



The Biblical Library
圣经图书馆

犹太政治传统(卷一)

THE JEWISH POLITICAL TRADITION
VOL I AUTHORITY

[美]迈克尔·沃尔泽 等 编
刘平 等 译

犹太政治传统(卷一)

THE JEWISH POLITICAL TRADITION-VOL I
AUTHORITY

圣经图书馆
The Biblical Library

[美]迈克尔·沃尔泽 等◎编
刘平 等◎译

图书在版编目(CIP)数据

犹太政治传统: 第1卷 / (美)沃尔泽等编; 刘平等译.
-- 上海: 华东师范大学出版社, 2011. 9
ISBN 978-7-5617-8407-5
I. ①犹… II. ①沃…②刘… III. ①犹太人—政治
思想史—研究 IV. ①D091
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 019596 号



The Jewish Political Tradition: Volume I Authority

By Michael Walzer, Menachem Lorberbaum & Noam J. Zohar

Copyright © 2000 by Yale University

Simplified Chinese character translation rights licensed from Yale University Press through

Bardon-Chinese Media Agency.

Simplified Chinese Translation Copyright © 2011 by East China Normal University Press Ltd.

ALL RIGHTS RESERVED.

上海市版权局著作权合同登记 图字: 09-2007-004 号

圣经图书馆

犹太政治传统(卷一)

(美) 迈克尔·沃尔泽 等编

刘平 等译

责任编辑 倪为国 戴鹏飞

封面设计 吴正亚

责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社

社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062

网 址 www.ecnupress.com.cn

电话总机 021-60821666 转各部门 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537 (兼传真)

门市(邮购)电话 021-62869887

门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口

<http://ecnup.taobao.com/>

印 刷 者 上海印刷(集团)有限公司

开 本 787 × 1092 1/16

插 页 4

印 张 38.25

字 数 505 千字

版 次 2011 年 9 月第 1 版

印 次 2011 年 9 月第 1 次

书 号 ISBN 978-7-5617-8407-5/B · 609

定 价 98.00 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社客服中心或者联系电话 021-62865537)



华东师范大学出版社六点分社 策划

三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。

——刘勰《文心雕龙·宗经第三》

圣经都是上帝所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。

——《提摩太后书》3:16

圣经图书馆

The Biblical Library

主编

Chief Editors

杨克勤 梁慧

K. K. Yeo, Hui Liang

学术顾问委员(以中文姓氏笔划为序)

Academic Advisory Board (in the order of the number of strokes in Chinese surnames)

贝尔(美国海涵学会) David Baer (Overseas Council, USA)

朱厄特(德国海德堡大学) Robert Jewett (University of Heidelberg, Germany)

刘小枫(中国人民大学) Liu Xiaofeng (Renmin University of China, PRC)

克拉兹(德国哥廷根大学) Reinhard Gregor Kratz (University of Göttingen, Germany)

克莱因(以色列巴伊兰大学) Jacob Klein (Bar-Ilan University, Israel)

麦格拉思(英国牛津大学) Alister McGrath (Oxford University, UK)

帕特(美国范德比特大学) Daniel Patte (Vanderbilt University, USA)

佩杜(美国布莱特神学院) Leo G. Perdue (Brite Divinity School, USA)

罗宾斯(美国爱默瑞大学) Vernon Robbins (Emory University, USA)

卓新平(中国社会科学院) Zhuo Xinping (Chinese Academy of Social Sciences, PRC)

杨慧林(中国人民大学) Yang Huilin (Renmin University of China, PRC)

赵敦华(中国北京大学) Zhao Dunhua (Beijing University, PRC)

柯林斯(美国耶鲁神学院) John J. Collins (Yale Divinity School, USA)

威瑟林顿(美国阿斯伯里神学院) Ben Witherington III (Asbury Seminary, USA)

格斯滕伯格(德国马堡大学) Erhard S. Gerstenberger (University of Marburg, Germany)

朗曼(美国威斯蒙特学院) Tremper Longman (Westmont College, USA)

萨肯菲尔德(美国普林斯顿神学院) K. D. Sakenfeld (Princeton Theological Seminary, USA)

温特(澳大利亚麦考瑞大学) Bruce Winter (Macquarie University, Australia)

奥登(美国德鲁大学) Thomas C. Oden (Drew University, USA)

圣经图书馆

主编：杨克勤 梁慧

缘 起

自西学入华以来，中国文教体制分崩离析，中国学人一直无法回避的问题；西方文明如何轻而易举割断我们的学统，终止了我们的道统。中西之争的题域一直困扰着我们。其实，中西文化各有其哲学思想、伦理道德及宗教文化之渊源，而这些渊源无不以古雅圣贤经书为开端和基石，形成经典。所谓“经典”，系指一种影响悠久文明形态走向的文本源头，蕴涵先知圣贤的智慧，其历经时间的长久考验，仍然能作用于今天的世界共同体与文本进行生命交汇，具有孕育一种重植根基、重温知新、重现思想的能力。刘勰《文心雕龙》道：“三极彝训，其书曰经。经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”（宗经第三）“经典”的魅力在于它隐含宇宙秩序的永恒原则，背负磅礴的天理及诚意，其理想和认知超越了所起源的历史人文环境，构筑了现代社会、经济和文教体制的重要基础。因此，倡导以经典为基础和以文本为依据的主要目的：一，避免对古文化“道听途说”或“皮相论据”；二，以治经方法回归原典，重拾学统学理，从中取得借镜，在与圣贤的席谈中，寻索真知灼见，破解“中西之争”之伪；三，回归经典意味当下，我们要从“中西之争”的题域回归“古今之争”的视域，进而通达“古今之变”。

西方文明的最重要基石之一是圣经。本丛书“圣经图书馆”以希伯来和基督宗教正典文本为经，以人心并大道的普世共通性为纬，勾勒整全西方文明的基础图景，诚如宋儒陆象山云：“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也。西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。”（《象山先生行状》）虽然这些经典的思想源流、历史演进和影响主要在西方，但希伯来和基督教智慧发源于古代西亚，不是西方文明的专利品，而是人类的精神珍宝和学术宝库，故使徒保罗写道：“圣经都是上帝所默示的，于教洲、督责、使人归

正、教导人学义都是有益的。”(《提摩太后书》3:16)

本丛书“圣经图书馆”旨在引介、注疏、移译和诠释各部经书,积累西方经学史的重要文献,改变我国西学研究长期偏重哲学论著、忽略宗教经典注疏的偏颇,以期对西方文明有整全而深入的理解。且在此基础上,鼓励、催生与中国文化的碰撞、对话和汇通。对“经典”的述作,旨在传承、固守、辨析一种文明形态的思想光谱,垒砌一种文明发展的基石。

“圣经图书馆”以“文史哲”为进路;旨在消弭“文史哲”的分割,此乃是中西方共通的古典治学之道。其中,以“文”为基础,即对文本的字、句,文法的分析和理解,包括训诂和修辞(或辩说)两大部分。古拉比及古希罗学人注重解经学和修辞学,中国先人自有类似注疏治学传统,讲究从“小学”进至“大学”。“小学”以字词训诂、文言语法和音韵为主,通晓字义和句义后,进入“大学”,在天地宇宙的视域中体认求索修身治国之道。以儒家为例,传统中国的“大学”建立在对德的自觉体认之上,天道统摄人道,“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”(《大学·明明德篇》)。而西方的“大学”则以哲学为主,亚里士多德以神学为第一哲学,后来的基督教神学基本认同了这一看法,把“文史哲”的方法转换为以圣经文本为主,继而遍寻史料史实,再以系统神学或神哲学为至真。

“圣经图书馆”规划出版研经工具书、参考书和注经书,旁涉文化背景探讨、史料整理和思想梳理,同时鼓励圣经跨文化解读方面的翻译和原创著作,以此裨益汉语及全球学界。在“置身区域,迈向环球”的大趋势下,“圣经图书馆”的撰述编译工作由国内外学者承担,并邀请国际圣经学界资深学术顾问,发轫并共臻经典编撰这一学术事业。

二〇〇九年九月九日

The Biblical Library

Chief Editors: K. K. Yeo; Hui Liang

Prospectus

To many Chinese intellectuals, the arrival of Western studies to China contains both blessing and danger. The dilemma they confront is how to embrace the good and to reject that which threatens the cultural values and intellectual traditions of China. The conflictual relationship between the East and the West remains the central *problematique* for many Chinese scholars today. The series editors believe that the philosophy, morality, and religious practice of both the East and the West have their own etiologies worthy of respect and understanding. East and West have given rise to civilizations, world views, and cultural excellence that owe their origin to foundational texts or Scriptures. These classical texts are deemed sacred; they contain the wisdom of prophets and sages, have stood the test of time, and continue to shape contemporary global societies. When these texts are read intertextually, respectfully and appreciatively, they will benefit the peoples in the East and the West, the South and the North.

One of the central texts and cornerstones of Western civilization is the Holy Bible. Now it is a prized possession of the world, and not the monopoly of Europe or the West alone. Students of world scriptures today have the opportunity to read such texts historically and to develop fresh new hermeneutical insights for entering into dialogue with them. The Biblical Library, takes into consideration sacred Scriptures of the Judeo-Christian tradition on the one hand and the hearts and minds of its universal readers on the other. The biblical text contends that all scripture is inspired by God and is useful for teaching, for reproof, for correction, and for training in righteousness. (2 Timothy 3:16)

The Biblical Library, seeks to promote the wholistic approach to Scripture through methodological and exegetical studies, historical research and reflection, and finally through philosophical and conceptual inquiry. Being grounded on the Chinese horizon but committed to benefit global biblical interpretations, the objective of the Series is consistent with classical Confucianist, Daoist, rabbinic, and Greco-Roman studies. Thus, the Series aims to publish biblical introductions, commentaries, translations, and hermeneutical studies of the Bible. Building on this foundation, the Series encourages the intertextual and cross-cultural reading of the Bible with the varied cultures of China. The Series hopes to benefit Chinese readers as well as to enhance the scholarship of Western readers. We value indigenous theologies in the context of global biblical interpretation. The diversity of the Academic Advisory Board, as well as writers, editors, and translators, will illustrate our commitment to cross-cultural collaboration.

“……我们好像在作梦的人。”

——《诗篇》126:1

献给所有先驱者,他们为梦想和现实铺平道路

前言与致谢

[xvi]^①《犹太政治传统》一套丛书的面世缘起于一次有关犹太哲学、宗教和政治的会议；该次研讨会由耶路撒冷的沙洛姆·哈特曼研究所(Shalom Hartman Institute)资助，自1983年起每年举行。与会者都是政治理论家、哲学家、法学教授以及历史学家，还广泛吸引塔木德学者和犹太文学学者与会。讨论的范围广泛，但都反复回归到我们在本套丛书中试图要参与的那些政治问题。“阅读选文附加评注”的想法产生于会议讨论，在此我们共同阅读选文，就选文的意义以及其中论点的价值展开讨论。从一开始，这项计划就得到沙洛姆·哈特曼研究所的研究人员和工作人员们的大力支持——包括知识、经济和后勤上的支持。我们特别感谢大卫·哈特曼的指导和鼓励。

最初写一本有关犹太政治思想著作的粗略提议于1987年由迈克尔·沃尔泽提起。1989年，梅纳赫姆·洛伯鲍姆参与发起这项计划，并在充实提议、形成第一份长篇阅读书目上发挥主要作用；他负责翻译我们涉及到的中世纪和近现代选文。诺亚·佐哈自1991年参与这项计划，帮助修订、补充和重新组织书目，承担起翻译我们所有《塔木德》和《米德拉什》中的选文。雅伊尔·洛伯鲍姆自1993年参与进来，从事进一步的修订和重新组织的工作。每章前面的导论性文章由迈克尔·沃尔泽草拟，然后受益于其他合作编者的评论和批评，重新修

① 方括号□内数字为原书页码。本书脚注除特别标注外，均为原注——译注

订撰写。批注和脚注主要由梅纳赫姆·洛伯鲍姆和诺亚·佐哈负责；书尾的词汇表主要由诺亚·佐哈负责——在所有情况下，其他人都提出建议和批评。选择评论人则由大家共同负责。我们感谢迈克尔·费希拜因为全部作品撰写一篇导论性的论文。

最初，阿里·阿克曼(Ari Ackerman)被招募为中世纪选文的译者，也对其他许多选文上的事务提出关键性的建议，负责保证我们全部的翻译顺畅一致。[xvii]其他诸多友人和同僚提供帮助，提出建议和批评，告诉我们他们喜欢什么样的选文，对编辑上的各种事情提出建议。我们在此仅仅提到其中的几位，他们的帮助对我们至关重要：梅纳赫姆·柏林科(Menachem Brinker)、摩西·哈尔伯特尔(Moshe Halbertal)以及西德尼·摩根拜瑟(Sidney Morgenbesser)。

这项计划既需要，也接受了大量经济上的支持。普林斯顿的学术促进会(Institute for Advanced Study)，迈克尔·沃尔泽在此担任教授，提供资助，将每位合作编辑带到普林斯顿从事二或三年的驻所研究。格兰戴斯·戴尔玛斯基金会(Gladys Delmas Foundations)在关键的一年支持我们的工作。国家人文学科基金会(National Endowment for the Humanities)支付大部分的翻译工作以及选文大量的收尾工作的薪酬。耶鲁大学的城堡基金会(Castle Fund)为出版四卷本的《犹太政治传统》提供资助。我们深深感谢管理这些学会和基金会的男女人士，他们中有一大批人对我们的工作报以同情和兴趣；若无他们的帮助，我们可能不会看到拙著能够完整面世。我们在这里仅仅遴选出其中的两位：格兰戴斯·戴尔玛斯基金会的帕特利夏·拉鲍尔姆(Patricia Labalme)以及耶鲁大学的城堡基金会委员会的伊恩·沙皮罗(Ian Shapiro)。

我们有幸有评注家们能够参与进来，他们的评判论文出现在这些书卷中。他们的贡献表达出他们强烈地委身于我们这个庞大的事业——让这种政治传统思想生动活泼、亲切易人，成为既可参与、又可研读的主题。

我们还感激耶鲁犹太丛书(Yale Judaica Series)提供的裨益；大凡其译文出炉之时，我们都使用其精良的翻译。该丛书总主编伊凡·马

库斯(Ivan Marcus)甚至允许我们出版正在翻译的译文,并得到译者的同意。

我们非常感谢大家允许我们可以重印如下书籍和刊物中的部分章节:

约瑟夫·阿尔博(Joseph Albo):《论原则》(*Book of Principles*),以撒·胡斯克(Isaac Husik)译(Philadelphia, 1929年);此处重印得到犹太出版协会(Jewish Publication Society)同意。

亚哈龙·巴拉克(Aharon Barak):《法律革命:保护基本权利》(*The Legal Revolution: Protected Fundamental Rights*)(希伯来文),收录于《海法大学法律与政府评论》(*Mishpat u-Mimshal*; Haifa University Law and Government Review), 1992年。

撒母耳·胡戈·伯格曼(Samuel Hugo Bergman):《对神的绝对义务》(*The Absolute Duty to God*)。收录于《从齐克果至马丁·布伯的对话哲学》(*Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*)(Albany: State University of New York Press, 1991年);[xviii]由耶路撒冷比阿里克学会(Bialik Institute)用希伯来文出版第一版(1974年),书名为《从齐克果至马丁·布伯的对话哲学》(*Ha-Philosophyah Ha-Dialogit me-Kierkegaard ad Buber*),此处再版得到原希伯来文出版社的同意。

马丁·布伯(Martin Buber):《以色列与世界》(*Israel and the World*)(New York: Schocken, 1948年);此处选录得到巴尔金学社(Balkin Agency)的同意,1948年和1963年版权。

哈伊姆·柯亨(Hayyim Cohen):《与人类尊严基本法相关的问题》(*Issues Relating to the Fundamental Law of Human Dignity*)(希伯来文),收录于《律师:千禧年卷》(*Ha-Praklit: Sefer Yovel*; The Lawyer: Jubilee Volume), 1993年。

赫尔曼·柯亨(Herman Cohen):《理性与希望:赫尔曼·柯亨犹太著作选》(*Reason and Hope: Selections from the Jewish Writings of Herman Cohen*),伊瓦·约斯培(Eva Jospe)译(New York: W. W. Norton, 1971年);圣约之子成人教育委员会(B'nai B'rith Com-

mission on Adult Education)拥有 1971 年版权。

以利亚户·戴斯勒(Eliyahu Dessler):《为真理而奋斗》(*Mikhtav me-Eliyahu*) (Tel Aviv: Committee for the Publication of the Writings of Rabbi E. E. Dessler, 1955 年),第一卷;此处选录得到拉比以利亚户·戴斯勒著作出版委员会(Committee for the Publication of the Writings of Rabbi E. Dessler)同意。

大卫·爱因豪恩(David Einhorn):《关于自由研究和拉比职份的问答录》(Responsum on Free Inquiry and Rabbinic Office),收录于 W. 甘泰尔·帕劳(W. Gunther Plaut):《改革派犹太教的兴起及其欧洲起源文献》(*The Rise of Reform Judaism: A Sourcebook of Its European Origins*) (New York: World Union for Progressive Judaism, 1963 年);此处选录得到原出版社的同意。

梅纳赫姆·艾龙(Menachem Elon):《立法中的法律方法》(The Legal Method in Legislation) (希伯来文),收录于《特拉维夫大学法学评论》(*Iyunei Mishpat*; Tel Aviv University Law Review), 1993 年;此处选文得到梅纳赫姆·艾龙的同意。

萨姆森·拉斐尔·赫尔施(Samson Raphael Hirsch):《萨姆森·拉斐尔·赫尔施文集》(*Collected Writings*) (Jerusalem and New York: Feldheim Publishers, 1993 年)。

约瑟福斯(Josephus):《反驳阿皮翁》(*Against Apion*),收录于《约瑟福斯全集》(*Josephus*),第一卷,塔克雷译(H. St. J. Thackeray) (Cambridge: Harvard University Press, 1926 年);此处选录得到罗伯经典文库(Loeb Classical Library)同意。

亚伯拉罕·以撒·库克(Abraham Isaac Kook):《光明》(*Orot*) (1961 年),《祭司法典》(*Mishpat Cohen*) (1966 年),以及《圣洁之光》(*Orot ha-Kodesh*) (未注明日期) (Jerusalem: Mosad Harav Kook)。

耶沙亚户·雷波威兹(Yeshayahu Leibowitz):《犹太教、人类价值观和犹太国》(*Judaism, Human Values, and the Jewish State*),以利泽尔·高尔德曼(Eliezer Goldman)等译(Cambridge: Harvard University Press, 1992 年);由 Schocken Publishing House, Ltd., Tel

Aviv, Israel 拥有全球版权。

《马加比书》(*Maccabees*), 约拿单·A. 高尔斯泰因(Jonathan A. Goldstein) (Garden City, N. Y. : Doubleday, 1976 年); 由 Doubleday 出版社拥有 1976 年版权; [xix] 此处收录得到 Bantam Dell Publishing Group, Inc. 的分社 Doubleday 同意。

迈蒙尼德(Maimonides):《迷途指津》(*The Guide of the Perplexed*), 什罗莫·帕尹斯(Shlomo Pines) 译(Chicago: University of Chicago Press, 1963 年); 芝加哥大学出版社(University of Chicago) 拥有 1963 年版权。

摩西·门德尔松(Moses Mendelssohn):《耶路撒冷》(*Jerusalem*), 阿兰·阿库什(Allan Arkush) 译(Hanover and London: University Press of New England, 1983 年); 布兰代斯大学出版社布兰代斯大学董事会(Trustees of Brandeis University, Brandeis University Press) 拥有 1983 年版权, 此处收录得到新英格兰大学出版社(University Press of New England) 同意。

利昂·摩代纳(Leon Modena)(一般归于此人):《傻瓜的话》(*Kol Sakhal*), 收录于塔尔亚·费士曼(Talya Fishman):《动摇流放的柱石》(*Shaking the Pillars of Exile*) (Stanford: Stanford University Press, 1997 年); 此书收录得到原出版社同意; 斯坦福大学董事会委员会(Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University) 拥有 1997 年版权。

《拉比罗腾堡的迈尔》(*Rabbi Meir of Rothenburg*), I. 阿古斯(I. Agus) 编译(Hoboken, N. J. : Ktav Publishing House, 1970 年)。

巴鲁赫·斯宾诺莎(Baruch Spinoza):《神学政治论》(*Theological Political Treatise*), 撒母耳·谢利(Samuel Shirley) 译(Leiden: E. J. Brill, 1991 年)。

《西拉之子智训》^①(*The Wisdom of Ben Sira*), 亚历山大·迪雷

① 又译为《便西拉智训》。中文翻译参见《圣经后典》; 张久宣译, 北京: 商务印书馆, 1996 年。——译注

拉(Alexander DiLella)、马格雷特·斯科汉姆(Margaret Skeham)译(Garden City, N. Y.: Doubleday, 1987年); Doubleday 出版社拥有1987年版权,本书收录得到 Bantam Doubleday Dell Publishing Group, Inc. 的分社 Doubleday 同意。

以下选文得到耶鲁犹太丛书(Yale Judaica Series)和耶鲁大学出版社(Yale University Press)的同意:

摩西·巴斯亚特希的儿子以利亚(Elijah ben Moses Basyatchi):《以利亚的外袍》(*Adderet Eliyahu*),收录于《卡拉派选集》(*Karaite Anthology*),利昂·尼莫伊(Leon Nemoy)编译,1952年。

犹大·哈列维(Judah Halevi):《库萨里》(*The Kuzari*),劳伦斯·伯曼(Lawrence Berman)、巴里·S.科甘(Barry S. Kogan)译,即将出版;此处选录得到巴里·S.科甘的同意。

迈蒙尼德:《迈蒙尼德法典(卷十一):论民事侵权行为》(*The Code of Maimonides, Book Eleven: The Book of Torts*),H. 克莱恩(H. Klein)译,1954年。

迈蒙尼德:《迈蒙尼德法典(卷十四):论法官》(*The Code of Maimonides, Book Fourteen: The Book of Judges*),亚伯拉罕·M. 赫士曼(Abraham M. Hershman)译,1949年。

迈蒙尼德:《论知识》(*Sefer ha-Madda, The Book of Knowledge*),伯纳德·塞普提姆斯(Bernard Septimus)译,即将出版;此处选文得到译者同意。

沙阿迪·加昂(Saadia Gaon):《论信念与意见》(*The Book of Beliefs and Opinions*),撒母耳·罗森伯拉特(Samuel Rosenblatt)译,1948年。

耶罗哈姆的儿子萨尔蒙(Salmon ben Jeroham):《论耶和華的战争》(*Book of the Wars of the Lord*),选自《卡拉派选集》(*Karaite Anthology*),利昂·尼莫伊(Leon Nemoy)编译,1952年。

《申命记律法注疏》(*Sifre on Deuteronomy*),卢文·翰墨(Reuven Hammer)译,1986年。

自我们第一次与耶鲁大学出版社的工作人员相识,他们就提供帮

助和支持。该出版社的校对者提供详细的建议,其中有许多为我们采纳。约翰·科威尔(John Covell)是该出版社精明而又心地宽厚的牧者,玛丽·帕斯蒂(Mary Pasti)编辑手稿的工作极有效率。

本书四位主编在此以喜悦之心感激四个家庭成员的支持。过去数年来,他们提供恒久的爱心、坚定的支持。我们一起总共有位健在的祖辈、七位在世的父母、九位弟兄和姐妹、四个配偶、十三个儿女、两个孙辈。所以,我们强烈地感受到犹太政治有时具有家庭特征,甚至强烈地感受到,在政治之外还有一个世界,这是一个具有无限人类价值的世界,而良善的政治安排应当呵护之。我们愿此套丛书对万世有益。

导论：犹太政治传统

[xxi]在西方思想中,将国家与政治联合在一起的观念很普遍。没有国家的地位、主权和强制力量,就不会出现像政府部门这样的机构;由此也不会产生诸如此类的政治标准问题:政府合法而权威的代理人是谁?他们的权威来自哪里?这种权威施展于怎样的民众头上?这种权威的目的是什么、会有怎样的局限性、可行性又如何?人们可以就不同的政治机构和团体,从古代的亚述考察到现代的美国,来回答这些问题;也可以从圣经时代的以色列民族,和重建后的以色列国公民的这一角度去回答它们。然而,对于犹太人来说,人们普遍相信的却是:所有的答案都是不可能的,这样的问题甚至根本不会产生。公元70年那场反抗罗马的大起义遭到镇压、耶路撒冷圣殿被毁、此后至今,犹太人将近2000年没有自己的国家、主权机构、强制力量,甚至政治可以去想,因此他们没有政治思想可言。对于许多作家来说,不论他们是犹太人或是非犹太人,犹太人与政治无关的状况,过去是,现在依然是他们最感兴趣的话题。

然而不论有无国家主权,政治总归普遍存在。散居在外的犹太社区设法组织共同生活——先是在古巴比伦,然后是在埃及、叙利亚和罗马,最终遍布整个欧洲和北非。他们就分配权力和影响力作出政治选择;发展甚至实施一系列律法措施,为了维护公共安全、福利、宗教和教育而向他们的社区成员征税;维系同非犹太官方之间的这种或那种关系。同时,他们还通过寻求限制犹太人或非犹太人使用权力,防

目 录

前言与致谢 /1

导 论：犹太政治传统(迈克尔·沃尔泽) /1

文本的筛选、翻译和编排(梅纳赫姆·洛伯鲍姆、诺亚·佐哈) /12

律法、故事、解释：阅读拉比文本(迈克尔·费希拜因) /19

英汉对照缩略表 /36

导 言 /1

第一章 圣约：神的律法与人的公意 /3

 导言 /3

 圣经中的圣约 /7

 圣约与公意 /22

 圣约承诺的范围 /28

第二章 启示：《托拉》和理性 /40

 导言 /40

 自然法、理性和启示：经典中的争论 /45

 启示、道德和礼仪：现代争论 /68

第三章 君王 /97

 导言 /97

 《圣经》中的君主论 /104

| | |
|--------------------|------|
| 君王宪法 | /119 |
| 君主制批判 | /133 |
| 托拉领域和政治领域 | /142 |
| 第四章 祭司 | /151 |
| 导言 | /151 |
| 《圣经》中圣洁的祭司 | /154 |
| 第二圣殿时期:执政的祭司 | /164 |
| 从祭司到贤哲时期 | /179 |
| 第五章 先知 | /182 |
| 导言 | /182 |
| 先知蒙召 | /188 |
| 挑战政治的先知 | /192 |
| 神的话语:真、假和解释 | /201 |
| 中世纪先知:阿布拉菲亚之争 | /216 |
| 第六章 拉比与贤哲 | /225 |
| 导言 | /225 |
| 犹太律法的守护者 | /231 |
| 超越先知 | /235 |
| 口传律法的权威 | /250 |
| 中世纪的争论:卡拉派和拉比派 | /257 |
| 现代的关注点:犹太律法创新和拉比权威 | /265 |
| 第七章 争论和异议 | /281 |
| 导言 | /281 |
| 多数派和少数派 | /288 |
| 个人的知识与责任 | /291 |
| 反抗的长老:制度上的权威 | /294 |
| 与异议共存 | /304 |
| 中世纪的争论:服从的价值 | /313 |
| 现代争论:权威问题 | /324 |
| 第八章 城里的贤士 | /344 |

| | |
|--------------------|-------------|
| 导言 | /344 |
| 《塔木德》中的依据 | /349 |
| 早期阿什肯纳兹犹太人证明卡哈尔的权威 | /354 |
| 早期西班牙犹太人限制卡哈尔的权威 | /360 |
| 发展卡哈尔理论 | /362 |
| 卡哈尔和拉比 | /379 |
| 第九章 外邦人的国家 | /390 |
| 导言 | /390 |
| 非犹太权威的合法性 | /394 |
| 现代争论:民法与宗教律法 | /409 |
| 第十章 以色列国 | /422 |
| 导言 | /422 |
| 法律和政治连续性 | /427 |
| 以色列国的宗教意义 | /437 |
| 犹太和民主国家 | /457 |
| | |
| 名称词汇表 | /479 |
| 术语词汇表 | /495 |
| 评论人名录 | /505 |
| 《圣经》与拉比文献索引 | /507 |
| 人名索引 | /517 |
| 总索引 | /531 |
| 密西拿目录表 | /547 |
| 译后记 | /550 |
| 附录:第一至四卷总目录 | /552 |

导言

[3]犹太教是先以神为中心、后以经文为中心的宗教；也就是说，它以最大胆、影响最深远的权威为起点。全能的神已经传送一本神圣的经文。神言说或至少已经言说；经文可以阅读。在权威之中还有什么必不可少的呢？事实上，神和经文仅仅是起点，这是因为神要求——这是犹太人的理解——一个民族准备好聆听并遵守他的话语；他的话语保存其中的经文必定需要解释、阐释和运用；单纯的阅读是不够的。这个民族是如何组织和领导的呢？在法庭、集会和学校谁为神说话？神和经文权威要求人类权威采取哪种结构？我们将在《犹太政治传统》第一卷中讨论这些问题：它们是政治问题中的问题。

我们从以色列百姓接受的经文开始，没有经文——显而易见——人在世上就不可能会聆听到神的声音。如果神是全能的，那么接受这些经文就存在诸多困难，在本书所收录的故事和理论探讨中尤为明显。尽管如此，这取决于戏剧性的西奈山时刻，其时以色列百姓说道：“我们都要遵守。”在此，公意（consent）思想进入以色列思想之中，并在其中发挥不断巨大的作用——但是，并非发挥作用的惟一因素。《托拉》中的道德法则不仅是由神启示的（人可以自由地领受）；对许多犹太作家们来说，它们也是合理的（因此，人必须接受之）。这种精确的理性特征，是否或如何成为礼仪法的特征——这些都是备受争议的问题。但是，律法在任何情况下具有双重权威，我们将在本卷前两章中加以探讨。

此外,我们思考各种人类主体,他们在犹太史上的不同时期主张使用政治或法律权威。我们的兴趣就在这些主张之上;虽然本卷各个章节大致按照年代顺序编排,但是我们并不提供一份权威关系史。人类主体自身为了我们的目的以最恰当的方式组织形成两种类型:[4]一类声称自己实际上代表神和律法,一类声称代表百姓或共同体。祭司、先知以及贤哲归于第一类;古代君主(有时候)、“城中的贤人”以及同时代中以色列以民主方式选举出来的统治者归于第二类。第一种主体为宗教利益辩护,第二种主体至少潜在地为世俗利益申言。古代、中世纪、近现代文本以不同方式追问的一个关键问题是:宗教传统,是否或者现实一点说,以何种方式、在多大程度上可以适应世俗权威?

有两章是例外。在我们讨论外邦统治者(第九章)中,我们并没有提出或检验他们统治遭到流放、驱逐的犹太臣民的主张,而是关注犹太作家们所提出的他们的权威观以及对这种权威的限制(讨论外邦国家的一章与第四卷的第二十七章联系紧密,后者讨论流放的观点。)我们两次讨论贤哲。因为他们就律法的意义和运用有所讨论,并以此方式治理以色列百姓(祭司和先知极少这么做,至少在公开场合他们是这样的),我们增加一章(第七章)讨论允许争论的范围。读者从这里收录的选文中可以感觉到在权威文本和多元解释之间存在着至关重要的联系。

事先特别要强调的一点是,在犹太世界中并不存在单一的格言可以主宰权威关系。当权威发生争论的时候,也没有单一的上诉法庭。普遍同意一直非常重要,但是,它通常既是一种基础,也是一种限制。但是,圣经时代的君主和祭司是世系的;而先知由神呼召而来;贤哲,用现代的话语说,是知识精英;“贤人”通常是寡头组织。将西奈叙事作为起点的作家们如何来理解这些问题。这需要复杂、精妙的回答。

第一章 圣约：神的律法与人的公意

导言

[6]现代公意理论 (consent theory) 中的许多核心问题已经在圣经经文和大拉比文献中提出来了。在阅读这些文本的时候,人们不得不不断地提醒自己它们的作者并非公意理论家,神人圣约与社会契约并非一回事。契约和圣约的影响的确类似——形成政治统一和道德义务,而且至少本章中的几位代表人物认为遵守神法的义务源自于,而且仅仅源自于人的公意。但是,神与社会契约的关系并不等同于或接近等同于其他团体与社会契约的关系;当人一致同意的时候(像在卢梭版本的契约理论中那样),他们并不能“为自己颁布法律”——当神颁布律法的时候,他们才[7]接受律法。当神圣的律法颁布者是绝对和全能的时候,他们有多大的自由去接受律法呢?

米德拉什从不同的方面阐述西奈故事,这里只摘录几个范例,在此,神偶尔会说服以色列人接受他的律法(先知何西亚描述他像爱人一样追求以色列),偶尔会威胁、强制以色列人。前一方面的叙述更具有吸引力;后一方面在理论上则更为有趣,这是因为大拉比们或某些大拉比们认识到强制同意并不具有道德上或法律上的强制力。所以,大拉比们不得不诉诸后来出现的情况即人自愿同意,——他们仅仅在《以斯帖记》的倒数第二章中找到了这种情况,在此波斯犹太人的流放共同体接受普珥节律法就是永远普遍接受这条律法(参阅斯 9:27)。

但是，大拉比们确实并不认为以色列人在从摩西到亚哈随鲁王的岁月中都是不忠、不守义务的。如果情况如此，那么众先知谴责以色列不能实践西奈圣约就难以理解了。

无论如何，无论神是否在西奈山或在其他任何时候，恭候以色列人的公意，如果他不选择采取这种行为，那么他根本不必恭候，这一点是非常明确的：正如耶利米说神将在未来的日子里（耶 31:33），不是将他的律法镌刻在石版上，而是直接镌刻在人心中，以此来保证人的公意。同样，虽然在我们所选用的经文中这一点并没有得到采纳，但是神会保证人会拒绝他的律法，例如，神明显在过去让法老“刚硬其心”。无论神的诫命是为人接受还是遭到拒绝，正如以西结在下文所摘要的经文中明确表明的那样，他会迫使人顺服。在一个绝对权威的世界中，公意一直问题重重。

尽管如此，根据许多作家们的看法，在神的启示在道德上具有约束力之前，人必须领受和接受之。这是相当重要的一点。在圣经叙述中，这种观点极其明确，但是，在西奈山，神还有另外一种显现——突如其来、不可征服、不可抵挡地显现神的权威。在米德拉什的寓言中，西奈事件具有相当不同的特征。例如，在一节米德拉什中，我们的神带领以色列人出埃及，在旷野供应泉水，以此来赢得人的感恩：他们同意遵守神的律法，因为神证明自己[8]是一位良善的君王。相反，在另外一节米德拉什中，我们的神将他的律法从一个国家带到另外一个国家；他是律法的颁布者，但是找不到律法的领受者，最后他来到以色列（但是，为什么直到目前列在这个序列之后呢？）。另外一则米德拉什描绘了百姓汇集在西奈山下，倾听对律法的诵读——不仅仅包括十诫，而且还包括整部《托拉》——然后，他们才接受之。这一时刻确实是庄严的，但是，现在神的显现被完全清除了；神令人惧怕的权能被隐藏起来，好像百姓只有在神不再显现的情况下才能够商讨律法，而这恰恰是公意理论所必不可少的条件。

犹太公意观所具有的这一最显著特征具有历史特异性。以色列并不是在人类想象的自然状态中，而是在历史上精确的某一个时刻、在一处真实的地方，接受神的律法。确实，这一时刻（发生在从埃及为

奴中解放出来之后)以及这个地点(不适合人居住的旷野)会让人预想到自然状态中的诸多特征——正如斯宾诺莎指明的那样。以色列既没有政权,也没有领土,所以,它独一无二地处于自由地建构政治世界的关键点上。但是,这一圣经叙述中的要点是百姓确实实实在在那里;建构政治世界确实确实发生了。百姓的公意绝非是一种假设;它不是理性的人在理想环境中形成的那种公意;它是由一群特殊的男男女女实际形成的公意。

仅仅因为他们形成公意,所以他们受到约束。但是,接着他们面对一个确切的困难,而公意理论有意回避这一点:他们如何确信后来的世代会发现公意是可以理解的、合理的,并因此重申这种公意?《申命记》叙述以色列人在过约旦河进入迦南之地之前在摩押更新圣约,特别指明参与者包括“那些今日和我们在这里,……以及[还有]那些今日不与我们同在这里的人”(29:14)。^① 根据推测,后一群人包括那些尚未出生的人,即所有未来的以色列子民。但是,他们如何会受到父辈们(或祖辈们)的公意的约束呢? 圣经作者们或许意识到这种困难之所在,他们描述以色列定期更新圣约,这不仅发生在摩西时代,而且也出现于约书亚和约塞亚时期,以及在从巴比伦流放归回之后的以斯拉教导的时代。赋予这些事件如此重要的地位,证明在圣经经文以及其后的大拉比的想象中公意具有核心地位。

[9]但是,在以色列遭流放之后,其时不可能存在集体性的更新盟约,以色列人又是如何更新公意以及延续义务的呢? 先有以撒·阿布拉瓦内尔(Isaac Abravanel)在宗教迫害和集体改宗时期,其时西班牙犹太人遭受“第二次大流放”,后有布拉格的马哈拉尔(Maharal of Prague,即犹太·罗威[Judah Loew])在16世纪晚期,其时西班牙大灾难依然记忆犹新,提出这个问题。他们提供的答案——前者属于法律上的,后者属于形而上学意义上的——显明无国家处境对犹太政治思想产生长期的影响。虽然公意依然在分散各处的大流散共同体生活中发挥一定的影响,但是,对于整个以色列来说,大规模的商讨和共

^① 和合本、新译本为29:15。——译注

同行为不再可能(值得注意的是,公意理论仅仅随着现代国家的出现才出现在西方。)或许犹太作家们可能以个体主义的方式论述公意,关注举行礼仪,庆祝像逾越节和欢庆托拉节(Simhat Torah)一类的节日,或者是关注接受像律法一类的益处,以及在日常生活中遵守律法所带来的满足。但是,以色列的圣约从一开始就具有集体形式,不仅在神和人之间,而且在每个以色列人与他人之间形成义务关系,上述以个体主义方式来叙述这种相互关系似乎是不可能的。

以撒·阿布拉瓦内尔意识到所有这些困难,他对这个难题的论述(尽管他并没有提出解决方案)极为清楚、复杂地表述了公意理论。但是,因为以色列是神的奴仆,神将他们从法老的奴役下解放出来仅仅出于为神工作,所以,当他继续认为公意根本无关紧要的时候,他并不非常确信。如果情况的确如此,那么为什么摩西自己、约书亚、约塞亚以及以斯拉一而再再而三地召集百姓,寻求他们的同意呢?

布拉格的马哈拉尔从《托拉》是宇宙秩序所“必需之物”来论述,追溯到中世纪哲学——仅仅在霍布斯和斯宾诺莎提出新路径之前几十年——中更加问题重重的特征。这种论证现在非常难以理解(我们太顺应新的路径了),布拉格的马哈拉尔所指的是宇宙多多少少是由以色列接受律法——因此律法不是偶然的——所构成的吗?但是,他同时认识到,如果百姓受到这种律法的制约,对于他们来说,接受律法必定是偶然的,因此是自愿的。从神秘意义上说,接受律法既是必然的,又是偶然的。那么,我们如何来解释圣经中的以色列人[10]不断地违背律法,如何解释背教事实——例如在西班牙犹太人中的背教——在此,宇宙必然性似乎完全消失了。

本章以斯宾诺莎从现代主义出发重新解释西奈圣约作结。对于斯宾诺莎来说,神与人的圣约纯粹是“理论上的”,因为每个以色列人保留同等的权利,可以“请示”神,解释神的诫命。神的国度非常接近于无政府状态(参阅士 21:25;本书第三章论述“各人都行自己看为对的事”)。神不会拥有自己的臣民,因为他们不能够确信地知道,或者至少他们从来不会同意神命令他们要去行的一切——除非神的话语由具有权威的人传达出来,那么这种人就成为他们实际上的君王。因

此,以色列的政体,只有当得到解放的百姓将他们的权利“转让”给摩西,使之成为公认的神的话语的承担者,才能够有效地建立起来。在此之后,作为个体的以色列人有义务服从摩西——以及他的继承人。斯宾诺莎认真地追溯了这种继承关系,当以色列失去政治独立的时候,它就消失了。从这种分析中我们似乎可以得出如下的结论:在流放期间根本没有守约义务可言。斯宾诺莎的论述非常明显解释了他自己的行为,但是尚未解释与他同时代的犹太人依然承担律法的重担,这一点非常引人入胜。他们是因为他们相们他们自己受到约束,所以才受到约束吗?的确,这是一种公意,但是这种公意并不是在西奈山极为特殊的时刻形成的公意,其时百姓站立在一起,委身于神,并彼此委身。

圣经中的圣约

在西奈山确立的圣约由启示和公意所构成,前者指由神颁布《托拉》,后者指百姓接受《托拉》。在我们有关前者的选文之中,神宣告十诫;在我们有关后者的选文中,摩西将“耶和華的一切命令以及一切規章”传达给百姓。在这两种情况下,颁布律法以双方发誓委身圣约为先,而摩西以中介者的身份发挥作用。

1. 领受托拉(《出埃及记》19:7—20:18^①)

[11]摩西去把人民的长老召了来,把耶和華吩咐他的这一切话都摆在他们面前。全体人民都一致地回答,说:“凡是耶和華吩咐的,我们都要遵行!”摩西就去把人民的话回复耶和華。耶和華对摩西说:“看哪,我要在密云中降临到你那里,为要使人民在我与你说话的时候可以听见,也可以永远信你。”于是,摩西把人民的话告诉了耶和華。耶和華对摩西说:“你到人民那里去,要他们今天明天要洁净。又要他们洗净自己的衣服。第三天,他们要准备好了,因为第三天耶和華要在全体人民眼前降临在西奈山。你要在山的周围给人民定界限,说:

^① 和合本、新译本为 19:7—20:21。——译注

‘你们要谨慎，不可上山来，也不可触摸山脚。凡是触摸着那山的，必要把他处死：不可用手触摸他，必须用石头把他打死，或用箭射透；无论是牲畜，是人，都不得生存。’当号角声拖长的时候，你们才可以上到山上来。”

摩西从山上下来到人民那里去，要人民洁净，他们就把自己的衣服洗净了。他对人民说：“第三天，你们要预备好了：不可亲近女人。”

到了第三天早晨的时候，山上有雷声、闪电和密云，并且角声非常强大，以致所有在营中的人民都颤抖。摩西率领人民出营去迎接神，他们都站在山脚下。

西奈全山冒烟，因为耶和华在火中降临到山上；山的烟向上升，好像火窑的烟一样，全山猛烈震动。角声越来越大，大到极点的时候，摩西就说话，神用雷声回答摩西。耶和华降临在西奈山上，就是降临到山顶上；耶和华呼召摩西上山顶，他就上去了。耶和华对摩西说：“你下去警告人民，不可闯过来，到我这里观看，免得他们中间有很多人灭亡。又叫那些亲近耶和华的祭司要洁净，恐怕耶和华忽然击杀他们。”但是，摩西对耶和华说：“人民[12]不能上西奈山，因为你曾经警告我们，说：‘要给山定界限，也要把山分别为圣。’”所以，耶和华对他说：“下去吧，你要和亚伦一起再上来，只是祭司和人民都不可闯过来，上到我这里，恐怕我忽然击杀他们。”于是，摩西下到人民那里告诉他们。

神吩咐以下这一切话，说：

“我是耶和华你的神，曾经把你从埃及地，从为奴之家领出来。在我以外，你不可有别的神。

“不可为自己做偶像，也不可做天上、地下和地底下水中各物的形象。不可跪拜它们，也不可事奉它们。因为我耶和华你们的神是忌邪的^①神；恨恶我的，我必追讨他们的罪，从父亲到儿子，直到三四代，但爱我和遵守我诫命的，我必向他们施慈爱，直到千代。

“不可以耶和华你神的名作假誓，因为以耶和华的名作假誓的，耶

① 新JPS译为“不动情”。

和华必不以他为无罪。

“要纪念安息日，守为圣日。六日要劳碌，作你一切工作，但第七日是耶和华你的神的安息日：这一日，你和你的儿女，你的仆婢和牲畜，以及住在你城里的寄居者，不可作任何的工。因为耶和华在六日之内造天、地、海和其中的万物，第七日就歇息了；所以耶和华赐福安息日，定为圣日。

“要尊敬父母，使你在耶和华你的神赐给你的地上得享长寿。

“不可杀人。

“不可奸淫。

“不可偷盗。

“不可作假证陷害你的邻舍。

“不可贪爱你邻舍的房屋；不可贪爱你邻舍的妻子、仆婢、牛驴和你邻舍的任何东西。”

[13]全体人民都看见打雷、闪电、角声和冒着烟的山；人民看见了，就颤抖，远远地站着。他们对摩西说：“求你和我们说话吧，我们必定听你的话，不可让神和我们说话，恐怕我们死亡。”摩西回答人民：“不要惧怕；因为神降临是要试验你们，叫你们常常敬畏他，不至犯罪。”于是，人民远远地站着，摩西却走近神所在的幽暗之中。

2. 西奈圣约(《出埃及记》24:1-8,12-18)

耶和华对摩西说：“你要上到耶和华这里来。你自己、亚伦、拿答、亚比户和以色列长老中的七十人都要上来，你们要远远下拜。只有摩西一人可以走近耶和华，他们却不可以亲近；人民也不可和摩西一同上来。”

摩西下来，把耶和华的一切命令和一切规章都向人民讲述；人民都同声回答，说：“耶和华吩咐的一切话，我们都必遵行！”接着摩西把耶和华的一切话都记下了。

清早起来，摩西在山下筑了一座祭坛，按着以色列十二支派立了十二根柱子。他又派了以色列人中的青年人去献燔祭，又向耶和华杀牛献为平安祭。摩西取了一半的血，盛在盆中；又取了另一半的血，洒

在祭坛上。他又把约书拿过来,大声念给人民听。他们说:“耶和華吩咐的一切话,我们都必忠心遵行!”摩西就取了血来,洒在人民的身上,说:“看哪,这是立约的血,这约是耶和華按着这一切话与你们立的。”

.....

耶和華对摩西说:“你要上山到我这里来,要住在这里;我要把石版,就是我所写的训导和诫命[14]赐给你,使你可以教导人民。”^①于是,摩西和他的侍从约书亚起来;摩西就上到神的山那里去了。但摩西对长老说:“你们要在这里等候我们,直到我们再回到你们那里来。这里有亚伦和户珥与你们在一起,谁有诉讼的案件,都可以到他们那里去。”

摩西上到山上,有云彩把山遮盖着。耶和華的荣耀停在西奈山上,云彩把山遮盖了六天。第七天,耶和華从云彩中呼唤摩西。现在,耶和華荣耀的景象,在以色列人眼前,好像在山顶上出现烈火。摩西进入云彩中,上到山上去;摩西在山上四十昼夜。

圣经叙事明确地认为最初在西奈山所确立的圣约需要定期复述和更新。圣经记载先有两次这样的活动发生在西奈事件之后的一代人身上,即以以色列民族形成中的两个时期:仅仅在进入应许之地之前(第3小节),以及在征服迦南结束后分配土地的时候(第4小节)。在公元前6世纪早期第一联邦毁灭后,有些在巴比伦流放的犹太人明显怀疑圣约继续有效,试图与巴比伦文化同化。为此先知以西结做出回应(第5小节),宣称神毫不妥协地委身并支持他的圣约,而不论百姓赞成与否。

3. 摩押圣约(《申命记》29:1,9-28;30:11-20^②)

摩西召集所有以色列百姓并对他们说:“今日你们全都站在耶和華你们的神面前;你们的支派首领、长老、官长和以色列所有的男子,你们的小孩、妻子和在你营中的寄居者,以及为你们劈柴挑水的人,都

① 《申命记》10:1-4 明确提及“十诫”。

② 和合本、新译本为《申命记》29:1,9-29;30:11-20。——译注

站在耶和华你们的神面前，为要叫你遵守耶和华你的神今日与你所立的约，和他向你所起的誓；这样，他今日可以立你作他的子民，他可以作你的神，正如他[15]曾经对你说过的，又对你的列祖亚伯拉罕、以撒、雅各起过誓的。我不但与你们立这约，起这誓；而且也与那些今日和我们在这里，一同站在耶和华我们的神面前的人，以及那些今日不与我们同在这里的人立这约，起这誓。

“你们清楚知道我们怎样在埃及地住过，怎样从列国中经过；你们也见过他们的可憎之物，和他们那里那些木、石、金、银的偶像。恐怕你们中间有男人或女人，家族或支派，今日心里偏离了耶和华我们的神，去事奉那些国的神，又恐怕你们中间有恶根，生出毒草和苦蕒来。如果有人听了这咒诅的话，心里仍然自夸可以免灾，心里说：‘我虽然照着顽梗的心而行（使好人和恶人一起灭亡），我还有平安。’耶和华必不肯饶恕他；耶和华的怒气和愤恨^①必向这人发作，这书上所写的一切咒诅都要降在那人身上，耶和华也必从天下涂抹他的名。

“耶和华必照着写在这训导[*torah*]书上的约的一切咒诅，把他从以色列众支派中分别出来，使他遭受灾祸。后代的人，就是你们以后兴起来的子孙，和从远方来的外族人，看见了这地的灾难和耶和华降与这地的疾病，又看见了遍地……寸草不生，好像耶和华在烈怒和怒火中毁灭的所多玛、蛾摩拉、押玛、洗扁一样，看见了这些的人和万国的人都要问：‘耶和华为什么向这地这样行呢？为什么大发烈怒呢？’人就必回答：‘是因为他们离弃了耶和华他们列祖的神的约，就是耶和华把他们从埃及地领出来的时候，与他们所立的；去事奉别的神，向他们叩拜，就是他们不认识的神，也是耶和华没有给他们指定要拜的神。所以耶和华向这地大发烈怒，把这书上所写的一切咒诅都降在这地上。于是耶和华在烈怒、忿怒和大怒中，把他们从他们的地土拔出来，丢在别的地方，像今天一样^②。’

[16]“奥秘的事，是属于耶和华我们的神的，只有显露的事，是永

① 新 JPS：“激情”。

② 新 JPS：“情况还是这样”。

远属于我们和我们子孙的，好叫我们遵行这训导[*torah*]上的一切话。……”

“其实我今日吩咐你的这诫命[*mitzvah*]，对你并不太难，离你也不太远。这诫命不在天^①上，以致你说：‘谁替我们上到天上去，为我们取下来，使我们听见，就可以遵行呢？’也不是在海外，以致你说：‘谁替我们过海去，为我们取回来，使我们听见，就可以遵行呢？’不，这话离你很近，就在你口里，也在你心里，使你可以遵行。

“你看，我今日把生命和福乐，死亡与灾祸，都摆在你的面前了。因为我今日吩咐你爱耶和華你的神，行他的道路，谨守他的诫命、律例、典章，使你可以存活，人数增多，耶和華你的神就必在你要进去得为业的地上赐福给你。但是，如果你的心偏离了，不肯听从，却被人勾引，去敬拜和事奉别的神，我今日郑重地告诉你们，你们必要灭亡；在你过约旦河，进去得为业的地上，你的年日必不长久。我今日呼天唤地向你们作证：我把生与死，福与祸，都摆在你面前了。所以你要选择生命，好让你和你的后裔都可以活着，爱耶和華你的神，听从他的话，紧靠他。因为那就是你的生命，你的长寿；这样，你才能在耶和華向你的列祖亚伯拉罕、以撒、雅各起誓应许要赐给他们的地上居住。”

4. 示剑圣约(《约书亚记》24:1—28)

约书亚在示剑召集以色列各支派，又把以色列的长老、首领、审判官和官长都召了来，他们就站在神面前。约书亚对众民说：“耶和華以色列的神[17]这样说：‘古时你们的列祖，就是亚伯拉罕和拿鹤的父亲他拉，住在幼发拉底河那边；他们事奉别的神。我把你们的祖先亚伯拉罕，从幼发拉底河那边带来，领他走遍迦南地，使他的后裔增多，把以撒赐给他；又把雅各和以扫赐给以撒，把西珥山赐给以扫作产业；雅各和他的子孙却下到埃及去。

“我差派了摩西和亚伦，借着我在埃及所行的神迹，用灾疫击打埃及，然后把你们领出来。我领你们的列祖离开埃及，你们去到海边。

① 新JPS：“诸天”。

但是埃及人带着战车和马兵，追赶你们的列祖直到芦苇海。你们的列祖呼求耶和华，他就以黑暗隔开你们和埃及人，又使海水复流淹没了他们。我在埃及所行的事，你们都亲眼见过。

“你们在旷野也住了许多日子。我领你们到了住在约旦河东的亚摩利人的地。他们和你们争战，我把他们交在你们手里；我为你们消灭他们，你们就得了他们的地作产业；我也在你们面前把他们消灭。那时摩押王西拨的儿子巴勒起来攻击以色列人；他派人把比珥的儿子巴兰召了来，咒诅你们。但是我不肯听巴兰的话，结果他反而一而再祝福你们；这样，我就救了你们脱离他的手。

“你们过了约旦河，来到耶利哥；耶利哥的居民与你们作战，还有亚摩利人、比利洗人、迦南人、赫人、革迦撒人、希未人、耶布斯人，也跟你们作战；我把他们都交在你们手里。我派了瘟疫飞在你们前面，[正像对待]亚摩利人的两个王[一样]把他们从你们面前赶走，并不是用你的刀，也不是用你的弓。我赐给你们土地，不是你们劳苦开垦的；我赐给你们的城市，不是你们建造的，你们却住在城中；你们享用的葡萄园和橄榄园，也不是你们栽种的。

“现在你们要敬畏耶和华，真诚地按着真理事奉他，把你们列祖在幼发拉底河那边和在埃及事奉的神除掉，去事奉耶和华。如果你们认为事奉耶和华不好，那么今日你们就可以选择你们所要事奉的：是你们列祖在幼发拉底河那边事奉的神呢，还是你们现在所住亚摩利人之地的神呢？但是，至于我和父家，我们必事奉耶和华。”

众民回答：“我们绝对不会离弃耶和华[18]，去事奉别的神！因为耶和华我们的神把我们和我们的列祖，从埃及地为奴的家领出来，并且在我们眼前行了那些伟大的神迹；又在我们所行的一切路上，和我们经过的一切民族中间，他都保护了我们。耶和华又把所有的民族和住在这地的亚摩利人，都从我们面前赶走。所以我们必事奉耶和华，因为他是我们的神。”

但是，约书亚对众民说：“你们不能事奉耶和华，因为他是圣洁的神。他是嫉妒的神；他必不赦免你们的过犯和罪恶。如果你们离弃耶和华，去事奉外族人的神，那么在耶和华赐福给你们之后，他必转而降

祸与你们，把你们消灭。”但是众民对约书亚说：“不，我们必定事奉耶和华！”约书亚对众民说：“你们选择了耶和华，要事奉他，你们为自己作证吧。”他们说：“是的，我们愿意作证！”约书亚说：“现在你们要除掉在你们中间外族人的神，一心归向耶和华以色列的神。”众民对约书亚说：“我们必事奉耶和华我们的神，必听从他的话。”

那一天，约书亚就与众民立约，在示剑为他们订固定的典章。约书亚把这些话都写在神的训示书上；又拿一块大石头，立在耶和华圣所旁边的橡树下。约书亚对全体人民说：“看哪，这块石头可以向我们作证，因为它听见了耶和华对我们所说的一切话；所以这块石头要向你们作证，免得你们不信你们的神。”于是约书亚打发众民各自回到自己分得的地业去了。

5. 强制性圣约(《以西结书》20:1-6, 10-22, 30-38)

第七年五月十日，有几个以色列的长老来求问耶和华，他们坐在我[以西结]的面前。耶和华的话临到我说：

“人子啊！你要告诉以色列的长老，对他们说：‘主耶和华这样说：[19]你们来求问我吗？我指着我的永生起誓，我必不让你们求问我。这是主耶和华的宣告。’”

“人子啊，你要审问他们吗？要审问他们吗？你要使他们知道他们列祖那些可憎的事。对他们说：‘主耶和华这样说：

在我拣选以色列的日子，我向雅各家的后裔举手起誓；我又在埃及地向他们显现，我向他们起誓。我说：我是耶和华你们的神。那日，我向他们起誓，要把他们从埃及地领出来，到我为他们所选定的流奶与蜜之地，就是我为他们寻得的万邦中最荣美的地。

.....

“这样我把他们从埃及地领了出来，带到旷野。我把我的律例赐给他们，把我的典章指示他们；人如果遵行，就必因此活着。我又把我的安息日赐给他们，作我与他们之间的凭据，使他们知道我是使他们分别为圣的耶和华。可是以色列家在旷野背叛了我，没有遵行我的律例，弃绝了我的典章(人如果遵行这些，就必因此活着)，大大亵渎了我

的安息日。那时我说我要把我的烈怒倒在他们身上，在旷野把他们灭绝。然而我为了我名的缘故没有这样作，免得我的名在列国的人眼中被亵渎；我曾在他们眼前把以色列人领出来。但是我在旷野也曾经向他们起誓，必不领他们到我赐给他们的流奶与蜜之地，就是我已归[给他们的]最荣美的地，因为他们弃绝了我的典章，没有遵行我的律例，亵渎了我的安息日；他们的心随从自己的偶像。虽然这样，我还是顾惜他们，不毁灭他们；我没有在旷野把他们灭绝。

“我在旷野对他们的儿女说：不要遵行你们祖先的做法，不要谨守他们的道路，也不要因他们的偶像玷污自己。我是耶和华你们的神：你们要遵行我的律例，谨守我的典章，把它们实行出来。你们要把我的安息日分别为圣，作我与你们之间的凭据，使你们知道我是耶和华你们的神。

可是他们的儿女背叛了我：他们没有遵行我的律例，也没有忠信谨守实行我的典章（人如果遵行这些律例典章，就必因此活着），亵渎了我的安息日。那时我说我要把我的烈怒倒在他们身上[20]，在旷野向他们发尽我的怒气。然而我为了我名的缘故缩手，没有这样作，免得我名在列国的人眼中被亵渎；我曾在他们眼前把以色列人领出来。……

现在，你要对以色列家说：‘主耶和华这样说：你们还照着你们祖先所行的玷污自己吗？仍随着他们可憎的偶像行邪淫吗？你们奉上供物，使你们的儿女经火，用你们的一切偶像玷污自己，直到今日。以色列家啊，我怎能让你们向我求问呢？主耶和华说：我指着我的永生起誓：我决不让你们向我求问。这是主耶和华的宣告。你们说：我们要像列国的人，像列邦的各族一样去事奉木头和石头。你们心里所起的这意念，必不能成就。我指着我的永生起誓：我必用大能的手，伸出来的膀臂，以及倒出来的烈怒，统治你们。这是主耶和华的宣告。我必用大能的手，伸出来的膀臂，以及倒出来的烈怒，把你们从万族中领出来，从你们所分散到的列邦招聚你们。我要把你们带到万族的旷野，在那里当面审判你们。我怎样在埃及地的旷野审判你们的祖先，也必怎样审判你们。这是主耶和华的宣告。我必使你们从牧人的杖

下经过,使你们进入盟约的约束。我必从你们中间除净那些背叛和得罪我的人;我虽把他们从寄居之地领出来,可是他们不得进入以色列地。这样,你们就知道我是耶和華。’”

6. 发誓更新圣约(《尼希米记》9:1-8,24-26,30-37;10:1-40)

《希伯来文圣经》中记录的最后一份圣约是巴比伦流放时期的圣约,其时以色列人从巴比伦归回应许之地,现在聚集在耶路撒冷(学者们猜测集会的时间最可能发生在公元前5世纪中叶,当时犹太受制于波斯帝国的统治)。虽然这份标准的圣约以以前的圣约为基础,但是它由人发起,所以具有独特性。它采取以色列共同体对神相互发誓(*amanah*)[21]的形式,而非由神向人发颁布圣约(*berit*)的形式。

这月二十四日,以色列人聚集,一同禁食,身穿麻衣,头上蒙灰。以色列的后裔跟所有外族人分离,然后站立,承认自己的罪过和他们列祖的罪孽。那天四分之一的时问,他们站在自己的地方,宣读耶和華他们的神的训导书;另外四分之一的时问,他们认罪和敬拜耶和華他们的神。耶书亚、巴尼、甲篋、示巴尼、布尼、示利比、巴尼和基拿尼,站立在利未人的台阶上,向耶和華他们的神大声哀求。利未人耶书亚、甲篋、巴尼、哈沙尼、示利比、荷第雅和毗他希雅说:“你们要起立,称颂耶和華你们的神,直到永永远远:‘耶和華啊,你荣耀的名是应当称颂的;愿你的名被尊崇,超过一切称颂和赞美!’”

“你,唯独你是耶和華。你造了天,天上的天和天军,地和地上的万物,海和海中的万物。你使这一切生存,天军也都敬拜你。你是耶和華神,你拣选亚伯兰,带领他出了迦勒底的吾珥,改他的名字为亚伯拉罕。你见他在你面前心里诚实可靠,就与他立约,要把迦南人、赫人、亚摩利人、比利洗人、耶布斯人和革迦撒人之地,赐给他的后裔。你履行了你的诺言,因为你是公义的。……于是他们的子孙进去,获得那地:你使那地的迦南居民向他们屈服,又把迦南众王和那地的各民族,都交在以色列人手里,以色列人可以随意对待他们。他们夺取

了坚固的城、肥沃的土地，获得了满载各样财宝的房屋、挖好的水井、葡萄园、橄榄园和很多果树。他们吃得饱足，身体发胖，因你的大恩生活安逸快乐。可是他们竟悖逆，背叛你，把你的训导丢在背后他们杀害那些控告他们，要他们归向你的先知，犯了亵渎的大罪。……你多年容忍他们，你的灵借着你的众先知劝戒他们，他们还是不侧耳而听，所以你把他们交给各地的民族手中。然而因你丰富的怜悯，[22]你不把他们灭尽，也不撇弃他们，因为你是有恩典有怜悯的神。

“我们的神啊，你是至大、全能、至可畏、守约的神，现在求你不要把我们、我们的君王和领袖、我们的祭司和先知、我们的列祖和你的众民，从亚述列王的日子直到今日所遭遇的一切苦难，看为小事。确实，在一切临到我们身上的事上，你都是公义的；因为你所行的是信实的，我们所行的是邪恶的。我们的君王和领袖，我们的祭司和列祖，都没有遵行你的训导，也没有留心听从你的诫命和你向他们郑重的警告。他们在本国中，享受你赐给他们的大福，在你摆在他们面前这广大肥沃的地上，却不事奉你，不转离他们的恶行。我们今天竟成了奴仆！就是在你赐给我们列祖享用其上果实和美物之地，我们竟在这地上作了奴仆！这地丰富的出产都归给列王，就是你因我们的罪派来管辖我们的。他们也随意管辖我们的身体和我们的牲畜；我们遭遇大患难。

“现在由于这一切事，我们立下确实的约，写在文件上；我们的领袖、利未人和祭司，都在上面[签名]盖了印。

“在上面[签名]盖印的是：省长哈迦利亚的儿子尼希米，还有西底家；祭司有：西莱雅、亚撒利雅、耶利米、巴施户珥、亚玛利雅、玛基雅、哈突、示巴尼、玛鹿、哈琳、米利末、俄巴底亚、但以理、近顿、巴录、米书兰、亚比雅、米雅尼、玛西亚、璧该、示玛雅；

“利未人有：亚散尼的儿子耶书亚、希拿达的子孙宾内和甲篴；还有他们的兄弟示巴尼、荷第雅、基利他、毗莱雅、哈难、米迦、利合、哈沙比雅、撒刻、示利比、示巴尼、荷第雅、巴尼、比尼努；

“民众的首领有：巴录示(Parosh)、巴哈·摩押、以拦、萨土、巴尼、布尼、押甲、比拜、亚多尼雅、比革瓦伊、亚丁、亚特、希西家、押朔、荷第

雅、哈顺、比宰、哈立、亚拿突、尼拜、抹比押、米书兰、希悉、米示萨别、撒督、押杜亚、毗拉提、哈难、亚奈雅、何细亚、哈拿尼雅、哈述、哈罗黑、毗利合、朔百、利宏、哈沙拿、玛西雅、亚希雅、哈难、亚难、玛鹿、哈琳、巴拿。

“其余的民众，祭司、利未人、守门的、歌唱的、作殿役的，以及一切跟各地民族[23]分离，[归向]神训导的和他们的妻子和儿女，所有有知识能够明白的，都坚持和他们的贵族兄弟参与发咒起誓，必遵行神借他仆人摩西颁布的训导，必谨守遵行耶和华我们的主的一切诫命、典章和律例。

“即：我们必不把我们的女儿嫁给这地的外族人，也不为我们的儿子娶他们的女儿。

“如果这地的外族人带来货物或五谷，在安息日贩卖，我们在安息日或圣日决不向他们买什么。

“每逢第七年，我们必不耕种田地，并且豁免一切债务。

“我们又为自己立下法规：各人每年要缴纳四克银子作我们神的殿的经费，……

“我们（[包括]祭司、利未人和民众）抽签决定按照我们的宗族，每年在指定的时间把木柴奉到我们神的殿，好照着训导[torah]上所写的，烧在耶和华我们神的坛上。

“[我们]又定下每年要把我们田地初熟的果子，都带到耶和华的殿。……

“并且把我们最好的面粉和举祭，各样树上的果子、新酒、新油，都带给祭司，交到我们神殿的仓库；又要把我们田地出产的十分之一给利未人……

“我们决不会疏忽供应我们神的殿。”

评论：西奈圣约：启示论

古代以色列作家几乎从来不采取命题方式写作；的确，他们运用叙事、律法以及其他惯用的文学体裁来表达他们的思想。甚至当圣经作者们试图表达新的宗教思想、社会结构或人类价值观的时候，他们

的思想所采取的形式是历史叙事和律法典章，而不是现代读者所熟悉的命题论证。有关《希伯来文圣经》的评注[24]因此成为一种发现意义的活动：学术的使命不仅是从历史、语言学和考古学解释古老的语言和习俗，而且致力于表明任何定本经文如何体现出某种思想立场，由此揭示出古代作者们应有的思想。这意味着根据经文自身重构经文中的观点，然后不仅将之作为古代观点，而且作为当代观点来使用它。在耶和華西奈山启示叙事中，有关权威和共同体的新观点隐藏在西奈山隐喻之中，这座山乃神启示的地点——这座山自身包裹在烟、火和云之中；这些问题最为尖锐。

首先，圣经中的西奈圣约叙事凸出的一点是将颁布律法的活动嵌入到宏大叙事之中，没有后者，前者就不完整：圣约在历史之中存在。虽然启示在字面意义上发生在以色列民族史上的根本环节，但是从大多数学者的观点来看，“圣约”(*berit*)一词和思想很可能体现的是与公元前7世纪申典运动联系在一起的晚期作者的观点，因此西奈圣约叙事体现的是事后论述的首要原则。这种观点认为，耶和華启示自身为神，并进入与他的子民所立的圣约关系中，以色列才形成一个民族。神宣告约法如同神用言语创造世界（《创世记》第1章）一样是创造时刻，藉着西奈圣约，以色列民族获得它的身份和历史，在过去，它是从奴役中得救的民族，在未来，神在命令中规定它治理这个世界：“你们要归我作祭司的国度和圣洁的国民”（出19:6。作者翻译）。

这一独特的时刻——从道德和律法上形成以色列——完全与它包含其中的叙事开始部分即《创世记》第1章的创世叙事分开。以色列民族及其律法并不是从时间形成一开始就存在的。神拣选以色列民，由此建立神与以色列民之间的特殊关系，这起源于历史，而非宇宙命运。在这些前提之下，古代以色列作家提出非常不同的律法和民族存在的模式，而与古代[25]巴比伦的古老文献不同，例如，后者可能会提供最接近圣经的材料，以色列文士直接或间接地对此非常熟悉。像西奈叙事一样，《汉穆拉比法典》（约前1755年）嵌入其中的文学框架解释了法典的起源和权威；但是，拣选巴比伦、巴比伦庙宇、任命汉穆拉比为巴比伦的王，体现的是神的命运，神从时间形成之初就颁布命

令,独立于人类历史或人类主体。圣经作者隐而不显地质疑在古代近东文献中视为绝对的观点,他以宇宙历史而非民族意识形态为起点,他将命运从历史之中清除掉,他脱离创世书写以色列。这位作者的西奈叙述既有彻底的乌托邦观点,即民族的存续依赖于百姓同意并不断委身于西奈圣约:

[摩西上到神那里去,耶和华从山上呼唤他,说:]“你要这样告诉雅各家,吩咐以色列人说:‘我向埃及人所行的,你们都看见了;也看见了我怎样像鹰一样把你们背在翅膀上,带领你们到我这里来。现在你们若是实在听我的话,遵守我的约,你们就必在万民中作属我的产业,因为全地都是我的。确实,你们要归我作祭司的国度和圣洁的国民。’这些话你都要对以色列人说。”(出 19:3—6。作者翻译)

所有内容与“若”(im)一词有关。尚未点明的一点是违背圣约的后果。以色列是柔弱的幼鸟,神将它背负在翅膀上,这是神人关系亲密的时候,这个比喻可能说明神不情愿说出“若不”的原因。但是,尽管违背圣约的结果未明言出来,但是,不是没有出现。非常明显,这段经文展示出在神的拣选下以色列民族的理想化的起点,同时对此思想提出批判和考察。以色列民族的存续不是绝对目的自身,而取决于服从道德律法。这一形成时刻也是柔弱的时刻,其中已经蕴涵着隐而不显的挑战和警告。经文作者们甚至在起源神话中就已经有批判的思想,试图颠覆沙文主义。几乎可以确定的是,后来的编者根据历史兴衰来塑造拣选的应许[26]。但是它也形成大视野观。参与圣约的必要因素公意不能仅仅是立约之处一次性的同意,对此叙事者有所强调:“全体人民都一致地回答,说:‘凡是耶和华吩咐的,我们都要遵行。’”(出 19:8。作者翻译)公意必须在古代以色列中世代延续,最终必须包括读者的公意,他们是接受邀请进入选民叙事的人,也是在神直接宣告十诫中,被召集到一起参与圣约的人。

历史显现为圣约,生存成为道德公设。在古代近东文献中没有这样的先例:神直接向整个民族说话。虽然神显的文学表现形式伴随着自然现象,诸如大地震动,群山晃动,这并不为古代以色列所独创,除了律法这种文学体裁之外,大量的特征将《出埃及记》第 19—20 章与

乌伽利特和巴比伦原型区别开来。西奈叙事的独特之处是神的观念，即他公开向一个民族启示自身，抛弃一切阶级、性别和种族的界限。神的启示采取直接向他的子民说话的方式，由此神宣告他的旨意成为律法，构成以色列民族和神之间圣约关系的条款。形式就是内容：神直接向百姓说话，这需要人回应神的倡议。内容就是形式：耶和華启示的圣约就是人类共同体的结构。

十诫的文学结构(出 20:2—17)鲜明凸出。在神宣告圣约中，神称自己为“我”，直接称每个以色列人为“你”，使用表示亲密关系的单数的“你”，而不是我们希望看到的复数“你们”，这并不合乎语法要求。因此，每个听神说话的人知道他或她正由神直接向他或她说话。在西奈叙事结构之中，每个原来做奴隶的人，他或她原来缺少历史和共同体意识，在西奈山接受了一位“我”。从叙事来看，从奴隶转变成为一个人表明神直接的言说需要读者或听者以个人方式作出回应——创造出道德自我。但是，自我不可以概念化为仅仅存在于人侍奉神的关系中。的确，在十诫的第二部分^①中并没有提及神，它规定听者对其他共同体成员[27]的义务。圣约创造出邻舍，正如它创造出自我。恪守圣约形成由道德主体构成的共同体。道德主体也是历史主体：民族的未来取决于我如何对待邻舍。

这段经文中的根本观点在于：不存在命运，也不存在偶然；历史取决于道德行为；不存在无历史的神学，若无对邻舍的义务，就无对神的义务，人与神和邻舍建立关系，除了在这种关系之中并藉着这种关系所形成的自我之外，根本没有自我，若无圣约和启示，就不存在共同体和政治。神人之间的辩证关系是圣约观的基础，也清楚地面临着各种危险：关系破裂，将它绝对化为无条件的异质事物(被动地依赖于神的旨意，将之理解为完全的他者，主体和历史消失了)，或者将之绝对化为无条件的主体，也就是说，它成为暴君(绝对自我独立于对他人的委身)。整本《希伯来文圣经》反复重新阐述和更新圣约，这强调的是，对古代以色列的政治和宗教思想来说，圣约具有重要的核心地位。它

① 指第五至十诫。——译注

将自我和他者置于关系之中,认为政治是共同体,由此提供了相互关系的结构,成为现代读者的关注点。

列文森(Bernard M. Levinson)

圣约与公意

7. 义务的根据(《拉比以实玛利律法注疏》[*Mekhilta Derabbi Yishmael*]; 犹太新年[Bahodesh]5、6)

这节米德拉什描述神和以色列就达成西奈圣约相互协商。它运用大拉比文献中常见的寓言形式,将神刻画为王,为建立人对君王的义务提供独特的根据。

(5)“我是耶和华你的神”(出 20:2)。为什么《托拉》不在一开始就宣告十诫呢? 一则寓言:如何[28]来理解呢? 可以将神比喻为一位人间的君王,他进入一块领地[*medinah*],对百姓说:我可以统治你们吗? 他们回答说:你统治我们,会给我们带来益处吗? [那么]他打算怎么办? 他为他们建造城池,他为他们供应水,他为他们征战。[然后]他对他们说:我可以统治你们吗? 他们回答说:可以,可以。同样,神将以色列人从埃及带领出来,为他们将水分开,为他们降下吗哪,为他们带来井水,为他们送来鹌鹑,[而且]为他们和亚玛力人征战。[然后]他对他们说:我可以统治你们吗? 他们回答说:可以,可以。……

(6)“在我旁边,你不可有别的神”(出 20:3)。……一则寓言:一位人间君王进入一块领地[*medinah*],他的仆人对他说:请给百姓颁布法令。他回答说:不! 一旦他们接受我的统治,我才颁布法令。如果他们不接受我的统治,那么,他们为什么要接受我的法令呢?

同样,神对以色列说:“我是耶和华你的神,曾经把你从埃及地,从为奴之家领出来。你不可有别的神。”他[因此]对他们说:“你们在埃及已经接受我的统治吗?”他们回答说:“是的”;[所以他继续说

道]——“现在，正如你们已经接受我的统治，要接受我的法令。”

8. 有关《托拉》的撤销声明书(《巴比伦塔木德·安息日》88a)

如下讨论提出一个大胆的命题，即以色列最初因为强制而接受《托拉》——因此，它不具有约束力。希伯来文 *moda'a* (撤销声明书) 一词大致表达了后一种看法，它类似于要求运用具有强制性压力的文件，用来终止在威逼下所签订的销售契约(比较《巴比伦塔木德·最后一道门》48b)。

“……他们都站在山脚下”^①(出 19:17)：拉比哈撒之孙、哈玛的儿子阿夫迪米(Avdimi b. Hama B. Hasa)说，这教导我们，在以色列人之上，以色列的圣者手托[29]如[翻过来的盆的]西奈山，告诉他们：“如果你们接受《托拉》——一切安然平安；否则，你们必将葬身于此。”

拉夫雅各的儿子阿哈(Aha b. Jacob)说：就[接受]《托拉》而言，这提供了强有力的撤销声明书[*moda'a*]。[拉什：所以，如果神传讯以色列人，命令说：“为什么你们不能够遵守你们已经接受的《托拉》？”他们可以回答说，我们是因为强制而接受的。]

拉瓦(Rava)说：尽管如此，他们在亚哈随鲁王时期重新确定接受《托拉》，正如经上所写：“他们都遵守和接受”(斯 9:27)——他们遵守他们已经领受的一切。

9. 神的义务臣民(《民数记律法注疏》115)

这节米德拉什在此再次采用君王寓言的形式，取材于《以西结书》(本章第5小节)，刻画圣约的特征为从属关系。其出发点是《民数记》15:39，即神命令以色列人戴上礼仪用的隧子，像其他诫命一样，以引用《出埃及记》作结。

“好使你们记得，并且遵行我的一切诫命，又使你们成为圣洁，归给你们的神。我是耶和华你们的神，曾把你们从埃及地领出来，为要

^① 字面意义为：“在山下”。

作你们的神；我是耶和华你们的神”（民 15:40—41）。

为什么每条和每个诫命[mizvah]都提及出埃及呢？

一则寓言：这好比什么呢？好比一位君主，他朋友的儿子被掳。当君主解救他的时候，他所解救的是一位奴隶而非自由民，这样，如果君主颁布[法令]，这位友人的儿子不遵，他可以对他：“你是我的奴隶！”当他们来到城里，[君主]指示他：“脱下我脚上的鞋子；将我的外衣拿到浴室！”[友人的]儿子开始反抗；接着，他制定契约，对他：“你是我的奴隶！”

同样，当以色列的圣者拯救他的朋友亚伯拉罕的后裔，他所拯救的是一群奴隶而非自由民，这样，如果他颁布[法令]，他们不遵，他可以对他们说：“你们是我的奴隶！”当他们[30]行进到旷野，他向他们颁布小诫命和大诫命，诸如安息日、禁止乱伦、带隧子的衣服以及护经匣(phylactery)。以色列开始反抗；接着，他对他们说：“你们是我的奴隶！这是我拯救你们的条件——我必颁布[法令]，你们必遵守。”

“我是耶和华你们的神”——为什么这句经文重复出现呢？经上不是已经写下：“我是耶和华你们的神，曾把你们从埃及地领出来”吗？为什么再次写下“我是耶和华你们的神”？这样以色列不应当说：“神命令我们做什么呢？——难道不是要我们遵守[他的诫命]、领受赏赐吗？让我们既不遵守[他的诫命]，也不领受他的赏赐！”正如以色列问以西结[“有几个以色列的长老来求问耶和华”（结 20:1）]：“如果奴隶被主人卖了，那么他难道还在他的权柄之下吗？”以西结回答：“是的。”他们对他：“因为神已经将我们卖给世上的列国，我们不在他的权柄之下。”他回答：“如果奴隶被主人卖了，但是条件是他[不久之后]要回来，他难道不在他的权柄之下吗？”

“凡你们牢记于心的就从来不会忘记——当你们说：‘我们要像列国的人，像列邦的各族一样去事奉木头和石头。’主耶和华宣告，我必用大能的手，伸出来的膀臂，以及倒出来的烈怒，统治你们”（结 20:32—33）。“用大能的手”——这是指瘟疫，正如经上所记，“耶和华的手必[用严重的瘟疫]加[在你田间的牲畜身上]”（出 9:3）。“伸出来的臂膀”——这是指刀剑，正如经上所记：“[耶和华的使者站在天地中间，]手里拿着出了鞘的刀，指向耶路撒冷”（代上 21:16）。“倒出来的烈

怒”——这是指饥荒。一旦我将这三种灾难逐一给你们显现出来，我必统治你们，反对你们的意志——这就是重复出现“我是耶和华你们的神”的原因。

评论：圣约与公意

在西奈，以色列百姓与神立约，遵守他的律法。但是，为什么百姓的公意也是必不可少的呢？为什么神不仅仅颁布律法？社会契约论提出一种可能性的答案。义务源自于公意；[31]只有百姓自己选择了这些权威以及律法，他们才会恪守。因为每个人是“他自己的主人，”卢梭认为，“没有人可以任何借口，在没有得到他人同意的情况下，统治他。”（《社会契约论》4:2）正如霍布斯所认为的，“义务不出自人自己的行为，根本就不存在。”（《利维坦》第21章）

圣约不是普通的社会契约。有人对此会提出反对意见。以色列百姓真正地接受或拒绝神的律法吗？即使百姓自由地形成公意，公意行为能形成守法的义务吗？还是说，它承认和确认原先存在的义务？大拉比们试图解决这些问题，但是，所采取的方式不是表明神和以色列所立圣约与社会契约之间存在根本不同。相反，他们的评注强调两种公意理论存在特有的张力，一种公意是义务的来源，一种公意是承认独立于契约而存在的义务的方式。他们试图解释圣约中的道德力量，说明困扰所有契约理论的矛盾之处：同意法律或政治安排的根据越是具有约束力，认为公意行为形成守法义务的观点越不正确。

义务取决于公意；这种观点形成《巴比伦塔木德·安息日》88a 中的争论的基础：以色列因为强制而接受《托拉》，因此无效。《巴比伦塔木德》在此告诉我们，神在以色列人上方托住西奈山，威胁毁灭他们，由此确保他们同意。拉夫雅各的儿子阿哈认为，这种强制行为瓦解了遵守诫命的义务。正如在胁迫情况下所签订的商业协议不具有约束力，同样，神人之间的圣约因为强制确立也是无效的。拉瓦接受这个前提，但是找到解决之道。他认为，当犹太人不在西奈山的阴影之下，他们在亚哈随鲁王时期重新确立接受圣约。他们自愿采纳诫命“诵读以斯帖记(*megillah*)”（这条诫命并不出自神的命令），他们不言而喻

地接受全部的《托拉》。不论拉瓦的解决之道是否具有说服力,两位拉比似乎都认为,若缺乏普遍的公意行为,神的律法并不具有约束力。

其他评注拒绝以公意为基础的义务论。在《民数记律法注疏》115中,遵守诫命的义务与圣约无关,相反,源自于神拯救在埃及为奴的犹太人这一条件。由此来看,出埃及不仅是[32]从奴役到自由之旅,而且是从主人(法老)到主人(神)之旅。因为神拯救的犹太人不是自由民,而是奴隶,公意问题并不存在。他保留颁布法令的权利,他们则有守法的义务。

在《拉比以实玛利律法注疏·犹太新年》5、6中,圣约发挥一定的作用,但不是义务的来源。圣约并不形成义务,它表达或承认人对神应尽的义务,后者先于(并推动)公意行为。以色列人顺服神源自于神已经为人所做的一切——将他们从埃及拯救出来,将水分开,送来吗哪和鹌鹑,与亚玛力人征战,等等。当他要求做以色列百姓的王的时候,他们回答说,“可以,可以。”但是,对神应尽的义务与其说源自于人的公意,毋宁说出自于告知他们公意的神的关怀。因为以色列百姓同意神的统治,所以,神就不配得主权;确实,因为神配得主权,所以百姓同意他施行统治。

对伟大的创举报以感恩之情不是犹太人接受的律法的惟一原因。另外一个原因是律法本身具有内在的公正和重要性。布拉格的马哈拉尔是16世纪来自布拉格的学者,对此论争形成最后一个观点(本章第14小节)。《托拉》不仅是公正的律法图式,而且为完善的宇宙所不可或缺;他认为,若缺少《托拉》,那么宇宙将归于混乱。无论这种形而上学主张多么不合理,它提供限制条件,由此来恰当地证明公意理论存在矛盾之处。如果以色列接受《托拉》正是因为关乎宇宙的存续,那么圣约具有两个结果。其一,百姓可以想象出这个最有分量的理由来达成公意。其二,考虑到各自利害关系,他们的公意不能抓住要点。道德上重要的自由选择面对特定选择的时候显得苍白无力。与拉夫雅各的儿子阿哈不同,布拉格的马哈拉尔丝毫不为神将西奈山上悬在百姓的头上而使用强制力所困扰。这种强制行为除了瓦解了《托拉》中的道德力量,而且表达神的观点,即接受《托拉》是必不可少的,并不取决于自愿行为。

布拉格的马哈拉尔认识到公意理论的局限性,这可以与他的形而

上学假设分开。考虑一下律法具有无可争议的道德重要性,诸如禁止严重侵犯人权。这种律法在道德上的重要性给百姓提供强大的理由同意它[33](成为他们宪法或权利法案的一部分)。但是,这也给遵守这种独立于公意行为的律法提供了根据(而且可能为强迫其他人守法提供了根据)。同意一项律法的理由越是充分,支持它的义务越少源自于公意。列国不能接受人权协定,尽管如此,要为侵犯人权的行径负责。如果它们反驳认为它们没有对人权达成公意,那么情况可能是需要将一座高山悬在它们的头上,直至它们同意。

桑德尔 (Michael J. Sandel)

10. 给列国提供《托拉》(《申命记律法注疏》³⁴³,《西夫莱:坦拿申命记律法注疏》[*Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*],卢文·翰墨[Reuven Hammer],收录于耶鲁犹太丛书[New Haven: Yale University Press, 1986年],第352—353页)

如果第7节选文的要旨是人不能拒绝神的圣约,这里的观点认为人可以这样做——而且实际上已经这样做了。

“他[摩西]说:耶和华从西奈而来,[从西珥(seir)向他们显现]”(申 33:2)。当神亲自启示自己,将《托拉》赐给以色列的时候,他不仅向以色列,而且向列国启示自己。他首先来到以扫^①的后裔面前,问他们:“你们会接受《托拉》吗?”他们回答:“那上面写了什么?”神对他们说:“不可杀人”(出 20:13)。他们回答说,这是人的本性,他们的先祖就是杀人犯,正如经上所说:“手却是以扫的手”(创 27:22),“你必须靠刀剑生活”(创 27:40)。神然后来到阿摩利人和摩押人那里,问他们:“你们会接受《托拉》吗?”他们回答:“那上面写了什么?”神对他们说:“不可奸淫”(出 20:13)。^② 他们回答说,奸淫是人的本性,正如经上所

① 在其他地方称为“西珥”,因此是米德拉什对开篇经文的翻译。

② 和合本、新译本为《出埃及记》20:14。——译注

说：“这样，罗得的两个女儿，都从她们的父亲怀了孕。[大女儿生了一个儿子，给他起名叫摩押，就是现在摩押人的始祖。[34]小女儿也生了一个儿子，给他起名叫便·亚米，就是现在亚扪人的始祖]”（创 19：36—38）。他接着来到以实玛利人那里，问他们：“你们会接受《托拉》吗？”他们回答：“那上面写了什么？”神对他们说：“不可偷盗”（出 20：13）^①。他们回答说，偷盗是人的本性，他们的先人就是盗贼，正如经上所说：“他将来为人，必像野驴”（创 16：12）。现在，神来到其他各族面前——他问他们：“你们会接受《托拉》吗？”正如经上所记：“耶和華啊！世上的君王都要称谢你，因为他们听见了你口中的言语”（诗 138：4）。[从这节经文来看]人们可能会认为他们听到并接受[他的言语]；因此，圣经在其他地方说道，“我必在忿怒和烈怒中，向那些不听从的列国施行报复”（弥 5：14）^②。他们不仅不听从，——他们甚至不能遵守诺亚的后裔已经接受的七诫，^③他们将之抛在一边。当以色列的圣者、应当称颂的神看到这里，他让他们顺服于以色列。^④ 一则寓言：一个人带着他的驴子和狗来到打谷场，将一袋（*letek*）[米]加到驴子身上，而狗则加上三包（*se'ah*）米。驴子[轻松地]行走，但是狗开始喘气，这个人便将一包米从它身上卸下，加到驴子身上，接着是第二包，接着是第三包。同样，以色列接受《托拉》及其解释和细节以及诺亚七诫，而诺亚的子孙不能遵守七诫，将之抛弃。因此，经上如此记载：“……耶和華从西奈而来，从西珥向他们显现。”

圣约承诺的范围

11. 个体责任（《巴比伦塔木德·疑妻行淫》37a-b）

《希伯来文圣经》描述了重新确立圣约的仪式，其中就遵守具体的诫命以及一

① 和合本、新译本为《出埃及记》20：14。——译注

② 和合本、新译本为《弥迦书》5：15。——译注

③ 参见第十六章对诺亚律法的讨论。

④ 这里试图为以色列具有高于偶像崇拜者的律法上特权辩护。参见本书第十六章。

般意义上的《托拉》(参阅《申命记》第 27 章)公开宣告各种“祝福”和“诅咒”。[35]《巴比伦塔木德》在此认为,这种仪式反复发生,并增加各种圣约和需要承担的不同承诺,其范围以最初在西奈山颁布圣约为起点,以在进入以色列土地之后举行的仪式为止。有些拉比就每个以色列人顺服神增加各种圣约责任,还将之作为以色列同胞的保证。现在圣约的数目多得惊人。

我们的拉比教导说:一般性的“祝福”,特殊性的“祝福”;一般性的“诅咒”,特殊性的“诅咒”;“研习、教导,恪守、遵循”——总计 4 乘以 4……得 16。这同样[也发生]在西奈山以及摩押平原。……因此,对《托拉》中每条诫命而言,总计有 48 份圣约……

拉比埃克村的耶户达的儿子西门(Shimon b. Yehudah of Akko Village)以拉比西门的名义说:就《托拉》中每条诫命而言,总计有 603,550[人]^①颁布了 48 份圣约。[拉什:就每个以色列人而言,每个人成为他兄弟的保证人。]

拉比[犹大王子]说道:[这进一步意味着]对每个以色列人来说,总计有 603,550 份[圣约]。

这里的问题是什么呢?拉夫梅沙什(Mesharshia)说道,他们不同意每个人成为另外一个人的保证人。[拉什:拉比正在争论的是,根据拉比西门来看,他试图列举出保证人的圣约……600,000 个人中每个人,根据他的弟兄为他的同胞所提供的保证,(也)接受 600,000 份圣约。]

12. 圣约:意义和目的(《巴比伦塔木德·宣誓》29a-b)

《巴比伦塔木德·宣誓》致力于研究各种宣誓。在如下讨论中,所提出的问题是,根据誓词的客观意义或宣誓人[36]的主观目的,宣誓是否具有约束力。《巴比伦塔木德》此处引用米德拉什式的记述,当摩西对以色列宣誓立约的时候,他谨慎为事;这似乎表明,根据主观目的,宣誓通常具有约束力。

① 这个数字记录在《民数记》1:46 的人口统计中。在下文中,拉什运用传统的数字 600,000,记述在《出埃及记》12:37 中。

过来,请听:当摩西对以色列宣誓的时候,他告诉他们:“注意,我正在对你们宣誓,不要根据你们的决定,而要根据神的决定和我的决定。”

为什么会这样?让摩西对他们说:“接受神命令的一切!”——这难道不是因为他们提及偶像的时候可能愿意这样做吗?

——是的,因为偶像也被称为“神”,正如经上所写:“金银神像。”(出 20:20)

那么让他对他们说:“接受《托拉》!”[但是可能指][“唯一”]一部《托拉》[不包括口传托拉]。

接着让他对他们说,“接受两部托拉!”[但是,这可能指,例如,]关于赎罪祭(*hattat*)的托拉[训示]和关于罪愆祭(*ashem*)的托拉。^①

接着让他对他们说:“接受全部的托拉!”[但是,这可能是指仅仅委身于不要]崇拜偶像,经上写道:“偶像崇拜最为可悲,否定它的人确信全部的托拉”(《巴比伦塔木德·许愿》25a)。

接着让他对他们说:“接受所有诫命!”[但是,这可能指委身于遵守诫命,穿上][衣服上的]隧子,经上写道:“隧子与全部诫命等值。”(参阅《巴比伦塔木德·饭祭》43b)

接着让他对他们说:“接受 613 条诫命!”

——好吧,根据你自己的观点[即,即使是主观目的],让他说,[仅仅]“根据我的决定”;为什么[加上],“根据神的决定”?确实,[他的目的是]它们不可能被废除。

[37]13. 未来的世代(以撒·阿布拉瓦内尔:《五经经注》[*Commentary on the Pentateuch*],《申命记》第 29 章)

至 15 世纪晚期,西班牙犹太人被迫做出选择,要么皈依基督教,要么从西班牙

① 就《利未记》第 6—7 章记述的各种献祭仪式,这节选文用“托拉”(torah)一词来介绍。“托拉”意为“教导”或“训示”,——例如,“这是赎罪祭的托拉”(6:18)。[在和合本、新译本中,译为:“这是赎罪祭的条例。”——译注]

牙驱逐出境,这是令人苦痛的选择,它所产生的问题导致重新检验圣约是否继续有效。有许多人选择犹太教和驱逐出境,以撒·阿布拉瓦内尔是其中之一,在此(在写于流亡意大利期间的圣经经注中)提供了西班牙犹太共同体最后岁月中争论的典范。以撒·阿布拉瓦内尔的经注采取学术式的问答风格。

就理性地检验这部分内容而言,我们提出 18 个问题。第一个也是最重要的问题涉及圣约和圣经经文“我不但与你们立这约,起这誓;而且也与那些今日和我们在这里,一同站在耶和华我们的神面前的人,以及那些今日不与我们同在这里的人立这约,起这誓。”其中的问题已经在阿拉贡王国中同时代的学者中引起激烈的斗争。

谁将权威赋予旷野流浪的一代以色列人?他们站立在西奈山下,宣告说“我们都必遵守和听从,”由此让未来世代肩负责任,将他们[未来世代]带入耶和华的圣约之中,耶和华是可称颂的神,是他们的神,或将永不废弃的誓言加在他们身上。[他们如何可能]让未来世代肩负遵守全部《托拉》以及他们所确立的圣约的责任,导致后来者易于受到惩罚?这似乎是这些经文的意义,在贤哲运用证据“他已经接受了西奈山上的誓言”(《巴比伦塔木德·宣誓》23b)的几个地方,其中的意义似乎也是如此。^①

但是,这种看法完全不合理。从父子关系[即:所有子辈均一样,父辈的责任均要让子辈来承担]来论证不能成立。全部[的子辈],除非在潜能的形式上,即与实际存在具有极其遥远的关系上,父辈与他们的存在有份,但是,他们并未出现在这里[西奈山]。非常明显,[38]一个人在约束自己的子女上,通过立世代誓言而得胜,而其手段并非通过这种潜能的形式^②。就理性的灵魂而言,这确实是正确的,在灵魂中,父辈与子辈既不有份,也无关系。

因此,我们发现先知以西结的一段话:

① 例如,就个人发誓反对《托拉》,这种发誓是无意义的,因为此人已经受到在他或她之前的西奈誓约的约束(参见第六章第 7 小节)。

② 以撒·阿布拉瓦内尔在此就“人不能靠力量取胜”(撒下 2:9)使用双关语:圣经中的“力量”(koah)一词,在中世纪的用法中,具有另外一层含义:“潜能”。

论到以色列地，你们为什么引用这俗语说：“父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了呢？”我指着我的永生起誓：你们在以色列中必不再引用这俗语了。这是主耶和華的话。看哪！所有的人都是属我的，作父亲的怎样属我，作儿子的也怎样属我。唯独犯罪的，才会灭亡。（结 18:2—4）

这表明，父子平等地站在可称颂的神的面前，没有任何父子关系。因此，“唯独犯罪的，才会灭亡”——人通过自己的过犯、而非他父辈的过犯而灭亡。《以西结书》的整个第 18 章表明了这一点。先知耶利米也说过这样的话。因此，我们可以推论出，不会因为父辈的行为——更不用说父辈的话语，惩罚应当临到子女的灵魂！还需要提及未来所有世代吗？

大拉比们已经说过：“未成年皈依者需要法庭的帮助施洗礼……[但是]当他们成年的时候，他们可以抗议[并终止皈依]”（《巴比伦塔木德·婚姻文书》11a；参见第十四章）。让我们推论如下：如果未成年皈依者在场，[但]他可以抗议，因为他是未成年人——如果他不在场，那么情况更是如此！非常明确，他不应当担负前辈为他们决定的一切。

我们不应满足于我们古人所说过的一切（例如，《坦胡玛经解》）^①：所有灵魂直到世代的末了还会存在，离不开古代习俗，他们都由自己通过诅咒和誓言建立这份圣约并接受这份圣约。这对信仰者来说非常困难。诫命仅仅是魂体合一的人肩负的责任，无实体的灵魂如何[接受][39]这种诫命呢？经上写道：“所以你们要谨守我的律例和典章；人应该遵行这些，按照它们生活”（利 18:5）——但是，死人是自由的（《巴比伦塔木德·安息日》30a），当魂体分开的时候，它们不再是人。进言之，诫命是身体力行的义务，一个人若不在场，他不能负起[遵守律例和典章]的责任。……

我现在解释这些经文，采取的方式将解决这些问题。确实，根据律法：“一个人若不在场，可以得益处；若不在场，不可能承担义务”

① 参见《坦胡玛经解》（*Midrash Tanhuma*），所罗门·布伯（Solomon Bubur）编辑（Vilna，1883 年），《站立》（*Nitzavim*）8，第 50 页。

(《巴比伦塔木德·婚姻文书》11a)。……但是,确实,如果一个人贷款,还贷的责任要落在他以及他的子女身上。正如子女可以继承父亲的财产得益处,同样,他们有责任归还他们自己及其父亲的债务,甚至偿还在他们出生前形成的债务。在类似的基础上,征服迦南得到的奴隶可以转让给他的子女……这是因为像其他财产一样,奴隶可以用金钱购买。

现在我们众所周知,可称颂的神需要以色列的一项权利,因为神将他们从埃及“铁炉”中、从奴役之地拯救出来;他们的人、牲畜和财产都由神赐予,并生活在他的领地之中,正如经上所写:“因为以色列人都是属我的奴仆;他们是我的奴仆,是我把他们从埃及地领了出来的”(利 25:55)。他[因此]需要以色列人的身体,好像他们是迦南奴隶,他也需要他们的灵魂,因为神藉着赐给他们《托拉》将完美的灵赐予他们。……

在建立[西奈]圣约上,这就是他们宣告这段话的原因:“耶和华吩咐的一切话,我们都必遵行和听从!”(出 24:7)其意思是:我们全力以赴来如奴隶侍奉主人,我们以全部灵魂如学子对待老师忠心相信主人。

因为可称颂的神现在希望赐予以色列人新的益处,即拥有圣地,他们必然要进入新的圣约。因为第一份[圣约]与身体上的服从、恪守信念联系在一起,第二份圣约关注的是拥有土地。后者意指以色列人既不能够通过刀剑征服它,也不能够从父辈那里继承而来。确实,神将土地不是作为礼物而非作为一笔贷款赐予他们的,正如经上所写:“地不可永远卖掉,因为地是我的”(利 25:23)。[因此]他们有责任侍奉应许之地的主人,而不侍奉[40]在他之外的神,后者是对神的最大背叛。……

以身体、灵魂和居住其中的土地为基础,子辈与父母的圣约有份,并肩负其中的责任。当神将他们从埃及救拔出来,他们领受《托拉》,并接受一笔贷款即选好的土地,这并不是他们[父母]的誓言发挥作用,而是他们受到的奴役在起作用。……就圣约中的责任,不会有任何的疑问。如果圣约在两个朋友之间签订,这是一份体现爱与忠诚的圣约,我们会提出如下巨大而难以解决的问题——也就是

说,尚未出生的子辈如何肩负责任?但是,这份圣约和誓言也是征服他们的身体和土地的绝对义务。我们可以认识到他们的后裔会摒弃它吗?迦南奴隶的后代会从他们生来就有、从父辈继承下来的奴役中解放出来吗?这是从来不可以终止的圣约和誓言的基础。^①……现在,因为圣约以及永恒的奴仆地位的全部基础就是出埃及,神及其先知总是提及到这一点。所有神的节期就是纪念出埃及,它象征永恒的奴仆地位。

14. 自由和必然(犹大·罗威[布拉格的马哈拉尔]:《美丽的以色列》[*Tiferet Yisrael*]第32章)

自然秩序、拣选以色列以及巴比伦流放和得救的本质等主题贯穿布拉格的马哈拉尔的著作。这里的选文出自《美丽的以色列》,写于1580年代早期,他批判对圣约采用公意模式,相反,提供形而上学论证,从非意志论理解它:以色列接受《托拉》是“必然”。布拉格的马哈拉尔所激发出的宗教信仰深深植根于传统,即《托拉》不仅是律法汇集,而且是宇宙的根基。[41]他解释《巴比伦塔木德》中的段落,即神在以色列百姓的头上托住西奈山(本章第8小节),运用这种比喻来表达这种意蕴深远的宗教真理。布拉格的马哈拉尔引用段落以及行文如下。

托萨福学者已经追问:“[以色列]没有说过:‘[耶和华所吩咐的一切]我们都必遵守和听从’?(出24:7)。他们回答:‘[神忧虑的是]当他们看见[神显的]大火,他们会放弃。’”

这些表述令人难以理解。以色列会放弃接受《托拉》——永恒的荣誉和美德吗?如果他们说他们可能会放弃,那么他们会得到什么样的荣誉呢?进言之,如果以及当他们放弃而非[接受],那么神不应当将西奈山悬在他们头上吗?……

但是,神将西奈山悬在他们头上,这样以色列不会说:“我们自己接受《托拉》,如果不愿意要了,那么我们就需要接受它。”这种说法不合乎《托拉》的崇高地位。因为整个宇宙依赖于《托拉》,如果《托拉》

① 以撒·阿布拉瓦内尔继续引用《以西结书》20:32—38,参见本章第5小节的选文。

不存在,那么宇宙将归为混沌^①。因此,接受《托拉》是以色列的选择,这种看法是不适合的。确实,可称颂的圣者有责任强迫他们接受《托拉》。反之,宇宙会陷入混沌。

不要回答说,神最终托起西奈山是多此一举,这是因为以色列百姓已经说过:“我们都必遵守和听从。”这并没有提出什么困难,这是因为这里的原则不是确保他们不会放弃。的确,当他们已经说过他们都必遵守和听从,他们为什么要放弃呢?托起西奈山在本质上是必不可少的,这是因为《托拉》是整个宇宙的[圆满和]完美,如何会依赖于如下事实:以色列选择接受它呢?宇宙的完美会依赖于以色列人选择或不选择这种偶然性吗?因此,在以色列人头上,神将西奈山托住,如翻过来的盆,这样如果他们不接受,那么他们就会葬身于山下。

[42]我们还可以认为,神将西奈山悬在他们头上……这样以色列人不会说他们可以——天国禁止这种办法——终止接受《托拉》。[人们可能会认为]因为以色列人自愿接受《托拉》,所以他们可以从中摆脱出来,接受《托拉》并不出于必然,而是出于偶然:他们可以接受或放弃。因此,神将西奈山悬在他们头上……好像是在说,他们必须必然要接受《托拉》以及一切必然的事物,正是出于必然^②,他们不会逃避或终止。

……[现在,]拉夫阿哈说道:“就[接受]《托拉》而言,这提供了强有力的撤销声明书[*moda'a*],”这是因为,归根结底,接受……乃出于强迫。因此,这不是一种完全的接受,这是因为从耶和华接受《托拉》应当出于自愿。……就此[而言,《巴比伦塔木德》继续写道]:“尽管如此,他们在亚哈随鲁王时期重新确立接受《托拉》,等等。”对此的解释是,在亚哈随鲁王时期,他们自愿接受一条诫命。可称颂的神并没有给他们颁布这项命令;确实,他们[颁布这条诫命由此]出于自愿接受之,可称颂的圣者表示同意。……接受诵读《以斯帖记》经卷是自愿接

① 布拉格的马哈拉尔在此使用希伯来文短语 *tohu va'vohu*,“混沌和空虚”,取材于《创世记》1:2 中的创世故事。他的解释追随《巴比伦塔木德·安息日》88a(本章第 8 小节)中大拉比的讨论。

② 希伯来文单词 *hekhrah* 具有两层含义:必然和强迫。布拉格的马哈拉尔在此一语双关。

受《托拉》中的一条诫命……因此,构成自愿接受全部的《托拉》。这是因为,如果他们出于自愿接受最新的诫命,即诵读《以斯帖记》经卷——谁会强迫他们这样做呢?——那么,对早期[全部的]诫命更是如此!他们也会自愿接受后者的。因此,以色列人最初接受《托拉》好像也是出自自愿,这是因为[最终的]结论证明最初的[目的]。

这足以解释,就以色列而言,他们出于自愿接受《托拉》,就可称颂的神而言,他们接受《托拉》乃出自必然。正如我们已经解释的,一切使宇宙圆满、完美的事物均出自于必然,这种看法是恰当的。

15. 圣约与社会契约(斯宾诺莎:《神学政治论》^①,第5章和第17章,撒母耳·谢利译 [Leiden :E. J. Brill, 1991年],第115页,第254—256页)

[43]斯宾诺莎在此对圣约提供崭新的分析,认为它是以色列民族创立时期的政治行为。接着在巴比伦流放和亡国的非政治条件下,这种政治圣约不再具有约束力。像以撒·阿布拉瓦内尔和布拉格的马哈拉尔一样,斯宾诺莎在西班牙大驱逐恶果之后写作。但是,他不仅不赞成他们的观点,而且以崭新的批判和哲学风格提出自己的观点。斯宾诺莎先重构古代以色列的神权政治,提及他在该书前半部分(除了以下所引第5章之外)提出的论点,认为礼仪法具有约束力,“只有当以色列国家存在的情况下,才具有实践价值”(参阅本书第二章第6小节)。我们以引用这种观点开始。

.....

