles.economictimes.indiatimes.com/2012-12-31/news/36079605_1_wealth-gap-li-keqiang-poverty-line. December 2012. Retrieved Aug. 2013.
- "Iran-China Trade Value to Increase to \$70b in 5 Years: Iranian Envoy", *Tehran Times*: <http://tehrantimes.com/politics/100518-iran-china-trade-value-to-increase-to-70b-in-5-yrs-iranian-envoy>. August 12, 2012. Retrieved Jan. 2014.
- "India to Reach US\$100 Billion Dollar Trade with China by 2015", *Economic Times*: <http://economictimes.indiatimes.com/news/economy/foreign-trade/India>

- a-hopes-to-reach-100-billion-dollar-trade-with-China-by-2015-Krishna/articleshow/11813148.cms. February 9, 2012.
- "Iran and China to Expand Trade Relations", *Payvand*: <http://www.payvand.com/news/12/apr/1001.html>. January 4, 2012.
- "Russia Will Not Allow Libya-Style Military Intervention in Syria", *Middle East Online*: <http://www.middle-east-online.com/english/?id=48833>. November 1, 2011. Retrieved Nov. 4, 2013.
- "U.S. Arms Sales to Return to Normal Track", *ROC Central News Agency, Taiwan*: <http://www.globalsecurity.org/wmd/library/news/taiwan/2010/taiwan-100826-cna01.htm>. August 26, 2010. Retrieved Dec. 24, 2013.
- "Latest Venezuela-China Deals: Orinoco Agriculture, Civil Aviation, Steel, and \$5 Billion Credit Line", *Venezuelanalysis.com*. August 3, 2010. Retrieved Dec. 24, 2013.
- "IAEA Inspects Nuclear Research Reactor in Syria", *AFP*: http://www.google.com/hostednews/afp/article/ALeqM5h5unOYKKK_uObtyARlvuJiY5jU_w?hl=en. November 17, 2009. Retrieved Jan. 10, 2014.
- "China Stops Mining Project with North Korea", *The China Post*: <http://www.chinapost.com.tw/asia/korea/2009/07/31/218548/China-stops.htm>. July 31, 2009. Retrieved Jan. 10, 2014.
- "China Pulls Out of a DPRK Mining Deal", *North Korean Economy Watch*, <http://www.nkeconwatch.com/2009/07/30/china-pulls-out-of-dprk-mining-deal/>. July 30, 2009. Retrieved Jan. 10, 2014.
- "First Round of China-U.S. Strategic, Economic Dialogue Ends with Positive Results", *Xinhuanet*: http://news.xinhuanet.com/english/2009-07/29/content_11792873.htm. July 29, 2009. Retrieved Jan. 10, 2014.
- "Foreign Ministry Spokesperson Qin Gang's Statement on the Adoption of the UN Security Council Resolution 1874 on the DPRK Nuclear Test", *Embassy of the People's Republic of China in the Republic of Bulgaria Website*: <http://www.chinaembassy.bg/eng/fyrth/t567565.htm>. June 13, 2009. Retrieved Jan. 14, 2014.
- "Foreign Minister Yang Jiechi Makes Five-Point Proposal to Promote Mideast Peace Process," <http://www.mfa.gov.cn/eng/wjb/wjbz/2467/t559690.htm>. April 27, 2009. Retrieved Dec. 24, 2013.
- "Chinese FM Urges Resumption of Israeli-Palestinian Peace Talks", *Xinhuanet*: http://news.xinhuanet.com/english/2009-04/23/content_11238582.htm. April 23, 2009. Retrieved Aug. 2013.

"UN Agency Finds New Uranium Traces at Syrian Site", *The International Herald Tribune*:
<http://web.archive.org/web/20121004192356/http://global.nytimes.com/?iht>. February 19, 2009. Retrieved Jan. 10, 2014.

"China, Venezuela Boost Economic Cooperation with US\$ 12 Billion Fund", *Venezuelanalysis.com*. February 18, 2009. Retrieved Dec. 24, 2013.

"Syria Site Hit by Israel Resembled Atom Plant: IAEA", *Reuters*:
<http://www.reuters.com/article/2008/11/19/us-nuclear-iaea-syria-idUSTRE4AI4WB20081119>. 19 November, 2008. Retrieved Jan. 10, 2014.

Appeal to International Organisations - Stop the China-Israel Migrant Worker Scam!", *Kav LaOved* website:
<http://www.labournet.net/world/0112/israel6.html>. December 12, 2001. Retrieved Sept. 3, 2006.

附加部分参考文献

Brecher, Michael, *Israel, the Korean War and China*. Jerusalem: 1974.

Guang, Pan, "China and Israel – 50 years of Bilateral Relations, 1948-98", *The Asian and Pacific Rim Institute of the American Jewish Committee*. New York: 1999.

Goldstein, Jonathan, ed. *China and Israel 1948-1998: A Fifty Year Retrospective*. Connecticut: 1999.

Goldstein Jonathan, ed. *China-Jews-Israel, 1903-2003: A Hundred Year Retrospective*. Beijing: 2006 (Chinese).

Hacohen, David, *Burmese Diary, 1953-1955*. Tel Aviv: 1963 (Hebrew).

Israel-Asia Chamber of Commerce, *Israel-Asia Trade*. Tel Aviv: 2007.

Jewish Institute for National Security Affairs, *Taiwan, Israel, China and the Arabs*, No. 242. Washington: March 17, 2002.

Shai, Aron, *The Fate of British and French Firms in China*. Oxford and Beijing: 1996 and 2005 (English and Chinese).

Shai, Aron, "The Israeli Communist Party's Policy toward the People's Republic of China, 1949-1998," in Goldstein, Jonathan ed. *China and Israel 1948-1998: A Fifty Year Retrospective*. Connecticut: 1999.

Shen, Simon, ed. *China and Antiterrorism*. New York: 2007.

Suffot, Zev, *A China Diary*. London: 1997.

Swaine, Michael D., and Zhang, Tuosheng, eds. *Managing Sino-American Crisis: Case Studies and Analysis*. Washington: 2006.

Wallerstein, Immanuel, "The United States and Israel: The Approaching Separation", *Mita'am* 12, December 2007, pp. 89-99.

追寻母题与索尔·贝娄的小说模式

邓文生，男，北京石油化工学院外语系副教授，研究方向为比较文学和世界文学

摘要：本文以追寻母题为视点来分析索尔·贝娄小说文本的叙事模式及其犹太特色。笔者认为其叙事均存在着某种追寻模式。这种模式和犹太文化传统相关，因此具有犹太特性：即追寻的主人公均为知识分子类型；其次，这种追寻具有精神性；第三，追寻结果的不确定性和反讽特征。

关键词：追寻母题索尔·贝娄小说模式犹太文学

一

有学者将英雄故事模式划归为两大类型：追寻型（quest）和启蒙型（intiation）。¹而凡是看过索尔·贝娄的小说的人，就会发现其中有这样或那样的“反复”。从其早期成名作《晃来晃去的人（1944）》中的主人公约瑟夫、《奥吉·马奇历险记（1953）》中的奥吉·马奇，《只争朝夕（1956）》中的汤米·威尔赫姆、《雨王汉德森（1959）》中的汉德森，到中期的代表作《赫索格（1964）》中的摩西·赫索格，以及短篇小说《寻找格林先生（1951）》中的格雷布等等，我们发现这些文本都有某种相似的模式。其中的主人公似乎总在追求“什么”。在小说情节中，“他们都在奔忙，不是逃离什么，而是奔向什么东西，奔向某个目的地，盼望在那里能够获得他们所缺的东西，即一小片坚实的立足之地。”²笔者认为这说明这些主人公是在追寻什么东西，因此这类文本可称之为追寻型小说。但不幸的是，即使诺贝尔奖评委也只是说他们想获得“一小片坚实的立足之地”。笔者浅见，很难说明他们到底想奔向“什么”。因为它们既可以被理解为金钱、爱情、名利，也可以是自由、真理、理想、身份、天国，精神家园或者其他……等等。因为实际上，不但文本中这些主人公感到迷茫，就连作者本人也“捉摸不透”。如果笔者一旦指出他们所要追寻的具体内容或目标之类，就真地既会犯“情感谬误”又会犯“意图谬误”。为了说明贝娄文本中存在着追寻模式，笔者打算解读前文提到的几部作品。在下文中，它们分别被简称为《晃》、《奥》、《只》、《雨》、《赫》和《寻》。