第5章

希伯来人灭国之后,不必遵守他们的礼仪法不可,这从《耶利米书》中可以看得非常清楚;当先知耶利米看见并宣告耶路撒冷圣城即将毁灭的时候,他说神只喜欢那些知道并理解神在世上施行仁爱、公平、公义的人,因此只有这些人知道这些东西注定值得赞美(参阅[《耶利米书》]9:23)。这似乎在认为,在耶路撒冷圣城毁灭之后,神除了要

^① 参见斯宾诺莎:《神学政治论》,温锡增译,北京:商务印书馆,1982年。本文从此处英文翻译,与中译本有出入。——译注

求犹太人遵守自然法之外,并不要求犹太人提供特殊的侍奉,不要犹太人做任何事情,但自然法是人人均需遵守的。……这是因为,在耶路撒冷第一次毁灭之后,当他们被掳到巴比伦的时候,他们马上将遵守礼仪置之度外。的确,他们和全部的摩西律法告别,把他们故土上的律法忘在脑后,以为是完全无足轻重的,开始和其他民族同化。我们可以从《以斯拉记》和《尼希米记》中充分看出来这一点。所以,毫无疑问,犹太人在他们灭国之后,并不比立国之前更受摩西律法的约束。这是因为,当他们在未出埃及与其他民族共处的时候,他们并没有特定的律法:[44]约束他们的律法仅仅是自然法,就侨居国的法律并不违背自然神法而言,毫无疑问,还受之约束。

.....

第 17 章

我们已经在第 5 章中曾经说过,在希伯来人离开埃及之后,他们不再受侨居国法律的约束,而是随意自由设立新的律法,按照自己的愿望占领地方。这是因为,在他们从埃及不堪忍受的压迫中获得解放之后,他们不再受任何人的约法的约束,所以,他们重新获得高于一切、为他们所掌握的自然权利,每个人可以重新决定自由保持、放弃或转让自然权利给他人。因此,当他们发现他们自己处于这种自然状态的时候,他们听从摩西的劝诫;他们最信赖摩西,决定把他们的权利不交付给任何人,只交付给神。他们毫不犹豫,异口同声地承诺绝对遵守神的所有诫命以及承认神藉着先知的启示而宣告的一切,除此之外,概不承认。现在,这种承诺,即将权利交付给神,其实正与普通共同体中我们以前所知者相同,在普通共同体中,人们同意放弃自然权利。藉着明确的圣约和誓言(出 24:7),以色列人交出他们的自然权利,转让给神,他们这么做出是于自由,而非受到强制性的压制或害怕受到威胁。进言之,为了确保圣约可以确定下来并具有约束力,无任何欺骗之嫌疑,直到以色列人经历到神奇妙的全能,即只有神已经拯救他们,只有神会在未来时光中拯救他们(出 19:4-5),神才与他们立约。这是因为,只有当他们相信,只有神的全能才会拯救他们,他们才会将他们自保的自然权利以及随后所有的权利交付给神;他们以前也

许会认为,这种自保的权利为他们所拥有。

所以,只有神拥有希伯来人的主权,因此,根据圣约,只有希伯来人国家可以恰当地被称为神的国度,神也可以称为希伯来人的王。[45]所以,这个国家的敌人就是神的敌人;凡想夺取主权的公民就犯下背叛神的罪;最后,这个国家的律法就是神的律法和命令。所以,在希伯来人国家中,民法(civil law)和宗教——我们已经表明仅仅包括服从神——是二而一的,完全是一回事;宗教上的信条不仅是教导,而是神的律法和命令;虔敬和公正,不虔敬和犯罪、不义是一回事。凡背弃宗教之人就不是公民,由此成为敌人;凡为宗教而牺牲生命的人,被认为是为国捐躯。简言之,在民法和宗教之间并没有任何区别。因此,这种政府形式可以称为神权政体,它的公民除了神启示的律法之外,不受任何约束。但是,这里所论述的一切仅仅是理论,而非事实,这是因为,事实上,希伯来人完全保留统治权,当我们讨论这种国家政府的方式和方法的时候,可以明确看到这一点。

因为希伯来人没有将他们的权利交付给任何人,但是,正如在民主国家中一样,他们都平等地将他们的权利交给神,齐声喊道:“凡神所吩咐的,我们必遵循”(其中没有代言人),因此之故,所有人在圣约面前完全平等,他们享有平等的权利向神请示,接受和解释神的律法;简言之,他们平等地分享国家的政府。因此,最后他们一起平等地接近神,去倾听神要命令的话语。但是,在他们第一次出现在神的面前面的时候,在倾听神说话时,他们感到害怕和惊心动魄,他们以为他们的死期已经来了。所以,他们惶恐不安,再次来到摩西面前,对他说:“今日我们看见了神与人说话,而人还能活着。现在这大火快要吞灭我们了,我们为什么要冒死呢?如果我们再听见耶和华我们神的声音,我们就必死亡。因为有血肉生命的人,有谁像我们一样,听见永活的神从火中说话的声音,还能活着呢?现在求你走前去,听听耶和华我们的神要说的一切话;然后你(不是神)要把耶和华我们的神对你所说的一切话,都告诉我们;我们就必听从,也必遵行。”(申 5:21—24)^①

① 和合本、新译本为《申命记》5:24—27。——译注

因此，希伯来人明确放弃了第一份圣约，绝对将他们请示神、解释神的命令的权利交付给摩西。这是因为，在此，他们许诺，并不像以前一样遵守神告诉他们的一切[46]，而是遵守神告诉摩西的一切（参阅《申命记》第5章“十诫”以后，以及18:15—16）。因此，摩西成为神法的惟一颁布者和解释者。因此，他成为最高法官，他本人不受人审判，只有他可以在希伯来人中代行神的职务，也就是说，他拥有最高的王权，只有他有权请示神，将神的回答告诉百姓，敦促百姓守法。我认为，只有他有这些权力，这是因为如果摩西在世的时候有人要用神的名义发布宣告，即使他是一位真先知，他也犯下篡夺王权之罪（民11:28）。

第二章 启示：《托拉》和理性

导言

[48]在大多数启示宗教^①的某一历史时刻，神学对启示和历史的理解开始接受哲学的检验。有时，这种检验从宗教内部产生出来，例如《巴比伦塔木德·圣日》67b，在此贤哲们的寻常对话将他们引向启示的内容和意义问题（但是，甚至在这里，在他们之中，他们想象出持怀疑态度的非犹太对话者：“撒旦和列国”）。有时，这种检验是从宗教外部产生出来的，例如沙阿迪·加昂，他的创作受到阿拉伯和希腊哲学的影响。但是，他们所提出的问题总是相同的：在多大程度上，人通过理性的探求可以独立或自主地学习神启示的内容以及神的先知和祭司教导的内容？如果启示的内容由证明来获得和证实，那么人如何解释或论证这种似乎完全非理性的内容？如果人们认为需要提供这种解释，那么最终的权威是理性还是启示？这些问题为深入颠覆、质疑启示宗教敞开了大门。如果启示（大多）是理性的，那么它为什么是必不可少的？如果其他人在任何地方、任何时候都能够自己发现神启律法，以色列人站在西奈山下直接从神那里领受这种律法又有何优势呢？如果人类所需要的不过就是哲学论证，为什么还要烦扰圣经历史叙事呢？

^① 指亚伯拉罕三大宗教体系：犹太教、基督教和伊斯兰教。——译注

[49]尽管存在这种潜在的颠覆力量,但是,否定神法具有理性的一面则不是一件易事。的确,在《申命记》的启示叙事中,《圣经》根据普世“智慧”来描绘《托拉》中的理性,并为这种理性而感到骄傲:“因为在万民的眼中看来,这就是你们的智慧和聪明;他们一听见这一切律例,就必定说:‘这大国的人真是有智慧,有聪明啊。’”(申4:6)如果《托拉》中的智慧因此得到普世公认,那么它也可以普世获取吗?申命记作者对此没有得出结论,但是,确实,这段经文可能包含的意思是,普通人依赖理性足以过公义的生活。那么,在圣经叙事中,为什么神拣选以色列人呢?在什么意义上,《托拉》是属于“他们的”呢?

本章选文对这些问题提供了各种答案。出于分析的目的,我们将这些答案划分为两组或两种有关启示和理性的理想类型。非常明显,没有哪一段选文完全适合其中某一种类型,但是,这种划分将出现在如下文选中。一方面,犹太作家们为了捍卫以色列的特殊性限定了理性的范围,另一方面,他们认为以色列的《托拉》是理性所能达到的惟一最高成就。

第一种类型在《巴比伦塔木德·圣日》67b中有所暗示,在理性的社会和道德法与非理性或神秘的礼仪法之间划界——礼仪法包括割礼、献祭、洁净饮食(*kashrut*)、禁止混杂、节期、寡嫂外嫁(*halitzah*) (所列项目各种各样,其中有些受到严格的限制)。社会和道德法的确可以普世获得,并具有普世的约束力;它们收录在挪亚法典^①的各种扩充版本之中(参阅本书第十六章的讨论)。当神赐予这些律法的时候,神尚未拣选以色列,这是因为没有这些律法,人类社会无法存续。柏拉图提出著名的论证,认为它们是人类所必须的,奥古斯丁承继之,而

① 挪亚法典出于《创世记》6:18-21,9:9-17,在大洪水之前后,神与挪亚及其家人立约,其中包括:一、保护挪亚全家的性命以及一切生物物(《创世记》6:18-20)。二、在地上生养众多(《创世记》9:1,7)。这一点与伊甸园圣约一致。三、可以吃动物,但是不可吃血,不可流人血(《创世记》9:2-6)。四、应许不再通过大洪水毁灭人类(《创世记》8:21;9:8-11)。挪亚圣约的要义是神应许必将不再像在大洪水事件中那样灭绝人类和一切生命,并以彩虹作为立约的永久标记。所以挪亚圣约又被称为彩虹圣约(Rainbow Covenant)。当云彩遮盖大地的时候,彩虹在天上出现,从而纪念神曾经的应许:神不再用雨水和洪水灭绝人类和一切生命。——译注

犹大·哈列维再次阐述了这种观点：“甚至连强盗团伙也不能避免，也要[仅仅]在他们中间坚持公正。否则的话，他们的关系也无法维持长久”（《库萨里》^①2:48）。但是，这种理性以及这种公正不会有有益于形成一个“圣洁的国民”。以色列特别与神联系在一起，礼仪法确立了这种关系，“藉着这些神法，神慷慨赠与的秩序才惠及到他们。”这些律法并不可以普世获得，也不具有普世的约束力；透过思考律法、神乃至圣洁，我们都无法发现它们；正如犹大·哈列维以嘲讽的口气说道的，割礼与哲学无关。

[50]我们在本书第一章中所描绘的圣约论体现在这里收录的选文中，但是，这不是本章的重点所在。像犹大·哈列维一类的作家更接近于主张神捕捉或征召以色列，这是一种充满奥秘、神奇的联系。遵守礼仪法是一条（惟一一条）彰显这种关系、表达以色列与神之间关系意识的途径。理性在此没有一席之地；理性在逻辑上以及在年代上具有优先地位——正如犹大·哈列维所说的，理性“[既在]本质上，也在时间上”^②先于礼仪法。在圣洁的国民存在之前，必定存在一个遵守社会和道德法的国民。但是，在此，公意也不再占据显著地位，这是因为社会和道德法仅仅要求我们去理解，而非要我们提出公意。

但是，如果这种理解是自然而普遍的，那么如下问题再次提出来：为什么社会和道德法也包括在西奈启示中？为什么西奈启示不仅包括惟独适用于以色列的礼仪法？沙阿迪·加昂接受道德和礼仪之间的二元划分，认为社会和道德法是神赐予的礼物——但是，这种律法既是不必要的，这是因为在任何情况下顺服都是应有的，这种律法也是多余的，这是因为在无神帮助的情况下，人的理性也可以发现这些律法。但是，沙阿迪·加昂认为，这种发现要花费漫长的时间（而且我们可能不会获得完全正当的事物）；启示是一条捷径，在这种意义上，它是神恩慈的恩赐。以色列免受自学之苦，神即刻让以色列对道德的理解达到完全和完美——但是，履行道德并非如此便捷：这依然

① 犹大·哈列维：《库萨里》（*The Kuzari*），也译为《捍卫遭人鄙视的信仰的理由和证据》。——译注

② 正文译作“在本性上以及在时间上”。——译注

留待游移不定的人类来解决。

第二种有关启示意义的观点可以说是沙阿迪·加昂论述的扩充版和兼容版。现在,这种观点拒绝将律法划分为两个完全不同的部分。所有的律法均有存在的理由,但是,我们对其中一些有更加清楚的认识,我们仅仅在神已经启示这些律法之后才可以明白其中的意义。《托拉》是不可分割的整体、复杂又完备的律法体系,完全优越于其他国民为他们自己所提供的法律。早在希腊化时期的亚历山大,斐洛以象征和寓意法解释礼仪法,因此,将它们转变成为日常实践的手段,用于道德教化,强化道德习惯。迈蒙尼德可能坚持类似的观点,甚至认为献祭具有教育功效。他以高度理性的方式解释《托拉》中的 613 条诫命(标准数目),其中每一条均[51]对遵守的善男信女有用;人不可以认为神会将无用的律法赐予他的选民。在《托拉》中明显属于神秘或非理性的律法仅仅是特定的特征和名称,为任何法律体系所必不可少,在所有法律中均存在随意性。但是,有些经注家甚至否认这里存在随意性:他们认为,尽管人类理性自身不能清楚无误地理解这种详细的特征以及名称,但它们是完全正当的。这是约瑟夫·阿尔博的观点,他认为“神法”优越于最伟大的哲人(柏拉图和亚里士多德)的真知灼见。

我们可以在第二种观点中找到现代犹太护教士们所描述的礼仪诫命的源头,或者更精确地说,最早期的表现形式。大体而言,正如在门德尔松以及赫尔曼·柯亨那里一样,他们的目标在于彻底让礼仪法从属于道德法,将具体的宗教实践转变成为有关普世道德的记亿术(mnemonic device)或一神论信仰的日常表达形式,(也让一神论成为道德的最终保证)。值得注意的是——虽然我们在此并不想描绘他们——他们直接主张礼仪是理性的,正如在 20 世纪有人将饮食法(*kashrut*)描述为原始公共健康法典。显然,迈蒙尼德及其同道、门德尔松以及赫尔曼·柯亨的理性主义比这要更为严肃,这是因为,他们还坚持并鼓励严格地遵守这种律法,而许多当代辩护士们在让这种律法具备理性外貌的同时,认为遵守这种律法不再是必要的(我们现在具有更完备的公共健康法典)。斯宾诺莎更加直率地认为,礼仪法具

有相对性,只在由摩西建立的政体中方为必要,确实,这几乎完全实现了毋须守法的目标。门德尔松以及赫尔曼·柯亨著书立说反对这种观点,但是,斯宾诺莎的异端学说在犹太公共自治权瓦解之后似乎更具有说服力。

在回应近现代将宗教实践理性化上,有几位犹太作家可能追随齐克果(回应了基督教中类似的护教士),认为《托拉》通常是非理性的,在最本真的意义上,是神圣的,而根本没有社会或道德理性。构成这种现代派观点之核心的并不是礼仪法而是以撒献祭(*akedah*)。在此,神以最戏剧化的方式表明自己是不可理解的,甚至从人类观点来看,是不道德、随心所欲的。[52]相反,避免吃某些食物或禁止混杂的诫命在道德上是中立的。但是,屠杀一个孩童的诫命^①则并非如此。在这两种情况下,有信心的人都去遵守,如果他们遵守,其原因仅仅是神命令他们这么去做。但是,在第二种情况下做到顺服真的无限艰难,正如耶沙亚户·雷波威兹认为的,这种处境考验他们对神的权威是否绝对服从。如果他们反抗,甚至援引其他神的诫命,那么,他们声称有权选择顺服的时机,甚至声称有责任根据理性来选择。撒母耳·雨果·贝格曼在如下最后一段选文中认为,这种观点意味着在律法之外存在理性的道德标准——根据这种标准我们来判断律法以及其他神启示的旨意。

撒母耳·雨果·贝格曼指出,律法理性主义具有政治意义。无论个别作家如何努力建构并积极赞成裁判神的启示,但是,他们还是诉诸外在标准——可能是犹太版的自然法。这种自然法不会仅仅为以色列所独有;它普遍为人所知。《托拉》以独特的方式比其他任何法律体系都更早、更好地满足外在标准,这种观点就是以色列乃“万邦之光”(赛 42:6——我们已经保留了传统译文)。与此对立的观点认为,有些律法是奥秘,仅仅由神赐予以色列,这种观点主张以色列具有独一无二性、特殊性,认为以色列乃“独居的民族”(民 23:9)。

① 指神让亚伯拉罕献祭以撒。——译注

自然法、理性和启示：经典中的争论

1. 律法既可以理解，又充满奥秘（《巴比伦塔木德·圣日》67b）

如下选文的语境是《巴比伦塔木德》讨论赎罪日圣殿礼仪中的一个核心要素：将带上“以色列人的一切罪孽和他们的过犯”（《利未记》16:21[本书第四章第3小节]）的替罪羊送到旷野。大拉比们发现此仪式极为让人费解，并将它——和其他几条律法——列出来，算为神颁布的“神秘的律例[hukkim, edicts]”，与理性的典章[mishpatim, ordinances]不同。此处将神的诫命划分为二的做法成为中世纪有关《托拉》和[53]理性之争的核心。

我们的大拉比教导说：“你们要遵行我的典章”（利 18:4）——[这是指]如果尚未颁布的话，神首先应当要去颁布的有关事项，诸如：偶像崇拜，乱伦，杀人，抢夺，渎神^①。

“……谨守我的律例”——[这是指]撒旦^②和列国要贬损的事项，诸如：[不]吃猪肉，[不]穿羊毛和麻“混和”的衣服 [sha'atnez]，透过寡嫂外嫁 [halitzah]，一种仪式，让寡妇与非自己已故丈夫兄弟的人结婚]解除叔娶寡嫂 (levirate) 习俗，洁净麻风病人仪式，将替罪羊送到旷野。

你们会认为这些属于无意义的行为；因此经上写道：“我是耶和華”——我耶和華已经颁布这些律例；你们不允许怀疑它们。

① 这里所列出的条款与诺亚律法的主体内容一致，大拉比确定后者对整个人类均具有约束力。参见本书第十六章。（拉比犹太教认为，由于在大洪水之后，只有挪亚及其家人活命，人类以挪亚为祖先，因此这些律法成为约束人类的普遍道德法则，并把这些普遍道德准则概括并称为“挪亚七诫”[Noahide Laws]。所谓的挪亚七诫指神在大洪水之后向挪亚颁布的七条诫命：一、崇拜一位神，二、不可亵渎神，三、不可谋杀，四、不可偷窃，五、不可奸淫，六、不可虐待动物，七、建立公正的法治，让人生活和谐。犹太传统认为，这些律法为人类道德和精神生活提供了基本框架，任何宗教均会赞成挪亚七诫，非犹太人以此方式敬奉神，成为挪亚圣约的子民。挪亚七诫在实质上是人类道德底线或最低道德纲领。——译注）

② 相反，有些文本将之解读为“邪恶的倾向”——这种替换在大拉比文献中常见。

评论：神的理性——哪些不当怀疑？

律例[hukkim]明显缺少理性。它们以具体的律法为特征，仅仅因为它们出自神的权威，所以要去遵守。但是，最后一段让我们心生疑惑：“你们会认为这些属于无意义的行为”——但是，它们事实上是无意义的吗？

确实，可能的情况是，撒旦的嘲弄（以及“列国”的嘲弄）不仅直接针对这些奇怪的律法，而且针对它们的作者。托拉颁布者^①被描绘为一种独断的力量；希伯来文 *tohu*——在此翻译为“无意义的”——可能暗指《创世记》第1章中黑暗、原始的混沌。

从禁止怀疑的本质来看——或者，相反，从人所必需的信仰的本质来看，我们的选文对这种指责的回复可以从两个不同的方面[54]来理解。其一，确切地说，我们禁止怀疑这些律例的意义；确实，我们应当信靠神具有完美的意义，正是神颁布了这些律例。但是，其二，从进一步强调权威来看，追寻意义就形成不合法的怀疑和不忠。在第二种看法上，我们不同于撒旦的一点，并不在于我们认为律例是（非）理性的，而在于我们对神圣作者的态度，我们衷心地热爱、顺服神。律例是托拉中最崇高的部分，而在此信仰超越了理性。

相反，就第一种观点，律例不过是剩余范畴，我们（尚？）无法明白这些诫命的意义。这种解读似乎与整个塔木德传统相吻合，在此传统中，决定神的诫命的意义和从诫命的细枝末节中开展推理工作成为主要的日常工作。此处选文论及撒旦的非议，而没有（以自相矛盾的方式）指明理性具有崇高的超越性，这似乎表达出大拉比对极少数几条诫命的意义尚模糊不清而流露出挫折感。

此外，《托拉》的主体部分以典章为特征；典章指“如果尚未颁布的话，神首先应当要去颁布的有关事项。”希伯来文“应当”一词是 *din*，在此意指“理性”；独立推理(*din*)能够而且会形成超乎圣经启示之外的法则(*norm*)，这种思想在米德拉什文献中司空见惯。所以，若神并没有制定这些法则，

^① 指神。——译注

人还可以通过理性来形成这些法则。理性会告诉我们这是神的旨意，还是仅仅告诉我们这就是我们作为人类必需赖以生活的方式？大拉比并没有提出这个问题；确实，他们的有神论世界观不会在这两种可能性之间作出比较。如果理性告知我们偶像崇拜和抢夺是罪恶，那么显然神会禁止这些行为！

佐哈(Noam J. Zohar)

2. 启示和理性(沙阿迪·加昂,《论信念和意见》,导论:第6节;3:2;罗森伯拉特从阿拉伯语和希伯来语翻译,收录于耶鲁犹太丛书[New Haven: Yale University Press, 1948],第31—33、141—145页)

[55]沙阿迪·加昂在《论信念和意见》的导论中首先为中世纪犹太哲学提出理性和启示之间关系这个核心问题。他在诫命理论中表明他认为这两者在根本上具有兼容性。沙阿迪·加昂将诫命划分为两种:由理性规定的诫命,与理性无关的诫命。

导论: 第6节

我们可以通过研究和正确的思辨获得我们的主所教导我们的宗教信仰,而就此言,理性可以推动[神圣]智慧藉着先知将这些宗教信仰传递给我们,可以藉着可见的证据和神迹而非理性的证明来支持宗教信仰。那么理性是什么呢?

我们应当在万福的神的帮助下充分回答这个问题。那么,我们认为,全智的神知道通过思辨艺术所形成的结论惟独在时间进程中获得。因此,如果神为了让我们熟悉他的宗教,惟独让我们使用这种思辨艺术,那么,直到我们完成推理过程,我们可以使用推理得出结论,这时我们才暂时拥有宗教上的指导。但是,我们中许多人可能从来没有完成这种推理过程,因为他们在推理上存在缺陷。进而他们不能成功地使用推理得出的结论,因为他们为愁烦所制约,或被那些让他们迷惑、糊涂的不确定因素所征服。崇高而伟大的神为我们提供快速的

解救方法,通过差派他的使者让我们从这些负担中解放出来,他藉着这些使者将信息传递给我们,让我们亲眼看见支持他们的神迹和凭据,让怀疑不再胜过它们,我们再也不可能拒绝它们,其中的原因就在这里。因此,神说道:“你们亲自看见我从天上和你们说话了”(出 20:19^①)。此外神在我们面前对他的信使说话,使我们永远信靠他的使者[56]成为一项责任,正如神所说的:“为要使人民在我与你^②说话的时候可以听见,也可以永远信你”(出 19:9)。

因此,我们有义不容辞的责任马上接受这个宗教以及其中所包含的一切,因为,它的真实性已经由我们的感官所提供的证据加以证明。凡是神已经将这种宗教传递到的人,也均有义不容辞的责任去接受它,这是因为,正如我们将要解释的,这种传统的真实性有证据来证明。现在,神命令我们抓紧时间利用我们的思辨,最终由此达到相同的结论。由此,我们必需恪守这种立场,直到支持这种立场的证据让我们心服口服,我们有必要承认神的托拉藉着我们的眼见和耳闻[已经证明是真实可靠的]。

所以,即使我们需要花费漫长的时间沉浸于思辨,并完成思辨,我们也不必为此忧愁。有些阻碍因素会妨碍我们参与这种活动,也不会让我们无法获得宗教指导。进言之,女子、青年人以及没有思辨渴望的人,也会具有为神所接受的完美信仰,这是因为,感官中的知识为所有人所共有。全智的神安排万事,真的是值得赞美的。因此,你也会经常看到,在神迹和奇事提到之处,神将儿童、女子以及父母均包括在《托拉》之中。……

我们还有责任相信,甚至早在以色列儿女时代之前,神从来没有让他的受造物缺少由先知、神迹奇事和明白无误的凭据支持的宗教。凡亲自见证这个宗教的人,藉着他已经用双眼所感受到的一切,对它的真实性深信不疑。此外,神已经将这个宗教传递给他,他凭借他已经用双耳所把握到的一切,对此深信不疑。因此,《托拉》这样谈论这样[生活在犹

① 和合本和新译本为《出埃及记》20:22。——译注

② 指先知摩西。——译注

太国兴起之前]的人：“我眷顾他^①，为要叫他吩咐他的众子”（创 18:19）。

3:2

[57]现在是适合我首先讨论《托拉》中的理性观念的时候了。那么，我认为，神的智慧对人间的杀人加以限制，这是因为，若此事获得准许，那么这必将导致人类消亡。除了牺牲者所经历到的痛苦之外，后果必将是全智的神铭记于心的目的受到重挫。因为人类的谋杀会使人无法实现神创造人时赋予人的功能，神已经使用人类执行这种功能。

进言之，[神的]智慧禁止奸淫，这样人类才不会像野兽一样，导致无人知其父，而应当对抚养自己长大的人回报以尊重。[颁布此禁令的另外一个原因是]父母可以将自己的财产留给自己的子女，正如子女从父母那里接受降生为人的恩赐。[还有一个理由就是]人类可以结识其他亲属，诸如父母各自一方的叔伯舅舅，向他们表达力所能及的温良尔雅。

[神的]智慧禁止偷盗，其原因在于，如果人可以偷盗，那么有些人会依靠偷盗他人的财富而生活，他们既不会耕种土地，也不会参加任何赚钱的职业。如果所有人都要以此来作为生活来源，甚至偷盗也不可能存在，因为在没有财物的情况下，也绝对不会有东西可以供人偷盗了。

最后，[神的]智慧要求我们要讲真话，不要撒谎，并使这个诫命成为最初颁布的禁止令中的一条。所谓的讲真话就是说话要实事求是，合乎事物实际的特征，而撒谎则相反，既不实事求是，也不合乎事物实际的特征。这样的话，当感官感知到某事，发现它由某种形式构成，而对之加以推理的灵魂认为它由另外一种形式构成，这样在灵魂中就形成两个对立的观点，彼此矛盾，由于它们彼此相互排斥，这件事情就会被灵魂认为是怪物了。

下面让我继续谈谈，我发现有些人提出这样的观点，认为上述四种基本的邪恶根本不需要加以拒绝。[58]在他们看来，需要拒绝的是

① 指亚伯拉罕。——译注

那些导致他们痛苦、忧虑或悲苦的事情，而所谓的善就是那些为他们提供快乐和安逸的事物。这种观点必定会遭到我的拒绝，在本书中，我将在第四章讨论“公正”的文章中大量花费笔墨来批驳之。但是，我将引用这里拒绝的观点。……

那么，我认为，杀敌人是给杀人者带来快乐，但是给被杀者带来痛苦的行为。同样，占有他人的财物或妻子给抢夺者带来快乐，而给被剥夺者带来痛苦。但是，有人赞成这种观点，从这种观点来看，上述两种行为中的任何一个都可以同时视为是智慧和愚昧的——说它是智慧的，这是因为它给杀人者、偷窃者或奸淫者带来快乐，说它是愚昧的，这是因为它给另外一方带来痛苦。现在，任何导致这种内在矛盾和相互排除的理论一定是虚假的。事实上，在许多情况下，这种自相矛盾的事情会降临到同一个人身上，正如我们会饮鸩止渴。这类事情既会带来快乐，也导致死亡，结果，根据这种理论，这类事情既可以认为是智慧的，同时也可以认为是愚昧的。

现在让我继续讨论下去，谈谈《托拉》律法中第二个普遍类型。合乎这种律法类型的行为，从理性的角度来看，是非强制性的。但是，神的律法使得其中的一些成为义务，而使得其中的另外一些禁止为人所行，而让其余的律法如同已有的那样不具有强制性。这些律法包括的事情有，祝圣某些日子，从而与其他日子区别开，例如安息日和各种节期，祝圣某些人，从而与其他人区别开，例如先知和祭司，以及禁止吃某些食物，避免与某些人共同居住在一起，由于玷污而偶然发生某些事情，要马上与之分隔开。

但是，即使履行这些基本戒律、由这些衍生出的规条以及与之相关的规定的主要原因是，它们体现出我们的耶和華的命令，使得我们获得特定的益处[例如，来生——编注]，但是，我发现，其中的大多数多半出于实用的目的，并以此为基础。因此，注意到这些动机，讨论它们，我认为是适合的，尽管万福的应当称颂的神的智慧高于这一切。

[59]现在，神祝圣时日，禁止在这些时日工作，在我们从中所获得的益处中，首先是从劳碌中获得放松。此外，这些益处还让我们有机会获得一定的学识以及更多的祷告。它还让人有闲暇的时光在聚会

的地方与他人相会，可以交流各种宗教的事情，就宗教发表公共演说，履行其他类似的功能。

神祝圣特定的人，从而将之与他人分别开，我们从中所获得的益处是，这种做法使我们可能从他身上获得更多的学识，确保他可以做我们的代保人来做事情。〔这〕也〔使他〕能够让他的同胞心中充满对公义的渴望，这样他们因此就可以获得他身上所拥有的那种杰出。最后，〔这让他〕可以关注人类的道德改进，这是因为他有资格肩负这样的使命以及其他同样性质的事情。

另外，神〔仅仅〕禁止吃某些动物，我们从中获得的益处是，这样可以防止我们在这些动物和造物主之间作出比较。这是因为，一方面，神可能允许我们吃那些与他相似的食物，或者，另一方面，〔吃这些动物〕会让人受到玷污，其中的奥秘并不为我们所知。这些戒律还可以禁止人崇拜这些动物，这是因为人崇拜由神赐给他用作食物的动物既是不适宜的，神也宣布这些食物对人也是不洁净的。

神让我们避免与某些女子共同居住在一起，就我们从中得到的益处而言，我们从这种规定中所得到的益处，就已婚女子而言，我们在前文已经论述到了。就母亲、姐妹、女儿而言，因为我们和她们的关系必定非常亲密，准许与她们结婚就是鼓励与她们行淫乱。还存在这样的危险，如果这种事情得到允许，那么男人会被他们容貌秀美的女亲属所迷惑，同时，那些相貌平平的女亲属甚至会受到陌生人的羞辱，因为他们认为〔这些女亲属的〕男亲戚并不爱慕她们。

神要求我们遵守有关洁净和不洁净的律法，我们从中获得的益处是，人因此可以谦卑地看待他的肉身；人在受玷污期间要暂时隔离开，根据这一点人可以提升祷告的价值；〔60〕人在不洁净期间，不可以进入圣殿，这样可以让他更加爱惜圣殿；最后，这样可以让他献上他的心来敬畏神。

同样，如果人可以呵护以上神所启示的大多数戒律，那么他必将发现，至少在很大程度上会发现，人可以归为义人，拥有实用的价值，但是，造物主在颁布这些戒律的时候心中的智慧和思想远远超乎人类把握的范围之外，正如经上所说的：“天怎样高过地，我的道路也怎样

高过你们的道路。”(赛 55:9)

3. **社会法则和神法**(犹大·哈列维,《库萨里:捍卫遭人鄙视的信仰的理由和证据》[*The Kuzari: The Book of Refutation and Proof on Behalf of the Despised Religion*], 1: 79; 2: 46—49; 3: 7, 11; 伯曼(Lawrence Berman)、科甘[Barry S. Kogan]译,即出,收录于耶鲁犹太丛书[耶鲁大学出版社])

在《库萨里》中,犹大·哈列维从反理性主义出发批判宗教哲学。该书采取对话体,一方是信奉异教的卡扎尔人国王,试图在基督教、伊斯兰教、哲学和犹太教中找到真正的宗教和代表人物,而另外一方为犹太贤哲,很快成为这位国王的唯一的对话者。《库萨里》对哲学的批评采用的表达形式是构成犹太身份之核心的先知观念(比较本书第十一章)以及诚命理论。对于犹大·哈列维来说,构成犹太宗教之独特性的要素是追问“神的命令”(字义上说,就是“神的事情”,用希伯来文翻译犹太·哈列维的阿拉伯文就是 *inyan ha-elohi*)。

贤哲说道:的确,适合领受神的影响力的事物并不存在于人类[把握]能力之中,人类也不可能确定它们[特定的]数与量。此外,即使人类可以知道它们自身的本质属性,他们也不可能知道它们的[适当]时间、地点、处境以及为它们做预备的手段。就此而言,人类需要通过神作出完全的解释方可以获得神完美的知识。[61]有些人,当这种教导降临到他,怀着纯粹的兴趣,按照它[特定的]限制和条件去遵循,就属于忠信之人。但是,有些人,凭借[他自身的]天赋、推理和意见,而这些意见是从星相学书本中[得来]的,[讨论的是]如何召集灵界存在物的影响力、制作护身符一类的事情,试图修正事物,以便领受到上述[影响力]。这种人属于悖逆者,这是因为,他根据推理以及猜测来献祭和上香。因此,他不知道不可或缺之物的真正本质,也[不]知道应当在多大程度上、以何种方式、在什么地方、在什么时候、通过哪一种人,采取何种手段,才可以掌握这种不可或缺之物,而在[其他]诸多环境下,要花费漫长的功夫来描述它。

他如同愚昧的人,进入到以药物即可见效而出名的医生的药房。这位医生不在那里,但是,人们[不管怎样]都到这家药房去求医问药。

这位愚昧的人[依次]给人配发药瓶[中的药物],但是,他对[药瓶中的]药物并不了解,甚至不知道[每种]药他应当给每个人配发多少的剂量。因此,他用可以用来帮助人治病的药物来杀人。现在,如果偶尔发生了这种情况,其中有一人从这些药瓶中的某一个瓶子[中的药物]中受益,人们就纷纷效仿,说[这份药物]是最有益的[药],直至这种药对他们无效,或者[直至]他们偶然发现其他药物有效为止,[同样]对此药也是纷纷效仿。他们不知道真正有益的东西仅仅是博学的医生的建议,而这位医生已经[先]准备好了这些药物,按照一定的比例配好药,告知每位病人要作好准备按照最适当的规定去[服用]每一种药,例如,要在食物、饮水、锻炼、休息、睡眠、起床[时间]、空气、安神以及其他事项上[要合乎规定]。同样,在摩西面前的以色列百姓,除了少数人之外,习惯于受到欺骗,[求]占星术和自然法则,从一个法则求到另外一个法则,从一个神灵求到另外一个神灵。他们有时候[即刻]就会追随其中几个神灵,而忘记独一的耶和华神为他们作好预备,配好了药。他们习惯于相信[这些法则和神灵]是[一切]益处的来源,同时,它们因为各自的本性[62]和预备不同,也是[各种]害处的来源。但是,[真正]有益处的是神的命令,而真正有害于人的是缺少神的命令(1:79)。

贤哲说道:……你认为与[神]亲近仅仅是指顺服、谦卑自己,在[做]其他任何事情上都要依此而行吗(2:46)?

卡扎尔王说道:是的,公正地说,这正是我心中所想说的意思。我已经从你的书中读到这一点,正如[经上]所说的:“以色列啊,现在耶和华你的神向你要的是什么呢?只要你敬畏耶和华你的神……”(申10:12),“耶和华向你所要的[无非是要你行公正,好怜悯,谦虚谨慎与你的神同行]”(弥6:8),除此之外,还有其他许多[经文](2:47)。

贤哲说道:这些以及其他类似的经文是理性的法则[*nomoi*, 律法]。它们是为神颁布宗教律法作好的预备和导言,在本性上以及在时间上[都]先于后者。它们是治理一切人类团体所必不可少的,无论[这样的团体是什么],这样,甚至连强盗团伙也不能避免,也要[仅仅]在他们中间坚持公正。否则的话,他们的关系也无法维系长久。现

在,当以色列人悖逆到一定程度,他们[甚至]抛弃理性法则[和]管理法则——这些法则[是]每个团体[存在]所必不可少的,正如某些自然事物对于每个人来说都是必不可少的,诸如饮食、运动和休息、睡眠和清醒——但是,尽管如此,他们坚持[各种]与献祭和其他神的诫命相关的活动,而这些献祭和诫命都是从听道[即仅仅从启示]而来的,耶和華从他们那里获得的满足越来越少,因此,他对他们说道:“你们只是坚持守律法,[甚至]没有人接受这样的责任,即行公正,好怜悯,感谢神的丰富慈爱!”这是因为,神的宗教律法只有在完全[恪守]政治和理性法则并[切实履行]之后才能够得到完全实现,行公正、感谢神的丰富慈爱[都]蕴含在理性法则之中。

就此而言,有些人忽略这一点而去[献]祭、守安息日、行割礼以及做其他同样既为理性所不需要也不加以拒绝的事情,这如何[可以接受]呢?这些是[神的]律法,凭借这些律法,以色列从万民中挑选出来,[构成]理性法则的新增力量,凭借这些律法,神慷慨赠与的秩序才惠及到他们[63]。但是,他们不知道这些律法如何成为义务,正如他们不知道耶和華的荣耀如何降临到他们中间,耶和華的火焰[如何]燃烧他们的祭品,他们如何会听到主向他们说话,在他们身上所发生的一切事情之所以形成都与[人类的]理性认为不可能的[各种]事情相关——除非他们直接经历到神,看见经亲自检验确凿无误的景象,这是他们无法拒绝的。因此,正是因为像这样的[处境],神才[用这样的话]向他们说:“耶和華向你所要的又是什么”(弥 6:8),“你们尽管把燔祭加在平安祭上”(耶 7:21),以及其他类似的[话]。[真正的]以色列人既可以恪守“行公正,好怜悯”(弥 6:8),又认为像行割礼、守安息日以及其他[神的]律法是肤浅的,但[还是]合乎体统的,这可能吗(2:48)?

卡扎尔王说道:不合乎你以前提出的观点。[这是因为]根据哲学家们的观点,人只是成为一个有德行的人,并不关心[采取]何种方法去亲近[神],不论这种方法是成为犹太人,还是成为基督徒,或成为其他什么人,或[按照]他[纯粹]为他自己设想出来的想法去做。但是,现在,我们实际上回头来参与理性的思辨、三段论推理以及独断的判断,藉此,就所有人的理性会导致这样的情况而言,他们都开始努力合

乎他们自己创造出来的宗教律法。但是，这种观点是荒谬的(2:49)。

贤哲说道：政治活动以及理性法则都是我们要认识的事物。但是，神的[法则]要加到这些事物之上，以便在[这个]宗教团体中加以恪守之，这个团体属于[那一位]永活的神，也由他来治理，但是直到神以详细说明的方式将之显明出来，我们才可以明白。的确，就是这些政治以及理性法则的本质特征为我们所知，但是，它们精确的决定作用并不为我们所知；这是因为，我们知道，施行仁爱、与人分享[我们所有的一切]乃是一种义务，而通过禁食和顺服来锤炼灵魂也是一种义务。[我们还知道]欺骗是丢脸的事情，与女子行淫乱也是羞辱的事情；同样与[自己的]近亲性交是羞辱的事情，而孝敬[自己的]父母则是义务，[其他]类似的事物也是如此。但是，[详细]界定[所有]行为并作出决定[64]，这样每个人都可以行为得体，这只属于万福的神。就神的活动而言，它们外在于人类理性范围；但是，它们也不被理性所拒绝，确实，理性要不可置疑地追随它们，正如一个病人要不可置疑地追随医生，按照他的药物和处方来治病。难道你没有发现，割礼与三段论推理有多么遥远，它与政治毫无联系吗？另外，亚伯拉罕顺服神行割礼，尽管从本性来说，对于他自己以及对于他的孩子来说，遵守这种诫命困难重重，当时他有 100 岁。割礼成为立约的标记，这样神的命令就与他以及他的后裔紧密联系在一起，正如[经上]说的：“我要与你，和你世世代代的后裔，坚立我的约，成为永远的约，使我作你和你的后裔的神……”(创 17:7)(3:7)。

贤哲说道：这位在我们当中至尊的人格守这些[专门的]神法，我的意思是指，割礼，安息日，各种节期以及与之相关的[各种]规定，都由神颁布给人，遵守[处理]非法性关系[的诫命]，与植物、衣服、动物相关的混杂规定，安息年，禧年，禁止偶像崇拜以及与之相关的规定……。在[献]祭上，[摩西所犯下的任何]过犯，[不论]是有意为之，还是无意为之，均有责任将之汇编成书……。一般而言，就真实性而言，他说道：除了誓言、甘心祭以及神圣的平安祭之外，“你的命令我都没有违背，也没有忘记”(申 26:13)，他必将尽可能遵守一切神[赐给他]的命令……。这些事情以及其他类似的事情都是神的律法，只有

通过[圣殿中的]祭司的侍奉,人才可以完全遵守其他大多数的规定。

现在治理法律,例如,包括[如下几个方面]:“不可杀人;不可奸淫;不可偷盗;不可[作假证供]陷害你的邻舍;要孝敬[你的]父母”(出 20:12—13);“爱你的邻舍[如己]”(利 19:18);你也“要爱寄居的人”(申 10:19);“你们不可[彼此]欺骗,不可说谎”(利 19:11);不可向他人放高利贷,[收取]高利(利 25:36),要在使用秤杆上诚实,在度量衡上诚实,……在收割的时候要留下谷物、[65]落下的果子以及[田的]角落(申 24:19—21),以及[其他]类似的规定(3:11)。

4. 神法的目的(迈蒙尼德,《迷途指津》3:31,26—27,帕尹斯[Shlomo Pines]翻译,附有前言和注释[Chicago: University of Chicago Press,1963年],第523—524、506—512页)

在如下节选的章节中,迈蒙尼德提出他的理性诫命中的目的论思想。迈蒙尼德认为,宗教乃是政治活动,神法乃是为了最完美的政治而颁布的律法。这种理论的核心是认为在如下两种类型的律法之间存在差别(《迷途指津》在2:40中有进一步的论述;参阅本书第三十章):法则和神法。前者的目的仅仅是规范社会,而後者的目的还旨在培养在认识神中臻至理性完美的顶点。迈蒙尼德根据这些原则进一步详细阐述了各种诫命(《迷途指津》3:35—49)。

一些人认为,无论要给哪条律法找出缘由,都是件悲哀的事情;于是,他们就对诫命和禁忌并无任何理性基础这一想法深感满意。他们之所以接受这种理论,全在于其灵魂上的不健全。对灵魂上的残缺,他们既不能够说出来,也无力提供满意的解释。因为他们臆想,这些律法,如果有点用处并且是因有用或其他原因而由神赐给我们的话,似乎就应从某一理智存在物的思想和理性中产生出来。但是,正如那些不是理性从中找到任何意义也不服从于任何用处的事物一样,这些律法无疑也应该出自于神,因为从人的思想中根本不可能产生出它们。按照那些心智不足者的见解,人比其创造者更完美;因为人之所言所行都有明确的目的,而神的作为则不同;他吩咐我们去做无益之事,又禁止我们去行无害之为。这种论调何其荒谬!与之相反,[66]

律法的神圣目的就在于有惠于人。如前所述,这一点可以从下面两段话中看出:“要敬畏耶和华我们的神,使我们常得好处,蒙他保全我们得生命,像今日一样”(申 6:24);“他们听见这一切律例[hukkim],必说:‘这大国的人真是有智慧、有聪明’”(申 4:6)。所以,经上明白认为,甚至每一条律例[hukkim]都能使众国之民确信其中藏有智慧与聪明。但是,如果这些律例既无因可寻,也不能除恶安良,怎么能说那相信它们、遵从它们的人是又聪明、又智慧、又卓越,值得万民敬仰的呢?但如前所述,613 条戒律中每一条都要么是为了传播真知,要么是为了去除谬见,要么是为了谋求社会的公正合理,或为了断绝恶因、培养善果、破除陋习。这一点千真万确。所有这些[诫命]可归纳为三点:意见、道德及社会政治行为(3:31)。

正如在恪守律法的犹太人当中,神是按智慧行事,还是只依其意志为所欲为,没有指向任何目的,其中有些神学家们在这一问题上可谓是众说纷纭,关于神为我们规定的律法是否有目的的问题,他们同样也没有达成共识。因此,他们中有些人认为律法无任何企图,只不过是神的意志高兴如此,因此,并不为律法寻找任何原因。另一些人则相信律法中的所有诫命和禁忌都出自神的智慧,且其目的明确,所以每一条律法都不是无缘无故制订的,而是有所用途的。但是,我们,包括学者及所有的普通人,相信每条律法都有其缘由,尽管我们对这些缘由一无所知[即不了解——编注],对其中体现出的神的智慧也不能了解。《圣经》明确地表达过这一见解,说:“公义的律例[hukkim]、典章”(申 4:8);“耶和华的典章真实、全然公义”(诗 19:10)。

有些律例被称为 *hukkim*,——例如,[67]不可穿羊毛与细麻两样混织的料所做的衣服,不可用母山羊的奶煮其羊羔,在赎罪日须把山羊送到旷野上去等等。就此[我们的贤哲],他们的记忆是可称颂的,确实曾讲过:“有些事,是我全权令你们做的,而你不敢评判它们,但是撒旦批评它们,外邦人拒绝它们”(《巴比伦塔木德·圣日》67b[本章第 1 小节])。但一般来讲,我们的贤哲并不认为这类戒律的制订是全无理由的、全无目的的,这是因为,根据我们已经解释的理由,这样会使我们以为所行全是任意妄为。相反,他们认为甚至这些典章的制订也

千真万确有其缘由——我指的是，有其有用的目的。但是，由于我们的知识有限或智力的先天不足，服从这些诫命的好处并不为我们所知。因此，在他们看来，一切诫命皆有缘由；我的意思是说每条特定的诫命或禁令的制订都有其有用的目的。在有些情况下，遵守诫命给我们带来的好处显而易见，如勿杀人、偷盗；在有些情况下，其好处则不那么明显，如禁食[树木]头三年所结的果实^①，或不可把两样种子放在同一个葡萄园里[耕种]^②。有用的目的对普通人明确的诫命通常被称为 *mishpatim*，即“典章”(judgments)，而有用的目的对普通人不明确的诫命通常被称为 *hukkim*，即“律例”(statutes)。所以，在提及摩西的话时他们总是说：“因为这不是虚空与你们无关的事，乃是你们的生命”(申 32:47)；“这并非虚空，如虚空，只能是由你造成”(《耶路撒冷塔木德·地角》16b)，也就是说，诫命的制订并非可有可无，无的放矢的，如果哪条诫命在你看来与此相反，那只能归因于你的理解力欠缺。除了“红牛”^③外，所罗门知晓所有诫命的缘由——这则典故在我们当中广为流传，你当然知道。他们[大拉比——编注]也说过，神隐去诫命的缘由是怕人们像所罗门无视那三条理由显然的诫命一样，无视这些戒律。^④……下面我将给你阐释的，也就是每个有智识的人所应相信的，即：一般而言，[68]诫命的制订都必有其缘由和用处；至于其细则，则没有什么隐藏的目的。……从对献祭的具体限制中还可以找出一个更恰当的例子。如我们将要表明的那样，律法中关于献祭的诫命无疑是很有用的，但我们不能追问原因；为什么一个人的供品是羊羔而另一个人的则是公羊，以及为什么应献这么多而不献那么多。一些人人为此找寻答案却百思不得其解。在我看来，他们这样做毫无意义，只能使问题增多，而无助于问题的解决。相信这些细则必有其因由的人像那样坚信全部律法无真正用处的人一样，也偏离了真理的大道(3:

① 参见《利未记》19:23。——译注

② 参见《申命记》22:9。——译注

③ 参见《民数记》第19章。在某些大拉比资料中，这条诫命列在神秘的律例[*hukkim*]之中(参见第1小节)。

④ 参见《巴比伦塔木德·犹太公会》21b，此处提及君王法中的三条诫命(参见《申命记》17:16-17[第三章，第5小节])。

26)。

.....

律法的根本目的包含两个方面：一是使人灵魂完善；二是使人肉体完善。灵魂完善是依人各自的接受力而向他们传达正确的见解达成的。所以，有些[见解]是直接表明的，有些见解则是借助寓言传达。因为就公众的接受力而言，直接表明某些见解反倒过于突兀而使之难以接受。肉体的完善是通过改善人们在一起生活的方式而达成的。具体方法有二：一是在人们中间消除暴力。也就是说，使每个人都不能随心所欲，而必须顾及公众利益。二是培养人们的高尚品德，有益于社会生活，形成良好的社会风尚。在上述两个目的中，灵魂完善或传达正确的见解，无疑要更高贵一级，但从本性和时间上讲，第二个目的即肉体的完善却要在先。第二个目的包括各尽其能地治理国家、安居乐业。人们最先达到的是肉体的完善，律法中对它的阐述也要更谨慎、更详细些，[69]因为灵魂完善只能建立在肉体完善的基础上；并且人有双重完善——肉体完善是人的初步完善，灵魂完善是人的终极完善，这一点已得到证实。肉体的完善在于人身体的各方面都最健康、最协调，而这一点只有在人们所产生的各种需要都得到满足时才能达到。这些需要包括食物以及其他维持肉体所需的东西，诸如住所、浴室等等。一个单独的个体决不可能使他的所有需要得到满足。人只有在政治关系中才能获取这一切。众所周知，人生来就是社会动物。灵魂完善在于人能成为真正的理智存在(*in actu*)，我的意思是，拥有理智的存在。也就是说，一个已达终极完善的人能掌握关于存在物的一切知识。这种完善自然不涉及任何行为或道德品质，而仅包括通过沉思或研究而得来的真知。很显然，第二种高贵且终极的完善只有在人获得第一种完善后才能实现。因为一个痛苦不堪、食不裹腹、饥渴难耐、衣不蔽体的人，既不可能通过别人的教导，也不可能靠他自己的推理获得真知[即，由理智感知到的对象——编注]。但一个人如果已获得肉体的完善，那么他就有可能获得第二种无疑是更高一级的完善，只有后者才是永生的唯一根源。

我们已经表明，真正的律法是惟一的，它就是我们先师摩西的律

法。摩西律法的目的即在于促使我们肉体 and 灵魂的完善。首先,它要消除不义,培养人最高贵高尚的品质,在人与人之间建立良好的关系。借此,使每一方土地上的人们都能安居乐业,和睦生息,同时,使每个人都获得其肉体的完善。其次,它要不断磨砺我们的信仰,向我们传达真知灼见,使我们获得灵魂的完善(3:27)。

5. 三种律法(阿尔博[Joseph Albo],《论原理》[*Book of Principles*]1:7-8,胡斯克[Isaac Husik]翻译、编辑[费城:犹太出版协会,1946年],第77-88页)

[70]阿尔博继承迈蒙尼德有关人类处境的论述,即人类处境是社会政治组成的前提条件,并在托马斯·阿奎那的影响下,提出三重律法哲学思想,将法律区分为:自然法、实证法和神法。他的观点包括针对《诗篇》第19篇的系列布道释经,其中先赞美神在自然中的工作,后是赞美《托拉》。

(7)……存在三种法律:自然法,实证法或习惯法以及神法。自然法适用于所有人、所有时代和所有地点。实证法或习惯法,是由智者或人类为了适应时空以及人类的本性而颁布的法律,使人的本性受到控制,例如,由古代偶像崇拜者建立的国家所颁布的法律和律例,或由将神作为人类理性来崇拜的人所颁布的法律,但缺少任何神的启示。神法,是指由神藉着先知所颁布的法律,例如亚当、诺亚,以及亚伯拉罕教导人的习俗或律法,其中包括教导人要崇拜神,按照神的命令行割礼,或指由神藉着信使而规定的律法,神差派信使,藉着信使颁布法律,例如摩西律法。

自然法的目的是惩治罪恶,推进公正,人类可以防止偷窃、抢夺、谋杀,社会可以在人类当中存在,每个人可以不受到犯罪者和压迫者的威胁。实证法或习惯法的目的是,按照人类的观点,抑制不适合的事物,推动适合的事物,人类可以避免不合情理的事物。其内含有高于自然法的优势,这是因为习惯法还可以像自然法一样,控制人类的行为,安排人类事务,从而达到推进人类社会的目的。神法的目的则是引导人获得真正的幸福,其中包括属灵的幸福和永生。它向人类显

明他们必须遵循的道路从而可以获得它，它教导人类什么是真正的善，即人类要不惜一切来保护神法，向他们显明真正的罪恶就是他们反对神法，训练人类抛弃想象出来的幸福，这样他们就不再渴望这种幸福，不为失去这种幸福而患得患失。除此之外，[71]神法还颁布公正法则，这样可以恰当的方式来规范政治共同体，社会生活中的坏秩序就不会阻止人类获得真正的幸福，即人类由神决定的终极目的。神法因此高于习惯法或实证法。

(8)实证法或习惯法在许多方面要低于神法。首先，我们注意到，也就是说，实证法控制人类行为，其目的是维系好的政治社会，但是，它不能教导真正的理论知识，正如我们在下文中将要看到的，就是不能将永生带给灵魂，使灵魂回到生命从中而来的地方，这是因为实证法只是处理不合适和合适的事务。神法则有条件达到这样的目的，这是因为神法包括人类达到完善赖以为基础的部分，即行为和理论。神法包括不适合的事务和合适的事务，将真假作出区别，这构成它的理论部分。这就是大卫将之描述为完善的原因，他说道：“耶和华的律法是完善的，能使人心苏醒”^①(诗 19:8)。其中的涵义是，实证法并不完善，因为它并不处理真正的观点，但是，神法是完善的，因为它包括道德上的完善以及理论上的完善。而这两个部分正是灵魂完善赖以为基础。因此，神法使向颁布神法的神、向灵魂最初的家园敞开的灵魂“苏醒”。

习惯法低于神法的第二个方面是，前者不能在在所有情况下在不合适的事务和合适事务之间作出区别。这是因为某件事对我们而言是适合或不适合的，而在现实中并不如此。正如人要生来在一切实践技艺上做到完美无缺，这是不可能的，尽管人从本性上渴望在某些方面做到这一点，同样，人要生来在一切善的方面都做到完美无缺，没有任何瑕疵，这也是不可能的，尽管人可能极为(比他人更)倾向于某些善的方面。但是，人要拥有一切善的方面则是不可能的。

现在，非常明显，任何人类法典的颁布者，要是不在某些方面显明

① 新译本为《诗篇》19:7:耶和华的律法是完全的，能使人心苏醒。——译注

人类本性中的欠缺,不将不适合的事务视为合适,将合适的事务视为不适合的,这是不可能做到的。因此,[72]他有关适合或不适合的证据并不是真实无误的。因此,柏拉图犯下可悲的错误,他倡导的不适合的事务就好像是适合的。他认为,既定阶级中的妇女应当为这个阶级中男子所共有。因此,统治者的妻子应当为一切统治者所共有,商人的妻子应当为所有商人所共有,同样,做既定生意或贸易的人的妻子应当为做这种生意或从事这种职业的人所共有。这种事情为《托拉》所禁止;甚至诺亚律法也禁止这种事情,这是因为,神告知亚比米勒:“看哪,你该死,因为你接来的那女人,是个有夫之妇”(创 20:3),亚比米勒的借口是他不知道这个女子已经有丈夫。正如我们所知的,亚里士多德在这件事上批评柏拉图的观点。

这表明,没有人可以在适合的事情以及不适合的事情之间作出正确的区分,人类在这种事情上的观点因此并不可靠。更不用说理论知识了,显然,就意义深远的难题,我们不能信靠人类的观点,诸如世界的创造或永恒存在,这是因为人类不足以确定地知道这些事情。但是“耶和华的法度是坚定的,能使愚人有智慧”^①(诗 19:8),这是因为,神法可以为世界起源问题,为其他重要的难题,其中包括道德,提供可靠的观点。

与神法相比较,习惯法要低一等的地方是,习惯法不能为那些遵循该法需要的人带来完全的满足。原因是,当一个人怀疑他所作的事物是否可以引到原先确定的目的,他在他所作的事情上就不会有满足感。但是,遵守习惯法的人正是处于这种立场上。他并不知道习惯法所界定的公正是否会真正是公正的,或仅仅在表面上如此。因此,他不能获得满足感。但是,按照神法生活的人则知道神法所界定为公正的就真的是公正的。因此,他在他的行为举止中得到满足感。这就是经上说“耶和华的训词是正直的,能使人心快乐”的原因所在(诗 19:9)^②。

与神法相比较,习惯法还要低一等的地方是如下一点。习惯法不

① 新译本为《诗篇》19:7。——译注

② 同上 19:8。——译注

能界定合乎几种美德的特定行为。定义仅仅可以对一般情况作出界定，而对特殊情况则无法作出界定，同样，习惯法只能提出一般性的观点。[73]与此类似的是，习惯法不能界定特定的行为。因此，亚里士多德在《尼各马可伦理学》中，就不同的美德，反复指出，合乎德性的行为包括在恰当的时间、在恰当的地点做恰当的事情，但是，他并没有解释什么是恰当的时间和恰当的地点。显然，不是每个人都可以对此作出决定。在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德还在不同的地方认为，每个人要在每个行为上遵守恰当的标准，但是，并没有告诉我们什么才是恰当的标准。因此，情况似乎是，他的观点是认为，决定这个问题的答案要在其他地方去找。

……再言之，习惯法的颁布者是人，因此，不能在所有时候都可以区分适合和不适合的事务。这是因为，与一般观点相关的事务可能会变化，现在被认为是合适的事务可能在将来会被视为不适合的事务，反之亦然。因此，我们发现，在该隐和亚伯的时代以及一般意义上的古代，与妹妹结婚并不被认为是一件不光彩的事情。在亚伯拉罕时代，情况也是如此。这是因为，亚伯拉罕在向亚比米勒提出借口时说道：“她也实在是我的妹妹，她原是我同父异母的妹妹”（创 20:12）。后来与妹结婚被认为是一件羞辱的事情。出于这种原因，对不合适的事物的反感必定贯穿整个习惯法，但是不会永久存在下去，这是因为它会随着时代而变化。但是，神法，由于它由神的智慧来决定，为一切时代宣告了适合的事务和不适合的事务。因此，对不适合的事物的反感会贯穿整个神法，但是发生改变的可能消失，这是因为神法没有错误和不洁，因此，可以像不被虫咬的银子一样永久长存，正如诗篇作者所说的：“耶和华的言语是纯净的言语，好像银子在泥炉中炼过，精炼过七次一样”（诗 12:7）。

评论：律法和理性

自 17 世纪以降，围绕理性和启示的核心问题通常是：用理性来证明神存在是否可能？但是，这并不是这些选文所讨论的问题。所有这些思想家——甚至包括犹大·哈列维和[74]约瑟夫·阿尔博，对哲学

领域表示一定的怀疑——在古典传统中受到哲学的影响,这种传统认为人类有可能确定神存在,至少可以确定哲学家的神存在,他们在这里所处理的问题是,在我们已经至高无上的存在已经存在之后我们还要做什么?

以上的选文一出自《巴比伦塔木德·圣日》67b,提出了我们所有选文提及的两个概念之间的区别,即神的 *mishpatim*,即“典章”,特别指理性可以辩护(或至少可以论证)的道德,以及神颁布的神秘的 *hukkim*,即“律例”,特别指宗教上或礼仪上的诫命,诸如饮食(*kashrut*)法,禁止穿(羊毛与细麻两样混织的料所做的)衣服(*sha'atnez*)以及行割礼。这里所提出的观点之一(以犹大·哈列维最为著名)是认为,就后者而言,我们完全依靠启示(用理性来捍卫律例超出我们的能力以外),同时,我们本有的理性力量足够用来为前者辩护。这种立场也受到批评,其中著名的要属沙阿迪·加昂和迈蒙尼德;他们认为,甚至礼仪规定大体上也可以用理性来辩护。但是,这种争论在这些选文中在双方之间继续展开,涉及到的是由理性论证的道德领域中的理性力量(或重要性)以及在理性的礼仪诫命中的理性力量。由于用理性捍卫我们的道德义务是可能的还是不可能的,至今还是一个热门话题,所以,我下面就这个问题讨论这些思想家的立场。

首先,我就这里至关重要的道德概念说两句话——《巴比伦塔木德·圣日》67b 将之称为“如果尚未颁布的话,神首先应当要去颁布的有关事项。”在某些方面,这个概念是相当中庸的。如果这里的选文不关注这样的问题:理性能够证明神存在吗?那么,它们也不关注这样的问题:我为什么应当成为道德的人?(对此柏拉图作了长篇论述)。当沙阿迪·加昂(第2小节)反对这种观点:“善就是……提供快乐和安逸的事物,”他理所当然地认为,倡导这种快乐主义立场的人乐意接受这样的准则:“凡带来愉悦和舒适的事物就是善的,凡带来痛苦或忧伤、悲苦的事物就是恶的,”还视之为(在康德意义上的)普遍的行为准则。实际上,沙阿迪·加昂反对这种“绝对命令”。沙阿迪·加昂要说的意思是,这种快乐主义准则,不能在无矛盾的前提下普遍化。[75]像柏拉图(《理想国》第一卷中)的辛马邱斯(Thrasymachus)一类的思

学家,并不着手捍卫普遍化的道德,这里也根本未提及。

这些思想家所描述的可以为理性所接受的道德(尽管他们就我们的本性在道德上犯错误的严重程度看法不一致)是必然成为通达某种目的的手段的道德,首先可以藉此来为自己辩护——这种目的就是维护人类社会,或者更加确切地说,是维系最低限度的社会益处。这些最低限度的社会益处包括,保护社会成员免于生命不断受到暴力、偷窃、欺骗、专制的威胁,确保某些积极的益处,特别是要维系和维持家庭生活(例如,沙阿迪·加昂在为传统的性道德进行辩护或试图进行辩护上,考虑到维护家庭生活所必不可少的因素)。稳定的社会能够为社会成员提供保护,防止(或至少在法律上可以矫正)可以毁灭家庭生活的杀人、偷窃、欺骗以及其他各种不正当的性关系,但是,这并不是这些思想家们的最终目的(这一点在迈蒙尼德那里确实如此,他对宗教生活中道德所发挥的作用的理解极为复杂,我们这里的选文或任何一段选文都不足以窥其全貌)。

简言之,我们希望一个社会成员不必为奴役、欺诈、抢夺、谋杀或家庭乱伦所担忧,其中的理由就是,如果我们渴望比纯粹以成功为目的的社会动物要高等的话,这些益处——不为发生这样的事情所担忧,支持和维护家庭和共同体——都不得不摆在适当的位置上。这些思想家们相当理性并理所当然地认为,我们是社会动物,我们都可以谈论作为社会动物的人类所需要的益处。但是,他们并不认为人类的天职仅仅是成为成功的社会动物。作为宗教思想家,他们认为我们的天职不可比拟地要比这一点要高级。这种思想至今相当有效:用当代话语来说,罗尔斯(《正义论》^①,1971年)所称的“秩序井然的社会”形成的前提条件是,如果人类要有给生命带来意义和尊严的“生活方案”,那么这些益处必须要摆在适当的位置上。

但是,约瑟夫·阿尔博(第5小节)非常有趣,将我所称的用理性论证的道德划分为两个部分:“自然法”和[76]“习惯法”或“实证法”。

① 罗尔斯(John Rawls,1921—),美国哈佛大学哲学教授,著有《正义论》(何怀宏等译,北京:中国社会科学出版社,2010年)。——译注

前者似乎包括简单的普遍原则(诸如诺亚七诫)——例如,“不可谋杀”、“不可偷盗”,对一切时代的所有社会均有效;后者像自然法一样具有同样的基本原则,可以用来调整适用于在不同的社会中各不相同的具体环境,而且这些原则不仅仅关注社会生活所必不可少的最低原则,而且包括社会改进必不可少的原则。但是,约瑟夫·阿尔博和沙阿迪·加昂都认为,甚至在用理性论证的道德领域,启示具有决定意义,高于自主的理性。他们提出的论证,虽然不为像我这样的人所接受,我反对将启示视为认识神的旨意的无繆来源,但是,并不是毫无趣味的。约瑟夫·阿尔博引用高度理性的思想家之间在最佳的性关系问题上存在不同的观点。他提醒我们,柏拉图认为,在主要的社会阶级中(在理想社会中),其中每一个阶级中的人都应当妻子共有,而约瑟夫·阿尔博认为,这显然是错误的。智者在善的实证法上存在不同意见,他认为,这一事实表明,在缺乏启示的帮助下,由人类理性所形成的实证法或习惯法总是会被严重的错误所毁坏。当然,约翰·杜威热烈辩护的另外一个观点是,与其说在或不在启示的帮助下,人类所能形成的道德法或政治法典,都免不了有错误,毋宁说,只有人类形成的科学理论才可以免于一切错误(完全免于错误是不合理的目标)。但是,对选文的作者们来说,这是不可能成立的立场。

在沙阿迪·加昂的思想中,就人类理性的力量而言,我们可以找到的悲观主义观点可能不像约瑟夫·阿尔博那样极端,但是,确实,他在认识上主张启示高于理性。根据沙阿迪·加昂的看法,理性可以通过“思辨”(例如,形而上的研究)形成理性的道德法,但是,这是非常低级的,甚至最好的哲学家也易于犯错误。启示给我们提供快通道,可以提供免于犯错误的道路,通达思辨最终要到达的地方。但是,约瑟夫·阿尔博以及沙阿迪·加昂的观点都预设,就无繆的道德而言,我们可以拥有神的启示。我们相信《圣经》中的人间作者(但是,他们受到神的默示)在道德上会犯错误——例如,他们对待妇女的态度和立法,[77]他们对同性恋的态度和立法等等——像我们这样的人必须要拒绝这样的预设前提。但是,他们提出的问题——就我们的道德观中明显存在谬误,我们对此应当采取哪些措施呢?——依然留待我们

解决。

下面我不谈典章即普遍道德，现在接下来谈谈律例，特别是礼仪律例，诸如饮食法、禁止穿羊毛与细麻混织的料所做的衣服、行割礼等，我们发现问题更多。显然，有些作者，以沙阿迪·加昂和迈蒙尼德为代表，希望从有用性出发为大多数，如果不是全部，律例辩护；但是，他们所使用的有用性思想绝不能被误解。举例而言，我们可以认为禁止吃猪肉是避免旋毛虫病(trichinosis)的方法，由此来为这个禁令辩护。律法不属于这种问题。确实，有时候，实际的用处就是至关重要的因素，沙阿迪·加昂告诉我们说：“神祝圣时日，禁止在这些时日工作，在我们从中所获得的益处中，首先是从劳碌中获得得放松”，其意也是如此。但是，一般而言，以上所引用的与遵守礼仪诫命相关的有用属于道德或宗教。例如，沙阿迪·加昂继续认为，当我们在安息日或某个节期禁止工作，这给我们带来获得知识、多多祷告的机会。同样，神告知我们，在从祝圣特定的人，将之从众人中分开所获得的益处就是，这样做可以使这个人可以用渴慕公义来激发他的同胞。迈蒙尼德对特殊的诫命所做的辩护通常属于这一类。艾胡德·贝诺(Ehud Benor)在深入研究迈蒙尼德的宗教哲学中(《心灵的崇拜》[*The Worship of the Heart*], 1995年)，已经表明迈蒙尼德为日祷(*amidah*)提供的基本原则就是祷告可以在道德和灵命教育上发挥作用。

对于犹太·哈列维而言，所有这些辩护都有缺点。只有神知道这些礼仪诫命的真正原因，我们之所以遵守它们，是因为犹太人要履行神颁布的一切，是因为服从神是一种荣耀。这种辩护，即礼仪诫命直接由神颁布，并不为许多现代犹太人所接受，其中包括有宗教信仰的犹太人(例如，保守派犹太人、改革派犹太人以及重建派犹太人)。甚至在正统派犹太人中，犹太·哈列维的立场也属于极端事例。大卫·维斯·哈利夫尼(David Weiss Halivni)在他所著的《显白的意义与解释》(*Peshat and Derash*, 1991年)中，已经发现，在传统中存在“非最高启示观，”根据这种观点，神在西奈山对摩西所启示的一切并不是律例的细枝末节，而仅仅是“一般[78]原则”——那么，犹太人要根据这些原则来形成详细的律法和解释。就这类规定“出自拉比”(derabba

nan)而非直接出自《圣经》而言,还有一种著名的立场,根据这种立场,神颁布的一切就是拉比根据多数人表决形成的细枝末节。但是,拉比这样做的权威还是由神直接授予的。但是,属于非正统派运动的犹太人发现,认为拉比的权威真正由神授予,这样的观点甚至也是难以接受的。

今天,对于这种犹太人,即使他们不能接受迈蒙尼德为这条或那条诫命所做的繁琐辩护,但是,认为礼仪长期以来已经成为犹太宗教传统以及一般意义上的犹太生活的一部分,也(像每个伟大的宗教传统中的礼仪一样)成为塑造特定的宗教情感的途径,这种观点能得到我们的共鸣。所以,我们赞成罗森兹瓦格(Franz Rosenzweig)在《建造者》(*The Builders*)一文中的观点,认为正如我们中许多人坚持某种(可能神秘的)看法,但也认为启示论中的某些方面与无繆或默示无关,我们或许也可以接受这样的看法,礼仪戒律就是“遵守命令”(或遵守神的命令),同时承认对于不同的犹太人而言,不同的诫命具有不同的意义。

普特南(Hilary Putnam)

启示、道德和礼仪：现代争论

6. 神法是道德(斯宾诺莎:《神学政治论》[*Tractatus Theologico-Politicus*]^①第4—5章,谢利[Samuel Shirley]译[Leiden: E. J. Brill, 1991],第104—105页,第112—115页)

迈蒙尼德和阿尔博认为,托拉的目的旨在使人类达到完善,与此相反,斯宾诺莎将托拉的功能限定在政治成败上。对他而言,神法是完全不同的。[79]它可以为人类理性所普遍理解,遵守神法“在本性上”发端于我们对神的认识。因此,神在西奈山上传递的礼仪诫命不属于神法;它们属于神的实证法,其目的仅仅是为了以色列人——仅仅为了以色列人形成一个政体。具有吊诡意味的是,在论述这

① 参阅斯宾诺莎:《神学政治论》,温锡增译,北京:商务印书馆,1982年。——译注

种观点上，斯宾诺莎采纳了迈蒙尼德的观点，即出自爱而崇拜神是“践行真理，因为这就是真理”（《律法复述·悔改》10:2）；所以，这不需要任何俗世动机。

第四章

……因为爱神是人类最高的幸福和祝福，也是人类一切行为的最终目标和目的，因此，只有当人不因怕惩罚而爱神，也不因别的事情，例如肉体上的快乐、名声等而爱神，并将此作为他的目标，才算是真正遵守神法的人。这样的人爱神只是因为他认识神，或深信认识神和爱神是最高的善。那么，神法及其主要命令的总纲就是，爱神乃是最高的善。……

天然的神法并不要求举行仪式和礼仪，也就是说，这些行为在本质上是不足轻重的，之所以称为善行，乃是纯粹出于传统使然，或者说，这些行为是得救不可或缺的善的象征，或者如果你喜欢的话，对这些行为的解释超出人类的理解。理性中的自然之光并不要求获得不在理性范围之内的事物，所要求的只是理性能够向我们证明其为善的事物，或是让我们得福的手段。凡事物的善，若只是出于权威或传统，或是出于善的象征或表象，就不能让我们的理性完善；它们是纯粹的影子，不能算作出自理性和健全的心灵的行为。现在，我没有必要进一步论述这个问题。

……最后，我们知道，神法的最高赏赐就是律法本身，也就是说，就是出于真正的自由，全心全意去认识神、爱神。神法所施行的惩罚是剥夺这些事情，受到肉体的束缚，在灵里面不能够坚定自主。

第五章

[80]在前一章中，我们已经说明，神法使人真正得到祝福，教导人过真正的人生，可以普遍运用到一切人身上。的确，我们探究其本源，它来自人的本性，这种方法表明，我们一定认为它在人心中是天赋的，可以说是深入人心的。现在，仪式——至少是旧约中制定的仪式——只是为希伯来人制定的，所以适用于希伯来人政治的本性，不可以为个人所奉行，而要为整个共同体所遵守。所以，显然，仪式不是

神法的一部分，职是之故，它们不能带来祝福和美德。它们只是和希伯来人为神所拣选相关，也就是说，（正如我们已经在第三章中所说的）与他们现世物质繁荣和政治上的安宁有关，因此，只有当希伯来人的国家存在的时候，它们才具有实际的价值。如果在旧约中我们发现它们收录在神的律法之中，那么，这只是因为希伯来人将他们的制度归为神的启示，或神启示的原则。但是，由于理性，无论多么有理据，也不足以说服普通的神学家，现在我依据圣经权威来肯定我已经证明的一切观点；为了能更加清楚一点，我将继续显明仪式采取何种方式、出于何种原因有助于强大和保存犹太国。……

《圣经》提供证据表明……遵守仪式只是与犹太国的现世昌盛有关，而与得福无补，这是因为遵守仪式所允诺的不过是物质利益和欢乐，而遵守普世的神法才允诺得福。在摩西五经中，正如我已经说过的，惟一的允诺就是现世的成功——荣誉、名声、得胜、财富和生活中的快乐以及健康。虽然摩西五经包括诸多的道德教导以及仪式，但是，这些经文并没有作为可以普遍运用到所有人的道德教导显明给我们，而是特殊命令，仅仅适用于希伯来人国家的悟性和品格，因此，只是与犹太国的福利相关。例如，摩西并不是以教师或先知的身份来禁止犹太人杀人或偷窃，[81]而是以立法者或君王的身份发布这些诫命。他并不是通过推理来为他的教导辩护，而是对违背这些诫命附加上惩罚，这种惩罚不尽相同，而且必需不尽相同，这样可以适用于每个单一的国家的品格，我们从经验中可以知道这一点。所以，摩西的诫命规定不可奸淫，只是与犹太联邦和国家的利益有关。如果他希望将这种诫命视为道德训条，不仅仅与犹太联邦的利益有关，而且与心灵上的安宁以及个人的真正得福有关，那么，他不仅要谴责外在的行为，而且要谴责内心的欲望，正如只教导普世道德训条的耶稣所做的那样（参见太 5:28）。正是出于这种原因，基督所允诺的只是属灵的赏赐，不像摩西那样允诺物质赏赐。基督，正如我已经说过的，被打发到世上来，并不是为了要保存犹太国家、颁布律法，而仅仅是教导普世律法。因此，我们不难理解基督根本没有废除摩西的律法，这是因为，基督的目的并不是要向犹太联邦引进新的律法。他的主要目的乃是教

导道德原则,将道德原则与犹太联邦的律法分开。……

但是,让我们回到主题,引用《圣经》中的其他经文,允诺人若遵守仪式得到的赏赐就是物质利益,而得福才是遵守普世法则的赏赐。没有哪位先知比以赛亚更加明确地谈论这种问题。在《以赛亚书》第58章中,以赛亚在谴责伪善之后,对人自己和他的邻舍要求摆脱压迫,施行仁爱,并许下这样的诺言:“你的光就必突然发出,像黎明的曙光,你的健康就必快快涌出;你的公义就必行在你的前面,耶和华的荣耀要向你聚拢”(赛58:8)。接下来,他继续要求人遵守安息日,对于勤勉遵守安息日的人,他允诺说道:“你就必以耶和華為乐,我要使你乘驾地的高处,用你祖雅各的产业喂养你。这是耶和華亲口说的”(赛58:14)。所以,我们认识到,先知以赛亚允诺健全的心灵和健康的身体,甚至在死后享有耶和華的荣耀,这就是摆脱压迫和施行仁爱的报偿;^①但是,对于遵守礼仪的报偿,他允诺的只是政权的稳固、繁荣和现世的成功。……

[82]希伯来人灭国之后,不必遵守他们的礼仪法不可,这从《耶利米书》中可以看得非常清楚;当先知耶利米看见并宣告耶路撒冷圣城即将毁灭的时候,他说神只喜欢那些知道并理解神在世上施行仁爱、公平、公义的人,因此,只有这些人知道这些东西注定值得赞美(参阅《耶利米书》9:23)^②。这似乎在认为,在耶路撒冷毁灭之后,神除了要求犹太人遵守自然法之外,并不要求犹太人提供特殊的侍奉,不要犹太人做任何事情,但自然法则是人人均需遵守的。

7. 启示和礼仪:超越普世道德(门德尔松:《耶路撒冷》^③[*Jerusalem*],第二
节,阿库什[Allan Arkush]译[Hanover and London: University Press of New
England/Brandeis University Press,1983年],第89—134页)

① 斯宾诺莎继承了传统的拉比解经法来解读《以赛亚书》58:8;参见《民数记律法注疏》106。

② 明显与《迷途指津》3:54(本书第三十章)对立。

③ 门德尔松:《耶路撒冷》,刘新利译,山东:山东大学出版社,2007年。本文从此处英译翻译。——译注

门德尔松在《耶路撒冷》一书中的政治目的是，以政教分离原则为基础，倡导犹太公民享有平等权。但是，呼吁政教分离必然会挑战摩西律法的政治特性：“他们追问，如果摩西律法不是宗教政治体系，不是宗教权力和权力体系，那么是什么呢？”（《耶路撒冷》第56页）。门德尔松回应了这种挑战，拒绝迈蒙尼德的神法思想，但是，没有支持斯宾诺莎对神的实证法的批评。门德尔松的立场成为现代犹太教的基本观点之一。他试图面对如下的挑战，一方面犹太人失去共同体享有的自主权，另一方面，犹太人面对解放后的新处境，并一直出现在随后的段落中。由于该书的地位至为关键，在文体上类似于论文，与传统文本不同，所以我们加以详细摘录。我们这里收录了门德尔松对犹太国的特性以及大流放期间犹太共同体的权利的讨论，没有横刀删减他的论述，将这些选文移到相关的章节（特别是本书第九章）中。

[83]我相信，犹太教不懂得任何神启宗教的道理，在它的理解中，神启只是基督徒所接受的东西。以色列人拥有神圣的立法——律法、诫命、典章、生活规则和教训都是出自于神的旨意，其目的在于他们应当如何引导他们达到尘世的福乐和永久的幸福；同样出自神旨意的法则和规定都是神借着摩西用一种神迹般的、超自然的方式向人类揭示或启示的，在此没有学说观念，没有救赎真理，也没有普遍的理性原则。永恒者总是通过自然和事物，从来没有通过话语和标记向我们以及其他的人启示这一切。

我担心，我的这些说法又会引人注目，又会使某些读者感到既新颖，又强硬。人们总是很少注意到其中的区别，总是将超自然的立法看成是超自然的宗教启示，并且认为犹太教就是一种较早有关宗教教理和宗教学说、对于人类的拯救不可或缺的纯粹的启示。……

……所以，我不相信人类理性的能力不足以说服人接受永恒真理，不足以证实这一对人类幸福必不可少的永恒真理，也不相信神必须用一种超自然的方式向人类揭示这一永恒真理。坚持神启的人，一方面减损神的全能、全善，另一方面又将他们所相信的补加给神的美善。根据他们的观点，向人类启示幸福所依赖的真理已经是神的充分的大善；只是，神不是全能的，或者神的善还不够，所以才不给予人类以发现这一切的力量。不仅如此，坚持神启的人还使超自然启示的必

要性比神启本身更具普遍性。因此，如果人类没有启示就必然败坏，或必然愁苦，究竟为什么人类中更大的一部分人自古以来没有获得真正的启示而能够生存下来？为什么两处印度人都必须等到欧洲人降临，带给他们一点安慰，带给他们一点福音，而根据这种观点，因为没有福音他们的生活既没有道德也不幸福？并且，为什么就他们所处的环境及具备的知识能力来说，给他们带来的福音，既不能正当地去理解，也不能以适当的方式来使用？……

犹太教感到自豪的原因不是获得永恒真理的唯一的启示，虽然永恒真理是人类得救必不可少的，也不是神启宗教使之感到自豪，尽管这是人们习惯于用这个词语来表示对我们宗教的理解。神启宗教是一回事，神启立法是另外一回事。在那个伟大的日子里，在西奈山上听到的声音不是这样说的吗：“我是耶和华，你们的神！是永恒、必然的、独立的存在，[84]全能，全知，在未来的生命中根据人的言行施行赏罚。”这是普遍的人类宗教，这不是犹太教；普遍的人类宗教，没有它人将既不能道德地生活，也不能获得幸福，在这里，它不是被启示出来的。雷鸣般的吼声和号角的长啸向人证实永恒救赎的道理，说到底，这是不可能的吗？当然，向不思考、如野兽一样的人证实肯定是不可能的，他们的反思能力本身还不能让他们关注、观察统治着可见存在的不可见存在。奇迹般的声音不会在他们心中灌输观念，所以，也不会使他们产生信仰。诡辩家们比他们更少[产生出信仰]，许许多多疑虑和冥想在他们的耳边呼呼作响，致使他们再也觉察不到常识的声音。它要理性的根据，不要神迹。……

谁不知道这一点，谁没有充满人类幸福不可缺少的真理，不准备登上圣山，谁就会被伟大、奇异的显现所迷惑，所打倒，却不会通过这样的显现得到更好的教导。不！所有的一切都是前定的，都真的是在准备的日子，毫无疑问，借助于人类的推理向人教导、解释，确定下来的。现在，神的声音在呼唤：“我是永恒者，你们的神！曾经把你们从埃及地，从为奴之家领出来的”（出 20:2）。一种历史的真理，一种一个民族据之以立法的历史真理，以及律法，在此启示出来——其中有诫命、典章，但没有永恒的宗教真理。……

那么,虽然这部圣书,这部我们通过摩西得到的圣书,严格地说,就是一部律法书,它包含了典章、生活规则和规章,如众所周知,它也包括取之不尽的理性真理与宗教学说,而这些财富又与律法最内在地联系在一起,以至于两者构成一个实体。所有律法都涉及到永恒的理性真理,或者以永恒的理性真理为基础,或者提醒和唤起对于理性真理的思考。因此,我们的拉比们不无理由地说道:律法与学说相互依存,就像躯体和灵魂。以此为出发点,我将得到在下面进一步论述的机会。在这里,我满足于将这一点当作一个纯粹的事实提出来,用以作为前提;在无论哪一种翻译版本中为了这样的目的而关注摩西律法的人都能够证明这一点。许多世纪的经验也教导我们说,这部神的律法书对于人类中的绝大部分人都是[85]知识的源泉,以这部律法书为基础,人们创造新的观念,或者依据它,纠正过去的思想。……但是,神提供这些无与伦比的原理让我们理解,为了思考而交托给我们,却不是强迫我们信仰。在摩西律法的所有典章和规定之中,没有一句话要求:你要信!或者,你不要信;相反,其中所有的话都是:你要做,或者,你不要做!信仰不是命令;因为信仰不接受任何命令,除非这命令是通向信仰的道路。神圣律法中的所有诫命都指向人类的意志,指向人类的行动能力。……

现在,我可以比较清楚地阐明我关于确定犹太教礼仪律法之目的的想法。……宗教和道德教导应该与人们日常的生活结合在一起。尽管如此,律法不是催促人们去进行思考,而只是规定人们单纯的行为,规范人们做什么,以及不做什么。看起来,律法的伟大准则曾经是这样的:人们必须被推动着去行为,必须被诱导着去思考。由此,每一种被规定的行为,每一种被规范的习俗,每一种礼仪都有其自身的含义,都有有效的意义,都与宗教的抽象知识和道德学说保持紧密的联系,并且对于真理的研究者来说,又都是一个思考神圣事物本身的契机,或者都是寻求智者教诲的机会。那些不仅对于民族的福祉而且对于民族中每一个成员的福利都大有益处的真理,应该最大限度地与所有偶像分离开来,这是因为这是法规的主要目标,是法规中的基本律法。……

在这些最初的法则中，国家与宗教不是一致，而是同一；不是联系在一起，而是本一。人与社会之间的关系，和人与神的关系，在同一点上会合，从来没有陷入冲突。神，世界的创造者和维护者，同时就是这个民族的君王与管理者；神是同一个存在，在政治方面，在形而上方面，他都极少容许区分，极少容许多样性。这位统治者没有任何需要。对这个民族，他没有任何请求和强令，他对这个民族所要求的唯有对民族幸福有益的东西，唯有促进国家的福利。反过来说，国家不能提出有悖于以色列人向神履行的义务，就是说，不能提出民族的立法者和执法者神所未命令的要求。由此，在这个民族中，百姓的事务离不开神圣的和宗教的事务，每一种公共服务同时就是真正崇拜神。这个[86]共同体就是神的共同体，这个共同体的事务就是神的事务，公共赋税就是神的税务，直到最低层的警察机构也都属于礼拜神的工作。利未人，依靠公共生活的利未人，从神那里获得生活资料。他们不可以拥有国家的财富，“因为神就是他们的产业”（申 18:2）。谁崇拜其他异教神灵，谁就必须离开国家，在外游荡。这一[观点]在几处经文中^①表明出来，但不能在字面上理解。从根本上说，这一点仅仅意味着他服从于他国的政治律法，而他国的政治律法不像祖传的律法那样同时就是礼拜神的律法。

现在再说犯罪行为。每一种亵渎神权威的罪行，例如，败坏民族立法者的权威，都是一种背叛至尊者的罪行，所以也是一种叛国罪。谁亵渎神，谁就是欺君者；谁违法轻慢安息日，谁就是在相关的程度上破坏了一项公民社会中的基本法，因为法规的一个重要部分是以维护这一天为基础的。“安息日是我与我的子民以色列订立的永久的约”，主说，“是耶和华神六天工作的永久的记号，……”（出 31:16—17）。所以，这种罪行能够，是的，这种罪行必须依照律法得到世俗的惩罚，不是因为错误的观念，也不是因为不信神，而是因为错误行为，因为违法叛国，这种罪行的结果是破坏或削弱立法者的权威，进而甚至瓦解国家。但是，这样的死罪得到的是温和的惩罚！用充满感情的宽容惩罚

^① 例如《撒母耳记上》26:19。

人类的软弱！

[在此门德尔松引用了大拉比律法对死刑和身体惩罚的广泛限定；参见本书第二十三章。——编注]

此外，就像大拉比们所明确陈述的那样，随着圣殿被毁，所有的肉体刑罚，所有的死刑，是的，包括罚金，就其纯粹的民族性而言，都必须废止不再成为律法。^①这完全符合我的基本观念，没有什么令人费解的！民族的公民纽带已经被破解开来，宗教上的违法行为不再是冒犯国家的罪行，宗教，作为宗教，没有惩罚，除了痛悔的罪人自愿负担的赎罪以外，没有其他方式的赎罪。宗教，作为宗教，没有强制，除了[称作]温柔的棍棒在精神上、在心灵上发挥作用[87]以外，没有其他作用。有人试图，这不是我的基本原则，将拉比们的这些观点进行理性的解释！

但是，为什么，我听到有些读者问道，为什么长篇累牍所说的都是我们非常熟悉的东西？如果你们愿意，那么犹太教就是一种僧侣统治，一种教会政府，一个教士国家，一种神权政治。我们已经看到这样的制度允许骄横肆行。

然而，不！所有这些人称为的名称都将事物抛入一种错误、我必须加以回避的光。我们总是想把事物分成等级，分成学科。如果我们了解一个事物应该属于哪一个学科，那么我们就应该满意，而不论我们所得出的概念有多么不完整性。为什么你们要为一个个别的事物寻找一个类词，而这个事物并没有种属，它与任何东西都不属于一个层次，也不能与任何东西归属与一个范畴呢？这部律法曾经是一个个别的情况：它称为“摩西律法”，这是它合适的名称。摩西律法消失了，唯有全知者知道，在哪一个民族，在哪一个世纪人们可以看到一些类似的东西。……

我曾经说过，摩西律法不会很长久地保持其早期的纯粹性。早在先知撒母耳时期，这座大厦就出现了裂缝，并且越来越大，直到有一部分完全倒塌。以色列人要求一种可见、拥有肉身的国王统治他们。于是原因可能便是这样：祭司阶层已经在民众中滥用他们的权威，就像

① 比较《巴比伦塔木德·第一道门》84a-b；有关详细的讨论参见本书第二十四章。

《圣经》中所描述的大祭司的子孙们那样，或者以色列人被邻国宫廷的光辉蒙住了双眼。是的，他们要求有一个国王，有一个“像列国的国王”（撒下 8:6）。先知撒母耳感到非常伤心，他向他们解释，说人间的国王是这样的，他有自己的需求，好大喜功，需求欲不断扩大，软弱必死的人难以满足他的欲望，人们将他神化，给他神圣的权利。臣民无条件地遵从他的意图，徒劳地维持他的愿望，并且悲惨地经历先知已经警告过他们要发生的事情。此时，摩西律法被动摇了，共同的利益消失了；国家和宗教不再是同一、本一，义务上的矛盾和冲突在所难免。在此期间，只要国王自身不仅统摄整个民族，而且还遵守祖国的律法，那么摩西律法的动摇、共同利益的消失以及国家与宗教的分裂就是鲜见的事情。[88]从现在开始，历史继续发展，经过各种各样的命运的变化，经过许许多多善的或恶的、敬畏神的和背叛神的政府统治，直到那个悲哀的时期，此时，基督教的创始人小心翼翼地说出了这句话：“凯撒的归给凯撒，神的归给神”（太 22:21）。明显的矛盾，明显的义务上的对抗！以色列民族居于异邦人的管辖之中，接受异教神的命令，而本地的宗教还有一部分影响着民众的生活，还保留了下来。于是，要求对抗要求，要求的权力对抗要求的权力。“我们应该送给谁？我们应该服从谁？”所以，要承受两种负担，有人建议说，你们能够很好地承担起这两种责任，你们很能宽容、忠诚地服务于两个主人：归给凯撒，也归给神！所属之物归给所属之人，从此以后，利益的一致性破碎了！

现在，雅各的家，他的子孙后代得到没有比这个告诫更智慧的告诫：顺从你们身在之地的道德风俗，服从你们所在之国的规章制度，但是，坚守你们祖先的宗教信仰。担起两副重任，你们能够很好地承担！确实，一方面，从你们仍然忠诚地坚守着的宗教信仰方面，公民生活的负担愈加沉重，另一方面，时空在某些方面使你们遵守律法变得更令人厌恶。尽管如此，忍受一切吧，坚守神意天命赐予你的位置，不要动摇；忍受所有的一切吧，就像你们的立法者在很久以前向你们郑重声明的那样。

事实上，我没有感到，我们如何能够通过任何一种认真严肃的方

式从律法中逃脱出来,出生于雅各家的人都同样地感觉不到。我们得到允许,我们得以思考律法,研究律法的精神,在立法者没有说出理由的这个或那个地方,去推测其理由,这些理由或许与时间、地点、环境相关,或许随着时间、地点、环境的变更而变更——如果至高无上的立法者愿意,他就会在这件事上向我们显露他的旨意;非常清楚,非常公开,超越所有的怀疑和疑虑,就像他曾赐予的律法本身一样。只要这样的情况没有出现,只要我们还没有从律法中获得非常确实的解放,我们的诡辩就不能将我们从这种严格的遵从中解放出来,我们有责任遵从律法;对神的敬畏在抽象推论和具体行动之间划出了一条界线,认真严肃的人不得超越此线。因此,我重复我先前的抗议:人类的眼睛是短视的!谁能够说:我来到了神的圣所,我完全看透了圣所的设计,[89]我知道圣所有怎样的标准、目标和界限?我能够推测,但是,我不能确定,不能够根据自己的推测行动。然而,如果在人类事务中,我不可以大胆地抛开立法者和执法者的权威,根据我自己的推测和对律法的理解进行违法行动,而在神圣的事务上还有多少可以做的呢?与拥有[以色列]土地紧密相关的律法,以及治理这地的律法,则属于例外。就依赖于拥有以色列土地而言,在犹太地之外,律法就没有圣殿,没有祭司阶层,既不举行献祭,也没有洁净法规,更没有祭司捐税。但是,若不考虑圣殿崇拜和在巴勒斯坦拥有土地,个人的诫命是要遵守的,以色列子孙的义务是要承担的,并且必须,就像我们可以看到的那样,必须严格地根据律法的话语得到监督,直到至高无上者满意而喜悦,使我们的良心感到安宁,明确、公开地废除律法。

8. 律法与伦理(赫尔曼·柯亨,《康德哲学和犹太教之间的一致性》[*Affinities Between the Philosophy of Kant and Judaism*],选自《理性与希望:赫尔曼·柯亨犹太著作文选》[*Reason and Hope, Selections from the Writings of Herman Cohen*],约斯塔[Eva Jospe]译[New York: W. W. Norton 1971年],第78—83页)

赫尔曼·柯亨是19世纪晚期、20世纪早期德国新康德主义哲学以及犹太教

自由派的重要代表人物，在这里将这两个方面结合到一起，为犹太教中的两大核心要素律法和义务辩护。柯亨的立场在一定的程度上反对杰出的改革派拉比们拒绝律法在犹太教中的地位（参阅本书第九章）。

迈蒙尼德绝非第一个……使用亚里士多德的理性原则，用作他的宗教著作的指导原则的人。沙阿迪·加昂也已经在《论信念与意见》中明确、独特地阐述了这种原则。对于亚里士多德而言，一切知识均以最抽象的原则以及感官知觉为基础。（比起康德经证明立即得到后世认可，尽管存在这种二元论，如果实际上不是因为这种二元论，亚里士多德要更为[90]中世纪所理解。与康德同时代的伟大思想家，无论他们从事哪种领域，都明确理解他的思想。但是，他依然不为康德去世后不久流传的浪漫主义所理解，这是因为浪漫主义的隐晦阻止人真正面对康德的思想。）对我们古代的思想家们而言，亚里士多德的二元主义确实大受欢迎，尽管并不是因为这种理性含混不清。但是，他们自己一直强调理性，极为关注理性和感官经验之间的冲突。他们所关注的是理性和启示之间的区别。

但是这种区别绝非意味着这两种宗教来源之间存在冲突，也不会导致人们下结论认为，启示与道德无关，或启示仅仅与礼仪立法（可能还包括政治立法）有关。这种结论并未公正对待受人高度重视的看法，即认为宗教意识包括启示。礼仪立法并不与道德冲突，可以理解为道德的工具。（这就是直至今日，保罗主义变得主观，因此变得不公正的地方，不论它在原则上对所有特殊的宗教实践所具有的价值的评判有多么正确。）

古代犹太教认为道德立法和礼仪立法之间存在差别，多少类似于纯粹伦理和实践伦理之间的差别。因此，两者都可以被视为神启示的立法主题，正如道德理性也可以这样一样——但是后者还具有自主性。沙阿迪·加昂极为强调，若有人主张只有《托拉》，而非理性，才是道德的来源，那么与这样的人不存在真正的讨论。这表明理性如何毫无保留地成为《托拉》中的主导原则。

同样，巴亚·伊本·巴库达(Bahya ibn Pakuda)在《心灵的义务》

(*Duties of the Heart*)中认为,就人类盲目接受启示为知识的惟一来源,排斥人自身的理性力量是人罪恶倾向的产物。因此,理性是一切道德永不枯竭、必不可少的来源,也是宗教不可侵犯的基础。只要启示不被视为处于次要地位,启示的主权依然不可剥夺,在这里我们不必花费过多的笔墨来承认理性具有主权。

但是,在决定理性具有主权上,起决定作用的要素是,人类的理性与感官世界相关。[91]再次我们遇到另外一个一致性,即犹太教哲学和康德哲学之间的一致性。

在康德的伦理学中居于首位的特征是拒绝幸福论(eudaemonism)及其各种变种。他认为,所有的幸福论道德体系与道德观念相矛盾,纯粹意志从来都不渴求任何的快乐。由于犹太教哲学也毫不含糊地拒绝快乐原则——从沙阿迪·加昂、迈蒙尼德直至今日——我们确实要合理地注意到,在这一点上,在犹太观点和康德观点之间也存在一致性。

反对一切形式的幸福论原则即刻成为犹太思想具有体系化的自主性和能力的一个标记,成为圣经思维最有趣的一个表证。这是因为《圣经》一直成为这些思想家赖以维系的最后标准,藉此来裁判他们自己的观点。甚至就理性的作用,他们也引证《托拉》,后者反复谈到知识是人类一切心灵、思想和意志力等事物的基础。“今天你要知道,也要记在心里……”(申 4:39)。在与《托拉》中的精义保持一致上,他们甚至认为科学知识是人类理解的基本要求。这是因为数学、天文学和伦理学都在理性中具有共同基础。就幸福论问题,《圣经》中也有丰富的资源。信仰中的基本教义即神是合一的,其必然结果是“心灵的合一”和“行动的合一”,比任何引文更具有说服力。

人类的任何语言似乎都没有“心灵的合一”更能够意义深远地表达出人类的整体思想。这种意义深远、水晶般清晰的主旨取自《诗篇》——“使我的心合一好敬畏你的名”(86:11)——也告知我们要用和谐的心来祷告,提升我们的赎罪日。心灵的合一是爱神和敬畏神的前提条件。“让我们的心合一,好叫我们爱、敬畏你的名”^①——巴亚·伊

① 取自晨祷中在背诵示玛篇之前的祝祷文。

本·巴库达在《心灵的义务》中已经向我们显明的就是这种用合一的心灵、行为和敬畏神的思想，仅仅这一点就足以使这本书成为具有巨大价值的著作。

理性原则与快乐和幸福原则对立，理性意志力可以克服任何的分裂，建立[92]起合一的意志。但是，对康德而言，这种合一（也就是说，心灵和思想的合一）依然受到怀疑为仅仅属于心理界定的范围。这是因为他试图根据客观、概念原则来界定道德意志。康德拒绝接受快乐原则是意志力中的因果要素，由此他提出一个起源于逻辑的概念来作为意志的决定原则：普遍法则。道德必需被认为是对任何个体毫无例外都有效的法则。确实，我们可以认为这种法则源自于自主的理性；但是，理性仅仅与意志建立关系，才可以将普遍法则强加给它。我们绝不是“自愿担负道德的人”。康德或许可以从某位犹太哲学家或《巴比伦塔木德》中了解这种表达形式：“人之伟大之处在于他顺服于诫命而非不要诫命来行动”（《巴比伦塔木德·圣化》31a）。

但是，在此，我们决不可忽略康德立场和犹太立场之间存在本质上的差别。在最后的分析中，在康德看来，理性自身必需创造出新的普遍法则。但是，在犹太教中，独一无二的神，如果不是道德法则的永恒来源的话，就会成为无用的机器。犹太教仅仅否定任何在神和道德理性之间存在可能有的冲突。道德法则必需是：神的法则和理性的法则，而且两者缺一不可。

神及其法则指明并建立了它们与个人的自我中心和自我本位，或仅仅与人有限的地平线，相互对立。这种对法则的解释还在犹太教和康德之间建构出另外一种一致性。在最后的分析中，我们在此拥有在神面前人人平等的古代思想，这可以在普遍法则思想中找到方法论上的表达形式。这同样的基本思想构成了最初的诫命“爱人如己”的基础。或许这句话的准确翻译应当是：“爱人；他与你一样”（利 19:18）。

评论：柯亨和康德

柯亨准确地认识到理性与感官世界的关系的思想在决定理性主权上属于决定性因素。但是，对于他对康德、犹太哲学以及这两者之

间的基本关系的巨大洞见而言,我认为,柯亨在这个问题的某些方面误解了[93]这两种哲学。让我们看看这种混淆是如何形成的。

柯亨认为神具有无质料的本质的思想是犹太思想中的基本环节。他时常引证神对摩西的回答——“你要对以色列人这样说:‘那自有者(I am, that I am)派我到你们这里来’”(《出埃及论》3:14),认为这是犹太教中抽象的神的本质思想的基本主张。康德也认为偶像崇拜禁令是“犹太人律法中最崇高的环节”(《判断力批判》AK274)。显然,对柯亨和康德而言,神的超越性具有深远的伦理结果:它指出在理想和质料、“应当”和“存在”之间存在着绝对的二元对立。真正的道德需要这两者之间严格分隔开。试图从存在中推论中应当,无异于放弃理性为经验立法的责任。对于康德和犹太教而言(从柯亨的观点来看),这种放弃所包含的不仅是道德软弱的因素,也有渎神的因素。

任何认为既定的世界是价值观的来源,甚至是价值观的全部实现,都具有偶像崇拜的环节,忘记或否定道德法则具有理想的一面。纯粹的价值不能是既定的,它仅仅可以为人所追寻。人类的使命是不懈地努力使观念性接近合理性。如果不能在这两者之间保持差别,那么弥赛亚的冲动,尽管对犹太教先知和康德都至关重要,也会丧失。柯亨正确地认识到,观念性和合理性之间在形而上学上的平衡具有直接的政治结果;他终生致力于社会主义,他认为社会主义是康德著作和犹太教先知惟一合法的结论,他也拒绝黑格尔主义,后者认为合理性已经得到实现,悄无声息地为普鲁士政府辩护,并以此而终结。对于柯亨而言,这就否定了他所主张的本真的宗教冲动即承认在价值上存在超越的因素。

柯亨有关道德法和神法之间关系的立场是深刻而睿智的。在理性法则和神法之间的统一不是偶然快乐(不断辩护)的事情。柯亨,作为一个理性主义者,并不主张这种立场:道德要通过从神的旨意中追根溯源来获得正当性或合法性。我认为,道德法则必定是神法,这种要求确实属于逻辑维度。真正的道德法则必定是超越的,起源于并体现出[94]应当和存在之间绝对的差别。康德认为道德命令在本质上不同于其他命令;对于柯亨而言,这种要求在根本上与如下思想联系

在一起：神的存在必定在本质上不同于其他存在。柯亨对泛神论和基督教批判的根据是两者以不同的方式否定了如下思想：神的本质具有截然不同的性质；对于柯亨而言，这种思想是宗教和道德的基础。由于道德法具体表现为理想——与存在对立——它只有在纯粹的一神论中找到它的根源。

柯亨确实正确地认识到这一点，或许理性和感官之间关系上的这一最深刻的特征是康德和许多犹太思想家的根本所在。但是，令人心碎的是，他进一步发展这种特征，以至于我认为，他使他的理念论存在不必要的极端的一面。对于柯亨而言，应当和存在之间分裂的本质意味着，人类的处境是永久的放逐。

显然，在康德著作中存在一条线索，对他而言，人类惟一真正的命运就是永久性地寻求无条件或绝对的实在，但是，从来无法可以获得它；同样，这一点也出现在犹太教的弥赛亚思想中。但是，在这两者当中，没有一个像柯亨那样毫不含糊地从形而上学上美化放逐的处境。

他认为，康德和犹太哲学完全拒绝幸福论，即快乐是道德目标的原则；我们从这种观点中可以认识到上述一点。如果这种拒绝仅仅意味着，正当的行为独立于或先于人类的善的观念，那么柯亨的描述可能不可驳斥。但是，柯亨进一步发展这种思想，没有认识到在康德和犹太思想中善的观点所发挥的作用。当他难得地接受通常的看法：康德的理性信仰理论是其哲学体系中最站不住脚的部分，上述看法就显而易见了。对于康德而言，当然，正当和善、公正和人类满足是完全彼此独立的；但是，这种彼此独立也要求彼此建立关系。康德对斯多葛主义者的抨击极为巧妙，后者像柯亨一样，认为惟一真正的快乐就是认识到人自身的价值，由此试图将善萎缩成为正当。由于正当在我们的努力范围之内，而善通常不是这样，所以只有神能够使这个世界完善，这样美德和快乐以恰如其分的关系存在。（正是这种观点出现在康德成熟时期的著作[95]中，而普通的解释——正好被柯亨所拒绝，即认为神在超越我们自身的世界中矫正世上的不平衡，并不如此。）但是，由善来使正当完善的观点是从理性追求公正中得出来的，而不是

如柯亨所认为的那样,是从感官追求快乐中得出的。如果理性有权利为独立于存在的经验立法,同样,理性也有权利希望经验要满足它的要求。

如果没有由柯亨提供的具体实现的希望,我们难以认识到我们如何可能达到他用“心灵的合一”所指明的这种完善。这是因为,其要义不仅仅是我们作为拥有理性和感官的受造物服从于彼此的要求;而且,假如我们就是这种受造物,那么理性自身的要求就是正当和善、公正和满足要彼此平衡。(确实,正如约伯案例中所表明的,违背公正要大量处理善的问题,而与感官的关联极少,这是理性所面对的最大的威胁。约伯所谈论到的痛苦不堪的不公正——无论是他自己经历的不幸,还是他人遭遇到的不幸,都可以从肉体痛苦中获得信息,但是难以还原为肉体痛苦。一个人在丧失子女中所经历到的忿怒,或认识到富人穷人生活中存在巨大的不平等,都不能认为是缺少感官快乐的抱怨。)只要在正当和善之间存在的隔阂依然如柯亨在这里所认识的那样彻底,那么他所论述到的合一似乎难以达到。

柯亨的极端理念论让我们屈从于人性之内的分裂,且比他两大思想来源之一所预见到的分裂要彻底——因此,犹太教传统强调肉体需要和共同体的福利:血液和精液,酒水和稻谷,以及法庭、托拉卷轴、政治重建。康德,即使有时语意不清,也认识到对快乐的要求不仅仅是向人性中的软弱部分让步,甚至在其他要素中也不是合格的善,但是,假如理性实现它自己的法则的话,这种要求则是理性的权利。

康德的解决方案是让神最后负责实现善,而正当的责任依然归于我们自己,这确实不是没有问题的。但是,请柯亨允许我持不同的看法,这并不是康德思想中过时的意外,而是认识到在正当和善之间存在适度的关系,这是理性自身的需要。在示玛篇第二部分(《申命记》11:13—21)的全部表述中并没有找到这种观点:承认纯粹的一神论[96]真理以及从中形成的律法,神必按时降雨,可以丰收五谷、新酒和新油。但是,就这个问题,在康德和犹太教之间的回音并不是柯亨所听到的信息。

柯亨在论述《约伯记》的著作中赞扬该书抨击如下思想:罪与痛苦

是相互联系的。在这一点上，康德可能会持完全赞同的态度。但是，柯亨继续得出的结论是，圣经一神论的结果是痛苦属于人类的本质，这是因为“受苦英雄约伯代表人类的理想”（《哲学体系中的宗教观念》[*Der Begriff der Religion im System der Philosophie*], 1915年）。对于康德来说，相反，《约伯记》代表这样的主张：神在承认约伯的认识是正当的同时，矫正在正当和善之间的不平衡——以及要按此去行的义人的信仰。柯亨在他的宗教和哲学著作中，诉诸他所认为的犹太弥赛亚主义的内核即乐观主义历史观。我们要强调的一点是，与大多数一生担任大学教授的人不同，柯亨堪称为悲剧英雄。尽管他是第一个被德国任命为正教授（Professor Ordinarius）的犹太人，他的职位摇摆不定，但是，他支持社会主义以及东欧犹太人的权利——这些缘由几乎不可能使他讨尝试接纳他的执政当局的欢心。同时，他强烈主张，要认识到德国人和犹太人之间存在深刻、本质上的相似性。他于1919年去世，逃过了德国人对他的观点提出的最糟糕的回应。他的遗孀一直活到被遣送到奥斯威辛集中营，则少有这种幸运了。但是柯亨的希望不仅仅在历史上被错置，而且它也惟独与伦理相关：我们要在人类不断进步的道德改进中维持信仰，这是世界历史的目标。柯亨没有强调其他形式的改进，这不仅仅是一种失察，而他所认为犹太复国主义存在根本缺陷，这进一步强化了这种失察：“这些家伙想得到快乐。”索伦（Gershom Scholem）记录了收录这个评论的对话，称之为已有的反犹太复国主义的最深刻的观点。无论人们是否同意索伦的看法，这可能是已有的反驳赫尔曼·柯亨的最深刻的观点。

奈曼 (Susan Neiman)

9. 以撒献祭：诫命悬置道德（耶沙亚户·雷波威兹：《宗教实践：犹太律法的意义》[*Religious Praxis: The Meaning of Halakhah*]，收录于雷波威兹：《犹太教、人类价值观和犹太国》[*Judaism, Human Values, and the Jewish State*]，高德曼[Eliezer Goldman]编辑，高德曼等译[Cambridge: Harvard University Press, 1992年]，第12—16页）

[97]耶沙亚卢·雷波威兹重复《巴比伦塔木德·圣化》31a(在上文中由赫尔曼·柯亨所引用)中的路线,但是,提出完全不同的思想,反对犹太哲学中的整个理性主义传统。本真的宗教,他认为,可以通过决定接受神圣诫命的重负,而非通过独立研究神的律法或接受某些真理观而达到。

什么是具体体现为犹太律法的犹太教的宗教意义?如何理解这种宗教信仰(犹太律法是其惟一充分的表达形式)的特定本质呢?

犹太律法或哈拉哈宗教的第一个标志是现实主义。它认为人就是人的实际之所是,他所遇到的就是这种现实,就是他的生存中的实际状况,而非另外一种生存中的“异象”。宗教与人的地位、功能和义务联系在一起,并受到这些条件的限制。它排除人类有可能逃避他要履行的义务,满足于获得最高存在的幻想。犹太律法宗教与人类联系在一起,在他单调无味的日常生存中向他言说。诫命为包括人类真实、延续不断的处境的平淡生活提供准则。犹太律法实践定位于惯常生活和坚持不懈,而不是例外、偶然和瞬间。诫命需要人以义务感和纪律感,而非迷醉的激情或狂热来恪守,后者可能会美化人的生活,但是不会告诉人如何去行为处事。依赖于犹太律法的宗教,可以将之分配给平淡的生活,其内里之中具有巨大的力量。只有向无聊乏味的人生言说的宗教,只有属于按部就班的日常活动的宗教,才配得宗教的名分。这并不要求让诗意的时刻变得卑下,当人摆脱按部就班,这个时刻是稀有的机缘,是在灵命上、情感上高于自我的经历,是热忱的行事为人。这样的时刻极有可能成为人生的顶点。但是,持续不断的人类生存中的基本要素则是平凡的生活,而不是诗意的生活。莫里哀(Molière)笔下的茹尔丹(M. Jourdain)^①在40岁的时候发现,他经历的人生[98]都是在不经意之中谈论平凡。没有人认为自己一直在不经意之中以诗意的方式在言说。只有在全部意识和目的中,人才可以填词作诗,这种意识和目的只有在极少的时刻发生。具有价值观和以目的为中心的宗教,是诗意人生的宗教,但只能装饰人生。以犹太

① 莫里哀名剧《贵人迷》中的人物。——译注

律法实践为中心的宗教，则是人生本身的宗教。

犹太律法宗教鄙视修辞、回避同情心，放弃异象。居于首位的是，它拒绝幻想。它不允许人相信人的生存条件不是实际之所是。它阻止人逃避人在这个卑微的世界要承担的责能和使命，而进入到一个尽善尽美、优美崇高的想象世界。有许多诫命关注肉体、生儿育女、饮食和两性关系、疾病和死亡，这不是出于偶然。《密西拿》第一次清楚明白地阐述犹太律法，其中最长的篇幅是第六篇“洁净”(Seder Toharoth)，将人置于这个满是污秽的生物生存之中，而人从来不能使自己从中摆脱出来。

犹太律法的最大特点是缺少同情心。犹太律法并不依赖于宗教经验的影响，极少凸出心理动力在履行外在行为上具有重要作用。它甚至以最高表现形式，努力将宗教行为建立在履行人生义务的恒久习惯之上。“最伟大的人是恪守本分的人，这是因为他已经接受诫命，而非恪守本分但是没有领受诫命的人”(《巴比伦塔木德·圣化》31a)。恰恰是这种缺少同情心的态度隐藏着深刻的炽热的同情心。内在的宗教经验和形式主义的宗教实践之间的对立难以成立，这种虚构的对立在反对犹太律法宗教的人中是多么流行啊！

我们可以辨别出两种宗教形式：一个可以在价值观和信念中找到，而行动的必要条件从它们中推论出来，一个建立在行动的命令之上，恪守命令成为价值观和目的的条件。以价值观和目的为旨归的宗教是一种资助型的宗教——是满足人的灵命需要、缓解人的精神张力的手段。它的目的是人，神向人提供服务。委身于这种宗教的人是蒙神救赎的人。以诫命为旨归的宗教是命令型宗教。它将责任和使命赋予人，使人成为实现超越人自身的目的的工具。[99]它所提供的满足源自于人履行人的义务。履行义务的人为了神[*lishmah*——编注]而为神服务——因为神值得敬拜。这两种类型的宗教都可以在各种宗教中找到，宗教之间彼此不同的一点就是其中一种类型所占据主导地位的程度。第一种类型的宗教是基督教的特点。基督教的象征十字架代表神为人所献的祭。相反，犹太教信仰的最高象征是亚伯拉罕站立在摩押山上，在此敬畏神、爱神消除、优先于人类的价值观。十

字架表明人要服从人性。以撒献祭(*akedah*)是人绝对主宰人性。“亚伯拉罕清早起来,预备好了驴,……就起程”去献祭以撒。唐·以撒·阿布拉瓦内尔评论《创世记》22:3认为:“预备好了驴”指亚伯拉罕战胜他的物质性,即他的肉体本性——这是一种双关语,“驴”(hamor)在语音上类似于“物质”(homer)。这种“物质”或本性,包括仁爱之心以及人的良心;指构成人的一切要素,无神论人文主义认为这是“善”。在早祷中,在诵读以撒献祭经文之前,我们可以找到这样的请求:“促动我们的本性[Yetzer]让它顺服于你”——这种请求可以运用于我们的仁慈以及我们邪恶的本性。如果这种请求仅仅关注邪恶的本性,那么它就是一种平庸的请求。正是亚伯拉罕第一个摆脱了人类的普遍捆绑——将人捆绑在人类本性中的各种力量之上——的束缚。没有人会成为亚伯拉罕,没有人会经历到像以撒献祭那样可怕的试探。但是,日常履行诫命并不是由人的自然本性来指引或推动的,而是由人愿意侍奉神来决定的,代表的是激发以撒献祭的动机。从这一点来看,“宗教向我们提供什么?”的问题,一定可以完全弃置在一边,只存在这样合乎法度的问题:“我为了这个宗教应当献上哪些?”

犹太宗教实际上定位于人类生存中的种种现实,而其他各种宗教主张提供手段使人从人类处境摆脱出来,在灵命上将人提升到由美德和义务、使命和成就等范畴所主宰的境界,两者形成尖锐的对比。基督徒相信公元33年发生的事件,对此深信不疑,由此得到救赎;基督徒本性中的基本要素发生改变。在其他事情上,基督徒从“律法”的束缚中解放出来。[100]以犹太律法为核心的犹太教不承认这种救赎。它为人类提供的方案是持久和无穷无尽的。任何宗教成就都不被认为是终极的;这种方案从来不能完成。遵守全部的《托拉》仅仅是训练人继续恪守之。任何宗教成就都不可以改变人类的处境或使命。

这种态度所具有的令人震颤的象征典范出现在赎罪日的结尾。在赎罪日的结尾,在悔改时刻,其时以色列百姓他们在天上的父面前净化自己,并由他来净化人,在这个时刻的顶点——在赎罪日结束祷告(Ne'ilah)敬拜的结尾,会众颂唱示玛篇经文,吹起羊角号,日常晚祷的最初几句话从口中传出:“他有怜悯,饶恕罪恶。”因此,在赎罪日

结尾,人悔改的基本处境,确切地说,就是前一个夜晚。他惟一所获得的包括在这一天所投入的巨大的宗教努力。仅仅发生在他开始为下一个赎罪日作好预备的时刻。循环往复,直至人生命的结束。人努力以类似的方式研究《托拉》,这并不是获得其他目标的手段。这种努力就是目标本身。“直到何时人才不应当研究托拉?”“直到他死亡的日子。”

犹太律法是拒绝一切幻想的宗教表达形式,并不用人要达及的、一旦达及就实现使命的目标意象来安慰人。任何人类的成就都不会影响这种宗教实践制度,在这种制度之下,人经历从生到死的一生。恪守诫命是人通达神的途径,是无限的途径,其终点从来不可以达到,实际上,也不可达到。人预备好知道这条路途从未达到终点。人依此路途而行,但是不会超过出发点。赋予人的宗教功能是无限、无穷无尽的,承认这一点就是一种信心,我们可以在按部就班、持之以恒、坚忍不拔地恪守诫命中找到这种信心的表达形式。周期性的宗教实践不断围绕它的核心旋转。“他们每天作为新人出现在你的面前,”^①这是因为,在每个行为之后,人的地位依然如故。[101]接近神的目标是不可达到的;它是无限的距离,“因为神在天上,你在地上”(传 5:1^②)。那么,恪守诫命的精义和重要性是什么呢?这就是人要努力达到的宗教目标。

恪守犹太律法是一种生活方式,是固定不变、永久性的人类生存形式,阻止将宗教转变为一种达到秘而不宣的目标的手段。大多数的诫命,如果不成为敬拜的表达形式,就是无意义的。从满足人类需要而言,它们是没有用处的。任何人,如果不认为侍奉神是目的之本身,再也没有外在的目的,那么他就不会献身于这种生活方式。犹太律法因此所谈论不是人的情感和禀赋,而是人的义务感。

10. 拒绝“悬置伦理”(撒母耳·胡戈·伯格曼论以撒献祭的两篇文章,收录于

① 比较拉什对《申命记》11:13 的论述。

② 和合本、新译本为《传道书》5:2。——译注

《从齐克果至马丁·布伯的对话哲学》[*Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*] [Albany: State University of New York Press, 1991年],由格斯泰因[Arnold A. Gerstein]翻译,第88—90页;《人类罪恶改变世界》[*Hashamayim ve-Ha'aretz*] [Tel Aviv: Shdemot, 1968年],第21—28页)

撒母耳·胡戈·伯格曼的哲学强调直接宗教经验、个人与神的“相会”,但是,在这里他主张彻底从道德上检验这种经验,其中包括具有决定性意义的亚伯拉罕的经验:神呼召他献祭以撒。这些选文对“悬置伦理”(齐克果的思想)作出特别的回应,但是,它们所批判的对象也扩展到上文的耶沙亚户·雷波威兹的宗教观(第9小节)。

对神的绝对义务

有关宗教可以悬置道德,甚至可以暂时悬置道德的问题出现了。如果这是可能的,那么,这种宗教矛盾限制并减少了伦理所具有的合法性力量。此外,如果我们希望受到神的力量制约,那么我们不得不要受到宗教推动而进入孤独的处境,将我们从寻常的理解中以及从俗世中隔离开。那么,一旦我们通过无限的隐退将自己从对有限和时间的依恋中解放出来,并取得成功,那么,用来献祭的一切必将可能以神迹的方式回报给我们。齐克果在他的[102]《重复》^①一书中讨论这种回报问题。在我们讨论这本书之前……我们要表达我们对齐克果从以撒献祭故事中得出的结论的批判。运用宗教悬置伦理具有巨大的危险。在我们讨论齐克果的主观真理思想的时候,我们提及将真理建立在人的激情和感觉基础之上、使感觉成为真理的标准存在危险。他认为,感觉使人孤立,阻止交流和形成共同体。我们现在必需要再次回到这种看法。齐克果反复强调,一个人若从神那里领受命令,就是与世隔绝的,注定要保持沉默,这是因为他听到了其他人没有听到的信息。考夫曼(Walter Kaufmann)在他的著作《从莎士比亚到生存主义》(*From Shakespeare to Existentialism*)尖锐地批判齐克果,指出《巴

① 《重复》(*Repetition*),王柏华译,天津:百花文艺出版社,2000年。——译注

比伦塔木德》对神的声音的问题所采取的方式。在《巴比伦塔木德》中，在拉比以利泽尔和其他拉比之间发生了一场争论，其中拉比以利泽尔所依据的是他从神那里所听到的声音。

[撒母耳·胡戈·伯格曼在这里引用了《巴比伦塔木德·中间一道门》59b 中拉比以利泽尔的故事。本书全文收录并加上评注，参见第六章第 10 小节。故事在引用《申命记》30:12 中达到高潮：“它不在天上。”“这意指什么呢？”《巴比伦塔木德》问到。“《托拉》是从西奈山上赐下的，所以我们没有听到天上的回音(*bat kol*)——因为在西奈山上，你^①在《托拉》中早已写明[我们应该]‘听从多数人的。’”——编注]

在这则神奇的故事中，正如在齐克果的论述中亚伯拉罕所作的那样，拉比以利泽尔所依据的是从至高处赐予的主观真理。相反，其他拉比信任的是记述下来并为所有人共享的客观真理。他们所依据的是齐克果所谓的“普遍”或“道德”。他们并不同意拉比以利泽尔所依据的“天上的声音”。他们像人文主义者一样，捍卫共同的道德，与拉比以利泽尔的观点相左，后者所依据的是个人的宗教默示。对他们而言，通过宗教默示悬置普遍无一席之地，随后他们排斥拉比以利泽尔，反对他依据神的声音来反对大多数人的声音。我们将这个故事与齐克果的困境联系在一起，可以再一次论述这样的问题：拉比以利泽尔是以个人的观点反对多数人，他依据个人所领受到的默示具有正当性吗？

以撒献祭和当代人

[103]在拉比经解的叙述中^②，亚伯拉罕在到达摩利亚山的路上遇到撒旦，后者在此案例中以伦理保护者的身份出现：就齐克果而言，伦理命令再次是诱惑和试探。撒旦试图引诱亚伯拉罕[同意]他所听到的声音并不是神的，而是他自己的。他问：你在百岁时才生下他的，……如今你将他作为燔祭献上，你如何能取走你所至爱的孩子的

① 指神。——译注

② 比较，例如，《创世记经解大集》56:4。

性命?“明天[神]会对你说:‘你是杀人犯,因为你流他的血。’”

……在拉比经解中,亚伯拉罕回答撒旦的话非常简单:“哪怕如此!”——诱惑遇到非哲学化的信仰铁墙的抵挡。在齐克果看来,凡将信仰哲学化的人会陷入各种无法解决的难题,无可奈何地得出虚无主义结论。这是因为我们知道,伦理命令(以及同样也可以运用到逻辑真理的命令),只有当神不废除它的时候,才是有效的。“ $2+2=4$ ”,只有当神希望如此的时候,才是真的;十诫并不比红母牛诫命^①在价值上更高。信仰者的惟一美德在于消极地服从,恪守诫命——甚至在他并不理解的时候也是如此。……

但是……这种信仰观将人所具有的独立阐释和作出负责的决定的价值归为零,让他只有一个美德——虽然这是伟大的价值——顺服。从这种观点来看,人类从来都不能自立。

如果我们不希望追随这种路径,那么我们惟一可以选择的人类路径就是:我们信靠理性之光。……我们的理性成为我们最高的权威。……这种对人以及人类天赋的理性之光的信靠形成批判的义务。人可以而且必需将他的批判赋予一切,甚至赋予神圣的经文,如果它们与他的逻辑相冲突的话——而且,如果特别与他的道德—理性相冲突的话,更应如此。……

我们的道德感不止一次从圣经故事中退缩。因此,例如,神命令以色列人杀死摩押人的男孩和所有与男人发生过关系的妇人(民31:17)。今天,[104]在犹太大屠杀发生之后,我们对这些经文更加敏感。这里的原则一定是:无论何时,一旦圣经经文与我们的道德感冲突,我必须牺牲经文,而非牺牲理性或情感上的[理解]。当有人告知我们神已经向我们命令做一件与我们的道德感悖逆的事情,我们要回答说:神不会命令我们做这种事情。就每种情况下的特定解决方案——无论我们认为传达信息的人有误解,还是我们矫措措辞或引证特定的历史条件为理由——我们都要特别作出决定。主要的问题是,个体自由、承担……理性的个体的责任,[一定可以]用来

① 典出《民数记》19:2。——译注

检验最高的价值观。

评论：在顺服和自主之间

耶沙亚户·雷波威兹的立场代表犹太思想中一场意义深远的革命。流行的观点认为，犹太宗教勾画出有关世界、神和个体的理论信念以及使这些信念具体化的实践义务。与此相反，耶沙亚户·雷波威兹的思想起点是，犹太教是一种政治实践。犹太教与其说是一系列信念的产物，毋宁说通过宗教义务体系塑造现实。因此，他从理论领域转向犹太律法实践领域。耶沙亚户·雷波威兹并不拒绝具有宗教信仰的人有可能具有独一无二的宗教经验。但是，他认为，宗教的基石不是经验，而是诫命。

犹太教是一系列义务，这种思想使耶沙亚户·雷波威兹形成其他几种主张。首先，他认为宗教义务围绕惟一的轴心而旋转——崇拜神。因此，犹太传统关注为各种诫命提供理据，这涉及到一个错误的思想：认为诫命仅仅是达到某些目的的手段。与各种分析这些目的的理论以及诫命推动目的的方法不同，耶沙亚户·雷波威兹认为，犹太律法的义务本身就是犹太宗教的第一元素，不能根据其他目的来解释。

在耶沙亚户·雷波威兹看来，犹太教是“制度化宗教”，只有用义务本身来建构。犹太律法或哈拉哈是构成型律法，而非规范型律法，它构成独立的行为规范领域，[105]而不是控制既存的行为领域。这种方法意味着，犹太宗教的意义不能从理论立场推论出来，而只能源自于分析具有独立、前后一致的义务体系的犹太教，在这种意义上，其意义是“内在的”。

其次，如果具有宗教信仰的个人的确围绕宗教义务组织他们的生活，那么，根据耶沙亚户·雷波威兹的看法，犹太宗教是“以神为中心的。”但是，我们要注意到他在特定的意义上使用这个词语。作为中心的神并不是认识的对象，也不是要顺服的主体：神具有超越性和绝对他者性的思想（此为耶沙亚户·雷波威兹的关键理论）将这些看法排除在外。他的“神中心主义”认为，犹太宗教是以对神尽义务为基础

的——除此之外,没有其他基础可言,或者几乎没有其他基础可言。耶沙亚户·雷波威兹对这个问题的看法明确:“就反思、谈论人在神面前的地位而言……信徒试图极少提及无形无相的神,努力将宗教意识引导向他自身,承认他对神所尽的义务。这是恪守犹太律法的人的做法”(《犹太教、人类价值观和犹太国》,1992年)。神中心主义在此意指,犹太宗教的核心不是人类蒙救赎或美善的生活。信徒注定要服从、绝对顺服;信仰就是接受天国的重轭。

再次,就神的诫命和人的理性或道德知识之间的关系,一幅图景从上述有关义务、神和个体地位的论述中凸显出来。耶沙亚户·雷波威兹赞成宗教和道德之间存在规范冲突的理论。不仅仅有时候在宗教命令和道德命令之间存在义务上的冲突,而且,甚至当实际义务相同的时候,宗教主体因为这个义务出自神的命令而付诸行动,同时道德主体因为这个义务属于道德义务而恪守之。

对于耶沙亚户·雷波威兹而言,以撒献祭精辟地表达出犹太宗教和道德价值之间存在对立。他认为,这种行为是最高的宗教象征:在神的命令面前,贬低个体价值观、欲望和自然禀赋。这种贬低的效果就是将信徒从“自然”的主宰中释放出来;犹太律法“反抗盲目的自然要素的主宰,高于他的肉体 and [106]灵魂。……[犹太宗教]反抗自然现实。自然和犹太律法——两者是对立的”(《犹太教、犹太人和犹太国》[希伯来文],1975年)。

因此,耶沙亚户·雷波威兹预设宗教义务和人类价值观之间存在绝对的对立,同时承认根据这种原则来塑造生活是一个过程,而非是一次作出的决定。这与加缪的《西西弗斯神话》中的观点类似。加缪将信徒的生活描述为将宗教义务赋予人、废除人类价值观的无穷无尽的斗争。

虽然耶沙亚户·雷波威兹以犹太经验传统的名义来著书立说,但是他实际上与之对立。犹太律法的惟一目的是将生命还原为崇拜神的使命,这是一种奇怪的观点。事实上,许多犹太律法法则关注改进人类生活,其中包括个人和社会的生活。更严格地说,犹太律法传统没有,而且的确不会,以废除人类知识和人类价值观为目的,这是因为

这些都是犹太律法过程的核心。一则《巴比伦塔木德》中的常见格言认为：“我们需要为经文证据提供什么？就是 *s'vara* [理性或常识]！”（《巴比伦塔木德·最后一道门》46b），反映出这样的基本假设：理性高于启示，成为决定神的旨意的方式。这样的等级划分宣布耶沙亚户·雷波威兹对犹太教的解释不成立。

撒母耳·胡戈·伯格曼在批判齐克果的文章中提出上述最后一个要点。撒母耳·胡戈·伯格曼是一位极为虔敬的人，以拉比献身于人类理性的精神，提出一个鼓舞人心的宗教主张，认为道德感优先于《圣经》。他认为，在出现直接冲突的地方，无论是通过重新解释还是其他途径，必需拒绝经文的简明意义，这是因为神不可能作出不道德的命令。但是，为了确保人类不会将宗教还原为他们自身的价值观，撒母耳·胡戈·伯格曼在论文其他地方还要求信徒采纳“谦卑和温柔”的姿态，以此来进一步锻造这种宗教勇敢之举。因此，他们表明他们认识到“存在指导[人类]道路的优先力量和启示，甚至当人不能——到现在为止——理解它们时也是如此。”

撒母耳·胡戈·伯格曼和耶沙亚户·雷波威兹因此提出两个对立的宗教生活模式：服从和完全顺服，与之对立的是，自主和依赖于人类价值观和人类知识。这两种宗教世界观反映出犹太宗教中两种基本直觉；像许多宗教一样，犹太教要求人类遵守神的命令，但是它也推动[107]和推进责任和自主之声。耶沙亚户·雷波威兹将宗教服从理想夸大为不可接受的绝对原则，认为犹太教拒绝人类价值观和知识。在我看来，这种方法既与犹太传统迥异，也与对人类自主保持基本忠诚不相容。敬拜的世界排除人类理性和道德感，这在以下两个方面消失了。在神学上，为什么神按照他（具有理性和道德能力）的形象创造人类，接着又要求将这些要素从宗教生活中排除出去，这一点变得不再明确。从生存论上说，崇拜生活若将人类真正的自我弃之不顾，似乎毫无价值可言。

犹太教传统的确要求人要服从；但是，忠诚于圣经正典，这种忠诚可以在解释过程中找到表达形式，这也可以表明人的顺服。撒母耳·胡戈·伯格曼表明他在根本上意识到，在忠诚于传统上，存在这些复

杂因素。但是,在非常重要的意义上,他超越出犹太教传统的界限,认为明显意义不道德的经文可以通过其他方式而非重新解释而拒不接受。在这种解释过程中,信徒接受他对神的顺服:圣经经文不能这样简单地跨越过去。同时,这个解释的过程具体体现出理性和自主道德判断的价值,这是因为解释是在经文中发现意义的过程,而这种意义是与人的内在信仰一致的。

阿维·萨基(Avi Sagi)

[巴特亚·斯泰因(Batya Stein)依据希伯来文翻译。]

第三章 君王

导言

[109]综观历史，一人为一国之主是最为常见的政体——而且“一个一国之主”，尽管他或她的统治会结束，但是通常会由另外“一个一国之主”继位，至少在这种意义上，这种政体也最为稳定。但是，在最早期的以色列政治文献中，神就是那惟一的统治者，他既不需要，也不允许任何人来继位。神是以色列的第一位王。他的王国采取什么样的政体呢？从《圣经》中的《士师记》来看，[110]这个王国并没有建制化的制度或常规化的治理。神要么以直接的方式（诸如在西奈山），要么通过中介者即士师们（希伯来语：*shoftim*）来实行统治；男女士师们在危机时刻兴起，帮助以色列作战并审判百姓。这些危机在本质上属乎道德或宗教；百姓犯罪，神差遣压迫者来惩罚他们——接着，一位救世主会来拯救他们。当危机消除的时候，神不会兴起任何人；以色列百姓则明显自己施行统治；权威结构就根本不存在了。神权政治与无政府状态极为类似。

基甸是士师的典范；他最明确地表达了神国的理论，将之和人类君王作了一番比较：“我不统治你们，我的子孙也不统治你们，唯有耶和華统治你们”（《士师记》8：23）。但是，在《士师记》中也有反对的声音，表达出更为世俗的观点，旨在以人为王。从这种观点来看，无政府仅仅是无政府；不断发生的危机，与其说可以从道德或宗教的角度来

解释,毋宁说可能从政治上来说明:“在那些日子,以色列中没有王,各人都行自己看为对的事”(士 17:6;21:25)。

当(代表百姓利益的)长老们来到撒母耳面前,请求立一位君王的时候,他们正在拒绝这种无政府的个人主义以及这种时断时续的士师统治——因此,也拒绝神的统治;神似乎喜爱这种无政府和时断时续,好像建制化的世袭制会贬损他救恩的大能。只有当没有政治制度的时候,神才会统治。当然,长老们请求得到的制度还是一人为一国之主的统治方式,但是,当他们请求的时候,他们效仿周边的国家,而非神独特的统治。

直到后圣经时代,我们才可以在犹太政治作品中发现“少数人”(贵族或寡头政治家)统治和“多数人统治”(民主论者)。甚至在那个时候——的确,以及自近现代以降——王权才成为普遍接受的政体,尽管作为人间统治者的君王一直端坐在神的影子下面。通过回顾《圣经》中的士师和基甸的话,以及神是以色列的惟一君王的主张,一直有可能有人会反对这种人间帝王统治。这也是 20 世纪的马丁·布伯的战略;他的著作强烈地同情他自己时代的无政府主义者。(根据本书第一章第 15 小节,一直存在人间统治者;马丁·布伯主张复兴神权政治,而斯宾诺莎主张简化神权政治,比较他们的看法会大有裨益。)

[111]将君主制与神及其士师统治划分开的因素是以色列百姓期盼制度稳定,即使这种期盼并不总是能成为现实:盼望一个拥有常备军和世袭制的核心政权。国王和女王盼望王位能为他们自己的子孙所继承——在这种情况下,基甸所坚持的观点完全不可能发生。像摩西一类的先知以及像约书亚一样的军事首领类似于士师而非君王。他们肩负的权威更为直接和短暂。他们既不必费力,根据推测,也不可能将这种权威传递给与他们有血缘关系的继承人;他们也不需要通过对征税来维持行政和军队。但是,君主制的吸引力恰恰在于以一个王朝取代了上述的个别人物,并世代延续,允诺政府强大,具有合法性,而且会千秋万代地延续下去。

《士师记》支持君主制的声音以及《撒母耳记》中的长老从世俗层面捍卫属于人的王权。但是,从历史上看,君主制最普遍的合法性解

释在本质上是宗教性的。君王或君主论作家们从君王利益出发,认为君王是与神灵联系在一起。君王自己就是一位神祇,或像神一样的人物,或是为神灵所拣选的人物,拥有“神权”来统治他的百姓,他不需要以任何审慎的方式来捍卫他的权威。正是这种为古代埃及和美索不达米亚(在微弱的意义上,也有可能为迦南)所共有的宗教背景使长老们在《撒母耳记上》第8章中请求立一位以色列王,这一点极为引人注目:虽然长老们请求一位王“好像列国一样”治理他们,但是,这种主张在本质上是世俗的。正如神自己亲自告诉撒母耳的,这种请求贬损了神治和神权。简言之,长老们所请求不是这两个方面,简言之,他们所求的是大凡功利主义和深谋远虑盛行的地方都会出现的自治政体。

但是,我们要注意到,长老们请求立一种君主制,而非某位特定的君王。神拣选了第一位君王,因此拣选了一个王朝。长老们所渴望的仅仅是作战和公正执法所必须的稳定的帮手。他们盼望在和平时期有统治者能领导作战和施行裁判;这些兴起的统治者并不是用来处理某场可怕的危机的,而是生来受训履行他们的使命的,即提供连续而非时断时续的领导,维持常备军,等等。君王的统治要以历史天平加以裁决,并不能满足百姓的需要。相反,神的观点并不有利于建立政治上可靠的政体。

圣经经文并没有详细阐述上述从功能主义角度理解君主制的观点。[112]功能主义理解中可能具有的民主思想也不可能从中推论出来。令人信服的是,如果长老们和百姓建立发挥职能的君主制,那么他们也确信君王们会履行他们的职能。北部诸支派反抗所罗门的儿子罗波安几乎完全适合这种模式,但是,圣经理史学家明确地告诉我们,神早在百姓这样做之前通过他的先知亚希雅已经选立了新王(参阅本章第6小节,《列王纪上》第11—12章)。《圣经》中真正对立的双方不是民主制和君主制,而是世俗和宗教:在《圣经》有关北国以色列和南国犹太历史的叙述中,无论何时国王出于深谋远虑而行事,就受到神差派的先知的谴责。我们都可以最清楚地认识到这种对立。这并不意味着百姓会做得更好,而是说人间代理者不值得依靠。政治上依靠自我与北国先知何西亚和南国先知以赛亚信靠神的帮助(重申了

基甸故事的核心主题)形成对照。依靠自我是圣经版本的世俗主义,但是,某些先知书经卷认为,它还是一种偶像崇拜:依赖人造的政治(战略、武器和外交)不露痕迹地可以堪比为依赖人造的偶像。在此,君王成为偶像崇拜者。但是,君主制一直伴随着另外一种危险——君王自己成为偶像。

北国以色列,君王们不具备宗教合法性(“他们立了君王,却不是出于我”,何西亚的神说道。《何西亚书》8:4),明显没有维持稳定或传位千代的能力。王权在南国犹大则要成功得多,确切的原因是南国受到王室神学思想的支持。这种思想主张,神在某种程度上将大卫谱系的两端联系在一起:起初神拣选,在最后的日期弥赛亚来成就(我们并不清楚在多大程度上这种思想要早于巴比伦流放时期成型,但是,至少在可能先于流放时期的经文之中已经清楚明白地表达出来了)。王室神学思想充分采纳并包括圣约思想,例如《诗篇》第89篇描述了这种思想。但是,它还包括:将君王描述为神的儿子,或者至少为神的嗣子(参阅《诗篇》第2篇),这种思想非常危险地将王权与埃及和美索不达米亚的思想紧密联系在一起。这种“好像列国一样”就过而不及了!尽管如此,历经数年,王室神学思想高度支持大卫家族,其思想极其流行,人们加以丰富的想象,成为记忆和盼望的核心,以至于由大卫家族统治的神权君主制一直被视为首选的犹太政体——[113]即使自从巴比伦流放结束后所罗巴伯(Zerubabel)去世以降,大卫家族并不强有力地出现在犹太人生活之中,自中世纪早期犹太督办制(exilarchy)^①终结以降,甚至不再有人伪称大卫家族出现了。

在知识精英之中,一直存在反对君主制统治的观点,在不同时期有不同的表现形式(例如,参阅拉比经解中关于《申命记》第17章的讨论),但是,集中于基甸版本之上,即神是以色列惟一的君王。以撒·阿布拉瓦内尔在犹太作家中可能是主要的反君主制者,他还用合乎理据的世俗观点反对君王统治,似乎回复了《圣经》中长老们的做法。但是,他最直接的回应是出于宗教:确信神必将为以色列战斗,让君王不

① 中世纪在犹太社区设立代表和保护人制度。——译注

再有必要存在。以撒·阿布拉瓦内尔虽然有时候像一位文艺复兴时期的共和论者,但是,他的盼望寄托在《圣经》中长老们已经拒绝的政体:神的王权。他在西班牙大驱逐之后不久著书立说,像许多与他同时代人一样,倾向于在政治世界中,神的干预即将来临。

在犹太人遭流放之后,不存在普遍的反对王权的观点,其中的原因可能是不存在王权统治的实际经验;犹太王成为犹太人想象出来的虚构之物,犹太人在整个大流散时期,不断地想象犹太王为弥赛亚式的人物,带领以色列人回到自己的故土。无论像以撒·阿布拉瓦内尔一样的作家会有什么样的观点,在百姓之中,王权是救赎政治中至关重要、必不可少的途经。

但是,长老们的君主制,其权威源自于它的效率,王室神学思想和弥赛亚盼望中的君主制的权威则起源于神;它们都不是犹太作家们探究的惟一可能存在的两种政体。在此要考虑到对这种王权思想的理解存在两种修正:一是王室神学思想的“宪政制”版本,一是彻底扩充圣经长老们提出的方案。

《申命记》和《塔木德·犹太公会》是犹太宪政主义(consitutionalism)的经典文本。除了迈蒙尼德在《律法复述》(*Mishnah Torah*)中将这种理论法典化之外,这两处的文本是惟一两次尝试将王权置于法治之下。(仅仅从道德来看,先知的谴责明显有类似的想法,即王权要服从法治)。《申命记》并没有表明这种法治制度对这种设想是不可或缺的。它仅仅要求虔敬的君王要服从《托拉》以及作教师的祭司们的教[114]导。《塔木德·犹太公会》描述由71位长老构成的法庭,他们在原则上有能力审判君王,但是,认为只有在大卫家族统治时期,这种法庭才发挥有效的限制作用,根据推测,大卫家族的执政合乎《申命记》中神的训谕——但是,这些训谕可能是犹太历史对所罗门暴政(*misrule*)的反应。当贤哲们回忆起像北国以色列君王(或者,更为生动的是,像哈斯蒙尼王朝君王)一类的国君的时候,他们似乎并不完全对法庭权威充满自信。这并不是因为犹太法庭被神权所推翻,而是因为它被王权所压制,所以贤哲或某些贤哲认为,要以法治理王权。这些君王的行事为人要合乎《撒母耳记》所描述的“王道”,非常明显,君

王必须要这样去做。犹太法庭仅仅退让一步：它不允许（非大卫家族的）君王为所欲为；但是，它并没有考虑君王行为合法与否。但是，理想与现实不同。从理想上说，以色列应当由虔诚的君王执政，他接受对王权的限制（但是，这些限制确实在后来的梅纳赫姆·梅利和迈蒙尼德的叙述中微乎其微），受制于博学的法庭，这两者相互合作，它们各自的司法权并不尖锐地对立。

至《塔木德·犹太公会》时期，这种理想完全属于思辨。对以法治限制王权的思考也涉及到在犹太法治之外的王权问题。非常奇怪的是，在后圣经犹太文献中，并没有详细讨论过暴政：这是因为不存在犹太君王，所以，也就不存在犹太暴君。对不公正政治的讨论集中在外邦君王身上，关注的是在大流放处境下犹太人是服从还是不服从外邦君王。当拉比们设想犹太君王在犹太法治之外执政的时候，他们提出一个不同的问题——该问题与犹太君王的不公正无关，而是有关犹太君王面对的急迫需要问题。

以色列长老们的声音依然可以在拉比文本中听到；拉比文本倡导政治的首要原则是有效性。这种声音在尼斯姆·格龙迪（兰）的第11篇布道辞或论文（*derashah*）^①中最为清晰。我们在此翻译了其中的二分之一，长篇摘录此书的原因是它是一部由中世纪犹太作家撰写的最清晰的政治文献之一，时常为人所引用。在此《圣经》确立的王权成为全面讨论政治生活中的各种现实以及捍卫开明政治的起点。王权是神任命的工具，旨在处理“时局之需”——我们还会看到这个短语，王权还用来证明拉比法庭具有[115]特别大的权力。但是，拉比法庭具有优先的功能，而尼斯姆·格龙迪几乎认为时局之需是王权的存在理由（*raison d'être*）。

如果《托拉》关乎实际法则而非理想法则，更加适用于实际生活世

① 这里的布道辞指解释会众所念的经文，并讲解如何把经文应用于日常生活中。希伯来文称这种解经为 *derashah*，就是寻找《托拉》中的教导；讲道者称为布道师（*darshan*），即“研究者”之意。这种布道的目标是给会众提供道德和神学上的教导，在讲解教义和律《托拉》的同时，教导会众如何生活处世，为听道者带来安慰之言和对人生的盼望。——译注

界,那么,我们可以推定,从一开始,以色列就由解释律法条款的贤哲来治理。尼斯姆·格龙迪认为,神将君王赐给以色列,这是因为属世的需要要求以色列在律法之外行动。“时局之需”是拉比用来指危机或紧急情况的词语。但是,这种急需将王权合法化,这种王权具有永久性;尼斯姆·格龙迪并不认为虔敬的犹太人应当等待神特别兴起的领袖。因此,政治与神的护理和律法分开,具有一定的(理论上的)自主。尼斯姆·格龙迪赋予君王具有权威,君王甚至可以违反《托拉》,只要他认为这种行为为维护律法和秩序(*tikkun olam*)所必需——但是,尼斯姆·格龙迪认为,君王还需要常备一册《托拉》,随时研习,正如《申命记》所要求的,这样他就知道他是否悖逆了神的律法。尼斯姆·格龙迪的君王似乎就是马基雅维里笔下的君王,后者可以为了公共福利而违背普通的道德准则。但是,尼斯姆·格龙迪没有一处类似于马基雅维里笔下让人愤怒的现代主义思想:我们不可能设想他告诉犹太君王必须“学会行恶”。

因为我们可以从根本上世俗主义的角度来认识君王,所以,这种王权理论为中世纪传统的卡哈尔(*kahal*,这是尼斯姆·格龙迪写作时候直接所处的政治处境),甚至现代犹太国家,提供了传统法则。我们从本章纳福塔里·茨威·犹太·柏林(内兹夫)的选文中以及本书第十章亚伯拉罕·以撒·库克的选文中可以最清楚地看到这一点,但是,这些作家所塑造出的政治领域完全不同于尼斯姆·格龙迪,避免了后者的激进主义立场。对他们而言,时局之需首先将王权合法化,其次将一切世俗政治合法化——这是因为,如果君王纯粹是应急之需的产物,那么在更为急需的情况下,他们会被总统或首相甚至普罗大众会议所替代。《托拉》并不涉及到日常政治或管理问题,所以,它为其他宪政制度和开明政治留下了空间。

这里的问题是,世俗统治者是否有权违背《托拉》中的律法?这个问题也就是,我们是否可以认为政治是随意而为的领域,其自身并没有法律可言?做出政治选择的指导因素是[116]什么?我们如何可以认识到恶的政治决定?正如我们将要看到的,就外邦君王,犹太教最为清楚地提出世俗限制条件,但是,确实,这些限制并不是非常具有约

束力。所以，我们可以认为，现代以色列国家是犹太和非犹太君王的联合继承人——这种君王有权在《托拉》之外（或违背《托拉》）行动，他们自然而然会这么去做，但是，只有在他们承认他们的权力受到其他约束力量的制约，他们才会行为正当。我们将在第九章讨论这些世俗的约束因素。

《圣经》中的君主论

1. 基甸拒绝做王（《士师记》6:1-6, 11-16, 33-35; 7:1-8, 15-22; 8:22-23）

《士师记》叙述发生在征服应许之地和建立君主制之间的以色列政治历史。它描述了反复出现的神权政治模式：百姓犯罪，神将他们交付给压迫者的手中，百姓悔改，得到神的默示的领袖（“士师”）解救他们。这些章节有关基甸的情节，生动说明了这种模式，展现出《士师记》中具有个人魅力、暂时执政的领袖理想。

（6:1-6）以色列人又行了耶和华看为恶的事；耶和华就把他们交在米甸人手里七年。米甸人的势力胜过以色列人；以色列人因为米甸人的缘故，就为自己在山上挖穴、挖洞，建营寨。每逢以色列人撒种以后，米甸人、亚玛力人和东方人（Kedmites）都上来，欺压他们；对着他们安营，毁坏那地的出产，直到迦萨一带，他们没有留下羊、牛和驴，没有给以色列人留下一点养生之物。因为他们带着牲畜和帐棚上来，像蝗虫那么多；他们来的人和骆驼无数。他们进入境内，毁坏全地。以色列人在米甸人面前，落到极卑微的地步，他们就哀求耶和华。……（6:11-16）耶和华的使者来到，坐在俄弗拉，一棵属于亚比以谢族人[117]约阿施的橡树下；约阿施的儿子基甸正在压酒池里打麦子，为要躲避米甸人的抢夺。耶和华的使者向基甸显现，对他说：“大能的勇士啊，耶和华与你同在。”基甸回答他，说：“唉，我的主，如果耶和华与我们同在，我们怎会遭遇这一切事呢？我们的列祖向我们讲述的，耶和华的一切奇事在哪里呢？他们曾说：‘耶和华不是把我们从埃及领上

来吗?’现在他却抛弃了我们,把我们交在米甸人手中!”耶和華轉向基甸,對他說:“你靠著你這能力,去拯救以色列人脫離米甸人的手吧。我因此派你為我的使者。”基甸對他說:“唉,我主啊,我憑着什麼拯救以色列人呢?看哪,我的家族在瑪拿西支派中是最卑微的,我在我的父家是最年輕的。”耶和華對他說:“因為我必與你同在,你就必擊打米甸人,像擊打一人一樣。”……

(6:33-35)那時,米甸人、亞瑪力人和東方人,都聚集起來,過了河,在耶斯列平原安營。耶和華的靈降在基甸身上,他就吹角;亞比以謝族都應召來跟從他。他派使者到瑪拿西全地去,瑪拿西人也都應召來跟從他;他又派使者到亞設、西布倫、拿弗他利去,他們也都上來與他們會合。……

(7:1-8)耶路巴力,就是基甸,和所有與他在一起的人,清早起來,在哈律泉旁安營;米甸營就在他們的北面,靠近摩利山岡的平原上。耶和華對基甸說:“與你在一起的人太多,我不能把米甸人交在你們手中,免得以色列人向我自夸有歸於我的榮耀,心裡說:‘是我們自己的手救了我们。’現在你要向眾民宣告:‘害怕戰栗的,可以回去,就像鳥兒飛離開基列山。’”於是眾民中有二萬二千人回去,只剩下一萬人。耶和華對基甸說:“人還是太多,你要領他們下到水旁去,我要在那里為你篩選他們。我指着誰對你說:‘這人可以與你同去’,他就可以與你同去;我指着誰對你說:‘這人不可以與你同去’,他就不可以與你同去。”於是基甸帶他們下到水邊去;耶和華對基甸說:“用舌頭舔水,像狗舔水的,你要把他們安置在一處;屈膝跪下喝水的,也要把他們安置在一處。”用手捧到嘴邊“舔”水的,總數共有三百人;其餘的人都屈膝跪下喝水。耶和華對基甸說:“我要[118]用這‘舔水的’三百人拯救你們,把米甸人交在你們的手裡,所有其他的人都可以各回自己的地方去。”於是[“舔水的”]眾民手裡拿走其他人身上的食物和号角;所有其他的以色列人,基甸都打發他們各回自己的家去,只留下這三百人。……(7:15-22)基甸說:“起來!因為耶和華已經把米甸的軍隊交在你們手裡了!”於是他把三百人分作三隊,把羊角和空瓶交在各人手裡,又把火把放在瓶裡。然後對他們說:“你們要看着我,也要

照样行事。注意！我到了营的边缘，我怎样行事，你们也要怎样行事。我和所有与我在一起的人吹角的时候，你们也要在全营的四周吹角，喊叫说：“为耶和华！为基甸！””

基甸和所有与他在一起的一百人，在半夜三更的起初，换更的时候，来到了营的边缘，就吹起角来，打破手中的瓦瓶。三队的人就都吹角，打破瓦瓶，左手紧握着火把，右手紧握着角不住地吹，并且喊叫说：“耶和华和基甸的刀！”他们在营的四周各站在自己的位置；全营的人都乱跑，他们一面叫喊，一面逃跑。三百人吹那三百枝角的时候，耶和华使全营的人用刀互相击杀，然后他们向着西利拉逃到伯·哈示他……

(8:22—23)……以色列人对基甸说：“你既然拯救我们脱离了米甸人的手，求你和你的子孙统治我们。”基甸回答他们：“我不统治你们，我的子孙也不统治你们，唯有耶和华统治你们。”

2. 原始神权政治(马丁·布伯：《圣经中的领袖》，选自《以色列和世界：危机时代文集》[*Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*][New York: Schocken, 1948年]，第128—129页。该文由浩特[G. Hort]翻译)

“神权政治”一词是后圣经时代的产物(参见本书第四章)。但是，它有助于我们理解《圣经》中的政治统治思想。本选文由布伯所写，与他撰写[119]《神的王权》(*Kingship of God*, 1920年代晚期)一书大致属同一个时期，旨在重新确定神权政治是一种政治思想——甚至承认它最终以失败告终。布伯追随斯宾诺莎，承认“神的王权”需要人为代理，但是，他积极看待这些代理人：百姓自己治理自己，但是，在危机时刻，自愿服从具有个人魅力、暂时执政的领袖。就这种政体而言，布伯报以深深的同情态度。

我们有一个民族，一个受奴役的民族。有一个人[摩西]接受使命将它从奴役中解救出来。他就是我在该词原初意义上所描述的领袖。他以人道的方式躬行服务，成为神宣告的运动的工具：“我^①怎样像鹰

① 指耶和华神。——译注

一样把你们背在翅膀上,带领你们到我这里来”(出 19:4)。我已经谈及摩西的生平。但是,在摩西中年的时候,这个事件发生了,摩西在过红海之后吟诵摩西之歌,百姓附和,其中宣称耶和華神是君王。该歌结尾宣称:“耶和華必作王,直到永永远远”(出 15:18)。在此百姓选择神为他们的王,这意味着百姓从神国传统中形成至关重要、亲身经历的真理,这条真理虽然为所有闪米特民族所共享,但是,它们并没有严肃待之。希伯来领袖热切持守这个真理,甚至在占领应许之地之后,他们着手行“悖逆历史”的事情:他们试图建立无统治力量的社会,只有神是统治者。《士师记》讲述了以色列人在原始神权政治上的创举,但是,这种政治后来退化为君主制,《士师记》最后一部分为此提供了案例。

……这种[领袖]类型也可以理解为以色列人试图由领袖集团领导百姓,他们渴望神为君王的宣告成为现实,试图带领百姓追随他们。这种做法一再以失败告终。援用圣经经文来说,百姓一再悖逆神。但是,我们还是用历史语言来表达这种情况:百姓一再陷入分裂;无论我们如何表述,历史就是如此重复发生的。以色列人试图建立仅仅以神为君王的社会——我们也可以用历史或……社会学语言来表达这种情况:以色列人试图以纯粹的自愿为基础建立[120]社会,但是一再以失败告终。百姓叛逆。近邻民族入侵总能取得成功的原因就在这里,从历史的角度来看,以色列人四分五裂,所以,不能长治久安。但是,在以色列人处于被征服的处境下,他们一再服从于神的旨意,立志更新,接受神的统治,神的使命再次出现;正如神的灵曾经抓住摩西一样,总是有与圣灵同在的领袖。这种领袖的使命就是解放百姓,他们就是“士师”,或者准确地说,“行事正当的人”;士师为了百姓让这种权利存在于现实世界中,现今在这种权利再次归给神之后,通过击败敌人,这种权利又回到现实世界。这就是《士师记》的叙事节奏;如果悲剧一词对圣经精神来说并不极为陌生的话,我们可能会称之为悲剧节奏。

但是,《士师记》已经做好了预备。正是因为以色列人没有能力实现这种目的清楚、淳朴、原始的神权政治,[随着]这种失败经验日益深

化,立人为王的要求就日益强烈。

3. 以色列百姓要求立王(《撒母耳记上》第8章)

这段选文是有关以色列建立君主制的经典叙述。撒母耳是最后一位“士师”,《撒母耳记上》开篇几章使他成为神治时期和君主制时代之间的桥梁。这里所选的第8章全文叙述撒母耳在神的命令之下听从百姓立王的要求,打发他们回家等待新的统治者,到此就戛然结束——但是,在经文结束之前,撒母耳也在神的命令之下向百姓叙述君王的治理情况,这成为捍卫和批判君主制的基本经文。随后的几章描述了撒母耳在以色列第一位君王扫罗登基和阵亡上继续担负的角色。

撒母耳年老的时候,立了他的儿子作以色列人的士师。他的长子名叫约珥,次子名叫亚比亚,都在别是巴作[121]士师。但是,两个儿子都没有行撒母耳的道路,反而转去追求不义之财,收受贿赂,屈枉正直。

于是以色列所有的长老都集合起来,到拉玛去见撒母耳,对他说:“你老了,看哪,你的儿子不行你的道路,现在求你为我们立一个王治理我们,好像列国一样。”他们说“求你为我们立一个王治理我们”这件事,使撒母耳很不高兴。他就祷告耶和华。耶和华对撒母耳说:“众民对你所说的一切,你只管听从。因为他们不是厌弃你,而是厌弃我,不要我作他们的王。自从我把他们从埃及领上来的那天起,直到现在,他们怎样离开我,事奉别的神,他们对我所行的一切,也照样对你行。现在你只管听从他们的话,但必须郑重警告他们,告诉他们那要统治他们的王要怎样治理他们。”

于是,撒母耳把耶和华所讲的一切话都告诉那些向他要求一个王的民众,说:“那要统治你们的王将这样治理[mishpat]你们:他必征用你们的儿子,派他们作他的战车兵、骑兵、在车前奔走的前锋,又派他们作千夫长、五十夫长,替他耕田、收他的庄稼、替他制造作战的武器和战车上的装备。他必征用你们的女儿作配香膏的、烧饭的和烤饼的。他必夺去你们最好的田地、葡萄园和橄榄园,赐给自己的臣仆。你

们撒种所得的和葡萄园所出的，他都征收十分之一，赐给他的太监和臣仆。他又必征收你们的仆婢、最精壮的青年和驴，替他工作。你们的羊群，他要征收十分之一；连你们自己也作他的奴仆。到时，你们必因你们为自己拣选的王而哀求，那时耶和华却不应允你们。”

众民竟不肯听从撒母耳的警告，说：“不，我们要一个王治理我们，让我们也像列国一样，有自己的王治理我们，率领我们出征，为我们作战。”撒母耳听了众民的一切话，就向耶和华复述。耶和华对撒母耳说：“你只管听从他们对所说的一切话，为他们立一个王。”于是撒母耳对以色列人说：“你们各人回自己的家去吧。”

评论：王权和政治代理人

[122]《撒母耳记上》中的故事告诉我们，王权政治统治如何在以色列中形成。直到发生上述戏剧性的时刻，以色列由先知和其他领袖来统治，他们由神兴起，以神圣和个人魅力型权威为标志。现在，以色列百姓坚持要立新的权威，并效仿“列国”，这似乎在悖逆神。《圣经》叙述了另外一种王权的起源，勾画出神和人担负完全不同的角色，将神圣权威赋予人的王权。在此，百姓的要求与神的主权以及先知的权威相遇，导致特定的政体形成。这种扣人心弦的故事有确定的开始和结束，具有基本特征。我从其他文本中种汲取材料，但是，并不试图比较或协调各种文本，也不试图考虑关注各种不同底本的学术研究，主要关注这种政治上影响巨大的时刻。

撒母耳的两个儿子腐败是危机进一步深化的一部分。他们依然信奉巴力神，而不是代替撒母耳因年老体衰不能承担的司法巡访，这意味着在以色列中司法不再普遍存在。此外，撒母耳将司法权威授予他们，这是一种王朝继承的方式，激起百姓将之与摩西比较，但并不讨他们喜欢。摩西按照岳父的建议，摩西的岳父可能想到要赞成王权，但是，摩西选择“以色列中有才能的人，立他们作人民的首领，”即担任审判官，这种职位与家世毫不相关。因为神似乎并不赞成这种传承问题，所以危机进一步深化，在简要的叙事环节中，神选择约书亚为摩西的继承人(民 27:15)。当以利谴责他的两个腐败的儿子并没有产生实

际效果的时候，神呼召撒母耳取代以利软弱无力的祭司职位（撒上 2：12—36）。我们不知道撒母耳的两个儿子有多长时间经证明不配得祭司职位，但是，长老们似乎并不期望神提供新的领袖。他们既不要求撒母耳按照摩西任命领袖的方式取代他的儿子，也没有求助神赐给新的领袖，但是，令人大为惊讶的是，他们要求“求你为我们立一个王治理我们，好像列国一样”。

在要求立王上，长老们放弃他们以族长以及城镇、家族和家庭治理者身份所拥有的权威。君王会占有原附属于他们的关系和财产；他们的后代，既要服从父辈和长老，也会成为君王的官员，即“作千夫长、五十夫长”——这种职位忽略家世、血缘和家族中的纽带关系，而[123]长老的权威与这些关系紧密联系在一起。儿子、女儿、田地、葡萄园、庄稼、仆婢和牲畜——每个名词都同样强调所有权形式：你们作为族长和物主所拥有的一切必将成为他的，即成为君王的所有物，为他的目的所用。权威不仅加以重新分配，而且采取新的形式：王权。

长老并不希望有一位特定的君王，而是希望建立王权制度。在早期，“以色列人”在回应基甸作战取得成功的时候，要拥戴他为王朝的统治者：“求你和你的子孙统治我们。”但是，他们直接要求建立政治统治违背了神的权威，基甸在拒绝做王时解释了其中的原因：“我不统治你们，我的子孙也不统治你们，唯有耶和华统治你们”（士 8：22—23）。后来，基甸的儿子亚比米勒，以残暴、邪恶的方式立自己为王——先是做示剑的王，后做以色列的王——最后以失败告终，蒙羞而亡；这个情节反映出，从神和人的角度来看，按照个人的意志和要求建立王权是错误的（《士师记》第 9 章）。长老要求立王不同于这些有劣迹的前辈；他们既不拥戴也不承认某一位统治者，而是急迫地要求撒母耳为他们提供一位统治者。

神告知先知撒母耳，他的回应是——“你只管听从他们对你所说的一切话”（作者翻译），这在本质和形式上让人惊讶。这种回应颠倒了圣经观点，即先知的言语就是绝对命令，而百姓倾听先知的言语就是履行服从的义务。但是，神说道：“他们是不要我作他们的王”。神似乎默许以色列人厌弃耶和华，其中的含义是什么呢？

神告诉撒母耳“他们不是厌弃你”。的确，撒母耳“终生领导以色列人”（撒下 7:15），后来，“所有以色列人”强调并肯定他行事公义（撒下 12:3-5）。长老们要求立王，表明撒母耳的治理生涯接近尾声。神让这位愤怒的先知不要拒绝以色列人，神为他作了一个类比：虽然他们要求立王，而不是由先知任命“敬畏神、有能力的人”，但是，撒母耳不可以拒绝他们——正如他们崇拜假神，神依然与他们同在一样，所以，撒母耳要听从他们的话。但是，这种类比并不具有说服力。邪恶地崇拜假神与长老们要求立王之间存在差别，后者是对撒母耳年岁已高、其众子滥用权力的直接回应，并隐而不显地回应了先知和王位继承之间的张力。以色列^[124]时常陷入偶像崇拜的罪恶之中，为此而遭受神的惩罚。但是，王权对以色列百姓和撒母耳都是新事物。神教导撒母耳，要求他“警告”、“告诉”长老们王权的本质。

《撒母耳记》生动描述的政治统治并不是君王的腐败或暴政，而是内在于王权中的“治理”（*mishpat*）——习俗、方式和权利。君王拥有权利和权力，可以广泛占有王国中的资源。他征收十分之一的收入，维系宫廷以及臣仆之所需——这与祭司征收的十分之一不同，后者用来维系圣殿侍奉。长老们必将成为仆人或奴仆——这两个词可能是对希伯来文 *la'avadim* 的理解——但是，该词扩展形成新的思想，即君王臣民的仆役。虽然君王必将征收十分之一的谷物、葡萄和牲畜，但是，对君王掌管的田地、葡萄园和橄榄园没有提出特别的限制，也没有对君王可能差使的以色列男子、女子和奴仆的数目提出特别的限制。但是，当以色列人“呼求”摆脱君王苛政的时候，而他们曾经心甘情愿地依赖君王，神就“必不应允”。为什么不应允呢？这是因为他们大胆要求立王——他们坚持立新的政治代言人，用神对撒母耳所说的话表示就是“你只管听从他们对你所说的一切话”，这让撒母耳震惊。神通过沮丧的撒母耳教导以色列人有关君王的治国之道，但是，这不同与以色列人已经知道的治理方法，神规定当以色列百姓“呼求”的时候，他必不应允。君王惯有的权威虽然严厉，但是合法；以色列百姓已经要求立王，他们就没有权利反对他公正的索取。

在此时刻之前,以色列百姓曾四次提出要求,以同样的表达式期望立王——“在那些日子,以色列中没有王”——总是与斗争与混乱的故事联系在一起(士 17:6;18:1;19:1;21:25)。最后一个故事描述了混乱开始来临:“在没有君王的情况下,各人都行自己看为对的事”。但是,在此关键时刻,秩序的典范开始出现;确实,新的政治代言人是历史转折点的回应。现在百姓,不再仅仅是长老,重复并强化了这种要求:“不,必须有王来治理我们”(作者翻译)——强调他们是形成王权的积极主体。在人类历史之初,神将给动物命名的权力指派给亚当(创 2:19-20),肯定人具有主宰一切生命的权力。以色列人要求立王,[125]坚持的是神并没有指派的权力。一旦人坚持得到这种能力,这种能力就会成长:他们不仅要求立王取代撒母耳的儿子,可以预料到的是,也要求取代撒母耳本人,好带领他们征战:君王还要“率领我们出征,为我们作战”。

司法和战争上的治理同样成为政治权威的核心。但是,在这则故事中,司法和军事权威上的危机并不是同等或均等的。在米斯巴与非利士人的征战中,撒母耳的预言、献祭和向神呼求导致战争取得胜利,此后,“撒母耳在世的日子,耶和華的手一直攻击非利士人”(撒上 7:3-15)。撒母耳日渐年老,但是,百姓并没有提及缺少继承人来带领他们作战,而老人们关注的则是撒母耳没有人继承他的士师职位。以色列人曾提出这个问题,关注阿摩利人的入侵(撒上 12:12),现在则进一步扩大这种要求,要立王填补政治统治的空间。这一关键时刻以撒母耳讲述这一伟大转型而结束,其中他强调先知和以色列百姓的根本关系发生颠倒——“看哪!我已经听从了你们向我所说的一切话,为你们立了一个王。现在,有这王领导你们”(撒上 12:1-2)。撒母耳遵守神的命令,向百姓屈服,依然作为先知与他们生活在一起,成为第一个谴责和严惩君王的人(撒上 13:13-14;15:24-31)。经文细致勾画出的王权政治诞生了。

这则故事对发生这种彻底转变的态度是什么?百姓要求“像列国一样,有一位王来治理他们”,这并不意味着,像偶像崇拜一样,王权在本质上是外来的,令人可憎。拒绝埃及对以色列人产生根深蒂

固的影响,以至于“列国”(kol ha-goyim)一词将埃及及其神圣法老排除在外。这个词也与美索不达米亚的列王无关,他们虽然不是神灵,但是,成为臣民和神灵之间的中介。确实,“列国”指的是,自从出埃及以降,与以色列百姓接触的各个民族——迦南人城镇中的君王(亚比米勒曾在示剑效仿他们做王)以及摩押和亚扪地上的君王。在以色列人要求立王之前,撒母耳在以色列人中清除了迦南人的生育神灵:巴力(*be'alim*)和亚斯他录(*ashtarot*),这是以色列人反复陷入异教的最新案例了(撒上 7:3-4)。他们希望采纳的外族模式不是宗教,而是政治。

正是在此时此刻,宗教领域和[126]政治领域开始在以色列中分开,撒母耳骤然解散、驱散以色列百姓——“你们各人回自己的家去吧。”虽然在百姓的坚持之下,王权进入以色列,但是,正是神而非以色列百姓通过先知撒母耳来采取行动,选立一位王。以色列百姓的要求——“给我们立一位王”——完全得到满足。他们前所未有的政治代理人肩负以色列的政治统治。王权在与先知权威发生冲突中形成,尽管如此,还是具有合法性,这是因为,神虽然不赞同,但是在形成王权上顺从了百姓的要求。

这则故事不同于神圣、中世纪或绝对至上的君主制,也不同于封建领主以及民主、民族主义和共产主义政体。神圣权威、本性、人民主权、意识形态——没有一个成为促使以色列形成王权的因素。确实,以色列百姓面对继承人以及军事威胁问题,突然要求采取新的政治统治形式,它与神的主权一致,但是并不是神最初设计中的一部分,在这个时候,王权才得以形成。神对此作出默许,将王权列入西奈圣约的条款之中。这则故事坚持新的政治领域、新的政治空间,并没有为君王专政开辟道路,这是因为它将权力归给君王,这在以色列是新事物,但是,王权并不是无约束的或专断的;对民主制来说,也是如此,这是因为人民并不执政;对民众的公意而言,也是如此,这是因为人民的创造作用虽然影响巨大,但是转瞬即逝。但是,它的确为世俗政治统治铺平了道路。随后撒母耳与第一位君王扫罗发生冲突,这为后来出现的先知和君王之间的斗争奠定了基调。这则故事叙述了特定的合法

政治权威在由神治理的圣洁百姓历史中诞生的过程。

斯尔福(Allan Silver)

4. 王室神学(《诗篇》89:21—38)

《诗篇》第89篇的主体部分用来描述一个“异象”：神宣告与大卫家建立特殊的圣约。在《圣经》中，随后诗人向神哀哭和祈求[127]他信守他的应许。(这里收录的)这个异象与其他几首“王室诗篇”一致，反映出由建立君主制所带来的神学革命。这首诗篇强调神和君王之间存在亲密的关系以及神与君王之间立下无条件的圣约。

我已经找到我的仆人大卫；
用我的圣油膏立他。
我的手必不断与他同在，
我的膀臂必坚固他。
仇敌必不能欺骗他，
凶恶的人必不能压迫他。
我要在他的面前击碎他的敌人；
我要击杀那些恨他的人。
我的信实和不变的慈爱必与他同在；
他的角必因着我的名被高举。
我必使他的左手伸到大海，
使他的右手伸到大河。
他必呼叫我，说：
“你是我的父、我的神、拯救我的磐石。”
我也要立他为长子，
为世上最高的君王。
我要永远保持我对他的不变的慈爱；
我和他所立的约必坚立。

我要使他的后裔存到永远，
使他的王位好像天一样长久。
如果他的子孙离弃我的训诲，
不照着我的诫命而行，
我就用杖责罚他们的过犯，
用瘟疫罚他们的罪孽。
但我必不把我不变的慈爱从他身上收回；
也必不背弃我的信实。
我必不违背我的约，
也不改变我口中所出的话。
我断然指着自己的圣洁起誓，直到永远；
[128]我决不向大卫说谎。
他的后裔必存到永远，
他的王位在我面前必像太阳长存。
又像月亮永远坚立，
作天上确实的见证。

评论：神的王权

与异教神灵不同，以色列的神是忌邪的神。异教允许崇拜许多神灵，但是，以色列的神则要求惟独敬拜他，我们可以从《圣经》将神和以色列之间的关系比喻为丈夫和妻子之间一夫一妻制关系中强烈地感受到这种思想。崇拜其他神灵类似于背叛，会激起神最深刻的妒忌和愤怒。但是，当将这种比喻从人学运用到神学领域的时候，这种比喻涉及到的范围和意义是什么呢？就这种比喻的宗教层面来说，排他性要保留下来的意思是什么呢？最清晰的意思是崇拜：除了向神献祭、祈祷、焚香或弹酒之外，不得向其他任何人或物这么做。凡向人、制度或另外一位神行这些事情就是偶像崇拜。因此，礼仪与排他性的一夫一妻制婚姻关系直接对等。但是，正如在婚姻关系中一样，排他性的领域并不那么容易划定清楚。与固定边界相关的模糊之处在于，在理解神的王权及其与政治的关系上存在

众多一言难尽之处。

这个问题可以如下方式表达：在何种意义上，礼仪上接受的政治权威可以成为实际上的崇拜对象？对于罗马帝国开化的异教徒来说，崇拜帝王——甚至向帝王献祭——纯粹属于公民宗教事务，表达公民对国家的忠诚，仅此而已。而另外一个极端就是犹太奋锐党人，他们领导犹太人反抗罗马帝国，认为诸如向帝王纳税一类日常事务性的公民义务就属于崇拜假神。在政治权威和神化人之间应当划定界限吗？哪些属性惟独归为神，而将之归于政治人物或制度就是崇拜假神？惟独归神的政治立场、作用和属性越广泛，政治权威被作为偶像崇拜的[129]可能性就越小。哪些属于崇拜对象、哪些归神所有，因此是神的王权问题的核心所在。

在《圣经》之中，对神的王权思想存在两种理解，彼此对立。一个主张神就是王；另外一个主张王不是神。根据第一种看法，王权惟独归于神。将这种职能转让给某一个人无异于将人神化。当以色列百姓请求基甸建立王朝的时候，他对百姓说道：“我不统治你们，我的子孙也不统治你们，唯有耶和華统治你们”（士 8:23）。其要义即在此。在撒母耳晚年，长老们同样渴望立王，神所经历到的这一切无异于背叛，类似于以色列人崇拜其他神灵：“他们不是厌弃你，而是厌弃我，不要我作他们的王。自从我把他们从埃及领上来的那天起，直到现在，他们怎样离开我，事奉别的神，他们对我所行的一切，也照样对你行”（撒上 8:7-8）。从这种角度理解神的王权，惟一可以接受的人类领袖是特定的(*ad hoc*)非制度化领袖——士师。作为个人魅力型的领袖——古代版本的危机处理专家——士师从来没有通过征收赋税建立常备军。甚至在神赐给他们的有限制的职能中，神还坚持让人见到他自己的直接领导。他命令基甸减少聚集起来反对米甸人的以色列军队人数：“与你在一起的人太多，我不能把米甸人交在你们手中，免得以色列人向我自夸有归于我的荣耀，心里说：‘是我们自己的手救了我们’”（士 7:2）。对实际政治(*realpolitik*)的进一步限制源自于神的政治垄断，我们可以在先知以激烈的言辞反对以色列与超级强国（诸如埃及或亚述）签订保护条约中看到这一点：“那些下埃及求帮助，倚

靠马匹的人有祸了！他们倚靠众多战车，依靠十分强壮的马兵，却不仰望以色列的圣者，也不求问耶和华”（赛31:1）。

上述观点认为神就是王；其核心要义就是认为，政治上的臣服就是崇拜，将王权赋予个人无异于将人神化。但是，这种思想所设想的政治方略是什么呢？它似乎类似于现代的无政府主义，确实，[130]马丁·布伯在《神的王权》(*Kingship of God*)一书中，试图复兴这种神圣的无政府主义政治意识形态，即神就是王。马丁·布伯所设想的犹太复国主义是具有活力、非制度化的我一你关系而非我一它关系共同体。现代学者对这种思想的批判，《圣经》早已提出来了。若国家在使用暴力上没有垄断，弱势群体必将完全不堪一击。无政府的“自然状态”必将不会发展形成由彼此尊重他人尊严的自由个体组成的共同体。确实，它必将形成完全的混乱或强权者的独裁统治。《士师记》最后一句经文从反面概述了我们可以从无政府主义社会实验中汲取到哪些教训：“在那些日子，以色列中没有王，各人都行自己看为对的事”（士 21:25）。当这种神圣的无政府共同体面对来自组织化、拥有强大常备军的国家的威胁的时候，不可避免发生的情况就是，它迅速瓦解。这就是以色列长老们请求立王的原因：“我们要一个王治理我们，让我们也像列国一样，有自己的王治理我们……，为我们作战”（撒上 8:19—20）。无政府主义理论回应这种挑战，认为由组织化国家产生的罪恶所导致的危险会比由个体之间彼此造成的伤害要大得多。无政府主义共同体所面对的外在威胁不应当通过强制征兵、征税来解决，而要诉诸自愿主义，任何组织化的力量均不可以与这种精神相媲美。

我们需要进一步讨论无政府主义；但是，无论如何，现代版本的无政府主义以及《圣经》中神的王权思想之间存在类似关系，虽然对人有吸引力，但也会误导人。从《士师记》来看，由非等级制、非制度化的领袖所留下的空白由神不断在历史中的临在来填补。不是志愿军或人民特别法庭取代已经确立的法律和秩序来发挥作用，而是神亲自成为审判官、勇士和拯救者来行动。自愿主义以及公民参与并不是取代等级制结构的选择；只有当神因为人犯罪而掩面不顾的时候，根据上述

神的王权思想即神就是王，以色列人才承担起政治责任。从原则上说，以色列人必须要履行的仅仅是遵守《托拉》，其余的事情由神来完成。

虽然上述神具有王权的思想与无政府主义具有共同之处，即政治屈从是错误的，但是，它应许神会不断地参与共同体的政治事务，因此，“在那些日子，以色列中没有王，各人都行自己看为对的事”，这节关键经文[131]将问题推到顶点。它代表《士师记》中的一种声音，不仅直接反对在自然状态中人类具有善良意志这一幻象，而且反对神就是王的思想。对士师的执政，圣经内部存在对立，这表明，如果神就是王，那么“在那些日子，以色列中没有王”，甚至也没有神。

第二种理解神具有王权思想的观点认为，君王并不是神。根据这种看法，神并不垄断政治领域，成为他独有的领地；相反，神为政治主张设立界限。将王权归于人并不是神化人的做法；只有在王权神话中，王权成为非历史性的制度，扎根于万有的本质之中，只有主张王是神才是将人神化。当王不仅是勇士、立法者或审判官，而且是让尼罗河泛滥、太阳升起的人——那么，神和人之间的界限就跨越了。根据这种观点，神具有王权的思想体现在反对将政治转变成为宇宙论、将历史转变成为神话的斗争中。

《撒母耳记》最后接受王权制度，但其条件是君王不能割裂对神的依赖，这一点体现在撒母耳先知随后的君王批判中（参阅《撒母耳记上》第12—15章）。但是，《圣经》进一步发展了这种王权思想，这反映在《诗篇》第89篇的王室神学中。在此《圣经》认为君王成为神和人之间的中介，与神建立独立的圣约。确实，在该诗篇中，某些表达似乎跨越了界限，将君王描绘为神圣的存在。君王非神论允许存在世俗的政治实践，但是，其目标旨在确信政治并不能够僭越政治的界限。君王要敬畏神，而非成为神：“这样，他的心就不会高傲，轻看自己的兄弟，也不会偏左偏右，离了这诫命”（申17:20）。

将人神化是最邪恶的政治罪恶，不断诱惑掌权者。认为神是君王的观点，比起君王非神论，对这种政治罪恶设立了更加严格的限制：人间王权会被描绘为将人神化的一种形式，而政治屈从成为崇拜的一种

形式。第二种观点则要宽厚一点,认为在将政治头衔归给政治人物上并不会将人神化,只有将非政治属性归于政治人物[132],才会发生这种事情。但是,具有吊诡意味的是,第一种观点比宽厚的第二种观点,在面对神化人的危险上更加不堪一击。由神即君王的思想形成的制度空白最终必将由以神的名义说话的中介者所填补。纯粹的神权政治注定要退化为祭司统治和先知批判。因为神是王,所以,任何政治活动都必将由他的人类代理人绝对化。而第二种温和的观点,即君王非神论,虽然允许政治权威存在,但是可以更好地反对将人神化。它认为存在人类政治领域,但并不为神所垄断,由此为人类代理人留下空间,但他们不可以代表神的绝对意志。

哈尔博塔尔(Moshe Hallbertal)

君王宪法

5. 君王法之一(《申命记》17:14-20)

本节选文收录了《托拉》中惟一有关君王的律法,其中的政治观点经常为人争论和探讨。有关解释和争论涉及到的一个关键点是:神是否在此允许或要求任命一位君王?我们的译文赞成“允许”论,但是,希伯来文单词(下文注明)可以有不同的解读方式。在正典语境中,这节有关君王的律法是长篇“宪法”中的一部分,其中大多数在随后的章节中展开。直接排在本选文之前的经文(申 17:8-13)论及高等法庭(参见本书第七章),直接其后的经文(18:1-9)论及祭司(18:1-9)以及先知(18:9-22,参见本书第四章和第五章)。

你进了耶和华你的神赐给你的地,占领了那地,居住在那里的時候,如果你说:“我要立一位君王[133]治理我,像我四围的列国一样,”你有自由^①立耶和华你的神拣选的人作君王管理你。你要从你的兄弟

① 这个希伯来文单词的涵义模糊,既有允许,也有命令的意思。另外一种翻译是:你要用智慧立耶和华你的神拣选的人作君王管理你。参见本章第 12 节。

中立一位作你的君王；不可立你的兄弟以外的人作王管理你。此外，君王不可为自己加添马匹，也不可使人民回埃及去，为要加添马匹，因为耶和华曾经对你们说过：“你们不可再回到那条路去。”他也不可为自己加添妃嫔，恐怕他的心偏离了耶和华；也不可为自己积蓄极多的金钱。

他登上了国位的时候，就要把利未支派的祭司面前的托拉，为自己抄录一份副本。那份副本要常在他身边，他一生的年日都要诵读，好学习敬畏耶和华他的神，谨守遵行这托拉上的一切话和这些律例。这样，他的心就不会高傲，轻看自己的兄弟，也不会偏左偏右，离了这诫命^①；好使他和他的子孙在以色列中，在他的国位上，可以日子长久。

6. 王位继承权之争：先知和以色列百姓（《列王纪上》11:1-4, 11-13, 26-32, 37-40, 43; 12:1-20, 26-30）

在上一段选文中，神教导君王要谦卑，恪守律法，这样他的统治以及王朝必将长久。在此，我们提供一个历史—先知故事，讲述大卫的儿子所罗门去世导致王位继承出现危机。罗波安继承大卫皇权明显需要得到百姓的肯定（参阅《撒母耳记下》5:1-3）。由于他愚蠢地蔑视百姓的需要，所以，在政治上失去大多数的领域。但是，这种愚蠢也是由神“形成”的，用以回应所罗门的罪恶，新王耶罗波安与扫罗和大卫一样由神的先知拣选为王。

[134](11:1-4)所罗门王除了法老的女儿以外，又宠爱许多外族女子，就是摩押女子、亚扪女子、以东女子、西顿女子和赫人女子等。关于这些国家的人，耶和华曾经吩咐以色列人：“你们不可与他们往来通婚，否则他们必会引诱你们的心，去随从他们的神。”但所罗门深深爱恋这些女子。所罗门有妃七百，都是公主；有嫔三百。他的妃嫔使他的心偏离了神。……

(11:11-13)耶和华对所罗门说：“你既然作了这事，不遵守我吩

① 新JPS译为：“训诲”。

咐你的约和律例，我必撕裂你的国，把国赐给你的一个臣子。然而，为了你父亲大卫的缘故，我不会在你有生之日作这事，我要从你儿子的手中把国撕裂。只是我不把整个国家撕裂，为了我的仆人大卫的缘故，又为了我所拣选的耶路撒冷的缘故，我要给你的儿子留下一个支派。”……

(11:26—32)所罗门王的臣仆，尼八的儿子耶罗波安也举手攻击王。他是洗利达的以法莲人，他母亲是个寡妇，名叫洗鲁雅。他举手攻击王的情形是这样的：所罗门重建米罗，修补他父亲大卫城的破口；耶罗波安这个人原是个有才干的人。所罗门见这个年轻人作事殷勤，就派他管理约瑟家的所有奴工。

有一次，耶罗波安从耶路撒冷出来，示罗人亚希雅先知在路上遇见他。亚希雅身上穿着一件新衣，那时田野里只有他们二人。亚希雅拿着自己身上所穿的新衣，把它撕成十二片，对耶罗波安说：“你拿十片去吧！因为耶和华以色列的神这样说：‘看哪，我必从所罗门的手里把国撕裂，把十个支派赐给你。但是为了我的仆人大卫和为了我从以色列众支派中所拣选的耶路撒冷的缘故，所罗门仍然可以拥有一个支派。……(11:37—40, 43)我要拣选你，使你可以照心里想望的去统治。你必作以色列的王。……你若是听从我吩咐你的一切，遵行我的道，行我看为正的事，谨守我的律例诫命，像我的仆人大卫所行的一样，我就与你同在，为你建立一个巩固的朝代，像我为大卫建立的一样，并且我要把以色列赐给你。因此，我要使大卫的后裔因为[罪恶]遭受苦难，不过，却不是永远的。’”

[135]于是所罗门想要杀死耶罗波安，耶罗波安却立即逃往埃及去，到了埃及王示撒那里，就留在埃及，直等到所罗门死了为止。……

所罗门与他的列祖同睡，埋葬在他父亲大卫的城里。他的儿子罗波安接续他作王。

(12:1—20)罗波安往示剑去，因为以色列众人都到了示剑，要立他作王。尼八的儿子耶罗波安那时因逃避所罗门的面，仍然住在埃及，他听见了这事。以色列人就派遣人去请他来，于是耶罗波安和以色列全体会众都来见罗波安，告诉他说：“你父亲加给我们的重担，现

在求你减轻你父亲使我们作的苦工和加在我们身上的重担，我们就服事你。”罗波安回答他们：“你们暂时回去，三天以后再回来见我。”众民就离开了。【罗波安王请教他父亲所罗门在世的时候，侍立在他面前的长老说：“你们给我出个主意，我应该怎样回答这民呢？”长老对他说：“今天如果王作这民的仆人，服事他们，用好话回答他们，他们就常作王的仆人。”可是王拒绝了老年人给他出的主意，反去请教那些与他一起长大，侍立在他面前的年轻人，问他们：“你们的主意怎样，我应该怎样回复这民？”他们对我说：‘请你减轻你父亲加在我们身上的重担。’】^①那些与他一同长大的年轻人回答他：“这民对王说：‘你父亲加重我们的重担，现在求你减轻我们的重担。’你要这样回答他们：‘我的小指头比我父亲的狮子还粗！我父亲把一个重担加在你们身上，我要使你们负更重的重担；我父亲用鞭子责打你们，我要用蝎子鞭责打你们。’”

耶罗波安和众民，照王所说“三天以后再回来见我”的那话，第三天来见罗波安。王严厉地回答众人。他拒绝了老年人给他所出的主意，却照着年轻人给他所出的主意，对他们说：“我父亲加重你们所负的重担，我要使你们负更重的重担；我父亲用鞭子责打你们，我要用蝎子鞭责打你们。”（王不肯听从民众的请求，因为这个转变是出于耶和華，为要应验他借示罗人亚希雅对尼八的儿子耶罗波安所说的话。）以色列众人见王不肯听从他们的请求，就回答王说：

“我们在大卫里面有什么分呢？

我们在耶西的儿子里面也没有产业！

以色列人哪，回你们自己的家去吧！

大卫啊，照顾你自己的家吧！”

于是以色列人都回自己的家去了。不过住在犹大各城的以色列人，罗波安仍然作他们的王。

[136]罗波安王差派掌管作苦工之人的亚多兰往以色列人那里去，以色列众人却用石头打死他。罗波安王急忙上车逃回耶路撒冷去

① 此符号表明增补部分为译者所加。下同。——译注

了。这样，以色列人背叛了大卫家，直到今日。以色列众人听说耶罗波安回来了，就派使者去请他到会众面前，立他作以色列的王；除了犹大支派以外，没有跟随大卫家的。……

(12:26—30)耶罗波安心里说：“现在这国仍然要归回大卫家。这民若是上去，在耶路撒冷耶和华的殿里献祭，这民的心就必归向他们的主犹大王罗波安，他们必把我杀了，然后回到犹大王罗波安那里去。”王打定了主意，就做了两个金牛犊，对众民说：“以色列人哪，你们上耶路撒冷去实在够了。看哪，这是你们的神，就是从埃及地领你们上来的那位！”他就把一个牛犊安放在伯特利，一个安放在但。这事成了以色列人的罪，因为众民都到[伯特利那个牛犊和]但那个牛犊面前敬拜。

7. 君王法之二(《密西拿·犹太公会》，第2章)

这里的大拉比选文最接近君王宪法。它描述以色列政体中的基本制度之间的关系：君王，大祭司以及由71位长老构成的犹太公会或大法庭(参见第四章、第七章)。至《密西拿》最后修订阶段，犹太大起义已经发生有一个半世纪之久，犹太主权也已经丧失很久。这些律法是否反映历史现实——哈斯蒙尼王朝或其他人——尚不清楚。

1. 大祭司审判，并服从审判；他作证，也可以举证他。……

3. 君王既不可以审判，他也不服从审判；他不可作证，也不可举证他。……

[137]4. 君王领军非强迫性的战争，须征得71人法庭的同意。他要突破一切困难，领军作战，不允许有任何反对意见；并没有固定不变的方法用于君王领军作战。[战后]百姓将争夺来的[战利品]放在他面前，他先取上好的部分。

5. “他也不可为自己加添妃嫔[，恐怕他的心偏离了耶和華]”(申17:17)——不可多于18位。拉比耶胡达(Yehudah)说道：他可以加添众多妃嫔，但是，她们不可让他的心偏离。拉比西门(Shimon)说道：如

果有一位[妃嫔]让他的心偏离,那么,她也是遭禁止的;如果这样,经上就其结果不是这样写道:“他不可为自己加添妃嫔”?——甚至[不包括]像亚比该[这样的妇人]。^①

6. “他不可为自己加添马匹”(申 17:16):除他战车必需的马匹之外。“他不可为自己积蓄极多的金钱”(申 17:17):只有为维持军队所必须的金钱。

他必须自己亲自抄写托拉卷轴。当征战时,他要随身带上;当战争结束时,他要随身带回。当他坐堂裁判,他要随身带上;当他[在用膳]躺卧时,将它置于他的对面,正如经上所写:“要让它常在他身边,他一生的年日都要诵读”(申 17:19)。

7. 禁止骑君王的马、坐他的宝座或使用他的节杖。当他在理发时,当他未穿衣服或在浴室中,禁止看他;经上写道:“立君王管理你”(申 17:15)——让你对他的敬畏之心与你同在。

8. 君王不受制于审判:妥协抑或理想? (《耶路撒冷塔木德·犹太公会》20a;《巴比伦塔木德·犹太公会》19a-b)

《密西拿》取消君王具有两个方面的审判权^②(参见上一选文《密西拿·犹太公会》2:3),而《耶路撒冷塔木德》则为此提供圣经依据。《耶路撒冷塔木德》认为君王惟独服从神,这种观点是完全适当的。《巴比伦塔木德》与此相反,彻底重新解释君王的豁免权:这种豁免权所反映的并不是原则,而仅仅是由[138]自主君王经历所决定形成的不愉快的妥协。犹太公会和哈斯蒙尼王朝君王亚莱之间的对立成为这种经历的写照。

《耶路撒冷塔木德·犹太公会》20a

[君王]不可审判吗? 经上不是写道:“大卫以公正和仁慈(*tzeda-*

① 为大卫的一个妃嫔,以引导大卫不行恶事而著称(参见《撒母耳记上》第 25 章)。

② 即实行审判和免于审判的权力。——译注

kah)^①对待所有的人”(撒下 8:15)吗?

我们可以认为[大卫同时以公正和仁慈待人]吗? 确实,大卫施行审判,让无辜者不受责难,举证责任方;如果责任方是穷人,他[大卫]会用自己的财产为他赔偿。因此,他既以公正待一方,也以仁慈待另一方。……

“他也不服从审判”——经上写道:“大卫祷告说……愿我的判词从你面前发出[即大卫王仅仅邀请神审判他]”(诗 17:2)。

《巴比伦塔木德·犹太公会》19a-b

“君王既不可以审判,他也不服从审判。”……拉夫约瑟夫(Yosef)说道:这仅仅指以色列王^②。但是,大卫家的王既可以审判,也服从审判。这是因为经上写道:“大卫家啊! 耶和华这样说:你们每早晨应秉公审判”(耶 21:12)——如果他们不服从审判,那么,他们如何审判他人? 这是因为……莱什·拉基什(Resh Lakish)[这样]解释:“审查自己,然后才可以审查他人!”

那么,为什么以色列王不[服从审判]? 这是因为发生了一个事件。

[139]亚莱(Yannai)王的奴隶杀了一个人,沙塔的儿子西门(Shimon b. Shatah)对[他的同道]贤哲们说:“让你们监察他,让我们审判他。”他们给王送信说道:“你的奴隶杀了人。”[亚莱]打发他的奴隶到他们[面前]。他们给王[又]送信说:“你也亲自来这里! [正如经上写道(出 21:29)]:‘牛主也必要受警告’,《托拉》规定,牛主要过来,站在自己的牛的旁边。”^③

① 在《圣经》中该词的词根意指“公正”。但是,在大拉比的用法中,该词的涵义指“仁慈”或“仁爱”。

② 这里使用通称“以色列王”来指所有非大卫家的君王。但是,他们的统治也具有合法性。该词最初指治理包括十个支派的北国以色列的君王,从而与南国犹大区别开,后者以耶路撒冷为国都,属于大卫王朝。大拉比扩展该词的涵义,将哈斯蒙尼王朝也包括进来。在《圣经》中,对“以色列王”的评价通常是消极的。

③ 《巴比伦塔木德》中的律法根据这个条款认为,当有人举证牛犯恶,牛主要到场听证(参见《巴比伦塔木德·第一道门》24a)。

王来了，坐下。沙塔的儿子西门对他说：“亚莱王，请站立并听举证你的证词；你并不是站在我们面前，而是站在用话语创造世界的神面前——正如经上写道：‘两个彼此争讼的人，就要站在耶和華面前。’”（申 19:17）

[亚莱]回答：“不可按照你说的做，而是按照你的同道说的做！”他转向右边，他们低头朝地；他转向左边，他们低头朝地。接着，沙塔的儿子西门对他们说：“你们有思想；让思想的主人来报复你们！”立即，[天使]加百列(Gabriel)来了，将他们击倒在地，他们都死了。

就此如下要求确立下来：“君王既不可以审判，他也不服从审判；他不可作证，也不可举证他。”

评论：君王宪法？

以上所引选文中的关键字句是《密西拿》中的格言：“君王既不可以审判，他也不服从审判。”这是接受王权绝对至上论，是一种政治理想主义，还是屈从于王权呢？《巴比伦塔木德》认为这是屈从于王权，我想坚持这种观点，认为这里的选文是一则将王权整合入宪政结构但并不成功的史话。

申命记作者第一个试图从事这种整合工作：他明显[140]已经或至少已经知道王权的罪恶经历，其结果是，他的目标是将君王牢固地置于律法之下。但是，这种牢固法关乎道德，而与政治无关。君王被告知他与众人平等；他禁止抬高自己，不得高过自己的同胞。他必须接受祭司的指教，作为接受这种指教的象征，他要随身携带律法书即托拉，随处阅读（注意，《圣经》教导普通以色列人和定居以色列人都要将律法写在屋子的门柱上，将之教导给子女）。对君王的限制集中在他的婚姻（用婚姻加强王朝联盟）、个人财富以及军事力量上。但是，所有这些仅仅是劝诫；经文并没有描述有哪种制度或官员可以执行这些限制。直接列在选文前面的经文讨论审判官和法庭，但申命记作者就审判官和法庭高于君王的司法权只字未提。他所提供的仅仅是一幅理想的贤君图景。

至《巴比伦塔木德》时期，犹太王不复存在，但是，对君主制历史依

然存在不同的记忆——在选文中出现两种观点。第一种观点出现在《密西拿》的解经中,展现出一幅新的理想图景。现在君王与大法庭即犹太公会并列,也与它一起并藉着它来施行统治——这两者之间的确切关系并不明确(可能有点类似于英国宪政历史上的议会君主制)。君王(这里的论述采自《密西拿》)被授予《申命记》加以否定的荣誉,但是,他也(这里是“重新解读”《密西拿》)置于制度限制之内。他参与法庭的工作,他也服从法庭的审判。但是,这种服从取决于他自己的同意:只有在他自己服从的情况下,只有大卫家的君王会做到这一点,君王才是臣民。

就第二种观点,现在可以贤哲经历的非大卫家族(实际上是哈斯蒙尼家族)君王来描述《密西拿》中的格言——君王不施行审判,也不接受审判。当这种君王冒犯法庭的时候,亚莱王已经这么做了,其他王也会如此去行,上述的理想结构就瓦解了;对拒绝限制的统治者就无任何限制可言。《密西拿》中的拉比以及《塔木德》中的拉比都不认为犹太公会有权反对暴君。《密西拿》认为大拉比从来没有反对暴君的愿望;《耶路撒冷塔木德》将君王交给神来审判;《巴比伦塔木德》讲述了一则让人恐惧的退让的故事。就上述最后一种观点来说,拉比们[141]从历史中汲取的教训是,他们在面对君王时无能为力——这一点可以解释为什么会有许多拉比对王权报以敌意(参见以下的《米德拉什》选文)。其中的原因正如申命记作者在第17章结尾所认为的,所罗门与外族联姻、建立军队,祭司不施行教导,君王也不阅读《托拉》。妥协达到了顶点。

对大多数犹太作家而言,王国是国家模式,君王是统治者模式,就此而言,这种妥协归结为一点就是,宗教和法律权威——祭司、审判官和贤哲——从政治领域中退却。因为《圣经》中的长老和百姓在此根本没有出现,所以,他们既不会选择,也不会拥戴君王,确实,也不会谴责君王,对君主制就不存在有效的限制。只有当以色列不存在国家的时候,另外一种权威结构才可能存在。犹太政治思想的核心问题已经在此出现:没有一位作家可以描述出一个王国或国家,在此存在独立的政治力量来控制君王。只有当神被取代之后,君王统治才会出现,

同样,只要当君王被废黜的时候,祭司、审判官以及贤哲才会施行统治——例如,以色列百姓曾受制于外族君王的统治,诸如波斯时期以及大流放时期,情况就是如此。少数人的政治(以及后来的多数人的政治)并不违背“一人为一国之主”,但是,此人缺席了。

沃尔泽(Michael Walzer)

9. 君王的特权(《巴比伦塔木德·犹太公会》20b)

在建立君主制的史话中,撒母耳以“君王治理[mishpat]”^①之名列举了君王的权力。希伯来文 *mishpat* 也可以译为“律法”;根据这种解读,撒母耳向百姓宣告的是君王法。在如下的《巴比伦塔木德》选文中,就君王法的根据和合法性,出现各种不同的立场。

[142]拉夫耶胡达引用施穆埃尔(Shmu'el)的话,说道:君王章节[见先知撒母耳的演说(撒上 8:9—18)]提及的所有条款都是君王特权。拉夫耶胡达说道:宣布这些君王经文仅仅用来恐吓百姓。

这种[争论]与坦拿的争论一致:

拉比约塞(Yose)说道:君王章节提及的所有条款是君王特权。拉比耶胡达说道:宣布这些君王经文仅仅用来恐吓百姓。

拉比耶胡达还经常说道:一旦以色列人进入应许之地,他们有义务履行三条诫命:任命一位君王,灭绝亚玛力人的后裔^②,建造圣殿。

拉比雷霍莱(Nehorai)说道,宣布君王章节仅仅是为了回应百姓的抱怨,正如经上所写:“你说:‘我要立一位君王治理我,像我四围的

① 不同的译本对此有不同的翻译:

那要统治你们的王将这样治理你们(新译本)。

管辖你们的王必这样行(和合本)。

This will be the manner of the king that shall reign over you(KJV)。

These will be the ways of the king who will reign over you(ESV)。——译注

② 参见《申命记》25:17—19。

列国一样’”(申 17:14)。

扎多克的儿子以利泽尔(Eli'ezer b. Tzadok)说道:那一代的智者[长老]作出适当的请求,正如经上所记:“[所有的以色列长老集合起来,来到撒母耳面前……他们对他来说:]……‘求你为我们立一个王治理我们’”(撒上 8:4-5)。但是,他们中的愚蒙之辈(*ammei ha-arez*)说话错误,正如经上所写:“我们也像列国一样”(撒上 8:19-20)。

10. 君王特权的范围(梅纳赫姆·梅利(Menachem Meiri),《塔木德评注》[*Bet ha-Behirah*],《犹太公会》20b)

梅拉海姆·梅利在此对上述选文作出评论,采纳并阐释了施穆埃尔的观点,也对君王特权作出某些律法上的限制。

当全体以色列民要求先知撒母耳立王的时候,他对他们宣告的所有[条款]之目的在于警告,其内容关乎君王的特权。经上写道:“他必征用你们的儿子,派他们作他的战车兵”——这意味着[143]君王会差派[代表]到王国的各个地方,拣选勇敢、能力强的男丁参战。此外,[这些征兵]成为跑在他前面的前锋……为他效劳。……他还会征用能工巧匠为他作工,占有私人拥有的牲畜满足他的需要,正如经上所写:“他又必征收你们的奴婢……和驴,替他工作。”

但是,他要支付工价或价钱给[原物主]。《圣经》也允许他按照自己的心愿从百姓中娶妻或妃嫔。他也可以征用女子为他配香膏、烧饭和烤饼,正如经上所记:“他必征用你们的女儿作配香膏的、烧饭的和烤饼的。”他还会征用有才干的人……管理他的[财产]。他们必成为“千夫长、五十夫长”,职位大小取决于他们的能力。在战时,他还会征用田地、葡萄园上的收成,如果他们[军队]无粮饷,“他必夺去你们最好的田地、葡萄园和橄榄园,赐给自己的臣仆。”但是,他必须估价,偿还[物主]。他还会征收收成的十分之一,正如经上所写:“撒种所得的和葡萄园所出的,他必征收十分之一,……你们的羊群,他要征收十分之一。”他还可以征税满足自己的需要,根据国力和君王自身需要上的

压力发动战争,正如经上所记:“他们都要给你进贡,服事你”(申 20:11^①)。^② 凡偷窃他所征用的人或财物均属于非法,这是因为他有权利拥有这一切。他还有权利征收关税,但是禁止走私。

11. 君王法典(迈蒙尼德,《律法复述·君王法》[*MT Laws of Kings*], 2:5-6; 3:7-10; 4:1, 10; 5:3, 迈蒙尼德:《迈蒙尼德法典(卷十四):论法官》,赫士曼译,收录于耶鲁犹太丛书(New Haven: Yale University Press, 1949年),第211-215, 217页。)

迈蒙尼德的“君王及其战争法”成为他所著法典中的独特特征:与其他法典学家不同,他的《律法复述》甚至包括“不适用于现代”的犹太律法方面的主题[144]。因此,就犹太律法中的君主制而言,“君王法”至今是惟一内容全面的文献。有关君主制和律法,缺乏明确的大拉比范例,这导致迈蒙尼德过于倚重于《圣经》中的以色列政治历史。其中的一个例子就是《列王纪上》第2章中记述的基拉的儿子示每的故事。

第2章

5. 君王每日要头发整洁,适当留意自己的仪表,用华服装饰自己——正如经上所说:“你必亲眼看见王的荣美”(赛 33:17)——端坐在宫殿中的君王宝座上,头戴冠冕。当他开恩召见人时,所有人来到他面前,肃立在他前面,伏地叩拜。甚至先知在君王前面也要伏地叩拜,正如经上写道:“拿单先知来了。拿单来到王面前,向王伏地叩拜”(王上 1:23)。

但是,大祭司只有愿意的时候,才来到君王面前;他并不肃立在君王前面,但是,君王要肃立在他前面,正如经上所记:“他要站在以利亚撒祭司面前”(民 27:21)。但是,当君王来拜望他的时候,大祭司有责任尊重君王,请他就座,他要在君王面前起身。因此,君王不可站在大祭司前面,但是,当君王请求大祭司根据乌陵得到神的指示时例外。

① 也有译本翻译为:“他们都要给你作苦工,服事你。”——译注

② 参见以下的迈蒙尼德的选文 4:1。

同理,君王也有义不容辞的责任尊重《托拉》的学子。当犹太公会成员和以色列贤哲拜访他的时候,他要在他们面前起身,让他们就座在他两边。这就是犹大王约沙法(Jehoshaphat)行事为人的方式。当他见到某位学者的弟子的时候,他从君王宝座上起身,亲吻他,称他为“我的老师,我的导师。”君王在私宅中,尽管只有他以及他的仆人在场,也要有这种谦卑的态度。因此,他在公开场合则不可以这样做,不可以任何人面前起身,也不要说话轻柔,只称呼他人的名字,这样他的威严就深入人心。

6. 正如《圣经》极为尊重君王,吩咐所有人要尊重[145]他,所以,《圣经》吩咐君王要培养谦卑和谦逊的精神,正如经上所说:“我的内心谦卑”^①(诗 109:22)。他不可以傲慢的态度施行他的权威,正如经上所说:“他的心就不会高傲,轻看自己的兄弟”(申 17:20)。他应当以宽宏和仁慈对待所有人,无论地位高低,管理他们的事务,力求他们获得最大利益,关心最卑微之人的尊严。当君王召集民众,对公众讲话的时候,他要说话柔和,正如大卫曾经这样做的:“我的兄弟,我的人民哪,你们要听我的话”(历上 28:2)。经上还写道:“今天如果王作这民的仆人,服事他们,用好话回答他们,他们就常作王的仆人”(王上 12:7)。在任何时候,君王的行为举止要体现出伟大的谦卑精神。在谦卑上没有人比我们的导师摩西伟大;但是,他说道:“我们算什么,你们竟向我们发怨言呢?”(出 16:7)他应当忍耐百姓的拖累、负担、抱怨和愤怒,正如父亲照料襁褓中的婴孩,要忍耐孩子的一切言行。《圣经》将君王刻画为“牧羊人”,[正如经上所写:]“要牧养他^②的子民雅各”(诗 78:71)。牧羊人行事为人的方式在先知书中也有明确的表述:“他必像牧人牧养自己的羊群,像用膀臂聚集羊羔,抱在自己的怀中,轻柔引导乳养小羊的”(赛 40:11)。

第 3 章

7. 我们已经讨论大卫家的王要接受他人的审判和举证。但是,

① 和合本译为:内心受伤;新译本译为:我的内心伤痛。——译注

② 指耶和华神。——译注

就以色列王^①，大拉比们规定，他们既不施行审判，也不接受他人的审判，既不举证他人，也不接受他人举证，这是因为他们傲慢，（如果以平民百姓的方式对待他们）宗教[*dat*]事业必要遭难。

8. 君王有权将一切反抗他旨意的人处死。若他要求臣民去某个地方，但是，后者没有尊旨，或者若他要求臣民待在家中，但是，后者没有尊旨，那么臣民就要受到惩罚，如果君王作出决定，他可以将之处死，正如经上所记：“无论谁违背你的话，不听从你吩咐他的一切命令，那人必要处死”（书 1:18）。

[146]同理，如果有人侮辱君王，或羞辱他，正如基拉的儿子示每所做的，君王有权将他处死。但是，君王司法权限中惟一的死刑模式是以刀剑取首级^②。为了提升君王的尊严，他可以施行囚禁和鞭笞的惩罚。但是，他不可以剥夺犯人的财产。如果他这样做了，他就犯下抢夺罪。

9. 如果有人因为参加并履行宗教诫命[*mitzvah*]，即使是小诫命，违背了君王法令，那么，他毋须承担责任，这是因为当主人（神）的法令与仆人（君王）的法令（相互冲突）的时候，前者优先于后者。我们不可以认为，如果君王颁布法令废除某项宗教规定[*mitzvah*]，我们就可以不必听从此宗教的规定。

10. 如果有人杀死另外一个人，但没留下明确的证据，或者如果没有人对他提出警告^③，或者，只有一位证人，或者如果某人无意杀掉自己恨恶的人，君王在时间急迫的情况下，可以处死他，这样可以确保社会秩序[*letaken ha'olam*]的稳定。君王可以在一日内处死许多犯人，施加绞刑，延长绞刑时间，让犯人多受痛苦，这样，让他人心生畏惧，消除恶人的势力。

第 4 章

1. 在君王的疆土上，他可以向百姓征税，用于自己的需要或战

① 参见前文有关“以色列王”的注释。

② 犹太法庭在死刑上有四种模式，此处与此不同；参见《密西拿·犹太公会》7:1。

③ 参见《巴比伦塔木德·犹太公会》40b，由尼斯姆·格龙迪引用和阐述，参见本章第 15 小节。

争。他确定缴的关税的义务,任何人不得规避。他可以颁布法令,凡逃避纳税义务者均受惩罚,要么没收财产,要么处死,正如经上所记:“要作他的奴仆”(撒下 8:17)。经文在其他地方说道:“城里所有的人都要给进贡(tributary)^①,服事你”(申 20:11)。从这些经文中,我们可以推断出,君王有权征税和确定缴的关税的义务,君王就这些事项以及其他事务颁布的所有律法均有效,[147]这是因为他有特权施行权威;君王特权已经在相关章节中提出^②。

10. 君王征服的所有土地属于他。他可以按照自己的心愿将土地赐予他的臣仆、将士;他可以按照自己的愿望,将土地归给己有。在所有这些事务上,他享有最终的裁断权。但是,君王所做的一切要以天国为目的。他惟一的目标和想法应当在于提升真宗教^③,以公义充满世界,折断恶人的臂膀,为耶和华而征战。任命君王的首要原因是,他可以施行审判,发动战争,正如经上所记:“我们的王治理我们,率领我们出征,为我们作战”(撒下 8:20)。

第 5 章

3. 君王可以清除(私人财物),好为自己鸣锣开道,没有人可以反对这种做法。君王行路没有规定限制;他可以按照需要没收财物。因为某人的葡萄园或田地(在他行的道上),他不必绕道。他走直线,攻击敌人。

君主制批判

12. 对以色列百姓要求立王的批判(《申命记律法注疏》156,选自《西夫莱:坦拿申命记评注》[*Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*],翰墨[Reuven Hammer]译,收录于耶鲁犹太丛书[Yale Judaica Se-

① 希伯来文 *le-mas*,也可以指“纳税”。

② 指《撒母耳记上》第 8 章,迈蒙尼德在这里引用的是《巴比伦塔木德·犹太公会》20b(收录于本章第 8 小节)。

③ 指犹太教。——译注

ries][New Haven: Yale University Press, 1986 年], 第 191 页)