二

《晃》是贝娄的成名作，讲述了主人公约瑟夫的故事。约瑟夫，27岁，来自芝加哥。他辞去旅游局的工作，正在等待应征入伍。小说以日记体形式记叙了其等待期间异化的感觉。他与亲朋好友、妻子、兄弟争吵不停，与周边环境格格不入，感到自己根本无法被这个社会所接纳和认同。“我关在这个斗室里，孤立、异化，不堪信任，觉得自己并不是处身在一个广阔的世界里，而是在一个封闭的、绝望的牢房里。我的视线被四堵墙截住，未来的一切都被隔绝了。没有未来，只有过去，带着寒飕和无知不时向我袭来。”（78页）这段话比较客观地表述了约瑟夫在等待入伍前的感受。由于辞职后时间充裕，他于是想好好利用这段时间，寻点事来打发它。他重拾自己过去的哲学研究，却不知道如何利用自由。对他来说，自由反而成了一个越来越重的包袱。他于是呆坐斗室，不是翻来覆去地看报，就是听收音机，看女仆打扫房间，或者望着窗外阴冷、萧条的冬景出神，探寻着人类的命运。约瑟夫总是痛感“我们所追求的世界，永远不是我们所看到的世界”（16页）。从这里我们可以看到约

瑟夫所追求的是现象世界后面的本质。但是，因为他所看到的并不是他想要的，所以他对这个世界感到矛盾和困惑。另外，约瑟夫还不断地进行反思，和自己的“精神替身”对话。“我有意无意地调来有关我的案情的各种证据，跟自己一生的错误、谎言、耻辱和恐惧对质，我被迫对自己作出裁决，被迫问自己绝不想问的问题：‘这是为什么？’‘我是为什么？’‘我就是为了这个吗？’”（107-114页）约瑟夫这样拷问自己的心灵，不免让人想到陀斯妥耶夫斯基的作品中主人公阿辽沙和拉斯柯尔尼科夫对自己灵魂的拷问。在此，贝娄似乎借鉴了陀氏的某些创作手法。约瑟夫对自身心灵的追问，显然是想弄清楚自己灵魂的本质是什么。可惜的是，他并没有真正明白自己心灵的真实吁求。可喜的是，他似乎已经觉醒：一个人要为自己的灵魂而活。生活的空虚和压力，世界的冷漠和猜忌，内心朦胧的追求，这些最终让约瑟夫走向了军营。他写道：“我不再对自己负责了；我为此而喜悦，我掌握在别人手中，解除了自己的包袱，自由取消了。为有规律的生活而欢呼！为有精神的监督而欢呼！兵团组织万岁！”（156页）我们看到这里，禁不住要问：最初约瑟夫为了自由而辞去工作，获得自由后，却无法掌控自由，因为无所事事而只好晃来晃去，到最后他却为失去自由而欢呼叫好，那么，他是要追求自由还是要放弃自由呢？这不是悖论吗？他到底要追寻什么呢？这是一个不能穷尽的问题。

我们来看《奥》的情节，其追寻模式更加清晰明显。《奥》的主人公奥吉是芝加哥的一位犹太青年。从12岁起，他周围的各种人等就千方百计地想影响他、主宰他的命运。首先是那位本为房客、后来却成了他家太上皇似的劳希奶奶，一方面教他撒谎的本领，另一方面又希望他成为体面的绅士。“不要有爱心，但要有尊敬之心。可以撒谎，但要做个绅士；这样你就可以出人头地。”（11页）另一个试图影响奥吉的是当地最大的地产商威廉·艾洪。他经常告诫奥吉，人分为三六九等，而他就属于特权阶层，身负特殊使命，奥吉则属于低一等的阶层。于是，他又指点奥吉应该怎样才能成为他那一阶级中最出色的人物。此外，还有鞍具店的老板伦琳太太，她觉得奥吉有某种可以让人收养的品质。于是，她想收养他，安排他的生活，把他塑造成她心目中“完美的形象”。但这只是要确证她自己构造的现实世界，证明她的力量。“深信他们是完全正确的，他们的思想就像在上面见了罗马城的七座小山那么坚实可靠，他们还有扩大自己的势力，建造一座永恒之城，待到那一天当别的建设者由于想法不现实在松软的沼泽上建筑的城市成为破砖残木而落败时，他们就得以证实自己的正确。”（212页）还有奥吉的哥哥西蒙也希望他接受现实，“认识到这样一个事实：得把自私和嫉妒放在第一位，你不必去管别人的死活，只要你自己得到好处就行。”（272页）甚至连奥吉的女朋友西亚也试图要求他相信她的力量，过她所喜欢的生活。对于这些人，奥吉总结说，他们用尽心机想成为与众不同的人，每一个人都试图招募别人来为他演出，支持他的假想世界。

然而，奥吉不愿意让这些现实导师来控制、摆弄和塑造他。他具有天生的叛逆性格，碰到外界的控制力量时，总有对他们说“不”的欲望。他一旦发现有被同化或控制的危险时，就奋力反抗以保护自我。他一而再、再而三地摆脱别人的控制，坚定地追寻自己独立的命运。从表面上看，奥吉的足迹遍布欧美，为了自己“想要的生活”四处冒险和探索，他是典型的流浪汉；其实，奥吉的流浪正是他追寻“有意义、独特、高尚命运”的体现。因为“与追寻母题相应的是，流浪汉小说通常采用探险、漂泊或奇遇的叙事方式，其文本叙述程序体现了一种始终“在路上、在途中”的旅程情节。”³《奥》就是这样的作品。

《勿失良辰》也是具有典型追寻模式的作品。我们从表面上看，这是讲一个叫汤米·威尔赫姆的主人公一天的生活。作者在主人公的思绪、回忆中穿插其改名字、去好莱坞学习拍摄电影、辞职、向父亲求助、和妻子离婚、投资等情节；最后，他加入陌生人的葬礼队伍，进入教堂，听到音乐才似乎真正领略到了自己的人生。小说到此结束。对于这一系列情节，在笔者看来，它们正好表现了主人公一生的追求或奋斗。首先，主人公汤米·威尔赫姆的改名，

表明其追求合法身份，渴望获得美国主流社会认同的想法。他认为其原来的名字“威尔基”犹太意味太浓，于是他改为美国式的名字“汤米”。他发现，尽管他努力要成为“汤米”，但他从来没有感觉到“汤米”是他自己，因为“威尔基”依然占据着他的整个心灵……他想，既然自己找不到真正的成功，“汤米”的名字也就没有被人接受。在此，我们不免为威尔赫姆的改名而发笑，一个人居然想通过改名来获得社会认同，这就说明这种想法多少有点不切实际，太幼稚，不成熟。第二，威尔赫姆大学中途辍学去好莱坞学习拍摄电影，这说明年轻时的他有追求、有理想。作为一个大学生，充满理想和追求值得称道。但不幸的是，威尔赫姆是在赶时髦、追潮流，他并没有认真分析自己是否适合拍摄电影这一行当，更没有对自己的未来进行谋划，经不住别人的游说就稀里糊涂地去了好莱坞。所以，他追求的结果可想而知。第三，关于小说中威尔赫姆和玛格丽特离婚的情节，笔者认为这是他们夫妻双方终止旧爱、追求新爱的开始。虽然，他们这种追求有违犹太家庭伦理道德观念。其实相关研究认为这一情节和贝娄本人当时正在追逐一位女性有关。⁴所以，也许贝娄把其现实中的感受融入了其创作之中。第四，由于环境的冷漠，再加上威尔赫姆自身性格的原因，我们知道他是一个性格懦弱、缺乏主见的人，所以，他把本来应该提升自己的工作岗位弄丢了。这又让他十分窘迫的生活雪上加霜。他只有向百万富翁的父亲求助。威尔赫姆的这种行为其实也是希冀获得父爱、追求父爱的明示。不料，父亲居然分文不给，这当然让他十分伤心，对父亲也感到绝望透顶了。正是这样，威尔赫姆走投无路，不得不把最后的700美元给医生泰姆金去投资股票市场，以期获得最后的回报。但是，就连这最后的几百元钱也被骗走了，此时此刻，他无路可走了。因此，威尔赫姆站在街头，茫然无措，撞见别人送葬的队伍，他被裹挟着进了教堂，在音乐中才有所明白。我们看到：主人公为了理想、爱情等幸福生活付出的种种努力和追求，在“此岸”世界，他被撞得头破血流，最后，似乎在无意识之中，在教堂他寻找到了自己的目标。这是否表明贝娄给威尔赫姆指明了他最后的救赎者——上帝——呢？