如下所选米德拉什或拉比经解中的观点批判君主制, 关注《申命记》君王章节中的第一句经文。上文收录神有关立王的宣告, 其中反映的意思要么是神命令立王, 要么是神准许立王。与此不同的是, 这里关注的则是在立王上人具有创造力, 但叙述采取各种否定的方式。

[148]“如果你说: 我要立一位君王治理我”(申 17:14)。拉比雷霍莱(Nehorai)说道: 这是蔑视以色列, 正如经上所说: “因为他们不是厌弃你, 而是厌弃我^①, 不要我作他们的王”(撒 8:7)。拉比犹大(Judah)说道: 但是, 他们应当为自己立王, 这难道不是《托拉》中的正诫命^②, 正如经上所说: “你总要立人作君王管理你”(申 17:15)吗? 那么, 为什么以色列人在撒母耳的日子里要求立王而受到神惩罚呢? 这是因为他们要求立王的条件本身并不成熟。

“像我四围的列国一样”(申 17:14)。拉比雷霍莱说道: 他们要求立王, 其结果仅仅是将他们引向偶像崇拜, 正如经上所记: “让我们也像列国一样, 有自己的王治理我们, 率领我们出征, 为我们作战”(撒 8:20)。

13. 君主制是愚昧和罪恶(《申命记经解大集》[*Midrash Rabbah: Deuteronomy*], 《士师记》5:8, 9, 11)

此处选文出自塞法迪犹太人(西裔犹太裔)的米德拉什或拉比经解版本; 有关希伯来文的印刷版本, 参阅《申命记经解大集》(*Midrash Debarim Rabbah*)^③, 李伯曼(S. Lieberman)编辑(Jerusalem: Bamberger and Wahrman, 1940 年)。

① 指耶和華。——译注

② 根据拉比传统, 《摩西五经》或《托拉》所载律法条款总计有 613 条诫命(613 Commandments), 由“正诫命”(“如果……, 要……”)248 条和“反诫命”(“不可……”)365 条构成。可细分为“关于侍奉上帝的诫命”、“关于律法书的诫命”、“关于会幕、圣所和圣器的诫命”、“关于祭司职分的诫命”、“关于礼仪的诫命”、“关于节期的诫命”、“关于家庭伦常的诫命”。——译注

③ *Debarim*, 即希伯来文的申命记——דְּבָרִים。——译注

8. “如果说：我要立一位君王治理我”：……

圣者^①对以色列说道：我的儿女们，我竭力让你们免于君主制[malkhut]。[这起源于]何处经文呢？正如经上所写：“野驴习惯在旷野生活(耶 2:24)”：正如野驴在旷野中长大，并不惧怕人，同样，我想你们也不会惧怕君王。但是，你们并没有这样做：“欲心发动就吸^②风”(耶 2:24)——“风”指列国[malkhuyot]。[这起源于]何处经文？正如经上所写：“我看见天的四风”等(但 7:2 以下)^③。

圣者说道：你们认为我不知道你们最终[149]必抛弃我吗？[预料之中]我已经训示摩西，说道：“最终他们必将寻求立有血有肉的人为王，鉴于此，他们应当任命自己本族的人而非外族人为王。”[这起源于]何处经文呢？出自我们在此处经文所读到的内容：“如果说……你要从你的兄弟中立一位作你的君王。”

9. 有人认为，“如果说：我要立一位君王治理我”：……“百姓愚昧则不虔敬的人作王”^④(约 34:30)。当君王高过以色列人，开始奴役他们，圣者说道：难道你们没有抛弃我寻求为自己立王吗？——正如经上所记：“我要立一位君王治理我”。

有人认为，“如果说：我要立一位君王治理我”：正如经上所说，“你们不要倚靠权贵，”等等(诗 146:3)。……无论何时，人依靠有血有肉的人，正如此人必做不到，他的话语也做不到，正如经上所写：“世人一点都不能救助你们”(诗 146:3)。接下去的经文是什么呢？“他们的气一断，就归回尘土；他们所计划的，当天就幻灭了”(诗 146:4)。圣者说道：虽然他们知道有血有肉的人是虚空，但是，他们放弃我的荣耀，说道：“我要立一位君王治理我。”为什么你们要寻求立王呢？在你们的一生中，最后你们必将经历到在君王治理下会有什么临到你们身上，正如经上写道：“他们所有的君王都倒毙了，——他们中间没有一人向我呼求”(何 7:7)。

① 即耶和華。——译注

② 原意为“消灭”(snuff)。——译注

③ 这节经文引用《但以理书》中的四巨兽异象，代表四个帝国。

④ 新译本译为：别让不敬虔的人作王，免得他危害人民。——译注

11. 有人认为,“如果你说:我要立一位君王治理我”:拉比们说道:圣者说,在这个世界上寻求君王,君王兴起,用刀剑让你们倒毙。——扫罗让你们倒毙在基利波山上,正如经上写道:“以色列人从非利士人面前逃跑,有很多人在基利波山上倒毙”(撒上 31:1);大卫给百姓带来瘟疫,正如经上写道:“耶和华降瘟疫在以色列地”(撒下 24:15);亚哈给百姓带来干旱,正如经上所写:“天必不降露,也不下雨”(王上 17:1);西希家带来圣殿的毁灭。当以色列人看到因为君王的缘故降临到身上的一切,他们开始哭叫:“我们没有寻求立王,我们寻求的是第一位的王!”正如经上写道:“因为耶和华是我们的统治者,耶和华是我们的王子,耶和华是我们的君王,他必拯救我们!”(赛 33:22)。圣者回答说:我必如此行。正如经上所写:“耶和华必作全地的王”(亚 14:9)。

14. 共和制与神权政治批判(以撒·阿布拉瓦内尔,《摩西五经评注》,《申命记》17:14[前提])

[150]以撒·阿布拉瓦内尔对君主制的经典批判将两个独特的观点结合在一起,也就是说,这种结合将中世纪和文艺复兴联系起来。以撒·阿布拉瓦内尔借鉴意大利共和制传统,认为一般而言,君主制并不是最优秀的政体。接着他回到特定的犹太处境,重申《圣经》中的神权政治论,即在理想意义上,神发挥以色列君王的功能。以撒·阿布拉瓦内尔在不同的涵义上使用 *shofet* 一词,它可以指地方法官、审判官和罗马执政官。我们依据上下文将之译出。

首先,我们应当确定君王是……必不可少的,为一个民族所不可或缺,还是确实纯属多余的。哲学家们已经认为君王[必不可少]:君王对……社会政治的作用类似于拥有心脏的动物身上心脏与身体的关系,或者是第一因与整个宇宙的关系。这些学者认为社会离不开三件[只有君主制可以提供的]要素——

- (1) 权力统一,不可分有;
- (2) 王位永久,没有变化;以及

(3) 绝对权力，

就此而言，他们有关君王不可或缺的论述实实在在是错误的。

这是因为，一个国家应当有许多领袖，他们召集、团结民众，达成共识，这并不是不可能的；因此，他们可以治理、管理司法。这种做法否定了上述第一个要素。其次，具有任职期限，长短可以为一年或三年，类似于雇工的任期[比较《以赛亚书》16:14]，——或者任期更短。为什么他们不能这样做呢？当其他地方法官轮流取代他们的时候，他们要调查前任[地方法官]是否滥用职权；凡经发现有罪者，均要为其罪行接受惩罚。这种做法拒绝了上述第二个要素[151]。

最后，为什么他们的权力不可以由神的律法或[人的]法规来加以限制或决定呢？理性要求在一个人和多数人之间[发生争论时]，应当听从多数人的意见^①。进言之，一个人最有可能比意见一致的多数人易于犯罪——正如经上所写：“君王的烈怒好像死亡的使者”（箴 16:14），这是因为，当多数人中有人偏离正道，其他人可以提出反对意见。此外，因为[多数人的]统治是暂时的，他们在不久的将来要述职，对他人的畏惧必留在他们的心中。

确实，为什么要提供理论论证呢？经验重于推理！让我们看看由君王统治的国家，再比较一下现今几个国家，它们由地方法官统治，或由从他们中选举出来的人实行短期统治，作为君王的神与[后一类国家]同在。他们施行的是选举政治，设定一定的限制；他们以铁腕治理国家，带领国家作战，[而且]没有人会[反对]他们。……^②你们不是已经听说过伟大的权力[罗马]统治整个世界……而它由多数杰出、任期短暂的议员治理（但是，它后来衰落[并且形成]君主制）吗？至今，威尼斯，“在列国中为大的，在众省分中为王后的”（哀 1:1），长久存在；佛罗伦撒共和国[*malikut*]在列国中无以伦比；其他大大小小的国家，虽然没有君王，但是，由选举产生、任期固定的总督治理。由选举出的[地方法官]治理的国家没有腐败或欺骗，没有人敢动一个指头去犯

① 字面意思为，“犹太律法尊重多数人的意见”，此处引用犹太律法中多数人统治原则；比较本书第二十二章。

② 此处希伯来文模糊不清。

罪。它们凭借才华、敏锐和知识征服[其他国家]。

所有这一切表明,正如迈蒙尼德所主张的,君王并不为一个民族所必需。令人惊讶的是,坚持这种虚假观点的人将源自民众公意的王权统一比作永恒、必然、万福的第一因上的统一。就源自动物生理学中[的类比]而言,科学家们已经认为,[事实上]管理身体的主要有三个器官。……

反对证据不应当出自经文“国家因有叛乱,王储就经常更换”(箴 28:2)。^①——这是因为,这里谈论的是王储[即贵族],而非统治者或地方法官。[无论如何,][152]我们如何可以否定明显摆在我们面前的一切呢?如果统治者贤明,那么多数人统治就更好;如果他们邪恶,那么,[如果只有一人统治],政局就危险了。

……[现在,当百姓开始任命]君王,[君王]仅仅被任命为委托人,用来服务百姓;他们[相反]已经成为主人,好像神已经将疆土及其全部所有赐予他们^②,并永远授予他们的子子孙孙,如同私人接受的财产。甚至这种统治在列国中也并不等同,在某些国家王权有一定的限制。

其次,即使我们承认,君王对一个民族是有用和必要的,可以让政治社会完美,保护政治社会,但是,就以色列民族而言,情况并非如此:对于他们来说,君王既没用,也无存在的必要。这是因为,[据认为]君王对一国必要乃出自三个原因:首先,战争,君王可以保护[黎民百姓]免遭敌人的侵略,保卫他们的家园;其次,君王可以颁布法律[nomoi],制定让百姓生活完美所必需的理论;第三,君王可以根据时局之需在法律之外施行惩罚。……

这三件要素对以色列民族来说并不是必要的。他们并不需要[一位君王]作战,将他们从敌人中解救出来,因为神会解救以色列民,他会为他们作战,正如经上写道:“以色列啊,你是有福的!有谁像你呢?你这蒙耶和華拯救的子民,他是保护你的盾牌,他是你得胜的刀剑!你的仇敌必向你屈服;你必践踏他们的背脊”(申 33:29)。除此之外,

① 新译本译为:国家因有过犯,领袖就经常更换。——译注

② 令君王难以接受的经文是《诗篇》24:1:“地和地上所充满的,世界和住在世上的,都是属于耶和華的。”

他们的士师会挺身而出，带领他们征战，例如约书亚、基甸、撒母耳以及其他士师。

他们也不需要一位君王来制定理论和法律，这是因为“摩西把《托拉》吩咐给我们”(申 33:4)。此外，神要求我们：“我吩咐你们的话[我给你们诫命]，你们不可增加，……哪一个大国的人有神与他们这样亲近……？又哪一个大国有这样完美的律例和典章……？”(申 4:2, 7-8)。以色列的君王没有任何权威革新《托拉》中的一切，也没有任何权威从中减少什么，正如经上要求君王的：“这样，他的心不会偏左偏右，离了这诫命”(申 17:20)。

[153]以色列人也不要君王根据一时之需……来惩罚[罪犯]，这是因为，正如我[在其他地方]解释的，神将权威赋予大法庭即犹太公会。进言之，神已经告知我们，审判官应当根据……公正的法律来执法，如果他宣判恶人为义人，神自己必将以他伟大的审判惩罚恶人，正如经上所写：“要远离虚假的事；不可杀无辜和正义的人，因为我决不以恶人为义人”(出 32:7)。这里的意思是：“你无法根据法律惩罚他所行的一切，但我必为此惩罚他”。^①

因此，我们已经解释上述三件要素——也就是说，藉着战争拯救百姓，颁布法律和诫命，决定偶尔法外施行惩罚——所有这一切，均由神来为他的子民来完成。因此，神是他们的君王，他们没有必要为一切事情立[人为]王。

[在此，以撒·阿布拉瓦内尔从各种圣经资源中引用证据经文：《出埃及记》15:18-19，《以赛亚书》33:22，以及《诗篇》24:7-8。]

由此来看，显然，即使我们认为君王对其他国家来说是必要的，但是，他对以色列民族来说则是不适当的。我们所经历的北国以色列王和南国犹大王可以更加清楚地表明这一点。他们悖逆公正，让以色列的心偏离正道[参阅《列王纪上》18:37]。尼八的儿子耶罗波安以及其他北国以色列诸王，另外，大多数犹大王，由于他们的恶政，“犹大更遭流徙异地”(耶 1:3)，就是最著名的例子。与此对立的则是以色列的士

^① 参阅《迈吉尔他》(Mekhilta)。

师和先知：他们都是“有才能、敬畏神的人，忠实可信的人”（出 18:21）。没有一位士师偏离神，崇拜其他神灵——完全与君王对立：君王中有谁不[崇拜其他神灵]？所有这些证明，地方法官的执政贤明，而君王执政则邪恶、有害、极为危险。……

根据以上两处导论性的评论，我们倾听真正有关君王法的章节（申 17:14—20）以及其中诫命的解释。经文“进了耶和华你的神赐给你的地，”等等，[154]并不是神的诫命，正如神并没有命令以色列人不可立王。确实，这是神叙说即将发生的事情——你们在到达应许之地、征服它之后，在所有战争和土地分配之后，必将会说这样的话，而经文“占领了那地，居住在那里的时候”^①就点明了这一点。[神所要说的:]我知道你们必将不感恩，说出你们自己的革新之举：“我要立一位君王治理我”。[立王]并不出于与列国发生征战或征服土地之必需，因为[神]必将会为你们征服这土地。其惟一的目的就是为了像四周的列国一样，要立一位君王治理他们。……

接着，神告诉他们，一旦征战和土地分配之后，不论他们的意愿如何，他们不可立王，而[他们必须任命]的王由神从他们的兄弟中选举产生。这条诫命的精义就蕴涵在经文“你要从你的兄弟中立一位作你的君王”之中——他没有命令他们可以要求[立王]。

15. 君主制是一种选择（纳福塔里·茨威·犹大·柏林[Naphtali Tzvi Judah Berlin]，又称内兹夫[Netziv]，《深邃的话语》[*Ha'amek Davar*]^②，《申命记》17:14）

纳福塔里·茨威·犹大·柏林此处的经注写于 19 世纪晚期的沙皇俄国，可以说是欧洲流行的新政治思想的回音。他认为政治权威的形式应当由人民的需要和意志来决定，并根据这一点来解释《圣经》中有关任命君王的规定。

① 值得注意的是，这里使用的是将来时态，表明这些事情属于将来必定发生的事情。——译注

② 英文译名为“The Depth [of the] Word”，实际上是摩西五经评注。——译注

“如果你说：……”——这一表达式并不像字面意义上所指[以色列人作出立王的]宣言；确实，这可以解读为“如果你说：‘我要吃肉。……’”（申 12:20）。这种解读意味着并不存在确定的立王命令，而只是允许立王，正如允许吃肉一样。但是，大拉比们的教导出明确地表明，这是立王的诫命；那么，为什么经上写道：“如果你说”[仅仅意指允许]呢？^①

[155][答案] 显然在于，在君主制政府和人民及其代表政府之间存在差别。有些国家并不宽容君主制政体，而其他国家则没有君主，就像没有船长的船只。像这样的问题不能由具有约束力的正诫命来决定。这是因为，集体政治事务涉及到[处理]威胁到生命的处境，而我们在这种处境中可以弃之不顾正诫命。因此，只要百姓认识到四周的列国由更胜任的[君王]统治，但不同意套上君主制的重轭，那么，就不存在确定的立王命令。只是到后来当犹太公会任命君王的时候，正诫命才存在。……因此，[即]因为缺乏人民的公意，有三百年时间，其时会幕已经安定在示罗，以色列人没有君王。

“像我四围的列国一样”：这并不是指列国的法律，这是因为，神禁止我们放弃托拉律法——因此，在撒母耳时代，神对以色列民发怒，其时他们说道：“我们也像列国一样，有自己的王^②治理我们……”（撒 8:20）。

[与列国相比]并不是指国际战争事务，这是因为这也会激怒神，他对撒母耳说道：“他们不是厌弃你，而是厌弃我，不要我作他们的王”（撒 8:7）。这是指：他们并不是在律法方面——这一点会影响到撒母耳，而是在战争方面寻求[像列国一样]。这是因为，在整个士师时期，以色列人已经长期没有人监督国家安全^③，不得不[等]神藉着士师传递话语。他们现在则希望立王监督国家安全，因此让神愤怒。

因此，经文“像我四围的列国一样”指政府[形式]。正如我已经解释的，这是以色列百姓意见发生分歧之处……；因此，需要民众的公

① 这里反驳拉比的观点，拉比将立王看为正诫命，而圣经原文采取的是反诫命的表达式：“如果……，要……”——译注

② 指耶和華。其他译文指以色列所立的王。——译注

③ 字面意思是：“与国际战争相关的迫切需要。”

意：“如果你说：……”

托拉领域和政治领域

16. 君王法补充托拉律法(尼斯姆-格龙迪[Nissim Gerondi], 兰[Ran], 《布道辞》[*Derashot*]第11篇。我们从里昂·A. 费尔德曼(Leon A. Feldman)版本的《布道辞》(Jerusalem: Shalem Institute, 1973年)中获益良多。

[156]此处选文最有趣之处是阐述了中世纪的分权理论。在此布道辞中, 尼斯姆·格龙迪进一步发挥《密西拿》中的格言:“君王既不可以审判, 他也不服从审判。”他认为, 神法既有权威, 也有限制, 并以此观点为基础, 为与犹太律法对立的君王自主权取得辩护。我们可以认为, 这份布道辞试图系统地阐述卡哈尔司法自主权取得的成果(参阅本书第八章)。尼斯姆·格龙迪是巴塞罗那犹太社区的领袖。他的观点也可能反映出在基督教为国教的西班牙出现的君王法和教会法之间的分离。

“你要按着各支派设立审判官和官长; 他们要按着公义的判断审判人民”(申 16:18)。……这节经文的简明含义如下: 我们知道, 人类需要审判官在个人之间施行裁判, 否则“人必将会人吃人”(《先贤遗训》3:2), 人类会走向毁灭。每个国家为此目的需要政治组织[*yishuv medini*], 这是因为——正如智者提出的——“甚至连强盗团伙……也要[仅仅]在他们中间坚持公正。”^①以色列, 像其他民族一样, 也需要政治组织。此外, 以色列的这种需要还出自另外一个原因: 维护托拉律法, 惩罚违背这些律法的人, 施行鞭笞和死刑, 即使他们的罪过没有瓦解政治秩序。显然, 这些[目的]可能产生双重问题: 首先, 需要按照真正的律法施行惩罚; 其次, 需要施行惩罚, 用以加强政治秩序[*tikkun seder medini*], 满足时局之需, 即使根据真正公正的律法, 毋须实行这种惩罚。应当称颂的神将这两个问题分开, 将之分别分配给不同的代

① 参见柏拉图:《理想国》, 351c; 以及犹太·哈列维:《库萨里》2:48(本书第二章第3小节)。

理人。

(1) 神命令, 凡经任命的审判官要依据[157]真正公正的律法审判, 正如经上写道: “他们要根据公正的律法审判人。”也就是说, 这节经文告诉我们, 神提出设立审判官的目的及其权威的范围: 他们接受任命, 旨在根据本质上真正的正义来审判人, 他们的司法权不能超过此界限。

(2) 但是, 仅仅通过这些手段, 政治秩序尚不能完全建立起来, 所以神进一步命令[任命]君王, 由此建立政治秩序。

我们思考上述中的一个目的, 由此可以澄清这一点。《巴比伦塔木德·犹太公会》第5章写道: “我们的大拉比教导说[在死刑案件中, 审判官问证人如下问题]: 你认识他吗? ……你警告过他吗? 他确定你警告过他吗? 他接受他犯下的死刑罪吗? 他犯下直接杀人罪吗?” 等等(《巴比伦塔木德·犹太公会》40b)。毫无疑问, 公正的律法要提出这种问题, 这是因为, 除非死刑犯认识到他犯下死罪, [而且]道德败坏, 否则他怎么会被处死呢? 因此, 他确认并接受过警告, 这是必要条件, 另外, 这里还提及其他必要条件。这就是本质上真正公正的律法, 委托给审判官来执行。但是, 仅仅以这种方式惩罚罪犯会完全瓦解政治秩序: 杀人犯会成倍增加, 不再惧怕惩罚^①。这就是神规定设立君王以维护文明的原因。因此, 经上写道……, “你进了耶和华你的神赐给你的地, ……你总要立……君王管理你”(申 17:14-15)。根据大拉比传统, 这是神颁布立王的诫命。君王认为在极有必要维护政治关系[*ha-kibbutz ha-medini*]的时候, 甚至在没有人提出任何警告的情况下, 他会施行判决。立王对需要政治秩序的以色列以及列国均是同等至关重要的大事, 但是, 任命审判官对以色列则尤为重要。所以, 经文强调: “他们根据以公正的律法审判人”——也就是说, 审判官的任命和执法要依据本质上真正公正的律法审判人。

[与]世上列国的法律(*nomoi*)[不同], 我们《托拉》中的律法和诫[158]命……包括完全与政治秩序根本无关的诫命。确实, 它们的效果

^① 间接提及《密西拿·鞭笞》1:10(本书第二十三章)。

是引导神的流溢(effluence)临在在我们民族中,[使它]与我们结合。其途径有两种,其一通过向我们显明的一切,诸如献祭以及其他圣殿活动,其二通过尚未向我们显明的一切,诸如各种目的尚未启示[hukkim]出来的律法。无论如何,毫无疑问,这些律法虽然不能通过理性来理解,但是,可引导神的流溢与我们结合。我们无法理解各种自然现象的原因,但是,它们的存在无可辩驳,所以,我们确实不必对神流溢的原因感到奇怪……这的确是不可理解的。我们圣洁的《托拉》在列国法律中是独一无二的,后者没有反映出这种思想,相反仅仅关注加强社会事务。

因此,我认为——因此,人们应当认为——尽管启示[hukkim]与建立政治关系并不相关……,典章[mishpatim]实际上对政治关系至关重要,典章既用来将神的流溢引入人间,也让我们的公共事务臻至完善。但是,自从我们所立的王[担负这种使命],这些[后一方面的]律法可能[也]基本上针对崇高事务而非完美社会而讲的。与[君王]相反,审判官和犹太公会的目的旨在根据本质上真正公正的法律审判人,无论在规范各种事务上是否完善,这都会影响到神[inyan elohi]与我们的结合。这就是[外邦]国家的部分法律和程序在加强政治秩序上比某些托拉律法更为有效的原因。但是,任何政治秩序方面的欠缺可以由君王法来纠正,所以,上述情况并没有给我们带来不足。的确,我们对列国的巨大优势在于:由于托拉律法在本质上是公正的……,所以神的流溢必引导与我们与之结合。这就是凡君尊的审判官所在之处就是神的流溢显明之处的原因。我的意思是指在凿石府(Chamber of Hewn Stones)^①举行的犹太公会大会^②。……

[159]同样,大拉比们在《巴比伦塔木德·犹太公会》第1章说道:“审判官要每日公正审判,秉公执法,可以看为在创造上成为神的助手”(《巴比伦塔木德·安息日》10a)。……正如在创造上,神的流溢出现在俗世层面——因为它是万有的源泉——同样,公正审判的审判官将神的流溢引入人间,不论他的审判是否让政治秩序完善。正如献祭

① 指设立于耶路撒冷的犹太公会办公室,在此举行会议等。——译注

② 字面意思为:“大议会成员”。尼斯姆·格龙迪间接提及《密西拿·犹太公会》11:2(本书第七章第9小节)。

仪式将神的流溢引入人间……同样,因为托拉律法,神的流溢遍及四方。诚然,[君王的使命]就是进一步加强政治秩序。因此,审判官的使命就是仅仅根据本质上公正的托拉律法施行审判,……君王的使命旨在完善政治秩序以及[满足]时局之需。

《巴比伦塔木德·犹太公会》认为:“拉比教导说:拉比雅各的儿子以利泽尔说:我有传统,即法庭可以施加不为《托拉》[准许]的鞭笞以及[其他]惩罚;这并不违背《托拉》中的话语,而是为《托拉》设立藩篱”(《巴比伦塔木德·犹太公会》46a)。^① 请不要引用上述一段话反对我观点。这段话的意思似乎意指,设立犹太法庭的目的在于施行审判,满足时局之需。但是,在以色列拥有犹太公会和君王的时代,情况就不是这样的。犹太公会的作用在于仅仅根据公正的律法审判人,而非以任何超越此职权的方式管理事务,但是,当君王将自己的权力授予他们时除外。但是,当以色列没有君主时,审判官拥有两种权力,即审判官和君王的权力。……

这就是以色列人在要求立王上所犯下的罪,许多早期[学者]已经发现其中的问题——因为神已经要求百姓立王。……我相信,他们犯下的罪包括他们希望人与人之间的司法权成为君王的主要职责。而经上写道:“于是以色列所有的长老都集合起来,到拉玛去见撒母耳,对他说:‘你老了,看哪,你的儿子不行你的道路,现在求你为我们立一个王审判^②我们,好像列国一样’”(撒上 8:4-5)。……以色列对加强政治关系更加感兴趣。如果他们仅仅说“为我们立王”,由此要求立王的话,或者如果他们出于军事利益而要求立王,那么,他们[160]就没有犯罪。事实上,这是一种[有德行的]行为。他们所犯的罪在于他们说“现在求你为我们立一个王审判我们,好像列国一样”。他们希望判决权成为君主而非信奉《托拉》的审判官的职责。……这就是神对撒母耳说如下一番话的原因:“他们不是厌弃你,而是厌弃我,不要我作他们的王”(撒上 8:7)——也就是说,他们宁愿加强他们本有的事务,

① 参见本书第二十四章。

② 注意这里的“审判”一词为尼斯姆·格龙迪所译,一般译为“治理”。——译注

也不愿将神的流溢引入他们之中。此后撒母耳谴责他们的这种做法，说道：“现在你们要站着，看耶和華在你们眼前将要施行的这件大事。现今不是收割麦子的时候吗？我要向耶和華呼求，他就会打雷降雨”（撒上 12:16—17）。这里的意思是：我撒母耳知道你们在立王上已经犯错，但是，在你们看来，这种做法[即]管理本有的事务是正确的，但实际上并非如此。与神结合 [*inyan elohi*] 的人可以随意改变自然事物。“收割麦子的时候”，从自然事物来看，这并不是降雨的时节。但是，作为与神结合的人，我必将呼求耶和華改变这一切，而且“他就会打雷降雨”。

因此，[撒母耳继续认为，] 尤为适合于你们的做法是，你们要赞成所有促使神的流溢在你们当中发挥作用的因素——也就是说，[赞成]由审判官来裁判，正如经上写道：“他们要根据公正的律法审判人”——但不赞成由君主来裁判，因为君主会根据自己的意志来行事。这是因为审判官和君主之间存在差异：审判官比君王更加忠于《托拉》中的律法。这就是耶和華警戒、要求君王要随身携带一册《托拉》的原因所在。……因为君王认为他不必像审判官那样忠于托拉律法，所以，从耶和華赐予他伟大权力来看，耶和華一定会强烈地警戒他不要让《托拉》中的诫命“偏左偏右”，[不要]“轻看自己的兄弟。”但是，审判官则不需要这样的警戒，这是因为他的权力受到托拉律法的限制，并仅仅以此为界，正如经上写道：“他们要根据公正的律法审判人。”审判官受到如下警戒，……“你必不偏离公正。”

……[现在]如果君王为了他所处时局[之需]而终止任何一条诫命，那么，其目的不应当是僭越《托拉》中的话语，也不可以任何方式来清除敬畏耶和華的轭。确实，他的目的应当是“忠心地遵守耶和華的教[161]导以及律法。”任何他要加添或删减^①的话语必须以进一步推进遵守《托拉》及其诫命为宗旨。例如，就我们所引的这个例子，君主在没有证人或警告的前提下处死杀人犯，其目的绝非是为了向百姓表

① 这里以反讽方式间接引用如下诫命：“不可加添，也不可减少”（申 13:1），并弃之不顾。（新译本和合本的经文出处为《申命记》12:32。——译注）

明这种处罚也在他的权限之内,并以此证明他具有统治百姓的权力。确实,他的目的应当旨在推进百姓实现诫命“不可杀人”(出 20:13)以及防止这一诫命被人轻视。

因为君王的权力强大,会产生傲慢自大的情绪,所以神警戒[君王]不要“轻看自己的兄弟”(申 17:20)。……众所周知,王权并不是君王固有的品质。它诚然由万福的神或百姓赐予他,其目的在于让百姓生活完美,[而非]^①提高他个人的地位。……王权并不为君王所固有,而是由神或人授予他的属性,其目的在于强化全体百姓的力量。因此,君王不应当视自己为百姓的总督和主子,而应当视自己为百姓服务的仆人。

评论：政治的代价

尼斯姆·格龙迪的政治思想将悠久的传统即将政治与神法并列或置政治于神法之外推向顶点。这个传统可以上溯到《圣经》中的观点,即将“耶和華的事务”和“君王的事务”(代下 19:11)区分开,然后经过《密西拿》,即主张“君王既不可以审判,他也不服从审判”(《密西拿·犹太公会》2:3,参见本章第 7 小节),一直延续到中世纪,由犹太律法权威将范围广大的立法和司法权力分配给城镇中的贤人(参见本书第八章)。

支持这个传统的犹太作家们认为,政治是一个独特的人类活动领域,与犹太律法决定迥然有别。本章有关君王法规定提出详细、精微的分析,无论这种规定是什么,它们提出[162]如下两个领域存在区别:其一是君主及其领域(政治),其二是神法法庭及其领域(律法)。这个传统进一步认为,君王具有慎辨明思的能力,就君王要公正裁判而言,君王还具有道德能力,独立于神法中的规定:“人类需要审判官在个人之间施行裁决,否则‘人必将会人吃人’”(《先贤遗训》3:2),人类会走向毁灭。”所有这些观点与像犹太·哈列维一类的思想家提出的观点相矛盾——后者质问人类道德判断的充分性,以此来为神启的律

① 原文为“或者”,显然为错误。

法辩护(参见本书第二章第3小节)。

简言之,这种传统以政治世俗化为特征。政治被视为一种非神权、限于今世的活动,旨在更好地规范人类社会(*tukkun medini, sid-dur medini*);认为人是合格的政治主体。外邦人和犹太人均需要政治以及从事政治的能力:“每个国家为此目的需要政治组织……以色列,像其他民族一样,也需要政治组织。”所以,将以色列和“列国”比较(《撒母耳记上》第8章)正是以色列百姓最初要求立王的根据,也是一种积极的比较:它描述了人类必不可少的要素,并将之合法化。

尼斯姆·格龙迪对世俗化政治传统的独特贡献在于他为之提供了理论基础。人类政治通过神法有限性思想而合法化。尼斯姆·格龙迪认为,《托拉》极易受到绝对公正要求的影响,以至于它使自身不易运用于此时此地的真正需要——“时局之需”。因此,由于“仅仅通过这些手段[《托拉》],政治秩序尚不能完全建立起来,所以神进一步命令[任命]君王,由此建立政治秩序。”凡神法终止的地方就是人类政治的起点。

此外,尼斯姆·格龙迪认为,“在以色列拥有公会和君王的时代,……犹太公会的作用在于仅仅根据公正的律法[即神法]审判人,而非以任何超越此职权的方式管理事务,但是,当君王将自己的权力授予他们时除外。”尼斯姆·格龙迪的思想中具有迈蒙尼德所描绘的各种权力,依后者来看,君王“可以在一日内处死许多犯人,施加绞刑,延长绞刑时间,让犯人多受痛苦,这样,让他人心生畏惧,消除恶人的势力”(《律法复述·君王法》3:10[参见本章第11小节])。这些[163]特权确立了君王在政治上具有主导作用。(请回顾洛克对政治权力的定义:“具有制定死刑的法律权力”[《政府论》^①下第1章。])根据尼斯姆·格龙迪的看法,君王规范社会的权威比犹太公会的权威更为基本,后者仅仅从前者延伸而来。

但是,上述证明政治正当的方法要付出什么样的代价呢?毫无疑问,法律的基本目的在于规范社会;一部法律若在此事务上不能发挥

① 洛克(John Locke):《政府论》,叶启芳、瞿菊农译,北京:商务印书馆,1982年。——译注

效力,即使它是神法,也需要加以修正和补充。但是,法律还具有另外一个功能,即限制权力专制。那么,如何限制君王的权力呢? 尼斯姆·格龙迪解释说,在撒母耳时代百姓所犯的罪包括“他们希望将人与人之间的司法权威成为君王的主要职责。”但是,他没有解释,假定君王以及犹太公会的领域重叠,它们如何确切地共同发挥作用? 或者,假定根据君王在律法上的权威,君王具有优先地位,那么君王的权力该如何限制?

进言之,更加困扰人的问题是,尼斯姆·格龙迪在政治合法性上,从人类需要出发展开论证,我们该如何加以评估? 人类政治需要的界限是什么? 这种论证——以将非正义理性化而闻名——难道没有危险吗? 若没有充分回答这种问题,那么,尼斯姆·格龙迪可能离马基雅维里的政治义务论只有一步之遥,为了维持政治秩序,一切手段都是必要的。

“当一个人的国家安全完全依赖于要采取的决定,”马基雅维里认为,“没有人会在意公正还是不公正、仁慈还是野蛮,千古颂扬还是留下骂名。相反,其他一切考虑都放在一边,凡必将拯救生命并保存一个人的国家自由的方法都应当全心全意地予以采纳”(《君主论》^①3:41, 克里克[Bernard Crick]编辑,采用沃尔克[Leislle J. Walker]的译文,由理查德森[Brian Richardson]修订)。如果我们认为,国家的存亡真正依赖于君主及其政治,并接受马基雅维里的人性论,那么,我们可以认为马基雅维里的《君主论》就为这种政治思想提供了生动的说明。尼斯姆·格龙迪并没有为这种政治提供充分的限制。将神法理想化并没有让它抑制人类需要。[164]他最后劝诫说“王权并不为君王所固有,而是由神或人授予他的属性,其目的在于强化全体百姓的力量。因此,君王不应当视自己为百姓的总督和主子,而应当视自己为为百姓服务的仆人。”这种看法也没有抑制人类需要。归根结底,这种虔诚的君王不过是掌握共同体利益的好仆人,心中所系的还是共同体急迫的“时局之需”。但是,他良善

① 尼科洛·马基雅维里:《君主论》,潘汉典译,北京:商务印书馆,1997年。另外可以参阅阎克文译本,台北:台湾商务印书馆,1998年。——译注

的目的能够保证他必将行为良善吗？

我现在并不论证尼斯姆·格龙迪是马基雅维里主义者，而试图关注的是，一方面，他努力创造出他认为政治所不必可少的空间，另一方面，他又并不提供充分的限制。但是，神权政治并不更加贤明，注意到这一点非常重要。斯宾诺莎批判神权政治，提醒我们注意到如下事实，即神的政治总是需要人为代表。凡认为自己的政治是时局之需——或是出自神的命令的人，我们以什么来限制他呢？

比起本章所描述的各种制度安排，宪政制度最为贤明，也最为人所需。建立这种安排的主要益处是，在面对政治权力中的各种危险时，能保存神法的完整性：以色列的君王“因为发生了一个事件”而不服从审判（《巴比伦塔木德·犹太公会》19a，参见本章第8小节）——也就是说，由亚莱王导致犹太公会毁灭。但是，如果法律可以限制政治权力，那么，它就不能在政治领域之外存在。因此，如果我们接受尼斯姆·格龙迪坚定的信念，即自主的领导权是人类的需要，那么，我们就不可避免地需要完全独立的君王法。这种法律必定牢固地扎根于政治生活之中；它必定可以决定在社会中的权力分配，划分出各种需要的界限。

因此，以撒·哈列维·赫佐格（第十章第2小节）发现，尼斯姆·格龙迪的立场不可接受。尼斯姆·格龙迪的论证将如下令人痛苦的困境传给了后来的拉比们：他们要么拒绝努力创造独立的君王法，因此要——对社会和他们自己——承担风险，例如，如何处理像亚莱一样的暴君，要么支持民法和宗教法之间的区别，进一步深化这种区别，同时牺牲包罗万象的神法中的理想。

在《撒母耳记上》中，神采取的路线是“你只管听从他们的话，为他们立一个王”，这表明上述牺牲是不可避免的。[165]正如尼斯姆·格龙迪所解释的，《圣经》中有关君主制形成的故事导致我们重新认识上述困境：犹太政治理论的核心问题不应当是关乎选择世俗政治还是神权政治，而是如何在世俗和神圣之间划清界限。但是，承认世俗的作用就涉及到以宪法的形式对它加以限制。

第四章 祭司

导言

[166]直到近现代时代,神权政治才正式列为可能存在的政体或政府形式。但是,它一直是一种含混的政体:当神统治的时候,谁实际上在施行统治?神只有通过中介才能管理人类共同体(这正是斯宾诺莎批判性解读圣经经文的要点;参阅本章第一节第15小节以及以下的第9节):一个人、一个团体或一批不同的人,他们貌似有理地认为他们为神所拣选,或有权接近神的理性或旨意。在圣经经文中,正如我们在上一章所看到的,在该类政治中介之中最重要者非士师(judges;希伯来文为 *shoftim*)莫属,但是,他们的秉政时断时续,为以色列百姓实行无政府的自治留下了大量的空间。当神没有为以色列百姓兴起救世主的时候,神的国度就根本没有有形的政体,没有建制化的制度,没有权威化的代理者。

但是,我们可以从另一个方面理解神权政治,有一群以色列人[168]不是以时断时续的方式,而是以稳定、按部就班的方式,平稳地发挥政治中介的作用。他们就是祭司。他们的地位由世袭而来,由男性后裔传承,类似于王位。但是,他们与神的关系更为明显,即他们的起源与他们所发挥的功能而非血缘有关,具体的工作就是执行最重要的圣殿仪式,将神和以色列联系在一起,确保神临在于耶路撒冷之中。在任何由祭司扮演神人中介角色的宗教中,

人们可能会认识到人由中介人所统治。至少,像中世纪基督教那样,祭司会自以为神权政治具有合法性;这种主张是否占优势取决于世俗反对派的本质和力量。

《圣经》记述了祭司职责,其中包括教导和解释律法,以及提供神谕和律法裁定,但并不延伸到执政(正如斯宾诺莎在如下选文中明确表明的),有时候,《圣经》广泛描述祭司的活动,有时则将之限定在服侍神的事务上(从而与“君王事务”区别开;参阅《历代志下》19:11)。正是先知而非祭司挑战、谴责君王,捍卫道德和宗教;祭司似乎仅仅捍卫他们的圣殿势力范围,例如,乌西雅和亚撒利雅的故事就可以证明这一点(参见本章第4小节选文)。但是,先知并不拥有任何政治职位,而祭司制度则拥有居于核心层的重要地位,与君主制共同存在,通常处于附属地位,但并不一直如此。

犹太人在第一次流放期间生活在巴比伦,为实现重建家园的应许设想出宪政政体,他们设立一位君王和一位大祭司,地位并列,但是,他们之间相对的权威并不明确。《撒迦利亚书》第6章(因为该经文意思模糊,其中的含义备受争议,所以这里没有收录)似乎描述的是犹太人试图在大流放结束之后建立双重王权制度,但是,即将登基为王的大卫的苗裔所罗巴伯(Zerubabel)既从经文,也从历史视野中消失了,先知撒迦利亚说道:“你要拿这金银来做冠冕,[将一个冠冕]戴在约撒答的儿子大祭司约书亚的头上,告诉他说:‘万军之耶和华这样说……。’”但是,没有平行经文提到将第二个冠冕戴在这位王的头上;实际上,流传给我们的经文没有提到这一点。但是,随后的预言同时提及君王和祭司:“他必建造耶和华的殿,必得尊荣;他必坐在宝座上执掌王权。又必有祭司坐在他的宝座上[《七十士译本》:在他的右手],使两者之间和谐共济”。[169](亚6:11-13)^①

① 新译本《撒迦利亚书》6:11-13的译文如下:“你要拿这金银来做冠冕,戴在约撒答的儿子大祭司约书亚的头上,告诉他说:‘万军之耶和华这样说:看哪!有一个人名叫大卫的苗裔,他必从自己的地方生长起来,并要建造耶和华的殿。他必建造耶和华的殿,必得尊荣;他必坐在宝座上执掌王权,又必在他的宝座上作祭司,使两者之间和谐共济’”。在此君王和祭司均为大卫的苗裔,两个身份合二为一。——译注

在缺少君王的情况下,和谐共济——从来都难以达到——并不是必然的。在整个第二圣殿期间,犹大地^①仅仅由大祭司实行有效的管理,他们会咨询地方上的富人和名流——当然要一直服从各种帝国政府。确实,正是帝国主义使祭司统治成为可能;所罗巴伯的消失可能是波斯人做的手脚。犹太历史上从来没有完全恢复或回归到大卫后裔执政,直到哈斯蒙尼家族起义,并不存在政治独立或公认的世俗领袖——因此,并没有政治对立派反对以色列的祭司实验神权政治。甚至在哈斯蒙尼王朝执掌王权之后,他们依然保留了祭司职位,——因为他们并不是大卫的后裔,所以他们的合法性取决于祭司。

显然,祭司从来没有坐下来撰写著作,从理论上为第二圣殿政体辩护。但是,出自祭司家庭的弗拉维斯·约瑟福斯在“神权政治”——显然这是第一次使用这个词——的名义下为我们提供了有关祭司最后岁月的记述,虽简明,但极为有用。大约比约瑟福斯早三个世纪,即约公元前 180 年,西拉的儿子西门(Simeon Ben Sira)已经用丰富生动的语言描述了同时代的大祭司奥尼阿斯(Onias)的儿子义人西门(Simon the Just),他内外均显高贵;他明确地被认为是王。对义人西门的描述在我们所引的西拉的儿子西门的著作中达到顶点:“现在让我们来赞美名[或虔敬的]人”(《西拉之子智训》第 44—50 章)。

祭司的特权和权力反映在取自《圣经》和第二圣殿时期的文本中,后来成为大拉比批判的主题。甚至公元 70 年之前,法利赛人可能开始质问有关祭司中介地位和治理的思想。他们的观点可以在《密西拿》以及《塔木德》文本中找到,完全否定撒都该派的主张,即祭司是《托拉》的真正管理人。祭司和拉比在角色上相互对立,这种观点在这里体现在《圣经》中的《利未记》以及《密西拿·圣日》中有关赎罪日圣殿侍奉的叙述上。在前者之中,大祭司独自站立,成为神人中介,代表人可能达到的最高圣洁。在后者之中,大祭司仅仅在贤哲委员会的辅佐下施行礼仪。我们[170]确信祭司在礼仪上洁净,他可以合乎法度地执行侍奉,但是,他必须接受犹太律法专家们的密切监护和劝诫。在《密西拿·圣日》中的

① 犹大地(Judea):指古罗马统治时期的巴勒斯坦南部地区。——译注

以色列，博学者管理圣洁者，这是因为只有博学者通晓圣洁法则。

当然，正是罗马人，而非任何犹太改革派团体，摧毁了祭司占主导的犹太教。大拉比们所要担忧的仅仅是古老的祭司家族享有的徘徊不去的特权和地位。大拉比们一旦赢得斗争，确立律法和律法解释是犹太人自治的核心特征，祭司的神权政治就终结了，在犹太人生活中不再成为问题。虽然大拉比的主张有时候会具有神权政治的特征，但是，事实上所采取的形式完全不同。正如我们将在本书第六章中认识到，大拉比们彻底重新认识什么才是真正意义上的教导神的律法，在此研究和论证要比以前祭司的自我理解具有更为巨大的作用。

《圣经》中圣洁的祭司

我们以西奈启示的前言部分为起点，为描述以色列政体中的祭司职能提供背景。这些经文描述了神拣选以色列成为“祭司的国度”。以下选文将描述这个短语的确切含义，以及它如何与神进一步拣选特定家族中的男子为祭司相互一致。这些问题备受争议。在第十二章，我们收录了可拉的观点（《民数记》第16章），他攻击祭司等级制，间接与此处经文相关。

1. “祭司的国度”（《出埃及记》19:1-6）

以色列人从埃及地出来以后，满了三个月的那一天，就来到西奈的旷野。他们从利非订起行，来到西奈的旷野，[171]就在旷野安营。以色列人在这座山前安了营，摩西上到神那里去。耶和华从山上呼唤他，说：“你要这样告诉雅各家，吩咐以色列的儿女说：‘我向埃及人所行的，你们都看见了；也看见了我怎样像鹰一样把你们背在翅膀上，带领你们到我这里来。现在你们若是实在听我的话，遵守我的约，你们就必在万民中作属我的珍贵产业。的确，全地都是我的，但是，你们要归我作祭司的国度和圣洁的国民。’这些话你都要对以色列的儿女说。”

2. 祝圣亚伦（《出埃及记》28:1-2; 40:13-15）

你要从以色列人中使你的哥哥亚伦和他的众子，就是亚伦和他的众

子：拿答、亚比户、以利亚撒、以他玛，都一同来到你面前，作侍奉我的祭司。你要为你哥哥亚伦做圣衣，使他有荣耀，有华美。……(28:1-2)

要把圣衣给亚伦穿上，又膏抹他，使他成圣，可以作我的祭司侍奉我。你要把亚伦的众子带来，给他们穿上内袍，要膏抹他们，好像膏抹他们的父亲一样，使他们可以作祭司服事我。他们的膏抹使他们世代永远当祭司之职。(40:13-15)

3. 赎罪日——祭司是神人中介(《利未记》第16章)

《利未记》的第16章描述赎罪日仪式，此仪式成为大祭司在维持神与以色列关系上所发挥作用的缩影。在进入会幕中的至圣所以及后来进入圣殿的至圣所之后，大祭司与神具有独特的亲密关系；然后，他可以为百姓的所有过犯赎罪[172]。在传统的圣堂活动中，赎罪日的顶点是以礼仪的方式重新展现这种戏剧性的仪式。

亚伦的两个儿子走近耶和華面前而死亡以后，耶和華对摩西说：

“你要告诉你的哥哥亚伦，不可随时进入圣所的幔子里面，到约柜上的施恩座前面，免得他死亡，因为我在施恩座上的彩云中显现。亚伦进入圣所时要带一头公牛犊作赎罪祭，一只公绵羊作燔祭。他要穿上细麻布的圣内袍，也要把细麻布的裤子穿在身上，腰束细麻布的带子，头戴细麻布礼冠。这些就是圣衣；他要先用水洗身，然后才穿上圣衣。他要从以色列的会众中，取两只公山羊作赎罪祭，一只公绵羊作燔祭。

亚伦为自己的罪献上作赎罪祭的公牛，为自己和家人赎罪。亚伦然后把两只公山羊牵来，放在会幕门口，耶和華的面前；亚伦要为这两只山羊抽签：一签归耶和華，另一签归阿撒泻勒[Azazel，“阿撒泻勒”是希伯来文音译，这字原意不能确定]。亚伦要把那抽签归耶和華的山羊，献作赎罪祭。至于那抽签归阿撒泻勒的山羊，却要活活地摆在耶和華面前，用来赎罪，然后叫人把它送到旷野，归阿撒泻勒。

亚伦要先为自己献上作赎罪祭的公牛，为自己和家人赎罪。他要

把那为自己作赎罪祭的公牛宰杀，从耶和华面前的祭坛上，拿一个盛满火炭的香炉，又拿一捧捣细的芬芳香料，带进幔子里。他要在耶和华面前把香放在火上，使香的烟云遮掩约[柜上的施恩座]，免得他死亡。他要取些公牛的血，用指头弹在施恩座的东面，再用指头在施恩座的前面，弹血七次。然后他要宰杀那为人民作赎罪祭的公山羊，把血带进幔子里，弹羊血在施恩座的上面和施恩座的前面，好像弹公牛的血一样。

[173]他要为圣所赎罪，使圣所脱离以色列人的不洁和他们的过犯，就是他们的一切罪孽；然后他又要为会幕同样的赎罪，因为会幕和他们在一起，在他们的不洁中间。他进入至圣所赎罪的时候，会幕里不可有人；直到他出来为止。

当他为自己和家人，以及以色列全体会众，赎了罪出来，他就到耶和华面前的祭坛那里，为坛赎罪：他要取一点公牛的血和山羊的血，抹祭坛的四角；又用指头向祭坛弹血七次。他这样洁净祭坛，使它分别为圣，脱离以色列人的不洁。

亚伦为圣所、会幕和祭坛赎了罪以后，就要把那只活山羊献上。亚伦两手按在那只活山羊头上，承认以色列人的一切罪孽和他们的过犯，就是他们一切罪孽，把它们都归在那山羊的头上；然后经由已预定的人，把羊送到旷野里去。那只山羊就担当他们的一切罪孽，把它们带到一个完全隔离的地；所以那人要把那只山羊送到旷野里去。

亚伦要进会幕，把他进圣所时所穿的细麻布衣服脱下，放在那里。然后在圣洁的地方用水洗身，穿回自己的衣服；他出来后，把自己的燔祭和众民的燔祭献上，为自己和众民赎罪。赎罪祭牲的脂肪，他要焚烧在祭坛上。

那送走归阿撒泻勒的山羊的人，要洗净自己的衣服，用水洗身，然后才可以进到营里。

那作赎罪祭的公牛和作赎罪祭的公山羊，它们的血既然被带进去为圣所赎罪，它们的身体就要搬出营外去；它们的皮、肉和粪都要用火烧掉。那烧祭牲的人要洗净自己的衣服，用水洗身，然后才可以进营。

每逢七月十日,你们要刻苦己心^①,无论是本地人,或是寄居在你们中间的外人,什么的工,你们都不可作[174],这要作你们永远的律例。因为在这一天,他要为你们赎罪,使你们洁净,脱离你们一切罪孽,使你们在耶和华面前成为洁净。这是完全休歇的安息,你们要刻苦己心。这是永远的律例。那被膏立,承受圣职,接替他父亲作祭司的,要穿上细麻布衣服,就是圣洁的衣服,进行赎罪。他要为至圣所赎罪,又为会幕和祭坛赎罪,以及为祭司们和全体会众赎罪。

每年一次,要因以色列人一切的罪,为他们赎罪。这是你们永远的律例。”

于是摩西照着耶和华吩咐的去行。

4. 君王非法进入圣所(《历代志下》26:16—21)

《圣经》中有几处叙述君王和大祭司之间的冲突。这里选录其中的一个。我们注意到,这种冲突并不涉及祭司的政治角色,而是关乎君王的宗教角色。大祭司最终坚持自己的原则并取得胜利,而乌西雅则患上大麻风。《圣经》认为大麻风不洁,要“离开众人生活”(参阅《利未记》13:45—46)。

他[乌西雅]强盛起来,就心高气傲,以致行为败坏,竟冒犯耶和华的神;他进了耶和华的殿,要在香坛上烧香。跟随乌西雅进去的,有亚撒利雅祭司,还有耶和华的祭司八十个,都是英勇的人,他们阻止乌西雅王,对他说:“乌西雅啊,给耶和华烧香不是你应作的事,而是亚伦的子孙作祭司的事,他们是分别为圣作烧香的事。请离开圣所吧,因为你作了不应该作的事了,你必不能从耶和华神那里得着尊荣。”于是乌西雅十分忿怒,手里拿着香炉正要烧香,他向众祭司发怒的时候,就在耶和华的殿里香坛旁边众祭司的面前,他的额上忽然长出了大麻风。[175]大祭司亚撒利雅和众祭司看着他,忽然见他的额上长了大麻风,就急忙催他出殿;他自己也急忙出去,因为耶和华用瘟疫击打了

① 这里的希伯来文的基本涵义是指禁食;比较《以赛亚书》58:3。

他。乌西雅王长大痲风直到死的时候。他既然长了大痲风，就住在一间隔离的房子里，不能进耶和华的殿——他的儿子约坦执掌朝政，治理以色列地上的国民。

5. “耶和华就是他们的产业”（《申命记》18:1-5）

利未支派从以色列人中挑选出来，特别用来侍奉神。根据经典的祭司经文（参见本章第2小节），只有一个利未家族，即亚伦家族，特别受神委派担任祭司职位。如下选文似乎反映出不同的传统，即将祭司地位赋予整个利未支派。大拉比们区分出两种祭司，一是专职祭司——亚伦的后裔，一是整个利未支派，后者主要从事辅助圣殿侍奉的工作。

利未支派的祭司和利未整个支派，在以色列中，必无分无业。他们所吃的，是将献给耶和华的火祭作为他们应得的一份，利未人在兄弟支派中必没有产业；耶和华就是他们的产业，正如耶和华应许他们的。

祭司从人民应得的分是这样的：人无论是献牛或是献羊，要把前腿、两腮和胃给祭司。你也要把初熟的五谷、新酒、新油和初剪的羊毛给他。因为耶和华你的神从你的各支派中把他挑选出来，使他和他的子孙，可以常常奉耶和华的名侍立供祭司的职。

6. 作为审判官的祭司（《申命记》17:8-13）

[176]这几节关键的经文直接排在“君王法”之前，描述利未支派的祭司以及一位“地方法官”，后者是以色列人的审判官，经文没有提及权威的来源（可能由君王任命）。《申命记》第17章后来为大拉比们所采用，用作他们自己拥有司法权力的证据。

在你的法庭上如果有什么争讼的事：或是流血，或是诉讼，或是殴打，是你很难处决的案件，你就要马上起来，上到耶和华你的神选择的地方，去见利未支派的祭司或当时工作的审判官，询问他们。他们就必须指示你们怎样判断这案件，你要照着他们从耶和华选择的那地方，

向你指示的话去行；他们指教你的，你都要谨守遵行。你要按着他们指教你的律法，和照着他们告诉你的判断去行；他们告诉你的话，你不可偏左或偏右。如果有人擅自行事，不听从祭司，就是侍立在那里事奉耶和华你的神的，或是不听从审判官，那人就必须处死。这样，你就可以把这恶从以色列中肃清了：众民都会听见，而且惧怕，也不再擅自行事了。

7. 祭司是教师(《申命记》33:8,10)

如下选文节录自摩西对利未支派的祝福，为摩西临终前的祝福。祭司的主要职责包括提供神谕，即用土明和乌陵显明神的旨意。

论到利未，他说：

耶和华啊，愿你的土明和乌陵

属于倚靠你的利未人，

.....

[177]他们要把你的律法教训雅各，

把你的训诲教训以色列；

他们要把香焚在你面前，

把全牲的燔祭献在你的祭坛上。

评论：祭司的地位

有关祭司的权威和功能——以及随后有关祭司与君王、先知和士师之间关系——《圣经》均有所涉及，但是，叙述前后并不一致。学者们认为构成编修圣经经文之基础的底本和来源不同，并作出相应的区分，由此确定存在多种祭司思想。诺尔(Israel Knohl)的著作成为这里论述的基础(参阅《寂静的圣所》[*The Sanctuary of Silence*], 1995年)，他证明，根据早期成书的祭司学派(Priestly School)底本，祭司权威的来源以及祭司活动的范围在根本上不同于其他圣经底本，后者包括晚期成书的圣洁学派(Holiness School, 非常接近与大众宗教思想)

底本以及《申命记》。^① 造成这些差别的根源是,就神及其与人和世界的关系,存在根本不同的观点。

根据祭司学派的想法,神是超越而崇高的;他高高在上,君临凡俗世界,并不关心人类及其宇宙。神也不监察人类以及世上的事务,也不惩罚或赏赐人类的行为。他超越道德和政治。简言之,在祭司学派看来,《托拉》中的神在人间领域不发挥任何实质性的作用。

其他圣经学派(特别是圣洁法典^②的作者)坚持与此对立的神学思想。它们的神具有拟人的特征:具有人的人格,甚至具有像人一样的样式。他参与世上的事务,深切关注人类及其行为。

这些不同的神学思想导致对礼仪形成对立的看法,因此,也导致对祭司活动的范围形成不同的看法。从祭司学派来看,宗教礼仪强调,在神即圣洁的他者与人的关系上,[178]人具有次要地位,确切地

① 根据圣经鉴别学的看法,摩西五经由各种底本构成,成书时期不同。主要底本有:

J底本:符号“J”源自于德文拼写“Jahve”(雅威,即耶和華)。J,即 Yahwis,指耶典底本或作者,指在五经底本假说中,耶典底本或假设作者。简称J。这部分经文以“耶和華”称呼神。汉语“耶和華”译自英语 Jehovah,在希伯来文中由四个辅音组成,加上元音后发音为 Yahweh,汉译为“雅威”。坚持这种观点的学者大多数认为,耶典底本于公元前10或9世纪之间,在南国犹太按照传统编撰成书。

E底本:即 Elohists Source,一般简称为 E Source。通常以 E 字母代表。泛指五经中称呼神为“伊罗兴”(Elohim)的佚名作者即伊典作者(Elohists)或伊典底本。在五经鉴别学中坚持这种观点的大多数学者认为伊典作者属于公元前8世纪的北国以色列。

D底本:申命记编者,简称D,在五经底本假说中,指申命记和旧约其他经卷中反映申命记文学和神学思想的作者或编者,特别指最后将有关申命记的材料编辑成书的人。坚持这种观点的学者通常认为申命记作者于公元前7—前6世纪之间将之汇编而成书。其中包括“圣洁法典”。

P底本: Priestly Code 或 Priestly Source,简称 P Code, P Source。通常以 P 字母或 Priestly 代表。指五经鉴别学假设中所说的五经中最晚期(约公元前6—前4世纪)的资料。这些资料主要涉及到的的是献祭、祭司制度和祭司条例等,故名。参见尼古尔森(E. W. Nicholson):《二十世纪的圣经:威尔浩生的遗产》(The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen)(Oxford: Clarendon Press, 1998年),第21页。

这里的祭司学派,指 P 底本,圣洁学派和申命记,指 H 底本和 P 底本。——译注

② 圣经学者们广泛赞同《利未记》第17—26章代表一个独立底本,称之为“圣洁法典”(Holiness Code,德文为 Heiligkeitsgesetz,简称 H)。“圣洁法典”得名于其中多次出现的经文“你们要圣洁,因为我耶和華你们的神是圣洁的”,为一组诲人避免污秽、保持洁净的律法规定。圣经鉴别学研究表明圣洁法典为《利未记》的基本部分,早在《利未记》成书前即按不同专题分别成文,由祭司阶层使用并收藏。——译注

说,人类的地位毫无意义。其结果是,该学派否定实际举行的礼仪具有任何其他圣经底本归于它们的实践功能。相反,礼仪的核心仅仅在于令人敬畏的神与侍奉神的祭司之间的相遇。这种礼仪的代表就是一年一度的赎罪日仪式,见于《利未记》第16章的描述。《利未记》第16章前28节经文,源于祭司学派底本,根据其中的看法,该仪式的基本功能是洁净圣殿。这是一种早期赎罪日仪式观点,其意义通过与其他圣经底本(包括《利未记》16:29—34)形成对比的方式凸出显明出来,后者的描述极为不同:赎罪日仪式是讨神喜悦的手段,可以感动神对人类的政治、社会和经济事务发挥作用。

祭司学派的神学观点对它所描述的祭司在社会和政治上的地位产生直接影响。祭司学派的神是超越的,抽身于人类事务之外,确实远离国家和社会,所以,他的仆人祭司也是如此,他们与人间领域分别为圣。因此,祭司不具有任何政治、社会、经济和司法上的功能。他限定在神圣领域之中——会幕或圣殿,而且与社会和政治秩序隔离。(只有当社会冲突直接侵犯到神圣领域的时候,祭司才会参与其中;参阅《历代志下》19:10—11以及《利未记》5:20—26。)祭司活动限制在圣所之中,在此祭司洁净自己,这样他就能保持他与神相遇。

祭司团体与国家事务互不相关,通过与其他圣经学派相比较,这种观点可以得到进一步的澄清。例如,与祭司学派托拉(Priestly Torah)不同,《申命记》赋予祭司(以及利未人)具有实质性的司法权威,确定他们为《托拉》的权威解释者。就圣洁的约柜、发布神谕的土明和乌陵的功能,我们还要进一步考虑到这些圣经底本之间的差别。根据相关的圣经段落,圣洁的约柜通常要带到战场上,显然是用来助战的。但是,在祭司学派托拉中,圣洁的约柜则一直放在圣所之中。同样,有几处圣经底本认为祭司通过使用发布神谕的土明和乌陵来咨询国家事务(例如,参阅士20:27;撒下22:10,撒下5:19)。在祭司学派托拉中,这些圣洁的法器由祭司携带,仅仅用于礼仪而非其他目的[179](参阅出28:30;诺尔:《寂静的圣所》,第153页,注释122,第164页,注释157)。

因此,上述从重建《圣经》中的早期祭司底本中呈现出来的图景,几乎完全将政教分离开。祭司的关注点仅限于圣殿及其礼仪;祭司几

乎不参与国家或社会事务。君王、官员、士师以及其他权威人士负责的事务倾向于政治和社会领域,也包括道德和法律,而没有祭司的干预。同样,由政治权威管理的政治与神圣领域无关,在神圣领域之内没有任何影响。

将圣俗分开、将社会和国家与神圣崇拜分开的动机出于宗教和神学。它并不是源自于将世俗事务和神圣礼仪结合到一起的失败经验。确实,它源自于以色列人的主要思想趋向,即认为神是超越的,是与人有距离的神,高于人类和社会。发现和显明神的隐秘维度是一系列的仪式的必要条件,后者与人类利益无关,即与社会、政治、经济甚至道德无关。神超越理性、道德和社会,他的礼仪因此与上述三个方面无关。这导致的结果是——用拉比的话的话表达就是——“出于爱心敬拜神”,与期盼世上的赏赐无关。

就神的本质以及神圣崇拜的本质而言,这种宗教—神学观点在当代最清楚地体现在耶沙亚户·雷波威兹的著作(参见第二章第9小节)中。耶沙亚户·雷波威兹也认为,神是绝对的超越者,他的仪式完全与任何人类维度不相关,无关乎人类的理性、道德和国家;他倡导将政教完全分开。政教结合必将不可避免地导致——根据他的看法——宗教贬值和偶像崇拜。

在吊诡的意义上,上述早期祭司学派神学的思想内核现今具有一定的吸引力。它强化犹太教成为洁净人和世上利益的宗教。其结果是,它让每个犹太人在没有冲突和张力的情况下在社会和政治结构中过宗教生活。但是,当代犹太人对祭司传统感兴趣的地方仅仅是它的核心神学思想,强调这一点非常重要,这是因为,这种传统在整体上并不具有现代民主情感,或为这种情感留下空间。仅仅对祭司而言,参与在“寂静的圣所”中[180]举行的仪式是可以做到的,而在现代复兴这种思想,即出于爱心敬拜神——崇拜崇高而冷漠的神,不期待获得任何赏赐,与人类利益完全无关——对所有人来说,都不可能做到。

8. 抨击腐败的祭司(《玛拉基书》2:1-9)

《圣经》中的最后一位先知玛拉基认为,祭司圣约以及祭司拥有的司法权威以他们行事公正为条件。

祭司啊!现在这命令是给你们们的:万军之耶和华说:“你们若不听从,若不放在心上,不把荣耀归给我的名,我就使咒诅临到你们中间,我要咒诅你们应得的福分。(的确,我已经咒诅你们应得的福分,因为你们没有把这命令放在心上。)我要斥责你们的子孙,也要把粪涂抹在你们的脸上,就是节期祭牲的粪;人要把你们抬到[粪堆]去。”

万军之耶和华说:“这样,你们就知道是我把这命令给你们,使我与利未所立的约得以存留。我与他所立的是生命和平安的约,也把这些赐给了他,我要使他敬畏我,又畏惧我的名。

他的口中有真理的教训,
在他的嘴里也没有不义;
他以全然的忠诚侍奉我,
使许多人回头离开罪孽。
祭司的嘴当保存知识,
人要从他的口中寻求教训,
因为他是万军耶和华的使者。

万军之耶和华说:“你们却偏离了正路,使许多人在律法上跌倒;你们也破坏了我与利未人所立的约。[181]因此,我也使你们在众人面前被藐视、受轻看,因为你们不遵守我的道,在律法上徇人的情面。”

9. 无关政治的祭司职分(斯宾诺莎:《神学政治论》(*Tractatus Theologico-Politicus*),第17章,谢利[Samuel Shirley]译[Leiden: E. J. Brill, 1991年],第257-258页)

斯宾诺莎在此认为,摩西去世后权力分化,根据这一点,惟一可能存在的神权政治,是许多代言人的产物,其中包括所有的百姓,他们可以追寻神的旨意。但是,没有单一个人直接和神说话,宣称他的律法具有摩西律法的地位;没有哪一个人可以发布诫命。所以,祭司是神的领域的管家,而非统治者。

神命令以色列百姓建造一处居所,用作神的宫殿,此乃国家最高当局居住的地方。建造这座宫殿的职责并不是由某一个人来完成的,而是由全民来担负,这样这个百姓向神请示的居所就属于整个以色列民族。利未人被选出来,担任神宫殿的臣宰和行政长官,而摩西的哥哥亚伦被选为他们的官长,实际上他的地位仅次于他们的君王神,其职权可以凭借世袭权利由儿子们继承。因此,亚伦最接近神,是神的律法的最高解释者,把神谕传给百姓,并为了百姓的益处而向神求恩。现在,除了这些职能之外,如果他拥有发布命令的权利,那么他的职位就与不折不扣的君王无异。但是这种权利被否决了,一般而言,整个利未支派被完全剥夺了公民权利,这样,他们在法律上并不像其他支派一样拥有土地,但至少供养他们的生活所需。摩西规定他们要由其余的以色列人来供养,但是,他们作为惟一献身给神的支派,普通的以色列百姓要对他们怀有最崇高的敬意。

[接下来斯宾诺莎继续描述约书亚所拥有的权力,他是军事首领,[182]也是各支派会议、士师、整个以色列百姓的官长。]

第二圣殿时期：执政的祭司

10. 杰出的大祭司(《西拉之子智训》[*The Wisdom of Ben Sira*]45:6—26;50:1—24,斯凯翰[Patrick W. Skehan]译,迪雷拉[Alexander A. di Lella]评注,收录于“安克圣经”第39卷[*The Anchor Bible 39*][Garden City, N. Y.: Doubleday,1987年],第506—508页,第546—548页)

第二联邦(Second Commonwealth)是波斯帝国建立的犹太行省,随着公元前6世纪巴比伦大流放归回而建。犹太归民带着波斯帝国的居鲁士法令(参阅《以斯拉记》1:1—4),在耶路撒冷重建圣殿,在祭司以斯拉和行省总督尼希米的领导

下开始围绕圣殿建立犹太社区。大祭司负责管理社区；如下选文勾勒出这种杰出人物的形象。《西拉之子智训》(成书于公元前2世纪早期)是次经中的一部分；所谓的次经，就是收录在某些基督教正典之中，但没有收录在《希伯来文圣经》中的各种文献。西拉之子继承了圣经中的“智慧文学”传统。在此大祭司被描绘为“世上先祖”的典范。

(45)[神]还提拔利未支派的亚伦，
他像他的兄弟摩西一样圣洁。
神让他的职分永久长存，
赋予他的职分享有尊严；
神荣耀他，
用庄严的气氛环绕他。
神给他穿上壮丽的衣饰，
用荣耀的法衣装饰他：
亚麻布短裤、内袍
和镶着石榴花边的长袍，
长袍边上还缀着金铃铛，
他在圣殿中走动的时候发出悦耳的玎玲声，
神就会听见他，
[183]他的百姓必将为神所记起；
神将圣衣赐给亚伦，
圣衣上绣着金色、紫色和朱红色的花纹；
做决断的胸牌、以弗得和腰带上装有
巧工制作的红线；
匠人精制的金座上刻名贵宝石
一齐放在胸牌上，
为的是让神想起每笔每划
就是以色列人的十二支派；
在题冕上神还将刻有圣洁归主字样的金饰面牌
赐给亚伦，

它庄重、荣美，以华丽著称，
悦目、至美。
在亚伦之前从来没有装饰过
如此精美的衣物。
古今往来，除了亚伦及其后裔之外，
任何人都没有穿戴过这样的衣饰。
每天奉献素祭两次，
并且烧得一干二净。
摩西给亚伦授予圣职，
将圣油倒在他的头顶上。
在亚伦及其后裔身上立下
如诸天永久的圣约，
他们要做神的祭司，侍奉神
并以神的名义给人祝福。^①
神从万民中选出亚伦
主持献祭，
点燃圣香，使神想起自己的子民，
赦免以色列人的过犯。
神将律法交给亚伦保存，
并且赋予他规定和审判的权威：
将法度教导给百姓，
[184]将规条教导给以色列的后裔。
在旷野的时候，有人妒忌亚伦掌权，
联合起来反对他。
这些人中有大坍、亚比兰和可拉，
以及他们的追随者。^②
耶和华看见他们所做的一切，极其愤怒；

① 参见《民数记》6:22-27。此为极少数几个祭司仪式中的一个，至今保留在犹太圣堂的礼拜中。

② 参见《民数记》第16章，以及本书第十二章。

将这些人毁灭在熊熊烈火之中。
神便行了神迹，
用熊熊烈火毁灭他们。
随后耶和华再次赏赐亚伦，
将他的基业赐给他：
获得初熟的奉献，
这样祭司就有足够的食物可食；
他们的食物便是
献给耶和华的祭品；
耶和华将这些祭品
赐给亚伦及其后裔。
但是，亚伦没有像其他以色列人那样继承土地，
自己没有得到特殊的份额。
耶和华就是他
在以色列人中的产业和基业。
在虔敬的人中，仅次于摩西和亚伦的名流人物是
以利亚撒的儿子非尼哈。
当其他人都陷入淫乱之中的时候，
热心为神，他勇敢地站出来采取措施，
使得以色列民的罪得赦免。^①
因此，耶和华与他立下
永远生效的圣约，^②
由他负责管理至圣所和他的子民，
他和他的子孙
永远执掌大祭司之职。

① 参见《民数记》第 25 章。

② 这里指非尼哈圣约(Phinehas Covenant)。以色列人在出埃及到达什亭之后信奉当地的异教神灵，亚伦祭司的孙子、以利亚撒的儿子非尼哈处死行淫乱的以色列人和外邦女子，神通过摩西与非尼哈立约。该约典出《民数记》第 25 章，主要内容为神保证非尼哈及其后裔永远担任祭司，所以又称祭司圣约(Priestly Covenant)。——译注

这份圣约

与耶和华和犹大支派的耶西的儿子大卫所立圣约不同，

后者规定王位只能够由父传子，

[185]而祭司职分则由亚伦传与他所有的子孙后代。

现在让我们赞美耶和华，

他给你戴上荣耀的冠冕！

愿他赐予你心中有智慧，

公正地审判你的人民，

这样，他们不会忘记你带给他们的益处，

未来世代的人不会忘记你的德政。

(50)约哈兰(Jochanan)的儿子祭司西门

堪称兄弟的表率 and 人民的骄子，

在他任职期间，他修复了圣殿，

巩固了圣殿。

在他任职期间，为双层高墙和圣殿防御工事

奠定基础。

在他任职期间，水库挖成，

足有海洋那样广大。

他制定计划保护人民免受攻击，

构筑城防工事，以防敌人的围攻。

当从圣幕中走出的时候，^①

他是何等荣耀啊！

他如同晨星闪烁着透过云层，

如同节期圆满的月亮，

如同照耀在至圣者圣殿上的太阳，

如同背衬着云朵的闪烁着荣耀之光的彩虹，

如同春天的玫瑰，

① 这节诗歌提及的是起源于《圣经》的会幕中的圣所。

如同河岸边的百合花，
如同夏天的黎巴嫩的杉木，
如同燃烧着的香品，
如同缀满各种宝石的金杯，
如同果实累累的橄榄树，
如同高耸入云的丝柏树。
当西门穿上华美的外袍，
戴着全副漂亮的装饰，
[186]走上辉煌的圣坛的时候，
圣殿的院子便呈现出庄严肃穆的气氛。
当他站在圣坛旁边，
助手们如同花环站立在他的周围。
祭司们向他递过公平份额的时候，
他真的像一棵茁壮成长的黎巴嫩杉木被包围在棕榈树丛中。
这些穿着华丽衣裳的人，站立在以色列全体会众面前，
手中捧着供品准备献给耶和华，他们全是亚伦的子孙。
他在圣堂前做完仪式，安排好献给全能至高圣者的供品之后，
伸手取过杯子，
将芬芳飘逸的葡萄酒
洒在圣坛的脚下，
作为向宇宙的君王至高的耶和华的奉献。
接着，祭司们欢呼、吹银喇叭。
他们掀起强大的声浪，
好让至圣者听到。
所有人都立即俯伏在地，向他们至高全能的耶和华顶礼膜拜。
接着，唱诗班唱起赞美诗，
演奏起优美的乐曲。
人们不停地向至高仁慈的耶和华祈祷
直到礼拜仪式结束。
然后大祭司西门走下圣坛，

双手举过以色列全体会众的头顶，
毕恭毕敬地宣读耶和華的祝福，
[187]这时人们再次跪下礼拜，接受来自至高者的祝福。
现在，让我们赞美万有的神，
他在地上作出伟大的事业，
他把我们从小带大，
并且恩待我们。
愿他赐给我们心灵中的智慧，
愿他的平安永与我们同在；
愿他以恩慈对待西门永远不变；
愿他履行他和非尼哈所立圣约，
愿圣约永不和西门
以及西门的子孙废除，直至天老地荒。

11. 大祭司和君王(《马加比传上》14:25—49, 选自《安克圣经:马加比传上》
[*The Anchor Bible: I Maccabees*], 高尔斯泰因[Jonathan A. Goldstein][
Garden City, N. Y. : Doubleday, 1977 年], 第 486—488 页)

《马加比传上》也是次经中的一部分，写于约公元前 100 年，语言风格接近于《圣经》，描述了马加比成为以色列悠久的救世主传统的继承人。马加比起义最初由玛他提亚(Mattathias)及其儿子犹大(Judah)领导。如下选文描述了起义之后任命玛他提亚的另外一个儿子西门(Simon)为大祭司和君王。阅读此选文时可以对照《圣经》中的《撒母耳记》中的相关章节(参见本书第三章第 3 小节)，后者描述了古代以色列君主制建立的情况。这里所记述的则是由祭司统治的哈斯蒙尼王朝的建立情况。

当以色列人民听到所有这一切成就的时候，他们问自己说：“我们如何表达对西门及其诸子的感谢呢？他，他的兄弟们，还有他父亲全家，曾是我们国家的坚强堡垒，打败了我们的仇敌，为国家赢得了自由！”于是他们将此事铭刻在铜板上，把铜板挂在锡安山的圆柱子上。其铭文如下：

[188]犹历 172[公元前 140]年伊拉月(Elul)^①十八日,即神的百姓的大祭司和君王西门三年,在祭司、人民、官吏和民间长老的大会上,我们公布了如下的事实:

“当我国战祸连绵之际,约雅瑞(Joarib)家族的祭司玛他提亚之子西门和他的兄弟们冒着生命危险,抵抗我们的敌人,保卫我们的圣殿和我们的《托拉》:他们为我们的国家带来了崇高的荣耀;约拿单生前联合我们的人民,当上大祭司,现已经过世;犹太人的仇敌阴谋侵略我们的家园,要毁灭我们的土地,亵渎我们的圣殿;这时候,西门身膺统帅,为国奋斗,他拿出巨额私款为本国军队置办武器和发放薪饷;他加固了犹大地各城的防御工事,尤其边陲重镇伯夙(Beth-Zur),曾经一度成为敌人的武库,他在那里派犹太兵镇守;他加固了约帕(Joppe)海港和位于亚实突(Azotus)边界上的基色城(Gazara),这里曾经一度被敌军占领,他让犹太人在那里定居;他供给这些城里的人所需要的一切,扫除阻碍犹太人过度敬生活的一切障碍;当人民看到西门的爱国之心以及他如何竭力为国争光之时,他们便拥戴他为自己的领袖和大祭司,他们这样做,乃是基于他通过自己的耿耿忠心所完成的业绩,乃是基于他行事公义,千方百计为国争光;在他的领导之下,异教徒被赶出了国土,驱逐了耶路撒冷大卫城的敌兵,他们曾留在那里修筑城堡,经常从城堡里出来亵渎圣殿附近地区,严重亵渎圣殿的圣洁;西门让犹太战士居住在这个城堡里,为国家和耶路撒冷城的安全起见,加固了这座城堡;他加高了耶路撒冷周围的城墙;底米丢王[King Demetrius,即底米丢二世,叙利亚君主]根据他行的这一切,竖立他为大祭司,列为他的朋友,并给他以崇高的荣誉;底米丢这样做,乃是基于他听说罗马人正在称犹太人为他们的“朋友、同盟(和兄弟)”,他们曾经隆重地接待过西门的代表团——因此,犹太人和祭司们作出如下决定:在真先知出世之前^②,[189]西门就永久做他们的领袖和大祭司,将治理他们的国家(他负责管理圣殿),并将成为他们的统帅,任命负责

① 相当于公历 8—9 月。——译注

② 这个附加说明表明,就哈斯蒙尼王朝的君主制,对其合法性可能存在一定的不安定因素。

公共事务、城乡事务、军事给养和城防工事的官吏，还管理圣殿，人民必须一切服从他，全部政府契约都将签上他的名字，他有权身穿带有金质肩章的紫色朝服。无论祭司或者人民，都没有合法的权力废除这些决议中的任何一条，变更西门的任何一项命令，召集任何未经西门批准的全国会议，或者身穿带有金质肩章的紫色朝服或使用金质肩章。任何违背或者忽视这些规定的人都必将受死刑惩处。”

人民一致通过给予西门执掌上述规定的权利。西门同意并欣然就任大祭司之职，就任犹太人和祭司们的军事统帅、君王，统管一切权力。他们做出决议，将这些宣言刻在铜板上，挂在圣殿区内的显眼地方，将其副本置于圣殿宝库里，以便西门和他的儿子们能够接触到它们。

12. 神权政治(约瑟福斯[Flavius Josephus]:《反驳阿皮翁》^①II: 164—167, 184—189, 193—194, 选自《约瑟福斯全集卷一:“生平”以及“反驳阿皮翁”》[Josephus, vol. I: “The Life” and “Against Apion”], 费尔德曼[Louis H. Feldman]译, 收录于“罗伯古典文库”[Loeb Classical Library][Cambridge: Harvard University Press, 1961年], 第359、367—369、371页)

约瑟福斯作品的一个主要关注点就是捍卫犹太教，反对像与他同时代的埃及语法学家阿皮翁一类的希腊化批评家。约瑟福斯在此新造了“神权政治”一词，用来指哈斯蒙尼王朝后代所实行的集祭司—君王为一体的政体。

(164—167)整个世界上盛行的具体的习俗与法律不尽其数，千姿百态。仅仅概而言之，[190]有些民族将最高的政治权力交给君主制，而其他民族则将之交给寡头制，但是也有民族将之交给大众。但是，我们的律法颁布者并没有为这些政体形式所吸引，而是建立可以称为“神权政治”的政体形式——如果可以这么勉强称之的话，即将主权和权威交到神的手中。律法颁布者说服所有以色列人依赖神，神是一切福分的造物

① 鲍维均等著:《圣经正典与经外文献导论》，香港：基督出版社和国际圣经协会联合出版，2001年。其中有一部分的节选。译名为《反驳阿皮安》。——译注

主,既是一切人类共享的福分的造物主,又是在历史危机时刻通过祈祷赢得神祝福的人的造物主。他让以色列人相信,没有任何一个行动,没有任何密而不传的思想可以在神面前隐藏。他代表独一的真神,神乃永恒,不可受造,不可改变,在优美上超乎一切人的思想,藉着他自己的权能让我们知道他,但是他真正存在的本性却超乎我们的认识。

(184—189)对我们而言,我们确信,最初的律法制度与神的旨意一致,凡遵守者,可归为虔敬者的行列。人们可以改变它什么呢?人们可以发现比这更优美的吗?可以从其他地方引入哪些改进的地方呢?你们可以改变整个法规的特征吗?还存在比让神掌管宇宙的政体更加精妙、更加公正的政体吗?神权政体将管理最高事务的权力交给整个祭司团体,将指导其他祭司的工作交给地位最高的大祭司。此外,立法者最初任命这些人担任高位,并不取决于他们在财富上的优越地位或其他偶然获得的特权。不;在所有同胞中,立法者将管理神圣崇拜交付给他们,成为他们的第一要务,他们所有这些人在说服人的才智和辨别力上具有无以伦比的天分。但是,这个第一要务还包括严格监管神的律法、追求日常生活的活动;这是因为祭司所委任的责任包括一般性的监管、审判诉讼案件以及惩罚受谴责的人。

有比这更加神圣的政体吗?还有比此政治形式更加使神受到尊崇的吗?在此形式下,宗教成为训练整个共同体的目的和目标,祭司特别肩负管理共同体的使命,整个国家的管理类似于神圣仪式。在神秘的人教仪式的名义之下,其他民族尚不能时刻遵守的实践,[191]我们则以喜悦和毫不妥协的决定以之维持我们的生活。

(193—194)我们只有一座圣殿,崇拜一位神(这是因为物以类聚),所有人共享一座圣殿,正如神为所有人共有一样。祭司们在大祭司的领导下,不断参与崇拜神——大祭司永远成为祭司的头。大祭司与同道们一起向神献祭,保护律法,在诉讼案件中施行裁决,惩罚犯罪的人。凡违背他的人,就是对神行不洁的事,必将受到惩罚。

评论: 约瑟福斯论祭司制度

弗拉维斯·约瑟福斯出身于祭司家庭,后来自己选择成为法利赛

派,在后半生又成为罗马帝国皇帝弗拉维安(Flavian)的幕僚。他生活在外邦人之中,以希腊语写作,著述等身,捍卫犹太教。在这部分的选文中,他的论述(在神学意义上)具有护教味道,在这类作家中算是第一人。因为他写作的对象拒绝《托拉》的权威,所以,他并没有仅仅根据《托拉》证明利未支派的祭司制度。但是,这种事实也使他不必字字句句忠实于《托拉》。

“神权政治”(希腊文为 *theokratia*),要么是约瑟福斯自己创造出来的,要么是他从未知材料中借鉴而来的(II:165),表明他试图将犹太传统归入非犹太范畴之下。希腊文同义词根 *-cratia* 和 *-archia*,保留至今,出现于像“君主制”(monarchy)、“贵族制”(aristocracy)、寡头制(oligarchy)和“民主制”(democracy)等类似的语词之中,指政治统治。具有这种词根的词语均与“政体”(希腊文为 *politeria* 或 *politeuma*, II:164)相关,指在既定的社会中,将权力和权威广泛分配于指定的利益团体(根据上述词语,就是“一个人”、“最优秀的人”、“少数人”、“人民”或大多数人)。由于一个城邦的特征首先由它的政体来决定,所以政体为城邦分类提供了核心原则,由此为古典政治科学提供了核心原则。正如像希罗多德(Herodotus)^①、修昔底德(Thucydides)^②、柏拉图(Plato)、亚里士多德(Aristotle)、波利比奥斯(Polybius)^③等古典作家所阐明的,从这种角度理解政治生活成为所有受到希腊思想影响的人的共同遗产。在《圣经》中并没有与此相对应的思想。约瑟福斯在用这类词语阐述利未支派的祭司制度上,[192]将祭司制度归为同时代有教养的外邦人中普遍流行的政治权威模式。而这种模式是属世和理性主义的。

这是约瑟福斯的第一个吊诡之处;其他人追随其后。因为每个上述的政体名称已经确定了既定社会中的人间统治者(II:164),所以,约瑟福斯可能创造出一个名词表示祭司统治,由此来描述犹太政体。相反,他创造或借鉴一个名词来指神的统治,好像不是人而是神形成以

① 希罗多德(约前485—约前425年),古希腊历史学家。——译注

② 修昔底德(前460—前455年),古希腊历史学家。——译注

③ 波利比奥斯(前203—前120年),古希腊历史学家。——译注

祭司为制度形式的“政体”。约瑟福斯在将祭司制度归为人类统治模式的时候,不认为在这种情况下统治者是人(II:165,185)——因此,否认是祭司在实行统治。

正如本章“导言”中所表明的,神权政治是一个问题重重的思想。谁实际上在人间实行统治呢?假定约瑟福斯的理解模糊不清,悬搁在《托拉》和希腊哲学之间,那么,对他来说,这个问题明显难以作出回答,对要阅读他著作的读者以及我们来说,也是如此。

在约瑟福斯阐述祭司制度上(正如前面的西拉之子和《马加比传上》的选文所表明的),君王不会让政治地图混乱不堪。因此,接近约瑟福斯的方法是,认为约瑟福斯是一位“共和主义者”,他所赞成的“神权政治”或祭司政治对从根本上拒绝君主制意义重大,尽管他未言明这一点。因此,他成为犹太传统中的伟大人物即以撒·阿布拉瓦内尔的先声,后者也是伟大的共和主义者。确实,以撒·阿布拉瓦内尔(参见本书第三章第14小节)追随约瑟福斯的立场,在他的《摩西五经评注》中拒绝迈蒙尼德以及占据主导地位的中世纪传统,认为“君王法”(申17:14)并不是神命令建立君主制,而仅仅是神“允许”这么做——强烈地暗示,这种做法的结果最好要予以避免(参阅约瑟福斯,《犹太古史》^①IV:223;以及VI:36)。这种解释将《申命记》与《撒母耳记上》的经文协调起来,——实际上,是根据后者解释前者——但是,在建构希伯来文申命记经文上不具有说服力^②。就约瑟福斯教导的积极意义而言,如下问题依然存在:他的意思是指提升共和主义的自治,凸出从政治来理解生活,我们可以这样来理解吗?

如果我们认为共和主义与君主制对立,那么,在我们所选的段落中(以及在其他地方),约瑟福斯捍卫犹太“神权政治”明显是主张共和主义。但是,如果我们还认为共和主义与神职主义不一致(诸如古典

① 《犹太古史》:苏美灵译,香港:基督教天人出版社,1995年。此为全译本。《约瑟夫著作精选》:[美]保罗·梅尔编译,王志勇译,汪晓丹校,北京:北京大学出版社,2004年1月版。此为选译本。鲍维均等著:《圣经正典与经外文献导论》,香港:基督出版社和国际圣经协会联合出版,2001年。其中有一部分的节选。——译注

② 一般圣经学者认为,申典历史是根据《申命记》来撰写的。——译注

希腊[193]思想家以及我们现代人对共和主义的理解),那么约瑟福斯的立场就似乎有点反常了。

14世纪早期,帕多瓦的马西留斯(Marsilius of Padua)——他是亚里士多德主义者,名义上是基督徒,但是,在根本上反对神职制度——拒绝亚里士多德的共和主义中的贵族取向,这是因为,这种取向对罗马天主教祭司制度极为有利。他主张将少数人(其中包括神职人员)的政治权威转给多数人(平信徒)的权威。他所开创的工作由马基雅维里所继承,随后由坚持反神职的自由传统的人所追随(在犹太教中,其中包括门德尔松)。

亚里士多德并没有认为贵族制度包括祭司统治。他根据他对祭司的了解所设想的祭司并不是城邦的统治者,而是城邦中的非党派人员,即异教献祭偶像崇拜的从业人员,他们祈求神灵的保佑,保卫城邦的政体,而不论这种政体会成为什么。他认为祭司制度是为年长公民提供的适当职位,他们没有不良的名声(《政治学》^①1329a, 27—34)。一般意义上或对特定的社会而言,哪一种政体最好,这是人类问题,而非神的问题,就此而言,祭司并没有提供特定的指导。

相反,约瑟福斯捍卫利未支派的祭司政体,认为他必须捍卫这种政体:这样才合乎神的旨意。但是,确切地说,因为他是在有哲学教养的外邦人面前捍卫祭司政体,所以,他必须为传统上依赖于神启的制度提供普遍的合法性。因此,他受到促动,阐述理性主义与神的旨意一致,并解释祭司政体是亚里士多德意义上的贵族制度。祭司的美德确定他们的统治与神的旨意一致,这种美德体现在外邦人即理性完全可以理解的观念上。在政治意义上,这种政体的善以它合乎神的善为标志(II: 151—183,特别是II: 163中提出的原则性主张)。在本处的选文中,约瑟福斯捍卫祭司权威与他在前文捍卫以色列的神相一致,以色列的神等同于希腊哲学家们的神,两者的默示一致(II: 168)。

^① 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年。该译本根据1950年牛津大学出版社翻印的纽曼(W. L. Newman)由希腊原文译成的英文本翻译出版。——译注

约瑟福斯给犹太读者提出的问题是，他主张由祭司制度构成的政体，这是否与《托拉》一致[194]？在摩西的一生中，亚伦的权威并不据主导地位；摩西任命的军事首领以及审判官并不是祭司（出 18:13—14）。《申命记》17:8—13 所谈论的不仅仅是祭司，也论及祭司和地方法官，他们在解释律法上共享最终的权威。（我们也不要忘记，《出埃及记》19:1—6 宣称整个以色列百姓均是祭司。）摩西将权威移交给约书亚；在以利之前的士师们并不是祭司——以利的儿子甚至经证明也不配得父亲的衣钵（撒上 2:12—36；比较《犹太古史》V:338—340）。最后，我们已经讨论过了“君王法”（申 17:14）。

因此，在圣经时代，祭司不得不与地方法官以及审判官或士师，后来与君王和先知争夺犹太律法上的仲裁权。只有在后圣经时期，如义人西门和哈斯蒙尼家族在政治和战争上享有君尊的领导地位（哈斯蒙尼家族不久就宣称他们就是君王）。甚至在这个时期，犹太律法解释大体上从日益属世、贵族化、希腊化的祭司传递到法利赛人的手中——后者中大多数人并不是祭司，但是，在犹太律法上博学多闻。至公元 1 世纪，由如下群体划分政治权威：祭司，犹太（非祭司）贵族，支持罗马的君王，罗马总督以及基本上由非祭司的贤哲组成的犹太公会。我们从约瑟福斯著作中知道这些复杂的因素。犹太人大起义以及圣殿毁灭，约瑟福斯的著作写下这两大事件带来的后果，并不是让祭司权威合法化，而是永远摧毁了这种权威（直到弥赛亚来临时重建这种权威）。

约瑟福斯不仅提供了精心构思的理想，而且有意将圣经和后圣经时代中的政治处境简单化。这种简单化中的关键要素就是向我们提供一种政体，在这种政治安排中君尊的权威并没有由不同群体分配，也不存在竞争，而是指定归给某个特定的社会阶级。他的目的可能旨在将犹太教中最吸引人之处呈现给外邦读者；如果犹太政体得以恢复的话，他也可能试图为未来世代（其中包括未来一代的祭司）提供政治模式。

如下问题依然存在：我们是否可以将祭司理解为统治者？正如斯宾诺莎在本章选文中所认为的，立法权乃是古典政体以及现代主

权的基本特征,从来没有归于祭司(或归于任何人的手中)。这就是约瑟福斯会称呼以色列政体为神权政治的原因:[195]神通过他的律法实行统治;而祭司仅仅解释和执行神的律法(II:185)。但是,就这种神权政治,约瑟福斯所理解的神圣性的含义,依然存在模糊之处。在约瑟福斯版本的《撒母耳记上》第8章(《犹太古史》VI:36—39)中,先知撒母耳为以色列百姓请求立王而感到悲哀,这是因为他(撒母耳)是贵族的同道,但是,这种政体对臣民最为有利,所以,属于神(*theian*);这是约瑟福斯所构思的观点,但是,部分合理地证明撒母耳最初批判王权具有理性和属世的特征。约瑟福斯笔下的撒母耳由此赞美贵族制具有神圣性,完全在理性主义的意义上运用贵族制。在此处选文中,约瑟福斯使用同样的论证确定祭司统治是神权政治。他至少模糊了犹太传统意义上的神治以及希腊哲学意义上的神权政治之间的差别,后者是最有德性或理性的人的统治。这两种传统都赞同,只有在最优秀的统治者运用最优秀的律法的地方,我们才可以认为,神权政治才占据优势。它们两者发生分歧的一点就是,这种统治中的神圣因素是西奈启示是否可以根据最有能力的人的虔诚或独立的理性来解释。

无论约瑟福斯私下的想法是什么,在选文中,他试图采取两条道路——就理性和启示采取两条道路,就祭司的特征采取两条道路。他的犹太律法隐而不显地属于人类律法(《托拉》是最智慧的创建人以及解释者即典范型的祭司阶级的产物);就此而言,他从真正(以及纯粹)政治的意义上解释犹太生活,因此来解释如下合乎理性的争论:谁在犹太共同体中最有资格施行最终的权威?但是,不言而喻,他遵从传统,将自己限定在如下问题上,即谁可以解释和督察神的话语,由此最有资格来施行最终的权威?他试图从异教哲学中吸纳论证来解决这个问题。对我们而言,他提出一个更大的问题:犹太人的生活方式可以用借鉴于外邦人的论证来充分加以证明吗?