就在《只争朝夕（1956）》发表后的第三年，贝娄的又一力作《雨王汉德森（1959）》问世了。这部作品讲述的是有百万资产的主人公汉德森，由于内心不停地呼喊“我要”“我要”，于是开始满世界地寻找发自内心深处的呼喊。从美国到非洲部落——阿内维和瓦利利，他到处都留下了追寻的足迹。其追寻既严肃真诚，又滑稽搞笑，结果令人啼笑皆非。他原先一心想从书本中寻找真理，可在父亲留下的书中，却发现当书签的无数钞票；他想寻求一种宁静安谧的生活，与他结婚的女子却不懂得正常的生活；他原本想尽力帮助非洲部落阿内维人灭灾除害，除掉蛙害，却闯下了不可饶恕的滔天大罪。他做梦也没有想到自己竟成了瓦利利部落众人所崇拜的偶像——雨王圣戈，受到全部族人的爱戴。他又何曾想到人的智慧和尊严必须到狮子的兽性中去获得感染和苏醒，以致得到精神上的解脱，重新确立人的价值。笔者以为：汉德森的追寻具有双重意义：一方面，他在美国和非洲部落寻找他的“我要”，这也许是一种具体的东西；另一方面，他在寻找内心需要的东西，如某种精神之类。有人始终想要弄明白主人公究竟要什么，如一种“爱”？或者是一种脱离现代异化环境的简朴生活，等等，我们难以穷尽。不过，我们可以肯定的是，他因为精神空虚、缺乏人生目标或立足点，对生活环境不满，才发出“我要”“我要”的呼喊。至于他具体要什么，我们不得而知。最近，有人评论说，汉德森最终得到了精神上的解脱和转化，重新获得了生的欲望。不过笔者以为这种解释实际上反而限制了其追寻的种种可能性。汉德森各种崇高而滑稽的举止，让我们不免想到唐吉珂德，他那为民除害、坚持正义却有点疯癫的形象和汉德森是何其神似呢？对此，人们不禁要问：为什么中世纪过去了近一千年，堂吉珂德怎么又回来了呢？到底是这个时代出了问题还是个人出了问题呢？或者是二者都出了问题呢？这的确值得人们深思。

1964年《赫索格》问世，文坛普遍认为这是贝娄风格的代表作。我国索尔·贝娄研究专家宋兆麟先生认为“在他整个创作历程中（它）起着承上起下的重要作用。它真实地表现了中产阶级知识分子在现代社会中的苦闷与迷惘，追寻和探索。”⁵我们认为这一评论是十分

中肯的。它讲述主人公赫索格在短短五天内所发生的一切。他总是东奔西跑，慌慌张张，似乎在寻找什么，又似乎什么也不找。小说内容很简单：他和第二任妻子玛德琳离婚后的所思所做；他不停地写信，给亲戚朋友、报社杂志、知名人士、认识的、不认识的、活着的、死了的、甚至上帝和自己，但是却从不寄出去。同时，他总在联想和回忆，包括家庭、父母、兄弟姐妹、情妇、朋友以及自己的经历等等。他渴望爱情，第一任妻子黛西对他很好，可是他觉得她过于传统，于是鬼使神差似地和她离了婚；第二任妻子玛德琳虽然开朗大方，却和自己最好的朋友格斯贝奇偷奸，他被迫离婚；他和三个女性长期保持若即若离的关系，似情人却不和她们任何一位结婚。所以，我们很难理解赫索格是在追寻爱情还是游戏爱情。从他的信件和回忆等来看，我们可以看到赫索格内心混乱迷惘。这不仅是其婚姻所致，更主要的是他看到现实混乱让他不知所措。现实中，朋友的背叛、亲情的淡漠、各种政治黑幕等等，他似乎找不到赖以生存的立足点，成了“晃来晃去的人”。贝娄这样来解释赫索格周围混乱的一切：

“为什么？因为他让整个世界压在他身上了。例子呢？好吧，比如说，作为人意味着什么？在城市里，在这个世界里，在转变之中，在人群之中。让科学改造过了，被巨大的控制力量压服了。屈服在机械化所产生的环境之中，在激进的希望破灭之后，在一个分崩离析而又贬低人的价值的社会里。数字变得越来越有分量而自我变得越来越无足轻重。耗费几百亿军费去对付海外的敌人，却不愿意为恢复国内秩序付出任何代价。让野蛮残暴的行径在自己的大城市里横行泛滥。”⁶

上个世纪 50~60 年代，美国社会在贝娄眼中就是这样：个人价值被彻底摧毁、人道主义信念难以寻觅、道德伦理论丧。这一切，对于像赫索格这样一个怀揣“崇高”理想的高级知识分子来说，显然是无法接受的。因此，他是必然要碰壁的。只是他还一直在苦苦思索，怎样才能为这个“颠倒的社会”找到良方？赫索格这种内心的探索和追寻，刘洪一先生把它称之为“精神的流浪”⁷，笔者则借此称之为“精神的追求”。虽然他“一天到晚冥思苦想，但总得不出什么清晰的结果。”⁸因此，赫索格实际上是一位思想者，而不是行动者。《赫索格》所表现的主要是主人公的精神追寻的历程，尽管他的追寻并不完整而且没有答案。

除了中、长篇小说外，贝娄的很多短篇也具有追寻模式。其中最典型、最明显的是《寻找格林先生（1951）》。这是贝娄早期发表的一个短篇。从该小说的标题我们多少可以看出其中的追寻情节。小说的情节大致是：美国 1929—1933 年代经济大萧条时期，小说主角格雷布好不容易才得到了一个低级政府雇员的职位。他上班第一天被派去黑人住宅区发放社会救济金。格林先生是救济金发放对象之一。格雷布在恶劣天气中费尽力气，多方打听格林先生，但周围邻居似乎不愿意和他接触，都表示“不认识”或“没见过”格林。最后，格雷布找到了格林先生的家，并且确信他在家，敲门却没有见到格林先生本人出来，只好将救济金支票交给了一个醉醺醺的裸体女人。有人将格雷布的寻找看成是现实的和精神的⁹。现实的层面显然是寻找格林先生；精神的层面则是寻找人类内心深处的理想和关爱。这是极有见地的。如果我们把前面几部小说的追寻模式和《寻找格林先生（1951）》的相比较，我们可以看到它们之间的一些联系；首先是情节模式的影响，既有精神的追寻，也有现实的追寻；其次是人物的影响，如格雷布和约瑟夫·艾莎·列文萨尔、摩西·赫索格等都有相似之处。因此，我们认为《寻》为贝娄以后的创作奠定了基调，是其后来作品的母本。

三

贝娄的这种追寻模式，笔者认为犹太传统文化影响的结果；其次是和创作时代有关；最后是和贝娄作为“社会的良心”的知识分子的内在吁求直接相关。我们知道贝娄祖辈是正

统的犹太人，他爷爷和外公曾经是沙皇时代的贵族；19世纪末俄罗斯因为沙皇亚历山大二世被暗杀，犹太人作为替罪羊受到迫害和驱赶，他们家才开始衰落。1913年，贝娄父母举家迁往加拿大。据贝娄回忆说，他四岁开始学习犹太经文，童年时代就好像正统犹太人的古代。从开始懂事明理时起，他就浸淫在《圣经旧约》的学习中，从那时起，他就对《创世记》中的事情了若指掌，从来不能区分这些故事和外部世界。¹⁰这说明，贝娄深谙犹太文化。根据《旧约》我们知道，自从犹太人的先祖亚当和夏娃因偷吃禁果，被上帝逐出伊甸园伊始，人类寻找回家的征程就开始了。英国历史学家汤因比曾说，亚当夏娃被逐出伊甸园之后，就渴望回到乐园，开始了寻找家园的历程。犹太始祖摩西带领犹太人逃离埃及，在西奈沙漠流浪40年，经历千辛万苦，最终回到家乡——上帝的“允诺之地”——迦南。其实从犹太民族的形成和发展历史来看，他们在本民族形成之初就已经注定要寻找家园。因为他们的唯一神耶和華叫亚伯拉罕带领族人到迦南去寻找家园；后来犹太民族被异族赶出家园，在世界各地漂泊流散，客居异国他乡，深受异族的排挤、驱赶和杀戮，二战期间更到了种族灭绝的边沿，直到1948年以色列国的建立，他们才有了自己的“立足地”。因此，笔者认为，寻找家园，寻找“立足地”是犹太民族从始至终的使命；他们流散近2000年，就是为了寻找“一小片立足地”。因此，寻找是犹太传统文学最早的母题之一，贯穿于犹太作家的创作之中。贝娄作为深受犹太文化影响的作家，“追寻模式”自然会成为其文本的特有痕迹。