欧文(Clifford Orwin)

从祭司到贤哲时期

[196]如下三篇选文反映的是法利赛派对祭司制度的基本态度。贤哲接受祭司在圣殿侍奉上的作用,但是拒绝他们在灵命上具有领导地位。学识和个人虔敬代替家世成为宗教权威的基础。《密西拿·圣日》记述了赎罪日的礼仪,可能源自于圣殿毁灭前的传统,在重建过去的传统上,《密西拿·圣日》的记述不断地在过去和现在时态之间转变。这似乎反映出在法利赛派和撒都该派之间存在张力;大祭司大多数出自后一等级,而撒都该派对礼仪有属于自己的传统。

13. “按照我们吩咐的去行”(《密西拿·圣日》,第1章)

1. 在赎罪日之前的七日内,大祭司离开他的住所来到祭司府(Chamber of the *Parhedrin*)。另外一位祭司要预备好接替他的职位,以备他不合格。……

2. 在所有[这些]七日内,他弹血,献香,摆蜡烛,放置[每日献祭动物的]头和腿[在祭坛上]。在其他日子,如果他想献祭,他可以这么做,这是因为大祭司第一个献上份额,第一个取用份额。

3. 他掌管来自犹太法庭(*bet din*)的长老中的长老们,他们在他面前诵读“赎罪日定则”(《利未记》第16章)。他们对他说,“大祭司阁下,请亲口阅读,以备你会忘记,以防你尚未学透。”在赎罪日之前的那一日,从早晨开始,他们和他一起站立在东门,让牛、公羊和山羊从他面前经过,使他熟悉并习惯这个礼仪。

4. 所有[这些]七日,他们并不是不让他吃喝。在赎罪日之前的那一日,从日落开始^①,他们不允许他吃喝太多,因为食物会使人睡觉^②。

[197]5. 犹太法庭的长老们会让他掌管祭司中的长老,后者带领他上行到制香(*Avtinas*)^③府的阁楼。在带他们离开之际,他们会对他

① 犹历的一天以晚上为开始;这句话指赎罪日开始前的那个晚上,即前24小时。

② 如果大祭司睡着了,那么他可能会因梦遗而污秽不洁。

③ 制香府(The Chamber of *Avtinas*,或 *Avtinas house*)坐落在犹太公会的南部。在此有专人制作11种香,预备举行仪式时候使用,以及储存以备将来使用。制香人是惟一知道制香秘密的人。——译注

发誓,说道:“阁下,大祭司!我们代表犹太法庭,你代表我们以及[整个]犹太法庭。我们向你发此誓言,[你]要以让自己的圣号住在这个屋宇[圣殿]的神的名义[发誓],[这样]你就丝毫不偏离我们教导你的一切。”他退出并哭泣,他们也退出并哭泣。

6. 如果大祭司是 *hakham*[学者],他将阐述[《托拉》];如果他不是,贤哲弟子(*talmide hakhamim*)会在他面前阐述。如果他精通阅读——他就阅读;如果不是这样的,——他们会在他们面前阅读。他们阅读什么呢?他们阅读《约伯记》、《以斯拉书》、《历代志》。凯乌塔尔的儿子撒迦利亚(Zechariah b. Kevutal)说道:“我多次在他面前阅读《但以理书》。”

7. 如果他打瞌睡,年轻的祭司们会在他面前拍手,说道:“大祭司阁下,请转身站在[大理石]地板上!”他们这样让他专心,直到屠宰[早晨牲祭]的时刻来临。

8. ……到鸟报晓的时刻,圣殿庭院中满是以色列人。

14. 大拉比与祭司的对立(《巴比伦塔木德·圣日》71b)

大拉比逐渐成为宗教领袖,我们可以这里引用的谢迈阿(Shemaiah)和阿夫塔里昂(Avtalyon)为代表。他们是希勒尔和沙迈的著名老师。与祭司家族拥有至尊的家世不同,谢迈阿和阿夫塔里昂出身于外邦人家庭。

我们的大拉比教导说:某位大祭司[在赎罪日仪式结束的时候]——从圣殿中出来,每个人都追随他。当他们看见谢迈阿和阿夫塔里昂,他们就不再跟随大祭司,而是追随谢迈阿和阿夫塔里昂。最后,谢迈阿和阿夫塔里昂取代了大祭司。他对他们说:“欢迎外邦人的后裔!”[198]他们回答:“欢迎外邦人的后裔,他们按照亚伦的方式行事[亚伦爱和平、追求和平(《先贤遗训》1:12)];不欢迎亚伦的后裔,他们不按照亚伦的方式行事。”

15. 学术研究 with 祭司制度的对立(《密西拿·裁定》3:6-8)

这里讨论的出发点是有关礼仪事务上的优先次序问题。它涉及到援助事项上的优先次序规定。大祭司代表的个人地位以家世为基础,而混血的(*bastard*, 希伯来文:*mamzer*)犹太学者则与之完全不同。(有关家世和社会等级的详细讨论参见本书第十二章。)

6. 有些事情时常比其他事情具有优先地位;有些事情比其他事情更加圣洁。如果受膏的[祭司]的牛和会众的牛正等待[献祭],受膏的[祭司的]牛,在履行仪式的[所有方面]优先于会众的牛。

7. 在[帮助获取]食物^①、归还[他]遗失的财物上,男子优先于女子,而在[帮助获取]衣服、从奴役中得救上,女子优先于男子。如果男子和女子都受到伤害,男子则优先于女子。

8. 祭司优先于利未人,利未人优先于以色列人,以色列人优先于混血犹太人(*mamzer*),混血犹太人优先于奴隶,奴隶优先于改宗者,改宗者优先于获得自由的奴隶。何时发生这种情况呢?当他们都是平等的时候。但是,如果混血犹太人是学者[即贤哲的弟子,希伯来文 *talmid hakham*],大祭司是无知的人[*am ha-aretz*]——混血犹太学者优先于无知的大祭司。

① 该词在这里翻译为“食物”,也可以译为“挽救生命”。参见拉克曼(E. Rackman);《生命权上的优先次序》(Priorities in the Right to Life),收录于《传统和嬗变》(*Tradition and Transition*),J. 撒克斯(J. Sacks)编辑(Londen: King's College Publication, 1986年),第241—242页。

第五章 先知

导言

[200]在犹太文献描述的所有政治—宗教活动中，发布预言(prophecy)^①确实是最为奇怪和最为复杂的。它是像摩西、底波拉、基甸、撒母耳、以利亚、约拿、阿摩司、以赛亚和以西结一类各色不等的人物所扮演的角色。这些人除了都拥有“先知”这一尊称之外，还有哪些共同点呢？哪些人属于并可以堪比为西方政治思想中的“先知”呢？

文献先知(即言论收集于从《阿摩司书》至《玛拉基书》各圣经经卷的先知)^②最易于为熟知西方政治生活的人所承认。他们有点类似于在古典、基督教以及当代世俗背景之中涌现出来的社会和道德批判家们，尽管这种比照绝非那么精确：像韦伯在[201]鸿篇巨制《古代犹太教》^③一书中所认为的那样，他们是诗人、布道家、政治评论家、知识分子，也可能是民众领袖。但是，犹太人对先知的理解要比这种比照宽

① 该词通常翻译为“预言”，但是其实际含义指将神的信息经由中介人传递给第三方。从这种定义中，我们可以确定 prophet(通常译为“先知”)或 prophecy(通常译为“预言”)的准确翻译应当是“传言人”/“申言人”/“传信官”或“传言神的信息”。实际上，发布预言仅仅是先知信息中的一部分。本译文在澄清原意后，将前者翻译为“先知”，后者译为“预言”。——译注

② 也称为“经典先知”(classical prophets)。——译注

③ 中译本参阅韦伯(Max Weber):《古代犹太教》(*Ancient Judaism*)，康乐，简惠美译，广西：广西师范大学出版社，2007年第1版。——译注

泛得多。这是因为,先知还可以是律法颁布者(如摩西)、士师(如底波拉和撒母耳),甚至是军事首领(如约书亚和基甸)或君王(如扫罗)。

上述后一批人物问题重重;勇士和统治者,(根据迈蒙尼德在《迷途指津》2:45 中对预言等级的划分,此处不重印^①)大多位列于最低“级”的先知,他们的继承者则完全排斥在这种先知行列之中。在所罗门之后,北国以色列和南国犹大的诸位君王没有直接和神交流。根据经上所记,在神亲自治理以色列时代,他所“兴起”的人均为具有个人魅力或超凡魅力(charismatic)因此属乎先知的人物,他们被神赋予一种亲密的关系:“耶和华的灵大大感动他”(《士师记》14:6),这里的“他”指“参孙”)。当长老们来到撒母耳面前,要求立一位“统领我们,为我们争战”^②的王的时候,上述神治时代就终结了。尽管如下疑问现在看起来非常让人奇怪:“扫罗也列在先知中吗?”(撒上 10:11),但是,个人魅力仍存留于神所拣选的年轻勇士们身上,他们成为以色列开国的几代君王。事实上,正如我们在本书第三章所认识到的,从长老们提出立王要求的时刻起,(就自主作出决定,凡事审时度势而言)政治权力至少以潜在的方式变得世俗了。因此,统治和争战不同于预言。大卫是以色列统治者中第一位由神为其差派先知的君王,而这些先知谴责他所犯下的种种罪恶。撒母耳在扫罗面前发挥同样的作用,但是,没有人在撒母耳、士师、摩西或约书亚面前肩负这样的角色。这些

① 迈蒙尼德在《迷途指津》2:45 中将预言划分为十一个等级:第一级,一个人在神的帮助和引导下做一件好事或极为重要的事情;第二级,一个人感到好像有什么东西降临在他身上,似乎获得一种前所未有的力量,并受此力量的激励而谈论智慧、诵读诗歌、劝导百姓、探讨神学和政治问题;第三级,一个人以“耶和華的话降在我身上”或类似的话作为开场白,属于真先知中的最低等级;第四级,一个人在预言梦境之中清清楚楚地听见一些话语,但是没有看见说话者;第五级,一个人在梦中有人对他讲话;第六级,一个人在梦中有天使对他讲话;第七级,一个人在预言梦境之中感到好像神同他说话;第八级,一个人在预言异象之中接受到一些具有寓意的信息;第九级,在预言异象之中,一个人听到一些话;第十级,在预言异象之中,一个人看到一个凡人与之说话;第十一级,在预言异象之中,一个人看见一位天使与之说话。另外,迈蒙尼德认为,根据神在异象之中向人显现,预言可以分为八个等级,即上述的第四至第十一级。参阅摩西·迈蒙尼德:《迷途指津》,傅有德、郭鹏、张志平译,山东:山东大学出版社,1998年1月第一版,第362—369页。——译注

② 《撒母耳记上》8:20。——译注

早期人物集君王和先知两种角色于一身，而后来这两者分裂开了。在君主制建立之后，先知兴起并不是为了施展权力，而是挑战掌权者。

但是，先知和政治权力之间的关系依然模糊不清。对于迈蒙尼德来说，先知集哲人和哲学王于一身，提供了理想的君主模式：摩西是惟一的典范。但是，在迈蒙尼德的论述或在更为流行的观点之中，被视为勇士—国王的弥赛亚，是大卫而非摩西的继承人，似乎并不具有先知的权力。马基雅维里主张“仗剑的先知”，从他自身的行动主义观点来理解理想的君主，部分（而且确实）源自于《圣经》——摩西再次为他提供了主要的典范——但是，[202]在后来的犹太文献之中，这种人物从来没有被概念化。在犹太人之中，自君主制时代以降，先知与对神的认识以及批判性的审判之间的关系远较政治职位要密切。

所罗门在《列王纪上》第3章之中与神说话，但是，他所要求恩赐的是智慧而非先知的权力，虽然贤哲们将这两个方面视为一体，但是，在成书于或归为君主制时期的圣经经文之中，它们明显是分割开的。国王受到先知（或者至少受到“真”先知）的挑战，但咨询有智慧的人。智慧意味着审慎、政治、属世、人；而预言则意味着激进、非政治、乌托邦和神。智慧存在于帝王宫廷之中，而预言则存在于旷野之中，进而出现在圣城的街衢和城门以及圣殿庭院之中。拉比犹太教在一定程度上回避这两者之间的张力，主张他们是智者和先知的共同的遗产继承者。但是，这种回避从来都不是完全的，亚伯拉罕·阿德雷特的儿子所罗门（即拉什巴）和亚伯拉罕·阿布拉菲亚^①之间发生激烈的争论，从本章所引资料中，我们发现拉比们反对先知具有破坏力量。贤哲们对先知提出批判，这对他们的自我理解至关重要，本书第六章将论及之。

使预言如此危险的因素是它具有神圣的起源。先知的角色并不是世袭而来的，也不是出于君王的任命或拉比的授职；人蒙神呼召而成为先知——例如，神在燃烧的荆棘之中呼召摩西。在先知职分上不存在官方的中介或控制。先知通常报告说他们自己领受到呼召，描述

^① 参见下文。——译注

呼召的处境,这是因为,这是他们权威的至关重要的来源;我们在这里重印了几段经文。有多处经文描述了先知不情愿留意神的呼召(参阅《出埃及记》第3、4章提供的常见案例)。我们没有理由认为这种不情愿是伪装的。当摩西说,“他们[指百姓]必不信我,也不听我的话,”就他自己以及其后的诸多先知来说,他说出了一个朴实的真相(撒母耳是最突出的例外,即刻相信神的呼召,参阅《撒母耳记上》3:20)。一旦先知和政治权力分割开,他们在掌权者那里,或者在大多数的时候,在百姓之中,难以找到志同道合者。他们一而再再而三地因为发布不祥的祸哉信息而受到责难,他们受到坐牢和处死的威胁,实际上有些先知受到牢狱之灾(例如耶利米),有些先知被杀(例如乌利亚,除了《耶利米书》26:20—23告诉我们的一点信息之外,我们对他一无所知)。但是,正如约拿所认识到的,神的呼[203]召是不可逃避的;先知被神抓住,被神驱使去说出时常威胁人的话,先知成为一种超越人类控制的政治力量,——不仅对一切现有的建制,最为明显的是对北国以色列和南国犹大的祭司和国王们,而且还对埃及的法老和尼尼微的统治者,先知都是一种威胁。

君王并不想听蒙神呼召的先知的言语,他们总是能找到其他人并听他们说出的话。以赛亚说,百姓们希望听“柔和的话”(赛30:10),有大批先知乐意满足他们的需要。以色列和犹大的国王们也想听柔和的话,感觉让那些能够说安慰话、墨守成规的先知(像现代统治者的学术顾问一样?)伺立左右则更为安适,这些先知一般禀告国王,他们所行的一切都安好无恙,而不论他们正在做什么。《圣经》明确指出,从先知角色确立的时候开始,从来不缺乏人将之付诸行动。

接下来,我们必须找到某种方法来区分“真”先知以及“假”先知,前者提出批判,让人不安,后者的言语则最可能受到欢迎。在《圣经》以及其后的文献之中,关于真假先知的论述非常重要:它们提出公共生活中的诚信问题。当许多人同时说话争取得到百姓(以及国王)注意的时候,我们应当相信谁?我们应当留意谁的建议和警告?因为这个问题找不到确定的答案,所以,在“以色列先知终止”之后很长时间里,这个问题一直倍受争论,——谁知道我们什么时候可以再次听见

神的呼召？此外，像拉什巴的文章所明确指明的，一直有人声称自己具有先知地位。所以，列出如下五个最有趣的答案非常有用。

1. 《申命记》认为，只有那些预言得到实现的先知才是真先知（申 18:22）——在发布预言的时候，这个答案并不非常有帮助，而且为那些我们认为属于偶发或偶然实现的预言留下一定的回旋余地。

2. （在《巴比伦塔木德·犹太公会》89a 中）贤哲们认为，只有以自己的话语说话的先知才可确信为为神立言者。与之比照的是，亚哈的四百位先知（《列王纪上》第 22 章）总是一起说柔和的话，这里的“一起”可以翻译为“一口同音地”[字面的意思是“一张口”^①]。真实性虽然并不完全是真预言的充分条件，但是必要条件。

[204]3. 迈蒙尼德认为，我们通过先知以前在智慧和德性上所建立起来的威望来确定谁是真先知。（在这里，智慧等同于哲学，而非仅仅是审慎。）除了有智慧的人和有德性的人之外，神还呼召其他人吗？在我们对先知的品格先有认识的情况下，这种观点极为貌似有理，但是，总是可能存在如下情况，即在人类的双眼无法认清之处，神看到了智慧和美德。但是，像提哥亚的阿摩司一类神从“跟从羊群”^②的人之中呼召而来的人，他们的背景模糊不清；我们如何对待这种人呢？当摩西第一次向在埃及为奴的希伯来人说话的时候，他们在他们之中又有何威望呢？正如在《塔木德》的《最后一道门》中的一位大拉比所认为的，如果神藉着“稚童和愚人”来向人说话，又作如何解释呢？

4. 迈蒙尼德提出的如下观点还确立了惟一一个否定性的标准——同样，它是衡量先知完全可靠与否的必要条件，而非充分条件：

① 在英文译本之中，这种翻译的差别比较明显（本注释中的引文着重号为译者所加）：
Behold now, the words of the prophets declare good unto the king **with one mouth**. (KJV)
Behold, the words of the prophets **with one accord** are favorable to the king. (ESV)
KJV 根据字面的意思来翻译，而 ESV 则采取意译。
中文译本的差别也非常明显：
看哪，这里的众先知都异口同声地对王说吉话(NCV)。
众先知一口同音地都向王说吉言(CUV)。
NCV 采取意译，而 CUV 的翻译则较为准确地表达了原文的意思“一口”。——译注

② 《阿摩司书》7:15。——译注

一旦《托拉》中的律法神已经启示出来,先知决不会建议改变之。这里的目的是根除个人魅力型的反律法主义:“律法是如此这般说的,但是我对你说……”^①

5. 最后,先知书本身存在一种隐而不显的观点,耶利米在谴责哈拿尼雅的时候暗示出这一点:我们通过他勇敢地拒绝说吉言来知道谁是真先知。他粗暴、不修边幅、愤怒,是破坏的真正体现(这就是斯宾诺莎捍卫世俗政治秩序,对真先知没有同情心的原因之所在)。耶利米认为,提供确据的责任一直依赖于“预言平安”的先知,考虑到我们现在的生活方式,这种先知认为我们集体未来的真相可能要包括“争战、灾祸、瘟疫的事”(耶 28:7-9)。

特别是对现代读者来说,上述讨论具有令人烦恼的特征:它们将关注点狭隘地聚焦在先知的资格即他们的合法性上,而不关注他们传递信息中的特定内涵。君王的幕僚们凭借他们的世俗智慧而非神的呼召而为人所知,当他们就这种或那种政治事务提出计谋的时候,毫无疑问,他们同样提出有关诚信的问题(在《撒母耳记下》第 17 章中,押沙龙若是不相信户筛的计谋,反而会取得成功^②),但是,他们明显引发出有关计谋本身的争论:在我们当下的处境之中,我们真的需要审时度势吗?相反,先知并不引发出这一类的争论。的确,[205]如果他们实际上受到神的差遣,任何争论就没有存在的余地了。惟一挑战他们的方法就是质问他们的资格证书了,而非他们预言的内容。

或许因为先知给犹太政治思想留下了深远的烙印,他们的消失并没有为明确地捍卫世俗的审时度势开辟道路。但是,贤哲们称他们自己为有智慧的人,在律法上为有关审时度势和恪守原则的争论留下空间。他们尽力将先知所具有的破坏力量中立化。像先知一样,他们与神的话语紧密联系在一起,但是,他们现在是神的话语的解释者,而非信使。所以,有关文本的证据取代了神的呼召。拉比解释取代了先知

① 在四福音书中耶稣曾经使用过这种表达式,参见他的登山宝训等经文。——译注

② 在此处经文,亚希多弗为押沙龙提供的计谋对押沙龙更为有利,而亚基人户筛的谋略对之不利。但是,押沙龙没有听从亚希多弗的好计谋,最后灾祸降临到押沙龙身上。——译注

的默示,正如以下几章所认为的那样,其结果是更加(但是,从来不是那么轻而易举或完全)适应于政治思考。

先知蒙召

从公元前 10 世纪直至毁灭在美索不达米亚地区几个帝国手中,以色列国和犹太国南北并列存在,有时候彼此合作,有时候彼此敌对。北国以色列在公元前 8 世纪晚期被灭国;南国犹太于公元前 586 年亡国。这段历史为经典文献先知的活动和话语提供了背景。阿摩司虽然出生于犹太,但是,在以色列国灭国前几十年活动。他在北国两大圣所之一的伯特利说预言——在那里捍卫自己,反对人指责他干涉他国事务。以赛亚几乎与阿摩司属于同时代的人,在犹太首都耶路撒冷说预言:他的“蒙召”反映出圣殿背景。一个半世纪之后,耶利米先知多次放弃先知的抱负,再次成为常见的一幕(比较《出埃及记》第 3 章),但是,接着提供的叙述有关先知的坚忍精神,则极为崇高。

1. 蒙召之一(《阿摩司书》7:10—17)

[206]伯特利的祭司亚玛谢打发人到以色列王耶罗波安那里,说:“阿摩司在以色列家中图谋背叛你。他所说的一切话,这国担当不起。因为阿摩司如此说:‘耶罗波安必被刀杀,以色列民定被掳去离开本地’”。

亚玛谢又对阿摩司说:“你这先见哪,要逃往犹大地去!在那里糊口,在那里说预言。却不要在伯特利再说预言;因为这里有王的圣所,有王的宫殿。”阿摩司对亚玛谢说:“我原不是先知,也不是先知的门徒。我是牧放牛的人,又是修理桑树的。但是,耶和华选召我,使我不跟从羊群,对我说:‘你去向我民以色列说预言。’亚玛谢啊,现在你要听耶和华的话。你说:不要向以色列家说预言,也不要向以撒家滴下预言。但是,我发誓,耶和华如此说:你的妻子必在城中作妓女,你的儿女必倒在刀下;你的地必有人用绳子量了分取,你自己必死在污秽之地;因为以色列民定被掳去离开本地。”

2. 蒙召之二(《以赛亚书》第 6 章)

乌西雅王去世那年,我看见耶和华坐在高高的宝座上;他的衣裳

垂下，充满圣殿。在他上面有撒拉弗侍立，各有六个翅膀；用两个翅膀遮脸，两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔。

他们彼此高呼着说：

“圣哉！圣哉！圣哉！”

万军之耶和華！

他的榮光充滿全地！”

因呼叫者的聲音，門檻的根基震撼，殿也充滿了煙雲。那時我呼喊說：

[207]“我有禍了，我滅亡了！”

因為我是個嘴唇不潔的人。

我又住在

嘴唇不潔的人民中間；

又因為我親眼看見了

大君王萬軍之耶和華。”

有一個撒拉弗飛到我面前，手里拿着燒紅的炭，是用一副火鉗從祭壇上取來的。他用炭沾我的口，說：

“看哪！這炭沾了你的嘴唇，

你的罪孽就除掉，

你的罪惡就赦免了。”

我又聽見耶和華的聲音說：“我可以差遣誰呢？誰肯為我們去呢？”我說：“我在這裡，請差遣我。”他說：“你去告訴這子民，說：

‘你們聽了又聽，卻不明白；

看了又看，卻不曉得。’

你要使這子民的心思遲鈍，

耳朵不靈，

眼睛昏暗——

免得他們眼睛看見，

耳朵聽見，

心里明白，

回转过来,得到医治。”^①

于是我问:“耶和华啊,这要到几时为止呢?”他回答说:

“直到城镇荒凉,

无人居住,

房屋空置无人,地土废弃荒凉——

[208]耶和华要把人迁到远方——

在这境内

必有很多被撇下的地土。

境内剩下的人,虽然只有十分之一,也必要悔改。但正如栗树和橡树,虽然被砍下,树的余干还存留在那里:这圣洁的苗裔,就是这国的余干。”

3. 蒙召之三(《耶利米书》1:1-10,17-19)

便雅悯地亚拿突城的一位祭司,希勒家的儿子耶利米的话记在下面。犹大王亚们的儿子约塞亚作王第十三年,耶和华的话临到耶利米。从犹大王约塞亚的儿子约雅敬年间,直到犹大王约塞亚的儿子西底家末年,就是第十一年五月,耶路撒冷人被掳的时候,耶和华的话也常临到耶利米。

耶和华的话临到我,说:

我使你在母腹中成形以先,就拣选你;

你还未出母胎,我已把你分别为圣;

我立你作列国的先知。

我就回答说:

主耶和华啊!

我不晓得说话,

因为我年轻。

耶和华对我说:

^① 这段经文的涵义可以有两种理解:要么视之为盼望不允许以色列子民悔改,并因此而逃过即将来临的审判,要么视之为痛苦地认识到他们根本不愿意悔改。

你不要说：“我年轻”，
因为无论我差你到谁那里，你都要去；
无论我吩咐你说什么，你都要说。
你不要怕他们，
因为我与你同在，要拯救你。
——这是耶和华的宣告。

[209]于是耶和華伸手按着我的口，对我说：看哪！我把我的话放在你口中。

今日我立你
在列邦列国之上：
为要拔出、拆毁、
毁灭、倾覆，
又要建立和栽植。

.....

因此，你要束腰，
你要起来，把我吩咐你的一切话，
都告诉他们。
不要在他们面前惊惶，
不然我就使你在他们面前惊惶。
看哪！今日我使你成为
坚城、
铁柱、
铜墙，
抵挡全地——
就是抵挡犹大的君王、首领、
祭司和这地的众民。
他们必攻击你，
却不能胜过你；
因为我与你同在，要拯救你。
——这是耶和华的宣告。

挑战政治的先知

4. 拿伯的葡萄园：挑战君王(《列王纪上》21:1-20)

《圣经》中的历史书(主要是《撒母耳记》和《列王纪》)叙述早期先知的行为,而利未人是其中的代表人物。他被刻画为公元前9世纪前半叶主政以色列的亚哈王的主要批判者。[210]《列王纪上》前面几章讲述他们因为亚哈的外族妻子西顿人耶洗别引进的巴力神崇拜发生冲突。在此,亚哈王为他的臣民拿伯所抵触,后者拒绝将自己祖上的田产卖给国王。这则故事反映出古代以色列的律法处境:君王并不拥有土地。

耶斯列人拿伯在耶斯列有一个葡萄园,靠近撒玛利亚王亚哈的王宫。亚哈对拿伯说:“把你的葡萄园让给我,我可以用作菜园,因为你的葡萄园正靠近我的王宫。我要用一个更好的葡萄园与你交换。如果你喜欢,我也可以按市价给你银子。”可是拿伯对亚哈说:“耶和華绝对不容许我把祖业给你!”亚哈因为耶斯列人拿伯对他说:“我不能把祖业给你”,就闷闷不乐回到宫里。他躺在床上,脸朝向内,也不吃饭。他的妻子耶洗别进来见他,问他说:“你为什么心里这么烦闷,连饭也不吃呢?”亚哈回答她说:“因为我对耶斯列人拿伯提议说:‘把你的葡萄园让给我,我付你银子;或者你喜欢的话,我可以另一个葡萄园与你交换’;可是他说:‘我不能把我的葡萄园让给你。’”他的妻子耶洗别对他说:“你现在正是你显明你是不是统治以色列的王的时机。只管起来吃饭,心神畅快,我必能把耶斯列人拿伯的葡萄园给你。”

于是耶洗别以亚哈的名义写了一些信,用他的玺印封好,然后把这些信送给那些住在拿伯城里的长老和贵胄。她在信上写着说:“你们要宣告禁食,使拿伯坐在集会的首位上。又叫两个匪徒坐在拿伯的对面,作见证控告他说:‘你曾经咒诅神和君王!’然后把他拉出去,用石头把他打死。”

于是拿伯城里的人,就是那些与拿伯同住一城的长老和贵胄,都

照着耶洗别送给他们的信上所写的去行。他们宣告禁食，使拿伯坐在集会的首席上。然后两个匪徒来坐在拿伯的对面。这两个流氓当众作见证控告拿伯，说：“拿伯曾经咒诅神和君王。”众人就把拿伯拉出城外，用石头打他，把他打死了。于是他们派人去见耶洗别，说：“拿伯已经被别人用石头打死了。”耶洗别^[211]听见拿伯已经被别人用石头打死了，就对亚哈说：“你起来，去占有那耶斯列人拿伯从前不肯买给你得银子的葡萄园，因为拿伯现在没有命了，他已经死了。”亚哈听见拿伯已经死了，就起来，下到耶斯列人拿伯的葡萄园那里去，要占有那园。

那时，耶和華的话临到提斯比人以利亚说：“你起来，下去迎接^[住在]撒玛利亚的以色列王亚哈。他现在正在耶斯列人拿伯的葡萄园里。他下到那里去，是要占有那个园。你要对他说：‘耶和華这样说：你杀了人，又占有他的产业吗？’你又要对他说：‘耶和華这样说：狗在什么地方舔拿伯的血，也必在什么地方舔你的血。’”

亚哈对以利亚说：“我的仇人哪，你找到了我吗？”以利亚回答说：“我找到你了，因为你出卖了你自己，去行耶和華看为恶的事。”

5. 耶利米受审(《耶利米书》第26章)

犹大王国的主权随美索不达米亚各大帝国和埃及之间不断变换的权力平衡关系而飘摇不定(比较《列王纪下》23:29—25:7)。耶利米宣告的灭国警告可以在他参与有关犹大国外交政策的政治争论以及他明确呼吁犹大国接受巴比伦王统治之中找到(比较《耶利米书》第27章)。耶利米有朋友在宫廷之中保护他反对他政治上的敌人。这段经文记述在圣殿的殿中发生的一场事先毫无准备的审判。请注意耶利米书诉诸弥迦，以之为先例，这是圣经互参中极为罕见的例子(参阅本章第7小节。)

犹大王约塞亚的儿子约雅敬开始执政的时候，有这话从耶和華那里临到耶利米，说：

“耶和華这样说：‘你要站在耶和華殿的院子里，对来自犹大各城，到耶和華殿敬拜^[的人]，^[212]把我吩咐你对他们说的一切话，一字不

漏告诉他们。或者他们肯听从，各人转离自己的恶道，我就回心转意，不把我因为他们的恶行原想要施行的灾祸，降给他们。

你要对他们说：耶和华这样说：如果你们不听从我，不遵行我设立在你们面前的训示，不听从我差遣到你们那里去的我的仆人众先知的話——我不断差遣他们，但你们一直都不听从——我就必使这殿像示罗^①一样，使这城成为地上列国咒诅的对象。”

耶利米在耶和华殿里所说的这些话，众祭司、众先知和众民都听见了。耶利米说完了耶和华吩咐他对众民所说的一切话，众祭司、众先知和众民就抓住他，叫喊说：“你必要死！你怎么敢奉耶和华的名预言，说：‘这殿必像示罗一样，这城必变为荒场，没有人居住呢？’”于是众民在耶和华的殿里集合到耶利米那里。

犹太的众领袖听见了这些事，就从王宫上到耶和华的殿，坐在耶和华殿里新门的入口开会。众祭司和众先知对众领袖和众民说：“这人应该处死，因为他说预言攻击这城，正如你们亲耳听见的。”

耶利米对众领袖和众民说：“耶和华差遣我预言你们所听见，一切攻击这殿和这城的话。现在，你们要改善你们所行所作的，听从耶和华你们的神的话，耶和华就必回心转意，不把所说的灾祸降给你们。至于我，我在你们手中；你们看怎样好，怎样对，就怎样待我吧！不过你们要确实知道，如果你们杀死我，就必使无辜的人的血归到你们和这城，以及这城的居民头上，因为耶和华实在差遣了我到你们中间，把这一切话传到你们耳中。”

于是众领袖和众民对众祭司和众先知说：“这人不应该处死，因为他奉耶和华我们神的名对我们说话。”

[213]那地的长老中有几个人起来，对集合在场的全体人民说：“在犹太王希西家的日子，摩利沙人弥迦对犹太的众民说预言：‘万军之耶和华这样说：

锡安要像田地耕犁，

① 在耶路撒冷建造所罗门圣殿之前，示罗为第一座长期使用的宗教中心。参见《撒母耳记上》第2-4章。

耶路撒冷必成为废墟，
这殿的山必变为杂树丛生的高冈。’

犹大王希西家和犹大众人可曾把他处死呢？希西家不是敬畏耶和华，求耶和华开恩，以致耶和华回心转意，没有把他所说的灾祸降在他们身上吗？但我们现在竟自招大祸！”

曾有一人，就是基列—耶琳人示玛雅的儿子乌利亚，他奉耶和华的名说预言，攻击这城和这地，他的预言和耶利米所说的一样。约雅敬王和他所有的勇士，以及犹大的众领袖听见了乌利亚的话，王就想要杀他。乌利亚听见了，就惧怕，就逃往埃及去。约雅敬王打发人到埃及去，就是派亚革波的儿子以利拿单和一些人同到埃及去。他们就把乌利亚从埃及带出来，送到约雅敬王那里。王用刀杀死他，把他的尸体抛在平民的坟地里。然而沙番的儿子亚希甘却保护耶利米，不许人把耶利米交在人民的手中处死。

6. 攻击以色列宗教礼仪(《以赛亚书》1:10—20)

这是一则先知批判的常见案例，当在遵守以色列宗教礼仪之同时有不公正和压迫盛行的时候，先知谴责之。

要听耶和华的话，
你们这些所多玛的人民啊！
要侧耳听我们神的教训，
[214]你们这些蛾摩拉的人民啊！
耶和华说：
“你们献上众多祭物，对我有什么益处呢？
公绵羊的燔祭和肥畜的脂肪，
还有公牛的血，
我已经够了；
羊羔和公山羊的血，
我都不喜悦。

你们来朝见我的时候——
谁要求你们这样呢？
不要践踏我的院子了；
不要再带没有意义的供物来了。
烧献祭物的香气也是我厌恶的。
我厌烦月朔、安息日和集会；
作罪孽又守严肃会，
是我不能容忍的。
你们的月朔和制定的节期，
我心里恨恶；
它们都成了我的重担，
我已承担得不耐烦了。
所以你们张开双手的时候，
我必掩眼不看你们；
即使你们多多祷告，
我也不听。
你们的手都沾满血腥^①——
你们要洗涤自己，洁净自己；
从我眼前
除掉你们的恶行；
要停止作恶；
要学习行善，
要寻求公正，
指责残暴的人，
[215]替孤儿伸冤，
为寡妇辨屈。”
耶和華說：“你們來，我們彼此辯論；
你們的罪虽像朱紅，

① 新 JPS 將之譯為：“罪惡”。

必变成雪白；
虽红如丹颜，
必白如羊毛。
你们若愿意听从，
就必得吃地上的美物；
你们若不听从，反而悖逆，
就必[被]刀剑吞灭。”
这是耶和华亲口说的。

7. 谴责统治者(《弥迦书》3:9—12)

像与同时代的以赛亚的预言一样，弥迦的预言是从宗教和社会角度批判犹太国和耶路撒冷。但是，与以赛亚不同，弥迦预料神的圣城耶路撒冷和圣殿将全部遭毁灭。约一个半世纪之后，在耶利米受审判(本章第5小节)期间，弥迦的话被其引用，其目的即在此。

雅各家的首领，你们要听这个，
以色列家的官长，你们也要听；
你们厌恶公正，
屈枉正直，
用人血^①建锡安，
以罪孽造耶路撒冷！
城中的首领为贿赂而审判，
祭司为薪俸而赐布法令，
[216]先知为银子说默示；
他们竟倚靠耶和华，说：
“耶和华在我们中间。
灾祸必不会临到我们身上。”

① 新JPS将之译为：“罪恶”。

所以,为你们的缘故,
锡安必像被耕种的田地,
耶路撒冷必变为乱堆,
这殿的山
要成为丛林中的高冈。

8. 先知的颠覆性(斯宾诺莎:《神学政治论》,第 18 章,谢利[Samuel Shirley]译
[Leiden: E. J. Brill, 1991 年],第 274 页)

在《神学政治论》的该章中,斯宾诺莎分析了古代犹太国的衰落。他认为,因为预言瓦解了社会秩序,所以它是国家衰落的原因之一。在斯宾诺莎自己的政治处境之中,具有颠覆性的先知可能是反对荷兰共和国统治者的派系。

值得注意的是,先知具有私人地位,可以自由地警告人,责备人,非难人,在让人激怒上有余,而在让人改过上不足,而那些受到国王们责难或惩罚的人则更易于悔过自新。的确,甚至虔诚的国王们也常常觉得先知们不可容忍,这是因为,后者认为他们有权威来判断哪些行为是虔诚的,哪些是不虔诚的,如果那些国王们胆敢处理公私事务,而不合乎先知们的判断,那么,先知们甚至可以责备之。根据《圣经》的记载,亚撒王以虔诚之心临政,将先知哈拿尼投入大牢(《历代志下》第 16 章),因为这位先知敢于不客气地责备他与亚兰王订立条约。还可以引用其他例子,可以证明,由于这种自由,宗教的害处大于益处,更不用说别的后果,如果先知们保留如此重要的权利,那么,大的内战也会由此引发出来。

评论: 先知的批判及其目的

[217]斯宾诺莎对先知的批判,反映出他对政治稳定性的忠诚几乎像霍布斯一样强烈。确实,他将先知描述为分裂分子。引自《耶利米书》、《以赛亚书》以及《弥迦书》的经文足以清楚明了(而且还有许多其他与此类似的经文,特别是《阿摩司书》)。这类言论瓦解了权威,向现状以及从现状中受益的人发出挑战。

但是,一方面,这些先知并不是现代意义上的煽动闹事者。他们的目的并不在于创建某种政治或社会运动;他们无意于组织他们的听众;他们并不寻求莎士比亚笔下的马克·安东尼(Marc Antony)要从罗马群众中赢得的回音。另一方面,他们也不像现代社会批评家,后者坐在书斋之中,撰写著作和杂志文章,几乎不会想到他们会在大街上发表言论。

先知是宗教布道家,有点类似于当代的宗教复兴家,虽然他们批判整个社会,希望社会在道德上发生转变,但是他们确切的要求是个人的 *teshuvah*——“悔改”;该希伯来语的字面意思是“转回”到约法之上。他们希望得到的是百姓悔改他们的罪恶(有时候强调这种罪恶是偶像崇拜,有时候强调这种罪恶是不公正和压迫),接着,可以说就是,百姓要合乎法度:每个人在他或她的活动领域之中要制定盟约。虽然君王和士师们悔改,其效果有点类似于改变政体,但是,先知的目标是一系列的转变,而不是改变政体。耶利米说道:“或者他们肯听从,各人回头离开恶道”(耶 26:3)。

整个以色列社会受到控诉;有些先知想象出一场神人诉讼案:神起诉以色列。但是,先知的批判通常要更加特殊,明确地向富人和掌权者说话:

耶和华必审问

他子民中的长老和领袖,说:

那吞尽葡萄园的,就是你们(赛 3:14)。

或者,在一处我们已在本章精选出的经文中,弥迦说道,“雅各家的首领,当听我的话”(弥 3:9)。在漫长的政治左派历史上,阿摩司、以赛亚和耶利米攻击上层阶级的话[218]被不断引证:“他们践踏穷人的头/好像践踏地面的尘土”(摩 2:7)。^① 但是,再言之,没有一位先知

① 这段话在汉语译本中存在比较大的差异:

他们见穷人头上所蒙的灰也都垂涎(和合本)。

他们践踏穷人的头,好像践踏地面的尘土(新译本)。

他们践踏贫民,推开路上的穷人(现代中文译本)。

本书引文的翻译的意思是:

他们践踏贫民的头落到地面的灰尘中。——译注

以政治或社会等级为批判目标,而是仅仅瞄准个别占据高位的男人和女人;没有一位先知有建立民主政治或无阶级社会的方案。先知们所要求的一切——无论他们的诉求听上去多么激进!——都是要富人不再践踏穷人,掌权者(士师、首领和君王)要强有力地保护弱者。

先知的批判与威胁混合在一起——的确,这些威胁构成了先知文学的内容。先知们在此所预言的不是混乱和暴乱,也不是社会革命,更不是斯宾诺莎所担忧的内战;相反,先知们谈论的是神的愤怒和灭国。这些激烈的愤怒可能是许多圣经经文中最显著的特征。但是,通常较少为人注意到的是,这一特征一般没有成为人们的焦点。

以利亚是一个例外;他在发布判决上几乎完全和我们所期待的判官一致:他说,亚哈及其王朝将经历神的愤怒。但是,最为常见的是,整个国家都受到灭国和放逐的威胁——甚至在经文只是提及富人和掌权者的罪恶的时候,情况也是如此。弥迦说,统治者、祭司,甚至先知,都行贿受贿,行事不公,所以,“锡安必像被耕种的田地/耶路撒冷必变为乱堆。”

《耶利米书》所描绘的大众仇恨先知可能源自于上述一类的经文——而且,这种仇恨并不是完全没有根据的。为什么全体百姓要为少数人的罪恶受苦?这个问题似乎一直有人提出来,耶利米在一段话中回应了亚伯拉罕在所多玛的故事,告诉他的听众说,他们

当在耶路撒冷的街上跑来跑去,

在宽阔处寻找,

看看,就发现:

你必找不到一个人,

没有一人行公正、

求诚实——

若有,我就赦免这城(耶 5:1)。

此外,普通百姓的罪恶似乎并没有大到要让整个圣城全部遭到毁灭的程度。或许先知要百姓在道德上起来反抗富人和掌权者犯下的罪恶,但是,正如我已经论及的,[219]先知并没有督促他们这样去做;甚至犹太律法上的“抗议”要求(参见第十七章)并没有在先知经文中

明确提出来。所以，惩罚百姓如何会是公正的呢？

集体惩罚是圣经作品中的关键问题之一。它既得到强烈的支持，也受到强烈的反对。但是，在这里所摘录的先知经文似乎对此没有疑义——这确实有关以色列未来的真相（当先知预言反对“列国”的时候，他们对这一点也是毫无困惑的）。在这一重要的意义上，他们是正确的：列国因为其中最富有和最有权势的人的行为而经历可怕的灾难。但是，这些灾难要被描述为惩罚，而且神是这种惩罚的主体，这就有点怪异了。更为怪异的是，没有哪一位先知拒绝耶利米的观点，也没有哪一位先知承担起亚伯拉罕在所多玛事件上所扮演的角色。

在金牛犊事件（这不是少数人，而是多数人犯罪）发生之后，摩西为百姓代求，有几位文献先知描述他们自己也扮演同样的角色。但是，他们请求得到怜悯，而不是公正——例如，阿摩司“恳求”神（摩 7：5）：“因为雅各微弱，他怎能站立得住呢？”他们接受不可接受的一切：锡安必被耕种，耶路撒冷必变为乱堆，这些体现出神对压迫和腐败作出公正的回应。

确实，他们批判的靶子几乎都是“偶像崇拜的城”（参见《申命记》第 13 章），在这里，罪恶盛行，惩罚是集体性和整体性的（但是，有些先知，首推阿摩司和弥迦，对偶像崇拜并没有多说过什么）。这里提出的主要问题是：即使偶像崇拜是全体百姓犯下的罪，无论他们地位尊卑与否（但是，稚童也会犯下偶像崇拜罪吗？），压迫不可能如此——这是因为总存在无辜的牺牲品，即受压迫的男男女女；总会有“无辜人的血”（耶 22：17）。先知站在受压迫者一边，以大无畏的勇气反对一切世上的当权者。但是，像亚伯拉罕所做的那样，他们并不反对自有永有的全能者：“无论善恶，你都要剿灭吗？”（创 18：23）。

沃尔泽 (Michael Walzer)

神的话语：真、假和解释

[220] 以下引文将处理假先知的问题。《申命记》第一次试图将真假先知区分

开。《列王纪上》提供的案例成为一个范式，时常为人所引用和讨论：米该雅面对犹太王约沙法和以色列王亚哈及其假先知。在《巴比伦塔木德·犹太公会》中，我们发现大拉比最初试图形成系统的区分，而迈蒙尼德自由地从《圣经》和大拉比文献中引经据典，在律法和哲学上形成了包罗万象的预言观。

9. 检验真假先知的标准(《申命记》18:9-22)

你到了耶和華你的神要賜给你的那地的时候，那些外族人可厌可恶的事，你不可学习去行。在你中间不可有人把自己的儿女献作火祭，也不可有占卜的、算命的、用法术的、行邪术的、念咒的、问鬼的、行巫术的、过阴的。因为行这些事的，都是耶和華厌恶的；就是因为这些可厌可恶的事的缘故，耶和華你的神才把他们从你的面前赶走。你要在耶和華你的神面前作完全人。因为你要赶走的那些民族，都听从算命的和占卜的；至于你，耶和華你的神却不容许你这样行。

耶和華你的神要从你中间，就是从你的众兄弟中间，给你兴起一位先知来，像我[摩西]一样；你们要听从他。这正是你在何烈山开大会的日子，求耶和華你的神的一切话，说：“不要让我再听见耶和華我的神的声音了；也不要让我再看见这奇妙的大火了，免得我死亡。”耶和華对我说：“他们所说的都很好。我要从他们的兄弟中间，给他们兴起一位先知，像你一样；我要把我的话放在他口里，他必把我吩咐他们的一切话都对他们说。如果有人不听从他奉我的名所说的话，我必亲自追讨那人的罪。[221]不过，如果有先知擅自奉我的名，说我没有吩咐他说的话^①，或是奉别神的名说话，——那先知就必须处死。”如果你心里说：“耶和華没有说过的话，我们怎能知道呢？”——一位先知奉耶和華的名说话，如果那话不成就，这话就不是耶和華说的；是那先知擅自说的：你不要怕他。

10. 国王的先知和真先知(《列王纪上》22:2-38)

到了第三年，犹太王约沙法下去见以色列王。以色列王对他的臣

① 新 JPS 将“话”翻译为“神谕”。

仆说：“你们知道吗？基列的拉末原属于我们，我们怎可静坐不动，不把它从亚兰王的手中夺回来呢？”亚哈问约沙法：“你肯与我一起到基列的拉末去作战吗？”约沙法回答以色列王：“你我不分彼此，我的人民就像是你的人民，我的战马就像是你的战马。”但是，约沙法又对以色列王说：“现在请你先求问耶和华。”

于是以色列王把众先知聚集了来，约有四百人，问他们：“我可以去攻打基列的拉末吗？或是应当忍耐不去呢？”他们说：“你可以上去，耶和华必把[那城]交在王的手里。”约沙法说：“这里不是还有一位耶和华的先知，我们可以求问他吗？”以色列王对约沙法说：“还有一个人，我们可以托他求问耶和华。不过我憎恨他，因为他对我说的预言，都是凶话，不是吉话。——这人就是音拉的儿子米该雅。”但约沙法说：“请王不要这么说。”于是以色列王召了一位官员来，说：“快去把音拉的儿子米该雅召来！”

以色列王和犹大王约沙法穿着朝服，在撒玛利亚城门口的广场上，[222]各人坐在自己的王位上；所有的先知都在他们面前说预言。基拿拿的儿子西底家做了些铁角，说：“耶和华这样说：‘你要用这些铁角抵触亚兰人，直到把他们完全消灭。’”所有的先知也都这样预言说：“你可以上基列的拉末去，必得胜利！因为耶和华必把那城交在王的手里。”

那去召米该雅的使者对米该雅说：“看哪，这里的众先知都异口同声地[字面意思为“同一张口”]对王说吉话，请你与他们一样说吉话。”米该雅说：“我指着永活的耶和华起誓，耶和华吩咐我什么，我就说什么。”米该雅来到王那里的时候，王就问他：“米该雅啊，我们可以到基列的拉末去作战吗？或是要忍耐不去呢？”米该雅回答亚哈：“你可以上去，必得胜利，因为耶和华必把[那城]交在王的手里！”王对他说：“我要嘱咐你多少次，你才奉耶和华的名对我只说真话呢？”米该雅说：“我看见以色列人四散在山上，好像没有牧人的羊群一样；耶和华说：‘这些人没有主人；使他们平平安安各自回家吧！’”以色列王对约沙法说：“我不是告诉你，这人对我的预言，总不说吉话，只说凶话吗？”但是[米该雅]说：“因此，你要听耶和华的话！我看见耶和华坐在他的

宝座上，天上的万军都侍立在他的左右。耶和華说：“谁去引诱亚哈，使他上基列的拉末阵亡呢？”有说这样的，有说那样的。后来有一个灵出来，站在耶和華面前，说：“我去引诱他。”耶和華问他：“你用什么方法呢？”他回答：“我要出去，在亚哈所有先知的口中，作说谎的灵。”耶和華说：“你可以去引诱他，你也必能成功，你去这样行吧！”现在，耶和華已经把说谎的灵放在你这些先知的口中，因为耶和華已经命定灾祸临到你。”

基拿拿的儿子西底家近前来，打米该雅的脸颊说：“耶和華的灵怎样离开了我，去与你说话呢？”米该雅说：“你进密室躲藏的那一天，就必看见了。”以色列王说：“把米该雅带回去，交给市长亚们和王的儿子约阿施，说：‘王这样吩咐：把这人囚在监里，[223]少给他食物和水，直到我平平安安回来。’”米该雅说：“如果你真的可以平平安安回来，那么耶和華就没有借着我说话了。”他又说：“众民啊，你们都要听！”

于是，以色列王和犹太王约沙法上基列的拉末去了。以色列王对约沙法说：“我要改装上战场去了；你可以仍穿自己的朝服。”于是以色列王改装到战场去了。亚兰王曾经嘱咐他的三十二个战车长说：“无论大小将兵，你们都不要与他们争战，只要与以色列王争战。”战车长们看见约沙法的时候，就说：“这人必是以色列王。”他们就转过去与他争战，约沙法便喊叫起来。战车长们一见他不是以色列王，就转回来，不追赶他了。有一个人随便射了一箭，竟射中了以色列王铁甲与护胸甲之间的地方。王对驾车的说：“你把车转过来，载我离开战场吧！我受了重伤。”那一天战争不断升级，有人扶着王站在车上抵挡亚兰人。到了黄昏，王就死了；血从伤口流到战车的底下去。约在日落的时候，有命令传遍军中说：“各归各城！各归各地吧。”

王死了以后，人们把他送回撒玛利亚，埋葬在那里。他们在撒玛利亚的池旁清洗战车。因此，有狗来舔亚哈的血，有妓女[在这地方]洗澡，正如耶和華说过的话一样。

11. 区分真假预言(《巴比伦塔木德·犹太公会》89a)

我们的拉比教导说：有三种人由人类法庭处死，而又有三类[其他

的人]由天庭[处]死。

凡预言他未曾听到的信息的人,或预言未曾向他说过的人,或以偶像的名义作预言的人,要由人类法庭处死。

凡阻止不说[字面的意思是,“压制”]他领受到的预言的人,或凡弃先[224]知的话语不顾的人,或身为先知,僭越反对他自己的话语的人,均由天庭[处]死。

这[所有的一切]从何处推论而来的呢? 拉夫耶胡达(Rav Yehudah)^①说,下面引用这位拉夫的话:经上说,“但是,若有先知擅敢托我的名说”(申 18:20)——这是指一个人预言他未曾听到的信息;“我所未曾吩咐他,”——意指,“但是,我曾吩咐他的同胞”——这是指一个人预言未曾向他说过的人。他“奉别神的名说话”——这是指一个人以偶像的名义作预言。[就这三点]经上说,“那先知就必治死”。^②

凡阻止不说他领受到的预言的人,或凡弃先知的话语不顾的人,或身为先知,僭越反对他自己的话语的人,均由天庭[处]死——经上写道,“谁不听他奉我名所说的话”(申 18:19)^③,也可解读为“不去倾听”[先知奉耶和華名所说的话]。从天庭——“我必讨谁的罪”。

“凡预言他未曾听到的信息的人”——诸如基拿拿的儿子西底家(Zedekiah son of Kenaanah)。……[但是]他会做什么呢? [作谎言的]灵正在误导他!^④……——他应当根据拉比以撒(Rabbi Isaac)的话来辨明[真相]。因为拉比以撒说道:同一个信息会传给几位先知,但是,没有哪两位先知会以同样的方式传递信息。[例如,]俄巴底亚(俄 1:3)说:“你因狂傲自欺”,而耶利米(耶 49:16)说道,“论到你的威吓,你因心中的狂傲自欺。”但是,[在]这[四百位先知例子中],因为他们都异口同声地说话,所以,我们可以推论他们的话是没有价值的。——但是,或许他并不知道拉比以撒的教导? ——犹大王约沙法

① “拉夫”,愿意指主人,与奴隶相对。在《塔木德》中,指犹太教士,即拉比。——译注

② 这里耶胡达拉夫将《申命记》18:20 经文分为三种情况来解释:“若有先知擅敢托我的名说我所未曾吩咐他说的话,或是奉别神的名说话,那先知就必治死。”——译注

③ 谁不听他奉我名所说的话,这里的“他”指“先知”,这里的“我”指“神”。——译注

④ 参见本章第 10 小节。

在场,他对他们说话^①。经上说,“约沙法说,这里不是还有一位耶和华的先知?”(王 22:7)——[以色列的王]反问他:“所有这些先知不都在这里吗?”约沙法回答说:“我从我祖父的家中那里传承到的传统是这样的:‘同一个信息会传给几位先知,但是没有哪两位先知会以同样的方式传递信息。’”^②

“凡预言未曾向他说过的信息的人”——诸如押朔的儿子哈拿尼雅[225](Hananiah ben Azzur)。耶利米站在市场高处上宣告说,“万军之耶和华如此说:我必折断以拦人的弓”(耶 49:35)。哈拿尼雅从自身出发不容置疑地推论认为:就以拦人来说,如果他们仅仅来帮助巴比伦,神说:“我必折断以拦人的弓”——对巴比伦人则更是如此了!所以,他来到市场的低处宣告说:“万军之耶和华如此说……我必折断巴比伦王的轭”^③(耶 28:2)。

拉夫巴巴(Rav Papa)对阿巴耶(Abaye)说:神也未曾对他的同胞[先知]^④说过这样的预言!——他回答说:因为令人信服的推理是合法的,所以,这里的意思似乎是[隐含的意思]已经说过;但是,神不曾对他说过这样的预言。

12. 先知的角色和预言的标准(迈蒙尼德:《律法复述·托拉的基础》[*MT Foundations of the Torah*]第7—8章,由塞普提姆斯[Bernard Septimus]译,即将出版于耶鲁犹太丛书[Yale Judaica Series,耶鲁大学出版社])。

犹太传统包括诸多预言观,它们反映出广泛的属灵方向;其中许多并未受到迈蒙尼德的理性主义的影响。但是,在犹太律法传统之中,迈蒙尼德的《律法复述》中有关预言的几章特别具有影响力。他的讨论具有双重目的。一方面,他认

① 大拉比们一般会将出自大卫家族的公义君王描绘为伟大的学者。

② 这里用《列王记上》第22章和《历代志下》第18章的例子来说明受到世上法庭审判的假先知。——译注

③ 关于这段经文,汉语译本与该处引文不同:

万军之耶和华以色列的神如此说:我已经折断巴比伦王的轭(和合本)。

现代中文译本、新译本以及英文的KJV和NRSV等译本均使用完成时态“已经”,而非表示将来的“必”。——译注

④ “他的同胞”指耶利米的同胞,这里的“先知”当指“押朔的儿子哈拿尼雅”。——译注

为(真)预言是永久性的宗教理想,另一方面,他强调只有摩西的预言是真实的。因为后者确立了《托拉》具有永恒权威的地位,所以具有至关重要的政治意义。

第七章

1. 宗教的基础之一,就是明白神在人之中发布预言。但是,只有在拥有伟大智慧的贤哲[*hakham*]身上,他是[约束]自己道德品质的勇士,——从来不会被非理性所主宰,而是受制于理性,他倒是主宰非理性——[而且]拥有最成熟和合理的理智,预言才会发挥效用。当一个人具备这些品质[和]健康的身体,就进入果园[*Pardes*,即哲学研[226]究]^①——全神贯注于伟大、令人称奇的哲学主题(拥有适合于理解和领悟[这些主题]的才智),日益圣化自己,抛弃行走在黑暗时光中的芸芸众生的道路,不断刻苦自己,磨练自己的灵魂,不会想到任何无聊之事,也无任何转瞬即逝的自负与诡诈,但是,他的心灵转向天庭,固定在君王宝座[即庄严的神]之下,默想圣洁和纯洁的样式,反思应当称颂的圣者的智慧,这种智慧[显明在一切之上,从第一样式直到大地的核心],因此,看见神的庄严——圣灵直接停息在他的身上。当圣灵停息在他的身上,他的灵魂分有天使的级别,称为 *Ishim*[即积极理性],他里外更新,以理性的方式理解他不再是他过去的自己,而是提升并高过其他智者的行列,正如经上这般说到扫罗的:“你就要与他们一同发布预言^②,变成另一个人”(撒上 10:6)。

2. 先知可划分为不同的等级。正如在智慧[领域]中,此贤哲要比彼贤哲要伟大,同样,在预言[领域]中,[此]先知[会]比[彼]先知伟大。但是,所有先知感知到预言异象的途径并不是智慧,而是托梦,[即]夜间异象,或者,在白天,发生在被恍惚席卷之后,正如经上所记:“我耶和華必在[白日]异象中向他显现,[或]在梦中与他说话”(民 12:

① *Pardes* 一词(字面意思为“果园”),从词源上说,与“天堂”(paradise)有关,出现在大拉比寻找神秘知识的叙述中(比较《巴比伦塔木德·节日献祭》14b)。迈蒙尼德将之等同于哲学;比较《律法复述·托拉的基础》4:13。

② 发布预言(prophesy),根据我们对这节经文的理解,以及在本章中,迈蒙尼德对该词的一般用法,指经历到先知的状态,而不是指发布先知的话语。(所以,中译本将该节翻译为“你就要与他们一同受感说话”。——译注)

6)。当所有先知在作预言的时候,他们的[经历][是]他们肢体颤动,[他们的]肉体力量衰微,他们[普通的]思想观念瓦解,余下的只是心灵自由地领悟所看见到的一切,正如经上所记的亚伯拉罕的经历,“看见大而黑暗的恐惧落在他身上”^①(创 15:12),正如经上这样记述但以理的:“我容光焕发的脸色大变,充满恐惧,一点力气都没有”^②(但10:8)。

3. 神在预言异象中传给先知的信息以比喻的形式表达出来。在[某个]预言异象中,对喻象的[227]解释直接烙印在先知的心灵中,这样,他就可以理解喻象所指的含义。例如,我们的先祖雅各看见天梯,有天使在天梯上上上下下往来(创 28:12),这个喻象的意思是[外国的]帝国以及[以色列]遭其征服。再如:以西结看见活物(结 1:5),耶利米看见“沸腾的锅”和“杏树枝子”(耶 1:13,11),以西结看见经卷(结 2:9),撒迦利亚看见量器[*efa*](亚 5:6)。其他先知也是如此。有时,他们[同时]说出喻象及其解释,上述事例就是如此;有时他们则仅仅说出解释;有时他们仅仅说出喻象,而没有解释,例如以西结和撒迦利亚说出的话语中有些就属于此。但是,所有先知以喻象和象征的方式发布预言。

4. 没有先知会随意发布预言。他们确实会集中意念,心怀喜悦和快乐,抽身于世外[进入内心,集中注意力]。这是因为,预言停靠[在先知身上],先知既不处于疯狂状态,也不处于疲乏状态,而是处于喜悦之中。“先知的门徒”在寻找预言时,“在他们前面有鼓瑟的、打鼓的、吹笛的、弹琴的”,其中的原因就在这里(撒上 10:5)。……

5. 寻找发布预言的人被称为“先知的门徒”。他们虽然集中意念,舍金纳(*Shekinah*)^③[即说预言的灵]可能会,也可能不会停息在他们身上。

6. 所有上述一切构成早期先知和晚期先知的预言模式,但是,我

① 新译本的译文为:“忽然有可怕的大黑暗落在他身上。”这里的“他”指亚伯拉罕,当时称为亚伯兰。——译注

② 新译本的译文为:“脸色大变,一点力气都没有。”——译注

③ 犹太教术语,一般译为“神的临在”。——译注

们的先师以及一切先知的先师摩西例外。摩西的预言如何与其他先知[的预言]不同呢?所有[其他]先知[发布预言的]方式是梦境或异象[状态],而我们的先师摩西[发布预言时]则是清醒和站立的,正如经上所记:“摩西进入会幕要与耶和华说话的时候,就听见[法柜的施恩座上,二基路伯中间,有与他说话的]声音[,是耶和华与他说话]”(民 7:89)。所有[其他]先知[发布预言]要以天使为中介,这就是他们在喻象和象征中看见预言的原因;[而]我们的先师摩西[发布预言]则并不以天使为中介,正如经上所记:“我与他口对口说话”^①(民 12:8);经上还记载:“耶和华与摩西面对面说话”(出 33:11)。经上还记载:“他必看见耶和华的[真实]形象”(民 12:8),也就是说,这里没有喻象;摩西所看见的确实是神本身,而非象征或喻象。这就是[当《托拉》]记述说神对摩西“通过[心灵]异象,不用象征”说话^②(民 12:8),其中的含义就在[228]此——[也就是说,]摩西发布预言不用象征,而是用[理性的]知觉,可以看见真正的耶和华本身。所有[其他]先知[发布预言时]则因[恐惧和害怕]而失去控制。我们的先师摩西则不会如此。这就是[当]经上[记载]说[耶和华与摩西说话]“好像人对朋友说话一样”(出 33:11)[,其中的含义就是如此]:就如一个人听朋友说话,并不感到恐惧,摩西的心中有力量领悟预言,可以岿然不动地站立。所有[其他]先知不能随意发布预言。我们的先师摩西并不是如此:无论何时,若摩西心有所愿,圣灵将进驻他的心中,预言停在他的身上。摩西不必集中意念,为预言做好预备,这是因为他已经集中好意念,做好预备,正如服侍神的天使。因此,他可以在任何时候发布预言,正如经上所记:“你们且等候,我要去听耶和华对你们有什么吩咐”(民 9:8)。神[亲自]信任他,正如经上所记:“你去对他们说:‘你们回到自己的帐棚里去吧’;至于你,你要站在我这里”(申 5:27—28^③)。从这一点,你们就知道,所有[其他]先知,当预言状态离开[他们]的时候,他们就回到他们的“帐棚”,即他们全部的肉体需要,[因此]与其余的百

① 新译本译为:“面对面说话”。这里的“我”、“他”分别指耶和华和摩西。——译注

② 新译本译为:“是亲自说的,不是用谜语。”——译注

③ 新译本为《申命记》5:30。——译注

姓无异。因此，他们不会与妻子分开。但是，摩西不会回到他原来所住的“帐棚”；因此，他永远抽身于婚姻关系以及其他事务之外；他的意念与永恒的源泉紧密联系在一起；光彩不曾离开他；他的脸面放出光辉；他像天使一样成为圣洁。

7. 先知所经历到的预言可能仅仅属于他自己，[其目的在于]扩张他的意念，增加他的心智，这样，他就可以领会他不曾有的信息，[以上第一段]已经提及这样伟大的信息。另一方面，他肩负使命，要给地上的一国或给一城或一国的居民传预言，启蒙他们，告知他们应当如何去行，或是警告他们不要行恶事。当先知肩负使命的时候，神赐予他行可作证据的神迹，这样百姓就知道神确实在差遣他。但是，并不是任何行可作证据的神迹的人都是可信的先知。确实，[如果]某人先前为我们所知，根据他的智慧和行为，配得领受预言，他已经超过他同时代人，[如果]他追随发布预言[必备]的道路，圣洁而节制，那么他站出来，行可作证据的神迹，说神已经差派他，那么我们听从他，正如经上所记：“你们要听从他”(申 18:15)。[229]现在，如果可能，有人虽然不是先知，但是行可作证据的神迹，那么这种“神迹”就是欺骗，但是，我们还是要听从他：因为他是伟大的人、贤哲，配得领受预言，我们接受他[做先知]的假定条件；这是因为，这是神要求我们[这么做的]。[好比]我们要根据两位正当证人的证词裁决法律案件，虽然他们都有可能做假证，但是，因为根据我们的认识，他们都是正当的，[所以]我们假设他们是正当的。就这些情况以及其他情况，经上说道：“奥秘的事，是属于耶和華我们的神的，只有显露的事，是永远属于我们和我们子孙的”(申 29:28)。经上说道：“人是[不得不]看外表，耶和華是看内心”(撒下 16:7)。

第八章

1. 现在，论及我们的先师摩西，[他自己就是上文提及的命令的来源]：以色列人并不根据他行的神迹相信他。这是因为，凡根据神迹而信的人[必然]会怀疑，秘传的法术以及巫术都可以行神迹。大凡摩西在旷野之中行的神迹，都是为了满足一时之需，而不是证实[他的]

预言：我们需要维持生命，所以他让吗哪为我们从天上降下；当[以色列人]饥渴，他为他们击开磐石；当可拉的同伙背弃他，地将他们吞灭；同样，[他在旷野中行了]其他神迹。但是，[以色列人]因此就相信他吗？[以色列人的信出自]他们聚集在西奈山下：这是因为我们并非过客，而是亲眼看见，我们的双耳而非他人亲自听见，有火焰、雷声以及火把，[以及摩西如何]接近幽深的黑暗，神的声音对他说话，我们听见：“摩西，摩西，你去告诉他们要这样这样行。”因此，[经上]说道：“耶和華面对面对你说话”（申 5:4）。经上说道：“这约，耶和華不是与我们的列祖立的，[而是与我们今日在这里还活着的人立的]”（申 5:3）。你如何知道，以色列人不怀疑[摩西的]预言具有有效性仅仅出自他们聚集在西奈山呢？这是因为经上说道：“看哪，我要在密云中降临到你那里，为要使百姓在我与你说话的时候可以听见，[230]也可以永远信你”（出 19:9）。由此可以推断出，在此之前，以色列人并不完全信任他，但是即使他们相信，其中还有怀疑和反复思虑。

2. ……所有以色列人在西奈山聚集之后亲自为摩西作见证；摩西不需要为他们行神迹。应当称颂、圣洁的神在他肩负先知使命的一开始就已将诸多教导告知他，其中的[大意]就是这一点。当[神]赐给他能力，在埃及行神迹的时候，神告诉他：“他们必听你的话”（出 3:18）。我们的先师摩西知道，凡根据神迹而信的人必会怀疑、心生疑虑、反复思虑，摩西就不愿意担任先知使命，说道：“但是，他们必不听我的话”（出 4:1），应当称颂、圣洁的神告知他：“在以色列人离开埃及之前，我[必]行这些神迹；但是一旦他们离开，来到西奈山，他们对你的疑虑必将消失；因为我必将在那里赐给你神迹，他们藉此必将明白我实实在在从一开始就差派你；他们心中必将不再有疑虑。”这就是如下经文的意思：“你把百姓从埃及领出来的时候，你们要在这山上侍奉神；这就是我派你去的神迹^①”（出 3:12）。人们因此可以这样谈论后摩西时代的先知，我们相信他并不依据他行的神迹——这可以导致我们会说：“只要他行神迹，我们必听从他所说的一切”——而是依据摩

① “神迹”一词也翻译为“凭据”。——译注

西在《托拉》中为我们颁布的诫命，经上说道：如果他给你们行一个神迹，“要听从他”（申 18:15）。正如他命令我们根据两个证人的证词做出法律裁决，即使我们不能[确定地]知道他们提供的证词是真是假，同样，我们要听从这位先知，无论他的神迹是真实的或者[不为我们所知]是巫术和秘术的所作所为。

3. 因此，如果有一位先知兴起，行出可作证据的大神迹，并试图与我们的先师摩西的预言对立，我们则不要听从他：我们确定地知道，这些神迹是由行秘术和巫术的人[所做的]。这是因为，我们的先师摩西的预言并不以神迹为基础才可[信]，我们应当比较此先知和摩西的神迹之间的对立。确实，我们亲眼见到摩西的预言，亲耳听见摩西的预言，正如他已经做的。这可以比作证人告诉亲眼看见某事发生的人，他所见到的事实上是不真实的。[231][此人]不要听从证人的话，但是，确实确切地知道，证人的话属于假证词。《托拉》说道：“可作证据的神迹摆在你的面前……你不可听从那先知的話”（申 13:3-4），其原因就在这里。这是因为[自封的先知]用可作证据的神迹来到你面前，让你否定你亲眼所见到的一切！因为我们并不根据神迹来相信[先知]，而是因为摩西颁布的诫命[要求这么做]，若有人否定摩西的预言，而我们眼见耳闻过这种预言，那么，你们怎么可能根据他行的一个神迹来接受他呢？

评论：预言与可靠性

我们有责任“听从”先知的話，以免受到“由天庭处死”的惩罚。但是，我们怎么知道这种先知不是伪善假冒者或他自己幻象的牺牲品？所有政治共同体都面临如下问题：如何在危险的狂热分子、误入歧途的理想主义者与得到真异象的人之间做出区别？两者都声称惟独他们认识真理。他们中的哪一个才值得我们信任？

《申命记》将先知交给历史来审判。“如果那话不成就，这话就不是耶和華说的。”但是，在关键时候，当需要付诸行动的时候，这种检验标准就没有用处了。例如，君王必须在相互对立的预言之间马上做出抉择。他们应当信靠谁？是异口同声说预言的四百位先知，还是惟一唱反调的米该雅？基拿拿的儿子西底家与这帮先知的信息唱和，真诚

地相信他自己的预言。如果他不说出他的预言，他要冒“由天庭处死”的危险，如果他说出来，但是预言没有应验，那么他也要被处死。该如何作出选择呢？

贤哲解决这种问题的办法并没有受到君王们在实际生活中遇到的困境的推动，触动他们的是司法上的道德困境。法庭如何可以惩罚说话真诚的人呢？基拿拿的儿子西底家的缺点在于他没有根据拉比以撒的传统来“辨明[真相]”：“同一个信息会传给几位先知，但是，没有哪两位先知会以同样的方式传递信息。”当四百位先知异口同声说话的时候，西底家应当认识到他们的预言是“没有价值的”。

这段话如谜语一样难解。为什么在贤哲看来，真先知要用不同的[232]话语来传递他的信息呢？先知宣称他从神那里领受到信息，其中的真假与此有关吗？这种检验标准可以确定先知完成使命所必备的心灵或品格吗？

正如我们的编者在他们撰写的本章“序言”中所表明的，这种观点证明贤哲肯定个人主义价值观，这是先知完成使命应当具备的关键品质；这一点颇吸引人。在政治生活中，个人主义者真正坚守他自己的理想，而非社会理想，值得信赖去反对各种统治力量或大众。像唱反调的米该雅一样，他将君王传到神的国度中算帐，以自己的方式说话的先知也宣称他的话语仅仅由神推动而成，所以值得信靠，可以代表神的旨意。我们的编辑告诉我们，与此不同的是，君王的奴才们“总是一起[说]柔和的话”。

但是，贤哲们并没有认为先知们的争论如同政治战场，一方是个人主义者，“向权力讲真话”，另一方是与王室宫廷联合的献媚者。贤哲们关注的是西底家和四百位先知群体所发布的预言的来源：神差遣撒谎的灵引诱以色列王走向灭亡。这种解读与经文一致，经文本身并没有确定四百位先知形成政治上的附属关系，而是大胆承认假预言可能会错，但是不是有意而为之，因为神用假预言诱人，用来推动神在历史中的计划。

贤哲们所讨论的更大的法律问题也关注先知话语的来源和形式，而非先知的品格或政治角色。根据贤哲们的看法，《巴比伦塔木德·

犹太公会》89a 讨论的开头部分(“我们的拉比教导说……”)引用匿名的密西拿外典(巴莱塔, *baraita*), 确定了三种假先知: 第一种假先知传递并没有从神那里听到的信息, 第二种假先知传递神传给另外一位先知的信息, 第三种假先知以偶像的名义说话。贤哲们给每个假先知提供了案例, 并从圣注文献中精选事例。在这种语境中, 拉比以撒的传统——先知会接受相同的信息, 但以不同的方式表达出来——也为贤哲们所引用, 不仅用来证明西底家必受到惩罚, 而且用来澄清所引圣经文献如何与上述密西拿外典中的分类一致。四百位先知的例子归于第一种, 这是因为他们异口同声说话, 一起传递同一个信息。但是, 凡预言, 虽引自以前的预言, 但在措辞上不同——例如, 俄巴底亚引用耶利米的预言——则是真实的, 不可归于第二种。俄巴底亚和耶利米接受相同的信息, 但是, 每个人[233]以不同的方式表述出来。

贤哲们接受拉比以撒的规矩, 不仅将之作为文献记录描述出来, 而且恪守为规范: 对先知具有约束力。但是, 他们并没有解释其中的原因。贤哲们也没有详细说明先知的话语必须有多大程度的独特性。以上所引的例子(俄巴底亚引用耶利米的预言)表明话语上的变化并不大。贤哲们认为用特定的话语表达信息是先知的工作, 还是神的工作? 我们对此并不清楚。确实, 预言异象必须加以解释。但是, 先知选择语言和比喻, 是有意识、自由而为之? 还是如迈蒙尼德提出的, 是“直接烙印”在先知心灵之中的解释?

那么, 真先知必须具有个人表达的特色, 贤哲们如何解释其中的原因的呢? 可能的情况是, 拉比以撒传统与贤哲的观点一致, 即真先知领受到的启示具有不可还原的独特性。撒谎的灵将话语直接放在先知的口中, 与此不同, 神并不藉着先知说话, 而是对先知说话, 不可避免的是, 先知要将他的个性与启示的内容联系起来。正如迈蒙尼德所指出的, 先知在领受预言的能力上不尽相同。正如对同一幅图画, 每个人可以看出不同的内容, 这取决于欣赏者所采取的视角, 每个先知具有一定的生活经验和才智, 在此条件下, 他对预言异象的感知也不尽相同。如果确实如此, 那么每位先知对同一个信息的阐述也必定不尽相同。

拉比以撒规矩, 与其说形成, 毋宁说接近大拉比律法传统; 简要解

释它的涵义就是：神对先知发布个别言说（或神要求先知发布个别言说）是先知值得信赖的外在标记。这条法则肯定说话者具有可信度，承认个人的言说具有可作证据的意义。几位证人以同样的话语作证，即使他们可能会讲真话，因为他们会有相互串通、伪造证词的嫌疑，则不具有可信度。一位拉比评注家指出（撒母耳·伊利泽尔·艾德斯 [Samuel Eli'ezer Edels]，又称“马哈沙” [Maharsha]），拉比以撒传统将这种可信度标准运用至预言。只有用独特的话语传达的信息才可以免于剽窃或串通伪证的嫌疑。西底家应当“辨明”那帮先知的预言，判定它为假预言，正如法官“辨明”证人的证词一样。

[234]迈蒙尼德也认为预言与司法证词类似，服从于类似的法律要求。先知是证人，证明他已经从神那里领受到的信息。先知惯常所行的真实神迹并不满足人类理性的要求，但是，将先知作为司法证人，那么我们则可以对先知的可信度作出判断。因为摩西律法作出相关规定，所以，以色列人有责任信任行神迹的先知。以色列人要“听从”先知的话语，这类似于假设相信两个对立证人的话为真实的。

因此，预言像其他人类经验一样，可以置于犹太律法 (*halakhah*) 的法律框架之内加以分析，最终可以根据后者来衡量。贤哲们关注西底家，认为他有责任追问他所领受的预言的来源。他必须根据已经接受的真假标准来检验他的经验，不论他的经验有多么强烈。先知还必须根据律法标准来检验他所传递的信息的内容吗？迈蒙尼德指出，共同体有责任不理睬废除摩西律法的先知。的确，迈蒙尼德将摩西预言与其他预言区别开，我们知道前者是真实的，全体以色列人已经公开见证它传递的经过，而我们则要怀疑后者。迈蒙尼德藉此有效地捍卫律法，免受后来的启示论造成革命性的潜在威胁。受到怀疑的预言在逻辑上要服从于摩西律法，后者是确定无疑的。迈蒙尼德与这里提及的贤哲不同，求助于先知心灵和品格中的内在品质，由此进一步减少了预言的任意性。迈蒙尼德认为先知是自证证人，由此进一步认为，从司法证人的角度来看，我们可以假设对立先知——可能都是先知——均是真实的。对于迈蒙尼德来说，有智慧的义人“配得预言”。因此，他实际上瓦解了先知和贤哲之间曾有的区别。

但是,迈蒙尼德直截了当地回应了各种关键问题:当真假尚未确定的时候,谁值得我们信赖? 有权威裁决我们行为的人应当拥有哪些心灵和品格上的品质,要在多大程度上忠诚于已有的制度? 个人,无论他具有多大的魅力或英雄气概,根据论证、权威制度或过去积累下来的学[235]识,他所拥有的权威若以私人获得启示异象为基础,那么,他并不能使他的权威合法化。相反,贤哲在已经接受的律法框架之内形成自己的观点,有能力说服并传递已经继承的传统给世代的人。通过发现先前隐藏其中的新的解决办法,传统可以得到扩展,但是传统必不会被超越。凡渴求彻底转变传统的人,必定要心甘情愿地接受这样的代价:形成新的政治共同体。

斯通(Suzanne Last Stone)

中世纪先知：阿布拉菲亚之争

1290年,在西西里,数部先知书册和神秘著作的作者亚伯拉罕·阿布拉菲亚(Abraham Abulafia)宣称弥赛亚时代来临。亚伯拉罕·阿布拉菲亚的反对者向巴塞罗那的亚伯拉罕·阿德雷特的儿子所罗门(Solomon b. Abraham Adret of Barcelon,又称“拉什巴”[Rashba])求助。后者就亚伯拉罕·阿布拉菲亚专门撰写书信,现已遗失。在这里摘录的问答录中,拉什巴以批判和保留的态度阐明了他所处时代的普遍流行的假先知现象。他先讨论拉比阿维纳的尼斯姆(Nissim of Avila),后者宣称自己具有先知能力,接着强烈谴责亚伯拉罕·阿布拉菲亚的“虚构、虚假的话语”。拉什巴自己是杰出的喀巴拉主义者,反对亚伯拉罕·阿布拉菲亚部分出自他拒绝后者的神秘理论。在拉什巴书信之后,我们从亚伯拉罕·阿布拉菲亚随后撰写的辩护文《捍卫犹太人》(Ve-Zot Lihudah)中节选了数段文字。

13. 批判各种先知论(巴塞罗那的亚伯拉罕·阿德雷特的儿子所罗门[拉什巴]:《问答录》[Responso]1:548)^①

① 我们这里的选文得益于拉什巴的回函文集,由 H. Z. 迪米托罗斯基(H. Z. Dimitrovsky)编辑,《问答录》(Teshuvot Harashba)(Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook, 1990年);参阅 1:34。

就有关阿维纳的先知[尼斯姆]问题,答复各犹太社区如下:

[236]各种报告让我们震惊。它们秘而不宣地讲论我们的心灵和理智不可接近的事情,让我们陷于混乱。

我已经展读了你们极其重要的来函。甚至在来函送达我们这里之前,有人将一封来自文士亚伯拉罕(Abraham the Scribe)拉比的书信带给我,叙述了他的诸般经历;文士亚伯拉罕拉比是拉比尼斯姆[阿维纳的先知]的父亲。信上说道:自从“耶和华的灵开始感动他”(士13:25)已经有四年时间了。有时,[这种情况]在他清醒的时候[发生],有时候在他睡梦中发生。一位天使对他说话,显明他的名字,为他撰写一部书——长度有23米——他将之命名为《奇异的智慧》(*The Wonders of Wisdom*)。他还就[该书中的]每句话撰写长篇评注,该书每页的评注长达两米。他[文士亚伯拉罕拉比]也送给我其中五十章的大纲。我极端怀疑这些文字。……

我[本人]已经看过并听过这类事情。其中一件有关恶棍亚伯拉罕[·阿布拉菲亚],其名字邪恶、恶臭,他在西西里声称自己是先知和弥赛亚。他以谎言诱惑一些犹太人;我若不是已经关闭大门,反对他——感谢神的恩慈,我撰写书信,圣洁的犹太社区撰写书信——那么,他会很快将他发起的一切推向顶点。[这是因为他所说出的是]大量虚构、虚假的话语,对于蠢人来说,似乎具有崇高的智慧。他通常会极其勤奋努力,花费数日想出这些话语,然后他从圣经和贤哲的话语中引文,佐证他的数字占卜,将之与取自智慧书卷中的真知灼见混到一起。

现在,你们(以及其他从一开始就认识他的人)说,他[拉比尼斯姆]是著名的笨蛋,他从来没有在任何人的门下连续[学习过],并不理解任何人的[观点],更不用提任何智慧的著作了。如果这是真实的,那么,我们怀疑他[伪造预言]就站不住脚。但是,也有可能,他是一位先知,或者神的天使向他说话,教导他,为他写下一部书。我不相信或赞同这种观点的理由如下。

首先,我们万世铭记的大拉比们、真正智慧的大师们,已经教导我们,预言仅仅出自有智慧、财富和勇气的人身上[参阅《巴比伦塔木

德·许[237]愿》38a)。[因此,]某人在睡梦中,没有智慧,在早晨起来成为我们中间的一位先知,[这种可能性]难以令人相信。我们万世铭记的大拉比们明确地教导我们,这是错误的看法。不可否认,我仅仅认为,只有当某人具备这三个条件,[神的]话语或诫命才会降临到他。这是因为,我们有拉班(Laban)、亚比米勒(Abimelech)、基甸(Gideon)、玛挪亚(Manoah)及其妻子^①这样的例子,他们[贤哲们],愿平安降临他们,这样说他们:“玛挪亚是笨蛋”[*am ha-aretz*]《《巴比伦塔木德·祝福》61a)。但是,所有这些人都是稍纵即逝的,只是满足[特殊的]需要,或追求神奇的效果。……

此外,我们这一代人不得配得[预言]。长老希勒尔(Hillel the Elder),具有至高的圣洁和伟大的智慧和虔敬,人们甚至这样说及他的弟子们:如同我们的先师摩西,他们配得舍金纳居于他们之中,但是他们那一代人则不配得。与希勒尔及其虔敬的弟子所处的那一代人都不配得预言,我们这一代人配得吗?

……此外,我们已经从真正的贤哲那里领受了传统[喀巴拉]^②,[认为]作预言[的灵]并没有出现在[以色列]土地之外。[有人在阿维纳说预言]就与此相矛盾了。以色列贤哲从先知那里领受知识,我们如何相信与他们相互矛盾的事情呢?……但是,我感到特别沮丧和震惊的事情是,一个无智慧、没有文化人,他从来没有接受贤哲弟子(*hakham*)训练——如果[我们相信]这些记述是真实的话——能以系统的方式写下这些崇高的文字。我发现,这是极其自相矛盾的,我的心为这两个[对立的看法]而焦虑。如果为这种现象寻找理由,那么,我认为,在人性之中,在人类想象力本有的禀赋之中,存在着巨大的差异。无限的偶然^③,无论在本质上还是碰巧,与他们密切相关。在过去,许多人,无论是生而有之,还是后天发展形成,具有

① 这些人均为《圣经》中的人物。——译注

② 在纳曼尼德(Nahmanides)和拉什巴的喀巴拉主义圈子中,“真道”意指真正的神秘传统。因此,拉什巴在这句话中所选择的词,包括他所使用的喀巴拉一词,都有反对亚伯拉罕·阿布拉菲亚的假神秘主义的意思。

③ 指亚里士多德意义上的非实体性。

强大的想象力。他们具有真实的异象，智者称他们为有异象的人〔阿拉伯文：*kahin*〕。我听说这种力量既稍纵即逝，随后也就不再出现。

[238][行文到此拉什巴叙述这种有异象的人的故事以及犹太社区对待他们的方式。]

最后，[我必须要说的是]正如你们一样，我的心以及这些智者的心为这种事情所困惑。我们尽力去理解，但是并没有取得成功——倘若他没有在贤哲弟子门下学习和受训，而这些证据是真实的。随着这种困惑而来的是，我认为，这种事情需要花费大力气去调查，由智者以及博学的人调查这个人，看看他的心智是否正常，以及他早年到现在的言行举止。因为预言和圣洁的灵只降临在配得的虔敬人身上，他们具有道德和思想上的美德，正如真先知一样。这种调查必定能够解释清这件事情的根源，或者[至少]揭示出部分真相。他必须接受检验，看看他的预言是否真实^①，或者，是否不准确——甚至有丝毫[的错误]。甚至[如果完全准确]，我们也要报以怀疑的态度。……

以色列人继承了真宗教，是雅各的后裔，雅各是坚持真理的人，他的后裔都是坚持真理的人，宁愿忍受流放的苦羁，和[流放期间]遭受的一切苦难，也不愿意相信这种预言。正是在他们彻底调查之后——调查会一个接着一个而来——这样他们才会消除他们的道听途说或对他们所看见的凭据或神迹的怀疑。……摩西和以色列人的关系就是[这样]。他们[在埃及]因为劳苦而筋疲力尽，神命令摩西宣告[他们得救]。甚至摩西也会说：“他们必不信我……”（出 4:1）。

神赐给我们的百姓即耶和华的百姓真实的神迹，并不是诱惑百姓，而是通过完全而彻底的调查确定真相。而且……真理的神必将藉着真先知向我们显明真实的神迹，万世铭记的先知以利亚，神忠实地应许他必将来临，正如经上所记：“在耶和华大而可畏的日子来到以

① 参见《申命记》18:9—22(本章第9小节)。

先,我必差派以利亚先知到你们那里去”(玛 3:23^①)。

14. 捍卫自己的先知论(亚伯拉罕·阿布拉菲亚:《捍卫犹太人》,选自《喀巴拉神秘主义研究》[*Auswahl Kabbalistischen Mystik*],耶利内克[A. Jellinek]编辑[Leipzig,1853年],第1卷,第18—19页。原文为希伯来文)

[239]我写这封……书信是让你们——我的弟兄们——知道,阿德勒特的孙子、亚伯拉罕的儿子所罗门拉比对我的看法——或他收到的信息——是无益而愚蠢的。这里提供的证据是,我,感谢神,已经从事正当的研究。我已经充分研究《圣经》和语法,撰写了语法教材;凡精通这些知识的人,现在被认为是精专的语法学家。我已经研习《塔木德》:学习律法上的推论和规则,师从两位老师的门下,对诫命(*mitzvot*)有相当的认识。我已经研究拉比经解或米德拉什(*midrash*)、阿嘎达(*aggadah*)和密西拿外典(*baraitot*),达到中等程度的水平。我已经研究过逻辑、自然科学以及数学——但不精深。我已经研究过神学,采用哲学家们运用的方法。我还学习过一点医学。……我已经研究《迷途指津》,该书的确是令人惊叹、思想丰富的指南——其中包括神秘[教导]。此外,[我]还研习过《塔木德经学徒》(*Malmad[ha-Talmidim]*,雅各·阿纳托利(Jacob Anatoli)著)、拉比沙阿迪(Rabbi Saadia)的《论信念与意见》(*Book of Beliefs [and Opinions]*)以及拉比巴亚·伊本·巴库达的《心灵的义务》(*Duties of the Heart*)。

所有这些,另外还有亚伯拉罕·伊本·以斯拉(Abraham ibn Ezra)的智慧著作,它们推动、引导我追求神的流溢(*sefirot*)、[神的]圣号以及[神]封印的方式。所有上述研究与其说——在我获得知识之前——将我引向崇高的预言,毋宁说让我夸耀[我的]智慧。现在,正如经上已经说过的,“智慧人不可夸耀自己的智慧”(耶 9:22)。但是,当我获得[神的]圣号,拆开封印的纽结,万有的耶和华向我显明出来。他向我启示他的秘密,告知我大流放结束,拯救已经开始。……接着,他促动我担负传布崇高预言的职责,将我引向科学[智慧]的话语,写

① 新译本为 4:5。——译注

下这奇异、新颖的[对神的]赞美以及优美的诗歌。

评论：人还可以成为先知吗？

[240]亚伯拉罕·阿布拉菲亚和拉什巴之间的争论，在亚伯拉罕·阿布拉菲亚奇特冒险的一生中，只是其中发生的诸多事件之一。他的经历是一系列漫长的冲突，一方是他自己，主张他就是先知和弥赛亚，另外一方是犹太人和非犹太人，他们反对他的这些主张。或许其中最为奇特的例子是他不顾一切地试图与罗马天主教的教宗会面（1280年8月犹太新年之夜）。人们警告亚伯拉罕·阿布拉菲亚这种做法危险，当他坚持这么做的时候，被捕入狱，在监狱中住了两个星期，后来获释。大多数亚伯拉罕·阿布拉菲亚“以先知方式”得到的默示著作不幸已经遗失。但是，他对这些书的评论写于西西里，现今保存下来。我们主要从这个文本中知道亚伯拉罕·阿布拉菲亚意义深远的主张。其中的一部先知著作被称为《先知书选读》(*Sefer ha-Haftarah*)^①，因为他教导说，在安息日仪式上，在阅读摩西五经选文之后直接要阅读该书，并认为该书具有正典先知书一样的地位。

亚伯拉罕·阿布拉菲亚的弥赛亚和启示信息旨在唤醒犹太人，但是不仅限于他们。因此，例如，他写道，神已经差派他传达“永活的神的话语给犹太人，犹太人在肉体上行割礼，但是在心灵上未行割礼。”但是，亚伯拉罕·阿布拉菲亚认为，神特别差遣他到犹太人中，并为了他们的益处而提供他的启示，但是，犹太人并没有对“他来临的形式”给予应有的关注——他们已经宣称，他以及他的神的“话语不应当说出来。”接着，亚伯拉罕·阿布拉菲亚补充说道：“神已经命令他以神的名义对外邦人说话，他们在肉体 and 心灵上都未行割礼。他已经这么做了，他对外邦人说话，他们相信耶和華的信息。但是，因为他们依靠他们自己的刀剑，因此并没有回转向神，神让他们未行割礼、不洁的心刚硬。”

① 指在犹太教安息日和节期做礼拜时念完摩西五经后所念的希伯来文圣经中的先知书选文。——译注

这是亚伯拉罕·阿布拉菲亚开展宣传活动的确切证据。但是,甚至他仅仅向犹太人传布末世一喀巴拉信息也足以表明他将神秘的喀巴拉转变成为外在事务,将喀巴拉“政治”从隐秘教诲(esotericism)彻底转变为公开教诲(exotericism)。在亚伯拉罕·阿布拉菲亚之前,在西班牙,喀巴拉的主要特征是隐秘,但是,这位狂喜的喀巴拉主义者将他的终极目标确定为实现救赎经历,追求广大的听众。

[241]亚伯拉罕·阿布拉菲亚在生命晚期卷入与巴塞罗那的拉什巴的激烈争论之中;此处选文就与此有关。拉什巴在一封致巴勒莫(Palermo)犹太人书信中,猛烈攻击亚伯拉罕·阿布拉菲亚的弥赛亚和先知主张,在此以前为人忽略的争论明显白炽化了。这封书信证明亚伯拉罕·阿布拉菲亚具有一定的影响力,这是因为拉什巴认为亚伯拉罕·阿布拉菲亚在两个方面带来危险和威胁;其一,他宣传特殊类型的狂喜喀巴拉,其二,他是(假)先知和弥赛亚。但是,拉什巴猛烈的抨击关注预言问题。在亚伯拉罕·阿布拉菲亚的回复中,他将自己与通晓神智学的喀巴拉区分开,甚至将自己与可以在纳曼尼德学派(因此也是拉什巴学派)中找到的如下特定的观点区别开:十个流溢(*sefirot*)构成神的本质。亚伯拉罕·阿布拉菲亚认为,这种观点比基督教的三一论信仰更加糟糕,因为它假设在神圣领域中存在更大的多样性。

就亚伯拉罕·阿布拉菲亚的先知角色而言,我认为亚伯拉罕·阿布拉菲亚在《摩西五经评注》(*Commentary on the Pentateuch*)的主张,即预言源于以色列土地之外,是对现今已经遗失的拉什巴观点的回应;拉什巴在此反对阿维纳的先知尼斯姆,与此类似,由于亚伯拉罕·阿布拉菲亚在西西里发布预言,所以不可能成为真先知。亚伯拉罕·阿布拉菲亚反对这种看法,认为真正的以色列土地是内在、灵命上的土地。

属于一等精英的拉什巴——既是立场坚定的犹太律法方面的作家,也是犹太社区的领袖——试图清除在他一生中出现的预言的“恶性”影响。亚伯拉罕·阿布拉菲亚属于我所称的二等精英——这种知识分子的主要领域并不是犹太律法学术研究,在犹太社区生活中并不

是杰出人物——强烈地相信预言并不是过去的经验,而是与后圣经犹太教紧密联系在一起。他不仅认为他自己就是先知,采取的方式正是迈蒙尼德对这种宗教经验的界定,而且认为存在精确的手段可以获得预言,即专注于他的几部长篇巨制就可以获得这些手段。

我们在亚伯拉罕·阿布拉菲亚晚期著作中可以感觉到其语词激烈,显然,拉什巴—阿布拉菲亚之争是其中的主要原因。这些著作尖锐地批判同时代的拉比以及他们通晓神智学的喀巴拉。根据亚伯拉罕·阿布拉菲亚的看法,真正的灵命就是将关注点聚焦在神的圣号上,[242]将之作为达到具有救赎意味的狂喜经验的主要途径,而这些拉比忽略了这一点。

亚伯拉罕·阿布拉菲亚认为,现今预言在根本上依然可以获得,他提供了获得预言的技巧,这依然是犹太文化的一部分。亚伯拉罕·阿布拉菲亚著作等身,其中最重要的著作幸存至今,喀巴拉历史上的主要代表人物,例如摩西·科多维罗(Moshe Cordovero)和哈伊姆·维塔(Hayyim Vital)等,都研习他的著作,亚伯拉罕·阿布拉菲亚与拉什巴之间的争论并没有被人忘记——所有这些都证明犹太人继续相信有可能获得预言,并使之成为信仰的核心。确实,尽管拉什巴的回应被人引用和讨论,至少在犹太神秘主义历史上的两个主要时期——沙巴泰主义(Sabbateanism)和哈西德主义(Hasidism),这种踪迹还是清晰可辨的。

正如哈伊姆·维塔颇具影响的著作《圣洁之门》(*Sha'arei Kedushah*)所表明的,以及在坚持沙巴泰主义的加沙的拿单(Nathan of Gaza)的先知论中,我们可以合理地认为,在犹太教神秘主义中获得预言仍然是一种理想。甚至在18世纪晚期的哈西德主义中,我们可以找到证据,犹太人相信有可能自行引导出预言,这种方法让人想起亚伯拉罕·阿布拉菲亚的技巧。拉比阿普塔(Aharon ha-Kohen of Aptá)认为:

若无一定的预备和圣洁,突然之间获得预言,这大体上是不可能的,但是,如果一个人对预言做好准备,圣洁自己、净化自己,

在心智上聚精会神，完全与这个世界中的喜乐分开，侍奉贤哲，[其中包括]他的拉比、先知(以及门徒，追求预言的人被称为先知的门徒)；他的拉比[是]先知，理解他的门徒已经为预言[境界]做好预备，接着他的拉比教导他……背诵圣洁的名字，神的圣号是通向天国大门的钥匙(《万有的内在灵魂》[*Or ha-Ganuz la-Tzaddikim*][1880年]，46ab)。

犹太教后来形成个人魅力型先知和犹太律法权威之间的冲突，由此形成的争论可以在早期狂喜喀巴拉和神智学—借助神力的(theosophical-theurgical)喀巴拉之间的争论中找到根源。在这些观点中，既有“崇高的”应许，也有内在的“危险”，它们成为各种稳定力量和动态力量之间不断进行斗争[243]的特征，联合形成张力，继而形成活力，使宗教得以可能存续下去。或许某种建制化的宗教可以在缺乏这种斗争的前提下存在一段时间(这是一等精英们经常主张的观点)——但是，在大多数善男信女看来，这不是活泼的信仰，也不是意义深远的属灵上亲临其中的信仰。

艾戴尔(Moshe Idel)

第六章 拉比与贤哲

导言

[246]学识一直是政治统治，至少是统治权的重要保证之一。在哲学家当中，柏拉图的观点就是一个典型的例子。在柏拉图看来，统治权常常是行不通的：理想国完全属于想象中的城邦。学园教育和职业训练时常更倾向于培养幕僚或谋士，而非真正的统治者，因此，所扮演的就是圣经典故和《箴言》中的“智者”或“智慧人”的角色。这样看来，古代中国的高级官吏或许更加独特；他们虽然在形式上从属于皇帝，但实际上统治着国家；皇帝是“天命”所归，所以不必经受服务民众方面的审查。在西方，君王有时声称对“国家秘密”有特殊的认识，但是，他们的统治所凭借的是家族血统而非学识，他们的官员都是从贵族中挑选出来的，后者也极不重视学园教育。

北国以色列和南国犹大的王与其他国家的王别无二致：他们没有继承所罗门的智慧（所罗门也不是人们想象中的完美统治者；完美的王是大卫，通常相传他既是年轻的勇士又是歌手）。[247]《圣经》把以色列的祭司称为托拉的承载者，但是，在后巴比伦流放的联邦时期，祭司们主要凭借圣殿职责上的分工，而非政治或宗教学识来实行管理。哈斯蒙尼家族为登上王座而战斗。在犹太公会中，祭司和贤哲坐到一起，但是，我们现今仍未弄清各自的权力情况。丧失独立、第二次流放以及大流散的灾难最终导致学者崛起。

自公元 70 年以降,以色列不再以耶路撒冷为地理中心,也不再以王室或圣殿为组织核心,而是成为以文本为中心的社会。它以《托拉》为准,按照圣约限制在一整套的律法之内。经过几个世纪的融合和冲突之后,拉比学园培训的犹太律法学者们(*hakhamin*,贤哲)成为实际的统治者,但是,从未建立统一的王国。他们训练的主题是文本——首先是文本的意义,其次是文本在理想情况下(假如圣殿还在,仍由国王统治)的应用情况,然后是文本在现实世界以及以色列遭流放的情况下的应用情况。所以,贤哲作为哲学家和法官,统管着想象和现实两个方面。

但是,为什么犹太律法学者这一特定的群体经授权成为权威文本的解释者?历史上并没有像神传给摩西律法那样传给犹太律法学者的文本;贤哲们也没有像先知那样蒙神呼召。现在,一种特殊的谱系取代了历史和传记的合法性。最初,《密西拿·先贤遗训》对这种谱系有所描述,它从贤哲回溯到西奈山,将贤哲与摩西及众先知联系在一起,形成环环相扣的统绪,摩西与众先知具备贤哲们明显缺乏的特征:直接、不需中介地经历到神(祭司和国王不包括在此统绪之链中)。

可以说,这种谱系论可以被解读成两种非常不同的观点。第一种观点认为,解释文本的权威从摩西传递给他的继任者,如是代代更替,每一代实际上承认下一代,而且赋予下一代版本的《托拉》具有合法性。第二种观点认为,代代相传的只是《托拉》自身,这一本《托拉》已包含对自身的解释,即神启示给摩西并全部传递下来的成文律法和口传律法。第二种观点代表通常捍卫传统的强势观点,即强调延续性,否认修订和创新的现实。[248]但是,这两种观点都认为,如今传统的承载者是由最初的领受者授予权威的。

贤哲实际上是用学识来证实其权威的:他们了解文本,他们知道文本的诠释规则。这两个方面就给他们提供了进入神的话语的途径,但是,这是一种间接的进入,他们还看似比不上众先知,所以,贤哲总是将自己与众先知相比较,并为自己的地位担忧。有时,贤哲声称先知已经终止于以色列,他们才是先知合法的继承人——在流放世界中,惟一可能学到的知识只有对神的话语的认识。有时,贤哲声称自

己像先知那样，回应“天上的声音”或“神的声音”。有时，贤哲声称他们对文本的理解比先知揭示的还要好——至少在犹太律法和法庭案例上如此，或许在更普遍的情况下也是这样。关于先知和拉比之间相对价值的争论还在继续，在一些作家身上表现为对自己所作的整体理解心怀不安，在另一些人那里则表现为过度自信。在 20 世纪，这里再版的亚伯拉罕·以撒·库克的作品充分体现了这种争论。

贤哲的权威使其文本也同样带有权威。因此，解释和经注是犹太律法和政治文献的主要文体。首先，这是通过记忆保存下来的学园讨论的成果。但是，较晚采用的成文形式可能早就存在于思想当中：文本被经注环绕、包围着。经注不曾完全代替原始文本，尽管原始文本有时似乎只出现在经注家和法官当作“证据”引用的章节、句段中间。但是从不允许取代《圣经》的权威以及后来形成的《塔木德》的权威。有人对这种文本基础主义提出这样实用的解释：如果没有这些“证据”，正在进行的解释事业将失去意义，司法审判将失去其合法性。但是，如果没有宗教信仰——相信《圣经》是神的话语，《塔木德》是神的启示，或是对神的话语所做的谱系学上权威的解释和应用——实用主义没有能力维持原著的权威。

[249]因此，总是有可能回到圣经原文，也就是说，引用神的话，来反对拉比。卡拉派正是这样做的：他们反对在圣经字句主义名义下的整个解释传统。他们与拉比的关系就像新教改革家与中世纪和现代早期的罗马天主教教会博士之间的关系。

卡拉派作为标新立异的犹太共同体，已存在几百年之久，批评拉比们的犹太律法观，后者在文学和政治回应上倾注了大量精力。犹大·哈列维的《库萨里》是最伟大、最持久的文学回应，在本章和下一章中，我们从中摘录片段。卡拉派的主张很常见，这是因为它们出现在每一种解释传统之内。他们质疑神的话语为什么不是自明的？为什么不是每一个有心的读者都能得到（这就是马丁·路德“信众即祭司”的犹太版本：每个人都是自己的拉比）？拉比派回应道，神的话语不是自明的；卡拉派自身就是解释者，但是他们形成的解释却无序混乱——这与具有连贯性和稳定性的拉比传统形成对比，后者可以回溯

到摩西和众先知。

的确,卡拉派作家们正确地意识到拉比犹太教具有连续性和创新的特点。实际上,这正是解释传统的力量之所在:它迎合,或多或少乐意去迎合不断改变的政治和社会现实。但是,在这种迎合过程中出现了更为棘手的问题:原文有多大的约束性?解释者可以由显白意义(*peshat*)引申出多少其他意义?在当下,解释者能做的有多少,以及公开的程度如何?律法的解释者何时以及如何才能成为自身的立法者?对最后一个问题的回答也许是:他们永远不能为自身立法,因为原文说不可增加[律法](*lo tosi f*),拉比们务必要受到文本的约束。虽然解释者们通过阐述和增补进行修订工作,而解释却总是向挑战开放的。在紧急情况下,拉比们为应变“时需”处理问题而违背律法,这难道不是在添加新的内容吗?他们在“围绕律法筑起篱笆”时,难道没有添加什么吗?

犹太·哈列维认为,只要能处理时需,只要由贤哲们筑起篱笆,也就是说,只要他们是学者,委身于传统,总是行事忠于原则,这些问题就不会出现;不可增加[律法](*lo tosi f*),只是禁止多元化(这当然是指卡拉派)。迈蒙尼德也将这条禁令用于拉比身上,但是,他认为,只禁止改变《托拉》;[250]只要拉比们不是声称法令“来自西奈山”,那么,拉比立法就不受此限制。拉比们可以做自认为必要的任何事情,只要他们不损害神圣律法的公共形象。迈蒙尼德认为,神的律法和拉比的法令存在可以区别的标准:拉比的法令总是可以更改的,尽管在过程上有诸多限制;神的律法原则上却不可更改,尽管总是听从于解释。

与上述情况最相仿的是,在像拥有至高无上的成文宪法的美国社会中,法官和律师具有重要的作用。美国人一直争论不休的问题与具有犹太律法和政治历史特征(包括文本、动机、意义、解释)的问题极其类似。这些争论导致对法律策略、执行……甚至是篡权的巨大担忧。想想霍姆斯(Holmes)大法官的名言:法律就是法官的话。一则拉比格言也与此异曲同工:*Ha-kol le-fi re'ut eine bet din*(一切都靠犹太法庭的审判)。然而,同大多数美国法官一样,拉比们也急于否认他们曾更改律法。或许所不同的是,律法对拉比们来说确实是神圣的。然

而,拉比们在法庭上的权威并不比霍姆斯的法官们小多少。除了通过司法解释(实际上也是在修订文本),基础文本还有什么别的方法满足一直发展着的共同体的需要呢?除了学者,谁还能提供这些解释呢?

当学者们无法达成一致时,就会诉诸少数服从多数的投票方法解决他们中间的争议。在《巴比伦塔木德·中间一道门》中,阿克奈(Akhnai)的炉子故事表明,取代这种政治程序的另一重要办法就是引入神的干预,——大拉比们就像忧虑先知一样忧虑神的干预。律法一旦落入人间的释经者之手,拉比以利泽尔(Eli'ezer)的观点,即使神也会赞同,就不再具有权威可言。同样,美国宪法也照样违背建国者的初衷,——即使立国之父们奇迹般地出现在最高法院面前,情况也是如此。集体智慧有效地取代了启示和立法的动机。但是,这只是某些专家的集体智慧,而非普通群众的集体智慧。

我们提供的长老希勒尔的法庭代索(*prosbul*)就是大拉比创新的典型例子——因为圣经律法在这里实际上已被取消了。[251]希勒尔肯定要说,这样做是出于对圣经律法的精神和目标的应有敬重,以便适应环境变化。《巴比伦塔木德》对希勒尔法则的评价揭示出,在立法或近似于立法的行为上,贤哲的观点将不安和自信模糊地融合在一起。他们的主张涉及到所有的可能性,编者却明显没有尝试解决这类问题。希勒尔废除了一条托拉律法;不,只是废除了一条拉比法则。他的做法无时无地不适用;不,只是在他活着的时候适用。他所做的一切都应被废止;不,应该得到肯定。像这种广泛讨论公开创新的情况并不多见。很少有大拉比为自己辩护说自己具有希勒尔的权威。最常见的是,他们喜欢通过解释来创新的模式,这里参见阿基瓦的例子(第9小节)。在犹太律法裁决史上,甚至在后塔木德时期,尤其是在卡哈尔的早期,有大量或隐或显的大胆创新。在现代之前的犹太自治社区中的,拉比不能效法摩西或像众先知那样说话,但有,很多拉比追随希勒尔或阿基瓦的脚踪。他们的后继者往往更加谨慎行事。

几个世纪之后,在改革派和犹太启蒙主义者(*maskilim*)的压力之下,这种谨慎僵化成严格保守的教条主义——摩西·梭斐的名言“《托拉》处处禁止新事物”,很好地反映出这一点。改革派,至少是最早期

的改革派,并没有挑战拉比的权威,认识到这一点很重要。摩西·雷伯·利林布罗姆,是俄罗斯犹太启蒙运动的领导人之一。他是最早将犹太启蒙运动家(*maskil*)从拉比中区分出来的作家,也是在平信徒知识分子中提倡犹太生活的人。这里会提到他的一本名作。比这还早的作家是约瑟福斯和斐洛等人,但是,从塔木德时期直到十九世纪,任何有点名气的犹太律法或喀巴拉学者,即使他也学习哲学,但都被称作拉比。犹太启蒙运动尽管也延续传统的学习模式,但代表的是新事物。摩西·雷伯·利林布罗姆乐意承认拉比的权威,但其前提是假设拉比们能开创性地处理中东欧犹太生活中堆积如山的问题,——拉比们能团结像他一样的犹太启蒙运动知识分子去解决问题。德国改革派拉比们努力想要达到这个要求(参见下一章中大卫·爱因豪恩的文章),但是,摩西·梭斐的名言在欧洲拉比中得到更好的回应。在东方,塞法迪犹太人的拉比无需面对犹太启蒙运动或改革运动,[252]他们在回应自己社区的问题时更加灵活。哈伊姆·大卫·哈列维,是20世纪致力于此传统的以色列拉比,实际上将拉比权威等同于在犹太律法上进行创新的权利和义务:他的观点可能会让摩西·雷伯·利林布罗姆满意。后来的俄罗斯犹太启蒙运动者是彻底的平信徒,他们对拉比日益不满,声称自己拥有权威,普遍认为世俗知识具有权威。

对“恪守正统的”拉比的独特挑战来自各种犹太神秘主义传统和实践(许多拉比都亲自全身心投身于犹太神秘主义)。我们在这里对哈西德运动的出现及其具有神授能力的领袖查迪克(*tzaddik*)无法进行历史解释。我们将查迪克设想为犹太启蒙运动者接近完美的对手或许有助于我们的理解——他是神秘主义者,而非理性主义者,他是施行神迹的人,而非俗世的实用主义者。但是,像犹太启蒙主义者一样,查迪克也和塔木德经学院中的拉比们论战并反对他们。他是从内部威胁犹太律法解释文化,因为哈西德主义完全在犹太教传统内部发展自己,而从门德尔松开始的犹太启蒙运动的主要代表人物都是从外界获取支持

查迪克是稍有不同的拉比——他与其说是一位有学识的人,毋宁说是神秘主义大师,是“美名大师”,既提供魔法,也提供属灵上的引领

(但仅限于很少的律法条例),在他的追随者心中引起狂喜的敬畏感。哈西德派犹太教与其说以文本为中心,毋宁说以人为中心;其中的一个门徒说道:“我去见[米兹勒克的]马吉德(Maggid [of Miedzyrec]),不是为了听他讲托拉,而是为了看看他是如何解开毡鞋的带子。”李詹思科的以利米勒在他对查迪克主义(tzaddikism)的经典注释中提出了形成这种敬畏的因由,我们摘取了其中的核心部分

最后一段选文出自受哈西德主义影响的 20 世纪学者以利亚户·以利泽尔·戴斯勒,表明可以采取更加理性的形式遵从查迪克,并且这种遵从可以整合入拉比教理之中。在这一点上,这也在实际上摒弃了这种释经传统。拉比的权威和律法上的学识具体体现在持续不断的塔木德经学院和犹太法庭的争论之中,而非以之来证明自己。以利亚户·以利泽尔·戴斯勒描述了一种拉比权威观,现在,这种观点在超正统的犹太圈子中居于主导地位,似乎是要先验地拒绝一切可能受到启蒙运动影响的世俗主义或宗教改革的见解。

[253]在下一章中,我们将展开对这些观点的看法,它们形成一种比照关系。拉比权威问题以及允许存在分歧的问题二者之间密切相关。其中的区别只在于:一般来讲,拉比权威问题涉及到拉比的特权和权力,而允许存在分歧的问题则涉及到提出异议的权利和多元主义的可能性,这在拉比共同体内外都存在。

犹太律法的守护者

1. 司法权威(《申命记》17:8-13)

这几节经文建立了解释犹太律法的核心制度,它由祭司和某种类型的审判官(*shofet*)实施。大拉比们认为,他们自己是这一制度的继承者,因此,对于后文讨论口传律法的权威及支持这种权威的拉比们来说,这段选文非常重要(比较第四章第 6 小节)。

在你的法庭中,如果有什么争讼的事:或是流血,或是诉讼,或是

殴打,是你很难处决的案件,你就要即刻起来,上到耶和華你的神选择的地方,去见利未支派的祭司和当时负责的审判官,询问他们。他们就必须指示你们怎样判断这案件,你要照着他们从耶和華选择的那地方,向你指示的话去行;他们指教你的,你都要谨守遵行。你要按着他们的指教,照着他们告诉你的法令去行;他们告诉你的话,你不可偏左或偏右。如果有人擅自行事,不听从祭司,就是侍立在那里侍奉耶和華你的神的,或是不听从审判官,那人就必须处死。这样,你就可以把这恶从以色列中肃清了:众民都会听见,而且惧怕,也不再擅自行事了。

2. 传统之链(《密西拿·先贤遗训》1:1)

[254]这是《密西拿·先贤遗训》的开篇。先贤(Avot)的原意是“先辈”。它收录了大拉比传统中许多重要人物的道德格言。第一节密西拿将口传律法的传授者们,甚至推而广之,把《密西拿》自身,描述为《托拉》的真正的承载者。这一传统之链,因忽略了祭司而引发辩论,据推测,与第二联邦时期的其他团体(诸如撒都该派和艾赛尼派)背道而驰。随后的格言(仍采用这样的表达式:“A和B从他们那里领受……”),经由希勒尔后继者以及扎该的儿子约哈南(Yohanan ben Zak-kai)的弟子传统,按照编年顺序延续下去。

摩西从西奈山领受托拉并把它传给约书亚,约书亚传给众长老,众长老传给众先知,众先知传给大议会的成员(Men of the Great Assembly, *anshe knesset ha-gedolah*)。

3. 口传律法:从西奈山到《塔木德》(迈蒙尼德:《律法复述》的“导言”,伯纳德·塞普提姆斯译,收录于耶鲁犹太丛书[耶鲁大学出版社])

迈蒙尼德的律法巨著《律法复述》,旨在编纂《塔木德》中的律法。在“导言”中,迈蒙尼德就《塔木德》的权威和拉比权威提出自己的历史观。

摩西在西奈山上领受所有的诫命,与此同时,神将对诫命的解释

赐给他,正如经上所说的:“我要将石版并我所写的托拉(*torah*)和诫命(*mitzvah*)^①赐给你”(出 24:12):这里的托拉是指成文托拉,而诫命则指对它的解释。[摩西]要求我们按照诫命来践行托拉。诫命就是“口传托拉”。

[255]我们的先师摩西在临终之前,亲手写下整部托拉,并分给每个支派一卷。另外还有一卷,他将其放入约柜,作[真本]的证据,正如经上所说的:“将这托拉经卷放在耶和华你们神的约柜[内部]旁,可以在那里作为见证……”(申 31:26)。

但是,摩西没有留下解释托拉的诫命的记载,而只是[口传]给众长老、约书亚和以色列的其余会众,正如经上所说的:“凡我所吩咐你们的,你们都要谨守遵行;不可加添,也不可删减”(申 13:1^②)——这就是口传托拉的由来。

[迈蒙尼德在这里列举了各世代的主要贤哲。]

上文提及的所有贤哲都是[他们]那一代的伟大人物:有的是学园的领袖,有的是犹太督办(*exilarchs*),有的是大犹太公会的成员。除了他们之外,每一代都有成千上万的[其他]会众和他们一起听他们讲述[传统]。拉维纳(*Ravina*)和拉夫阿什(*Rav Ashi*)是《塔木德》中最后一批贤哲。在拉比约哈南(*Yohanan*)编纂《耶路撒冷塔木德》大约一百年之后,拉夫阿什在辛阿尔(*Shin'ar*) [巴比伦]编纂了《巴比伦塔木德》。

两部《塔木德》的目的都是对《密西拿》中的话语[提供]解释,说明其内在的深远意义,记述从我们的圣师摩西时代开始直至编撰《塔木德》,在各种审判场所引入的对《塔木德》的创新之举。这两部《塔木德》、《托塞夫塔》、《利未记律法注疏》、《民数记申命记律法注疏》以及[其他][对《密西拿》的]增补,——所有这些[文献],都规定了什么是禁止做的,什么是允许做的,什么是洁净的,什么是不洁的,什么是应该做的,什么是可以不做的,什么是适宜做的,什么是不适宜做的,都直接传承自摩西[在]西奈山从[神]那里[领受到的]诫命。

① 新 JPS:“教导和诫命”。

② 和合本、新译本为 12:32。——译注

这些[文献]也提出一些措施,即按照他们所听到的摩西权威[的吩咐],摩西在解释[经文]“你们要守我所吩咐的”(利 18:30)时,说道:“保护我所吩咐的”,每一代贤哲和先知都建立篱笆保护《托拉》。[256]另外,从[这些文献]中也出现了每一代所颁布、实行的习俗和典章,并按照每一个时代的法庭所认为适当的方式遵守。这是因为,不允许偏离它们,正如经上所说的:“你要按他们所指示你的判语,不可偏离左右”(申 17:11)。

另外,律法审判,[一旦]隐晦不清,也就不再是从摩西传下的[传统]了。[确实]某一代的大法庭先是运用《托拉》中阐述的规则研究审议,[再]由长老定夺,由此制定某项律法。从摩西时代开始直到拉夫阿什时代[所编定的]这些[律法],都由拉夫阿什收录进入《塔木德》。《密西拿》中的贤哲们,还汇编了其他著作,用以解释《托拉》中的话语……。他们之后的其他贤哲则编纂收集米德拉什或拉比经解。所有[这些著述]的编撰都早于《巴比伦塔木德》。

因此,拉维纳、拉夫阿什及其同事是传承口传托拉的最后一批以色列大贤哲,他们颁布法令、规定典章、开创习俗,这些法令、典章、习俗得到了身居各地的以色列[百姓]的认同。

拉夫阿什在他儿子的那个时代编纂完成了《塔木德》,在他的法庭[时期]之后,以色列人流散处境更加严重,他们遍布全地,在[人烟罕至之]所和偏僻的地方也有以色列人。世界上的[武装]冲突增多,他们的旅程常被军队劫掠打断。对《托拉》的研读锐减;以色列人不再像过去那样成千上万地聚集在经学院里学习了。

确实,有些个别的人,就是耶和華呼召的余民,聚集在每个城镇和行省,参与[学习]《托拉》、反思贤哲的汇编文献,并从中识别出律法审判[原则][所规定的]程序。

后塔木德时期不同的省市都设立了犹太法庭,这些犹太法庭为在每个行省或[众]行省犹太居民建立命令、典章或习俗,因为居住地分散,旅程中断,各省的犹太法庭问题重重,其中包括[纯粹的]个人[不具有普遍权威],[257]而七十贤士大议会[虽具有这种权威,但是,]在《塔木德》汇编之前已消亡多年了,故而在这些犹太法庭当中,没有哪

个法庭的条例为全体以色列人所认同。

因此,不能强制要求一省的居民遵循另一省的习俗;一省的犹太法庭也不必遵守另一省的犹太法庭制定的条例。同样,如果有加昂(*geonim*)[在某一问题上]认为,律法审判[原则准许]的过程是如此这般的,而后来的另外一家犹太法庭明确认为,《塔木德》中描述的律法审判[原则准许]的过程实际上并非如此,那么,我们要留意的就不是早期[权威],而是人们的理性所倾向的权威,无论这种权威是属早期的还是后期的。上述[只]应用于《塔木德》汇编之后所引入的推论、命令、典章、习俗;但不论《巴比伦塔木德》的内容如何,以色列全体人都有义务去履行。每座城镇和行省都必须遵行《塔木德》中的贤哲所行的习俗,支持他们制定的法令,并遵守他们立下的典章。

上述所有《塔木德》中所包括的内容都得到全体以色列人认可。此外,设立[这些]典章、法令或习俗的贤哲,或摘取[这些]推论并教导说律法应该如此这般的贤哲,是以色列全体贤哲或大多数以色列贤哲,他们曾听到过的传统就是直接追溯到摩西的整部《托拉》中的基本原理[即 613 条诫命]。

超越先知

4. 先知的衰落(《托塞夫塔·疑妻行淫》(*Tosefta Sotah*)13:3-4)

《托塞夫塔》第 13 章描述了与第二联邦时期衰落相关的各种灾难。其中的一个重大灾难就是先知默示的终结。所遗留下来的只有先知的回音,是有关杰出人物的记述,他们本应得到预言,也可能正是在临终前得到预言。

[258]3. 哈该、西番雅、玛拉基是最后一批先知,在他们去世之后,圣灵在以色列中也中止工作了。即便如此,它们[即天国的力量]仍会借神的声音(*bat kol*)晓谕以色列人。有一次,贤哲们[*hakhamim*]聚集在耶利歌城(Jericho)的古里安(Guria)家的楼上。神的声音对他们说道:“你们之中有一个人可以配得圣灵[的默示],但是,

他这一代人却不配有。”人们都定睛看向长老希勒尔。希勒尔去世后，人们[称颂]道：“谦卑的人啊，虔诚的人啊，以斯拉的门徒。”

4. 人们坐在亚夫内(Yavneh)，又听到神的声音说道：“你们之中有一个人可以配得圣灵[的默示]，但是，他这一代人却不配有。”人们定睛看向施穆埃尔·哈一卡坦(Shmu'el ha-Katan)。他去世时，人们[称颂]道：“谦卑的人啊，虔诚的人啊，长老希勒尔的门徒。”他临终时确实说过：“西门和以实玛利将处死刑；他们的同伙被杀；其余的人被劫掠；大灾难随后降临。”

5. 贤哲优先于先知(《巴比伦塔木德·最后一道门》12a-b)

这里或许是大拉比文献中最清楚地将学者和先知并列的地方，并得出激进的主张：“贤哲优先于先知”。在随后的摘录中，中世纪的经注家约瑟·伊本·米伽什(Joseph Ibn Migash)和纳曼尼德(Nahmanides)深化了学者和先知之间的精确关系，肯定了贤哲优先于先知。

拉比海法的阿夫迪米(Avdimi of Haifa)说过：从圣殿被毁的那一天起，先知们丧失发布预言的能力，而贤哲们(*hakhamim*)开始行此事。

但是，贤哲们本身不就是先知吗？^① 海法的阿夫迪米的意思是：虽然先知们丧失发布预言能力，但是贤哲们仍可发布预言。

阿美马尔(Amemar)补充道：确实，贤哲优先于先知，[259]正如经上所写，“先知有着智慧的心”(诗 90:12)。——谁跟谁可以相比较？当然，不完善者可以同完善者相比较！

阿巴耶(Abaye)说道：这里可以举例证明，一个伟人这样说过，[后来]另一个伟人也引用这样的话。拉夫说：这是什么证据？或许他们只是有相同的看法！^② 而且，拉夫说，也可以这样举例证明，一个伟人这样说过，[后来]拉比约塞夫的儿子阿基瓦(Akiva ben Yosef)也引用

① 拉什对这个(有点神秘的)问题解释说：难道先知都不是贤哲吗？那么，此处文本为什么似乎还在暗示贤哲们只有在圣殿毁灭之后才得到预言？

② 字面含义是，“他们是同样杰出的人物”。

了同样的话!

拉夫阿什说:这是什么证据?或许他们只是在这件事上有相同的看法!而且,拉夫阿什说,也可以这样举例证明,即一个伟人这样说过,[后来]有人所引用的这些话同摩西在西奈山上领受的传统一样。但是,这也许是[巧合],就像一个瞎眼的人[蹒跚]行走在正确的道路上?^①——好吧,但是难道他没有提供理由吗?

6. 贤哲的优势(约瑟·伊本·米伽什,《最后一道门评注》[*Novellae on Bava Batra*]12a-b)

就学者优先于先知,《巴比伦塔木德》并没有提供解释。12世纪的西班牙作家约瑟·伊本·米伽什从学者具有独立性出发对此作了简明扼要的解释:人类的理解力不需要先知的启示。

“阿美马尔(Amemar)补充道:确实,贤哲优先于先知,等等……。拉夫阿什说,也可以这样举例证明,即一个伟人这样说过,[后来]有人所引用的这些话同摩西在西奈山上领受的传统一样”——即使这个人之前从未听过这些话!

[260]因而贤哲优先于先知:这是因为,先知只涉及他听到的话以及神放在他的口中他一直要重复说的话,而贤哲则涉及到摩西在西奈山上领受的传统,即使贤哲从未[在任何人那里]听到过!

7. 贤哲具有先知的力量(纳曼尼德:《最后一道门评注》[*Novellae on Bava Batra*]12a)

纳曼尼德的解释所涉及到的问题不同于约瑟·伊本·米伽什。纳曼尼德将先知学者并列观,同《塔木德》中的另一个观点(即智慧是先知的前提条件)做了一番比较。纳曼尼德的解答摒弃了拉什的观点;拉什认为有的先知不是学者。相

① 字面含义是,“门柱”——也就是说,他纯粹由于运气发现了门柱,可以在屋子里从一个地方走到另一个地方。

反,纳曼尼德认为学者和先知之间具有密切联系,都是神默示的模式。

《塔木德》说道:“从圣殿被毁的那一天起……先知们丧失发布预言的能力,而贤哲们(*hakhamim*)开始行此事”,拉什解释道:“非贤哲的先知丧失发布预言的能力。”人们可以依据这种观点,引用《许愿》(《巴比伦塔木德·许愿》38a)中的话:“神的显现[舍金纳, *shekhinah*]只在有智慧[*hakham*]、强壮和富有的人中出现”[暗指所有的先知必然一定是贤哲]。

有人解答[这段话],“神的显现[*shekhinah*]只在有智慧[*hakham*]、强壮和富有的人中出现”,[认为这只]与发布预言的持续状态有关。就先知[传达]信息而言,诸如(亚米太的儿子)约拿发布的预言[仅]是暂时的,神的显现甚至可能降临在虔诚人身上,但是,他们并不是贤哲。^①……

[然而,]我[对这种答案]并不满意。准确地说,《塔木德》[在这里就是《最后一道门》]所说的是,先知已经丧失了凭借想象和异象发布预言的能力,贤哲凭借理性发布预言的能力却没丧失。而且,贤哲了解来自[降临于]他们心中的圣灵的真理。

[261]8. 文士的教导比《圣经》更受爱戴(《雅歌经解大集》1:2)

以下的选文认为,大拉比(这里也称为文士)的教导——口传律法——不仅优先于众先知的教导,甚至优先于《托拉》自身——神的成文律法。这里的米德拉什即拉比经解始于《雅歌》,以之为证据经文,认为《雅歌》歌颂神与以色列之间的爱;“口”暗指口传律法。

阿巴的儿子西门(Shimon b. Abba)用拉比约哈南(Yohanan)的名义说:文士的教导像[成文]托拉中的教导那样重要。证据是什么呢?“你的口喜欢佳美的酒”(雅 7:10)。

[几个]学者以拉比约哈南的名义说:文士的教导比《托拉》中的教导更重要……

① 印刷本中这些句子的顺序被打乱了。

拉比卡哈拿的儿子阿巴(Abba b. Kahana)以拉比帕兹的儿子耶胡达(Yehudah b. Pazzi)的名义从如下这节[密西拿]中推论认为:

拉比塔峰(Tarfon)说:有一次我在路上,按照沙迈学派(Bet Schammai)^①的教导,躺下来背诵[示玛篇],遇到土匪,让自己置身险境。[土匪们对他说:你活该送命,因为你违背了希勒尔学派(Bet Hillel)的教导。](《密西拿·祝福》1:3)

[从这里]你可以看出:如果他根本没有背诵示玛篇,他将只是违背[《托拉》中的]正诫命^②,而他背诵了[但是,他是躺着背诵的,违背了希勒尔学派的教导],他为此会丢掉性命。这表明文士的教导比《托拉》中的教导更重要。

拉比阿达的儿子拉比哈尼纳(Hanina b. Rabbi Adda)以拉比阿哈的儿子坦胡姆(Tanhum b. Aha)的名义说道:文士的教导也比《托拉》和众先知的教导更有分量……。他们[先知和文士]就像是君王派去一个行省的两个特使。[262]对于其中的一个特使,他写道:如果他向你出示君王的签名和印章,那就相信他,否则千万别信他。对于另一个特使,他写道:即使他没有向你出示君王的签名和印章,你也要相信他。因而,经上这样说到先知的教导:“如果你们之中有一个先知……他向你显明神迹奇事”(申 13:2),但是,经上就文士的教导写道:“要按他们所指教你的教导,照他们传递给你的法令去行;他们所指示你的判语,你不可偏离左右。”(申 17:11)

9. 摩西在阿基瓦学园(《巴比伦塔木德·饭祭》29b)

这则故事以摩西遇到阿基瓦的形式深化了成文律法和口传律法的关系,其中

① 沙迈学派主张,人们必须斜躺着作示玛篇的晚祷(晨祷则要站立着),而希勒尔学派则反对用特别的姿势祷告示玛篇。这条律法一般按照沙迈学派去行(参见第七章第 16 小节)。

② 违背正诫命并没有固定的惩罚。

摩西和阿基瓦分别代表成文律法和口传律法。阿基瓦的解释学因其大胆偏离圣经文本的语义而独树一帜,并在大拉比中闻名。他的米德拉什式解经常常是在一个希伯来文字母之上发挥,这里的选文具有代表性——稍带夸张地说,他的解经都集中在对手抄托拉经卷中装饰字母用的小冠冕上,甚至集中在小冠冕的个别尖角上。

拉夫耶胡达(Rav Yehudah),引用拉夫的话说道:摩西上天[领受《托拉》],看见圣者坐在那里用小冠冕装饰字母。摩西问道:“世界的主啊,谁要求你(做这些的)呢?”主回答说:“许多代人之后有一个叫约塞夫的儿子阿基瓦的人;他将从小冠冕的每一个尖角中详细解释众多律法。”摩西对主说:“世界的主啊,把他指给我看吧。”主回答道:“转过身去。”摩西转过去[发现自己站]在[塔木德经学院正规学生的]第八排之后。摩西不明白所讨论的内容,感到迷惑。[阿基瓦]讲到一个要点时,他的学生问他,“你从何处知道这些的呢?”他回答道,“[这是]摩西从西奈山上[传下]的律法。”然后摩西就平静下来。

摩西转过身站在耶和华面前说:“世界的主啊,你既有了这人,还要借我来赐下《托拉》吗?”[263]耶和华回答说:“静然,它就这样进入我心中的。”

摩西又问:“世界的主啊,你已给我看了阿基瓦的《托拉》;让我看看他得到的回报吧。”耶和华说:“转过身去”。摩西转过身去,看到有人在屠宰店里称阿基瓦肉的重量^①。摩西在主的面前说:“世界的主啊,这般的《托拉》却是得到这般的回报?”耶和华回答说:“静默,它就是这样进入我心中的。”

10. 《托拉》“不在天上”(《巴比伦塔木德·中间一道门》59b)

这是一则关于阿克奈(Akhnai)火炉的著名故事。在一场有关洁净律法细节的争论中,拉比以利泽尔(Eli'ezer)发现自己同往常一样属于少数派。这引发有关判定律法标准的争论,拉比耶霍书亚(Yehoshua)大胆地将拉比的解释从神

① 提及阿基瓦的殉教:“他的肉被人用铁梳撕下来”(《巴比伦塔木德·祝福》61a[本书第十一章])。

的干预中独立出去。为了支持这一观点，他引证《圣经》中的论述，即《托拉》“不在天上”（申 30:12, [本书第一章第 3 小节]），而在圣经语境中，此句经文所要强调的则完全不是同一件事情。

同一天，拉比以利泽尔列举出世上所有的证据，但是[其他大拉比]未接受这些证据。

[拉比以利泽尔]说道：“如果律法是我说的那样，这棵角豆树将会证明。”长角豆跳出有一百腕尺长。（有人说是四百腕尺。）他们说：“人们不能从树上证明任何事。”拉比以利泽尔又说道：“如果律法是我说的那样，那么这条沟渠也能证明。”沟渠[里的水]开始向上逆流。他们说：“人们不能从沟渠证明任何事。”拉比以利泽尔又说道：“如果律法是我说的那样，那么学院里的墙壁也能证明。”墙壁开始倒塌。拉比耶霍书亚谴责[墙壁]：“学者们主张一种律法观，这跟你们有什么关系呢？”为了表示尊敬拉比耶霍书亚，墙壁没有继续倒塌下去；同时，为了表示尊敬拉比以利泽尔，已倒塌的墙壁也没有再站立起来；[264]所以，墙壁仍倾斜着。拉比以利泽尔继续说道：“如果律法是我说的那样，它应从天上得到证明。”天上的声音(*bat kol*)宣告说：“你们反对拉比以利泽尔什么呢？律法一直就是他所说的话。”接着，拉比耶霍书亚听到后站起来说：“它不在天上”（申 30:12）。这意指什么呢？拉比伊尔米亚(*Yirmiyah*)说：“《托拉》是从西奈山上赐下的，所以我们没有听到天上的声音——因为在西奈山上，你^①在《托拉》中早已写明[我们应该]‘听从多数人的。’”^②

[过了不久]，拉比拿单(*Natan*)遇到[先知]以利亚。拿单问道：“圣者在那时做了什么呢？”以利亚回答：“神笑着说：‘我的孩子们击败了我，我的孩子们击败了我。’”

据说那天拉比们收集了所有拉比以利泽尔宣称为洁净的东西，付之一炬。然后，拉比们投票决定对他颁布禁令。

① 指神。——译注

② 拉比伊尔米亚实际上所引用的一段话，按照米德拉什的方式截取自一句经文，它的显白意义实际上是劝诫人们不要在屈枉正直的事上“随众”（出 23:2）。动词“随”也可译为“站在同一边”或“支持”；参见本书第二十二章。

……[拉比以利泽尔]撕破衣服,脱掉鞋子,坐在地上。他的泪水涌出来;世界随之悲痛:有三分之一的橄榄树,三分之一的小麦,三分之一的大麦……。据说:“那天有一场大祸,拉比以利泽尔眼睛看过的东西都被烧毁了。”

此外,[学园领袖]拉班迦玛列曾在船上;大浪几乎将船打翻。他说:“我想这是因为拉比以利泽尔。”他站起来说:“世界的主啊,你显然明白我这样做既不是为了我的荣耀,也不是为了我族的荣耀,而是为了你的荣耀,因此争论不应盛行在以色列。”于是大海平息了波浪。

评论: 扩充圣约

这则著名的阿嘎达故事在诸多方面是我们理解拉比犹太教独特本质的关键。拉比以利泽尔一开始想用理性的论证说服贤哲,[265]但失败了,于是他开始运用超自然现象说服他的同道接受他的立场具有真理性。但是,这些暗含有神支持的神迹仍未能打动他们,于是拉比以利泽尔直接向神求助,寻求“最后一击”。但是,拉比耶霍书亚坚持认为这“不在天上,”神只是微笑着面对他的“孩子们”“击败”他。

这则米德拉什或拉比经解可以有多种解释途径,一般认为,在托拉研究学园中,它明显偏爱律法判决要采取规范程序,要高于神迹和天上的声音等非理性的侵扰。超自然的介入破坏了理性争辩在理解和阐述律法上的核心地位。

这里除了可以用社会和制度原因来说明要在法庭判决中排除超自然的因素之外,还包含另一个问题:圣约宗教的本质,或者更具体地说,神启和人类责任之间的相互关系。

神被人“击败”,这表明神自身具有局限性,这种局限性允许人类作为伙伴进入圣约,承担发展启示内容的责任。这节米德拉什引用经文“它不在天上”,抓住了塔木德研究学者作为知识分子具有理性能力的特征,他们自信无需先知或神的介入,就能拥有运用神的话语的权利和能力。超理性的说服形式(正如拉比犹太教的理性传统所定义的)——诸如在我们的选文中所提到的神迹和奇事——在律法争论中,既是不必要的,也是无效的。

另一则米德拉什也表达了这一观点,认为在摩西去世之后的时代,先知的作用和诉诸启示不再相关。“拉夫耶胡达以施穆埃尔的名义说:在哀悼摩西期间,被遗忘的传统律法有三千之多。他们对约书亚说:‘求问吧。’约书亚回答:‘它不在天上。’”非尼哈和约书亚直接求助于神,试图得到已失传的律法,却徒劳无果,在记叙几个相关事例之后,《巴比伦塔木德》引述了拉比阿布哈(Abbuha)的话:“基纳斯的儿子俄陀聂(Otniel, the son of Kenaz)运用辩证法重建[这些被遗忘的教导]”(《巴比伦塔木德·替换品》16a)。

换言之,人类可以借助律法分析来弥补神在积极参与破译《托拉》含义上的缺席。神隐退的形而上学观点意味着,[266]律法学者必须运用理性的进取心和创造力完成始于启示的进程。摩西的继承人充满自信地解释他们从众先知那里得到的一切,而律法学者们并没有缩在老师们的身后,也没有照本宣科,简单地重复老师们的字句,启示的内容成为律法和评注的永活、不断扩展的载体,只有在这时,圣约共同体才能算是神的成熟伙伴。

但是,若要理解神被人“击败”的全部含义,我们必须采用更宽泛的神学视角,在《圣经》对神与以色列的关系所作的解释,与大拉比们鉴于自己的历史经验对神与以色列的关系所作的反思之间要做出区别。

神的主动临在主宰了整部圣经戏剧。历史和政治全都是由神塑造的,神直接参与他的子民的命运和日常生活。藉着众先知和神迹,神以具体可感知的形式临在。例如,摩西在执行律法时碰到问题,经文记载他向神求教(例如,民 27:1—11)。《圣经》里的神从未被人“击败”过。神对经文的控制犹如神对以色列和列国历史的控制。这里的宗教处境涉及到人要完全信靠神是圣经故事的主角。

当《巴比伦塔木德》宣布“它不在天上”时,人类就取代了神,并承担起应用律法却不需要神进一步启示的责任。选文中记载的神迹和奇事为大拉比们的反讽目的服务,即有机会劝告神。我们可以意译这则米德拉什,神被礼貌地告知:“请不要介入这场讨论。你出现在在这里是不合宜的。你赐给我们《托拉》,但我们必须根据自己的理解把它用于我们的生活。而且就哪些东西才是正当的,我们不想凭借直觉知

道你的想法。我们必须通过自己的实践推理搞清特殊情况下律法的意义。”最后两句话对于掌握大拉比思想中的宗教现象学至关重要。

在《圣经》里，以色列共同体要在“生与死”、“善与恶”之间做出选择(申 30:15)。启示为以色列共同体提供了律法，但也留下了责任，以色列共同体要靠自己来履行律法。[267]

在大拉比传统中，圣约意识获得新的维度：以色列不仅要履行律法，也要说明并扩展律法的内容。这种对神人圣约关系的激进理解提出了新的神学框架，在这个框架里，作为神的伙伴的人采用文士和塔木德研究学者的身份，成为决定犹太共同体精神命运的主要因素。学者的地位得到空前提升，甚至高于先知之上；学者的权威来自于自身的理性能力，而先知的权威则依赖于神的神迹奇事。

还可以用另外一种方式看待这节选文中的微言大义。大拉比时期神学所关注的一个关键点是如何理解神的权力。在《圣经》中，法老全盘失败，以色列公然战胜敌人。但是，不能再用出埃及记戏剧为范式来理解以色列的流放和权力的丧失。提多和罗马军队显然胜利了。同时代的法老没有战败。历史没有自发谱写出神是“战士”(出 15:3)的颂歌，他击败他的敌人，从而成为历史的主人并以此为人所知。

过去与现在的差异强烈地表现在如下两个方面：摩西反抗法老，扎该的儿子约哈南(Yohanan ben Zakkai)与提多王会面，请求他特许在亚夫内活下来的犹太余民中建立宗教中心(比较《巴比伦塔木德·离婚》56a)。在大拉比历史中，体现神战无不胜的权力的可见神迹已经成为历史了。

为了理解永活的神以及神的选民观，为了反驳神撕毁圣约、放弃以色列的说法，神的权力必须用能够解释以色列的无权、脆弱和受辱的方式来理解。对传统神学的修订始于重新解读有关神的权力的经文。“耶和华啊，谁能像你那样有权柄？”(出 15:11)，以色列人过红海时唱的歌在大拉比的米德拉什中意味着“谁能像神那样静默？”“耶和华啊，众掌权者[elim]之中谁能像你？”(出 15:11)——“哑巴[ilmim]之中谁能像你；谁能像你看见他的孩子受羞辱并且一直保持静默？”(《迈吉尔他》，颂歌[Shirah] 8)

这是另一种版本的“它不在天上。”[268]现在,犹太人对神在历史上的静默和远离做出解释,以求免于承担疲惫不堪的愧疚和无价值感。相反,把注意力从历史上的物质条件转向《托拉》(《托拉》是调解神对以色列的爱的主要框架),犹太人更能体会到神的爱。以色列历史上神迹的缺失并不是指神愤怒或抛弃以色列,神在历史上的远离更像是在鼓励神的圣约伙伴主动参与《托拉》的发展。大拉比们抓住主动性,运用托拉研究去达到神永活的临在,由此回应为什么神可见的权力即神迹会逐渐消失。

然而,虽然律法及其研究大大压制了人对先知和神迹的需要,人对神施行神迹介入人类的需要对盼望历史变革和民族复兴仍是至关重要的因素,指明这一点对于限制大拉比改革犹太宗教意识是很重要的。尽管大拉比的学术传统过于自信和胆大,其中的典型代表是阿克奈的火炉故事,但是流放时期的精神状态仍表现为消极的祈祷,渴望历史上出现新的弥赛亚介入历史,治疗越来越深的流放和亡国创伤。犹太政治解放和民族重建仍表现为《圣经》中的神权范式。

与这种传统态度迥异的是,现代世俗的犹太复国主义创造出历史条件,在这种条件下,犹太民族生存不需要等待超自然的干涉,就可以得到复兴。从上述圣约思想路径来看,犹太复国主义的变革可以看作是打开了犹太生活的另一个维度,可以通向拉比自信和主动的精神,也可看作是使犹太共同体从普遍的独立无望的状态下解放出来。

从这种观点来看,以色列国不是弥赛亚开启犹太信仰中的末世论的标志,而是始于西奈山,是其过程的一部分,当时以色列回应神立下的带有自身局限性的圣约,同意建立自己的信仰生活。大拉比传统提出圣约理性责任观,这是一种崭新、富有生命的感受:这也是本章的主题;从中我们认识到,在历史上,神是以可见的方式取得胜利的得胜者,现在渐渐不再出现。[269]与此类似的是,现代时期所经历到的神的远离和静默可以看作是重新理解以色列的政治责任——把拉比的人类充足感扩展到以往禁止的领域中——的动力。这就是大拉比们勇敢地坚持“它不在天上”所蕴含的深刻含义。

11. 将先知从犹太律法过程中排斥出去(迈蒙尼德:《律法复述·托拉的基础》9:1-4,塞普提姆斯译,收录于耶鲁犹太丛书[耶鲁大学出版社])

正如我们已经认识到的,迈蒙尼德将《托拉》的权威建立在摩西乃是独一无二的先知之上(第五章第12小节)。因此,后来的先知都不能制定律法。迈蒙尼德在此拒绝先知参与立法过程,他将拉比耶霍书亚的主张“它不在天上”转变为一条宪法原则。

第九章

1. 《托拉》清楚明确[地]、清楚[地][提出]一个观点,即《托拉》是持存永恒的法律:它既不能改变,也不能增加,不能删减。因为经上说道:“凡我所吩咐的,你们都要谨守遵行,不可加添,也不可删减”(申13:1^①)。而且,经上说道:“只有显露的事,是永远属于我们和我们子孙的,好叫我们遵行这《托拉》上的一切话”(申29:28)。同样,经上也说道:“这在你们一切的住处,作为世代永远的定例”(利23:14)。而且,经上说道,“它不在天上”(申30:12):因此,你要知道今后任何先知对任何事都无权创新。

那么,如果有人站出来,不管是犹太人还是外邦人,这人引出用作证据的神迹,声称他是神派来添加或删减诫命的,或是赋予诫命新的解释,而这种解释不是传自摩西的;或是声称赐给以色列的诫命不是永恒传世的,[270]而是权宜之计,若是如此,那么,这个人假先知;因为他试图否定摩西的预言。他应被处死,因为他擅敢托耶和華的名说神所未曾吩咐他说的话(申18:20)。圣名当称颂的神要求摩西让这些律例“永远属于我们和我们子孙”(申29:28);“神非人,必不致说谎”(民23:19)。

2. 那么,《托拉》为什么又说,“我必在他们弟兄中间,给他们兴起一位先知像你。我要将当说的话放在他的口中;他要将我一切所吩咐

^① 和合本、新译本为12:32。——译注

的都传给他们”(申 18:20)? [这位先知]不是来寻找信仰的,而是劝勉人听从《托拉》的教导,警告百姓不要破坏这种教导,正如最后一位[先知]所说的:“你们当记念我仆人摩西的《托拉》”(玛 3:22)^①。

所以,同样,如果一位先知在一些随意的东西上给我们颁布诫命,诸如“要去这样的地方”或“不要去这样的地方”、“今天不要出战”或“今天要出战”、“不要筑墙”或“要筑墙”,我们要听他的话。那些违背他的话的人将会交到天庭受死,因为经上说:“谁不听他奉我名所说的话,我必讨谁的罪”(申 18:19)。同样,先知若违背他自己的话或越出他的预言,也要交到天庭受死。就上述[所有]三点,经上说:“我必讨谁的罪。”(申 18:19)

3. 所以,同样,如果有一位先知,我们知道他真的是先知,要我们暂时违背《托拉》中的诫命、或小或大的众多诫命——我们要照做。从古代贤哲传统开始就有这种例子:“如果先知告诉你,‘违背《托拉》中的话语,’正如以利亚在迦密山所做的,那就听他吩咐的一切,但偶像崇拜除外。”

这种情况也有附加条件,即[犯罪]属于权宜之计(例如,以利亚在迦密山就属于这种情况,他在[圣殿范围]之外献了燔祭,而耶路撒冷[已经]被选定为圣地,任何在[圣殿]之外献祭者,都应被逐出教门[karet])。但因这人虽有问,仍是先知,我们要听他的话,这也是遵守[这条诫命]:“你们要听从他”(申 18:15)。

如果有人问以利亚,“那么,我们应当要废除《托拉》规定[的禁令][271]‘不可在你所看中的各处献燔祭’”(申 12:13)吗? 以利亚可能会回答:“不能废除:如摩西所说,在[圣殿范围]之外献燔祭的人都要被逐出教;但是,今天,我将在[圣殿范围]之外献祭,这是按照耶和华的吩咐反对巴力神的先知。”

4. 这件事之后,如果有先知吩咐[我们]暂时违背律法,我们要听从吩咐。但是,如果有先知说要永远废除[律法],则要将他们处死,因为《托拉》说道:律法“是永远属于我们和我们子孙的”(申 29:28)。同

^① 和合本、新译本为 4:4。——译注

样,对于我们从传统得来的一切,或者说从律法问题中得来的一切,即神传下谕示他的决定是如此这般,或权威观点是如此这般,若有先知主张永远废除这一切,那他就是假先知,应被处死,即使他会行神迹;因为他试图否认《托拉》,经上说道:“它不在天上”(申 30:12)。但是,出于权宜之计,人们仍诸事都听从先知。

12. 现代的综合(亚伯拉罕·以撒·库克:《贤哲优先于先知》)^①

我们以这篇 1914 年首发的有关历史哲学(*historiosophic*)短文结束第二节“超越先知”。在这篇文章中,亚伯拉罕·以撒·库克将先知的异象与关注细节的律法作了一番对比,描述两者最终达到综合。他联系迈蒙尼德和纳曼尼德的立场,描述了在即将来临的弥赛亚时代,摩西式先知必定再现。

诗人和修辞学家的特点在于擅于描述生活中普遍存在的壮丽,特别是那些美的方面,其中包括流动的溪流和丰富的生命力。他们也能揭露并强烈抵制生活中普遍存在的扭曲和丑陋。[272]然而,看透这些特定现象的细节,[决定]如何把生活建在稳固的基础上,使之免受哪怕是最轻微的扭曲,这些扭曲最终将使生活搁浅或破坏生活,所有这些做法并不出现在热情、有活力的想象力量之内,而是内在于分析智慧[*hokhmah*]领域之中。在这里,物理学家、经济学家、工程师、法官和所有从事实践智慧的人开始工作了。

从更高层次上来说:先知看到了在以色列存在一条扭曲的偶像崇拜溪流,并进行有力的抵制。[先知也看到]独一的耶和华[以色列的]神是极乐的荣光,展现出全部的荣美和绚烂。[先知也看到]在道德上存在各种[形式]的无法无天和败坏:欺压穷人,剥削困苦的人,谋杀,淫乱,暴力,偷盗。[先知]充满神的灵,通过崇高、圣洁的演说发送并[提供]治疗的药方。

……全部实践诫命[的运用方式],以及详备、严谨精确的律法,都

^① 《光明》(*Orot*) (耶路撒冷: Mossad Harav Kook, 1963 年; 希伯来文), 第 120—121 页。

隐藏在先知异象之眼之外。观察、研究这些方面,熟悉之,深爱之,将会最终揭示出其中隐藏的内在福乐。神圣、洁净的生活溪流将以自身之力驱逐偶像崇拜的黑暗,不再让它再次浮现。逐渐形成的疏忽致使行为及其众多的细枝末节贬值,[先知也不能说清]这种疏忽如何开始形成毁坏的过程,破坏了可以接受崇高精神的器皿,^①藉此人类心灵的禀赋——人类的心灵使想象走上外表装饰华丽[而]内心充满邪恶尘埃的歧途——才可以自在自为地成长。先知无法认识这些,也就是说,透过模糊的镜子来看世界的先知无法认识到这些。^②

确实,摩西的预言就可以认识到这些,这种预言是透过明晰的眼镜获得的,即神是“口对口”^③(民 12:8)[传授给他的],[而且]只有这样的预言可以认识普遍存在的力量以及特殊之处的精确所在。但是,再没有另外一个摩西兴起过,[正如经上所说的:]“以后以色列中再没有兴起先知像摩西的;他是耶和华面对面所挑选出来的”(申 34:10)。^[273]因此,分派给先知认识普遍事物的任务,分派给贤哲认识特殊事物的任务,这是有必要的。“贤哲优先于先知”(《巴比伦塔木德·最后一道门》12a):先知没有用燃烧的火药实现理想社会——也就是说,以色列摆脱偶像崇拜并根除最败坏的堕落,诸如压迫、暴力劫掠、谋杀、淫乱、行贿;贤哲则通过扩展托拉实现了这一切,他们培养了众多门生,并时常回顾特定的规定及其应用情况。“‘他的道路存到永远’(哈 3:6)。不要解读为‘道路’[*halikhot*],而要读为‘律法’[*halakhot*]”(《巴比伦塔木德·经期不洁》73a)。

随着时间流逝,贤哲的工作取代了先知的工作,预言中止了。很久之后,普遍性逝去,被细节淹没,从我们的视野中消失了。因此,在世界末日,先知之光将会复兴……[正如经上所说的,]“我要将我的灵

① 亚伯拉罕·以撒·库克这里暗指卢里亚的创造神话;参见格肖姆·索伦的《犹太神秘主义的主要趋势》(*Major Trends in Jewish Mysticism*, 纽约:Scholem, 1946年),第260—268页。(中译本参见格肖姆·索伦:《犹太教神秘主义主流》,涂笑非译,成都:四川人民出版社,2000年。——译注)

② 有关除了摩西以外的众先知,参见《巴比伦塔木德·叔娶寡嫂的婚姻》49b:“众先知都透过模糊的镜子看未来,惟有摩西透过明亮的镜子看未来。”

③ 和合本译为“面对面”。——译注

浇灌凡有血气的”(珥 3:1^①),接着,对细节的厌恶增多。“文士的智慧将会减退。那些依靠设置限制而生活的人”——指贤哲,他们在教导中设置了许多限制——“将会从一个城镇流浪到另一个城镇,找不到可以定居的地方”(《巴比伦塔木德·犹太公会》97a)^②。

最后,展露出来的先知之光的火花将会显明出来,不是青涩的果子,而是“初熟的果子”,充满活力和生命。[先知]必将在总体上认识到智慧工作的伟大,带着真正的谦卑宣称:“贤哲优先于先知。”“慈爱和信实彼此相遇,公正和平安互相亲嘴。信实从地上生出,公正从天上俯视。耶和華也必赐下好处,我们的地要多出土产”(诗 85:10—13)。摩西的灵魂将再度出现在世上。

口传律法的权威

13. 拉比的立法:“你不可偏离左右”(《巴比伦塔木德·安息日》23a)

[274]光明节不是 *de'orayta* (托拉观点),也就是说,它并不源于成文托拉。大拉比们授权点亮光明节的蜡烛;这是 *derabbanan*,即拉比规定的律法。但是,遵守此律法是履行神的命令吗?

拉夫阿什的儿子希亚(Rav Hiyya b. Ashi)引用拉夫的话说:当点亮光明节的蜡烛时,犹太人要祝福……。祝福什么呢? “[我们的神耶和華啊,宇宙的王,你是应当称颂的,]神用诫命祝圣我们,要求我们点亮光明节的蜡烛。”

但是,神在哪里要求我们这样做了呢? 拉夫伊夫亚(Rav Iyya)说:这是[得自]“你不可偏离左右”(申 17:11,参见本章第 1 小节)。拉夫尼希米(Rav Nehemiah)说:“问你的父亲,他必指示你;问你的长老,他们必告诉你”(申 32:7)。

① 和合本、新译本为 2:28。——译注

② 《巴比伦塔木德》中的这段话以及其中所提及的末日描述,晦涩难懂,读来感觉意义变化众多。亚伯拉罕·以撒·库克调换原文的两个从句,并插入他自己的解释。

14. 根据米德拉什修订律法(《巴比伦塔木德·鞭笞》22a—b)

第二次立法(*derabbanan*)^①的权力并没有耗损掉拉比权威的范围。这里的选文阐明、赞美拉比有权力藉着米德拉什或拉比经解中(重新)释经的方法修订《圣经》中的律法。

密西拿:允许责打多少下呢?四十减一下[即,三十九下],经上说,“……按着他的罪照总数责打。[只可打他]四十下”^②(申 25:2—3)——最多四十下。拉比耶胡达说:他整整要打四十下……。

[275]革马拉:[这种解读]有什么原因吗?如果经上曾写着“四十下总数”,那么我将说:四十为总数。现在经上写着“总数四十下”——[这意味着]计数最多为四十。

拉夫说:那些在《托拉》经卷前起身却未能在伟人[即,一名学者]面前起身的人,是多么愚蠢啊!因为在《托拉》经卷里,经上写着“四十下”,拉比们出现了,就减去一下。

15. “希勒尔颁布法庭代索”(《巴比伦塔木德·离婚》36a—b)

此处选文的背景是每七年免除债务的律法,与《利未记》和《申命记》中描述的(部分具有乌托邦色彩的)《圣经》中的社会司法制度有关(参见本书第二十章)。面对经济生活中的实际压力,希勒尔设计出法庭代索(是一个意义不确定的希腊语),绕开圣经命令。从法律上讲,法庭代索把债务委托给法庭,因为法庭上备案索还的债务是不能免除的。尽管有这种技术上的正当性,但《塔木德》不满于大拉比颠覆圣经律法。这里的争论引入法庭有权没收财产的准则,我们在后面的章节中还要谈到这一点。

出于修复世界(*tikkun olam*)(《密西拿·离婚》4:3)之目的,希勒

① 即上文所说的“拉比规定的律法”。——译注

② 旧 JPS; 在新 JPS 里,原来的希伯来语的语法有所变动。

尔颁布[*tikken*]法庭代索(《密西拿·离婚》4:3);《密西拿》(《密西拿·第七》10:3—4)写道:法庭代索[所保护的债务]不能免除。这是由长老希勒尔颁布的。他看到人们拒绝向他人放贷,因而违背《托拉》上规定的“你要谨慎,不可心里起恶念,说:‘第七年的豁免年快到了’,你便恶眼看你穷乏的弟兄,什么都不给他”(申 15:9)。希勒尔因此着手颁布法庭代索。

法庭代索的文本采用这样的格式:“我,称为 X,委托本地法官 Y, Z 向我借贷,[因此我]可以在我认为任何适当的时候索还。”法官或证人在下面签名。

[276]但是,根据《托拉》的规定[*de'orayta*]^①,第七年要豁免债务,而希勒尔却颁布法令规定不可豁免,这种事情是否可能呢?

阿巴耶(Abaye)说:按照拉比[即犹太王子,根据《托拉》中的基本律法,认为豁免债务不适用于主权不完善的处境]的观点,[法庭代索只适用于]这类时期的第七年……。拉比们规定保存第七年为债务豁免年;而希勒尔发现人们拒绝放贷,他着手制定法庭代索。

但是,根据《托拉》的规定[*de'orayta*],[在“这类时期”]第七年债务没有豁免,而拉比们规定要有债务豁免[拉什:因此,借贷者就变成了强盗],这种事情是否可能呢?阿巴耶说:这[只]是[一种]“拖着不还贷”^②[的情况][也就是说,没有主动破坏禁令]。

拉夫说:“法庭有权没收。”

[拉什:[这甚至涉及到]这样一种观点,即认为[甚至]在这类时期,第七年要执行豁免债务,这是出自《托拉》的规定——而希勒尔制定律法规定不应免除债务;……这里并没有什么困难之处,因为金钱事务[*mamon*]上的[干涉]没有构成“颠覆出自《托拉》的律法”,只要这是在[建立]篱笆;对于金钱问题,法庭有没收的权力。]

拉比以撒(Isaac)说:[我们]从何[得知]法庭有权没收呢?如经上所說的:“[他们通告犹太和耶路撒冷被掳归回的人,叫他们在耶

① 即上文所说的“源于成文托拉”的规定。即托拉观点。——译注

② 以积极方式和消极方式“颠覆《托拉》中的律法”之间存在复杂的区别,成为《巴比伦塔木德·叔娶寡嫂的婚姻》89a-90b 中讨论的主题。

路撒冷聚集，]凡不遵首领和长老所议定三日之内不来的，就必抄他的家，使他离开被掳归回之人的会”（斯 10:7—8）。拉比以利亚撒说：[这条规定]出自这样的典故，“这就是祭司以利亚撒和嫩的儿子约书亚，并以色列各先祖家[字义为“列祖”]的首领，在示罗会幕门口，耶和华面前，拈阄所分的地业”（书 19:51）。“首领”和“列祖”之间有何联系？此处的经文告诉我们[的一点是]，正如列祖们[可以]将自己的一切愿望交托给后人，首领们也同样[可以]将自己的一切愿望交托给百姓。

[277]有一个问题出现了：希勒尔颁布法庭代索的时候，是用于他制定此律法的同代人，——或者还是也用于后代？这就涉及到取消法庭代索[的可能性]。若你认为法庭代索只是为了希勒尔时代的人，那么我们就可以废除它；若你认为这也是为了后代，那么“此法庭不能废除彼法庭的律法，除非此法庭在智慧和人数上胜于彼法庭”（《密西拿·证言》1:5[参见本书第七章第2小节]）。

[答案是]什么？来听听施穆埃尔是怎么说的：“只有苏拉(Sura)的法庭和尼哈德亚(Neharde'a)的法庭可以制定法庭代索。”^①现在，如果你认为希勒尔颁布[法庭代索]也是为了后代，那么任何法庭都可制定法庭代索！——或许，希勒尔是为了后代制定[法定代索]，但[它并]没有[扩展到]任何法庭，[而只是]适用于类似于他的法庭，诸如有权没收的拉夫阿米(Rav Ami)和拉夫阿西(Rav Assi)[的法庭]。

来听听施穆埃尔是怎么说的：“法庭代索是司法侮辱；若我有权限，我会废除它。”——废除它？但“此法庭不能废除彼法庭的律法，除非此法庭在智慧和人数上胜于彼法庭！”——他的意思是：我若有比希勒尔有更大的权力，我会废除它。

拉夫拿曼(Rav Nahman)却说：“我支持法庭代索。”——支持它？但是，这确实是适当的！他的意思是：我会做有关法庭代索的声明，这样的话，即使没有颁布这样的规定也像颁布了一样。

① 巴比伦的两个重要犹太经学院的地址。

评论：口传律法：赞美彻底的重新解释

传统上，人们在《托拉》经卷前起身表示对《托拉》的尊敬——直到今天，《托拉》是犹太会堂中唯一具体的圣物。拉夫心酸地抱怨说，人们对托拉学者们并没有表现出同等的尊敬：“那些在《托拉》经卷前起身却未能在伟人[即，一名学者]面前起身的人，是多么愚蠢啊！”但是，确切地说，为什么拉夫认为学者们应像他们研究的经书一样受人尊敬呢？

[278]《托拉》经卷自身被敬为神圣的《托拉》的化身，是神话语的化身。拉夫也以同样的视角看待学者吗？当然，他不是简单地指《托拉》的圣洁（或智慧，或任何值得尊敬的其他特征）也表现在学者身上。这是因为，当然，没有学者拥有《托拉》自身呈现的全部品质。如果人们拒绝将部分等同为全体，那么就没有理由说他们是“愚蠢的”。

那么，拉夫的观点是认为，学者在某种意义上优先于《托拉》，这种优先性反映在拉比米德拉什式的重新解经的技艺上：“因为在《托拉》经卷里，经上写着‘四十下’，拉比们出现了，就减去一下。”很明显，这里所引用的拉比解经并不是特例，而是犹太律法拉比解经的杰出典范，并贯穿在整个律法之中。我们可以通过两种不同的方式（即从价值和权威上）理解学者意味深远的两个优先性，其一是学者优先于《托拉》经卷，其二是拉比解经优先于经文的显白意义。

价值上的优先性意味着拉比解经对律法的解释比原初意义要好，——比原初意义要好，也就是说，对于违背律法的人来说，对他们的惩罚减轻了，或者对律法自身来说，仁慈的情感调和了正义的严酷性。可以确认的是，这里的改善是相当少的。将责打数量从四十减到三十九，这种缩减的重要性并不在于身体在承受痛苦上存在（极小的）区别，而在于象征意义，即背后隐藏着同情心。大拉比不是通过报复，而是通过克制来施行肉体上的惩罚。

如果这种理解有些可行性的话，那么，这种观念与其说来自于拉夫在这里提供的具体事例——即象征性地减少一下责打，毋宁说来自于其他大拉比文献。除了拉夫注释的句子之外，《密西拿》在相同的章

节中也包含几个其他句子,这些句子促进人们对罪人抱有同情心,减少肉体惩罚的严重性。同样,甚至更为重要的是,大拉比们其实废除了死罪。那么,减少责打数量表明大拉比广泛解经,重新制定圣经律法;拉夫就是这样的代表人物。

如果从神学出发理解拉夫的名言,其中蕴含着大胆的勇气。人们应对大拉比们表示更大的尊敬,因为大拉比们的律法比最初由神赐的律法要好! [279]这种提升拉比解经事业的思想,也为古典贤哲们所赞同,确实需要做出进一步的解释。或许在面对保罗的使徒书信突出表达的强有力的批评(实现神法的要求与人类的软弱不相容)时,只有这种勇气才能承担起对托拉的忠诚。确实,对任何有意犯罪的人施行严厉的谴责,根据律法的显白意义,在“在律法下”生活,的确,这都难以站得住脚。如果不能悬置《托拉》中的律法,那么我们就必须纠正它的惩罚立场,用以适应人类的软弱。

我提出这种观点,取代适当的神学解释——这是一种难以满足的愿望,即改进神法的计划要与全知、全善的神的观点相符合。如果这种观点似乎很让人沮丧,那么,让我们换个角度理解拉夫的观点,即不要关注拉比解经在律法的价值之上,而是要关注大拉比的权威。这种关注涉及到的情感与在《托拉》经卷之前站立时所具有的情感存在着微妙的区别:在此,对于经卷,人们与其说表达尊敬,毋宁说是承认权威。人们站立在《托拉》经卷前宣誓忠于它的律法;他们愚蠢,没有认识到对犹太律法具有最终决定权的大拉比拥有至上权威。

这种解释与有关在点燃光明节蜡烛之前祝福的讨论非常吻合。没有人怀疑忠于犹太律法就意味着有责任遵守大拉比颁布的命令。但是,不管大拉比的权威有多大,就遵守他们颁布的命令之背后的宗教立场而言,人们仍有犹豫:他们颁布的命令真的就是“神要求”的吗?答案是肯定的,在某种意义上,正是神要求我们遵守即使是大拉比们颁布的律法(*derabbanan*),这没有模糊大拉比颁布的律法和神亲自颁布的要求之间的区别,后一种律法就是 *de'orayta*。

但是,若拉夫的主要目的是把拉比权威提升到神颁布的律法(*de'orayta law*)之上,我们该如何理解《巴比伦塔木德》在希勒尔颁布

法庭代索上存在的复杂情况?《巴比伦塔木德》为什么要问:“根据《托拉》的规定[*de'ora yta*]……,而希勒尔却颁布法令规定……,这种事情是否可能呢”?

或许,确实,并不是所有的贤哲都赞同拉夫称赞大拉比的权威。值得注意的是,在阿巴耶(与拉夫同时代的人)看来,像希勒尔颁布法庭代索一类的做法只限于更改大拉比律法。[280]不必惊讶,拉夫准备走的更远,允许大拉比公然废除《圣经》中的免除债务法:“法庭有权没收。”

然而,甚至这种没收权力也明显局限于“金钱事务[*mamon*]上的[干涉]”,就像拉什所解释的,这“没有构成‘颠覆出自《托拉》的律法’”。这表明,比较而言,《托拉》中有关犯罪或礼仪的律法不会出现与此类似的大拉比废除或修改现象。甚至就法庭代索而言,随后的《巴比伦塔木德》中的争论出现更大的不安。为什么将法庭代索描绘为问题重重的案例,而不是将之视为大拉比对神所赐律法的改进(或至少是权威)的杰出案例呢?

其中的答案可能就在施穆埃尔将法庭代索贬为“司法侮辱”。根据这节密西拿,希勒尔找到解决这一困难处境的办法:继续支持免除债务法正在引发出无法承受的后果。但是,他没有采取行动去改变(或重新解释)这个律法。相反,他加强法庭回避这个律法的权力;这也就是“侮辱”。希勒尔颁布法庭代索法可能确实鼓励人们借贷给需要的人,几乎人人都会受益。但是,即使他的这种做法真的促使修复世界(*tikkun olam*)这一伟大目的,这也是通过令人反感的律法机制实现的。

法庭代索存在问题,因为它并没有充分利用全部的大拉比解经权力。诚然,在某种意义上,法庭代索确实依赖于拉比解经将委托给法庭的借贷从债务免除法中排除出去。事实上,有几位传统的经注家认为,引用《申命记律法注疏》15:3(*piska* ①113),此次大拉比解经的创新之处与希勒尔设立的法庭代索制度是一回事。但是,这里的《巴比伦塔木德》的评论明显认为,这两种犹太律法活动是不同的,没有批评

① 指律法注疏中的一小节或段。——译注

大拉比在解经上作出重新解释,而是批评希勒尔废除《托拉》律法。

在此,拉比解经和颁布法令之间存在的界限并不足够明晰,这可能与希勒尔时期拉比解经的初期条件有关。随后,重新解释的活动日益强盛,成为犹太律法创新的主要模式,全面宣布口传律法优于成文托拉。一方面,拉比以米德拉什的方式处理《圣经》经文,另一方面,反过来,《塔木德》中的阿摩拉(*amora'im*)要处理《密西拿》,问答录及犹太法典的作者要处理《塔木德》。彻底重新解释的活动成为他们的重要特征。[281]确实,拉比们明确制定的法令,以及后来由犹太社区领袖制定的法令,继续与《托拉》律法并行传播(有时甚至与之违背)。就像《塔木德》讨论的法庭代索一样,这些法令易于不断受到审查和限定。但是,我们在肯定大拉比权威具有真正的范围时,也绝不允许这种讨论隐盖拉比解经中的创新具有核心地位和价值。而这些创新之举都是拉夫所称道的。

诺亚·佐哈

中世纪的争论:卡拉派和拉比派

16. 卡拉派批评拉比解经上的创新之举(以利亚·巴斯亚特希(Elijah Basyatchi):《以利亚的外袍》[*Adderet Eliyahu*] 1:33-35,《卡拉派选集》,利昂·尼莫伊编,收录于耶鲁犹太丛书[New Haven:耶鲁大学出版社,1952年],第249-250页)

以利亚·巴斯亚特希是最伟大的卡拉派律法学者之一,他撰写的法典与拉比派的法典《布就筵席》(*Shulhan Arukh*)相媲美,并且比后者早约50年(以利亚·巴斯亚特希从1460年到1490年编写这部书)。像其他的拉比文献一样,拉什巴收录各种评论,而以利亚·巴斯亚特希维护卡拉派“传统”的独特性。

33. ……但是,自我们的父辈、父辈的父辈以降,我们就生养在其他各种典章之下,并恪守之,它们已成为与我们共呼吸的习惯。律法

书中没有记载它们，它们成为我们的第二天性，与我们共呼吸；尽管如此，在某种意义上，它们从先知话语之背后的目的中流淌出来。学者们称此类典章为“传承的重担”或“传统”；例如，宰杀动物必须用专门宰杀的刀，要合乎要求切割动物指定部分的肉……

34. 学识渊博的拉比托比阿(Tobiah)指出，凡说存在并不记录于《圣经》的传统的人，这仅仅是因为他不能充分理解特定的典章。[282]这就是为什么学者们说，不管是《圣经》中记载的，是类推出来的，还是从传统中遗留下来的，所有典章都是有效的；他们也说过，“遵守《圣经》要以三件事为本：成文经文，类推，‘传承的重担’。”

35. 但是，卡拉派传统与拉比派传统不同。一方面，拉比派对《圣经》进行增删，并认为传统要胜过成文的圣经经文，尽管《圣经》明白无误地说过：“所吩咐你们的话，你们不可加添”(申 4:2)。如果他们的动机只是解释先知的话语，那么，他们似乎不会说传统胜于成文的圣经经文。例如，对于典章“只可打他四十下”(申 25:3)，他们认为，这是说四十减一下(参见本书第 14 小节)……。另一方面，卡拉派传统被全体以色列所接受，它没有与记述下来的神的真理对抗；我们的学者们认为，凡不与《圣经》对抗、未添加《圣经》内容的传统，全体以色列都会接受，《圣经》对此也间接支持，这才称得上是真正的传统，我们必须接纳它。他们进一步说，《密西拿》和《塔木德》中的大部分是由我们祖先的原话构成的，拉比诺亚的儿子尼西(Nissi ben Noah)认为，我们的百姓都有责任去学习《密西拿》和《塔木德》。

17. “也不可加添”只适用于大多数人(犹太·哈列维：《库萨里》3:39—41，伯曼(Lawrence Berman)、科甘[Barry S. Kogan]译，收录于耶鲁犹太丛书 [耶鲁大学出版社])

《库萨里》所采取的终极形式是维护犹太教，回应宗教和哲学上的对手。然而，《库萨里》的核心主要保存在第三部分，最初被认为是与卡拉派辩论的著作。犹太·哈列维从先知的默示出发重新理解大拉比的训导，以此来维护大拉比有偏离《圣经》的权力。

[283](3:39)贤哲说:确实,在审判官、官吏、祭司和犹太公会[成员]面前,我们的[整个]宗教律法都限定在“摩西从西奈山领受的律法”或“耶和华所选择的地方”(申 17:8,10),“因为训诲必出于锡安;耶和华的言语必出于耶路撒冷”(赛 2:3)。我们每一代都要服从权威的审判官,正如[经上]所说的:“……去见……当时的审判官,求问他们,他们必将判语指示你。他们在耶和华所选择的地方指示你的判语,你必照着他们所指教你的一切话谨守遵行”(申 17:9-10)。随后[经上补充]说:“若有人擅敢不听从那侍立在耶和华你神面前的祭司”,……“那人就必治死。这样,便将那恶从以色列中除掉”(申 17:12)。当经上说:“这样,便将那恶从以色列中除掉”(申 17:7),[圣经]在此将不服从祭司和审判官与最大的犯罪联系起来,随后[解释说]:“众民都会听见,而且惧怕,也不再擅自行事了”(申 17:13),[也就是说,]只要尚需要继续按照法度规定[神圣的]侍奉工作、犹太公会和其他团体,通过它们,人们才可以按照法度规范[整个共同体],那么就离不开服从的要求。此外,神圣秩序将会毫无疑问地与它们紧密联系在一起,所采取的方式或是[直接发布的]预言,或是[间接的]支持和默示,第二圣殿[时期]就属这样的情况。

对于这类人来说,假装不见和串通共谋都[恰恰]是不可能的。这就是为什么[诵读出自]《以斯帖记》的经文、[遵守]普珥节的诫命与[遵守]光明节的诫命一样成为义务,这也就是[为什么]我们[在履行这些义务之前背诵的祝词中]可以说,“……神要求我们诵读[《以斯帖记》]经卷并点亮光明节的蜡烛”(参照本章第 13 小节)……。如果这些[只]是流放之后兴起的习俗,那么,它们确实就不会被指定为“法定”习俗,我们也将不必[背诵与那些义务有关的]祝词。相反,我们在各种情况下都将称它们为典章或习俗……。

(3:40)卡扎尔人(Khazar)说:这如何与[诫命所说的要求]“你们不可加添,也不可删减”(申 13:1)相一致呢?

(3:41)贤哲说:这只是针对大多数人说的话,这样,人们不必费神[284]沉思,任意做判断,像卡拉派那样为了自身而放弃[宗教]律法。此外,这鼓励人们接受[出自]摩西(愿他平安)之后的先知们、祭司们和审

判官们的[的训导],正如[经上]这样说先知的:“我必在他们弟兄中间,给他们兴起一位先知,”……“他要将我一切所吩咐的都传给他们”(申 18:18)。经上说,也要服从祭司和审判官的训导。因此,“所吩咐你们的话,你们不可加添,也不可删减”(申 4:2),其意是:不可增减的一切既有神藉着摩西所吩咐的一切,也有神“从你们弟兄中间给你兴起一位先知”传给你们的一切(申 18:15),这要与为确定[谁适合做]先知的条件相一致,还有“在耶和华所选的地方”所有祭司和审判官同意的一切,因为神确实临在于他们中间,以此来支持他们。他们不可能由于人数众多而串通违背宗教律法。我们也不可因为他们具有丰富的知识[储备],这些知识[部分]来自传承,[部分]是天生具有的,[部分]是[自己研究]得到的,就将错误的观念归给他们,这是因为,他们[自己]说犹太公会[的成员]有义务获得全部科学[知识],尤其是[因为],先知或代替先知的事物,诸如天上的声音等等,很少抛开他们。

18. “不可加添”用于拉比立法(迈蒙尼德:《律法复述·关于违犯者的律法》1:1-2;2:1,9,选自《迈蒙尼德法典》[*The Code of Maimonides*]^①,第14卷:审判官,海士曼[Abraham M. Hershman]译,收录于耶鲁犹太丛书[New Haven:耶鲁大学出版,1949年],第138-140页,第142页)

迈蒙尼德在评论拉比权威上,承认以律法、先知(第11小节)为一方与以口传律法的权威为另外一方之间存在区别。在他看来,绝大部分的口传律法都是犹太公会出于制度上的责任解释和贯彻《托拉》律法的产物,只有极少部分才是从西奈山直接延续下来的传统的结果。

第一章

[285]1. 耶路撒冷的大犹太公会是口传律法的根源。其成员构成了诫律的中流砥柱;从中产生出全体以色列的律例和裁决。《圣经》要求我们相信这些法令,正如经上所说的,“要合乎他们所指教你律法”(申 17:11)。这是正诫命。任何相信我们的先师摩西及其律法的

① 即《律法复述》。——译注

人一定会在宗教实践中遵循他们的教导并依靠他们。

2. 任何人,若行为与他们的教导不符,就会违背如下一条反诫命,正如经上所说的,“他们所指示你的判语,你不可偏离左右”(申 17:11)……。不论他们提出的法令是从传统而习得的(构成口传律法的内容),是根据释经原则从解释《托拉》中演绎出来的法令(他们赞同这些法令),还是涉及到为保护律法建立扩篱而制定的措施(这些措施用以满足时代之需)……:凡涉及上述三种范畴中的任一情况,服从他们所得到的法令就是正诫命……。

第二章

1. 如果大犹太公会采用一条释经原则演绎出一条法令,其裁判与律法一致,并且为此效果而作出决议,随后的[最高]法庭找到理由舍弃这条法令,它可以根据它自己的观点这样做并付诸行动,正如经上所说的,“去见当时的审判官”(申 17:9),也就是说,我们一定要遵循我们时代的法庭所规定的法令。

9. 由于法庭有权制定法令来禁止原本允许的事情,并且将禁令加于后代身上;由于法庭有权暂时允许《圣经》上所禁止的事情,那么,我们如何理解《圣经》上的命令“不可加添,也不可删减”(申 13:1^①)呢? [这可以理解为[286]是在警告]不可加添《托拉》中的条令,也不可删减其中任何一个条令,也就是说,不可赋予[随着历史进程而形成的]任何规则具有古老的法定律法的特征,好像这类规则就是具体体现在成文律法或口传律法里的诫命。为了阐明这一点:《圣经》上说:“不可用山羊羔母的奶煮山羊羔”(出 23:19)。传统认为,这节经文禁止用奶煮肉或吃肉,不管这是驯养动物的肉还是猎捕到的野兽的肉;《圣经》律法允许用奶煮家禽的肉。一方面,如果法庭允许用奶煮猎捕到的野兽的肉,则偏离了[《托拉》中的法令]。另一方面,如果法庭将经文中的禁令引申到用奶[煮或食用家禽的]肉,禁止[用奶煮]家禽的肉,那么,这就添加一条[《托拉》的法令]。

^① 和合本、新译本为 12:32。——译注

法庭应该说的是：“根据《圣经》中的律法，允许[用奶煮]家禽的肉，但我们却禁止。”我们告知人们此项颁布的禁令，避免可能会引起的不良后果，这是很有必要的。因为一些人会说：我们允许[用奶煮]家禽的肉，因为经文没有明确禁止；因此[用奶煮]猎捕到的动物的肉也同样允许，既然经文中也没有对此明确禁止。另一些人则会争论说，也允许[用奶煮]山羊羔以外的驯养动物的肉；还有一些人会主张，即使是山羊羔的肉，也可以用牛奶或绵羊奶煮食，因为经文上说“山羊羔母的奶”即属于同类动物的奶；另有一些人也许会[走的更远]，他们会说，如果山羊羔母的奶不是它的亲生母亲的，可以食用山羊，即可以用此山羊羔母的奶来煮彼山羊羔，因为经文上说“山羊羔母的奶”。因此之故，我们禁止用奶煮肉，即使是家禽的肉也不允许。这样，法庭就不会添加[法令]，而只是为《托拉》建起护篱。这适用于类似的条令。

19. 批判拉比的权威(利昂·摩代纳[Leone Modena][一般归于此人]:《傻瓜的话》[*Kol Sakhal*], 第二篇论文, 第五章, 选自费士曼[Talya Fishman]:《动摇流放的柱石:“傻瓜的话”, 现代早期对拉比文化的犹太批判》[*Shaking the Pillars of Exile: “Voice of a Fool,” an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture*][Stanford: Stanford University Press, 1997年], 第112—114页)

[287]《傻瓜的话》出自1852年初版的一份匿名手稿，据现代学者考证，它属于17世纪早期的利昂·摩代纳的作品。利昂·摩代纳也写过或者说开始写文驳斥《傻瓜的话》，但只有几页保存下来。如果他是作者，他的创作动机也令人困惑。或许他在此是在表达自己的观点，驳斥只是为了自我保护(因为如他所说的，那些观点属于异教徒)。但是，在他的其他著述中，我们甚至一点也找不到这种非传统的观点。或许他在此表述的是意大利犹太社区流行的观点，或更广泛地说，举例来说，是卷土重来的改宗者(*converso*)的观点，他认为，应对这种观点予以反驳。但是，即使如此，他的观点也具有不同寻常的力量。在任何一种情况下，这里所形成的彻底批判拉比权威的做法都值得再版。利昂·摩代纳的批判是卡拉派观点的回响，又加以超越，这在犹太文献中实在是空前的；它预告了一个半世纪之后伏尔泰对“神职人员”(priestcraft)的批判。

在这些事情中,你应该知道的是,凡与诫命有关的一切,以及法利赛派自大犹太议会时代以降不断创建的法令细节,最初[设计]的时候,其目的并不是要使整个民族有义不容辞的责任将之付诸实现,违反者会被视为异端,像违反《托拉》那样受到审判,但这一现象在第二圣殿毁灭之后广泛出现。相反,[法利赛人做法的目的是]根据律法允许做的事情,过一种圣化自身的生活,采取的[是]一种分别为圣的生活,其方式与现今基督徒中的修道派别一致,只是后者比他们更为严格。他们认为,藉着他们的这些做法,神的诫命会以他们认为最适当的形式得到履行。值得注意的是,这就是为什么他们被称为“法利赛人”[*Perushim*]的原因。也就是说,分离主义[*perishut*]使他们的习俗显得更加严厉,与以色列群众分别开。

甚至在第二圣殿诸王时期,法利赛派比其他教派更加强盛,他们也没有审判、惩罚违背他们颁布的典章的人。[288]但是,渐渐地,他们的支持者……日益加强与《托拉》自身中的律例类似的事物,直到后者也被冠名为“托拉”——“口传托拉”。他们认为,他们所领受到的一切,要么来自西奈山,要么来自众先知。

然而,在耶路撒冷城毁灭之后,第二圣殿变为废墟,在坦拿(*tanna'im*)期间,以色列人从他们的故土流放出去,……贤哲和早期领袖本应为流放的犹太人建立新秩序和几近崭新的《托拉》,用于流放中遵守,但是,要建立在摩西领受的《托拉》的基础之上。祭司制度和献祭、洁净和不洁以及取决于以色列地的某些律法都无效[也就是说,不再可行],没有犹太公会,以色列从一个王国沦为受奴役[的民族]。

但是,他们应放松并减轻繁琐的诫命带来的重担——但是,并不偏离其中的原则——他们[领袖们]可以用此种方式来解释或说明[这些诫命],即他们[犹太人]可以在敌人的地上生存,既能谋生,又不会被敌人憎恨、压迫。在任何情况下,这都是适宜的做法。[犹太领袖们应该]考虑到,我们生活在流放中,很难具体履行繁琐的诫命,或许因着我们犯罪,以色列的处境会变的更糟,[以色列]会有更大的流散。但是,他们所做的恰恰与之相反,正如我已经告诉你们的,他们将采取法利赛人的分离主义方式,而且他们不断增加新内容。但是,这些都

是糟糕的法令,消耗了以色列的经济资源,使以色列人生活消极,而且在他们所到的地方受到憎恨和轻视。这是因为,他们[拉比们]若不这样做,就没有办法治理以色列百姓。[他们]并不[鼓励犹太人]探讨在[口传托拉]之外使犹太人高于他们的同胞的知识。这是因为,犹太人会向他们[拉比]求教繁琐的诫命。因此,拉比不允许人们记录下来,提供的理由是“口传的东西不用记录,”这样的话,他们[犹太群众]将会一直需要他们[拉比],尊敬并敬重他们。

幸亏我们的贤哲圣师[拉比犹太王子](他已经很富有,很有智慧,已经是族长)来到了,[289]并且看到犹太群众的言行举止都已经处在这些严格要求和人为发明的重轭之下。他希望一劳永逸地结束这一切。他收集直至他那个时代犹太人所有创造出来的东西,编成一部法典——总计六卷的《密西拿》(*Mishnayyot*)——其目的是让读者可以通览法典,以色列人也不必时刻需要领袖。他们[领袖们]也不用继续添加诫命、法令以及无穷无尽的细枝末节。

然而,他们很快发现又回到原来的问题上;这是因为,如果没有创新和决疑法……[其他的]贤哲和族长们如何治理同时代的人呢?[所以,]他们认为,因为各种事情含糊不清,需要解释,一个人不能从《密西拿》中得到律法上的引导。

他们坚持用对待《托拉》的做法来对待《密西拿》,最终,《塔木德》编撰成书,收集在巴比伦辛阿尔山谷(Valley of Shin'ar)长大的以色列人的智慧,此地缺少教养和政治知识,他们并不知道天上的事,只知道悬在他们头上的事。……

他们建立起整部《塔木德》,实际上像巴别塔一样,乱哄哄的,是稻草、干草和麦子的大杂烩。正如他们自己所说的,“‘你让我处身黑暗中’:这就是《巴比伦塔木德》”(《巴比伦塔木德·犹太公会》24a)。

后来的犹太人像[他们的祖先]对待《密西拿》那样来对待《塔木德》,留下加昂(*geonim*)的著述,《托萨福》(*Tosafot*),[以及有关《塔木德》的评注]……。

现代的关注点：犹太律法创新和拉比权威

20. 批判犹太律法的衰落(利林布鲁姆[Moses Leib Lilienblum]:《塔木德中的方法》[*Orhot ha-Talmud*], 附录, 选自《利林布鲁姆全集》[*Complete Works of Moses Leib Lilienblum*][Cracow, 1910—1913年; 希伯来文], 第二卷, 第37—39页, 第49—51页)

该文写于1868年, 是俄罗斯哈斯卡拉运动(*haskalah*, 即犹太启蒙运动)后期代表作。[290]至1870年代, 利林布鲁姆是社会主义者, 到1880年代, 他成为犹太复国主义者, 但在此文中, 他仍然捍卫一种温和的犹太启蒙观, 要求改革由拉比领导、以解释《塔木德》为基础的犹太生活。

后来[的拉比们]像塔木德贤哲看待摩西的《托拉》那样对待《塔木德》! 正如塔木德贤哲从《托拉》字句的每个尖角中得出许多律法[参见本章第9小节], 现在的法典编纂家们也从《塔木德》字句中得出并新造出许多律法。但是, 这两者也有所不同, 这是因为塔木德贤哲非常清楚, 立法者摩西并没有打算将自己话语中的大量律法加密而不为人所知, 时代和常识可以产生出新的律法——《圣经》中的话语只是为他们颁布的法规提供支持[*asmakhta*]。后来的法典编纂家们并非都如此去行! 他们一心一意地认为, 高级学者提出的创新以及塔木德贤哲亲口说出的话语都是神在西奈山启示给摩西的。他们同样认为, 塔木德贤哲将大量律法隐藏在他们决疑法讨论和思想的表面之下。因此, 从这些[争论]中, 他们得出新律法, 而这些新律法永远不会出现在塔木德贤哲身上, 新律法与时代和常识中的精神相抵触!

假如这些法典编纂者只是注意到《塔木德》中的方法, 假如他们只是认识到, 《塔木德》与其说是犹太律法法典, 毋宁说是犹太律法裁判的指南, 假如他们没有遗忘, 犹太人并没有从阿嘎达语句中得出[律法], 对拉比律法, 犹太人应心怀仁慈,^①假如他们像拉比雅各·波拉克

^① 参见迈蒙尼德:《律法复述·反抗法》1:5。

(Jacob Pollack)和拉比以撒·卢里亚(Isaac Luria)(这些拉比传播决疑法和喀巴拉)之前的贤哲那样选择了智慧,假如他们没有赋予《塔木德》中的每个字句和所有决疑法具有与摩西的《托拉》那样的神圣性,那么,他们将不会为我们的日常生活创造新的律法,也不会把它们确立为以色列的永恒律法,像是一块沉重的大石,伤害每个背负它的人。他们将认识到,只有神才能制定律法;我们之中若没有先知,《塔木德》编纂完成后,我们就不能创造新的律法,并声称“这是神的旨意!”——这是因为,谁能了解神的想法呢?确实,即使是先知也不能添加律法,但摩西除外,摩西是神人;[291]通过决疑法,混淆示玛律法和触伤人的牛的律法……等等产生模糊和制造出黑暗,这种人就更没有资格随意添加了!塔木德贤哲(愿神祝福他们)添加律法时,添加的仅仅[包括]已经领受到的律法和解释、法令和典章,它们可以根据时空[偶然性]保存神的《托拉》!……

除了少数古代律法和从前人领受到的解释之外,整本《塔木德》……就是智者的成果,他们理解人类的精神和风俗,理解他们今世生命岁月中的珍贵价值。他们以大智慧将活生生的精神融进神的《托拉》,唯恐《托拉》像任何狂风和旋风都无法动摇的冰冷的纪念碑。通过钻研[《托拉》],他们找到用富有洞察力、智慧的方法解释《托拉》的办法,防止它成为我们生活进程的障碍;他们雄才大略,让它指明世人的生命精神所渴求的突破口在哪里,却丝毫没有减损它。因此,所有正直并理解他们行为的人都会祝福他们。

然而,自以为聪明的人嘲弄《塔木德》,[因此]显明他们很愚蠢,对[《塔木德》中的]方法一无所知;他们对《塔木德》的理解,还不如那些相信[《塔木德》中的]一切都是摩西受之于西奈山的人。这两种[人]都对它的方法完全一无所知!……

《塔木德》是不同观点的选集。现在,因为个人观点不同——正如[塔木德贤哲们]自己所说的(《巴比伦塔木德·祝福》58a;《巴比伦塔木德·犹太公会》38a)——在信仰领域以及在犹太律法中,《塔木德》都包括各种相互冲突的观点……。但是,亲爱的读者们,还有一件事,我们发现所有坦拿(*tanna'im*)和阿摩拉(*amora'im*)达成一致:也就是

说,任何失去根据的法令或条例都可以废除;每个犹太法庭都有权抛弃祖先的规则(但要服从我在[别处]说明的条件),他们的决定要根据时空[偶然性]! ……

我们的拉比们,看这里! 以真理的名义、以《塔木德》的名义、以我们的百姓中尊贵的人(以色列的牧者)的名义……我们来到你们面前。在他们的名义下,我们请求你们召集会众,并且有了解《托拉》、信仰坚定并对时代有渊博知识的知识分子们[*maskilim*]参与进来,[292]赐我们一部洁净完美的《布就筵席》(*Schulhan Arukh*,字面意思为“预备好的桌子”),它是一张没有无用之物和错误自负的桌子[*shulhan*],这部《布就筵席》不会这样建议我们:“我们不应在祷告时抬头向上观看,那样天使就不会嘲笑我们”《亚伯拉罕的盾牌》[*Magen Abraham*][收录于《布就筵席·生活之道》[*Orah Hayyim*]]95:1)……。这部《布就筵席》不会让我们背上……缺乏托拉和智慧的规则重担! ……这部《布就筵席》不会从捕风捉影的律法中推导出《塔木德》中没有提到的内容,诸如遵守在第五个月的头八天自我折磨的仪式——塔木德贤哲并没有要求这样做!^① 贤者们见证了圣殿的毁灭,从我们的以色列地流放,只是建立少数几个哀悼纪念[的仪式],这并不令人痛苦可笑。但是,一千多年以后,添加上许多纪念[仪式],却无古代的根据! 这部《布就筵席》在律法和虔诚的弥补缺陷之间作出区别! 这部《布就筵席》不会用错误的律法和缺少根据的说服来加添我们的负担……。这部《布就筵席》只会禁止已被[真正]禁止的事情,不会颁布严厉和邪恶的法令让我们远离人类和世界,将让我们自信地前进;它惟独建立在《塔木德》精神的基础之上! ……

我们的拉比们,你们揣手坐得太久了。你们不能再沉默了。是开创的时候了,是为我们的信仰和百姓而有所作为的时候了。是除掉我们的敌人加在我们和《塔木德》之上的耻辱的时候了;他们将《塔木德》变为我们前进的障碍,声称“它助长以色列人的懒惰和卑鄙;它提升研

① 犹历第五个月阿布月的第九天来源于圣经时代纪念耶路撒冷圣殿被毁的禁食日。根据《密西拿·斋戒》4:7,从禁食日之前的安息日遵守哀悼习俗。在后来的实践中,正如《布就筵席》反映出来的,从那月的第一天遵守这些习俗。

究它的人的荣誉,所以,学者们能征服百姓;它增加犹太人和他们所居住之地上的民族的仇恨!它让狡滑的人变得更加狡诈!”我们知道,在所有这些事中,“雅各的罪”(弥 1:5)不只出现在《塔木德》中,也存在于狡猾的学术研究中,既冷漠又骄傲,这曾带来毁灭!是指责百姓,使他们[能]热爱工作、享受双手劳动成果的时候了。[293]这就是拉巴(Raba)的立场,他曾这样对他的学生说:“请你们不要在尼散月[Nisan,收获的月份]和提市黎月[Tishre,葡萄和橄榄成熟的月份]出现在我面前,这样就可以避免整年都为饮食愁烦”(《巴比伦塔木德·祝福》35b)。[是]从《托拉》学者的心中除去骄傲的时候了,这是因为,我们不可以《托拉》为自我标榜的冠冕(《密西拿·先贤遗训》4:5)!是教导犹太的子孙在根本不同的宗教中发展和平的时候了,就像《塔木德》要求[我们]的,甚至要和偶像崇拜者们和平相处(《巴比伦塔木德·祝福》17a)——[今天]我们和邻人应有更多的和平!是让他们从内心理解,与人类及其同胞相关的诫命比与神人相关的诫命更有价值(《巴比伦塔木德·圣日》85a;《巴比伦塔木德·最后一道门》88b)的时候了,不要欺骗,即使对偶像崇拜者(《巴比伦塔木德·渎神之圣物》94a)也要如此。神憎恶为非法获得财物而行的诡计!是为了我们自己践行伟大的行为,提升我们的尊严,使我们的努力有所成效的时候了。智者在像这样的时刻不应如此沉默!

21. “禁止任何新事物”(梭斐[Moses Sofer]:《梭斐问答录》[*Responsa Hatam Sofer*]:生活之道[*Orah Hayyim*] 1:28)

本选文写于1830年,是论证最清楚的问答录,其中梭斐阐明了正统派(很快成为超正统派)的主要原则,回应犹太启蒙运动和改革:“《托拉》处处禁止新事物。”梭斐勇敢地完全崭新的意义赋予这句取自《密西拿·未受割礼》3:9的话,在原文中,它只是涉及《托拉》禁止在献祭之前吃初熟的庄稼(参见《利未记》23:9—14)。“处处”,在原文中指各个场所,在梭斐的争论中,所强调的含义则是“在所有条件下”。

你在来信中提到圣洁的犹太社区拆掉旧会堂,另建新的、更大的荣耀神的居所。现在,他们想在会堂前方、在圣洁的约柜附近设立读经台[bimah, dais]诵读《托拉》,[294]而不像以往一直设在会堂中心。他们认为,比较而言,这样的设置比过去立在会堂中心将更有美感,并为会堂提供更多的空间。你的问题是,这种变化是否可以接受?

回答:……你的来信是正确的,迈蒙尼德(《律法复述·祷告》11:3)明确规定,读经台应设在会堂中央,这样人人可以[清楚地]听到,《四类书》(Tur)也同样说道(《生活之道》[Orah Hayyim] 150)……[,因此]“任何寻求变化的人都是不利的”。确实,[约瑟夫·卡罗(Joseph Karo)在他的]《一倍银子》(Kesef Mishneh)中,捍卫一些地方的[塞法迪]犹太人,这些人在会堂前方建读经台。他解释说,这些人相信[将读经台设在中央的规定]只适用于古代,那时百姓众多,只能听到站在中央的人的声音。但是,在小社区中,人很少,他们可以听清……站在前方读经台上的[读经]。

[至于]在会堂中央建读经台的根据,……我认为原因如下:既然我们认为读经台……就等同于祭坛……,在圣殿里,摆在约柜之前的祭坛位于至圣所的中央,恰好在灯台和桌子之间,……所以,读经台也应位于会堂的中央,尽可能追随圣殿;在我们缩微型的圣殿中不应有所改动。

即使《一倍银子》为[塞法迪犹太人]社区[的行为]提供辩护,——这也不能用于我们身上。这是因为,我们的先祖建造会堂,将读经台置于中央,表明这是他们喜爱的方式,这样所有人都能听见。感谢神,犹太社区未曾减损,反而壮大了。因此,即使一开始建立[会堂]时因为人少而[把读经台]设在前方,现在他们的确要把读经台设在中央。在任何事情上,神都禁止改变读经台本来的样子。

此外,在我看来,甚至《一倍银子》有关[其他]犹太社区的观点,也只适用于在从未有会堂的地方建立新会堂。但是,随着建新会堂取代老会堂,不应做任何改变……。即使“可以为[耶路撒冷]圣城和圣殿法庭添加新东西”(《密西拿·犹太公会》1:5),[295]因而会改变事物,但是,南北的长度不会改变,或与中央的距离之间……不会有差池。这是因为,第二圣殿比

第一圣殿大,但[圣]器的排列却没有变化:祭坛、灯台和桌子没有从中央挪离开。从建筑规模比例来看,即使新会堂的中央现在与旧会堂的中央不同,新会堂仍值得把读经台设在中央……。这里的原则是,《托拉》处处禁止新事物……。你们的荣誉感会强有力地保护你们[避免这种变化],合法度地建立圣所,百姓也会平安相处。

22. 需要犹太律法上的“创新”(哈伊姆·大卫·哈列维[Hayyim David Halevi]:《让自己成为拉比》[*Aseh Lekha Rav*] 7:54,选自《让自己成为拉比》[*Aseh Lekha Rav*][Tel Aviv,1986年;希伯来文],第七卷第54节,第234—238页)

在过去两百年里,犹太律法在阿什肯纳兹(Ashkenazi)犹太社区中的发展受到有关犹太启蒙和改革的文化争论主宰。相反,塞法迪犹太人中的犹太律法主义者没有参与这场争论,他们对律法创新问题的态度明显不受传统主义者和改革倾向的影响。哈伊姆·大卫·哈列维是特拉维夫的塞法迪犹太人的首席拉比,在此主张创新乃是犹太律法的生命。

来函雅鉴。来函回应了我的论文……在我的论文中,我总结道:“我们明显有必要以追根求源的精神以及对之彻底信靠的心,来寻求解决之道,并引入犹太律法或哈拉哈上的创新。”您的来函表示出惊奇之情:我们可以有丝毫地偏离已经写下并领受到的犹太律法吗?“创建”犹太律法中的法令是什么意思呢?——这是因为,如果它们要与《布就筵席》完全吻合,它们就没有创新可言,如果它们不与之吻合,那么,我们可以做什么……,等等?

……的确,这一切都是完全真实的,正如您来信所写的:[296]我们不能丝毫偏离犹太律法。但是,我不同意……以已经写下并领受到的犹太律法之精神,以对之彻底信靠的态度,所作出的创新会形成偏离——即使这些创新在特定的情况下会改变已经写下的犹太律法。……

犹太律法的希伯来文为 *halakhah*,源于词根 *h. l. kh.* [行走]。它指的是从开始一直延伸到最后的事情,也就是说,指的是以色列从西

奈山上领受和传递下来并流传到现在的事物。……

现在我们要问的是：我们非常清楚，任何律法或法令都不能在变化的生活环境中长存，适合当下的律法在下一代或更长时间之后将不再适用，需要修正[*tikkun*]或改变等。那么，几千年前，圣洁的《托拉》赐予我们公平和公义的律法和条令，我们一直遵守到今天，并将继续遵守直至最后的世代，这是如何发生的呢？同样的律法，在当时有效，今天仍然有效，这是如何发生的呢？当然，赐予我们《托拉》的神……会考虑到最后的世代；然而，我们的职责就是理解“这是如何发生的呢？”。

现今，只有允许以色列每一代的贤哲(*hakhamim*)适应时代和环境的变化引入犹太律法上的创新，这种[延续]才有可能发生。只有这样，托拉才有可能在以色列长存。……

那么，大拉比们说：“这教导我们，独一的耶和華神向摩西启示《托拉》中记述的一切内容、文士们具体展开的内容，以及文士们最终有所创新的内容”（《巴比伦塔木德·经卷》19b；《耶路撒冷塔木德·地角》17a），大拉比们想表明什么意义呢？当然，这种意义不是字面上的，不是说了为了让摩西把《托拉》传给以色列，神传给[摩西]整部《托拉》，……而是指[从西奈山那一代人开始]直到最后的世代都可以对《托拉》有所创新。这是因为，即便如此，还留下什么可以创新的呢？更确切地说，正如《圣日补遗》(*Tosa fot Yom Tov*)的作者[拉比约姆·托夫·李普曼·海雷(Yom Tov Lipmann Heller)](在他评论《密西拿》的导论中)解释的，[神向摩西启示的只是知识，并没有将之赐给摩西用来教导以色列]。现在，让我们想一想，神向摩西启示一切(称职的学者都会对之有所创新)，如果摩西不将之教导给以色列，有何……用意呢？

我们必需假设，摩西将之传给以色列(也就是说，神将称职的学者最终所做的一切创新都启示给摩西)，这是因为，除此以外，[297]我们不可能认识到这一创新的事实。当然，这是为了向以色列表明允许每一代人可以“创新”，这种创新是神赐予我们的先师摩西的犹太律法中的一部分。

凡认为犹太律法是固定不变的，不允许我们偏离左右的人，犯了

大错。相反,还没有什么像犹太律法那样具有灵活性……。只有通过这种灵活性,依靠以色列贤哲提出的大量有用的革新,每个犹太人才沿着数千年的托拉及其诫命所指明的道路走下去。如果我们[自己]这一时代的贤哲,完全信靠成文和已经领受的托拉,就有勇气提倡忠实于托拉的犹太律法上的革新,那么,犹太人仍将沿着犹太律法的道路走下去,直至最后一代人。

23. 查迪克的权力(李詹斯科的以利米勒[Elimelekh of Lyzhansk],《友善的以利米勒》[*Noam Elimelekh*],我恳求[Va'ethanan]^①,在该词之下:那时[hayom])

18世纪末,哈西德运动的力量不断扩张,这不仅影响到犹太宗教的理想和实践,而且也影响到犹太社区生活。这场运动产生出的革命形式就是围绕魅力型领袖查迪克(tzaddikim)形成的犹太社区权威。李詹斯科的以利米勒在形成查迪克理论上发挥了主要作用。与拉比不同,拉比的权威依赖于他所拥有的律法知识,而查迪克则通过在神和物质世界之间扮演中介角色而获得权威。

“今日我们得见神与人说话,人还存活”(申 5:21^②)。经上接着说:“若再听见耶和华我们神的声音就必死亡”(申 5:22^③)。这两句经文自相矛盾。……

首先,让我们看看《诗篇》对这句经文的解释:“你们都是神灵[*elohim*],都是至高者的儿子;然而你们要死,与世人一样”(82:6-7)。^[298]我们早已多次表明,查迪克被称作神人,正如经上所写:“摩西,是神人”(申 33:1)。查迪克是裁判[*dinim*]的主人。一切裁判都交在他手中。他可以按照自己的意思引导裁判,[这样]使之变得缓和、柔和。查迪克就是法官,因为法官也被称为神灵[*elohim*]……。因此,

① Va'ethanan, 希伯来文,愿意为“我恳求”,为年度托拉阅读中第45周的材料,包括申 3:23-7:11。3:23的经文为:“那时,我恳求耶和华,说”,故取名于此。——译注

② 和合本、新译本为 5:24。——译注

③ 同上 5:25。——译注

他可以废除对以色列不利的所有裁判和法令。因此，查迪克也被称为神人，即神灵[*elohim*]的主人。

因此，《塔木德》写道：至圣者颁布法令，而查迪克废除法令。正如经上所说的：“你定意要颁布法令，必然给你成就。”（伯 22:28）

但是，这句[经文]怎么能证明查迪克可以废除至圣者所颁布的裁判和法令呢？这句经文是不是意味着查迪克颁布法令时，至圣者就使之成就吗？上述这些分析都是有道理的。当查迪克裁判人间的事情和颁布法令时，并没有天上的裁判，它们[天上的裁判]被废除了。

然而，我们也要明白，查迪克通过祷告医治病人[人]，给他生命力，人就可以活下来，这种力量来自何处呢？因为查迪克的生命力不是永恒的，而只是偶然的，那么，偶然的物体如何赐下生命呢？神……是永生永在的，其生命力就是其本质，所以可以给偶然存在的人带来生命，但是，人[本身]并不是这样的，他的生命力不是人的本质。然而，[查迪克可以医治，]这一[事实的]存在仅仅是因为查迪克与神依恋不舍[*middabbek*]，因而他的生命力与永恒本质的生命依恋不舍——因而，使得查迪克的生命力也是永恒本质的生命，这是因为他们联合为一体了。因此，查迪克身上有力量，可以将生命力赐给病人。

现在，你要问，为什么查迪克不能永生永在？这是不可能的。这是因为，查迪克并不总是与神处于交融(*devekut*)的境界。有时他不能与[神]依恋不舍。这是因为，世界就是这样被创造出来的：及和不及。也就是说，查迪克必须一直从一个境界达到另外一个境界。当他想要达到最高、最玄妙的层次时，他必须[先]下降回落，然后再上升……。他必需“用人间的方式”到达真理世界，当这个时刻来临时，他先要与神的交融断开，然后他“向自身聚拢”。确实，神希望我们都可以与他交融。因此，前两条诫命是直接从神那里听来的。[299]这是因为，“我是……”是正诫命，“你不可……”是反诫命。它们都与神性和交融相关。因此，神亲自向我们宣布[这些诫命]，以便我们与神依恋不舍，进入永生。

那么，这就是[这句经文]“你们都是神灵[*elohim*]”的意思。……因此，你应与永生依恋不舍。“然而你们要死，与世人一样”——这就

是说,你要与交融断开。下面这句经文也是这个意思,“惟有你们专靠 [devekim] 耶和華你们神的人,今日全都存活”(申 4:4)。“今日”一词似乎是多余的。但是,根据上[文],我们可以这样来理解:当你与神依恋不舍时,你们中的每个人,都通过与神……与永生依恋不舍而存活。但是,这只是发生在“今日”。因为交融不可能持续不断,所以,你每天都要像上文讲的那样回头并与神依恋不舍。因此,以色列说,“今日我们得见神与人说话,人还存活”——也就是说,[神与人说话,像人]与人说话,神与每个人说话:神说话并颁布法令,查迪克颁布法令并废除法令。即使神宣判一个人已经死亡,神不同意,查迪克仍可救活他。……

- 24. 托拉观点:扩展拉比的权威**(以利亚户·以利泽尔·戴斯勒[Eliyahu Eliezer Dessler],《为真理而奋斗》[*Mikhtav me-Eliyahu*],选自《为真理而奋斗》[*Mikhtav me-Eliyahu*], Tel Aviv: 拉比 E. E. 戴斯勒著作出版委员会 [Committee for the Publication of the Writings of Rabbi E. E. Dessler], 1955 年;希伯来文),第一卷,第 59 页,第 75—77 页。英译本参见以利亚户·以利泽尔·戴斯勒:《为真理而奋斗!》[*Strive for Truth!*][Jerusalem and New York: Feldheim, 1978 年],第一卷,第 176—178 页,第 217—223 页)

20 世纪初期,反犹太复国主义、隶属正统派的以色列正统党(Agudat Yisrael)创建,为杰出学者定期聚集召开“贤哲会议”提供了框架。贤哲会议逐步发展成为主要论坛,旨在为该党及其追随者团体制定政策。Da'at Torah 一词,其含义是“托拉观点”,以及随后产生的 *emunat hakhamim*,其含义是“贤哲信仰”,在传统上并不归于犹太律法权限之内的诸多政策领域中,将这些杰出学者们的权威主张概念化。以利亚户·以利泽尔·戴斯勒是这些观点的主要拥护者;他对贤哲地位的评价反映出受到查迪克的虔敬(哈西德)派思想的影响。[300]接下来的第一段选文提供的是有关“贤哲信仰”理论;第二段选文是一封书信,劝诫缺乏必要信仰的受信人。

托拉是真理

盲人必须走一条不熟悉的路时,他应做些什么呢?他要找一个可以看得见的人作他的向导,或至少在每个转弯时询问可以看得见的人。

同样,神也以他的慈爱为我们提供向导,即我们的贤哲、托拉学者。这是因为,任何沉思他们的教导的人都会认识到,就他们自己和一般人类的心理构造,人就为了自己的利益所走的道路,他们所持的观点清晰明了。

……这向我们表明了“贤哲信仰”的实质。

任何愿意相信贤哲的人,都可以从他们明晰的观点中受益,这些观点就成为他的眼睛。就我们的世界观和指导我们的行为而言,他们的教导可以为我们提供正确的引导。而且,就我们成为他们的门徒、努力理解他们的思维模式而言,我们的思想也受到正确的引导。因此,我们时代的伟人,他们的职分就是追随贤哲的思想模式,继续成为忠诚的门徒,获得最高程度上的“正当”[感]。因而,他们的观点,无论是没有明确来源的教导,甚至是对世界事务的讨论,都清楚、真实,“好像人问神的话一样”(撒下 16:23),甚至在我们的时代,对我们来说,也是显而易见的。

关于“贤哲信仰”的一封信

从他来函的话中,我看出,他认为以色列所有伟大的学者们,他们的做法都是为了天国,另外还有思想巨人和大有能力的义人,……都完全错了。神不同意!……

任何见证过他们举行集会的人……都确信,从他们的行为中,他可以觉察到神的显现[*shekhinah*],还有圣灵盘旋在他们的聚会之处。……

[301]大拉比们教导我们遵守贤哲们的教导,即使他们把左说成右,而不是论断说——神也禁止这样做——“他们肯定错了,因为我这么毫不起眼的人都能清楚地认识到他们的错误。”相反,[人们应说,]“与他们清晰的智慧和来自神的眷顾相比,我的认识不重要,就像地上的尘埃。”……这就是“贤哲信仰”所界定的“托拉观点”。……

在与我们的贤哲的关系上,我们是微不足道的,不承认这一点,就是所有罪的根源、所有灾难的原因,愿神宽恕我们。一个人的全部价值都配不上全部[美善]的根源即贤哲信仰。

评论: 拉比权威与现代性

彻底批判的兴起成为现代的标志,这种批判指向一切形式的传统权威,而不只是传统宗教权威。在犹太社区中,这种批判主要针对的是传统犹太律法的权威,以及身为律法指导者和诠释者的拉比权威。以上五节选文(第20—24小节),在拉比权威问题上,可以分为独立的两个部分,但是,正如我稍后表明的,它们又是相互关联的:(1)拉比具有创新、调整、改革犹太律法的权威,用以满足众多犹太人所认为的现代需要,以及对拉比权威加以限制;(2)拉比是精神和魅力型领袖,惟独他们具有权威指引个别犹太人生活的各个方面,除此之外,可以成为公共政策的最高制定者,解决犹太社区所面对的全部问题,甚至特别解决本质上并不严格属于犹太律法的问题。五节选文,以多种方式,有时甚至以互相冲突的方式,根据并回应现代针对拉比权威的挑战,尝试维护甚至支持拉比权威。

前三段选文解决上文描述的第一个问题。摩西·雷伯·利林布鲁姆和哈伊姆·大卫·哈列维,尽管存在重大分歧,但都主张拉比既有权力又有义务在犹太律法内部创新,甚至可以改变犹太律法,用以适应现代不断变化的环境。摩西·梭斐则持相反的主张,认为在传统犹太实践上的一切变革,[302]即使这些变革没有违背形式上的犹太律法权威观点,都要明确禁止,这正是因为这些都属创新。拉比是犹太律法的指引者,更广泛地说,是犹太传统实践以及以这种实践为基础的传统生活方式的指引者,不会赞成做出这些改革。

摩西·雷伯·利林布鲁姆的选文在两个重要、相互联系的方面与其他四节选文都不同。首先,摩西·雷伯·利林布鲁姆不是拉比而是平信徒。其次,这节选文是五篇选文中唯一批判当代拉比的文章,摩西·雷伯·利林布鲁姆认为,拉比对现代挑战的回应既不充分,的确,发挥的也是反效果的作用。尽管这些批评相当尖锐,摩西·雷伯·利

林布鲁姆仍支持拉比权威,这是因为,他相信,拉比只有接受他的建议,才能维持他们的权威,除此之外,还可以维持改良、更新犹太律法的权威。

摩西·雷伯·利林布鲁姆在撰写此节选文时仍是一位现代犹太启蒙运动(*haskalah*)的倡导者。他促使当代拉比回到《塔木德》中的方法,“根据时空[偶然性]”解释犹太律法,由此将“活生生的精神融入神的《托拉》”。他批评《布就筵席》及其捍卫者,认为他们用“缺少根据的说服来加添我们的负担”并“颁布严厉和邪恶的法令让我们远离人类和世界”。犹太律法应更仁慈,可以鼓励犹太人更好地融入他们生活期间的社会。格外引人注意的是,摩西·雷伯·利林布鲁姆主张,拉比不应独自承担这些变革,而要和“了解《托拉》……的知识分子[*maskilim*]”一起承担,知识分子就是像摩西·雷伯·利林布鲁姆一类的人。

从批判—历史的角度来看,人们会认为,摩西·雷伯·利林布鲁姆对《塔木德》中的方法和《布就筵席》的区分过于夸大。确实,他天真地假定,他向拉比们发出呼吁,他严厉的话语将会引起拉比们作出积极的回应。或许最重要的是,摩西·雷伯·利林布鲁姆的错误在于,他假定犹太律法传统权威的危机可以通过特别调整犹太律法来解决,而不论这种调整在本质上有多么正当。例如,有人赞成在阿布月第九日(*Tishah be-Av*)之前遵守半服丧日,从前一个安息日,而不是从月初开始计算日期,不论人们会怎样认为,像这样的改革会强化犹太社团恪守犹太律法吗? [303]我们或许不必吃惊,在写好这段选文后不久,摩西·雷伯·利林布鲁姆加入更大的激进主义阵营,采纳更具有实证主义和唯物主义立场的观点,把犹太律法改革问题抛在一边了。

20世纪的塞法迪犹太学者哈伊姆·大卫·哈列维不同于摩西·雷伯·利林布鲁姆,既不批评《布就筵席》,也不批评(除了委婉批判之外)当代拉比。此外,摩西·雷伯·利林布鲁姆主张,在《塔木德》编修完成之后不久,犹太律法也结冰了,当代拉比的任务就是将其“解冻”,而哈伊姆·大卫·哈列维认为,“以色列每一代的贤哲(*hakhamim*)”都提出“大量有用的变革”。

然而,就需要“根据时代和环境上的变化”修订犹太律法,哈伊姆·大卫·哈列维和摩西·雷伯·利林布鲁姆达成广泛的一致。或许为了有别于自由派拉比,哈伊姆·大卫·哈列维很快就放弃对犹太律法有丝毫的“偏离”。但是,对他而言,“以犹太律法精神创新犹太律法”并不“形成偏离”,他继续异常大胆地维护无可指责的正统派拉比,即使“在特殊情况下,这些变革改变成文的犹太律法”。

哈伊姆·大卫·哈列维的文章与摩西·梭斐的选文形成强烈对比,后者是反改革的正统派主要代表人物。如同在其他文章一样,摩西·梭斐在这篇问答录中也使用警句“《托拉》禁止……任何新事物”。但是,这句话确切的含义是什么呢?