其次，贝娄这种具有“追寻”痕迹的作品大多创作于上世纪40、50和60年代。因此，他们和时代也不无关系。四十年代中期，二战刚结束，整个世界都还淹埋在战争的瓦砾之中。面对这个世界，人们一片茫然，不知道何去何从。在美国，人们则感到绝望。美国小说家卡尔维诺描述了这种状态：

当我们发现这个曾经似乎是一切奇迹的聚合体的“帝国”，如今已是苍茫一片凌乱的废墟，发现腐败的坏蛆无处不在，以致人

类的“神杖”亦无能为力，发现与敌人搏斗的胜利却使人类成为毁灭的“后裔”时，那是个令人绝望的时刻。¹¹

这说明当时美国人民对世界、对美国的绝望，也反映出美国文学界流行的世界观。而在50年代，美国政府推行“遏制政策”，从杜鲁门、麦卡锡到艾森豪威尔都是“限共”“反共”的急先锋，从而开始了半个多世纪的东西方“冷战”；60年代，民权运动风起云涌如火如荼，其中还包括反越战、女权主义和反文化运动等等。正是国内动荡不安，个人生存受到威胁、个人精神迷惘之际，贝娄作为知识分子，努力寻找人类在混乱社会中的“立足点”，这既是犹太知识分子的历史传统，也是其个人的职责。贝娄曾经表示“价值王国和事实王国不会分离”。¹²这说明他坚信这个世界存在着“价值王国”。因此，他作品中所表现“主人公在不停的”追寻“一小片立足地”，笔者认为就是追寻他的“价值王国”或精神“立足地”。他的创作既是时代的呼声也是其良知的吁求。

因为贝娄的犹太背景，使其追寻模式呈现出犹太特性。首先，他追寻模式中的主人公都是知识分子，而且他们大多受过高等教育，连教育程度较低的奥吉也上过两年芝加哥大学的夜大。这和犹太教尊崇知识的传统紧密相关。我们知道在伊甸园中有两颗树：一棵是生命树，另一棵是智慧知识树。这说明在其先祖时期，智慧和知识就被认为具有神性，犹太教中有很多盛赞智慧和知识的经文，如“敬畏上帝就是知识的开端”；整个《箴言》就是对知识和智慧的赞美。¹³由于犹太人在流散中经常被异族杀戮，为了传承民族传统文化，父母亲经常在家中教小孩学习《圣经》、《塔木德》、《托拉》等经典，设立各级教学机构，甚至资助穷人孩子上学。据史料记载，犹太人在中世纪就几乎消灭了文盲。这说明犹太人热爱学习重视教育。因此犹太民族被称为“书的民族”。其次，贝娄的主人公追寻的是一种精神，即追寻精神“立足地”或精神“家园”等。无论约瑟夫、赫索格、还是奥吉、汉德森等主角，从本

质上说，他们都是“精神流浪汉”，是因为心没有归属，才追寻“精神家园、信仰、支柱”之类。其中约瑟夫内心的自我拷问，赫索格写信以抒发心志都是相当精彩的精神探险。这和陀斯妥耶夫斯基的主人公的心理描写有着相似之处。这种精神探索和犹太教的伦理特色有关。我们知道犹太教由于其教民最初多为穷人，所以它被称为“穷人的宗教”，因此它同情弱者和穷人，主张公平公正公义；“摩西十诫”实际上就是做人的基本伦理道德；《申命记》也大讲特讲道德和律法的重要性。当社会混乱失去伦理道德时，贝娄作为一个有良知的犹太作家，塑造出一个个追寻伦理道德的人物，表达其想法是再自然不过的；第三，这些追寻大都没有结果，但有反讽效果。约瑟夫最后高呼“军团生活万岁！”，他似乎为失去自由而高兴；奥吉追寻的足迹遍布欧洲、南、北美洲等世界各地，他似乎就是要过一种不受人控制、摆布的生活；赫索格最后回到自己的古屋，满足于不对任何人发出信息，等等……这些主人公最后追寻的结果都可视为开放性的。犹太民族自诩为“上帝的选民”，耶和華神的“恩典”不但没有给他们带来任何实惠，却带来了无穷无尽的灾难，就连上帝答应他们的“流奶和蜜之地”也是饱受战火侵扰、异族凌辱之地，其想象和现实之间的差距太大，这显然是对“选民”命运的莫大反讽。因此，反讽始终伴随着犹太文学。

四

当然，贝氏这种追寻式主人公的意义是自不待言的。一方面，如诺奖评委会所说，他改变了美国小说中海明威的硬汉式风格。我们知道，海明威大都表现主人公在重压之下男子汉的镇定、勇敢和坚毅的硬汉形象，他们是传统意义的英雄。而贝娄的主人公则是倒霉的小人物，他们虽为知识分子，却婚姻失败、家庭不幸、生活处境冷漠，是生活中的可怜角色，他们是“反英雄”。另一方面，贝娄以知识分子为题材，反映了知识分子在美国当下社会的境遇，同时也是对知识分子的同情和嘲讽。贝娄抓住“追寻”这一民族文学母题，也就抓住了人类生活的“纲”，因为究其实，人类无时无刻不在追寻之中，只是追寻的方式和目标各有不同而已。

（此文经过天津师范大学博士生导师曾思艺教授审阅，并提出宝贵修改建议，对此，作者表示衷心感谢。）

注 释

1. 《晃来晃去的人（1944）》蒲 隆 译，《奥吉·马奇历险记（1953）》、《赫索格（1964）》宋兆麟 译，《只争朝夕（1956）》王誉公 孙筱珍 译，《雨王汉德森（1959）》毛敏渚 译，张子清校，这些译作均来自《索尔·贝娄全集》，石家庄：河北教育出版社，2002。《寻找格林先生（1951）》笔者还没有见到中文译文。

参考文献：

1. 转引自《原型与跨文化阐释》，叶舒宪编著，暨南大学出版社，100 页。
2. 卡尔·拉格纳·吉罗，“诺贝尔文学奖授奖词”，林天水译，《索尔·贝娄全集》（第 13 卷），石家庄：河北教育出版社，2002，255 页。
3. 杨经建，追寻：中外文学的叙事母题，文史哲，2006，第 4 期，122 页。
4. 周南翼，贝娄——二十世纪文学泰斗，成都：四川人民出版社，2003，127 页。
5. 索尔·贝娄，《赫索格》，宋兆麟译，石家庄：河北教育出版社，2002，第 3 页。
6. Bellow, Saul, *Herzog*, Greenwich Conn: Fawcett Publications Inc., 1965, P 247~8.
7. 刘洪一，美国犹太文学的文化研究，南京：江苏文艺出版社，1995，187 页。
8. 同 5，见 163 页。
9. Bach, Gehard. (ed), *Saul Bellow, Short Story Criticism, Vol. 101*, p4.
10. 同 9，见第 5 页。
11. 转引自《美国文学背景概观》，史志康编著，上海外语教育出版社，1998 年，221 页。

12. 同 2, 见 256 页。

13. 《圣经》和合本, 汉语圣经协会有限公司, 2002.