犹太人建立会堂时,读经台“一直”放在中央,而摩西·梭斐在这里讨论把它设在约柜的前方是否可行。他承认,犹太律法并没有严格要求把读经台设在会堂中央,而且至少有一位著名的中世纪权威捍卫某些会堂把读经台设在约柜前方的决定。但是,他又总结到,考虑到大家接受公认的做法,会堂在约柜前方建造读经台就等于是创新,此类做法是禁止的。

摩西·梭斐虽没有这样说,但他禁止这种变革的部分原则可能出于这样的事实,即主张将读经台移至约柜前方的人,除了其他原因之外,是为了使会堂建筑符合当代非犹太人的美学标准。因此,[304]在哈伊姆·大卫·哈列维看来,为了应对“时代和环境上的变化”,创新犹太律法是时代的要求,而对摩西·梭斐来说,这种创新是为犹太律法所明确禁止的,恰恰是因为此类创新积极回应“时代和环境上的变化”。拉比是传统犹太社区的领袖,要杜绝犹太社区的变革。摩西·梭斐直觉到了对犹太传统实践的全部变革都旨在符合非犹太标准,即使变革没有违背犹太律法,也将导致非犹太文化传入,从文化传入到文化同化只有一小步之隔。在摩西·梭斐看来,犹太解放和启蒙运动拓宽了犹太人广泛参与广大社会的机会,也对传统犹太人生存的根基构成威胁。

最后两小节选文解决上文描述的第二个问题,即维护拉比学者所具有的广泛、在犹太律法之外的魅力型权威。第23小节在某种意义

上离题了。这是因为，早期哈西德派拉比之一李詹斯科的以利米勒谈到独一无二、无所不包、几乎等于神的权威，并不属于传统学者即社区拉比(*mara de-atra*)或塔木德经学院(*rosh yeshivah*)的领袖，而是属于查迪克。查迪克是“[神]裁判的主人”，因而具有超人的力量；例如，他可以撤销神宣布的死亡，治愈病人。甚至，像一位当代哈西德派的学者所说的，“哈西德主义……的主要创新是坚定地相信，只有通过查迪克这个中介，犹太人才有可能合法度地侍奉神”(约瑟夫·旦[Joseph Dan]，《拉比鲁辛的以色列》[*Rabbi Isreal of Ruzhin*]，载于《犹太研究》[*Jewish Studies*, 1997年])。但是，对我们的论述而言，重要的是20世纪，查迪克所具有的魅力型权威已经扩展到杰出的拉比学者，尤其是经学院(*yeshivas*)的领袖身上，前者是“以色列的伟人”(gedolei yisrael)。这将我们引向最后一段选文。

以利亚户·以利泽尔·戴斯勒的选文完成于二战之后；有人批判“我们这一代的伟大学者”，认为在战争期间他们没有为了欧洲犹太人而鼓励阿利亚(*aliyah*, 向以色列地移民)。批评认为，假如他们这么做了，上千或许是上万的犹太人的生命将得到保全。以利亚户·以利泽尔·戴斯勒对此作出回应。以利亚户·以利泽尔·戴斯勒与其说回应了批评的关键之处，不如说只是否认这些伟大学者会犯下错误，这是因为，确实，“圣灵盘旋在他们的聚会之处”。他倡导的不是批评而是“贤哲信仰”，承认“与他们清晰的思想相比，我的见解只是捕风，只是捉影”。^① [305]以利亚户·以利泽尔·戴斯勒在此提出 *da'at torah* (托拉观点；在其主要的拥护者中，阿什肯纳兹犹太人读作 *da'as torah*) 的观点，认为“以色列的伟人们”有资格在所有公共政策事务上表达权威的托拉观点，他们的观点不受批评。正如一位当代哈雷迪(*haredi*, 超正统派)的发言人所说的，“以色列的伟人们拥有特殊的天赋洞察客观现实……并运用相关的犹太律法原则。这是圣灵 [*ruah ha-kodesh*] 的一种形式，近乎预言，尽管只是远远的近乎预言。”从这个前提出发，我们可以得出下面的结论：“以色列的伟人们在所有犹太

① 与第24小节有出入。——译注

社区政策方面都应该成为最终、唯一的仲裁人。”

具有讽刺意味的是，“托拉观点”思想兴起的一个重要因素是现代社
会对拉比传统权威提出多方挑战，这些挑战导致许多拥护这种传统的
拉比为了维护传统，甚至更为重要的是，为了维护自己的权威解释，
提出意义深远的主张。此外，犹太社区传统结构的解体以及随之而来
的社区拉比和平信徒宗教领袖权力的削弱，导致具有托拉学者身份及
个人魅力的经学院(*yeshiva*)领袖出现在舞台中心。“托拉观点”思想
也成为反现代的哈雷迪手中的武器，用以削弱现代正统派的权威。哈
雷迪因而主张拥有托拉观点的“伟人们”确实是非现代主义的托拉学
者，他们的观点是“纯洁”的托拉，未受到现代世界的败坏。最重要
的是，“托拉观点”思想用偏激的方式解释“贤哲信仰”，或许是构成反
现代的哈雷迪世界观之特征的服从伦理中的核心因素。

总之，“《托拉》禁止任何新事物”的主张和“托拉观点”思想，都
是采取拒绝主义立场的正统派的观点，采取拒绝主义的正统派最多是
高度怀疑现代世界。那么，我们不必惊讶，当代哈雷迪犹太社区热心
地肯定上述两个看法。相反，像我一样相信犹太律法创新具有合法性、
[306]愿意积极回应现代性挑战的犹太人，承认现代世界具有一定程
度的价值。确切地说，因为我们既是现代人，也是守犹太律法的人，所
以，我们在自主和权威、独立和服从之间寻求平衡。推论司法规定
(*pesak*)的过程允许我们在已经启示出来的框架中开展批评和辩论，
在这当中，我们找到这种平衡。因此，我们反对托拉观点所持的反现
代观点，它的全部目的就是通过倡导思想上的以撒献祭(*akedah*)来压
制讨论，从而使人服从“伟人”的卓越智慧。

卡普兰(Lawrence Kaplan)

第七章 争论和异议

导言

[309]在第二圣殿时期的最后几个世纪里,犹太人的生活特征表现为教派主义。但是,对于法利赛人、撒都该人、库兰社区或早期犹太基督徒的所知所想,我们知之甚少。这些团体/学派/教派的成员如何理解自身? 又是如何相互理解的? 或许他们每个人都将自己的方式视为唯一正确的方式; [310]他们不可能以现代自由风格彼此宽容。但是,犹太联邦和第二圣殿的存在(甚至对游离于圣殿之外的团体来说)或多或少将这些团体凝聚在一起,不管彼此在言论或思想上会有多大分歧。我们认为,试验性地谴责这一方或那一方,有可能在团体和宗派冲突中发挥作用,但是,在这一阶段的犹太史上,没有充分形成对异端或叛教的理解则是显而易见的。第二圣殿的毁灭促使犹太教第一次尝试界定神学和律法上的正统思想。基督徒是最早的犹太异端。后来,卡拉派也陷入类似的地位,虽然该派在某些方面是曾经属于以色列主流的撒都该派的继承人。

即使流放和大流散剥夺了犹太人强化任何特定的思想的政治权力,但是,这还是迫使犹太作家们作出思考——确切而言,是什么因素将流散四处的犹太男男女女聚集在一起的? 塔木德时期的贤哲大都将强化正统神学的力量交给神(其中有些人似乎主张依靠自身的努力或私人的狂热情感;我们将在第十五章和十六章加以讨论),惟一坚持

的主张是，凡不相信要道的人，例如《托拉》乃是神在西奈山启示给以色列的，“与来世无份”。有关义务的规定，在数目上很少，迈蒙尼德将之扩大的尝试遭到抵制。门德尔松主张犹太教是没有教条的宗教，这种观点可能是错误的；但信条思想在犹太人中的作用要远远小于它在基督教宗教生活中的作用。如果像卡拉派这样的团体不仅被来世而且也被现世的犹太会众排除在外，这很有可能是因为他们反对拉比的犹太律法或哈拉哈，而非因为他们主张任何异端信仰。

在主要的流放团体中可能存在着神学多元主义，但是，因为这种神学多元主义很少提出政治问题，所以，我们这里不讨论它。所谓的政治问题是指对犹太律法提出异议。从塔木德时期到犹太解放时期，最重要的界定犹太身份的手段是对犹太律法的忠诚度。但是，正如我们所认识到的，犹太律法自身也是通过拉比讨论、少数服从多数的投票原则确定的——在整个大流散期间，在不同的时空，少数服从多数原则所做出的决定不尽相同。如何理解并协调这些分歧？它们有何局限性？〔311〕在缺少核心律法体系的情况下，律法的权威如何发挥作用？本章我们将阐明这些问题。

对普通犹太人来说，不管犹太律法如何规定，都只是律法，由当地的犹太法庭(*bet din*)运用经准许施行的强制力来执行。除了卡拉派之外，没有任何重要的犹太宗教运动提倡反对犹太律法的权威(直到十九世纪的犹太改革运动为止)或是支持任何形式的消极抵制或有意抵制。异议和分歧仅仅普遍出现在犹太精英之中；拉比的分歧大多数发生在内部。

争论所允许的范围在某种程度上是由流放期间松散的权威结构所决定的。犹太教很难压制地方上的异议，卡哈尔的自主地位和犹太学者的流动性使之不可能在广大的流散中达成大体上的一致。但是，拉比中出现的律法“自由主义”(至少与他们生活其中的基督徒和穆斯林社会有关)则另有原因，与他们对经文权威和解释权威的理解有关。

经文是神启示给人的，因而是绝对的。但是，释经是人为的活动(“它不在天上”)，允许有错缪，不具有结论性的作用，可以一直发展下去。一些贤哲追忆释经的黄金时代，那时所有释经者能够彼此达成一

致；他们认为，罪恶或愚昧导致分歧（参见《巴比伦塔木德·犹太公会》88b）。但是，以欣赏的态度追求分歧、对追求分歧表达敬意，表明还有另外一种观点占据主导地位：参与这种无结论性的讨论是一件赏心悦目的事。在任何情况下，这都是必要的，这是因为，教会当局或社会制度都没有为神所许可并因此成为结论性的解释或法令提供平台；人类不能（预言已经终止了）以神的名义说话。当人们需要结论时，拉比们就投票表决。但是，已经形成的多数派观点仍受到先前观点的塑造；它们是所谓的立法分歧的产物。

多数派作出决定之后，分歧还合法吗？少数派的观点有何地位？可以提出争论，挑战，甚至推翻多数派吗？[312]贤哲们很早时期以来就已经讨论这些问题了，尽管采取的语言风格不尽相同，——并以保留所有观点的方式做出回答，其中包括正发挥影响力和正在形成中的观点。只要新的多数派，正如我们在上一章中所认识到的那样，比旧的多数派明智并壮大（这些标准也要服从解释），那么，少数派的观点就保留下来（就像现在美国法院所记录的决议一样），决议总是在变。贤哲之间的相互敬重主导和限制着正在形成的观点。对立的希勒尔学派和沙迈学派之间广为流传的故事就是要阐明这种相互关系及其合法性——正是为了这些目的而形成的。如果这些伟大博学的人虽彼此有着尖锐的分歧，但仍能容纳彼此，那么，后来有关律法的分歧必然不至于分裂以色列国会。

但是，犹太教必须要有服从规则：如果法官们总是在争论律法，那么律法体系或政治体系都无法运行。在犹太传统中，“长老反抗”学说提供了服从规则，在《塔木德》的论述中，这条规则是非常强有力的，但是，这种力道依赖于高度理想化的律法体系；在实践中，这条规则要适应流放现实，所以还是很微弱的。

在《密西拿·犹太公会》中，贤哲们设想出一个阐述详尽的法庭等级和一个不可能严格的司法程序体系。有争议的判决从一级法庭上诉到上一级法庭，直到犹太公会亲自颁布决议为止，所以，犹太公会才是古以色列的最高法庭，可以在神圣的圣殿范围内集会。反抗的长老，在作出最后上诉之后，在其所在地方上的犹太法庭上与犹太公会

相对抗。长老的反抗内在于他的权限之中；他有自由解释他的反对观点，甚至还可以教导学生，但是不能将之作为其所在法庭的法令；他在思想上是独立的，但在司法上要服从。

《密西拿·证言》5:6.7中有一则有关马哈拉雷尔的儿子阿卡维阿(Akaviah b. Mahallalel)的故事，可能提出了另外一种观点。(许多学者相信，这种观点反映出较早期的观点，以前就已经失效，但并不必然会被更自由的长老反抗教义所废除，我们要在这里予以讨论。)马哈拉雷尔的儿子阿卡维阿受到处罚——因拒绝收回他的观点而被逐出教门，但没有受到死亡的诅咒；司法判决在这里明显没有问题，只是律法解释和教导有问题。有一位大拉比驳斥这种处罚，他认为应尊重一个真正善良博学的人提出不同意见，[313]但是，根据我们摘录的文献，犹太法庭确实执行了这种处罚。值得注意的是，马哈拉雷尔的儿子阿卡维阿的良善不是他私人良心上的事情，也与他的仁慈或谦卑无关，而只是他坚定地捍卫“传统”。大拉比中的多元主义很少集中于个人身上，而更多地集中于学派之中——正如我们将会看到的，后来又集中于犹太法庭和地区上。与此同时，在这些问题上存在很多争议，这常常发生在个别学者中间，就像马哈拉雷尔的儿子阿卡维阿故事所讲明的那样。甚至就长老反抗理论来说，这一点也是真实无误的，不过，《巴比伦塔木德·犹太公会》中的记录相当简明。

我们不知道是否真的存在这种反抗，但是，它确实栖身于犹太人的想象中——成为鲜活的拉比争论的证明。显然，以《密西拿·犹太公会》为背景(或者，再言之，在《密西拿·犹太公会》最终形成之前)，有些贤哲认为，反抗有时为道德或律法所需要。我们可以设想一下，最高法庭就此主题或彼主题作出判决，一段时间之后，最高法庭认识到这个判决是错误的，于是又重新判决。遵守第一次判决的普通犹太人因服从法庭而无罪，但是，那些明知第一次判决有误的“长老”即贤哲呢？他们的服从则是有罪的。他们至少在行动上本应做他们认为正当的事情。根据长老们自己的信念，他们也应为他人而去判决吗？《耶路撒冷塔木德·裁定》提倡“反抗”判决，可以设想老人们会认为：当然我不能告诉来到我的犹太法庭的人指右为左！但是，《民数记申

命记律法注疏》的观点以及后来的拿曼尼德对《申命记》第 17 章的评论都认为,每个犹太人必须听从最高法庭的无上智慧——或者,更实用地讲,为了维护社会秩序,每个犹太人必须服从。

《耶路撒冷塔木德·裁定》表明存在合理的不服从(然而,这并未出现在发展完善的犹太公会教义中),但是,此处文本中根本没有类似于 16、17 世纪的新教主张,即“下级地方法官”有权利,甚至可能有义务,取消上级制定的信仰上错误的决议。《民数记申命记律法注疏》或拿曼尼德也没有主张所谓的“天主教”观点^①。实践中从未出现过这种问题,[314]这是因为,犹太教没有国教化的等级上的上级,没有主教和教宗(其权威必须加以承认或颠覆)。因而,犹太公会从未曾形成全面的理论决定。

《密西拿·犹太公会》坚持等级规定和纪律,虽然在一定程度上有助于维持犹太人的团结,但却没有描述流放中的实际生活环境。我们发现,在《巴比伦塔木德·叔娶寡嫂的婚姻》¹⁴中,虽然等级制依然存在,但是流放期间必需加以调整,贤哲们首次承认不同城镇的不同法庭可以颁布并执行不同的判决,同一城镇的不同法庭也可以有不同的意见——不再需要“反抗的”长老。现在的长老们似乎都被束缚在自己所在的法庭上。正是如下事实使这种状况成为切实可行的制度:对相同的经文,所有法庭都各持己见,尽管它们阅读并评论的是同样的评注,在共同的传统内工作,不管这一传统所允许的不同风俗和惯例是什么,它们都能将之描述在本质上为统一的。

多样性和统一性同时存在,在今天仍然是一个奥秘。一方面,贤哲接受自由解释并承认多元效果。他们声称一个聪明的学者可以用 49 种原因来解释仅用某种方式制定的律法,也可以用 49 种原因来解释用相反的方式制定的律法——这是纯粹的诡辩,在犹太传统中从未见到过这种事。神的话语真正属于开放的经文,是用来学习讨论的,可以有不同观点,甚至成为一种智力游戏。《塔木德》中的主张常常是

① 指罗马天主教的教阶制和教宗制,信徒绝对服从神职人员,最终服从教宗作出的一切决定。——译注

没有结论的,因为无需结论时,贤哲宁愿不做结论,这样下一代人可以重新获得结论,而不会受到偏见的影响。所有这一切看似都要求《密西拿·犹太公会》提供的是:在需要结论时,要提供得出结论的严谨清晰的程序。但是,这种制度可能从未在现实中存在过。

在整个散居犹太人,犹太律法或多或少保持一致,其中的分歧成功地延续了数百年,不曾出现“多部《托拉》”的恐慌——至少,到近现代还没有出现过。(即使是犹太神秘主义,它也没有产生自身的犹太律法,因为许多犹太神秘主义者同时也是完全合乎传统的律法学者:形成另外一种秘密。)社会学对这一显著成就的解释可能在于:拉比精英的天性,其影响范围小,运用共同语言,共享文献和参考资料。[315]但是,理性的解释一定在于从传统理解《托拉》自身,《托拉》是绝对永恒的,同时也是多层面的,具有适应力。

这种激进的二元论遭到中世纪最伟大的拉比迈蒙尼德的抵制,迈蒙尼德的《律法复述》的精准的目标旨在终结所有的争论。迈蒙尼德可能希望犹太学者学习哲学而不是犹太律法。我们现在还不清楚他认为这些学习应包括哪些争论;无论如何,就是否应学习哲学,他的哲学著作引起一场格外强烈的论战。但是,论战并不是迈蒙尼德的目的,当然也与律法无关。他撰写的伟大的犹太律法法典在犹太文献中是新事物,因为它将口传律法呈现为确定的形式,没有证据经文、争执和其他的观点,而这些方面才是《塔木德》自身和以及在此基础上形成的全部评论和汇编的标志。迈蒙尼德夸耀说,学习犹太律法的学者从今以后不需要看其他书本。但是,传统的要求恰恰相反:不仅要看其他的书,而且现在印制的《律法复述》还附带批判性(以及佐证性)的评论。确实,迈蒙尼德要与他最严厉的批评家拉巴德(Rabad,也是一位著名的喀巴拉主义者)共享这部著作;我们这里摘录了两人之间著名的交流。拉巴德代表普通拉比的观点,即一切犹太律法法典必须包括证据经文、理由及其他立场。这种主张并没有得到详细的辩护,不过大概是这样展开的:有关犹太律法的论证是博学的犹太人的本质行为,所以,撰写律法著作并没有一个确定的说明或目的。那么,每种法典都要包含必然要取代自己的材料。

在近现代时期,首先是哈西德运动,其次是犹太启蒙运动(*haskalah*)和改革运动,对至少在拉比之间接受的争论和分歧,加以严格的检验。在哈西德派及其对手反哈西德派(*mitnagdim*,音译为“米特纳吉迪”。字面意思为“反对者”)的激烈争论中,双方都提到我们在这里收录的文献。正是哈西德派捍卫古老的多元主义——参见李詹思科的以利米勒倡导的名言“此方和彼方都是永生神的话语”(《巴比伦塔木德·混合》13b)——而反哈西德派则捍卫同样古老的权威主义,提出“不可指左为右”名言。哈西德主义是一场带有持续性的强烈离心趋势的运动,产生出众多的王朝和派别。然而,我们不得不认为,其中并不包括多元主义;哈西德派的教义鼓励犹太人彻底依赖居于主导地位的查迪克。[316]哈西德主义的反对者一开始就反对多元主义。他们仇视流行的犹太神秘主义,担忧日益增多的派别和日益扩散的迷信。他们自己的犹太神秘主义具有深奥的精英特征;他们只要求普通犹太人虔诚和遵守犹太律法,在他们的团体中不宽容丝毫的偏离。

后来在正统派和改革派的争论中,改革派首先赞同多元主义,因为他们深受门德尔松和其他德国知识分子(*maskilim*)的影响,主张宽容。大卫·爱因豪恩应用“长老反抗”的经文也很好地展现了他们的立场。到19世纪末,正统派在大多数德国犹太社区中仍属少数派,所以,他们也被迫捍卫某种形式的多元主义,但不是传统上的多元主义。他们的思想领袖,其中最著名的人物是萨姆森·拉斐尔·赫尔施,不去重复像“此方和彼方……”一类的名言,或讨论反抗的长老,这是因为,他们拒绝改革后的犹太教所允许的一切(正如卡拉派一样,改革所否认的主要是犹太律法问题而不是神学问题)。他们在多种公共场合与改革派争论,但他们不准备把这些论证合法化。相反,他们认为他们有自愿联合的权利,因此也主张犹太人有从犹太社区分离的权利,自由社会保障这些权利,但在犹太传统中并没有明确的一席之地(虽然在1492年西班牙大驱逐事件之后,在许多犹太社区中,塞法迪犹太人和阿什肯纳兹犹太人会众已经分开)。正如萨姆森·拉斐尔·赫尔施认为的,他们为了他们自己强调的卓越的犹太教观点而分裂;他们为了按照信仰真理生活而牺牲了统一。当然,他们必须承认,改革派

出于他们对真理的理解,同样具有联合的权利。但是,萨姆森·拉斐尔·赫尔施认为,改革派的联合不再是犹太人的联合。他们就像卡拉派;他们生活在犹太生活边界之外,也许只能在流放环境中在异教徒统治者保护下可以自由存在。

多数派和少数派

1. 多元主义诠释(《诗篇经解》[*Midrash Psalms*]12)

[317]此段米德拉什或拉比经解,运用诗篇作者赞美神的话语是“纯净的”,指明托拉具有多层面的特征。这样解释经上的复杂性反映出大拉比传统积极承认争论。在第10小节中,拉比约塞(Yose)持另一种主张:托拉的衰落引发争论。

“耶和华的言语是纯净的言语,如同银子在泥炉中炼过七次”(诗12:7^①)。拉比亚奈(Yannai)说:《托拉》中的这句话不是作为清晰的[法令]赐下的。相反,至圣者授之摩西的每一句话,他^②都能提供49种^③理由[规定]“纯净”,提供另外49种理由去[规定]“不纯净”

[摩西]在神面前说:宇宙的主宰,要用多久啊?让我们澄清这个问题!

神回答:“随众!”(出23:2;比较前文第六章第10小节)如果多数派规定“不洁”,那就是“不洁”;如果多数派规定“洁净”,那就是“洁净”。

犹太大起义(公元70年)中,耶路撒冷毁灭,之后,犹大学者在扎该的儿子约哈南(Yohanan ben Zakkai)的领导下重新聚集在亚夫内(Yavneh)。他们所做的第一件事就是接受当时学者们的证言(*edyot*),由此收集幸存的口传传统。后来,这些传统形成犹太王子汇编拉比犹太教的核心文献《密西拿》的基础。《密西拿》并未记录单一的传统,而主要是记录论战,其中包括许多

① 和合本、新译本为12:6。——译注

② 指神。——译注

③ 米德拉什对“七次”的解释是七七四十九次。

明显没有流行开的观点。以下的选文记述了大拉比们反思自己所从事的事业具有多元特征。第一篇选文即《密西拿·证言》1:4,在第三种观点占上风的情况下,[318]提到要保留沙迈和希勒尔的观点。

2. 保留少数派的观点,可供查考(《密西拿·证言》1:4-5)

[4]为什么白费笔墨记录沙迈和希勒尔[两人]的观点呢?这样做是为了教导后代明白,一个人不应坚持己见,因为世人的前辈没有坚持己见。

[5]自从犹太律法采信多数人观点,为什么个人意见也与多数派意见一起记载下来呢?这样做的目的是,如果[将来的]法庭倾向于个人意见,法庭就可依靠个人,因为法庭不能取消同类法庭的法规,除非它能在智慧和人数上胜出。如果它只是在智慧上胜出但人数上却输掉,或在人数上取胜但在智慧上却输掉,那么,它都不能取消[先前法庭的]意见……

3. 保留少数派,以供反驳(《托塞夫塔·证言》1:4)

犹太律法永远服从多数派观点。个人观点与多数派的观点被一起记录下来,[以便]将其取消。

拉比耶胡达(Yehudah)说:个人观点记载在多数派的观点之中,因为[会有]需要它们和依赖它们之时。

贤哲们说:个人观点记载在多数派观点之中,这样,在有关洁净与不洁的争论中,有人根据拉比以利泽尔(Eli'ezer)的观点坚持[某些事物是]“不洁的”时,就可以告诉他:“你的传统所根据的是拉比以利泽尔[的少数派观点]”(参见本书第六章第10小节)。

4. 一位拒不服从的学者(《密西拿·证言》5:6-7)

[319]大拉比们在亚夫内收集各种传统时,出现大量的不同意见。上文提到《密西拿》假定多数派占上风;但这段选文讲述早期的一位学者,他拒绝放弃自己的观点。有趣的是,据记载,他也赞成他自己版本的格言:追随多数派。

[6]马哈拉雷尔的儿子阿卡维阿(Akaviah ben Mahallalel)证明四个观点。

他们对阿卡维阿说:放弃你坚持的四个观点,我们将任命你为以色列法庭的大法官。

阿卡维阿对他们说:我宁愿一生被称为傻瓜,也不愿在神面前当一刻的恶人。因此,人们不会这样说:“他为了做官而放弃[自己的观点]。”……阿卡维阿主张:不应让皈依的妇人或得自由的女奴喝[给行淫妻子的苦水(民 5:11-29)]。

贤哲们说:她们要喝这苦水。

他们对阿卡维阿说:耶路撒冷曾有个案子,有一位得自由的女奴卡卡米特(Karkamit),谢迈阿(Shemaiah)和阿夫塔龙(Avtalyon)让她喝了苦水。

阿卡维阿对他们说:那是为了表明[dugma]他们让她喝过苦水。^①于是,他们宣布阿卡维阿违背禁令,他死于流放中,法庭宣判用石头砸他的棺木。^②

拉比耶胡达(Yehudah)说:神不允许禁止阿卡维阿入教!因为圣殿的门永远不对拥有阿卡维阿那般智慧和虔诚的以色列人关闭。[那么]禁止谁入教呢?哈诺克的儿子伊利亚撒(Eleazar ben Hanokh)曾质疑[贤哲们对]洁净双手[的教导]。他死后,法庭宣判将一块石头放在他的棺木上。

……

[7][阿卡维阿]临死前对儿子说:我的儿啊,放弃我主张的四个观点吧。

[320]他儿子对他说:你自己为什么不放弃它们呢?

阿卡维阿回答:我从某个多数派那里领受到我的传统,他们又从

① “就是说,他们只是假装给她喝真正的苦水;另一种观点认为:他们让像自己[皈依犹太教的谢迈阿(Shemaiah)和阿夫塔龙(Avtalyon)]一样的人,即异教徒的后人,喝下苦水。”参见贾斯特罗(Marcus Jastrow):《塔尔根、巴比伦塔木德、耶路撒冷塔木德和米德拉什文献词典》(A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature)(纽约:Pardes,1950年),在该词下:典范(dugma)。

② 逐出教门的象征。

某个多数派那里领受到他们的传统；我守我的传统，他们守他们的传统。但你所领受到的出自[两个方面:]个人和多数派；最好放弃个人观点，采用多数派的观点。

他儿子对他说：父亲，把我推荐给你的同事吧。

阿卡维阿回答：我不会推荐你。

他儿子说：你看我身上有不义吗？

阿卡维阿回答：没有，但是，你的行为会让你加入他们，你的行为也会使你疏远他们。

个人的知识与责任

5. 错误的法规(《密西拿·裁定》1:1)

根据圣经律法(《利未记》第4章)，无意犯罪者要献上“赎罪祭”；大拉比们强调，故意违犯者，则不能献上赎罪祭，相反，要接受惩罚。对于全会众犯的罪，“是隐而未现、会众看不出来的”(利4:13)，《圣经》要求献上特别的祭。根据大拉比们的看法，这与会众遵从最高法庭的错误法规有关。那么，最高法庭为全体会众献上赎罪祭，遵从法庭行事(“信赖”法庭)的个人可以免于献上此祭。但是，对于了解法规有错的人以及不(必)信赖法庭的人来说：他们也可以免于献上此祭吗？

如果法庭的规定违背《托拉》中提到的任何一条诫命，个人由此做错事，不管是众人依法行事，他与他们一起依法行事，还是众人依法行事，他随众人依法行事，或是众人没有依法行事，只有他依法行事，那么，他都可以免除[个人献上赎罪祭]，这是因为他完全信赖法庭。

[321]如果法庭作出规定，其中的某个成员或有资格颁布规定的学者，知道众人做错了，但继续犯错，不管是众人依法行事，他与他们一起依法行事，还是众人依法行事，他随众人依法行事，或是众人没有依法行事，只有他依法行事，那么，他都有责任[献上个人的赎罪祭]，

这是因为他没有完全信赖法庭。^①

规则如下：凡有自主[决定]的人就负有责任，凡信赖法庭的人则免于责任。

6. 有辨识能力的学者(《巴比伦塔木德·裁定》2b, 根据慕尼黑手稿(Munich MS)修正选文)

“或有资格颁布规定的学者。”指的是什么样的人呢？

拉瓦(Rava)说：像阿扎的儿子西门(Shimon ben Azzai)和佐马的儿子西门(Shimon ben Zoma)一样的人。^②

阿巴耶(Abaye)对他说：这是指因疏忽犯罪吗？

[拉瓦反驳道：]照你这么说，[你怎么解释]下面的《密西拿》外典(*baraita*)：

“民中若有人行了耶和华所吩咐不可行的什么事，误犯了罪……”
(利 4:27)：]^③自主行动的人要承担责任；根据法庭的规则[行事]的人可以免于承担责任。怎么会这样呢？如果法庭规定，允许使用[禁用的]脂油，其中的某个成员或是坐在他们面前、有资格颁布规定的学者，像阿扎的儿子西门一样的人，知道法庭做错了——那么，这个人有可能免于承担责任吗？因此，《圣经》教导我们：自主行动的“个人”要承担责任；根据法庭的规则[行事]的人可以免于承担责任。[322]

这是指因疏忽犯罪吗？确实，你肯定会说，他知道这样做是遭禁止的，但他[认为]这是诫命，合乎贤哲们[*hakhamim*]的话，他在这一点上就错了。我也可以说，他知道这样做是遭禁止的，但他[认为]这是诫命，合乎贤哲们的话，他在这一点上就错了。

7. “仅当他们指右为右”(《巴比伦塔木德·裁定》45b)

拉比伊米(Imi)以拉比拉基什的儿子西门(Shimon b. Lakish)的

① 也就是，他知道那是错的，他必须为此赎罪。

② 两个人都是学者，但没有以大拉比头衔提及他们；别处将他们描述为“贤哲面前的讨论者”(《巴比伦塔木德·犹太公会》17b)。

③ 这是与个人赎罪祭有关部分经句的开篇。

名义说：这节密西拿提到一种情况，类似于拉基什的儿子西门坐在众人前裁判[的情况]。这是什么情况呢？如果他非常了解整部《托拉》，却不懂特例，他就不是“拉基什的儿子西门”；如果他知道这个特例，但不懂整部《托拉》，那么，因这个特例，他就是“拉基什的儿子西门”。

确实，有这样的情况，非常了解整部《托拉》和特例的人，却错误地认为《托拉》教导人们：“跟从他们，跟从他们。”

但是，假如他错误地以为《托拉》教导说，“跟从他们，跟从他们”，那么他就不是拉基什的儿子西门！

《密西拿》外典强调：有这样的情况，如果他们[法庭]指右为左，指左为右，你应跟从他们吗？《圣经》因而教导我们“不可偏离左右”（申 17:11）——就是说，他们告诉你的右就是右，左就是左。^①

8. 反对惟命是从（耶埃尔的儿子亚瑟[Asher b. Yehiel]，又称罗什[Rosh]： 《罗什塔木德评注》[Tosa fot ha-Rosh]，裁定[Horayot]2a，在该词之下：教导）

[323]罗什是14世纪伟大的编纂家，把《塔木德》的逻辑引向最终的结论：一般来讲，个人要为自己的意见承担责任。

“如果法庭作出规定，其中的某个成员或有资格颁布规定的学者，知道众人做错了，……那么，他都有责任[献上个人的赎罪祭]，这是因为他没有完全信赖法庭。”

在此，此文的顺序是强调“不仅这样，甚至还那样”：不仅指犹太公会的某个成员如果知道法庭犯错，他要承担责任——在这种情况下，法庭的规定并不是协商一致形成的；还指坐在法庭下面的某位学者，他是商谈者和具有资格颁布规定的学者中的一员，他也要承担责任。

① 显然，这位高级学者所犯错误貌似合理，这是因为，其错误所采取的路线是由《密西拿》外典最初提出来的（确实，本章第12小节认可相同的观点）。因此，他不是故意犯错，也不像平信徒一样，站在因简单的疏忽而犯错的立场上；他们都要为无意犯错献上规定的赎罪祭。（平信徒的错误来自于依赖法庭错误的法规，他们不需要献祭。）

[确实,]不仅是有资格颁布规定的学者,甚至是“有知识但没有分析能力”^①的人,鉴于他的研究可以认识到法庭犯错,他也要承担责任。任何与法庭意见不一致的人,都信赖自己的想法[也就是说,可以自主做决定]。

反抗的长老:制度上的权威

9. 反抗的长老和最高法庭(《密西拿·犹太公会》11:2-4)

以下的这节密西拿是大拉比刑事法典的一部分,详细描述了《圣经》有关死刑的规定。与法典中的其他诸多条目一样,这节密西拿对实践中普遍采用的规则和程序所适用的范围有所怀疑。此外,这些观点可以用作有关犹太律法权威的通论论述。其背景是与个人藐视大祭司权威有关的圣经律法(申 17:8-13[参见本书第六章第1小节])。[324]根据大拉比们的看法,“反抗”高等法庭对义人来说不算重罪,只有对有资格的长老(拉比法官)才算。这节密西拿描述了谴责个人的程序。如果一位长老不同意地方上的同道,继续为自己的观点辩护,他们都可以去耶路撒冷,通过设立在圣殿、具有等级制的中央法庭来解决冲突。

反抗法庭的长老[要受绞刑处死]。经上说,“你城中若起了争讼的事,或因流血,或因争竞,或因殴打,是你难断的案件”等(申 17:8)。

[耶路撒冷]设有三个法庭。一个位于^②圣殿山的入口处,一个位于圣殿庭院的入口处,还有一个位于凿石府(Hall of Hewn Stones)。他们[那位长老及其同道们]首先要去圣殿山入口处的法庭。

他说:“我这般认为,我的同道也这般认为;我这般主张,我的同道也这般主张。”如果法庭[对此争议的事情]接受某种传统,法庭就通告他们。如果不是这样的,他们就要一起去圣殿庭院入口处的法庭,他说:“我这般认为,我的同道也这般认为;我这般主张,我的同道也这

① 罗什从《巴比伦塔木德·裁定》2b中得到了这个内容扩充了的定义,其中个人责任既扩展到“知识渊博但没有分析能力的”学者,以及“有分析能力但知识面不宽的”学者。

② 话语转到现在时态是大拉比进行此类争辩的典型,生动形象地把读者带入过去的现实之中。

般主张。”如果法庭接受某种传统，法庭就通告他们。如果不是这样的，他们就要一起去凿石府的最高法庭，神的教导[托拉]是从这里传给以色列的。经上说，“在耶和華所选择的地方”(申 17:10)。

当他回到自己的城中，如果他按照他已经有的主张来教导和争论，那么他就不必负责任。如果他制定行为规则，那么他就有责任，经上说，“若有人擅敢不听从”(申 17:12)：他若制定行为规则，他必承担责任。^①

制定行为规则的学者没有责任；因此，他严厉的[行为]对他有利[也就是说，他若没有权威并以错误的方式制定规则，[325]由于他的规则无足轻重，就不受惩罚]。

10. 界定长老的反抗(《巴比伦塔木德·犹太公会》87a—88b)

下文《巴比伦塔木德》讨论中的第一部分记录了坦拿在犹太律法争论上存在根本差异，此次争论涉及到如何惩罚“反抗的长老”。受责备的反抗本身就具有危险性：它违背《托拉》自身中的核心律法？还是违背了《托拉》解释者拉比的权威(这里称作“文士”)？或是违背了身为立法者的拉比自身的权威？

我们的拉比教导：当且仅当[反抗的长老的法规涉及到的]事情属于有意犯法，则要受到暴毙(*karet*)的惩罚，属于因疏忽犯法，则要献上赎罪祭，反抗的长老才要担负责任。这是拉比迈尔(Meir)的观点。拉比耶胡达(Yehudah)说：这种事情可在《圣经》话语中找到，文士们的话语已经作出解释。拉比西门(Shimon)说：文士们甚至规定了细枝末节。……

拉夫卡哈纳(Rav Kahana)说：如果反抗的长老的观点出自传统，法庭的观点也出自传统，那么不会判长老死刑。如果他认为“这是我们的观点”，法庭认为“这是我们的观点”，那么不会判他死刑。当然，如果他的观点出自传统，法庭认为“这是我们的观点”，那么不会判他死

① 他除了教导他的观点之外，将之付诸行动却没有向其他人传达这种规定，那么他会怎么样呢？这节密西拿似乎(几乎有意而为)留下这一问题悬而未决；在本章第10小节最后几行中又提及这一问题。

刑。只有当他认为“这是我的观点”，而法庭的观点出自传统时，他才会被判死刑。法庭没有判处马哈拉雷尔的儿子阿卡维阿(Akaviah ben Mahallalel)死刑就证明了这一点(参见本章第4小节)。

然而，拉比以利泽尔(Eleazar)说：即使他的观点出自传统，法庭认为“这是我们的观点”，他也会被判死刑——这样，争议就不会遍布以色列。现在你会好奇，法庭为什么没有判处马哈拉雷尔的儿子阿卡维阿死刑？这是因为他没有制定行为规则。

《密西拿》说：“我这般认为，我的同道也这般认为；我这般主张，我的同道也这般主张。”

[326]这并不[包括]这种情况：他的观点出自传统，法庭认为“这是我们的观点”吗？

是的，它[涉及的是这种情况]：他认为“这是我的观点”，而法庭的观点出自传统。

来听听拉比约什亚(Yoshiyah)所说的吧：耶路撒冷人泽伊拉(Ze'ira the Jerusalemite)告诉我三件事：^①

一个丈夫，宽恕对他的警告——

他可以去宽恕。

一个逆子，他的父母希望宽恕他——

他们可以去宽恕。

反抗的长老，法庭希望宽恕他——

他们可以去宽恕。

我去找南方的同道时，他们同意[前]两件事情——但是，有关反抗的长老，他们并不同意，所以以色列并不到处都有争议。

确实，这种反驳无可质疑。

有教导说：拉比约塞(Yose)说，首先，以色列并不到处都有争议。相反，七十一人法庭设立于凿石府；另外[两个]法庭，每个有二十三人，一个位于圣殿山的入口处，一个位于圣殿庭院的入口处。其他二

① 这里列举的冒犯有违荣誉，被冒犯的一方需要放弃权威主张来宽恕对方。关于丈夫的“警告”及其后果，参见《律法复述·任性妇女法》第一章；关于逆子，参见《申命记》21:18-22，以及本书第十八章。

十三人法庭则散落于以色列的各个城镇中。如果出现诉讼,〔诉讼人〕就到他们城中的法庭求问。如果法庭可以按照传统解决诉讼,法庭就会告知他们。如果无法解决,他们就会到邻城的法庭。如果这个法庭可以按照传统解决,它就会告知他们。如果无法解决,他们就会到圣殿山入口处的法庭,他〔在当地法庭反对多数派观点的长老〕说:“我这般认为,我的同道也这般认为;我这般主张,我的同道也这般主张。”如果法庭可以按照传统解决诉讼,法庭就会告知他们。如果无法解决,他们就都会到圣殿庭院入口处的法庭,他说:“我这般认为,我的同道也这般认为;我这般主张,我的同道也这般主张。”〔327〕如果法庭可以按照传统解决诉讼,法庭就会告知他们。如果无法解决,他们就都会到凿石府的法庭,〔在这个法庭〕从上午到下午都有献祭……。诉讼要在他们面前提出。如果法庭可以按照传统解决诉讼,法庭就会告知他们。如果无法解决,他们就都会投票。如果多数人认为“不洁净”,法庭就宣布其不洁净;如果多数人认为“洁净”,法庭就宣布其为洁净的。沙迈和希勒尔的弟子没有受到足够的教育却又人数众多,以色列就会到处有争议,《托拉》就像有两个版本一样。

我们的拉比教导说:一个人,若他按照自己的规则行事,或者他向别人制定规则而别人按照他的规则行事,那么,他就要担负责任。

11. 异端和“反抗”的区别(迈蒙尼德:《律法复述·反抗法》3:1-4,选自《迈蒙尼德法典》,第14卷:士师记,海士曼[Abraham M. Hershman]译,耶鲁犹太丛书[New Haven:耶鲁大学出版社,1949年],第143-144页)

在这里,迈蒙尼德在反抗特定权威颁布的法令和异端否定口传律法自身的权威之间作出区分,并继续在最初的异端煽动者及其观点的继承者之间作出区别。

1. 凡否认口传律法的人,与《圣经》里提到的反抗的长老不同,要归类为伊壁鸠鲁主义者〔任何人都有权将其处死〕。^①

① 本书第十五章有关叛教的语境讨论这些问题。

2. 此人否认口传律法,此事一公开,他就被抛入深渊,无法得救。他等同于异端、伊壁鸠鲁主义者、否认《圣经》乃出自于神的人、奸细和叛教者——所有这些人,都被逐出以色列的犹太社区。不需要证人或预先的警告或审判。凡将这些人处死的人,都履行了伟大的法规,因为他移除了一块绊脚石。

[328]3. 这种情况适用的对象只可包括:凡根据自己推理得出的观点和结论否认口传律法的人,凡内心倔强、思想轻浮的人,像扎多客(Zadok)和波艾图斯(Boethus)^①之流,第一件事就是否认口传律法,以及凡走上迷途的人。但是,他们受父辈们误导却在卡拉派中长大并受其教导的儿孙们,就像是被异教徒^②俘虏并在其宗教信仰中长大的孩子们一样,他们的地位是阿奴斯[*anoos*, 迫于压力放弃犹太信仰的人],尽管后来得知自己是犹太人,结识犹太人,并观察模仿犹太人,践行其宗教行为,但也被认为是阿奴斯,因为他们从小被父辈们以错误的方式抚养成。因而,遵守卡拉派父辈实践的人,也要如此对待。因而,我们应努力带他们悔改,用友好的关系亲近他们,这样他们就会回到赐予力量的源泉,也就是回到《托拉》。

4. 《圣经》中提到的反抗的长老是以色列的智者之一,像以色列所有的智者那样,在以色列,他具有传统学识,起着审判官的作用,传授《托拉》的教导;但在某个律法问题上,他不赞同[高等]法庭,拒绝改变自己的观点,坚持与法庭不同的意见,颁布与高等法庭所颁布的法令相对立的法规。《托拉》判处他死刑,如果在行刑前他忏悔了,那么他在来世中有份。虽然反抗的长老和[高等法庭]的成员们都将各自的观点建立在理性或传统之上,但是,《托拉》尊重后者的观点。即使他们愿意放弃自己应有的荣誉,并释放长老,不惩罚他,这并不在他们的能力范围之内,而是“为了以色列并不到处都有争议。”^③

① 传统将其作为撒都该派的创建人。

② 耶鲁犹太丛书:“他们”;根据《律法复述》修正,罗马1480年版本。

③ 意译《巴比伦塔木德·犹太公会》88b,参见前一部分选文。耶鲁犹太丛书译为:“在以色列冲突不会增加。”

评论：处于危险之中

根据前文资料，正如迈蒙尼德编撰法典时所说的，一旦证实反抗的长老有罪，那么高等法庭唯一要处理的问题就是宽恕。[329]迈蒙尼德赞同拉比约什亚(Yoshiyah)而非泽伊拉(Ze'ira)的方法(参见第10小节)，迈蒙尼德规定，反抗的长老提出申诉的高等法庭的同道也无权赦免他，即使法庭觉得该长老不再构成威胁。如果他满足反抗的适当条件，必须要判处死刑。

但是，在这种宣判之后，法庭可能希望以极其不同的方式行使其判断力，这是迈蒙尼德没有提过的一点——从表面上看，他取材的坦拿和阿摩拉文献也都没有提过。长老有意颁布独立、反抗性的法规，法庭在发现他犯下此罪之后，如果认为长老的言论让人困惑，那么可能会重新思考自身的立场是否恰当。结果，法庭可能决定不只是宽恕反抗他们的同道，而且切实同意他的观点。这种可能性不会混同于如下这种情况：提出反抗的嫌疑人成功地证明反对他的案例是误解，他对实际上没有先例或传统可适用的事情做出规定。在这种我想要考虑的假定情况下，我们一致认为反抗者颁布的规定违背了众所周知的高等法庭的观点。在审判他的过程中，他设法说服法庭重新考虑受到质疑的规则。

以上选文没有讨论过这种可能性，就我所知，在有关反抗的长老的讨论中，也没有人提出这种可能性。如果有人提出这种可能性，那么争论在原则上就有不同的取向。高等法庭最终同意博学的长老的观点，修订律法，针对这一事实，有些人会说，这并没有改变他先有意违抗法庭的事实。因此，不论法庭如何赞扬他的推理以及随后所作出有利于他的规定，长老催促他人破坏甚至连他自己也承认的当时的律法，那么就要因此受到处决。反抗就是反抗。

然而，在《塔木德》文献的其他地方，还存在别的意见。《密西拿·裁定》1:1(第5小节)明确要求以色列人熟悉律法，不要盲目随从各级法庭。不论法庭如何规定，“有资格颁布规定的学者”要亲自为其行为承担责任。如果他们相信特定的律法有错，他们有责任否决它，并按

他们认为合适的方式采取行动。从这种观点来看,法庭的规定对这些学者所发挥的作用要比平信徒更为不同。与平信徒不同,法庭鼓励学者不要机械地依赖法庭,而要他们听从他们自己的良心。[330]如果法庭期望学者们这样行动,所得出的结论就是,有地位的长老更应如此。

以《密西拿·裁定》规定的方式反抗各级法庭和以《密西拿·犹太公会》规定的最高叛教方式反抗各级法庭之间的界限,通常可以划分为两种:“代表自己行事”和“为他人作出规定”。对博学者来说,为他人作出规定即是反叛;代表自己行事就是勇敢地做正当的事。但是,这种区别最多只是形式上的。就反抗来说,一个有地位的贤哲口头宣布并颁布挑战犹太律法的裁决和同样以挑战的方式举出个案来否弃律法,区分二者并没有什么意义。在宗教社会中,“追随领袖”不止是孩子们的游戏。在我看来,《密西拿·裁定》和《密西拿·犹太公会》中的态度之间的区别,与分歧的形式方面没有多大关系,更多的是与最终经证明是正确的人有关。我认为,《密西拿·裁定》涉及到的是这种情况,即博学的持异议者批评法庭规定被认为是正当的,而《密西拿·犹太公会》则认为这些批评毫无根据。

放到一起来看,这两处选文难道都不允许法庭重新斟酌它自己颁布的法令,也不允许因反抗的长老是正当的而免除他的过犯吗?但是,我很快想到了更多。如果一个反抗者说服高等法庭重新斟酌他所提出的犹太律法问题,并质疑法庭有自由推翻与这种违抗有关的法令,我们设想一下这个反抗者的命运会如何。进言之,我所指的这种情况不是法庭对受到质疑的律法的理解经证明是错误的,而是指长老说服法庭相信律法自身就充满争论。我认为,我们以上的选文对这一更基本的问题的看法四分五裂。极端的观点认为,法庭仅仅有权增补犹太律法,但是无权修订犹太律法,选自《托塞夫塔》的文献清楚地表达了这种观点。在我们所选的《巴比伦塔木德·犹太公会》(《托塞夫塔·犹太公会》7:1)中的《密西拿》外典(*baraita*)中,拉比约塞(Yose)主张,法庭制度完全受到已经接受的传统的制约。在各个层面上,其中包括在凿石府中召开会议的高等法庭,都在重复同样的规则:“[就

当下的案子]如果法庭可以按照传统解决诉讼,法庭就会告知[诉讼各方]。”仅仅是在缺失权威先例的情况下,高等法庭才有权自己颁布它自己的法令。[331]面对既定的传统,《密西拿》外典宣称,法庭无权作出不同的规定,结果,也无权准许反抗的长老的观点。

什么才算是“已经接受的传统”呢?《托塞夫塔·证言》1:4(第3小节)认为,所有法庭都要执行的律法,不仅包括既定的传统,也包括之前所有高等法庭的决议。《托塞夫塔》的编订者不同意拉比耶胡达的少数派观点,抬出“贤哲”的主张,认为记录被拒绝的少数派观点,其目的是为了确保这些观点不会再被起用,高等法庭颁布的法令永远有效!法庭制度无权更改的这种“传统”或律法,包含全部既存的犹太律法。因而《托塞夫塔》赞同我们可以称为“传统主义者”的观点,认为任何人说服高等法庭重新斟酌既存的条令在律法上是不可能的。

但是,与这两段选文并列的密西拿则讲述了一个完全不同的故事。在《密西拿·证言》中,就少数派观点在未来所发挥的作用上,少数派和多数派的观点都戏剧性地被推翻。现在“贤哲”规定,少数派观点与拉比耶胡达的少数派观点不同,仍记录在案是希望将来的法庭利用它们来推翻前人的决议。与《托塞夫塔》不同,《密西拿》清楚地谈及犹太律法上的变革以及后来的高等法庭可能取消前人的决议。记住这些,我们就会发现,《密西拿》和《托塞夫塔》对法庭制度的描述存在细微的区分,现在变的极为重要。从《托塞夫塔》来看,整个法庭制度一直都受到已经接受的传统制约,而《密西拿》则认为高等法庭不受其制约。在各个层次上,只有“当法庭[在有争议的问题上]按照传统行事”,《密西拿》才会授予其颁布法令权。但是,谈到“凿石府的最高法庭”时,这种规则明显被弃置在一边,与《托塞夫塔》相比,这强烈地意味着最高法庭不仅可以增补甚至可以修订既存的律法。

将《密西拿·证言》、《密西拿·裁定》和《密西拿·犹太公会》放在一起来看,我们就会发现,它们描绘了一幅有趣的社会画面,这个社会按照司法制度运行,由高等法庭引领,而高等法庭有权按照自己认为适合的方式重新斟酌、修订律法,但会受到博学的精英们阻止,精英们一旦认为法庭犯错,有责任挑战法庭。[332]没有绝对的权威:即使是

传统主义者们认定的具有永恒性的犹太律法也可以修订；在传统主义者看来，法庭制度制定的法令可在未来免于修订。但是，法庭制度总是遭到批评家的反对；反过来，批评家们会被宣布为反抗者，而总是处于危险之中。所以，这里涉及到的一切都必然处于危险之中。这样来解读的话，高等法庭或许无权宽恕反抗的长老，但高等法庭或许有权利借承认长老的观点而给予他自由。

最后，根据《托塞夫塔》中的“传统主义者”的观点，反抗意味着反抗制约一切的犹太律法。由此来推断，从原则上说，如果犹太公会公开投票反对具有一定重要性的犹太律法中的法令，那么，整个犹太公会将被认为是“反抗的长老”。根据《密西拿》中的“反传统主义者”的方法，高等法庭的判断力并不限于填补律法上的空白，因此，它从不会因反对原本可以自由变革的事物而受到谴责！

这种元犹太律法(meta-halakhic)上的歧义是根本性的。“官方”并没有在哪里对之作出裁定，如同本章“导言”所说的那样，当它获得承认时，它就成为《塔木德》中复调现象(polyphony)的又一个例子。但是，在原则上，犹太律法体系是否可以修订仍是一个问题，而受这种体系治理的犹太社区无法避免这个问题。不幸的是，现今，实际上所有正统派犹太社区都赞成传统主义方法。为了带来犹太律法上的变革，连续数代的犹太律法主义者都要表明他们的新立场更确切地符合传统。变革要么遭到联合抵制，要么较理想的是，以秘密的方式实现变革。传统主义者认为，犹太律法有错误或在道德上并不恰当的观点是前后不一的，所以，在文化、社会和政治发生重大变革的时候，传统主义者不可能使犹太律法体系固定不变。自编撰《密西拿》和《托塞夫塔》以来，犹太人所推动的最深远的变革，已经奠定了以色列国的基础，在以色列国中，恪守犹太律法的传统主义经证明还是极其可靠的。即使是最基本的公民自由也没有办法适应传统主义体系，而所有的以色列正统派却遵守这个体系，因此发现自己与政治犹太复国主义所预想的以色列国处于冲突过程之中。[333]《密西拿》中的反传统主义是另一个真正的元犹太律法立场。我相信，对于遵守本书所讨论的文献的人来说，对于那些希望抓住现代犹太复国主义提供的伟大的政治机

遇的人来说,复兴反传统主义是必要的。

费舍(Menachem Fisch)

此处的米德拉什或拉比经解,拉什在评注《托拉》中再次引用,也常为人引用,用来支持毫无疑问地服从拉比权威的观点。在下一节选文中,拿曼尼德从理论上辩护要服从拉比权威,因此反对上述几处“裁定”文献中的思想(尤其是反对罗什提出的激进解释路线)。

12. “即使他们指右为左”(《申命记律法注疏》154)

“不可偏离左右”(申 17:11)。即使他们指右为左或指左为右,都要遵守。

13. 为服从辩护(拿曼尼德:《托拉评注》[*Commentary on the Torah*],《申命记》17:11)

“不可偏离左右。”“即使他们指右为左或指左为右。”——这些都是拉什说过的话。其含义是,即使你从内心中认为他们所说的都是错的,即使此事对你来说就像区分左右那样清楚,你仍要遵从他们的命令。不要说:我怎么能真的吃动物腰部的板油呢?或者,我怎么能杀死这个无辜的人呢?相反,你要这样说:颁布诫命的主^①,要求我要按他的诫命行事,并遵守在他所选的地上站在他面前的人教导我的一切。[334]主赐给我《托拉》,以他们对《托拉》意义的理解为根据——哪怕他们错了……

这条诫命与一个重大需要有关。神以成文形式赐下《托拉》,众所周知,就新出现的问题,意见不会取得一致。于是,争论泛滥,出现若干版本的《托拉》。^②《圣经》因此开始裁定出如下律法:就评注《托拉》,我们听从在神所选的地上站在他面前的高等法庭的法官,不论他们是否具有可以一代一代上溯至摩西从神那里领受到的解释传统,也不论

① 指耶和華。——译注

② 意译《巴比伦塔木德·犹太公会》8b(本章第10小节)。

他们是否根据《托拉》的意义或目的做出规定。这是因为，正是以他们对《托拉》意义的理解为根据，主赐给他们《托拉》，即使在你看来，他们混淆左右。认为他们规定右为右，这是你义不容辞的责任，这是因为，圣名的灵降临在神的圣所中的仆人身上：“耶和華不撇弃他忠信的圣民。他们永蒙保佑”（诗 37:28），使他们免受错误和陷害。《申命记律法注疏》说：“即使他们指右为左或指左为右，都要遵守。”

与异议共存

以下选文关注沙迈学派和希勒尔学派之间所发生的一系列特别的争论。在此，每一方的立场都需要核准各种婚姻，而从坚持严格禁止立场的一方来看，这类婚姻所生子女被视为私生子 (*mamzerim*)。若从实践上来考虑，两派的异议可以看作是一派要求避免与另一派的人通婚，避免产生无法挽回的分裂。第一种情况的律法背景是“叔娶寡嫂婚姻”(levirate marriage)：弟兄同居，若死了一个，没有孩子，死人的妻不可出嫁外人，她丈夫的兄弟(levir)当尽弟兄的本分，娶她为妻，与她同房(申 25:5-10)。但是，也有例外情况，^[335]由于禁止这种婚姻(例如，亡夫的兄弟早已与寡妇的姊妹有婚约)，所以，可以解除叔娶寡嫂婚姻的义务。但是，如果已亡弟兄还有另一个妻子呢？沙迈学派认为，另一个妻子也要与亡夫兄弟结婚(成为“小妾”)；希勒尔学派认为，不必施行叔娶寡嫂婚姻关系，一般禁止一个女子与丈夫的兄弟结婚。

14. 协调争议(之一)(《密西拿·叔娶寡嫂的婚姻》1:4)

沙迈学派允许妻妾嫁给丈夫的兄弟，而希勒尔学派则禁止这样做。……

即使这派允许，那派不允许，……沙迈学派也不能避免娶希勒尔学派的女子为妻，而希勒尔学派也不能避免娶沙迈学派的女子为妻。

[虽然]区分洁净和不洁净之物，有人宣布为洁净，有人却宣布为不洁净，但双方都要依靠对方才有洁净的食物^①，这一点双方都不能避免。

① 彼此依靠，例如，煮东西的器皿。

15. “喜爱诚实与和平”(《托塞夫塔·叔娶寡嫂的婚姻》1:10—11)

此处的《托塞夫塔》新加添几例婚姻法上的争议,都反映出一些重要却又困惑人的婚姻特征,而这些婚姻也是这派允许而那派禁止。此处选文对著名的“双方都不能避免……”的讨论更为丰富。

即使在亡夫的妻妾以及寡妇的姊妹、不确定的婚姻、旧休书(*get*, 离婚书)、用最低聘礼(*perutah*)订婚等问题上,以及一个人已与妻子离婚却住在旅馆同房的情况上,[336]沙迈学派和希勒尔学派也未达成一致。沙迈学派也未能避免娶希勒尔学派的女子为妻,而希勒尔学派也不能避免娶沙迈学派的女子为妻。相反,他们之间以诚实与和平行事,正如经上所说的,“喜爱诚实与和平”(番 8:19)^①。即使一派反对而另一派却允许,他们也不能避免要依靠对方才有洁净的食物。因此,他们实现了经上所说的话:“人所行的,在自己眼中都看为洁净,惟有耶和华衡量人心”(箴 21:2)。

拉比西门(Shimon)说:他们不能避免未知的东西,却能避免已知的[事情]。^②

16. 犹太律法采信希勒尔学派(《巴比伦塔木德·混合》13b)

第二圣殿被毁之后,大拉比社区普遍接受希勒尔学派的教导;而《密西拿》则如实地保存了两派之间的诸多争论。此处的《巴比伦塔木德》记述了犹太人该如何解决重大争议。虽然文中直接谈到的只有三年,这三年或许与某一特定的争论有关,但是,解决办法却适用于所有人。因此,《巴比伦塔木德》一直主张“沙迈学派的话语无力面对希勒尔学派[相反的立场]”(例如,《巴比伦塔木德·叔娶寡嫂的婚姻》9a)。

① 新 JPS:“喜爱诚实与正直”。

② 字面意思是,“人们不能避免不确定的事情,却能避免已确定的事情。”这表明因普遍顾虑到存在不同的做法,他们无法避免与另一派的人结婚;但是,与一个他们已经确切知道的、特定婚姻(另外一方允许,根据自己一方的规定却不允许)的后人,他们却能避免与之结婚。

拉比阿巴(Aba)引用施穆埃尔(Shmu'el)的话说到:三年以来,沙迈学派和希勒尔学派一直有不同意见。

一方认为“律法是我们说的这样”,另一方认为“律法是我们说的这样”。

[337][后来]天上的声音(*bat kol*)宣布:“双方都是永生神的话语;①律法要依据希勒尔学派定夺。”

但是,既然双方都是永生神的话语,那么,为什么要授权给希勒尔学派按照他那一方来制定律法呢?这是因为,他那一方宽容而且谦恭,既会考虑②他们自己的观点,也会考虑沙迈学派的观点。更重要的是,他们优先考虑沙迈学派的观点。这就教导你们,至圣者高举谦恭自己的人,而抬高自己的人要被至圣者放低。

17. 持续的争议(《密西拿·先贤遗训》5:17)

两个学派(如希勒尔学派和沙迈学派)之间的某些争议最终尘埃落定。与此同时,这些争议成为异议和共存的典范。此处,《密西拿》有些吊诡地允诺,最好的争议是永恒的。

为了天国而起的争议都将持续;但是,不是为了天国而起的争议则不会持续。

什么是为了天国而起的争议呢?就是希勒尔和沙迈之间的争议。什么是不是为了天国而起的争议呢?就是可拉(Korah)和他的同党引发的争议(《民数记》第16章)。

18. 协调异议(之二)(《巴比伦塔木德·叔娶寡嫂的婚姻》14a)

既然上述两个学派之间存在的争议至关重要,《巴比伦塔木德》探讨实际上这

① 希伯来语语法也允许另外翻译为:“神永活的话语”。

② 希伯来语单词(*shonim*)与密西拿(*mishnah*)源于同一个词根,*shonim*,既表示学习,也表示教导;他们将希勒尔学派的有些话语作为自己所用的标准文本的一部分。

些学派如何仍生活在一起,并没有分裂成独立的小派系。[338]此处选文思考在天上的声音宣告支持希勒尔学派之前和之后的处境(第16小节)。

拉夫(Rav)说,“沙迈学派言行不一,”而施穆埃尔(Shmu'el)说,“他们确实言行一致!”

这是什么时候的事情呢?若这先于天上的声音,那么认为“他们言行不一”的理由是什么?而若这是在天上的声音之后,认为“他们言行一致”的理由又是什么?

若你愿意,我可以说这先于天上的声音;若你愿意,我也可以说这在天上的声音之后。

若你愿意,假设希勒尔学派是多数派,我可以说这先于天上的声音。对认为“沙迈学派言行不一”的人来说,的确,希勒尔学派是多数派。认为“沙迈学派言行一致”的人[会]解释说:只有在两派平等时,我们才追随多数派;然而,在这里,沙迈学派更机敏。

若你愿意,我也可以说这在天上的声音之后。对认为“沙迈学派言行不一”的人来说,的确,天上的声音已经宣布过了!而主张“沙迈学派言行一致”的人追随拉比耶户书亚(Yehoshua)说,“我们没有留意天上的声音”(《巴比伦塔木德·中间一道门》59b[第六章第10小节])。

至于主张“沙迈学派言行一致”的人,我们可以引用经文“你们不可将额上剃光”(申14:1),[米德拉什所解释的意思是]“你们不应分裂成小派系。”

阿巴耶(Abaye)说:“你们不应分裂”,只适用于同一城里存在两个法庭的情况,其中一个按照希勒尔学派来管治,另一个按照沙迈学派来管治。如果两个法庭位于两个[单独的]城里,则不存在这种问题。

拉瓦(Rava)反驳说:但是,沙迈学派和希勒尔学派就像同一城里的两个法庭!

因此,拉瓦说:“你们不应分裂”,只适用于一座城里的一个[分裂]法庭,一派按照沙迈学派管治,而另一派按照希勒尔学派管治。而同一城里的两个[单独的]法庭则不存在这种问题。……

过来请听:“即使禁止这方却允许那方,……沙迈学派也没能避免

娶希勒尔学派的女子为妻，希勒尔学派也不能避免取沙迈学派的女子为妻。”如果我们假设沙迈学派没有[言行一致]，那么，他们为什么没能避免[娶希勒尔学派的女子为妻]的原因就很清楚了。[339]但是，如果我们假设他们确实[言行一致]，那么他们为什么没能避免[娶希勒尔学派的女子为妻]？……[他们的后代]将成为私生子(*mamzerim*)！……这不能证明他们没有[言行一致]吗？

是的，他们告知[彼此互相有问题的情况]并限制婚姻。

评论：多元主义解释

西方自由主义传统重视争论和异议，而一贯强调权威和服从的贤哲们也在各个方面表示出一定程度的自由主义精神。确实，根据某些犹太文献，律法争议源于一种哀伤的历史环境，源于由人类过错引起的权威传承之环不幸中断(《巴比伦塔木德·疑妻行淫》47b;《巴比伦塔木德·犹太公会》88b;《托塞夫塔·节日祭献》2:9)。但是，现在的选文则在我们面前展示出一种更具有代表性、更积极的辩议(*mahloket*, 意为辩论、争议、异议)观点。《诗篇经解》12 认为，争议兴起于神的设计而非不幸：神有意让犹太律法向不同的解释和规则敞开，神亲自用争议双方各有 49 个理由供应摩西，所以，犹太律法不会缩减干涸。更多的时候，贤哲们心怀热诚，以鼓励、欣赏的态度对待动机良好的犹太律法争议。“为了天国而起的争议都将持续”(《密西拿·先贤遗训》5:17)。

我想起可能有许多不同的理由来解释贤哲们的态度：承认一个犹太社区内部产生的争议会带来活力和丰富；像密尔(Mill)那般坚信真理产生于不同意见的碰撞之中；渴望将人类理性展现在犹太律法发展过程的中心；确信犹太律法在犹太社区思想生活中居于首要地位，认识到争议会使《托拉》变得伟大、宏伟(*le-hagdil torah u-le-ha'adirah*)。然而，我们要注意到，犹太传统对争议的尊重并不限于贤哲们致力于制定律法的时代。确实，即使在尘埃落定、一方的观点被宣告成为标准之后，[340]我们发现，人们仍非常尊重早期少数派的观点，尊重犹太律法时代并未施行的意见。

我在此处并不是仅仅指记录下被拒绝的观点，即持异议的规定以

及由此而产生出的理据。这种做法对司法和宗教很有帮助。正如《密西拿·证言》1:5所指出的,后来的法庭有权颠覆早期法庭的决议,但是,只限于它们能引证先前少数派的观点。(《密西拿·证言》1:6记录了一个相反的观点,即如果以真正的传统为伪装复兴少数派的观点,那么记录少数派的观点,就是为了将之平息下去。)而且,在这个语境中被摒弃的观点有可能经证明在另一个语境中是有用的或非常重要的(参见拉什:《巴比伦塔木德·婚姻文书》57a)。在紧急情况下,也可以采用少数派的观点;或者,少数派的观点有时会作为“双重怀疑”(sefek sefeka)进入做决议的程序,由此把有争议或不确定的因素结合在一起,用来论证某条宽大的条令。

记录争端和异议有助于更好地理解每个已接受的观点,也会激发形成商谈道德,鼓励后来的学者们在所有主题上捍卫自己的观点。无论如何,学习《托拉》的唯一目标就是确定实际的犹太律法吗?发展律法分析和律法理论不也是它的目标吗?这个目标需要完整的记录。

所以,保存被摒弃的少数派观点还是有足够理由的。犹太人研习《塔木德》,关注的不只是绝对的法典,由此使早已完成的争论保持生命力,表明他们深信,各方的推理都应应为后代保留下来。(确切地说,《塔木德》没有保存许多小教派的观点。)然而,让人震惊甚至是让人困惑的是,大拉比对有分歧的观点的尊敬越走越远。《塔木德》文献努力将这些观点合法化,以至于将它们与公认的观点平起平坐,认为它们在律法上中肯,——甚至可能会将之认作真理。

所选文献中的多元主义解释为评价少数派观点彻底铺平了道路。正如我们通常注意到的,律法推理不是演绎科学。但是,《塔木德》有时给人一种混乱的印象,即犹太律法上的交换意见类似于古代诡辩家们的相对主义哲学探讨。受过训练的辩论者可以捍卫任何问题的任何立场(可以用49种方式!)——[341]胜任犹太公会法官的人必须能够找到理由将众所周知不洁净的啮齿动物宣布为“洁净的”(《巴比伦塔木德·犹太公会》17a)。如果说现代自由主义从怀疑主义和证据不充分的认识论中得到多元主义启迪,那么,《塔木德》则是从彻底宽大的认识论中得到多元主义启迪。

《塔木德》没有停留在多元主义解释上；它发展成为过度的形而上学多元主义，在它看来，参与争论的贤哲们的所有犹太律法观点都是正确的，即使有的观点互相矛盾。天上的声音说“此方和彼方”，即希勒尔学派和沙迈学派辩议(*mahloket*)双方，都是“永生神的话语”。什么样的神才会说自相矛盾的话语呢？而且，如果双方的教导都是正确的，那么最终被接受的观点有什么优越性呢？天上的声音宣布“犹太律法采信希勒尔学派”，^①这似乎既随意而又神秘。

人们可能会反击(许多人这样做过了)说，“此方和彼方”(*elu va-elu*)原则只是确定被摒弃的观点部分有效，例如，它可以在其他情况下运用。另一种选择是，“此方和彼方都是永生神的话语”，可能意味着一定程度的默示隐藏在双方观点之背后，或者是说，两种观点都源于神授的方法——并不是说此观点不比彼观点更真实。但是，我们的困难还没有结束。按照《密西拿·混合》136 中的选文，希勒尔学派的观点比沙迈学派更值得接受，其中的原因并不是希勒尔学派在逻辑上更加敏锐——就此而言，正如我们从《巴比伦塔木德·叔娶寡嫂的婚姻》14a 中看出的，沙迈学派更具有逻辑性。真正的原因是希勒尔学派的贤哲们宽容忍让，对沙迈学派也很谦恭——把对沙迈学派观点排在自身之前论述。很明显，与已接受的观点相比较，被摒弃的观点可能比公认的观点更能展现出律法上的敏锐性和说服力！《塔木德》解释希勒尔学派流行的原因，让人想起教科书归类为逻辑谬论的诉诸感情的论证。法官的道德品行如何与他坚持的观点中的律法立场相关？

真正的犹太律法决定要运用正式的标准，诸如少数服从多数原则，与文献保持一致性标准，而非天上的声音或考量人的德行。希勒尔学派的谦恭可以为神正论所用，而不可用来描述如何决议律法。此外，优秀的贤哲首先要完善的这种思想传递出一种重要的道德观：蒙神所喜爱的不只是谦卑，[342]神也不仅仅指引谦卑的人朝真理的方向走，在道德品行和律法可信度之间（以及或许在律法可信度和激发大多数人的能力之间）存在着自然联系。

① 此处为意译与第 16 小节有差异。——译注

在律法推理上,好的程序能考虑到反对意见。如果任一方都可以用律法推理来证明自己,那么,你提出一系列的论证来为自己的观点辩护,这一事实还不能证明你就是正当的。你必须要考虑对方的观点,要么能将其驳倒,要么能利用其观点中对你有利的部分,整合进入你自己的逻辑之中。你越是尊重对方,你就越能拥有谦逊,你就越有可能同化对方的论点。我们推测(这种认识并不精确)认为,希勒尔学派要么发现沙迈学派逻辑上的漏洞,要么整合其观点中正确的部分。沙迈学派在为自己辩护时更加尖锐,这并没有抵销希勒尔学派在辩护程序和性情中所具有的优越性,即有益于真理。而且,与沙迈学派相比,希勒尔学派经常否定自己(《密西拿·证言》1:12-13),这不是说希勒尔学派在逻辑上不可信,恰恰相反,这说明希勒尔学派的逻辑最终更加可靠。众所周知,许多杰出的科学家因为自负而变得顽固,他们不会让步或修改自己的信念。开放和自我批评催生真理。道德品行和认识能力是相互促进的(参见《巴比伦塔木德·节日献祭》3b)。由此可以推断出,后来的权威由于认识到前人的观点,从而比前人更为可靠。这与“犹太律法赞同后来的观点”的原则相吻合,但是,这一原则并不是普遍规则(例如,它不允许反驳《塔木德》中的规定。)

诚然,上文提到沙迈学派具有卓越的分析能力,这表明这种分析能力的确有益于发现真理。对于受这种观点影响的人来说,我们可以用另一种方式解释为什么人们因为希勒尔学派的道德品质而接受他们的观点。较之沙迈学派证明争论和“此方和彼方”(elu va-elu)原则具有重要意义,希勒尔学派将“对方”考虑进去的做法更值得欣赏。希勒尔学派更注重争论的过程,这使他们的观点比沙迈学派更能代表(甚至是象征)运作良好的犹太律法程序。

人们认真考虑一下《塔木德》如何解决以下问题,就可以发现其中的多元主义具有局限性:[343]持 X 观点的人要和持 Y 观点的人相处,那么持 X 观点的人还会按照自己的原则生活吗?选文中的核心问题是,在希勒尔学派或沙迈学派有可能根据各自的原则禁止各自的信徒与对方通婚的情况下,希勒尔学派和沙迈学派的信众是否可以通婚?(有些婚姻甚至出现私生子。)在这种情况下,坚守个人的诚实就

会与其他团体隔离,因而会威胁到共同体的团结。《申命记》14:1,正如先贤们所解读的,注意避免分裂《托拉》。在这种情况下,双方要继续坚守各自派别的原则吗?

我们如果采纳广泛的多元主义解释,就应当看到双方都不会在真理的道路上放弃自身去接受对方的条令,即使那些条令更加宽大仁慈。现在,《密西拿》记载希勒尔学派和沙迈学派的信众确实曾互相通婚。此外,《托塞夫塔·叔娶寡嫂的婚姻》1:10 援用《箴言》21:2,表明神容许对立的做法,只要每一方做法的追随者都是真诚的。人们与对立方一起生活,就会因此接受对方的观点。但是,其他文献则明显倾向于将希勒尔学派和沙迈学派许可通婚,视为多元主义解释的衍生物。《托塞夫塔·叔娶寡嫂的婚姻》1:10 援用《西番雅书》8:19 中的经文“喜爱诚实与和平”。这表明对希勒尔学派来说,诚实具有价值,但却不及和平更有价值。

在《塔木德》的探讨中曾形成一个特别重要的非多元主义观点,即希勒尔学派和沙迈学派信徒相互通婚的前提是,——感谢双方的“完全公开”政策,他们要先确信,自己一方的原则不禁止娶或嫁另一方的人。这是一件愉快的事情,它能达成互相信任,也有可能使双方无需妥协就拥有和平;但是,它同时也要求双方坚定、有原则地坚信,不允许迁就有争议的问题。因而,这并不是说严格的观点要折衷自己的原则去迁就宽大的观点,而是说,宽大的观点要顺应严格的观点,并确保支持严格观点的人不必折衷自己的原则。

现今人们感到和平和诚实之间的紧张日趋激化。人们热烈地讨论,犹太教内部的宗派是否应承认按照另一派的宽松要求进行的改宗和通婚? [344]谁应作出让步?《塔木德》所阐明的原则本是用于合法形成的立场,而对合法性的界定本身就存在争议。这一事实使问题更加复杂。可以有多种方式理解多元主义及其界限的基础。随着相互遵守受到腐蚀,在多重不同的理解中,协商社会生活中的实践问题甚至比寻求统一的理解更为迫切。

中世纪的争论：服从的价值

19. 争论的衰落(《谢里拉·加昂书信》[*The Epistle of Sherira Gaon*])

谢里拉·加昂(Sherira Gaon)于987年写此信给北非的凯鲁万(Kairouan)犹太社区,当时犹太人从卡拉派论战中形成对口传律法的质疑。谢里拉·加昂在信中回复这种疑惑。他对“《密西拿》如何成书”的问题所做的解释在拉比派中得到广泛支持。他的基本观点与已经由沙阿迪·加昂形成的路线一脉相承,将口传传统的主要内容归于西奈山启示。本文选自这封信的开始几页,在这里,谢里拉·加昂将争议的出现归于第二圣殿毁灭所引起的大拉比传统的衰落(他详述了在本章第10小节中拉比约塞的立场)。他的观点始于这样一个事实:《密西拿》中提及的贤哲大都属于第二圣殿毁灭之后的时代,这似乎证明口传律法不是由早期贤哲传授下来的。

至于你们的疑惑,“先人们为何给后来[的贤哲们]留下众多[对《托拉》的解释]?”不是的,先人们没有这样做。确实,后来[的贤哲们]所传播的是先人的教导,他们传递的是先人的解释。……

情况是这样的:因为先人彼此之间并没有争论,[345]……所以,没有人保留先人的名字。对《托拉》的所有解释都明确为他们所知。《塔木德》也明确为他们所知,因为所有的争论、细微差异都出于先人在每件事上的教导。在[《巴比伦塔木德·最后一道门》134a中,《巴比伦塔木德》记载拉比扎该的儿子约哈南(Yohanan ben Zakkai)知道“阿巴耶和拉瓦的争论”,——这表明,即使这是他们二人[在公元四世纪]争论的问题,但这问题也不是由他俩提出的,而先人们都已经知道了。

圣殿建好后,每个杰出人物都以自己的方式向门徒传授《托拉》、《密西拿》、《塔木德》,以他所选择的风格教导学生。智慧增多,不受其他事情干扰,他们只[讨论]一个问题:“接手”(比较《托塞夫塔·节日献祭》2:8)。

……

圣殿被毁,他们迁往贝塔(Betar),[后来]贝塔也被毁,贤哲们彻

底流散了。由于这一时期发生混乱、迫害和困难，学子们没有受到充分的教育，争论增多了。

20. 卡拉派对口传律法的批评（耶罗哈姆的儿子萨尔蒙[Salmon ben Jeroham]，《论耶和華的战争》[*Book of the Wars of Lord*]，长诗第1—2篇，选自《卡拉派选集》，利昂·尼莫伊[Leon Nemoy]编译，耶鲁犹太丛书[New Haven: 耶鲁大学出版社, 1952年]，第73—78页）

沙阿迪·加昂认为拉比派口传传统是有效的。此文撰写于930年代，可能成书于耶路撒冷，以激烈的辩论批判这种观点。当时沙阿迪·加昂还在世，耶罗哈姆的儿子萨尔蒙还很年轻。沙阿迪·加昂引用《巴比伦塔木德》的解释认为，口传律法付诸笔端是出于必需，这样人们就不会遗忘，尽管最初的原则要求“已写下来的话不能口传，口传的话语也不能用成文形式来传达”（《巴比伦塔木德·离婚》60b）。

[346]长诗一

12 根据百合花[以色列]全体会众的证词，
他们分散在各地，
我们坚信成文律法
实在是从全能者的右手赐给以色列的。

13 所有人，信众和非信众，
因语言和方言而有所分别，
所有以色列人，从世界的东边一直到西边的极点，
都见证全部的成文律法，不论大小条文，乃是圣洁的。

14 这种见证牢牢地建立在他们的心中，
他们团结，达成普遍的一致，没有争议，
同样，天上的主所行的神迹和奇事
也记录在其中，解释给那些想要理解它们的人。

15 西拉！他们记得红海分开，
他们不否认西奈山上全能者所说的话语；
他们口中歌颂律法的荣耀和其他奇迹。

以色列和所有其他民族众口一词。

16 现在,在口传律法的有效性上,如同他们[拉比派]所说的,此律法是完美的,

若以色列和犹太团结一致,

让他们提出自己的证词,让我们倾听他们的声音,

若不然,法余米特(Fayyumite)的[沙阿迪·加昂的]话就是虚无,他的口舌要缄默。

[347]长诗二

2 我又查考六卷《密西拿》,

看啊,它们代表现代人的话语。

其中并没有宏大的神迹和奇事,

也缺少一惯的说法“耶和华对摩西和亚伦说话”。

3 故而,我把它们弃置一旁,我说,它们之中并无真正的律法,

因为律法是以不同的方式建立的,

有宏大的预言、神迹和奇事;

而在整部《密西拿》中,我们并没有看到这种宏大的优美。

.....

6 我再回到我的第一个观点,

没有错谬,可以用真理和正直来强化它,

用大力士参孙那般的能力和力量来强化它,

可是,回答最好的言语来自耶和华。

7 我把六卷《密西拿》放在我的面前,

我聚精会神,仔细阅读。

我发现这些内容互相矛盾,

这个密西拿学者宣布禁止以色列人去做这件事,而另一个学者则允许以色列人去做。

8 因此,我得出的想法告诉我,

我做出的反思向我宣布,

其中没有合乎逻辑的律法,

也没有智者摩西的律法。

9 我说过,或许两个人中有一个不知道正确的方法,
因此他不知道如何跟同伴一起将之推导出来,
或许真理在他的同伴那边;
我来瞧瞧他的话,或许我会摆脱迷惑。

[348]10 但是,相反,我在其中看到其他人——
他们有时会说,“其他人说,”
不久之后,学者们颁布决定,
既不同意这方,也不同意那方,而是双方相互矛盾。

11 如果我在其中——我是说,如果我在这些人当中,
我不会接受这些“其他人”和“学者”一类的说词,
相反,我会用耶和華所说的话衡量他们的话,
我会据此来判断他们所说的每一个字。

12 全力、全心约束自己,到我面前来,
让以色列会众中的学者们在我们之间决断,
让他们权衡比较我们所说的话,
那样我就可以真正行走在我生命旅程的道路上。

13 要知道,在学习上,我和他们没有区别,
他们说,“拉比某某说了什么什么,”
我回答说,我也是有学识的某某。

这种争论截断了你的退路,如果你愿意,那就来回答我。

14 他的[沙阿迪·加昂的]心里充满愚蠢和油脂,我清楚地知道
他所说、所谈论的一切,

如同他曾将这一切诉诸笔端一样;
因此,我将同他面对面地战斗,
我将扭断他的腰,击落他的剑。

15 他曾写道,六卷《密西拿》和摩西律法一样具有权威,
[349]以色列人将之成书,以免忘却。
对此我将回答说,我不会保持沉默,
以免这个流氓认为他所说的话无人能答复。

16 他^①记得被遗忘的事情，他知道隐秘的事情，
如果他认为将之娴熟地写下来是一件恰当的事情
以免地上的人忘却，
那么他会命令他的仆人摩西，用力量和能力，写成一本书。

17 我们心中没有圣灵，
若对我们这样的人来说，
将口传律法诉诸笔端成为成文律法是恰当的，
那么，为什么我们将成文律法变成仅仅口传保存的律法却是不恰当的？

18 听我说，我会进一步解释：
若你说，“这发生在众先知和以斯拉的时代”，
那么，为什么《圣经》通篇都有众先知的记载，
而这里却没有同样提及众先知呢？

19 请安静，你若想要学习智慧，
我会教导你智慧。
经上说：“耶和华的律法全备”（诗篇 19:8）。
那么，成文的《密西拿》，对我们有什么益处呢？

20 而且，如果《塔木德》源于我们的导师摩西，
当他们先告诉我们，律法对此问题的解释是这样的，然后进一步
用“第二种”观点解释，

那么，“第二种观点”对我们有什么益处呢？
第三种、第四种观点能教导我们什么呢？
[350]21 一种观点只能产生一条真理，
因为人类智慧只能做到这样，
正确的忠告不能建立在两个相互矛盾的事情上。

如今，在这一件事上，他已经倒下，站不起来：

22 如果《塔木德》是由众先知的言语构成的，
为什么里面还会有相互矛盾的言语呢？

① 指耶和華。——译注

现在,很明显,沙阿迪·加昂的观点很愚蠢,是傻瓜才会说的话。人类也是这样证实的。

21. 反对卡拉派：真正的《托拉》只有一部(犹大·哈列维:《库萨里》3:35—38,选自伯曼[Lawrence Berman]、科甘(Barry S. Kogan)译,耶鲁犹太丛书[耶鲁大学出版社])

犹大·哈列维大胆地提出,拉比犹太教在本质上是一致的,他以此为依据辩论并捍卫口传传统的真实性。在《库萨里》中,他没有一处提及拉比争论的现象。相反,犹大·哈列维认为,阅读《托拉》必须要以单一、具体的传统为前提,对《托拉》中的音节和标点如此,毋庸置疑,对其中的律法做出解释也要如此。

(3:35)……库萨里人(Khazar)的王啊,谈到马索拉文本[*masoret*,人们普遍接受的传统圣经文本]、读法、唱调、禁止和允许做的事情或律法条令,您听过[任何]卡拉派的观点吗?他们论说我提到的[所有]事情,而[这些事情],都可以清楚地找到其最初的权威,它们被人们广泛接受,与传统密切相关,[而且]它们彼此之间没有异议。

(3:36)库萨里王说:我既不认识他们,也没有听过他们的观点,但是,我的确知道他们正在努力。

(3:37)贤哲说:这与我跟你讲过的理性思辨和独断判断有关[3:23]。有人乐于用理性思辨那些与天上的事情有关的敬拜(耶7:18;44:17),他们要比行耶和華要求[履行]之事的人[更加]努力。[351]后者在信仰上接受[权威]传统,可以由此找到安宁,他们的灵魂获得平静,就像在城里自在闲逛的人,他们不必为任何质疑紧张,而前者则像赤脚走在沙漠里的人,不知道会遇上什么。因此,他要武装起来,因战斗而警觉,在斗争中学习[并]适应斗争。所以,如果你看到他们的坚决请不要吃惊,也不要因为顺服[权威]传统的人——[当然,]我说的是拉比派——松懈而掉以轻心。思辨的人寻找可以安全置身的堡垒,而行耶和華要求之事的人却在古老、[装备]坚固的城中躺在床上安睡。

(3:38)库萨里王说:你说的一切都合乎逻辑,因为宗教律法专注

于[为万世而立的]一部《托拉》和一种审判。但是,按照[不同的]推理[方式],[每个人]会自己从诫命中推理,[为了合乎于此,]诫命就增多了。的确,[更重要的是,]个人不会坚持[相信]独一的启示律法,因为随着个人的见识增长,每天他都会有新的观点“出现”。此外,他将[不可避免地]遇到持[其他]论点反驳[他的观点的]人,这样,他就必然随着[他的]观点变化而改变。因此,如果我们发现他们是一致的,我们要认识到,他们接受信仰,[要么]出自以前的某个人,要么出自以前的某个团体。

但是,我们必须质问他们达成的一致,对他们说:“[某人提出的个别]观点[同样]有利于赞成运用[其他]多种方式[理解]神的话语,在这种情况下,你们怎么会赞同如此这般的诫命呢?”现在,如果他们回答说,过去亚难(Anan)或便雅悯或扫罗或其他什么人过去都相信这一诫命,那么,他们受到如下观点的影响,即就信仰,他们应该接受某些人的[权威]传统,这些人在接受传统上[比其他人]更年长、更值得[遵从]——就前者,我指的是贤哲,因为在[其他]人还[只是]个体时,他们就[组成整个]团体。[352]此外,权威之环代代相传,明确地把贤哲的推理与众先知传递下来的传统联系在一起,而[其他]人[所传下来的][只是]纯粹的推理。[除此之外,]贤哲们所持主张一致,而那些人却彼此有异议。[此外,]贤哲们的话语[最终]都可[追溯到]“在耶和華所选择……的地方”(申 17:10),因此,即使他们的命令中有的只是源自纯粹的推理,确实,人们也[无论如何]都必须接受,而其他人[的律法条令]却没有这等待遇。

评论：多元主义和独一性

这里,以耶罗哈姆的儿子萨尔蒙为代表的卡拉派和以犹太·哈列维为代表的拉比派之间发生争论,其中最让人难以理解的特征就是,双方一致认为神学或形而上学上要恪守唯一的真理;他们也都同意实践上[尽管一直得不到承认]要与多元主义相适应。萨尔蒙和犹太·哈列维都用这种适应去反驳对方,——他们俩都是正确的。双方都不否认神具有唯一性,都主张论证要符合《托拉》的精髓。唯一的神启示

了唯一的一部托拉,但是,不论是成文托拉还是口传托拉,都是神启示出来的话语,人必须理解这些话语。凡是神所赐予的,都要接受。接受意味着诵读、研究、解释;它是一个社会过程。

犹太·哈列维说,卡拉派认为这种过程采取一系列个人行为的形式,每个人都会直面《托拉》并要“思辨”《托拉》的意义,其结果是,他“不会坚持[相信]独一的启示律法,因为随着个人的见识增长,每天他都会有新的观点‘出现’。此外,他将[不可避免地]遇到持[其他]论点反驳[他的观点的]人,这样,他就必然随着[他的]观点变化而改变。”萨尔蒙说,拉比派认为理解过程是集体性、权威性的;它发生在经学院里,是学者们的工作;由此产生了融合、保留学术歧议的传统;大拉比的常用语“其他人认为”和“其他观点”就反映了这种特征。

这两种描述都非常好;犹太·哈列维和萨尔蒙彼此为对方抓住社会过程的内容,[353]以及在缺少强制力量的情况下,社会过程就永远达不到确定终点的原因。如果没有分歧,诸拉比学派就没有不断前进的目标。与此相似,如果卡拉派的“思辨”达到终极真理的境地,那么,个人也将没有必要与文本相遇。

但是,犹太·哈列维认为,卡拉派的“新观点”是间断无常和错误的标志。萨尔蒙认为,大拉比提出的第二、三、四种观点必然令人生厌:“一种观点只能产生一条真理。”普遍支持独一性部分源于一种普遍的担忧。如果承认犹太人内部的歧义并让这些歧义都生效,那么犹太人如何在大流散中生存下来?多种观点会产生出多种法典和多样的实践。确实,多元主义解释可能会导致这样的局面,正如我们从基督教新教中也会发现这种情况,新教后来分裂出各种小教派。但是,也有可能的是,这种担忧是没有根据的。

首先,这种担忧的紧迫性并不明显,这是因为,卡拉派和拉比派虽然各自内部都存在分歧,但是,双方都成功地持续多年维系强大的犹太社区。不同的政治机制(显然是多数人统治)可以把多元观点融合于一部律法中。第二,积极的纷争、甚至宗派主义也是宗教活力的标志。这是第二圣殿后期犹太人的特征(这也是16、17世纪新教的特征)。犹太·哈列维指出卡拉派中的小教派具有狂热性,并将其与自

己一方的自满意得相比较。在犹太·哈列维看来,这反映出卡拉派的神经质和不确定性,以及拉比派的自信;拥有稳固传统的人在信仰上是自在的。但是,如同犹太·哈列维在书中所论证的,他们也并不是完全自在的。卡拉派提出的生动活泼的反对意见在思想上极大地激励拉比犹太教。

在此简论中,神学或形而上学上的观点更加难以处理。但是,我们至少要注意到,原则上坚持唯一性和实践上坚持多元性在历史上共存不悖。这一点很重要。启示或许具有单一特征,《圣经》也许是一部前后统一的经卷(尽管解读方式不统一),但是,人类对统一性的认识必然总是一个多元化、有差异的过程。个人和团体带着不同的经验、兴趣、问题去接触同一个文本,解读的方法也不尽相同。[354]这表明任何成功的解释传统都会把歧义合并到一起(如同卡拉派对《塔木德》的看法),也将随时间发生变化(如同拉比派对卡拉派教义的看法)。一旦压制差异,阻碍变化,传统也就消亡了。

所以,萨尔蒙和犹太·哈列维选择讥讽的做法实际上是力量的标志。他们为什么不可能看到这一点呢?人们有时认为,多元主义是“隐蔽的”,也就是说,是不能认识和评价的,这是因为,它只是探寻唯一真正的教义的附属产物。解释者的使命是相信他们自己正在正确地解读神的旨意。如果这一点不可能做到,那么人们为何要劳心费力去学习文本或遵从传统呢?

我们无从考证主张第二、三、四种观点的《塔木德》中的贤哲是否也如此强烈地相信自己是正确的。但是,编撰者保存了不同的观点,后世一代一代学者们研究它们,他们都没有充分理解贤哲们的伟业。或许他们对神的认识如同沃尔特·惠特曼(Walt Whitman)对自身的描绘:“我是宏大的;我拥有众多。”(比较《诗篇经解》中的神,他可以为持相反意见的双方各自提供49种论点。)或者是说,或许他们可以接受另一处经解中的观点:“看啊:‘梦里面充满了暗示’”(传5:2)。现在,我们运用更有理由[kal vahomer]的方法进行推理:“如果能从毫无结果的梦中引出多种诠释,那么《托拉》的要义在每节经文中也蕴含多少种解释啊”(《创世记大经解》[Midrash Hagadol Bereshith])。

一部《托拉》，多种解释。这种观点或许是怀疑主义认识论的产物。原则上，正确的诠释只有一种，但是，我们却永远不知道哪一种诠释才是正确的。但是，此处的经解实际上提出不同的看法：（独一）真理的各个方面反映在不同的诠释中。这并不是说，对文本的每种解读都具有同等价值；正如犹太·哈列维所说的，见识增长了，各种观点会被驳倒；连贯性和一致性等一般标准开始适用；等级严厉的律法和道德原则处理各种特例。对律法的解释有的好，有的差。但是，多样性自身和由多样性形成的争论，有利于加深我们的理解。[356]确实，较之萨尔蒙和犹太·哈列维坚持道德和律法真理有且只有一种的观点，这种看法确实更有力地捍卫了本来意义上的卡拉派的个人主义和拉比派的传统主义。

沃尔泽(Michael Walzer)

22. 去除争论的法典(迈蒙尼德：“《律法复述》导论”，塞普提姆斯[Bernard Septimus]译，耶鲁犹太丛书[耶鲁大学出版社])

迈蒙尼德首先描述口传律法传统和犹太律法核心权威崩溃(参见本书第六章第3小节)，随后指出犹太律法法庭裁判中存在令人不满的情况，这促使他编撰《律法复述》。《塔木德》是律法推理和论证的纲要，与《塔木德》不同，《律法复述》则是把犹太律法体系化、统一化的法典。也许迈蒙尼德想通过他的著述发挥古老的高等法庭所具备的团结的功能。

现今，麻烦激增，一个比一个棘手，时代让人消沉。我们的聪明智慧消亡了，辨别能力也不见了。因此，加昂[Geonim, 后塔木德时期的权威]编撰并斟酌选录的评论、问答录及收集到的条令，曾经清晰明了，现在我们的时代，都变得很难理解：只有一小部分人能恰当理解它们的意义。更不用说，[很少有人能理解]《塔木德》本身，其中包括《巴比伦塔木德》和《巴勒斯坦塔木德》，以及《利未记律法注疏》、《民数记申命记律法注疏》以及增补性的《密西拿》外典(*baraytot*)。这是因为，

理解这些文献需要思路开阔、头脑聪明和漫长的时间。只有具备这些条件,人们才能从中分辨出正确的思路,理解哪些是禁止做的事情、哪些是允许做的事情以及《托拉》中的其他律法范畴[例如,洁净和不洁,有义务要做的事情和可豁免的事情、合适和不合适的事情]。

为此,我,塞法迪犹太人,拉比迈蒙(Maimon)之子摩西,激励自己,依靠万福的[神圣]经文,思考这些书卷,决心全部采用清晰的语言、简约的风格编撰其中出现的一切,涉及到哪些是禁止做的事情、哪些是允许做的事情,不洁和洁净,以及《托拉》中的其他律法范畴。[356]这样,每个人无需用辩证法来交锋,就能讲述全部的口传托拉,消除了一种[权威]这样教导、另一种权威却那样教导的困扰。确实:从我们的圣师[犹大王子]时代直到现在,从我们所有的汇编和评论中出现的[最终]条令中的词语,是清楚易懂而又不失权威的。

所以,[各种不同的]律法[集][各自阐述了]由贤哲、众先知提出的每条诫命和每条规定,所有的法令清楚地表明在大小上[是同等的]。总之:为此,有关以色列的任何律法,不再需要其他著述;此书的编撰工作,确实,包括整个口传托拉,以及自从我们的导师摩西时代到编撰《塔木德》时代确定的典章、风俗、法令,加昂们在《塔木德》之后所编撰的著作中也是这样解释的。因此,我将这本书命名为《律法复述》[《圣经》的助手]:^①这是因为,人们可以先阅读成文托拉,再读这本[书],然后就会从中明白整个口传托拉,不必再读其他干扰人的书卷了。

23. 坚持争论(伯斯奎利斯的大卫的儿子亚伯拉罕[Abraham b. David of Posquieres],[拉巴德],《律法复述导论注解》[*Glosses to MT: Introduction*],选自伊萨多·特维斯基[Isadore Twersky],《迈蒙尼德法典[律法复述]导论》[*Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*]),耶鲁犹太丛书

① 《律法复述》的原文为“密西拿托拉”(mishneh torah),为圣经用语(申 17:18),在经文中(新 JPS)译为“一卷训导书”(和合本译为:“抄录的律法书”。——译注)。大拉比时代用此词表示摩西的第五本书即《申命记》,成为希腊语的“申命记”的对应词。这里耶鲁犹太丛书将其称为“助手”,另一种译法是“复述”。

[New Haven:耶鲁大学出版社,1980年],第103页注释10)

迈蒙尼德的法典迅速成为大量注解、评论、争议的焦点。拉巴德(Rabad,与迈蒙尼德同时代的一位长者)最早对其做出批判性的注释,这些注释很快与此法典并列,获得经典地位。[357]在这篇注解迈蒙尼德法典导论的选文中,拉巴德批判迈蒙尼德的方法自高自大。

迈蒙尼德试图做出改善,但没有做到,因为他抛弃了所有在他之前的著述者所采用的方法。以前的著述者总是为自己的论述寻找证据,并为每个陈述引证适当的权威;这样做很有用,因为法官有时会倾向于禁止或允许某事,他的证据就是以其他权威为基础的。如果法官知道一个更大的权威对律法做出不同解释,他可能会追随这种解释。然而,现在,我不知道我为何要因为这个著述者的内容概要而推翻我的传统或确定的主张。如果持不同观点的这个人比我强,那么,我可以听从他的;如果我比他强,那么,我为什么要取消自己的想法去顺应他呢?而且,有些事加昂们也不认同,但这位著述者却挑选其中的观点并把它们写进自己的内容概要里。他的选择我不能接受,我为什么要信赖它呢?我不知道这位好竞争的权威人士是否有能力去辨别?只能是说“有傲慢的灵在他心中”(但6:4)。

现代争论:权威问题

24. 禁止哈西德主义(《1772年布罗迪宣言》[The Brody Proclamation of 1772],选自《反哈西德派手册》[*Zmir Aritzim*],再版于威棱斯基[M. Wilensky]:《哈西德派和反哈西德派》[*Hasidim and Mitnagdim*][耶路撒冷:Bialik Institute,1970年;希伯来文],卷一,第44—49页)

这是最早禁止初露端倪的哈西德主义运动的号召之一。深深植根于犹太神秘传统的哈西德主义运动激起人们广泛接受喀巴拉主义的做法。尤为特别的是,这涉及到用以撒·卢里亚(阿里)的祈祷书取代传统的阿什肯纳兹祈祷书——先前只有博学虔诚的精英使用以撒·卢里亚的祈祷书。这类精英在小祈祷屋(*shiti-*

bel)中举行秘传的祈祷,小祷告屋位于专门的研经房(kloyz)的旁边。哈西德主义主张将这种秘传的祈祷变为平常的实践。

[358]在犹历 5532(即公元 1772)年息汪月(Sivan)^①的第 20 日,全体犹太人出席此大会,在我们的布罗迪荣耀社区(Glorious Community of Brody)发表此公开宣言,愿神保佑之。

听啊,圣洁的犹太社区。在你的允许下,尊贵的贵族们、治理者、领袖以及郡县知名的贤人们,一致做出如下宣言:

整个希伯来人营中都报道说,由于我们犯下大罪,在我们的百姓之中,在那些从团结公正的犹太社区中分裂出去的派系团体之中,人们采纳新的做法和罪恶的律法,[罪行]已经再次燃起。他们舍弃托拉的约束,宁愿放纵。

……他们自己[单独]建造祭坛,与圣洁的犹太社区分别开,他们确定自己独特的法定人数(minyanim),却不与犹太社区一起在公共使用的会堂或研经室中祷告或学习。他们还更改贤哲们写下的典籍,而贤哲是[决定]地上整个礼拜秩序的伟大的法典编辑者。他们还亵渎和嘲弄神的使者[即公认的学者],放任不执行[规定]背诵示玛篇和祈祷的时间,故意改动地上已成习俗的仪式程序,而这些程序由古代伟大的先人创立,我们不可偏离左右。现在人们发现,每个人所犯下的罪(他们所犯的罪难以估量),虽摆脱了束缚,却也舍弃了永生;[他们聚集成]团体帮派,整日歌唱。他们嘲笑整个口传托拉,说:只需要学习喀巴拉。他们按照神的圣徒(万福的阿里)的祈祷书来祈祷,因此当然要“剪除枝节”。^②……

现在,有时候,这些罪人就在我们周围……要加以关注,以防……列国亵渎神的圣号,这是神所禁止的;以防[异教徒]说有我们两部托拉,这是神所禁止的;若这样,我们就变成列国之中的笑柄,这也是

① 即公历 5-6 月份。——译注

② 喀巴拉用语,指毁灭性地误用神秘知识;参照《巴比伦塔木德·节日献祭》14b。

神所禁止的。这些人是通向以色列家的陷阱,这种情况要持续多久呢?直到勇士中的义人在耶和华的帮助下出现!心中敬畏神的人,在面对陷阱时应全心全意地采取主动,为了万军的耶和華、[359]为了他伟大的令人敬畏的圣号,去热切地行事……。为了防止破坏[而采取行动],要在这些恶人存在并发生影响的地区回击他们,因为[在他们中间]必会引起异端和叛教。这些罪恶的会众尝试……运用我们的先人未知的新做法,他们还能[坚持]多久呢?……

因而,藉着伟大又令人敬畏的绝罚(*herem*)……按照《托拉》中所写的所有许可和诅咒,本圣洁的犹太社区宣布……:从今日开始,严令禁止会堂里的任何人或我们社区里固定的法定人数……改动阿什肯纳兹祈祷的习惯程序,这是神所禁止的。当然,犹太人不敢按照圣徒万福的阿里或其他喀巴拉主义者的祈祷书祈祷,这些罪人们从未窥见喀巴拉主义者中的奥秘。也禁止任何犹太人不按照阿什肯纳兹的礼仪祷告,我们从世上的古代伟人那里领受此礼仪,只有被神称为余民的人除外,他们在会众的研经房(*kloyz*)旁的第一所小祈祷屋(*shtibel*)里祈祷。这些人……全心信奉显白的托拉(《塔木德》和各种法典),他们也是隐秘的喀巴拉的奠基学者,这些事如水晶般清楚。他们常年按照万福的阿里的祈祷文祈祷,而且在年长的拉比、……犹太社区的伟人面前祈祷,拉比们却从未抵制过。这些[人]年轻时就因[他们]虔诚而闻名,他们的研究主要涉及显白的《托拉》、《塔木德》和各种法典。他们知道自己的先师并有正确的动机。正如他们的实践活动,[他们]得到允许按照圣徒、万福的阿里的祈祷书祈祷——除此之外,无人这样做。在小祈祷屋之外,没有人认为,任何法定人数可以改变阿什肯纳兹祈祷程序,哪怕一笔一划也不可;他们与隐秘的事情无关,[他们]也不[接受]塞法迪犹太人的风俗,却必须[遵守]只属于这块土地上的风俗。严令禁止改变我们的圣哲所立下的风俗。(上述提及的例外只用于三十岁以上的人,严格禁止不满三十岁的人参加……小祈祷屋。)……

对我们犹太社区里的所有会众以及听从我们的权威的人,颁布如下严厉的警告:[360]……严厉禁止犹太人偏离上述内容,违禁者要施与大而可怕的禁令之惩罚。……

现今,我们的犹太社区没有权力向以色列的其他社区颁布命令,确实如此……。为了万福的神,为了以色列的至圣者,我们只是请求所有的犹太社区为万军之耶和华而热心行事;我们都是这唯一的父、永生神的儿女。……

25. 捍卫哈西德派的实践(李詹斯科的以利米勒[Elimelekh of Lyzhansk],《来自“圣洁书信”》[*From the “Holy Epistle”*],重印于威棱斯基:《哈西德派和反哈西德派》[耶路撒冷:Bialik Institute, 1970年;希伯来文],卷一,第169—172页)

在此选文中,李詹斯科的以利米勒驳斥布罗迪宣言对哈西德主义的非难,其子以利泽尔(Eli'ezer,约1780年)在致一位哈西德派信徒的信中引用此文。李詹斯科的以利米勒批判如下观点:按照阿里的祈祷书祈祷是惟独由隐秘精英所享有的权利。相反,他描述了一种深具包容性的宗教共同体,它通过与超凡魅力型的查迪克建立联系获得属灵上的转变。

我请求我的导师、我的父亲、老师,告诉我[我们]改变祈祷程序的原因,他回答如下:

这些程序不是由法典编撰家中执牛耳的《四类书评注》(*Bet Yosef*)[约瑟夫·卡罗著]定下的吗?随后同为法典编撰家中执牛耳的雷马(Rema)[即,摩西·以塞雷斯(Moses Isserles)]按照法度检验、验证、颁布适用于整个以色列的全部[礼仪]程序。他认识到,在[塞法迪犹太人的]程序中有大光,而世界配不上这光,^①他为我们建立对像我们一样的百姓普遍有益的阿什肯纳兹礼仪程序。至于那些不沾一点污秽、遵守最高标准的查迪克们——当然,他并没有将这套程序运用[到他们身上的]意思,[361]禁止他们在祈祷中运用《四类书评注》规定的礼仪程序。“此方和彼方都是永生神的话语”(《巴比伦塔木德·

① 大拉比的米德拉什或经解提到原始的大光,神认为世界不配拥有这大光,于是他当时把光藏起来了;后来的义人享有这光;参照《创世记经解大集》(*Midrash Rabbah: Genesis*) 3:6。当时,“世界”在这里的意思可能是“普通人”。

混合》13b[参见本章第 16 小节])。

你会奇怪:对于那些没有位列我所描述的高层次,但奉行[塞法迪犹太人]的礼仪程序,又坚持崇高的哈西德的人来说,他们也被称为“哈西德”,这样的人不是很多吗?我告诉你,海的颂歌这样写道:“以色列人信服耶和華和他的仆人摩西”(出 14:31)。现在,我们想问以色列人相信摩西吗?神[后来]用同样的记号允诺摩西:“百姓也可以永远信你了”(出 19:9)。这与摩西有什么关系吗?是摩西要求以色列人相信他吗?当然,他只是要求以色列人相信神!

事实上,圣洁的《托拉》在这里传递给我们一条伟大的讯息,即以以色列人必须相信摩西。这是因为,神带以色列人出埃及,其目的是为了让我们接受《托拉》;为此,必须要像提炼七次的银。这就是一切事件的目的,其中包括分开红海及行其他一切奇迹。摩西,我们先师,愿他安息,圣洁自己,直到他达到先知的层次,升入高天,把《托拉》带给以色列人。现在,所有以色列人,他们中的所有,确实都无法达到摩西[曾达及]的层次,所以,他们按照先知的层次来接受《托拉》。此外,由于他们相信摩西,并将自身与摩西联系在一起,摩西给他们带来圣灵;仿佛他们也达到那个层次,通过与摩西相合一,联系在一起,他们就都能获得《托拉》。

这种对应关系是清楚明了的。

26. 权威超越理性(布雷兹拉瓦的拿曼[Nahman of Breslav],《拿曼教导选集》[*Likutei Moharan*], 123, 66:1, 34:4, 62:2-4)

查迪克的教义不仅将绝对宗教权威的新来源合法化(参见本书第六章第 23 小节),而且对独特形式的多元主义也有效。拉比布雷兹拉瓦的拿曼在这里节选的前三部分选文中,不但描述哈西德和他的查迪克之间具有深度联系,[362]而且描述“治理权”(rulership)从神转到以色列,甚至转到每个人身上。在第四部分选文,他阐释了争议具有积极价值。

(123)每件事的原则和基础是,犹太人要信奉与自己同时代的查

迪克,并在每件事上(不论大事还是小事)都听从他的教导,不偏离左右,神禁止偏离;如我们流芳百世的拉比们所说的,“即使他指右为左,”等等(《申命记律法注疏》154 [本章第12小节])。犹太人必须放弃所有形式的智慧,放弃自己的想法,就好像除了从查迪克即同时代的拉比那里领受到的教导之外,犹太人没有别的理性。有任何独立理性的人,都不会完满,都会偏离查迪克。

以色列人在领受《托拉》时,具有大智慧。这是因为,他们[曾经]信奉当时的偶像,众所周知,这种错误源自于大智慧和研究。如果以色列人没有放弃大智慧,他们也就不会领受《托拉》。[相反,]他们会否认一切,我们的先师摩西为他们所做的一切都将徒劳的;即使他们亲眼看见摩西所行的令人敬畏的奇事和神迹,这对他们也没有用。确实,现在也有异教徒,他们否认《托拉》是源于他们的愚蠢和错误的智慧。然而,以色列,这个圣洁的民族,看到真理并放弃智慧,相信耶和華和他的仆人摩西(出 14:31),因而也领受了《托拉》。

(66:1)……如果门徒真正、切实地与[查迪克]联系在一起,就像树的枝节,那么,他应该经历查迪克的全部荣衰。因为树的枝节历经树木[状况]中的一切荣枯。因此,夏天,树木从根部经树干吸取养分,枝节生长,表现出生命力……。因此,冬天,湿气尽去,树干收缩,枝节也收缩了,树叶因而掉落,而夏天[发生的一切]则相反。现在,与查迪克相通的人也是如此;也就是说,他要经历查迪克的一切荣衰。

(34:4)每个以色列人心中都有查迪克-君王的品质,[363]……正如经上所說的:“你的人民要秉公行义[查迪克, *tzaddikim*]”(赛 60:21)。这也是“以色列成为他的王国[君王]”(诗 114:2)^①的意义。[可以用神的话来解释这节经文:]“谁治理我? 查迪克”(《巴比伦塔木德·小节日》16b)。因为每个以色列人心中都有一件珍宝,这是其他同胞都没有的……。他比其他同胞多拥有的这种品质可以影响、启蒙、唤醒同胞的心灵;他的同胞应接受从他身上而来的这种唤醒能力,正

① 米德拉什颠覆了这节经文的显白意义,以色列成为神的主宰(这节经文里的“他”指神。——译注)。

如经上所说的,“他们从别人那里接受”(《塔尔古姆》,赛 6:3)。

在赐给《托拉》之前,治理权在万福的神的手中,但赐下《托拉》之后,神将治理权交到以色列的手中,根据每个人的[特定]品质交到每个以色列人手中。因为《托拉》中的一笔一划都是神的旨意的具体体现,神的旨意就是诫命[本]应如此。例如,[在]有关护经匣(*phylacteries*)的诫命上,神的旨意是它要有四个部分组成,用皮而非用银制成,因为这就是神的旨意了。因此,神的旨意体现在整本《托拉》之中;所以,现在,神将《托拉》赐给我们,同样,神也将他的旨意交到我们的手中。我们实际上治理世界,因为根据上文提及的“以色列成为他的王国[君王]”,我们的意愿决定了他的旨意。

卢里亚喀巴拉的中心观点就是收缩(*tzimtzum*)。创世的前提条件是神收缩,让出空间即“空场”,世界得以在其当中形成。拉比布雷兹拉瓦的拿曼指出,沉思世界,因此会引发出不可避免的悖论:神既处处在场,而又不在于场。普通犹太人避免思索这种悖论,就可以维持信仰,否则就会引向异端,但是,像摩西这样的查迪克除外,他对空场的沉思包含超越语言的静默。拉比布雷兹拉瓦的拿曼运用这种教义对贤哲们(*hakhamim*)之间的争议做出积极的解释:他们“彼此分离”产生出同样性质的“空场”,此乃创世的关键。

[364](64:2-4)研究[神在场和不在场的悖论]的人陷入几种难题和困惑中,这其实并未形成任何[一种]智慧;这些困惑基本上什么也不是。但是,因为这是人类理性所不能解决的,所以它们披着智慧和[真正的]困惑的外衣。事实上,我们不可能解决这些困惑,因为这些异端的困惑源于空场,在其当中神在某种程度上并不在场……。如果有人能找到万福的神,那么将没有空场……。不存在对此类异端的反驳,因为它源于神在某种程度上收缩所形成的空场。

只有以色列通过信仰才能超越一切智慧,甚至超越源于空场的异端,因为他们不须任何研究或智慧就相信神……。当然,犹太人应避免和躲开这种异端,既不思索[甚至]也不瞥一眼它的主张。否则,犹太人确实会沉浸其中,这是神所禁止的。……

如果有个伟大的查迪克,他具有摩西的品质,但是相反,他肩负责任沉思异端的悖论,即使如上所说我们无法解决这些悖论。然而,通过沉思,他拯救陷落并沉浸其中的一些灵魂。这是因为,这类异端的困惑和难题源自空场,具有静默的性质,所以不能运用理性或文字去解决。[这是]因为创世是通过话语进行的,正如经上所说的:“诸天借耶和華的话语而造”(诗 33:6),话语拥有智慧……。但是,在环绕世界的空场中,……却没有话语……因此,源于空场的困惑因而具有静默的性质。

因而,摩西对拉比阿基瓦的去世发问,“这般的《托拉》却是得到这般的回报?”他得到的回答是:“静默,它就这样进入我心中的[字面意义,“出现在我的想法中”]”(《巴比伦塔木德·饭祭》29b[第六章第9小节])。也就是[说],你要静默,不要为这种困惑寻求回答或解决,因为它就这样出现在想法中,超越言语。所以,在这个问题上,你要静默,因为它具有“出现在我的想法中”的品质,不能用话语去解决。同样,源于空场的难题和困惑具有静默的性质,在其当中话语和理性都不在场;在那里,人们只需信仰和静默。[365]因此,任何人都不要去思索异端的话语和那些难题,除了像摩西那样拥有静默品质的查迪克,他被称为“拙口笨舌的人”(出 4:10),这意味着他具有超乎话语之上的静默品质。……

你应知道,争议具有创世的品质。如上所述,创世之初要借助于一片空场,否则,一切都是无限的,就没有创造世界所需的空间。因此,神将光收缩到一边,让出空场,并在其中用话语……创造出一切受造之物。这也适用于争议。这是因为,如果所有贤哲们[hakhamim]的[想法]都一样,那就没有创造世界的空间。只是由于他们之间相互争议,从而在争议之中他们分裂成对立的双方,这样在他们之中才会出现空场……。这是因为,他们每个人所说的话语都是为了创造世界,这是在他们之间的空场中实现的。这是因为,贤哲的弟子(talmide hakhamim)借助他们的话语创造一切……但是,他们要当心不要说太多。……

27. 限制传统的权威(大卫·爱因豪恩[David Einhorn],《关于自由研究和拉

比职份的问答录》[*Responsum on Free Inquiry and Rabbinic Office*], 收录于帕劳[W. Gunther Plaut], 《改革派犹太教的兴起及其欧洲起源文献》[*The Rise of Reform Judaism: A Sourcebook of Its European Origin*] [New York: World Union of Progressive Judaism, 1963年], 第119—122页。德文版是《关于自由研究和拉比职份的问答录》[*Rabbinische Gutachten über die Vertraglichkeit der freien Forschung mit dem Rabbineramate*], 两卷本[布雷斯拉, 1842—1843年], 卷一, 第125页以下)

1838年, 初露端倪的犹太教历史批判研究中的一位主要人物, 亚伯拉罕·盖格, 被任命为布雷斯拉的助理拉比。1837年, 亚伯拉罕·盖格曾号召召开第一次改革派拉比会议。对亚伯拉罕·盖格的任命遇到布雷斯拉犹太社区拉比什罗莫·梯克丁(Shlomo Tiktin)的反对。犹太社区委员会向其他拉比寻求支持, 其中大都是较为年轻的一代, 试图支持此项任命。此处选文出自大卫·爱因豪恩的回应, 属于较为激进的改革派声音之一。

[366]问: 拉比在某些方面偏离《圣经》的解释和《塔木德》中传统上认为有效的条令时, 会丧失他任职的权利吗? 如果是, 要具备什么样的条件?