作者简介:

邓文生, 男, 北京石油化工学院外语系副教授, 研究方向为比较文学和世界文学。

e-mail: dengwensheng@bipet.edu.cn

“犹太教与儒家伦理学术研讨会”在山东大学召开

欧振华

2013 年 12 月 8 日-10 日, 由山东大学犹太教与跨宗教研究中心联合芝加哥大学北京中心、芝加哥大学犹太研究中心举办的“犹太教与儒家伦理”国际学术研讨会在山东大学顺利召开。来自山东大学、南京大学、河南大学、复旦大学、香港浸会大学、香港中文大学、四川外国语大学中国社会科学院、美国芝加哥大学、美国夏威夷大学、以色列特拉维夫大学、新加坡南洋理工大学、德国柏林自由大学等国内外高等院校、科研机构和文化单位的专家学者三十余人齐聚孔子故里, 围绕儒家和犹太两种文化中的孝道伦理展开了卓有成效的交流研讨。

“长江学者”特聘教授、犹太教与跨宗教研究中心主任傅有德教授、美国芝加哥大学犹太中心主任 Josef Stern 教授共同主持开幕式并分别致欢迎辞。开幕式上著名希伯来圣经学者、芝加哥大学犹太研究中心 Michael Fishbane 教授以经典主题研读的方式展开了会议的第一次交流。在为期两天半的会议中, 与会的专家学者围绕本次会议主题“犹太教与儒家伦理”, 及其四个分主题: 犹太教的孝道伦理, 儒家的孝道伦理, 犹太教与儒家的孝道伦理比较, 犹太教的先知与儒家的圣人研究展开了系统而深入的讲习和讨论。

这次会议采用了主题报告与专题讲习相结合、中间插入专家对谈的新颖组织形式。每个环节, 先由进行专题讲习的学者搭建框架, 带领大家细读经典著作中伦理的精选篇章, 然后由其它学者围绕分论题宣读学术报告。在此基础上与会者们进行互动。围绕大家互动的内容, 参加对谈的专家把问题进一步进行深化。

通过充分的交流和探讨, 与会学者对儒家和犹太教孝文化的起源、特点、异同、与其它伦理观念的关系, 孝文化在现代条件下发展的前景及可能起到的积极作用, 儒家圣人和希伯来先知在培育健全人格方面的榜样作用, 犹太教和儒家传统在现代诠释学视野下的发展进路等诸多问题达成了深入、全面的共识。

临近会议尾声时, 与会学者纷纷表示, 会议宣读的论文观点鲜明独特、构思严谨宏阔; 学者所做的讲习理路清晰、论证严密、研习材料选读详略得当; 会议的组织形式新颖, 其进行的节奏使得大家既能充分了解经典对相关问题的论述, 又能全面把握学者们对论题的分析和论证, 并进行充分的交流和互动, 会议组织和开展模式值得进一步推广。总而言之, 这是一次跨文化, 多视角, 主题集中, 评点到位的高水平学术性会议。此次会议为当今中国哲学、宗教学学界进行跨文化交流、跨宗教比较提供了范例。会后, 学者们表达了希望再次聚会以把会议涉及到的文本解读的哲学与诠释学基础, 比较研究的基础和进路等重要问题推向深入的愿望。

(一) 关于儒家的孝道伦理

经典研读:

为了让大家对孝经中“孝”的概念有更深入的认识, 来自芝加哥大学的 Brook Ziporyn 教授带领大家围绕着“孝的伦理和形而上学”这一中心论题对《孝经》的《开宗明义章》和

《天子章》进行了细读。他探讨了孝的重要性、及其对人的改造能力；孝在自利、利他两个维度交融无碍的学理根据；孝的多层仿效模式，及其在自我意识、主体性形成中的重要作用的问题。

主题报告：

就孝爱意识的生成这一问题，山东大学哲学与社会发展学院的张祥龙教授做了题为“孝意识的时间分析”的主题报告。他通过更改现象学的时间视野来探讨了孝爱意识的生成问题。他在报告中指出，人类的基本生存方式导致了人们内在时间视域及其原发想象力的深长化，从而使得慈爱这一生命现象激发出人类意识领域中的回报意识，即孝爱意识，这种意识在人类在自然状态中普遍存在。孝爱与慈爱是人类同一时间意识生成结构导致的两种互补现象，就如一枚硬币的正反两面。由于我们文化中具有《易》那种时间的“过去”与“未来”首尾相接，回旋互补的思维模式，由此我们可以拥有不同于西方现象学的时间观，并以此时间观来审视、分析孝爱意识的起源。张教授认为，不同于海德格尔或西方其他一些现当代的哲学家，在面对死亡与人生中其它无常之时，中国古代儒家不会以个体的方式，而是以双向度的亲子之爱以及生命世代延续的联系来应对，在这种思维和应对的真实体验中，生成其它一切的伦理、道德的关系。这种孝爱意识，无法仅仅依赖对规则的礼数的顺服而产生，而只能由人们的感受行动切实形成。张教授认为，在抵御个体意识的分离效应中，成人在遭遇挫折或生养自己的儿女时会有机会重获孝爱意识。张教授的报告引发了与会学者热切的讨论，学者们在之后的两天的讨论中不断重归、回应张教授的论题。

就“孝”概念的内涵、外延及其在英文中的对应概念、何为其恰当译名的问题，来自新加坡南洋理工大学的李晨阳教授做了题为“儒家之孝：孝道虔诚抑或孝道义务？”的主题报告。在报告中李晨阳教授指出，“孝道虔诚”这一英语翻译严重扭曲了儒家的孝概念，而“孝道义务”这一译法会更准确。因为儒家文化中的孝规定，儿女们负有对父母提供物质供养、尊重、和诤谏这三个层次的义务。针对大家的误解，李教授指出孝并非简单的服从，《荀子》和《孝经》更是把大量篇幅用在对父母要适时提出诤谏的论证上。作为孝顺的儿女，人们应该争取在三个层次上都尽到自己的义务，不可忽视任何一个层面。

针对改革开放以来道德滑坡的问题，在题为《儒家道德转化力的局限性及其对策——以礼支持法治》的报告中，山东大学的谭明冉教授结合对儒家经典和现代儒家思想家著作的解读，分析了中国传统社会一直实施礼治的原因和得失，及儒家伦理在面在现代社会面临的困境，并提出了可能的解决办法。谭教授认为，中国过去实施礼治，这是由过去的生产模式和社会发展阶段决定的，与当时的社会形态相适应。古代农业社会变化缓慢，人们在较小的范围内活动，因此人际关系非常密切，舆论对于个人具有强大的约束力，由此统治者推崇以道德教化为主的统治模式，礼法成为社会政治生活的核心。但是，这样的做法已经无法解决如今工业和商业社会中产生的社会问题。道德及其衍生的社会评价体系已经无法将整个社会整合在一起。但法律可以，因为它一方面可以监督政府是指不滥用权利，另一方面也可以培养人们尊重和遵守法律。谭教授认为，法律通过奖善惩恶，可以让人们知道如何行为才是恰当的，由此可以培育社会公德，而这恰恰是儒家在过去的道德培育中所忽略的；由此，不同于荀子以法律增强礼治的提议，针对如今的社会现状谭教授提出了以法治为主，以儒家的礼为支持建设社会公德的主张。通过谭教授的报告引发了激烈的讨论。

（二）犹太教关于孝敬父母的伦理

为了让大家较全面的了解犹太教对孝的论述，著名希伯来圣经学者、芝加哥大学犹太研究中心 Michael Fishbane 教授和 Josef Stern 教授《希伯来圣经》、《塔木德》、中世纪犹太教著名学者迈蒙尼德的《迷途指津》等经典中精选出许多具代表性的篇章，带领大家围绕不同的主题进行深入研读和探讨。

经典研读:

在题为“希伯来圣经和拉比文献中的智慧伦理”的主题研读中，Michael Fishbane 教授结合对《摩西五经》、《箴言》选段和拉比文献中与孝敬父母有关的圣经诫命、拉比诠释的精辟分析，系统阐释了犹太教智慧文学对人们精神气质、以及拉比文献对孝敬伦理的最根本看法。Fishbane 教授认为研究伦理、神学伦理，及其如何塑造人类的人性自我、个人品格对于犹太文化和儒家来说具有十分重要的意义。犹太教历史悠久，在其发展过程中受到了许多其它文明的影响；通过吸收改造其它文明中能为我所用的部分，犹太教形成了以希伯来圣经为基础，如层积岩般，层层叠加的伦理教诲；但 Fishbane 教授认为不管其文献如何繁杂，观点如何众多，人们普遍认为具有感激之心是犹太教最重要的美德；尊敬父母、对他人表达感激是犹太教唯一认可的人们可以无限制地去做的事。因为犹太圣贤们认为，从小培养孩子对父母的养育具有感恩之心会引导他们慢慢地意识到——就如父母关爱孩子那样，上帝也在无微不至地照顾、赐福世界万物，从而培养其对上帝的敬畏之心。犹太智慧传统认为敬畏上帝是一切智慧的开端。由于上帝的智慧遍布在世界万事万物之中，由此它教导人们要获知上帝的智慧，就应该对事物用心，以他人为师，培养感恩的意识、谦卑的心态，努力获取内在力量和养成健全平衡的人格，最终成为一个拥有智慧的人。因为犹太人大部分生活都有上帝诫命的指导，但上帝的诫命不是无所不包的，所以人们需要拥有智慧，以便在没有诫命规范的情况下仍能恰当地去为人处事。所以犹太的伦理和神学伦理追求培育出具有智慧和健全人格的人，而智慧反过来可以进一步提升犹太人遵守诫命的水平和能力。

在题为“古代犹太教孝道和道德张力：个案分析”的主题研读中，Michael Fishbane 教授结合《塔木德》和迈蒙尼德著作中的与孝敬父母相关的篇章，探讨了在圣经的客观性规定和人们主观性行为、经验的张力中，犹太教如何为“须孝敬父母”的诫命和伦理教导寻求合法性根据，又如何向众人传达这些诫命和教导的问题。他认为在《塔木德》中，拉比们有三种为孝道伦理及其新见解提供合法性的方法：用解释或注解诫命中用词或经文的方式来扩展原诫命包含的内容；通过把原诫命与其它经文排列组合，用以引出合理解释或新的规定；通过“叙述伦理”，即提供精选的个案，为人们树立恰当行为的典范。这看似技术化的方法实则反应出了拉比们实际关心的问题：如何使圣经成为伦理教导的资源；如何使圣经的诫命成为人们心之所想，身之所行的愿望和行动，并在他们的衣食住行、言谈举止之中鲜活地体现出来，而不是让诫命和教导成为静止抽象的教条。让人接受并履行诫命并不易，因为一些诫命是在挑战人类自私的天性，并力求将天性自私之自然人转化成谦卑自律、关爱他人之宗教人；关切、抚育子女是父母的天性，但“孝敬父母”之诫命及其相关教导，则要求依赖父母的子女去克服自私心理，通过自我修养，变成无私的对父母提供关爱和照顾的人。Fishbane 教授分析道，在现代社会人们仍可以从《塔木德》中拉比们的思考中学到，如何去处理对父母之爱和对妻子之爱中可能存在的心理和现实矛盾；如何划定“孝敬父母”的责任边界，从而既可以让父母在现实中滥用权力刁难子女，也不让子女忽视自己对父母的责任和关爱；在父母出现生活困难，比如丧失思维和活动能力时，子女如何正确与父母交往及照顾他们。在分析中世纪思想家迈蒙尼德的篇章时，教授指出，《塔木德》中，列举众多可能性的范例叙述伦理在迈蒙尼德那被转化成规定性的伦理，从而以一种更简明的方式指导着人们的生

活。教授指出每一代人探讨性的论述成文之后，都可以成为下一代可兹利用的资源，从而一种文化和文明可以培育出一代又一代该文化认可的具有理想人格和品质的人。犹太孝道伦理想要培养的便是有责任感，并通过对他人的耐心、尊敬、关怀去把这种责任感落实下来，谦卑，具抑制不良倾向能力，最终达到无私境界的人。每个文明的经典文化典籍都为人们如何成为这样的人提供了指引，及思考生活中难题的机会。

芝加哥大学 Josef Stern 教授在题为“中世纪犹太思想中的孝道模式：从儿子到门徒，从父亲到圣贤”的主题研读中，通过分析中世纪犹太思想家著作中有关孝道的篇章，总结出思想家们探讨孝道的四种主要模式。第一种为本体论模式：这种模式从十三世纪犹太思想家那赫曼尼德斯对《出埃及记》第 20 章的评注中来。他说道，上帝要求人们尊敬自己的父亲，因为每个人的父亲都是上帝造人时的伙伴（他认为母亲是照顾孩子的人）。有此，人们要以对上帝的尊敬为模式，来尊敬自己的父亲。第二种，表达感激-塑造理想人格的模式。这就是 Fishbane 教授上面介绍的，智慧文学中，以孝敬为手段，培养理想人格的模式。这种模式中有三种形式的感激，对父母的感激，对所有那些对自己友好的人的感激，及对上帝的感激。第三中，政治-道德的模式。这种模式的表达，以迈蒙尼德在《密西那托拉》《迷途指津》《诫命之书》中的论述为代表。Stern 教授分析道，在迈蒙尼德那里，孝敬父母的诫命不属于伦理的范畴，而属于政治的范畴。因为家庭是国家首要的体系，家庭稳定对国家很重要，而对父母的诅咒和不敬会破坏社会良好的秩序，从而影响到国家，所以对父母的攻击就是对社会、国家的攻击；加强父母的权威，即加强了人们祖国的权威。尊敬父母还能培养人们谦虚的品质，因谦虚就是清楚地指导个人的位置。人们不能诅咒父母或任何人，甚至是死人；不许诅咒的重点不在于担心被诅咒的对象会如何受损害，禁止诅咒是因为这种行为不利于诅咒者形成良好的品质。第四种模式为尊敬圣贤的模式。该模式也为迈蒙尼德的论述为代表。Stern 教授认为，迈蒙尼德在此其实要解决的问题是，谁是孩子真正的父亲，是养育了孩子的父亲，还是教育了孩子的老师？他的答案是后者。因为，人要成为一个真正的人，就必须学习真理，时刻琢磨，并将之实践出来。在此过程中，人们使自己的能力得到开发，潜力得以实现。而使人真正获得这种能力的是孩子的教师，即拉比圣贤们。因为拉比们教给孩子们托拉，而上帝的智慧就存在于托拉之中；所以对拉比的敬畏，其实是对托拉的敬畏，最终是对托拉给予者——上帝的敬畏。理想的父子关系，应该是对师徒关系的效法。当人们在孝敬父母的时候，就应该以对拉比圣贤们的尊敬为模式。当然其中敬畏的出发点还是有微妙的差别的，对拉比敬畏是出于对托拉和上帝的爱，而对父母的敬畏是怕受到惩罚；所以对拉比的敬畏，更深刻，更严格。

（三）儒家与犹太教的对话

主题报告：

山东大学傅有德教授在题为“论古代犹太教与早期儒学中的孝道”的报告中，先详细分析了犹太教与儒学在行孝的程度、范围或维度上的差异。他指出儒家在孝敬父母的周全、细致上比犹太教要求更加严格，并且开拓出了独特的社会伦理和政治意义上的孝行；这些维度在犹太教中不常见。但犹太教在宗教神学维度对孝敬父母的论述比儒家更丰富。在此基础上，傅教授进一步探讨了以下四个问题，即为何不同源的犹太教和儒家都主张孝道，为何犹太教中对父母的孝行的要求强度弱于儒家，为何孝在儒家是第一美德而在犹太教则不是，为何犹太教缺失儒家的弟悌以及尊尊、忠君等作为社会与政治伦理的孝道。傅教授指出就学理而言，犹太教与儒家之孝道之所以在赡养、敬畏、承志、事死、劝谏等方面具有一致性，主要是因为二者都源于血缘亲情和报恩情感这种人性因素。而之后两者在孝道上产生了深刻的分化是

因为犹太教和儒学是两种不同性质的文化形态。犹太教是‘以神为中心’的宗教，其它一切都要服从上帝这一最高的存在，这深刻地影响到了犹太文明中宗教与世俗伦理、家庭与国家的关系。在其中，宗教信仰始终占据优势地位，对上帝的信仰高于其它所有行为。所以子女对父母的爱——孝道，便次要于“爱上帝”的诫命。与此不同，儒学是一种以天地神灵信仰为起点，以人为重心的伦理道德。因为儒学对超越的神灵始终带有敬畏又疏离的态度，所以血缘亲情便成为世间人伦关系的基础，并在此之上进一步发展出以孝为核心的家庭伦理。当孝被拓展至社会、政治领域，它与宗法制度相综合，形成了独具特色的儒家政治哲学。这就是为什么水平型犹太教与垂直型的儒家的孝道最终会分道扬镳，各具特点。

张平教授在题为“犹太教与儒家以家庭敬畏为基础的对话”的主题报告中探讨了以儒家孝道与犹太教“尊敬父母”之诫命的关系，以及以此为基础开展跨宗教对话的目的和意义。张教授指出，儒家，犹太教都认为孝敬父母不是一种人们做出的伦理选择，而是人们必须具有的对生活的一种态度。但这种态度在这两种文化中的来源却不尽相同。张教授指出，在儒家看来孝是一种与生俱来的品质、一种直觉的情感。因为孝，人们逝去的父母和祖先的生命得以延续；通过孝，人们可以修身成圣。在儒家里，孝是其它所有德性的来源，也是统领其它一切道德的首德。人想要成为有道德的存在，就必须先成为一个孝顺的存在。儒家的孝，在古代中国政治生活中扮演着重要的角色。人们不能想象一个不孝的人，可以成为君子、成为圣王。在儒家看来人一直都处在与他人的联系之中，而与家人的联系，是人们所接触的首要联系；家庭是人们开始学习并通向“道”的基础；家庭关系及其价值观是社会结构的核心，人们从家庭成员之间的联系开始，迈开“成仁”的最初步伐；孝，具化了人们通向道德生活的途径。与此不同，拉比犹太教认为情感在孝敬父母的行为中所发挥的作用并不重要；人们有时候甚至需要压制愤怒，激动等自然情感才能达致对无理取闹的父母的孝顺。在犹太教的伦理次序里，孝敬父母的诫命所占据的地位并不突出，它只是众多诫命中的一个；有时，该诫命的执行甚至要排在其它诫命之后。不同于儒家探讨孝的政治进路，犹太教在探讨孝用的是经济学的进路，以子女可以承受的经济损失的大小来衡量人们孝心的大小。尽管有以上不同，张教授指出，孝在古代犹太教和儒家中却都起到了指导人们现实生活的作用，是人们行动的指南。为何要以孝为基础来进行跨宗教对话呢？张教授指出，以孝道文化为基础，人们更易于把其它人包含入人类这个大家庭之中，把对方作为家庭成员看待。与家庭成员间的对话可以促使人们换位思考，增进宽容；从而更利于帮助人们超越自身的局限性，用同理心去学习、理解与己相异的世界观，消除不必要的矛盾。孝，作为关怀他人的实践，可以为现代社会提供一剂粘合剂超越人们以一己之利为重的考量。孝，作为家庭伦理不可或缺的部分，可以为不同民族，具有不同宗教信仰、文化的人民提供一个对话的平台，去探讨大家都关心的责任、关爱等重大问题，这对文化的交流，对人类和社会发展都具重要的意义。

在题为“希伯来先知与儒家圣人比较研究”的主题报告中，傅有德教授探讨了在儒家文化里备受推崇的圣人与对犹太教的发展发挥了重大影响的先知之间的异同，探索了融合两者优点，形成一种新理念、新精神和新人格的可能性。他认为希伯来先知与儒家圣人具有以下异同点。首先，从其身份和品质来看：先知在犹太教中是上帝的代言人，他因上帝的拣选而成为宣示神启真理的人；虽然具有超凡的禀赋和人格魅力，但仍然是人而不是神。古代儒家经典里的先知先觉们也同样禀赋过人；他们是圣人、知天道者，肩负着代天宣化的使命。其次，在成圣途径和获知神意或天意的方式上：在犹太教中，人们无法选择去成为先知；个人能否成为先知，全由上帝决定；神启是先知获知神意的唯一途径，上帝的意愿可以通过语言，梦境，异象等告知他拣选的先知。与此不同，儒家圣贤成为圣人的先主观条件是他是否意识到自己具配天之德和肩负着来自上天的使命，如果没达到这些条件，他们便无法成圣。但

古代中国之天，与犹太教理解的上帝不同，所以在获知天意的方式上，儒家圣人不同于希伯来先知。从现有的资料推断，圣人求道的方式主要表现为“闻道”和“悟道”。傅教授认为这两种方式很难完全对应于西方的认知范畴，里面也许掺杂了感性、理性、内省、体验、直觉等各种认知方式，但无论如何，它们在本质上都属于人的认知功能，而非天启。第三，在社会生活中扮演的角色方面：希伯来先知是无畏的社会批评家，猛烈抨击一切他们认为不义的行为。与其相比，儒家圣人对社会现实的批判在程度上就微弱得多。希伯来先知和儒家圣人对待社会问题反应为何如此不同？傅教授认为这种差异是由他们各自所处社会的不同政治制度和统治模式决定的。首先，儒家圣人所处的时代被后人称为“黄金时代”，圣人在当时实行德治，由此激烈的批判无用武之地。而古代的以色列实行神权政治，先知们是神的代言人，是实际的立法者。他们以社会良心和精神领袖的身份去针砭时弊，匡正世风，从而起到限制、监督王权的作用。其次，虽然儒家和犹太教都重视仁爱和公正的精神，但各自社会发展的历史和政治决定了，在二者之中，儒家圣人更重仁爱，而希伯来先知更重公正。归根结底，希伯来先知和儒家圣人间的种种差异是由其所信仰对象的性质所决定的。儒家信仰中的天是“不言”之天；而在希伯来《圣经》中的上帝是天地万物的创造者、真理和律法的最终源泉，是能与人类交通的人格神和至高无上的实在。最后傅教授指出研究希伯来先知和儒家圣人的品格，具有重要的现实意义。因为，先知看重的正义优先的原则、和其大无畏的批判精神和法治的理念是一个文明想要健康发展所必须的；而儒家圣人的仁爱精神、个人修养、人格魅力、君子风范、德化作用等优良品质又是现代社会所离不开的。假如将以上两者的长处结合起来，将有可能创造出一种更全面、平衡的理想人格，而这无论对犹太人民和社会还是中国人民和社会来说，都具有不言而喻的现实价值和意义。

就儒家伦理最易引人误解的“不孝有三，无后为大”的问题，四川外国语大学的傅晓微教授做了题为“为什么无后就是最大的不孝？——比较《孟子离娄上》与《圣经创世纪》38章”的主题报告。在报告中傅教授指出，通过考察这句话在《孟子》中的出处及其文本语境，可以看出孟子是在为舜的“不告而取”做辩护。傅教授指出，在古代儒家社会中跟不顺从父母等罪名相比，无后是更大的罪。在儒家，娶妻生子的首要目的不是赡养父母，而是延续对祖先的祭祀。由于儒家不像其它的宗教那样有天堂、死后永生的概念，所以它便在家族传承上找到了生命超越死亡而延续的途径。通过分析《希伯来圣经》，傅教授观察到，无独有偶，儒家的这种死后永生观也为古代犹太教所拥有。所以，同理类推，当犹大在《圣经创世纪》第38章中说塔玛比他更有义时，他并非在开脱塔玛的乱伦行为，而是想要指出，塔玛的意图蕴含着一种超越了普通伦理的意义，即为死者留后，延续家族。从此角度解读，塔玛的行为才能称为“有义”。

犹太教——儒家学者对谈

犹太学者：

对于为何设计这样一个对谈的单元，Fishbane 教授说到是出于这样一个理解：任一伟大传统的伦理都不是静止的，它历时性的出现于不同社会的互动之间，因这些社会强调的价值不尽相同。伦理可以吸收外来的影响——这种影响可以来自于该文明内部，也可能来源于其它文明——并把其转化成本文化的语言，在此过程中有可能改换本文明语言的本义，并重新解释该伦理原先据以成型的文本。

在谈到犹太教这方感兴趣的问题，Fishbane 教授谈了他对以下问题的理解：什么是传统？他认为这个问题可以从两方面来谈：传统的内容；传统的传递和变化，也就是传统持续

而辩证的延续。他说，在犹太教看来，成文托拉，即《希伯来圣经》是其传统的核心的文本。口传托拉（它后来也以文本的方式记录了下来）是其补充，对其进行解释。口传传统试图延续摩西教诲对将来所有犹太世代的影响。在最宽泛的意义上来说，掌握口传托拉，对成文托拉进行诠释的拉比们就是摩西的继承人。那么何为对传统的可信的诠释呢？即在这个传统的框架内所进行的诠释；也就是说圣经传统必须被扩大，发展，引入不同的价值使其多样化。人们须知道，圣经传统，拉比传统是一曲由多种声音构造成的交响乐。多个作者，编者在长时期的努力下，造成了如今拉比文献多样繁杂的局面。在伦理传统中，多种文献慢慢累积，多种看法逐渐汇聚。最后，体现多种声音的学说的汇编，在中世纪，转变成了指导人们培育良好品质的伦理书籍。从多种观点演化到体现一种教导观点是传统取得的一个成就。当然，这个指导的声音是可变的，是对外来影响开放的。古典犹太伦理在发展的过程中，便受到了多种影响：埃及智慧文学影响了圣经中的智慧文学；斯多亚派哲学影响了拉比伦理；亚里士多德伦理学和伊斯兰苏菲传统影响了中世纪犹太教。这些影响重新形塑了犹太伦理，并给它提供了一种新的言说语言，和一个新的伦理秩序，去面对变化了的社会。最后，教授总结到，对一个建立于权威经典上的文化来说，该经典永远是不可能被搁置一旁的，但你可以创造性的故意漠视或改变它；不断进行着的伦理和道德的思考需要在与经典的联系中生长。只有经过诠释，和重新诠释，人们才能把传统与现在联系起来，传统才能适应新的变化和时代要求；新的伦理和道德思考才能获取在传统中的合法性。通过与传统建立的联系，这些从公元三，四世纪到现代文献，才构成了犹太教的伦理文献。

Stern 教授在其谈话中，对照 fishbane 教授之前分析的拉比们在其文献中教导人们去孝敬父母所采用的方法（使用叙述、短故事、和树立榜样），通过举例，进一步分析了迈蒙尼德教导人们敬畏父母的立足点和方法。他说，迈蒙尼德在拉比文献的基础上，建立了人们需遵守的普遍的行为规范。这些规定可与哲学相容，并给予他关于孝道的论述以力量和清晰性。迈蒙尼德所关注的，不是去改变文本伦理的价值，而是要给这些改变以合法的目的；以及用不同的方式去传递这些价值。

儒家学者：

Brook 教授在其谈话中，针对大家讨论的儒家孝道具有社会-政治导向的问题，从“Mean Theory”的角度讨论了哲学与意识形态的关系。他认为，也许是因为犹太人有很长一段时间都处于大散居的状态下，没有国土，所以其对于政治样式的权威不是那么的关注。在一个传统中，那个部分会被挑选出来，进行重新解释，会受到当时社会状况的影响。与犹太教不同，儒家的孝道一直都包含政治的维度，在古代中国，许多帝王比如唐玄宗，都曾注释过孝经、推行过“孝治”。之前，人们可用孝道为各种各样的行为做辩护，这是一个阐释的过程。但在帝王卷入之后，儒家孝道伦理后来一度成为一种意识形态的工具。帝王和法律卷入后，对于判断思想概念的有用性的标准便会发生变化。这是人们给概念重新赋予价值的一种做法。人们的目的地和所处环境，会影响人们对概念的重新解释。

在题为《人性和孝道》的主题的谈话中，著名学者，夏威夷大学成中英教授谈论了儒家的本体诠释学，儒家的对人性的看法和儒家孝道的几个层次。首先，成教授指出，不同于犹太教的神学伦理，儒家的伦理是道德伦理，这两者思考伦理问题的路是不同的。在谈到犹太伦理时，Fishbane 教授诉诸于加达默尔的进路，即在谈论传统时必须谈论传统中的权威及其形成方式。但他不同意加达默尔的进路，他认为加达默尔的诠释学诉诸于海德格尔的“Dasein”，而海德格尔自身也挣扎于如何去解释人的存在，其关于“此有”及其“被抛入

世”的想法意味着他认为不存在根本的真理、有意义的真理。但我们不得不去解决如何理解人类作为存在、人类发展和其发展可能性的问题。不同于犹太教，儒家采用（教授称之为）本体诠释学的进路。我们的存在以某种方式从本源活生生的创化出来，我们需要对这个创生的本源进行回应，而这个创生的本源使得我们具有可以去创造性地进行回应的能力。我们只是需要意识到它。成教授把孝定义为对这个本源的创生性回应。“和谐化辩证法”可以很好的帮助人们更好地去进行回应。在这个过程中，人们思考传统、反思自身，观察天地，从而发现其中的开放性。这开放性不仅能让我们保留传统还能很好的根据实际的需要修改传统。比如人们到《易经》中寻找民主，自由等的资源。其次，关于人性。成教授结合从《易经》到新儒家的经典，探讨了儒家对于人性的理解。拨开表面的纷争，他认为儒家认为人性从最根本的层面上来说是善的；认为人性具有种种可能性和开放性，人心具有自省的能力，即使人心中后来会具有恶念和贪婪，但人们通过修身养性是可以将其克服的。这种理解使得儒家传统具有一个真实的人生的哲学。它让人们可以在新环境中，在面临新问题时，把新的问题作为下一步发展的契机，去调整，规划自身。第三，成教授认为儒家孝道具有六个层次：有养，有敬，无违，谏诤，**承继**，祭祀，他结合现实的意义，谈论了这几个层次的应用。对于儒家和犹太教的对话，成教授认为，中国文化能从犹太传统里学到许多，比如对社会正义的强调，其对上帝的崇敬。犹太教以全能全善的上帝为孝道的权威来源，由此提供人们超越自身局限性的途径，非常值得儒家学习。而儒家传统也可以为犹太教带来一些自由，去弱化严格诫命之下的父母对子女权利的滥用。

（四）儒家与基督教的互动

在两种不同质的文明相遇时，总会碰撞出许多思想的火花，而站立与文明交锋处的人们，会更敏锐地感受到其中的张力，十九世纪来华的基督教传教士和当时处在儒家文化中的中国基督教徒便是这些人中突出的一部分。为此，香港中文大学\山东大学的李炽昌(Archie Lee)教授和香港浸会大学费乐仁(Lauren F. Pfister)教授对当时从基督教角度比较《希伯来圣经》和犹太经典中孝道伦理的个案进行了深入的探讨。

经典研读：

李炽昌教授在题为“太平天国资料中对于圣人和虔诚的解读”的主题研读中，带领大家精读了太平天国运动中与圣人和孝道相关的篇章，在此过程中，他分析了太平天国政权对于儒家和孝道的态度。李教授指出，在文献中，人们可以看到洪秀全对于儒家和孔子的态度是非常矛盾的：一方面，洪秀全认为儒家经典包含许多的错误，警告其信徒学习这些经典会带来危害；另一房面，他虽然在太平天国改编的圣经中描述了上帝对于孔子的谴责和处罚；但在最后却又让孔子悔改，升入天堂（有意思的是，他说孔子升到天国后被上帝禁止下凡）。李教授分析道，洪秀全对儒家态度的改变，即从开始的严苛到后来的柔和，也许是出于吸引更多中国人入教的考虑，但也可能是迫于儒家在信徒中的影响开始回升的形势。洪秀全本人其实是受到儒家文化影响的，这可以从他以三字经形式来改写圣经的做法中体现出来。并且，他特别剔除了传统基督教中对耶稣基督身份的认定，他认为耶稣基督是上帝的儿子，是信徒的长兄，但基督是人而不是神。由此，他被当时国外的许多基督教会视为异端；洪秀全把中国古籍描绘的历史巧妙地融合到了上帝的创世纪故事之中。在他论述圣经的核心伦理“十诫”时，我们可以隐约看见儒家的孝道伦理的影子。通过对这些文献的分析，李教授给大家形象地揭示了基督教与中国文化在信徒们的身上发生过怎样激烈的冲击与融合。

主题报告：

香港浸会大学的费乐仁（Lauren F. Pfister）教授在题为《对儒教传统孝道观念及实践的批评》的主题报告中，分析了基督教传教士花之安（Ernst Faber），和基督教牧师徐松石对儒家孝道的思考。教授分析了以下四个方面的问题，即花之安对以孝为基础的谏诤的分析；花之安对儒家孝与仁之间关系的神学新解；血亲复仇，这一在花之安与徐松石著作中没充分讨论的问题；最后是分析徐松石对《希伯来圣经》中的孝与儒家之孝的比较研究。花之安在19世纪20年代开始讨论如今大家关注的关于孝道的议题。在对父母谏诤的问题上，花之安分析了孟子，曾子和荀子的看法。三人中他更认同曾子的看法，并列举了孩子可对父母进行谏诤的五个前提条件。他们分析了血亲复仇的文本基础，但总体上来说，这个题目比较困扰他们，谈论的并不多。在分析儒家孝与仁的关系时，花之安认为，孝，基于孩童般的天然关系（即家庭关系）；它具共同的和社会的导向，探讨的是臣民和国民的责任；会受到外来的影响，具有他律性。而仁，则建基于成人的辨识及义务选择；其既具个人特性又具社会表现；具自律性。徐松石虽然是基督徒，但是却具有对《旧约圣经》的律法关切，所以他关心，儒家孝道与圣经要求之前是不是否发生冲突。关于孝道，他比较了圣经和儒家学说之间的差异、和相似点，与基督徒行为规范相冲突的儒家习俗。他认为，两者间主要存在以下差异或冲突：儒家要求的对祖先的祭祀违反了圣经“不得拜偶像”的诫命；有时使用诠释传统反对献祭的诫命；上帝在圣经中的地位是最崇高的，远远高于父母的地位。儒家对于“人要离开父母，与妻子结为一体”有误解，认为这是对父母的离弃，是不孝。两者的相同点：都支持父权制的社会结构；长子具有特权和责任；重视保留族谱；支持晚辈对长辈的谏诤；具有祝福他人的仪式：祈求神佑/长寿。他也强调了圣经中的一些主题：上帝作为创始者和拯救者的地位；神言的永恒性和给与生命的性质；安息日与婚姻的价值等等。