答: 如果下列三种情况同时存在, 在注解圣经经文上, 以及就传统上认为有效的律法, 偏离《塔木德》, 那么就不能再担任拉比职务:

1. 被拒绝的《塔木德》中的解释以及有争议的传统律法必须关乎这样的传统, 即: 这种传统在《塔木德》中有记载, 而且大家公认为它是真实、毋庸置疑的(迈蒙尼德在《律法复述》的引论中罗列了这类传统的解释);

2. ……已经发生变化的时空条件不足以充分引起这种偏离;

3. 这种偏离不仅表现为一种意见, 而且提倡这种偏离的人或其他人在实践中加以运用。

第一、《塔木德》罗列了从传统中传承下来、无人质疑的典章, 尽管它们缺乏圣经基础, 坚守塔木德犹太教的信徒必须遵守之。犹太人践行从犹太大[议会]贤哲传承下来的这些律法, 使犹太人成为“塔木德犹太人”, 这一点成为与卡拉派之间的主要区别之处。卡拉派只承认

《圣经》经文,排除、不愿意倾听任何传统,不论其名如何。然而,这种律法范畴形成并完善了整个圆圈,在此圆圈中忠信的以色列人承认《塔木德》具有权威。不论将这种权威进一步延伸到此圆圈之外的典章,还是延伸到主观解经,抑或延伸到以《塔木德》中的学者之间的争论为传统特征的律法,这些延伸都没有律法基础。因此,有的权威主义将犹太教变为无法再充盈的沼泽,使其永恒停滞,对于反对这种权威主义的人,人们不能否认他是犹太人,也不能否认他适合拉比职位。我们不能,而且一定不要认为《塔木德》是没有错误的,不要神化《塔木德》。我们相信它具有有效性,同时也要抛弃对它的神化,而是认为:《塔木德》,以色列相信你,但不信奉你;你只是神的管道,而非神本身!

[367]人们引用迈蒙尼德作为权威论证,“但是,编撰完《塔木德》之后,以色列准许并接受《塔木德》的全部观点、主张和典章!”(《律法复述》导言[第六章第3小节])。约束后代的如此神圣的誓约文件在何处呢?如此重要的事情却从未在《塔木德》中提过,并未如《以斯帖记》的结尾一样将此作为万世流传的事件记载下来,这怎么可能呢?但是,的确,假设我们的祖先立誓,他们及其后人奉行《塔木德》中记述的一切,《塔木德》因为这誓约而不可变动,那么这份誓约怎么会成为束缚我们的义务呢?这与一切理性的正常法则相矛盾,在信仰问题上尤为如此,除此事实之外,无论何种情况,塔木德犹太教的一个基本原则是:父亲不能就违背年幼之子意愿之事强迫幼子立誓。即使孩子年幼时立誓,可是一旦长大成熟后他将不再有履行这种誓约的义务。(当然,履行神的命令的义务不需要中介来辩护,这种义务直接出自神与我们之间的关系,不依赖任何自愿协商。强调这一点是为了说明,上述讨论不应从《申命记》29:14[参见第一章第3小节]中得出危险的结论。)

迈蒙尼德在《律法复述》的导言中早已承认,只有《塔木德》中无歧义的传统才能成为真正的传统。……

第二、如果礼仪法上的分歧并不是对神的轻薄糊弄,而是建立在犹太教精神之上并表现出对其自然发展的迫切要求,那么这种分歧不会导致某位拉比不适合再担任拉比职务。当然,这种分歧通常必须无

关乎纯粹的潮流或便利,或被迫将非犹太人的观点用于犹太人事务上,或是对现状持纯粹的主观态度或持一种普遍冷漠的态度。它必定是出于对神圣文献深刻、诚实、无偏见的研究,出于虔诚的真挚,出于对神的工作洋溢的热情,最终,它必定来自几位接神迷狂者(他们都是专家,其判断已经认真衡量事情的因果)慎重的建议。这种过程不会被否决,值得高度赞美,《塔木德》和后塔木德时期犹太人常常遵行它。[368]拉贝努·格肖姆(Rabbenu Gershom)[梅奥·哈一高拉(Me'or ha-Golah)]提出的著名法令充分表明,《塔木德》的结论不能限制犹太教合乎时代需要的发展。

但是,我们假设,某位拉比会发生与礼仪法(直到今天一直被公认为神圣、无可争议的律法)相关的分歧,改变了的环境也不能为删减这种礼仪法而提供理由;我们假设这种分歧惟独建立在通过科学研究获得的信念上,即认为律法并不起源于神。若拉比并未僭越理论的边界,既未在私人生活中也未在职业生涯中存在实际的表达,那么,他怎么会丧失再担任拉比职务的权利呢?作为普通犹太人,尤其是作为一名拉比,他确实有义务遵守并严格践行所有圣经律法和真正的传统律法。但犹太教什么时候禁止、指责过单纯表达与其现有地位相违背的意见呢?犹太教什么时候宣布过发表这种意见的人不适合再担任拉比职务,甚至称其为 *kofe*r[否认信仰原则的人]呢?不管迈蒙尼德怎么认为,真正的犹太教没有束缚性的教义,它重行而不重言。现在,另外,如果我生活在对神圣信仰的热爱之中;如果我不停地在生活之书中研究和寻求真理,但却不幸得到的是与现有地位不相称的意见;如果在高尚的激情驱使下,我立即表达这种意见,没有恐惧,没有犹豫,为了以尊敬、虔诚之心捍卫我的信仰——如果我只是表达这个意见,那么我是……窃贼和谋杀者之流!更糟的是,据认为,我不能享有神圣的财产,为了这份财产,我憎恨一切虚假和矫饰,我将放弃雅各一族所有的会众,我至少努力消除过他们的污秽和拒绝!如果宣讲托拉,把知识变成义务,并在所有民族前称之为以色列的智慧和理性,这是一种专制吗?

但是,听听《塔木德》自身在这件事上的宣判吧!《巴比伦塔木

德·犹太公会》86b 和 88b(本章第 10 小节)认为:[反抗的长老]只有在将有分歧的意见付诸实践或试图直接教导别人去实践时,他才有罪;如果他只是持有这种意见,则无罪。进言之(在《巴比伦塔木德·犹太公会》88a 中),马哈拉雷尔的儿子阿卡维阿(Akaviah ben Mahalalel)不会解释他不同于贤哲们的观点:“因为他去教导,并不是为了把他的诠释付诸实践。”从这一点来看,非常明显,[369]迈蒙尼德提到贬低传统解释的教师时,他指的只是那些不仅否认这种传统(在[异端]和[反抗]之间作出区别)、而且在实践上表达异端教导的人。

28. 为正统派退会辩护(萨姆森·拉斐尔·赫尔施(Samson Raphael Hirsch): 《致拉比 S. B. 巴姆伯格的公开信》(Open Letter to Rabbi S. B. Bamberger)^①

随着犹太教改革运动扩展蔓延到德国众多犹太社区,与它对立的正统派在保留犹太社区会员身份问题上发生分裂。1876 年,普鲁士国会(Landtag)承认个人具有离开教会的权利。萨姆森·拉斐尔·赫尔施是要求退会的主要倡导人,支持该法令,请求议会允许犹太人“因为良心”脱离当地的犹太社区。该法令为一些退会的正统派犹太人铺平了道路,回应了萨姆森·拉斐尔·赫尔施的主张(即,否则的话,他们的纳税将实际上使他们参与非法活动)。然而,大部分传统的德国犹太人仍反对退会。在此我们重提萨姆森·拉斐尔·赫尔施的主张,他与同样是同时代的正统派的维尔茨堡(Würzburg)地区拉比塞利格曼·巴埃尔·巴姆伯格(Seligmann Baer Bamberger)之间有过激烈的公开对话。如果正统派成员的纳税成为支持独立的正统派宗教活动的标志,那么塞利格曼·巴埃尔·巴姆伯格反对退会。萨姆森·拉斐尔·赫尔施不赞同塞利格曼·巴埃尔·巴姆伯格的观点,因为不能退会就等同于使异端合法化。

在你的陈述中,你提到,据你收到的信息,法兰克福改革派犹太社区董事会现正在准备满足不退会的正统派成员的要求。你说董事会

① 萨姆森·拉斐尔·赫尔施:《萨姆森·拉斐尔·赫尔施选集》(*The Collected Writings*),艾略特·邦迪(Elliot Bondi)和大卫·贝霍菲(David Bechofer)编,保罗·弗赫海梅尔(Paul Forchheimer)和格特路德·赫尔施勒(Gertrude Hirschler)译(纽约和耶路撒冷:Feldheim, 1990 年),卷六,第 201—206 页。

将把犹太社区基金用于建立正统派所要求的宗教机构。[370]另外，这些机构要受到正统派的管理和监督，正统派成员不需为改革派的仪式设施出钱。

你提出，必须要有充分的保证做出这些让步，如果这些保证都真正实现了，退出改革派犹太社区就不会被说成是强制的。

显然，你认为，改革派犹太社区及其违背宗教律法的设施，以及改革派的教义及其行政人员都将继续存在。这种犹太社区至今还没有符合神及其圣洁律法的要求，将来更不会；换句话说，这种社区仍将一直属于改革派。……

因此，在你看来，正统派犹太人经允许维持改革派社区成员的身份，不必承受良心上的责备，只要能在改革派内部，由改革派社区提供他在信仰上所需要的机构，只要他不必对改革派的机构做出任何奉献。

亲爱的拉比！在必需的宗教社区中，自愿会员身份表明支持宗教社区所规定的各项原则。宗教社区在宗教问题上所做的一切事情都要得到每个会员（出于自由意志，已经是并愿意继续是社区会员）的同意。一个社区仅仅是全部会员的总和，不论社区做什么事情都要以所有成员的名义去做。这是一个真理：世上一切的精神和思想遗产丝毫不能改变之，哪怕只变动一根头发的宽度。一位保留改革派社区会员身份的正统派犹太人，即使能够并且确实可以使用他在别处所需的一切宗教机构，他也仍属于改革派社区成员，这仅仅因为他是改革派的成员。因此，毫无疑问，他清楚地表明，他个人的宗教良心同意这样的思想，即犹太人可以创造和支持那些违背宗教律例的改革派机构，以供非正统派犹太人使用。即使他没有为改革派机构付出金钱，即使他在同一个犹太社区里有自己特殊的机构，这一点也是确凿无疑的。确实，通过保留改革派社区成员的身份，他参与到创建和维持犹太人的改革派机构的活动，他帮助从犹太社区（只要他没退出社区，他就在社区的控制下）中为改革派机构募集基金。[371]社区财产是全体成员的共同财产，用于社区之需。只有经过每个成员的直接或间接同意才可使用之；亲爱的拉比，你知道，根据我们的犹太律法，如果反对有理，

那么即使只有一个人反对,也必须倾听他的意见。

很难相信,你完全明白你的言论所隐含的意义。你毫不含糊地提出,在正统派看来,改革派是完全合法的,只要改革派容许正统派与之并存,并给予它适当的考虑。也就是说,在惟一的神及其惟一的律法面前,正统派的良心接受两种彼此平等的犹太教存在,根据个人的观点,一方支持《托拉》,一方反对《托拉》。在你看来,如果犹太社区会员维持“合乎饮食法的”机构,那么,即使最极端的改革派社区也是“合乎饮食法的”。

根据犹太的正统观点,你的观点(确实,没有清晰的思维和动机)将把合法性赋予何种改革派呢?如果你翻阅我们的法典,了解我们必需对改革派采取的态度,那么,你会把(在这座城市中改革派赞同的)宗教体系放在哪种名义或范畴之下呢?一个犹太社区,在原则上,在祈祷书中的每个地方除去弥赛亚其人、流放犹太人的聚集、圣殿重建以及过去和未来在圣殿举行的献祭仪式,同时还有在餐后的感恩祷告中排除以色列土地、圣约及大卫家的王国,你如何将它归类呢?一个体制中的讲坛和学校传讲、教导说,《托拉》中的诫命及其律法过时了,同时仍运用这些原则来塑造它的其他机构,你如何命名这个体制呢?该社区在它的礼拜、讲坛、学校和其他机构中宣信的信仰体系,你如何称呼它呢?我们的法典将把这个体系归入什么范畴呢?它只能是最无耻的异端[*minut ve-apikorut*]吗?(因为,在你的允许下,我将进一步解释,我这里故意运用这种措辞描述这种信仰体系,而不是遵守这种体系的个人。)

[372]现在,我们的法典要求我们与异端保持距离更甚于偶像崇拜。法典要求我们远离原则上与犹太律法和真理相对立的犹太因素更甚于异教的偶像崇拜。这是因为,只有在接触异端时,我们才被告知:“你所行的道要离她远”(箴 5:8),“凡到她那里去的不得转回”(箴 2:19;《巴比伦塔木德·偶像崇拜》17a)。为了拯救你的生命,我只需要提到拉比塔尔峰(Tarphon)的准则就可以了:你可以在偶像崇拜的家中避难,但不能在异端[*minin*]家里避难。“即使我被杀手追捕或被蛇追赶,我可以躲进偶像崇拜的家中,而不可以躲进这些[异端]家中,

因为异端会知情并[会]拒绝我,而偶像崇拜家的人不知情,[因而]也不会拒绝我”(《巴比伦塔木德·安息日》116a)。拉比以实玛利(Ishmael)说,宁肯让外甥死掉,也不让异端[*min*]处置,尽管他可以请求偶像崇拜的人处理,也是允许的(《巴比伦塔木德·偶像崇拜》27b)。对这条条令的解释是“异端是不同的,因为他诱人,引导人追随它”——较之彻头彻尾的偶像崇拜,与原则上反对犹太律法和真理的犹太人结识,更有可能使犹太人迷失。因而,毫无疑问,较之有关偶像崇拜的禁令,对我们来说,要更为强调有关异端的禁令。

犹太人必须小心避免产生与偶像崇拜结交的表象,避免给人留下同意或赞扬过它的印象。接受偶像崇拜者宴请的犹太人违背诫命:“不可与那地的居民立约”,“你便吃他的祭物”(出 34:15),即使席上他只吃洁净食物(*kosher*),只有犹太人来招待(《巴比伦塔木德·偶像崇拜》8a)。即使我的生命受到威胁,也不能说我是偶像崇拜者;在这种处境下,我最多可以做的事情是给人留下我是偶像崇拜者(《布就筵席》,知识的教师[Yoreh De'ah] 157:2)的印象,而实际上并未明确说出来。

知道这一切之后,正统派犹太人还会有意允许自己被算作异端社区(较之偶像崇拜,法典要求我们更加远离与异端交往)的一员吗?还有比这更加亵渎神的圣号、更卑劣地准许异端的事情吗?……

[373]今天,我们有责任考虑完全将我们自己从卡拉派中分离出来,尽管迄今为止卡拉派从合法的犹太教中脱离,不如现代改革派和坚信《托拉》真理的犹太教之间的对比那么巨大或激烈。毕竟,一方面,卡拉派只否认口传律法。他们忠诚而坚定地认为神圣律法具有永恒的约束力量,而且不否认其他任何信仰原则。另一方面,今天的改革派明确否定神圣律法具有永恒的约束力量。在改革派礼仪中,改革派运动已经否定真理,而《圣经》中神的话语宣告了这些真理,它们是犹太教中的基本真理和原则的一部分。

这是我最深刻、最诚挚的信仰:感谢神,1876年7月28日颁布的法律使这种分离成为可能,只有这种分离才能治愈今天已在德国犹太人中蔓延长达半个多世纪之久的病态环境。忠诚地坚持信仰真理的

人,对他们来说,任何信仰上的事不只是任意混淆的一堆无意义的形式,必定支持这种分离。试图耽搁退会的犹太人就是在延搁我们灵命上的救赎。

评论: 权威、传统和犹太社区

值得注意的是,改革派犹太教最重要的创始人爱因豪恩在构筑自己的观点时,十分倚重从古典拉比文献中获得保证。他的态度反映出非教派性的改革急于证明自己与传统存在关联。爱因豪恩坚持认为自己是“忠信的以色列人”,“承认《塔木德》具有权威”,除了正统派代表人物(例如萨姆森·拉斐尔·赫尔施)的观点之外,他仍特别将其方法与卡拉派区别开来。的确,爱因豪恩小心运用“塔木德犹太人”和卡拉派之间的区分,用以推动改革派拉比的事业及其创新计划。毕竟,塔木德犹太人反对惟独圣经(*sola scriptura*)的教义;认为不仅仅只有《圣经》具有权威。相反,植根此传统的拉比在律法上有发挥想象力的自由。爱因豪恩引用迈蒙尼德的《律法复述》和拉贝努·格肖姆的社区法令(*takkanot*),以及《塔木德》有关马哈拉雷尔的儿子阿卡维阿的经典章节和有关反抗的长老的观点,[373]用以肯定每个拉比都有权利根据自己的良心诠释《圣经》经文和拉比的教导。

但是,爱因豪恩还认为要限制实际应用这种自由。这种理论态度对他正在建构的主张至关重要,这是因为,这可以为他提供与正统派对手对抗的强有力的修辞学武器。因而,爱因豪恩“承认”:就拉比律法和诠释而言,如果(1)人们普遍承认它们是真实、无可置疑的;(2)权威们一致同意它们具有律法约束力(而不是纯粹的意见);(3)“发生变化的时空条件”不能为歧义或变革的合法性提供“充分”的基础,那么,后世拉比就不能质疑之。一个法规或条令满足所有这三个条件时,它的确就是永恒的,人们不会颁布替代它的条令。

然而,考虑到爱因豪恩提出的主张,很难想象出这种绝对的条令,因此,实际上,也不可能设想在犹太律法体系中有违背权威的现象。如果确实,犹太教没有约束性的教义,那么需要提供什么样的根据来断定“时空”条件没有“充分”变化到允许变革和分歧呢?这种判断至

多是勉强为之的。那么,我们也就不会惊讶,爱因豪恩坚持拉比传统,允许“犹太教合乎时代需要的发展”。

在每种情况中,提供证据的重担就落在禁止变革的人身上,而非提倡变革的人身上。在最后的分析中,“一切都要靠拉比法庭的审判”(《四类书》,知识的教师[Yoreh De'ah]268)。爱因豪恩未回答的一个问题,也是他留下的惟一真正的问题,是如何建构认识法则,允许犹太社区决定谁是具有合法权威的“接神迷狂的……专家”。除此之外,爱因豪恩解释传统,用来支持改革事业。他在跨文本的犹太教遗产中微妙地为改革隐藏这种情况,他的观点一直具有重要意义,确切的原因是它证明改革将自身视为拉比犹太教中具有历史意义的犹太社区的一部分。

但是,爱因豪恩的观点不仅仅建立在拉比犹太教文献之上,他在文章之始终谈到“自然发展”是犹太教的标志,支持严格的学术研究,即犹太科学(*Wissenschaft des Judentums*),将之作为决定犹太律法和教导的神圣来源的手段。[375]这样一来,爱因豪恩表明他的观点在源自传统拉比价值观之同时,也源于19世纪德国人的世界观。作为1841年著述的改革派拉比,爱因豪恩走上唯一向他敞开的道路——既从传统的保证中,也从现代方法中获得资源,并以此来支持他的立场。但是,在最后的分析中,很明显,他转换了观点,从拉比的证据文献中的自我指涉领域转移到相当不同的学术研究世界。改革事业最终依赖于现代学术成果。拉比的证明文献独自不能起决定作用,最多具有次要作用。

所以,爱因豪恩的文章预示着即将脱离古典拉比准则的改革派犹太教形成。历史,而非先前的律法,即将准许这种改革行为。他为拉比权威提出新的合法性:从学术研究犹太历史和文献。当代自由派犹太人在分析爱因豪恩采用的方法时,必定会认为,这种新方法实际上具有十足的历史意识特征,合乎我们所知道的有关宗教现实发展本性的真理,这种现实总是具体体现在特殊的时空中,依此来看,这种方法具有犹太合法性。

萨姆森·拉斐尔·赫尔施明确表示理解这种合法性基础上的转变。他谴责爱因豪恩等人为犹太律法建构新的依据。这种方法声称

以拉比的证明文献为基础,在赫尔施看来,这是完全不诚恳、言不由衷的,历史在改革派的立场上具有决定作用,他们引用的拉比证明文献只是在掩饰和遮盖他们真正的动机。他们脱离赫尔施视为犹太律法和权威的公认根基,赫尔施为此暴怒,要求创建除卡哈尔之外的单独机构去容纳正统派社区。如果分析赫尔施的观点,人们会依稀听到几乎近千年以前的沙阿迪·加昂名言的回音,他在《论信念与意见》中断定:“我们的民族只是因教导[torot]而成为一个民族”(3:7)。

但是,在这种情况下,赫尔施所具有的特殊社区观也源于现代世界已经在犹太社区理想上所发生的转变。[376]正如腾尼斯(Ferdinand Tönnies)所说的,从前现代社区或共同体(*Gemeinschaft*)所具有的面对面关系变为由理性安排和官僚主义主导的非人的社会(*Gesellschaft*)形式(腾尼斯:《社会学中的基本概念》[*Foundational Concepts in Sociology*]^①,1940年),这就是西方历史的标志。在这种变化中,社区的传统结构遇到挑战,出现公共领域和私人领域的区分。宗教交付给私人生活,社会形成;在社会中,先前支持和维系宗教组织的制度结构从整个社区变为多个规模较小的个人效忠团体。现在,个人可以在各种团体中自由选择,而这些团体推动特殊的意识形态和实践,协调其内部成员与外部多元化世界之间的关系。

这种洞察力对于理解赫尔施提出的观点至关重要。随着犹太人从行会性政治组织转变为成为现代西方宗教生活之标志的协会性的会众模式,传统卡哈尔及其机构也相应发生重要改变。如何创建与犹太社区中的组织需求相符合的新结构,在19世纪的德国犹太人宗教世界中,所有派系都遭遇到这种挑战。

对赫尔施和支持正统派分离主义的人来说,如下的传统观点难以成立:共同的后人提供充分的基础维护统一的犹太社区。相反,赫尔施认为,犹太教仅仅以宗教信条为基础,因而我们不会吃惊于赫尔施及其支持者提出与由效忠的个人组成的现代会众模式相一致的社区理想,而个人可以从整个犹太政治组织中分离出来。有些社区倡导导

① 腾尼斯(1855—1936年),德国社会学家。——译注

端和改革,而在赫尔施看来,支持这些社区,甚至成为其中的一员,要受到犹太律法上的禁止。所以,他规定,在任何可以退会的地方,从统一社区(*Einheitsgemeinde*)中退会都是应尽的职责。否则,正统派犹太人将因违背禁令(不许帮助和煽动异端)而获罪。

在赫尔施时代,很多正统派犹太人都不同意他的观点;[377]今天,许多犹太人(既有正统派的,也有非正统派的)也不会同意他的观点。他们相信,参与犹太总社区并未在逻辑上肯定得到所有社区支持的机构所主张的宗教观点,对此,有很多有力的依据。首先,人们会说,犹太总社区会员身份,并不是出于自愿的同意,而是出于这样一种观念:所有犹太人是一个整体的成员。在许多情况下,统一社区愿意支持多种机构,并允许它们由特定的宗派成员来监督,以色列社区(*klal yisrael*)概念允许甚至要求社区要统一。19世纪,只有塞利格曼·巴埃尔·巴姆伯格采纳这种立场,其他人诸如亚伯拉罕·盖格都赞同这种观点。直到今天它仍是可行的。

其次,经典拉比的相互责任(*arevut*)观点也表明犹太人不能退出总社区,即使存在有的机构坚持充满敌意或不正确的观点,并得到社区基金的支持。这一原则建立在《巴比伦塔木德·犹太公会》27b之上,主张所有以色列人要彼此负责(*kol yisrael arevin zeh ba-zeh*)。它要求以色列人以《塔木德》中的贤哲夏塔的儿子西门(Shimon ben Shatah)为榜样。尽管由撒都该人主导的犹太公会所做出的教导很可能把犹太同胞引上歧途,但夏塔的儿子门拒绝退出(《禁食之书》[*Megillat Ta'anit*]第十章“太贝特月”^①[*Tevet*]),相反,犹太人必须参与总社区的生活,让社区排斥的犹太人,当 they 要理解《托拉》时,也能亲近《托拉》。

最后,如果犹太人因强烈的血脉关系和责任而与社区联系在一起,那么,即使社区把基金拨付给个别成员反对的机构,他们怎么会要求退会呢?很难设想任何一个团体(甚至是宗教社区)中的所有成员都会赞同每一笔拨款预算。甚至赫尔施也不会因为税款被用于在德

① 指犹太教年历的10月。——译注

国大学里教授圣经批判,就建议正统派犹太人拒绝向德国政府纳税。参与一个政治组织不必要求赞同其一切政治举措。出于上述所有原因,效忠于社区要高于个人在具体问题上所感受到的不快。[378]至少,在信仰和教义上,具有弹性的拉比传统所允许的宗教自由较之赫尔施要大。在赫尔施所描述的处境下,犹太人不需要退会;犹太律法的多元本质以及一直成为犹太教标志的民族性,对支持该观点十分重要。

艾伦森(David Ellenson)

第八章 城里的贤士

导言

[381]犹太会众从社区中选举出负责社区事务的普通成员，我们今天称之为“平信徒领袖”，这种观点并不存在于《圣经》中，而在《塔木德》中（见于本章开篇的简短选文中）也只占微不足道的地位。《圣经》中的长老扮演着与此类似的角色，但《圣经》本身从未阐述过这种角色的确切轮廓，甚至从未加以讨论过。长老是如何遴选出来的，长老都真正做过什么事情，长老提过哪些主张，我们都一无所知。他们不属于《圣经》或《塔木德》中的“宪政”文献所提到的政治领袖——在这种文献中，领袖身份显然离不开宗教辩护。所以，君王要经神拣选，并由先知任命，或者说，他们是经神拣选、由先知任命的人的男性后代。在由神拣选的家族中，祭司身份是世袭的。先知听从神的呼召。对审判官和地方长官的任命要听从神的旨意。贤哲和拉比投身于研究神圣的文献，他们的权威源于对神的话语的认识。在像以色列这类地方的宗教社区中，平信徒领袖扮演了什么样的角色？中世纪的犹太自治社区卡哈尔(*kahal*)主要由“精挑细选出的人”或选民官(*select-men, berurim*)即“城里的贤士”来管理，这种人的权威源于地上，而非天上；源于犹太社区，而非神。

在第三卷中我们把卡哈尔看做犹太城邦，并研究它的政治结构和日常活动，而在本章中，我们只探讨卡哈尔领袖的权威和合法性。卡

哈尔领袖所担负的角色并非全无历史先例：现在，我们可以将他们视作《撒母耳记上》第8章（参见本书第三章第3小节）中的以色列人所要求的世俗统治者，满足与《圣经》中相类似的“时局之需”，所以，我们可以把他们设想为以色列君王的后人。或者是说，他们也可能是王室谋士的后人，这些谋士可以为国王出谋划策，指出时局之需，但圣经经文中并没有他们明确、代表性的角色。世俗智慧能产生出忠告即经验，而非启示或对启示文献的研究。或者是说，卡哈尔中的平信徒领袖也有可能是犹太督办的后人，后者管理巴比伦犹太社区的一切世俗事务，并协调其与外国统治者的关系。只有下文出现的拉什巴真正开启先例，这是“城里的贤士”最重要的辩护者之一。

[382]每种政治文化中都有这类人；对于宗教当局，他们有时合作，有时竞争，——有时完全将其取而代之。在犹太人当中，或至少在犹太文献当中，这种竞争被消除了，这是因为，大部分文献源于拉比之手。本章中的里窝那(Livorno)法令是唯一的例外，毫不奇怪，该法令彻底扩展了平信徒权威理论。其余的摘录反映了拉比的观点，他们接受“贤士”的治理并使之具有合法性，但也反映了拉比对之心怀隐忧，抗议并努力加以限制——这种做法不仅出于维护拉比自身权威的缘故，而且出于维护他们所理解的宗教律法以及捍卫他们眼中（不同的）正义观的缘故。所以，他们有时以反抗多数人专制的威胁、守护个人权利的形象出现在这些文献中，例如，参见下文迈尔·哈列维·阿布拉菲亚和马哈拉姆的问答录。有时卡哈尔的领袖富有金钱和权力，拉比的反对意见则具有平民主义的韵味，正如雅各·撒斯伯特斯(Jacob Sasportas)在信中抗议里窝那法令。（在本书第二十二章中，我们提及犹太寡头制和平民制之间的斗争。）

平信徒合法性理论的基础是什么？我们摘录的文献几乎直截了当地认为，个人必须遵守这项法令，或缴纳那项税赋，即使这种规定的来源不是犹太法庭(*bet din*)，而是隔壁邻居，或是行会成员，或是城中的居民。这些人及其选出的领袖的权威与拉比的权威平起平坐，与拉比共享政治和律法空间，他们藐视个人的意见，至少会出于某些目的而这样做。我们在问答录文献中发现，犹太教长期努力限定这种权威

的范围,确定它的目的。

但是,这种权威本身源于何处?公意理论应对这个问题作出回答,它也是一向如此去做的,但是,这种答复缺少系统的阐述。举例而言,没有哪一种教义或平信徒合法性理论,像中世纪经久不衰的(非犹太人)格言“与众人有关的事务由众人决定”那样表达得清楚明白。这表明至少存在一种最初的民主政治,它赋予人民(或人民的代表)有权威去决定对其生活所有有显著影响的事务,[383]其中主要包括税收和福利。中世纪犹太作家都没有想到要将这条格言扩展到战争与和平一类的高级政治上。

部分拉比著书立说仿佛接受这一类的格言,但也有类似的例外,他们的目的不是为了高级政治,而是为了宗教:例如,守安息日的律法与每个犹太人“有关”,但不适合由平信徒来做决定。事实上,这一未阐述清楚的拉比观点似乎有些不尽相同。它仔细考虑到世上的需要,例如《塔木德》提到一则城门和门锁的例子。《塔木德》的原则似乎是人人要为每一个人的需要付出代价——有付出的人才可能去作决定,显然才有资格作决定,满足需要的方式(特别参阅第2小节)。

然而,如何理解这种资格并不是一件那么容易说清楚的事情。显然,卡哈尔成员或主要成员肩负某些职能,共同为公众需要提供帮助,而地方上的拉比当局认可他们具有实际权威。虽然拉比们的的确确认识到,在与人身安全(居于首要地位)、律法和秩序、惩处犯罪相关的问题上,《托拉》律法并非是有用的政治模型,但是,拉比们在原则上和实践中都不可能退避三舍。这种律法是用于理想条件下的理想律法;它有意忽视日常生活中的真实环境。在这一点上,拉什巴的问答录最清楚,我们前文已经提到过,尼斯姆·格龙迪(Nissim Gerondi,巴塞罗那学派的后代表人物、拉什巴的再传弟子)(参见第三章第16小节)对此有所论述。如果卡哈尔遵守《托拉》律法,它将走向毁灭。尽管拉比们也考虑到这些问题,但是,他们仍利用传统中的其他因素或他们自身的智慧,为之提供政治保障,——而且有时候,他们就是这么做的。对此种立场最好的解释或许是学识要遵从日常经验和平信徒的实际约定,但不必放弃自己的主张。所以,受到城民信任的精挑细选

出的人即“城里的贤士”可以做一切必要之事，拉比当局肯定了这种信任，但这种信任也要服从他们设立或试图设立的种种限制。

这种限制有很大的争议性。通常这种限制是针对个人而言的：如果城里有一位重要人物或杰出人物(*adam hashuv*，通常指学者或首席拉比)，平信徒领袖只能在得到他同意的情况下才开始行动。[384]这是《巴比伦塔木德·最后一道门》9a 的观点，本章所摘录的迈蒙尼德、以利亚·米兹拉西、雅各·撒斯伯特斯的问答录和评论一再重复这种观点，却没有得到普遍接受，而是被明确拒绝了，例如，14 世纪以西班牙语著述的理瓦什，把《塔木德》中的这一范例限于行会和次级的协会组织；他认为，整个犹太社区却拥有无可置疑的权利，可以代表自身行事，——它似乎在某些共同目的上具有至高无上的地位。

贤哲的法庭也在制度上限制卡哈尔。事实上，传播到早期欧洲和北非犹太社区的巴比伦加昂的观点是：只有按照常规程序运作、正式构成的宗教法庭(犹太法庭，*bet din*)，才能对其他犹太人具有权威作用。在巴比伦，显而易见，由当地工匠和商人组成的犹太社区，在管理自身并不比本章所摘录的《塔木德》文献中的犹太社区，拥有更加广大的权力；只有犹太督办才是公认的非信徒领袖。但是，在欧洲，地方上的犹太社区抓住主动权，已经着手管理自身，很快欧洲举足轻重的贤哲们承认这种卡哈尔本身也是一种法庭，至少在某些共同的目的上，其权威与任何城外的犹太法庭同等，甚至在地方上要优先于后者。

最后，卡哈尔被限制在政治层面上(“时局之需”暗示了这一点，因为这个短语有限定的意思：卡哈尔在原则上不可能延及一切时局之需，虽然犹太人常在实践中已经这样做了)。下一章中即将详述 *mamona* 和 *isura* 之间的标准区分，我们在这里可悬置争议，仅仅对它们下个简明的定义：前者指公民、经济事务，后者指宗教事务。但是，刑法(平信徒领导权理论可能始于此)悬而未决，没有明确的范畴。*mamona* 和 *isura* 以各种方式彼此重叠：以一方的名义提出问题，对这一问题的回答方式通常与另一方有关。但是，至少在理论上，卡哈尔的领袖只能独立处理 *mamona*。不同于以色列国会，卡哈尔政治为了实践和物质目而存在，并受制于这些目的(但是，谁来划定界限、阻止

僭越呢?)。

这些目的随着时间而增加;毕竟,卡哈尔是政治上成功的案例,[385]它能有效适应大流放的环境,这种成功通常带来膨胀。“贤士”变得更自信,更野心勃勃,地方上的拉比,或其中的部分拉比,接受其日益扩大的特权。例如,在理瓦什的问答录中,卡哈尔所获得的权威甚至扩展到侵害婚姻的条例上,而这是标准的 *isura* 问题,但理瓦什显然因自己的大胆主张而紧张,最终把范围缩小了一些。如我们将看到的,这是最具争议的律法领域之一,特别涉及到外邦统治者的权威(参加本书第九章)。对于拉比们来说,向犹太统治者让步非但不是一件更容易的事情,有时反而更艰难。

显然,中世纪(及其之前和之后的)犹太社区在世俗和宗教、平信徒和拉比权威之间存在冲突。同样显而易见的是,冲突的双方都有拉比。本章的摘录充分阐述了拉比观点中的紧张关系,反映了犹太政治中的种种现实:在这种情况下,它们与非犹太政治现实并没有太大的不同。正式而言,事实上,《巴比伦塔木德·最后一道门》中的贤哲(或其中的一些贤哲)声称,只有在缺少“杰出人物”或常驻贤哲时,“贤士”才可以施行管理。实际上,通常只有在没有强大而建制化的平信徒权威的情况下,才由贤哲治理。这类似于中世纪的罗马天主教,当教宗和神父不能违抗强大果敢的君王时,情况就是如此。凡卡哈尔强大的地方,它就会遴选贤哲,经常向他们咨询意见(类似与以色列君王挑选谋士和先知)。这是梅纳赫姆·梅利评论《巴比伦塔木德·最后一道门》的要点,在与此类似的选文中,由平信徒委员会面试后雇佣的杰出人物几乎成为驻城拉比。只要犹太人中的政治争论采取律法解释的形式,那么,不论哪种制度安排占优势,拉比都保留着举足轻重的权威。然而,其中的一些拉比却运用这种权威捍卫平信徒自治的主张,但平信徒反倒没有捍卫这种主张。

只有在 19 世纪末、20 世纪初,才有人捍卫“贤士”的主张,捍卫者本身也是“贤士”中的一分子。第三卷中出现的西门·杜博诺(Simon Dubnow)是论述犹太社区自治和平信徒领袖的世俗理论家。他本人的历史观集中在现代初期(1551—1764 年)的波兰和立陶宛的卡哈尔

(*kehillot*)联盟。这种卡哈尔由选出的平信徒管理,对于中世纪犹太文献所主张的“杰出人物”而言,这并不完全是一种例外。[386]西门·杜博诺写道,只有“伟大的权威,他们[以]博学《塔木德》而著名,才能在在犹太社区生活的各个部分产生影响”。但是,西门·杜博诺的理论唤起的是一个不复存在的世界,这是因为,犹太解放运动的后果之一是欧洲犹太社区结构崩溃,只留下自愿性质的协会,而这些协会由平信徒创办,却不再由平信徒管理。正是西门·杜博诺的政治对手即犹太复国主义者认为,显然也正确地认识到,“贤士”(以及女性)的治理现在要求建立一个犹太国家。他们关于权威和合法性的观点参见本书第十章。

《塔木德》中的依据

1. 为公共事业征税(《密西拿·最后一道门》1:5)

接下来的两节选文记录了如何建构公共领域,以及所采取的第一步是制定公共法律上的法典。在《密西拿》中,公众高于个人的权威只限于与安全有关的公共事业。掌握这种权威的集体(“他们迫使他”)不仅包括“城民”,也包括同一庭院中住在隔壁几座楼内的邻居。

他们迫使他[分担]建造庭院的前厅和大门[的费用]。拉班伽马列的儿子西门(Rabban Shimon b. Gamaliel)说:不是每个庭院都要有前厅。他们迫使他[分担]建造城墙和城门、购买城门上的插销[的费用]。拉班伽马列的儿子西门说:不是每座城都要有城墙。一个人要在一座城里住多久才算作是该城的居民呢?十二个月。但是,如果有人能在城里获得一处居所,那么此人即可成为城民。

2. 城中的律例(《托塞夫塔·中间一道门》11:8,16—17,23—25,27,29,31—37)

[387]《托塞夫塔》中的大部分内容与《密西拿》中的条款密切相关,然而其中的讨论有时却独立发展。本章所摘录的《托塞夫塔》中的选文,将《密西拿》对安全

的周密考虑安排在一个更宽广的框架中,旨在限定公共领域与私人领域之间的关系——因而,提及与约书亚将以色列土地分配给以色列支派和家族密不可分的“条件”。《巴比伦塔木德·第一道门》80b 列举了这些条件(缺少圣经基础);这些条件是分配以色列土地的条款,因而也是将来拥有财产的标准和必备资格。

8. 一个人可以将用作肥料的粪便带出家中,堆在家门旁的公共场所。但是,他也可以不存放[在这个地方]。如果有人走过来踩到了,那堆放粪便的人就有责任。拉比耶胡达(Yehudah)说:在往外挑粪的季节,人们可以把粪放在家门旁的公共场所,让人和动物踩踏 30 天——因为约书亚是在同样的条件下将土地分给以色列民的。

16. 弄堂里的居民可以不让别人在他们当中作裁缝、制革人或从事任何特定的行业。他们[却]不能强迫[本身就是小商人的]邻居放弃职业。拉班伽马列的儿子西门(Rabban Shimon b. Gamaliel)说:他们也可以强迫邻居放弃职业。

17. 一个人在另一个庭院内有房产,那个庭院的居民可以要求他一起为庭院建造门、锁、钥匙,而人们不能强迫他负担除此以外的事项。如果他与他们住在那庭院的房子里,那么人们可以要求他做任何公共事务。一个人在另一个城中有房子,那么那里的城民们可以要求他一起挖水井、水池、水库^①,修理[仪式用的]浴场和导水道。城民们不能强迫他做除此以外的事项。如果他和他们同住在那城中,那么城民们可以要求他做任何公共事务。

23. [388]城民可以要求他人一起建立犹太会堂,为他们自己购置《托拉》和先知书的经卷。城民有权规定价格、尺寸、劳工的报酬。城民有权宣布:“根据 X 的要求,人们应支付多少多少^②”;“[根据]当局[malkhut]的规定,每个人要支付多少多少”;“凡有奶牛啃吃秧苗的人,都要受罚款多少多少。”^③他们有权实施他们的规定。

① 这些都是供水系统的一部分。

② S. 李伯曼(S. Lieberman)在评论《托塞夫塔》时说,“X”可能指曾与罗马政府合作过的人。

③ 在这些条款中,我们采用埃尔富特手稿(Erfurt MS);S. 李伯曼一般偏好维也纳手稿(Vienna MS),但该手稿更让人困惑,并且多多少少意思更加模糊。

24. 羊毛商和羊毛染匠有权宣布，“来到城里的任何商人——[在生意上]我们都是同行伙伴。”

25. 烤饼师有权安排自己行业内的事务。驾驴人有权宣布：“如果有人的驴死了，我们要给他配上一头驴。”如果驴是因驾驴人的疏忽而死，那么人们就没有义务给他配上[另外一头]驴；否则，人们要给他配上驴子。如果他说，“给我[钱]，我自己去买。”人们不[必]给他钱，而是要买头驴，给他驴子。

27. 为公众服务的搓澡工、理发师或饼师，在节日时想回家，如果只有他[能做这种工作]，那人们可以不让他回家，除非他能找到人代替他。如果他在法庭上向人们提过要求，或是人们虐待过他，那么他可以回家。

29. 如果有人挖了一口水井以供公用，那么他可以取[水]喝或取[水]带回家。但是，他不应取[水]供应市场或出售。

31. 如果有人造了水库^①以供公用，那么他可以在水库里洗脸、洗手、洗脚。但是，如果他的手或脚上有泥或粪便，那么就不允许他在里面洗。在水井或水池中，禁止任何洗漱^②。

32. 进入浴室的人可以将凉水加热或将热水冷却。他可以用泡碱(natron)或用尿洗头，即使他给后面来的人制造了麻烦——因为约书亚在同样的条件下将土地分配给[389]以色列。

33. [就]归属于城民的公共泉水[而言]：[如果必须要在]城民和外来人员之间做出选择，那么城民优先于外来人员。如果是外来人员和他们的[即城民的]牲畜相比，那么外来人员的生命优先于他们的牲畜。拉比约塞(Yose)说：他们的牲畜优先于外来人员的生命。

34. 城民的牲畜和外来人员的牲畜相比，城民的牲畜优先于外来人员的牲畜。

35. 外来人员的生命和他们的[即城民的]洗漱相比，外来人员的生命优先于他们的洗漱。拉比约塞说：他们的洗漱优先于外来人员的

① 此处的“水库”指的是由小股泉水流入汇集形成的水池，上有覆盖物。

② 因为这些水库都没有流动水源。

生命。

36. 外来人员的洗漱和城民的洗漱相比,城民的洗漱优先于外来人员的洗漱。

37. 外来人员的牲畜和城民的洗漱相比,外来人员的牲畜优先于城民的洗漱。城民的灌溉和外来人员的牲畜相比,城民的灌溉优先于外来人员的牲畜。他们都达到了最终的权衡。

3. 行会、城民和“杰出人物”(《巴比伦塔木德·最后一道门》9a)

这里的《巴比伦塔木德》在讨论屠夫间所制定的一条协议时,就其有效性,引用如下原则:“他们可以实施他们的规定”,在以上摘录的《托塞夫塔》(第23条)中此原则所指的对象是城民。

某些屠夫相互达成协议,在他人定宰的日子屠宰的人,他们将会剥夺他的牲畜的皮[即屠宰物的皮]。他们中若有人提前在他人定宰的日子屠宰,他们就剥夺他的牲畜的皮。他们将此案呈交给拉瓦(Rava),拉瓦要求他们给此人做出补偿。

拉夫什拉米亚的儿子耶马尔(Rav Yemar b. Shlamia)持反对意见,他引用一句话说:“他们可以实施他们的规定”。拉瓦没有回答。拉夫帕帕(Rav Papa)说:他^①不作出恰如其分的回答。[390]这种做法只适用于没有杰出人物[*adam hashuv*]的地方;凡有杰出人物的地方,人们就不能单方面颁布规定。

4. 出售会堂(《密西拿·经卷》3:1;《巴比伦塔木德·经卷》26a-b;《耶路撒冷塔木德·经卷》74a)

此处选文将“城里的贤士”看作公共财产的监护人。《密西拿》界定了出售公有圣物的界限,从(有时用于公共祈祷的)城镇广场到会堂所用的《托拉》卷轴,均有涉猎。两个版本的《塔木德》中的讨论强调得到授权的中介人 can 代表公众行

① 指拉瓦。——译注

事的问题。

《密西拿·经卷》3:1

城民可以用卖掉城镇广场的钱购买会堂。[如果卖掉的是]会堂，他们可以用得来的钱买约柜；如果卖掉的是约柜，他们可以去购买[包裹圣经经卷的]包经布；如果卖掉的是包经布，他们可以去购买[《圣经》]经卷；如果卖掉的是《圣经》经卷，他们可以购买《托拉》卷轴。但如果卖掉的是《托拉》卷轴，他们不能用得来的钱买《圣经》经卷；如果卖掉的是《圣经》经卷，他们不能买包经布；如果卖掉的是包经布，他们不能买会堂；如果卖掉的是会堂，他们不能买城镇广场。这种情况甚至适用于余下的款项。

拉比耶胡达认为，公共所有的[圣]物不能作为私有财产出售，这是因为，这种做法会损害它的圣洁性。人们回应他说：如果是这样的，那么也要禁止大城镇向小城镇出售这类物品！

《巴比伦塔木德·经卷》26a—b

拉比纳玛尼的儿子施穆埃尔(Shmu'el b. Nahmani)引用拉比约拿坦(Yonatan)的话：这只适用于小城镇中的会堂。但是，城市中的会堂聚集了来自各地的[人]，由于它是公共财产，因而不能出售。

拉夫阿什(Rav Ashi)说：[就]马塔马西亚(Mata Mahsia)的会堂[391][而言]，即使会堂聚集了来自各地的[人]，但这些人是在我赞助下才来的，所以，如果我想卖掉这个会堂，那么我就可以卖掉它。……

拉瓦说：当且仅当公共财物不是由城里的七个贤士在城民面前出售的情况下，[《密西拿》中的这一禁令]才生效。但是，如果[这样]去销售……那么，人们甚至会用出售的钱买酒喝。

《耶路撒冷塔木德·经卷》74a

会堂中的三个[成员]等同于[整个]会堂；城里的七个城民等同于[整个]城镇。

这是怎么回事呢？只要城民认可[三人或七人]高于他们——即

使只有一人[也足够]! 如果他们不认可[这些人]高于他们,即使有很多人[也不足够]!

确实,这种情况并未具体规定他们施行权威的范围^①。

早期阿什肯纳兹犹太人证明卡哈尔的权威

5. 犹太社区的没收权(犹太·梅奥·哈一高拉的儿子格肖姆[Gershom b. Judah Me'or ha-Golah]:《扎法特和鲁提尔问答录》[*Responsa of Zarfat and Luthir*]97)^②

此处的问答录与一艘沉船有关,这条船载上有几位犹太商人的财物。当地异教徒拿走一部分财物,卖给其他犹太人。问答录强调其中的一位犹太商人雷乌文(Re'uven)拥有失物的所有权,反对西门 Shimon),后者已经拥有这艘沉船上的部分失物。根据《塔木德》中的律法,西门占有失物的行为是合法的。与之相反,犹太·梅奥·哈一高拉的儿子格肖姆支持犹太社区的法令具有权威,将拉比法庭的没收权扩展到卡哈尔。

[392]集合在此的犹太社区竭力挽回教友们的损失。他们立誓发愿,规定任何人若得到那条沉船上的财物都要将其还给失主——就蒙受损失的个人(无论是出于遭窃还是其他情况),要遵守大部分犹太社区的风俗。也就是说,我们规定,不论是谁得到失物,都必须将其归还失主,所以,遭受损失的人可以得到[合法的补偿]^③。可是,西门(拒绝将失物还给雷乌文,西门说他合法拥有这些财物,因为《塔木德》规定“准许[人们]因洪水捡到河中的失物[并可以留下]”(《巴比伦塔木德·中间一道门》22b)。[现在,在这种情况下,律法是什么呢?]

① 也就是说,可以任命三人或七人委员会监督集体事务,但是,不能授予他们出售本身为圣物的公共物品的权力。

② 选自《扎法特和鲁提尔问答录》,穆勒(J. Muller)编(维也纳,1881年;再版,耶路撒冷,1967年;希伯来文),第54—55页;根据摩迪凯(Mordechai)版本修订,《巴比伦塔木德·中间一道门》257。

③ 塔卡纳(*Takkanah*):尽管这个词通常指法令,但在这里,它似乎意指“补偿”。

回答如下:……即使雷乌文已经[对寻回失物]绝望了,但是,既然卡哈尔在这里作出规定,无论谁得到沉船上的财物都必须将其归还失主,那么,西门必须将钱物归还给雷乌文;即使根据《托拉》,他可以合法拥有失物,因为“法庭有权没收”(《巴比伦塔木德·离婚》36b [本书第六章第15小节])。……人们也许会回应说,“法庭有权没收”只适用于诸如沙迈或希勒尔所在的一类的杰出法庭,今天的法庭则没有[这种没收权力]。这种看法是不对的,这是因为……,“耶普塔(Jepthah)在他生活的时代,就像撒母耳时代的撒母耳:任何人被任命为犹太社区领袖[*parnas*],那他就如同是王子中的王子。”^①因而,犹太社区的法令是有效的,其法令具有约束力,西门不能违背之。

6. 犹太社区的权威(迈尔·哈柯亨的儿子耶胡达[Yehudah b. Meir Hakohen]以及以撒·哈柯亨的儿子以利泽尔[Eli'ezer b. Isaac Hakohen]:《律法全备》[*Kolbo*] 142)^②

此书摘录的是11世纪的问答录,为塞纳河地区的特鲁瓦(Troyes)犹太社区领袖们再次提出的质疑,出自格肖姆(Gershom)的两个弟子之手。问答录描述了最终导致该犹太社区分裂的争论。[393]多数派肯定他们有权利向持异议的少数派颁布法令。在描述这场争执中,多数派领袖将自己看做“卡哈尔”,暗指对方有分裂犹太社区的嫌疑。

问:雷乌文到会堂抱怨:“圣洁的卡哈尔啊!西门的异教徒女仆昨天来我家里辱骂我、诅咒我。大家都知道她经常诬蔑别人,她曾污蔑过你们中的每一个人。”全体卡哈尔都回答说:“确实是这样的。”一个男子说她用棍子打过他;另一个男子说她骂他妻子是妓女;第三个男

① 对《巴比伦塔木德·新年》25b的意译:每一代人都要听从他们的领袖,即使这些领袖远远不如前一代的领袖。

② 有关要点根据《你在城里必蒙福》(*Meged Yerahim*)101,第8—10页修订;这两个版本都收录于哈伊姆·索罗维奇克(Haym Soloveitchik)再版的《将问答录作为历史资料来运用》(*The Use of Responsa as Historical Sources*)(耶路撒冷:Zalman Shazar Center, 1990年,希伯来文),第93—94页。

子说她骂他是戴绿帽子的家伙。雷乌文又说：“既然她是惯犯，我恳求你们下令，半年内任何犹太人都不能雇佣她；或许，她能[因此]从中得到教训。如果你们授权我来执行，我将亲自去宣布这一条令。”卡哈尔准许雷乌文。雷乌文就去宣布这一特殊的条令。但是，只有西门抗议这条命令，并且声称他拒绝遵守。[西门说，]这一条令没有约束性，这是因为它是由对他有敌意的人宣布的。全体卡哈尔回答道：“雷乌文宣布的法令可以代表我们。宣布这一条令不仅是因为雷乌文提出控诉，也是因为你的女仆[辱骂了]其他几位犹太社区的成员。”西门又说：“我们不受这份条令的约束，因为许多参与宣布条令的人对我们的敌人友好，对我们却充满敌意。”全体卡哈尔回答说：“我们不会出于对某一个人友善而颁布有利于他的条令，这是因为，如果我们爱他，我们也同样爱所有以色列人——‘以色列所剩下的人，必不作罪孽’（番3:13）。”

我们[卡哈尔]屡次提醒西门及其同伴不要这样过于任性，但他们却置之不理。卡哈尔知道后，就和他们隔离起来。但全体卡哈尔都害怕西门和他的同伴住得离会堂太近，他们会拿走《托拉》卷轴和其他公共财物，却没有人能阻止他们取走这些财物……

我们希望我们的导师[在以下问题上]引导我们：城民们可以颁布[约束]卡哈尔中少数成员的命令吗？[他们有权利]压制少数成员，迫使他们参与遵守犹太社区条令、阻止他们退出犹太社区吗？西门的观点是正确的吗？[394]如果西门是正确的，那么每个有这种想法的人（不论男女），都会提出类似的观点来摆脱权威的束缚。

请进一步教导我们：城民们可以用誓言约束别的城镇的城民，因此可以强迫别的城镇的城民，即使另一个城镇只有几里之遥，并且相应的城镇之间是彼此独立的？或者，[邻城的人]可以说：“我们[按我们的想法]行事，你们按你们[的想法]行事。我们不理睬你们的条令和誓言。”

请进一步教导我们：我们是一个小规模卡哈尔。我们之中位卑言微的成员总是遵从杰出成员的领导，从不反抗我们的典章。确实，他们总是遵从我们的条令。现在，在我们即将颁布一条条令时，我们

需要征求每个成员的同意吗？如果没有征求成员的意见，有的成员保持沉默，没有提出反对意见，那么，之后他可以说颁布条令未经他的同意，即使他既没有在制定条令时也没有随后提出反对意见？请在这些事上详细教导我们。

回答如下：这是我们的意见，假定所问的内容[是准确的]：所有以色列人都有义务强使其他以色列人按照真理、正义、神的律例及其教义生活。这一原则记载在《摩西五经》、《先知书》和《圣著》中。《摩西五经》：……“你们要设立审判官和官长”(申 16:18)；《先知书》：“[耶和華為他们兴起士师，]就与那士师同在”(士 2:18)；《圣著》：“我就斥责他们，咒诅他们，[打了他们几个人，拔下他们的头发，叫他们指着神起誓]”(尼 13:25)。……

因此，如果卡哈尔一致同意颁布条令，形成保护《托拉》的藩篱，那么，个人不能将自身从集体中排除出去，不能因为自己一个人反对颁布而取消多数人的决议。作为少数的个人自身反而被排除[在外]；而众人则有权借誓言彼此约束，颁布命令，遵守禁令，没收他的财产以及颁布任何[这类的]条令。

在《托拉》中，我们能找到大量文献支持上述看法。为何[以上规定说]个人不能将自身从集体中排除出去呢？经上说：“我不但与你们[立这约]，……凡与今天我们一同站立[在耶和华我们神面前]的人，[395][并今日不在我们这里的人]，我也与他们立这约……。……惟恐你们中间，或男或女，[或族长或支派长，][今日心里偏离耶和华我们的神，]……听见这咒诅的话，心里仍是自夸说，‘我虽然行事心里顽梗，连累众人，却还是平安。’……耶和华必不饶恕他”(申 29:13-19)。

……

为何个人不能取消多数人制定的禁令？……注意，当拉比以利泽尔的同道们对他采用禁令，但他没有质疑同道们的权威，而是把自己作为[律法上]禁止的[人]行事为人。因此，经上说道：“那天拉比们收集了所有拉比以利泽尔宣称为洁净的东西，付之[一炬。然后，拉比们投票决定对他颁布禁令。[拉比以利泽尔]撕破衣服，脱掉鞋子，坐在地上。]”(《巴比伦塔木德·中间一道门》59b [参见本书第六章第 10

小节])。因此,拉比以利泽尔是杰出的贤哲[hakham],[而且]天上甚至传来声音赞同他的观点;如果他都可以向同道们屈服……,那么,普通人也同样要实实在在这样做。

为何[犹太社区有权]没收财产?

[作者引用《以斯拉记》10:8 和《塔木德》对这句经文以及其他经文的讨论。参见本书第六章第 15 小节。]

因而,个人不能将自己从犹太社区集体中排除出去。

而且,个人不能取消条令,或个人不能排除在这类条令之外,这并不限于要求为保护《托拉》建立篱笆一类的事务上,甚至可以扩展到可选择的事务[reshut]上,诸如,纳税和卡哈尔为自身所颁布的其他规定[takknos]上。因此,经上说:“城民有权规定价格、尺寸和劳工的报酬。……他们有权实施他们的规定”(《巴比伦塔木德·最后一道门》8b)。因而,没有人可以拿这种事当儿戏。

现在,就你强迫西门解雇他的女仆而言:如果如你所说的,这得到卡哈尔的同意,那么,他们有权解雇她。因为犹太人不允许在家中包庇冒犯公众的惯犯……。但是,如果西门讲的对,——也就是说,正如我们已经听说的,女仆本性并不是邪恶的,而且卡哈尔没有在这件事上达成共识,[396]而只是西门的敌对者宣布这个条令……那么,我们认为,西门不应被迫解雇他的女仆……。但是,如果卡哈尔都同意解雇她,那么,西门不能因敌意或冲突而不承认他们。这是因为,[敌意]只能使[一个人]不适合[在]法庭[中][担任法官之职位]。

[至于犹太社区自治:]……如果卡哈尔所颁布的条令用来处理本城的需要,诸如税收、度量衡、丈量、报酬——当然,在这类事情上,城民只能强迫[同城的城民]遵守。如其所说的,“城民有权”指的是同城的百姓,而不是指其他城里的百姓。然而,如果神不允许其他城里的居民违反《托拉》或律法,或不依照犹太律法即哈拉哈制定律例,那么,此城里的居民会强迫他们服从,甚至向他们宣布禁令[herem],迫使他

们走上正途。前一个城里的居民^①不可以对后一个城里的居民说：“我们[按我们的想法]行事，你们按你们[的想法]行事。”这是因为，神要求所有以色列人迫使他们……

你写到，在你居住的地方，位卑言微的人习惯于遵从杰出人物，从不反抗他们。这是对的。不论杰出人物宣布什么条令，位卑言微的人都要遵从。由于杰出人物大大多于位卑言微的人，那么，位卑言微的人不仅在无法作出反抗的情况下，而且……甚至在激烈反抗的情况下……，都要这样去做。如果你说，[在你们的社区里]位卑言微的人大大多于杰出人物，而且位卑言微者拒绝服从后者——如果他们[位卑言微者]保持沉默，没有提出异议，而且在颁布条令时也没有异议，那么他们[现在]就不能[再提出反对意见]。位卑言微者虽多于杰出人物，但他们服从长老，这才是正道……。正如我们在所罗门王之子罗波安故事(参见《列王纪上》第12章[参见本书第三章第16小节])中所看到的，凡位卑言微者服从杰出人物的时代才有幸福可言^②。……愿大能者赞成我们努力寻求真理与带来和平的正义。

7. 服从卡哈尔就是一条诫命(拉什：《问答录》247)^③

[397]在这种情况下，清楚认识到犹太社区权威的人希望借立誓言的力量来支持他反抗的立场，以此来逃避犹太社区权威。他期望履行誓言的宗教义务能超越社区权威(参见利19:12)。拉什认为社区条令与《托拉》律法具有同等地位，藉此加以反驳。《密西拿》早已说过，废除诫命的誓言是无效的，是“无效誓言”，是违背诫命“不可妄称耶和華你神的名”(出20:7)。个人有责任履行先前在西奈山上所立下的誓言(参见《密西拿·宣誓》3:6，本书第一章第12小节)。

① 指违背律法或《托拉》的城民。——译注

② 参照《巴比伦塔木德·新年》25b。

③ 拉什此处的问答录所依据的是艾尔分贝因(Elfenbein)版本。我们参照哈伊姆·索罗维奇克在《将问答录作为历史资料来运用》(耶路撒冷：Zalman Shazar Center, 1990年)第112—129页中的分析，我们选择S. D. 卢扎托(S. D. Luzzato)再版的版本：《美丽的珠宝》(Ozar Nehmad)(希伯来文)，卷二，第178—179页。

你问道：一个犹太人听说犹太社区正计划颁布不利于他的法令，他迅速抢先发誓，不遵从社区的法令。那么，这个人必须要遵守社区的法令，还是法令因他的誓言而失去效力了？

我认为，违背社区命令的誓言是“无效誓言”。若他事先受到警告，那么根据圣经律例[*de'ora'ya*]，他很有可能立刻受到鞭打。如果法令有法律效力，即使他的誓言先于法令，他竭尽全力却无所得益，也不能摆脱社区法令的约束。这是因为，他已经发誓废除一条诫命，脱离以色列的律法^①，不受律法的审判。《密西拿》说：“……如果一个人发誓废除一条诫命，——立誓不建守住棚节的棚子[*sukkah*]，或不使用棕榈树枝[*lulav*]，或不佩戴护经匣，这都属于无效誓言……，这种人可能会受鞭刑”（《密西拿·宣誓》3:8）。他发誓违背《托拉》，而这种誓言是不成立的，这是因为，他已经接受了西奈山上的誓言，[398]其中包括正[诫命]和反[诫命]……。先人所立下的誓言优先于他自己的立誓。……

早期西班牙犹太人限制卡哈尔的权威

8. 由犹太法庭作出决议（匿名加昂的问答录：《加昂问答录》（*Responsa Geonica*）（西姆哈·阿萨夫）26）^②

中世纪初期，中断会堂安息日礼拜活动的做法不断滋生，成为受害人动员公共支持的一种途径。加昂（Gaon，巴比伦犹太经学院的首领）质疑这种做法的合法性，他回答说：“在伊拉克从未听说过这样的情况。”但是，他质问的不仅是这种特殊的做法，而且质问将权威从犹太法庭全部转移到卡哈尔的做法。

① 这里的以色列律法(*hukkei Yisrael*)一词既包括《托拉》中的律法，也包括犹太社区颁布的律令。

② 西姆哈·阿萨夫(Simha Assaf):《加昂问答录》(耶路撒冷: Mekize Nirdamim, 1942年; 阿拉伯文和希伯来文), 第26节, 第106—108页。本处译文依据我们对阿拉伯文本的理解, 所以与西姆哈·阿萨夫的希伯来文本有所不同。本段译文得到哲维·佐哈(Zvi Zohar)在专业上提供的帮助

你问：为了从对手那里拿回他应得的东西，或为了强迫[他人]在安息日之后到法庭出庭，以色列人可以中断安息日祷告仪式吗？请指导我们……在这种事情上，犹太律法是怎样规定的？

回答如下：如果被告是以色列人，如果原告[已起诉他]一段时间，或为起诉他而四处寻求支持，那么原告可以中断安息日祷告仪式。但是，如果[原告]一直固执地阻碍安息日祷告仪式，那么这是不允许的。要劝阻他，并继续举行安息日祷告仪式。

但是，在伊拉克从未听闻过这样的情况：[不是]由犹太社区规定权利和义务；确实，这是犹太法庭的职责。不论是以警告还是禁令[herem]为手段，犹太社区都要义不容辞地遵守法庭裁决的义务[，并加以执行]。与此类似，城中若有委派的法官规定权利和义务，那么原告只应向他申诉，而不是去找犹太社区。

9. 限制取消财产权的权威(迈尔·哈列维·阿布拉菲亚[Meir Halevi Abulafia][拉玛][Ramah]：《问答录》[Responsa]285)

[399]这里收录的问答录由托莱多(Toledo)犹太社区的一位杰出学者写于13世纪上半叶，讨论一个人想在所居住的庭院内生火炉的案例。通常，这被视为公害行为，是不允许的，但整个犹太社区都同意他生火炉，然而一位邻居却反对。于是，他们问迈尔·哈列维·阿布拉菲亚：“这位邻居能否阻止他生火炉？”问答录的开始部分详细讨论犹太人要合法使用住所区域，接下来提出个人权利神圣不可侵犯的主张。

无论何时，他都按要照[律法]移走[火炉]，即使除了一位受到伤害的邻居之外，所有人都同意他生火炉，此邻居也要禁止他，因为没有人能代表受害人允许伤害行为发生。

现在，[按照]你会从会堂中的案例来类推，……城里的七个贤士可以在城民面前出售会堂，这有何相似之处？[会堂]最初被人祝圣，作公共之用。城里的七个贤士为了他们认为正当的事情而赞成祝圣会堂。但是，在火炉案例中，城里的七个贤士为了生火炉者的利益而允许他伤害邻人，谁赋予他们这种权力？

进言之,对于会堂来说,所有人都是平等的,这是因为他们都是其中的一份子。他们最初成为其中一部分时,就明白要由其中的多数派[管理会堂成员]。但是,在生火炉案例中,烟雾没有损害城里的七个贤士和大多数的城民。那么,未受损害的人怎么能代表受害人允许伤害发生呢?

这与“法庭有权没收”这一规定也无丝毫相似之处。没收也不是指犹太法庭可以任意没收个人财产。[这项规定]只适用于这样一种情况:财产所有人[可以找到其他办法]防止财产被没收。如果他没有采取相应措施,[400]那么,他……自己承担损失。但是,在生火炉案例中,这位邻居可以采用什么别的办法吗?

因此,[在]一个人想在邻居的住所旁生壁炉或火炉[的情况下]:如果烟雾只是被一阵风偶尔吹到[邻居那里],那么,邻居根本不能禁止他生火炉。但是,如果烟雾常被风吹到邻居那里,——即使[火炉和私人住所]之间是公共财产,即使除了这位受到伤害的邻居之外整个犹太社区都同意他生火炉,即使火炉并不经常生出烟雾,——邻居都可以禁止他生火炉。

发展卡哈尔理论

10. 抗议多数派的专制(罗腾堡的巴鲁赫的儿子迈尔[Meir b. Baruch of Rothenburg][马哈拉姆][Maharam],《问答录》[*Responsa*][布拉格]968)^①

古典文献捍卫犹太社区权威,我们从中也看到,在地方上存在对多数派潜在地滥用权威的忧虑。在此选文中,罗腾堡的巴鲁赫的儿子迈尔对卡哈尔中多数派专制提出批评,谈到大多数人及其所选领袖的权威。其中的细节(包括犹太社区中多数派与其中的一个主要成员之间的争执)以及罗腾堡的巴鲁赫的儿子迈尔所提及的法则的含义,语意都有些模糊不清。罗腾堡的巴鲁赫的儿子迈尔似乎要求

^① 此处的选文以《巴鲁赫的儿子马哈拉姆的问答录》(*Responsa of Maharam b. Baruch*)为基础,该书由布洛赫(M. Bloch)编辑(布达佩斯,1895年;希伯来文),并根据其他手稿修订部分内容,为此我们向西姆哈·以马内利(Simha Emanuel)表示感谢。

在制定犹太社区法令和人事任命上都要达成一致(这通常属于雅各·塔姆[*Jacob Tam*]的立场),但是,他主要关心的显然是保护个别成员(还是只关注“伟人”?),反对多数派单方面强加的要求。

就聚集在一起的城民(不论是一部分人还是大多数人),以及不是通过一致同意任命一位领袖而言:他们会试图非法统治其他人,强行征税,按自己的心意[处理]宗教和民事事务……

在这些事情上,他们不是导师,这是因为,在没有经过一致同意的前提下,他们无权形成新的[规定]。[401]现在,《巴比伦塔木德》[这样]认为:“他们有权实施他们的规定”(《巴比伦塔木德·最后一道门》8b),这意味着:在一致同意的前提下……。他们有权惩罚那些一开始赞成条令随后又违反条令的人。他们有权做出具体的惩罚,而他们[犹太社区中的所有成员]一开始“肯定并接受”^①这些惩罚。另外,城民最初一致同意选出的七个贤士可以监督城中民事事务、施加惩罚,——他们也有权实施他们的规定。

但是,与此类似,自立为王的人则不能单方面[行事为人],反对一位伟人。

[行文至此,罗腾堡的巴鲁赫的儿子迈尔引用《巴比伦塔木德》有关“杰出人物”的讨论:参见本章第3小节。]

因此,即使他们自己颁布典章也都是无效的,这是因为,他们行事没有得到城里杰出人物的同意。更有甚者,他们不能单方面向一位伟人执行他们颁布的法令。^②

[他们的立场]彻底站不住脚,从此以后,拉比迈尔·柯亨(R. Meir Cohen)同意,在抽取他们的所得缴纳税赋上,所采取的措施不论是禁令[*herem*],还是通过相互达成协议选举征税官,可以与他们一起

① 这里暗指《巴比伦塔木德》对《以斯帖记》9:27的理解;参见《巴比伦塔木德·安息日》88a(参见本书第一章第8小节)。

② 这里运用不同的术语(与《塔木德》中的“杰出人物”相对立的“伟人”),这反映在争论问题上。这不是说这位拉比迈尔·柯亨(R. Meir Cohen) (“R.”可能不是指“拉比”,而只是普通的敬语)具有杰出人物的地位,而是说这里的非法立法情况类似于“杰出人物”的观点被置之不理的情况。

分担权力。^①

尽管如此,如果你们没有听从他的要求,[反而]再次借助异教徒或强行占有他的财物,那么,他有权以任何可行的方式取回他的财物,甚至可以进入别人的家里取回他的财物,[而且]甚至可以求助于异教徒……。

所以,不要再行这种劣迹。你们若听从我的话并遵守,那么[以后]我们将尊重你们所说的话。

祝你平安!

罗腾堡的巴鲁赫的儿子,
迈尔

11. 合法的权威和自治(亚伯拉罕·阿德雷特的儿子所罗门(拉什巴):《问答录》3:393,3:411)

[402]这两份问答录写于十三世纪末或十四世纪初的巴塞罗那。它们表明,卡哈尔多数派治理的教义得到充分发展。首先,有关该问题的文本并没有保存下来。这里的问题是“委派官”权威的范围,如同相类似情况下的问题所表明的(4:311):“卡哈尔同意委派我们去消除罪恶,我们也立誓这样做。委任状上说,[异教徒的]政府授予我们权力,我们可以认为适当的方式施以体罚或罚款等惩罚。”犹太人会捍卫这种权威吗?亚伯拉罕·阿德雷特的儿子所罗门的问答录肯定委任状中所暗含的广泛权力:“任命的整个原则是,就如你提到的委任书上所写的那样,按你认为适当的方式去裁判。这是正直的事,不只我们这样认为,而且执行类似规定的地方都这样认为。”在下文提到的第一份问答录中,委派官明确询问亚伯拉罕·阿德雷特的儿子所罗门,他们的法庭是否认可证人的证词,而根据《塔木德》中的律法,此类人并不具备证人资格。

第二份问答录以讨论一个社区是否具有高于另一个社区的权威开始。但是,亚伯拉罕·阿德雷特的儿子所罗门的观点却引出一个更基本的关键问题:若每条法令和条令没有获得具体一致的同意,那么人如何能管辖别人?若未达成一致意见,怎么可能有合法的管理?

① 这是两种已普遍接受的评估模式:(1)个人宣誓,违者按禁令论处,或者(2)由双方都认可的委员会来裁判。

问答录 3:393

如果委派官[*berurim*]认为证人可信,那么,他们可以视[具体情况]施行罚款或体罚。因此,社会[*olam*,字面的意义是“世界”]才能维持下去。这是因为,你若想把一切都限制在《托拉》规定的律法范围内,就攻击或类似情况,只按《托拉》中所颁布的刑罚[法典]来惩罚,那么,世界将会毁灭[*ha-olam harev*],这是因为我们会要求要有两个证人和[事先的]警告。大拉比们早就说过,“耶路撒冷的毁灭,只是因为他们把审判限制在《托拉》律法的范围之内”[403](《巴比伦塔木德·中间一道门》30b)。^① 在[以色列]地之外,这样的情况何其多啊!在那里,没有《托拉》权威可以施加惩罚,不道德的行为将“破坏世界的篱笆”,世界将走向荒寂。万世铭记的大拉比们早已对攻击加以罚款(《巴比伦塔木德·第一道门》,第三章),正如那里所表明的,即使在巴比伦[即在以色列之外]可能会不实行这种惩罚。然而,这种做法却给各地带来公正……可以限制当代人。

[亚伯拉罕·阿德雷特的儿子所罗门继续引用《巴比伦塔木德》中的先例,佐证律法之外的惩罚;参见本书第二十四章。]

因此,如果如此办事的委派官认为施加惩罚(不论罚款还是体罚)是时局之需,那么为了城邦的完善[*tikkun ha-medinah*],为了时局之需,他们会依法行事。[非犹太人的君王]给予他们王室的权力,在那里这样的情况何其多啊!……[但是]委派官[*berurim*]必须对案子慎重,[只有]在咨询建议之后才可行事,他们的动机一直是为了天上的神。

问答录 3:411

你询问有关各种税收的风俗:如果我们的法令和禁令[*herems*]没有征求周围城镇的意见,那么,此类法令和禁令可以用于周围城镇吗?

① 这是对《巴比伦塔木德》文献的突破性解释。《巴比伦塔木德》比较 *din* 即“律法”,和 *lifnim mishurat ha-din*,即在守律法之外,逾距于律法之上。拉什巴反而利用此处文本认可违反律法的行为。

或是每个地方都可以独自制定一条禁令[*herem*]，或者周围城镇的富人可以来到我们这里参与[制定]我们的法令吗？你还要求我列出原因和证据来阐明我的观点。

首先，你先是[询问]风俗，然后[以询问]律法作结。

我们的风俗是这样的：众所周知，我们[在巴塞罗那]以及在维拉弗兰卡(Villafranca)的卡哈尔、塔拉戈纳(Tarragona)和万宝龙(Montlanc)的卡哈尔共有一份资金，用于支付各种税收和[其他]政府赋税。[404]按照我们的主人君王的要求，不论我们何时想要评估[纳税]的法令，还是需要提交的资产记录和申报表，我们都不会将法令强加给[其他卡哈尔会众，*kehillot*]，即使我们人数众多，而且是处理各种事务的首府。如果我们行事未经他们同意，那么，他们不会服从我们。如果要得到他们的同意，那么，我们有时候派人过去，或者有时候他们派代表[*berurim*]到我们这里来。但是，如果这两种[安排]他们都不服从，那么，我们就通过政府力量迫使他们来我们这里，制定法令，或者在他们那里[执行]同样的禁令。但在其他地方，首府犹太社区[*kehillah*]有时也制定与周边城镇和乡村事务有关的法令，而将它们置于法令之下，而不必征求它们的意见。就这些事情而言，各地风俗均有所不同。

[法令要经过一致同意，]一直是我们的做法，也是我们共同的风俗；当然，这也是律法[的规定]！

在有关钱款的律例、风俗或法令上，除少数清楚明白的例子之外，一个卡哈尔有什么权利[*zekhut*]或权威优先于另一个卡哈尔呢？或者是说，个人有什么权利优先于集体呢？^①——例如，高等法庭颁布某种风俗或禁令（且公众能接受），比如，[禁止食用异教徒的]饼、酒和烤制食物。^②……

或者是说，[例如，]国王[颁布命令]，如同扫罗颁布禁令的例子，根据扫罗的禁令，约拿单会被处以死刑，尽管约拿单不知道也没听说

① 这句话的逻辑模糊不清。

② 参见《巴比伦塔木德·偶像崇拜》36a-b；《律法复述·反抗法》2:5-6。

过[这个禁令]。^①这是因为国王在以色列国会^②上颁布的任何事项都是有效的,并且[规定]人人都要接受。

经上还说道:“三日之内不来的,……就必抄他的家”(斯 10:8)。纳西(*nasi*)或犹太督办颁布的禁令也是如此。……

卡哈尔中的多数派出于犹太社区[*kehillah*]的需要而制定的法令或条令也是如此。既然经过多数派通过,所以,即使违背个别人的意志,法令仍然有效。[405]这时候[实际上]考虑的是多数人:多数人去履行,公众中的多数人都可以接受之……。这是因为,在每个民众看来,个人应服从多数人的治理,必须在一切事务上听从多数人。他们[少数人]面对城里的全体居民就像所有以色列民面对高等法庭或国王。[这就是说]不论[颁布法令时]少数人在不在场,法令都成立。甚至他们的后代……也要遵守先人立下的法令和禁令[*herems*]……。就接受《托拉》而言要如此,就大拉比的法令而言也是如此,诸如[颂读]以斯帖记经卷(*megillah*),[守]光明节。即使先人们[只]遵守固定的风俗,[后人也视之为]不言而喻的誓言,后人也必须遵从之……。凡破坏这些[原则]的人如同破坏保护《托拉》的篱笆的人,这是因为先辈是后人的根源。所以,“一个人若受到本城禁令的限制,那么,因此,他为了其他城镇接受禁令的限制,但是若他受到其他城镇禁令的限制,那么,他不必为了本城而受到禁令的限制”(《巴比伦塔木德·小节日》16a)。

以色列的杰出人物制定的法令也是如此,[他们相信法令对于]社会秩序[*takkanah la-olam*][来说是必需的]……。此外,高等法庭可以对被告强制执行某项禁令,这样他将前来,在高等法庭面前接受审判,即使他不是本地居民……。在多大程度上,法庭可以强迫当地的被告在法庭前接受审判而又违背他本人的意志……?

我认为,在这些情况下,有可能迫使别人遵从。但是,在其他事情上,一城的城民若想把他们的意愿强加给另一城的城民,而他们[另一

① 《撒母耳记上》第 14 章;还可以参见本书第二十三章中拿曼尼德的讨论。

② 希伯来文为 *Si'at yisrael*;《圣经》和《塔木德》中都没有出现过这个词;此处的拉什巴沿用拿曼尼德的说法。

城的城民]却反对,我认为,他们没有这么做的权威。他们也不能把禁令或强制征税强加给另一城。在这类事情上,[另一城的城民]不受这城的支配,……除非[这城的城民]……是为了防止[宗教]罪行而颁布禁令或执行[律法]。[如果是]为了防止宗教罪行,那么,这种做法当然是允许的,也是适当的,更是必要的……

12. 强化犹太社区的权力(谢希特·培菲特的儿子以撒[Isaac b. Sheshet Perfet][理瓦什][Rivash]:《问答录》[*Responsa*]399)

[406]在《塔木德》的律法中,婚姻是宗教律法所准许的私人事务。标准的婚姻形式是,男方把象征性的一定数额的金钱或财物交给女方,这称为“订婚”。在中世纪,各种犹太社区都力图管理婚姻,将其置于公共控制之下。这种管理要求处理具有私人和宗教性质的婚姻事务,并对之作出部分更改。运用犹太社区权力没收订婚礼金,因此宣布礼金不为男方所有,可以改变婚约。谢希特·培菲特的儿子以撒首先肯定卡哈尔的权威高于私人财产,然后肯定卡哈尔在婚姻领域享有权威,相当大地扩展了中世纪的公共法理论。

问:卡哈尔制定了预防法令,除非犹太社区官员接到邀请,并在场,而且订婚[只]能在十人在场的情况下举行,否则,禁止男子与女子订婚。如果有人不按这个法令订婚,那么订婚将会被取消,宣布为无效。在[执行这个法令]时,卡哈尔可以提前将男方用于订婚的礼金或财物没收。男方不再是这批财物[的所有者],订婚也将被取消,女方没有休书[*get*, 离婚证书],但可以再嫁。……

你质疑卡哈尔是否有权力没收私人财产,特别是没收不能对法令作出同意的未成年人的财产。对于那些未出生者或新居民的财产问题,处理起来则多么[困难]啊!这是因为,即使城里的拉比和长老赞成该法令,[城民们]也没有权力取消订婚[这是杰出拉比的特权]……。然而,今天的贤哲(*hakhamim*)是平信徒,没有权力没收私人财产,^①当然也不能取消按照《托拉》律例举行的订婚。现在,“耶普塔

^① 参见本书第六章第15小节。

(Jepthah)在他生活的时代,就像撒母耳时代的撒母耳”(《巴比伦塔木德·新年》25b)。[407]这句话表明,用《托拉》律例去治理,但不能废除《托拉》律例……。

答:根据《托拉》律例,城民们可以颁布典章、预防性的律例和条例——可以惩罚所有违犯者。

《密西拿·最后一道门》写道,“城民有权规定价格、尺寸和劳工的报酬,并且有权执行他们的规定”(8b)。拉什对此解释道:“凡违反城民制定、在《托拉》律法规定之外的条令的人,要受处罚。”

而且,他们的权力不限于这些事;他们甚至有权宣布他们认为合适的法令,有权惩罚违犯者……。因此,《托塞夫塔》补充道:“城民有权宣布:‘根据 X 的要求,人们应支付多少多少’;‘[根据]当局的规定,每个人要支付多少多少’;‘凡有奶牛啃吃秧苗的人,都要受罚款多少多少’”(参见本章第 2 小节)。

不只是城民具有这种权力,特定行业的成员也可在与本行业相关的事务上做出规定,[他们可以]惩罚违犯者。这是因为,就他们的行业来说,他们可以比作城民。《巴比伦塔木德》对此有所阐述,屠夫们相互达成协议,若有人在别人的定屠日屠宰,其他屠夫可以拥有他剥下的皮[即屠宰动物的皮](参见本章第 3 小节)……。

但是,至于[随后的]限制性的规定(proviso),“这种做法只适用于没有杰出人物[adam hashuv]的地方;凡有杰出人物的地方,人们就不能单方面颁布规定”……,这种规定似乎只适用于某种行业:凡有杰出人物,但人们未经准许而行事的地方,他们就不能比作城民,他们没有权力颁布法规,但个人之间的契约除外。但是,城民一直可以制定规章,而不必要得到当地杰出人物的准许……。其实,卡哈尔中的多数派和处理公共事务的领袖所颁布的任何法令都是有效的。

……未成年人成年后也要遵守法令,否则,城民们……就要随着每天出现的新成年人而天天更新典章——这是荒谬的。确实,全体城民都要遵守法令,其中包括那些在法令颁布之后出生的人……

[408]同样,新居民也是城民,因而有义务遵守法令。这就像他们到达时就明确认可城里的全部法令——若他们打算回去[别的地方],

则属于例外。确实,如果他们[家乡]城镇的风俗所禁止的行为,[现今]按照这城的习俗却是允许的,如果他们又不打算回去,那么,在这些行为上就允许他们去做^①。……如果这种做法适用于仪式事宜[*isur*],它当然也适用于钱款事宜[*mamon*]。……

但是,这就出现问题了。《巴比伦塔木德·离婚》(36b[参见本书第六章第15小节])谈到法庭代索:“或许,希勒尔为后代制定[法庭代索],但[它并]没有[扩展到]任何法庭,[而只是]适用于类似于他的法庭,诸如有权没收的拉夫阿米或拉夫阿西[的法庭]。”——但是,其他法庭则不执行此规定。其结果是,不是所有法庭都能没收金钱!

即使我们接受此规定,它也不会给当下的处境造成困难。这是因为,这种[限制][只]适用于诸如法庭代索一类的情况,[其职能是]以法庭代索的方式没收违背律例的私人财产。但是,凡城民们采取措施[执行]城中的条令的地方,他们与拉夫阿米和拉夫阿西的法庭是平等的,甚至还要高过后两者。

此外,拉贝努·塔姆(Rabbenu Tam)评论说,这种要求并不特别针对与拉夫阿米和拉夫阿西同级法庭而言的,而是针对当地最高法庭而言的。“耶普塔(Jephthah)在他生活的时代,就像撒母耳时代的撒母耳”(《巴比伦塔木德·新年》25b)……。每个城中已有的法庭都有权力没收,卡哈尔就更有权力没收!

[谢希特·培菲特的儿子以撒继续引用《巴比伦塔木德》中的文献支持法庭的没收权(参见本书第六章第15小节)。迈蒙尼德将法庭所享有的未经律法规定的权力法典法,《巴比伦塔木德》就法庭的特别处罚权作出规定(参见本书第二十四章)。他总结道:]

因此,卡哈尔有权没收违法者的钱财。现在,它规定,如果举行订婚仪式,若未通知犹太社区官员,并到场,在男方交给女方礼金之前,卡哈尔可以没收订婚[所用]礼金。[409]因此,这笔钱不再是男方或女方的合法财产,订婚也无效……。

这是我对犹太律法[*la-halakhah*]有关没收权的看法。但是,在

^① 理瓦什此处引用《巴比伦塔木德·湮神之物品》18b对当地风俗的讨论。

实际的执行上,我将更为严厉,[就正在讨论的]这一问题,即不写休书就开释女方,考虑到它极为严重,我不会依赖我刚刚陈述的观点,——除非各行省所有[杰出]学者[hakhamim]都同意[这么做]。

13. 一项富有争议的犹太社区法令:两种公意理论(以利亚·米兹拉西[Elijah Mizrahi][雷艾姆][Re'em]:《问答录》[Responsa]57)

其实以利亚·米兹拉西是16世纪前25多年君士坦丁堡各种犹太社区的首席拉比。他的老师和前辈摩西·卡普萨里(Moses Capsali)引起一场长久的争议,摩西·卡普萨里立下规定,禁止拉比派向卡拉派传授《塔木德》。而以利亚·米兹拉西却一生都在反对孤立卡拉派,在下文中去我们可以看出这一点。

关于[强加施行]这项禁令[的答复如下]:君士坦丁堡犹太圣会的部分成员与波利(Poli)圣会会堂中“城中的贤士”举行会议,制定禁令——即:禁止向卡拉派传授如下任何思想:《圣经》、《密西拿》、《塔木德》、犹太律法即哈拉哈、阿嘎达(aggadah)、对《圣经》的字面解经、犹太神秘主义喀巴拉对《圣经》的解经,也包括希腊哲学家撰写的科学作品,^①不论属于逻辑学、物理学、形而上学、算术、代数、天文学、音乐,还是属于伦理。[此禁令包括]上述科学的全部领域,所采取的方式不论是教授、提问、争论,还是阅读[文本],都是禁止的,甚至禁止教授希伯来文[字母表]。

[城里的贤士]要召集……各个圣会的首席拉比,制定上述禁令。[410]而他^②拒绝这样做,这是因为他认为:“人们没有权力禁止别人做他原本允许做的事情。众所周知,这些科学都是由希腊哲学家通过其自身的智慧和研究而形成的。任何人都可以随意将之传授给基督徒、穆斯林、卡拉派或其他民族,在这方面并没有限制可言。那么,你们怎么能制定这种禁令呢?”

① 印刷版本增加:“愿除去他们的名字和记忆。”但是,下文提及希腊哲学家的地方并没有提到这个评语,此评语似乎并不可信。

② 以利亚·米兹拉西用第三人称称呼自己。

他发现人们并不在意他所说的话，于是他把会议一直到拖到早晨。禁令发起人察觉到这位拉比有意在拖延时间，他们便在早晨召集会众，着手颁布此项禁令，并执行他们的计划，还作出详细说明：即使反对的观点获得广泛支持，任何人都不允许重新考虑此项禁令。

教师们听到这个消息后，向他们哭诉道：“你们为什么要增加禁令限制我们的先人和父辈们[曾经做过并]传承至今允许我们做的事情呢？这是因为，这些科学都是由希腊哲学家们提出的……从形成之日直至现在，人们在不同的民族之间传授它们：基督徒传给犹太人，犹太人传给基督徒，穆斯林传给犹太人，犹太人传给穆斯林，基督徒传给穆斯林，穆斯林再传给基督徒。[我们]古代非常著名的学者中有几位向卡拉派、基督徒、穆斯林传授过，他们这样做是为了维持本分的生计，同时又不会贬低自己从事别的行业。从来没有人批评或反对过他们。那么，现在，我们没有什么值得指责的地方，而你们用这项禁令为剑反对我们，我们有什么罪？我们犯了什么错呢？”

一些教师……去君士坦丁堡城所有圣会的首席拉比那里哭诉喊冤。他回答他们说道：“他们的动机不是良善的。他们当然没有权力禁止任何人做他原本准许做的事情。现在回家去吧，我会适时继续劝阻他们停止这项计划。”

当他们谈论的时候，而几位提倡此项禁令的城里的贤士听说这些教师去哭诉的事情，就闻讯赶来。两帮人互相争吵，大吵大闹。提倡此[411]项禁令的人怒气冲冲地离去，召集一帮暴……徒，手持棍棒殴打那些[竭力]反对的人，后者反对聚集在波利会堂制定此禁令的人。

早晨，教师们召集大批人，其中包括[各种]圣会的人、城里的贤士、城里的长老，一起聚集在锡顿(Ziton)圣会的会堂里。他们邀请首席拉比来废除一些人举行集会制定此项禁令的计划。

他[首席拉比]到了。他们开始[抱怨]，制定禁令的集会派人来给[首席拉比]传信说：“为什么你不和我们一起来波利会堂，反而来这个会堂集会？”……首席拉比回答说：“因为我看见……很多想法邪恶、品质低下的人……混在你们当中。他们力图实行他们的主张，而不论这主张是不是正确的！”

信使热情邀请首席拉比去制定禁令的一方集会,但首席拉比拒绝了。于是,他们又派人送信给首席拉比:“如果你来我们这边,那就不会有什么事;如果你不来,那么你要当心了,整个会众……早就赞成任命另一个首席拉比来取代你的位置,来领导和管理他们。”

首席拉比听后,站起来跟他们走了,一些长老也跟着他走了。现在,暴徒们手持棍棒站在波利会堂的入口镇压胆敢反对他们的人。他们对人群说道:“反对我们计划的外人,凡侵占制定禁令的‘会幕’的人,就打死!”^①这样教师们……就不能进入“会幕”,无法反对禁令,为自己辩护。

首席拉比看到没有教师在场。此外,在场的人都因惧怕那些暴徒,不敢反对禁令。无论如何,此处的集会已经在前一天制定了此项禁令,并要求人们团结一致执行此禁令……。因此,首席拉比保持沉默,一言不发,既没有[赞同],也没有反对。于是与教师们发生争吵的那些人站起来,走到约柜前,拿出《托拉》经卷,按照他们的计划大声宣布此项禁令。

[412][在这里,以利亚·米兹拉西从律法上广泛分析此项禁令、针对卡拉派的适当政策、犹太社区的立法权等事项。就最后一项争论作结如下:]

因此,就《密西拿》外典(*baraita*)对“[城民们]有权实施他们的规定”(《巴比伦塔木德·最后一道门》8b)的解释,我们已向你们说明了两派拉比之间的争论。迈蒙尼德、拉贝努·塔姆^②[以及其他人]都主张,[这句话]指的是人们最初一致同意颁布的法令,后来一些人收回自己的看法,想要违犯法令。如果情况是这样的,那么,[城民们]就有权惩罚任何违犯法令的人。但是,对于那些从未同意颁布法令的人(不论是个人还是团体),城民们都没有权力去惩罚他们,这是因为,他们根本就未赞同过这个法令。另一方面,拉什、拉什巴[和其他人]认为,[文中]涉及的法令甚至指的是未经一致同意但得到部分城民同意

① 此处暗指经文“近前来的外人,必被治死”(民 3:38),这里指的是靠近会幕。

② 参加第 10 小节的批注。

的法令。既然城里的多数派和所有城里的贤士一起制定此法令，那么，他们可以强迫持反对意见的少数派遵守。他们可以以任何他们视为适当的方式惩罚违犯的人，其手段包括罚款、绝罚[*herem*]，或责难。这是因为，城里的贤士在本城里有“当代伟人”的地位……。

[现在，以利亚·米兹拉西继续主张，根据如下观点，此项反对教师的禁令是无效的。]

耶路撒冷的高等法庭有权颁布法令、典章，建立风俗。这源于经文：“要按照他们所指教你的”(申 17:11)，这句话涉及法令、典章、风俗，他们依此指教大众，强化宗教和社会秩序[*letakken ha-olam*]。第一个学者团体主张，这种权威只授予每一代的法庭——也就是说，这种法庭的地位相当于耶路撒冷高等法庭……。

那么，即使任一城中的任何一位学者在本地或本国享有空前的地位，他如何能[承担这种权力]呢？确实，城里的贤士，既非学者又非领袖，他们当然不能强迫一个人去[遵守]他们的法令，[413]哪怕这个人是反对者之一……。相应地，他们将《密西拿》外典解释为只涉及到最初无需强迫就一致同意颁布的法令。如果[有人]后来反悔，他违犯法令时，[城民]就有权惩罚他……。

第二个学者团体[点明原因]，耶路撒冷的高等法庭和随后每代人的法庭，尽管不能平起平坐，……但却被授予[同等的]权威。这是因为，同一代的全体民众在法度、典章、风俗上都支持[同代法庭的领导]……。

因而，城里的伟人们^①也[拥有这种权威]。这是因为全体城民要靠他们管理[*tikkun*]本城……。这就像是城民们明确地授权给他们，不论他们做什么都是应该做的。虽然这一点阐述不清，但是，显然，他们不论做什么，城民都赞成。虽然有人提出[抗议]，反对这些法令和典章，但是，这与一致同意颁布法令随后又反悔的人没有什么不同。

根据第二种观点，《密西拿》外典认为“[城民们]有权……”，不必

① 希伯来文为 *Gedolei ha-ir*；可以用这个词替换“城里的贤士”，以利亚·米兹拉西在这篇《问答录》里多次使用该词；这大概反映出他认为 *Gedolei ha-ir* 即“每一代的伟人”是与之意思相似的。

解释为[惟独]通过一致同意采纳的法令。相反,这也可以[指]一些人试图强迫另一些人(他们反对城里的贤士采纳的法令)。这是因为,城里的贤士完全等同于同代人中的伟人……。

因此,我们规定:聚集在波利会堂的人制定禁令:拉比派不应向卡拉派教导任何列国智者形成的科学,这个禁令对于不同意的人来说是完全无效的,但对同意的人例外……。

对于那些……在街上和市场上提出抗议的人,很明显,不存在禁令或誓约。有以下几点原因:首先,他们没有赞成此项禁令,也根本没有同意此项禁令。按照[上述]第一个学者团体的观点……,城里的伟人……不能颁布城民不赞成的任何法令或典章。[414]但是,对于那些不赞成的城民,他们不能以罚款、绝罚或谴责等强迫形式惩罚他们,即便所有伟人和城里[其余的]人全都赞成这些法令或典章。即使伟人们是管理全城事务的领袖,也是如此……。

第二,颁布此项禁令并没有经过领导所有圣会的首席拉比(城中的所有法令和风俗要有首席拉比的同意才可以确立,首席拉比的职责是[指导]全部事务)的同意。相反,首席拉比反对……此项禁令。首席拉比三次劝阻他们放弃他们的计划,……但他们都不愿意听。相反,他们……威胁诱逼他同意,因他们狂怒、气愤,不论对错都要按照自己的意思做!

其结果是,很明显,此项禁令对于不同意的人而言没有任何效力。这是因为,人人都要听从首席拉比的吩咐,若没有他的同意,这些人无权颁布任何典章或法令。对于前面两组学者[,这一点都是确凿无疑的]。所有观点都认为,在有首席拉比的地方却逆他之意而行……,那么,此项禁令对不同意它的人来说是没有效力的。谁会犯这种连小学生都不会犯的错误呢!

……第三,[无论何时,]城里的多数派都不能颁布此项法令,城里的贤士也不能颁布此项法令。这是因为,在锡顿圣会会堂里聚集的反对者……人数众多。另外,城里的贤士和学者也对此问题分为两个阵营……。

最后,这里所制定的法令,既不是为了天上的神,也不是为了治理

世界(*tikkun olam*)。一般来讲,制定法令或责难是以治理世界为目的的,以加强和维持宗教为旨归。但是,这种禁令却是出于嫉妒和仇恨而颁布的。一些人嫉妒卡拉派尊敬教师,另一些人憎恨卡拉派是因他们[从犹太社区会众身上]获利,如同憎恨放高利贷的人……。因此,报复心促使他们聚到一起。如果不是因为嫉妒和仇恨,他们不会有这种史无前例的做法。大家对此心知肚明!……[那么,]谁会认为此项禁令是有效的呢?

评论: 民主观念初露端倪

[415]卡哈尔是一种政治实体,其新奇之处反映在匿名加昂的问答录(第8小节)中。该问答录质疑犹太人中断安息日崇拜活动去抗议某些不公正的权利问题:“但是,在伊拉克从未听闻过这样的情况:[不是]由犹太社区规定权利和义务;确实,这是犹太法庭的职责。”对加昂(传统的宗教法庭等级中的最高层)来说,求助“犹太社区”的观点完全是弄错了。持有这种疑问的人不是都有拉比法官吗?确实,他们应去找拉比法官,“原告应只向他申诉,而不是去找犹太社区。”

事实上,中断安息日崇拜活动的做法日益普遍,这很好地表明卡哈尔作为一种政治制度诞生了。根据坦拿律例,交给“城民”的极少数的功能之一就是,为民众在安息日诵读经卷,要建立和维护会堂、《托拉》经卷。现在,原告可以中断这种仪式,用金钱观败坏圣洁的安息日。其实,这要告诉卡哈尔的一点是:若没有首先处理好你们内部的不公正问题,你就不能继续作为恪守礼仪的社区发挥作用。

但是,为什么被告觉得有义务接受整个犹太社区为纠纷的仲裁者?随着卡哈尔将他们的律法范围从执行已经存在的律法扩展到颁布新律法,问题也就扩大了:犹太人为什么要把他或她自己置于卡哈尔的权威之下?

这不是一个无聊的问题。事实上,马哈拉姆的主张似乎暗示要在原则上摒弃任何形式的强迫,除非实行强迫的目的是为了执行以前的公意。值得注意的是,拉贝努·塔姆根据某些传统,坚决否认犹太社区具有权威。为了反驳这种质疑,中世纪的犹太作家们为卡哈尔的权

威提供各种辩护。最引人瞩目的或许是拉什的观点,这是因为,在没有任何论证的情况下,他只是将社区法令的效力归为与《托拉》律法具有同等的效力:每个人“已经接受了西奈山上的誓言”并遵守之。社区法令和神的诫命都处于“以色列的律法”的名目之下,这或许表明忠于集体是双方的根本准则(*Grundnorm*)。

拉什巴和理瓦什提出明确的集体主义观点。拉什巴主张,“个人应服从多数人的治理,必须在一切事务上听从多数人”;^[416]与此类似的是,前人的法令束缚着后人,“因为先辈是后人的根源。”理瓦什强调上述两种观点之间的联系:所有义务都不是以个人方式形成的,而是“全体城民都要遵守法令,其中包括那些在法令颁布之后出生的人。”个人服从整体,这种观点并不源于托拉。相反,理瓦什解释说,这是献身托拉的必要的前提条件。

在此,这种有关犹太社区权威根基的观点触及到根本。个人服从社区“只是”万有中的自然秩序的一部分;对此无需多说,也无从可说。这种自然主义的解释在理论层次上是否说的通,也颇值得怀疑;其他拉比作家,如我们前面提到的著名的以利亚·米兹拉西,明确寻求另一种解释。但是,这不只是一种理论问题;将权力完全授予多数人一定会与正当和正义相冲突。特鲁瓦犹太社区提出的一个问题描绘出这种冲突。在这里,“伟人”的传统权威受到“位卑言微者”的质疑,而后者的人数远远多于前者。这里做出回应的学者似乎并不确信:即使事实上精英在人数上只占少数,难道位卑言微者不应当服从伟人吗?

拉玛特别强调,犹太社区不能批准经济企业生产损害人的产品,即使只损害了一个人。他抵制扩大犹太社区的没收权,以私人财产权神圣不可侵犯为依据捍卫个人权利,这让我们想起与其同时代的人对“收益”的批判:“城里的七个贤士为了生火炉者的利益而允许他伤害邻人,谁赋予他们这种权力?”这种反问中的个人主义似乎直接反对拉什巴和理瓦什所主张的集体主义立场。但是,拉玛尽管明确坚持要减少卡哈尔的权力,却没有提供任何制度上的阻碍,限制过度使用这种权力,只是希望卡哈尔向拉玛之类撰写问答录的宗教权威俯首,后者会忠实地保护少数人和个人的权利。地方上的当局要准备好,可能会

被享有声誉的拉比撰写的问答录推翻,就此而言,求助这类拉比所发挥的作用确实类似于现代法庭的复审。

[417]理瓦什还引用另一种犹太社区权威观,比自然主义更为规范。城民所拥有的权力类似于犹太法庭[*bet din*]的权力:“凡城民们采取措施[执行]城中的条令的地方,他们与……法庭是平等的,甚至还要高过后……者。”11世纪的阿什肯纳兹犹太人的问答录(第6小节)早就暗示存在这种类似关系,例如,在此,《巴比伦塔木德》有关犹太法庭没收权的证据经文,经引用用来支持授予卡哈尔相似的权力。

但是,百姓中(的多数派)或他们选出的杰出个人(*parnasim*)为什么应当拥有类似于犹太法庭的权力呢?这里摘录的一些作家从功能方面作出回答:不论是谁,在发挥领导功能时,必须要有履行这些功能所必不可少的权力。但是,以利亚·米兹拉西提出分析和解释,诉诸高等法庭为权力的来源。得到大多数人支持的当地领袖的权威,类似于犹太公会所享有的全民权威,这是因为,这两者都同样以被统治者(默认)的公意为基础。

早期文献,例如,拉什巴强调要有从小规模犹太社区来的代表,也就已经出现了公意理论。但是,在这里,这种理论表现为以含蓄的方式为任何形式的政治权威提供辩护。因此,以利亚·米兹拉西的文章实际上等于是从理论上赞成由公意决定的民主政治原则。

以利亚·米兹拉西的观点以及它所代表的传统的主要薄弱环节在于理论与实践之间存在鸿沟。更准确地说,这里的问题是卡哈尔真正的成效落后于抽象的理论,也就是说,落后于使之合法化的理论。在原则上,政治权力源于公众的公意,律法的权威依赖大多数人的认可。在现实之中,或许有几座会堂,对立双方举行集会,甚至一度有“拿着棍棒的暴徒”制造公意假象。

就多数派治理和公正的要求之间存在张力而言,这种薄弱环节与上面所说的问题在结构上相似。在原则上,城民不能运用他们的权力剥夺个人的权利,但是,对受保护权利的范围并没有系统的界定。但是,实际上,存在程序上的(如果不是实质性的)保护。[418]首先,要通过“中断安息日崇拜活动”一类的消极机制来保护自己:这是妨碍卡

哈尔发挥正常功能的许可证。其次,至少从某些观点看来,还要有 *adam hashuv* 即“杰出人物”的公意。如果杰出人物像拉比那样行事,那么,他的功能类似于司法上的复审;如果作为主要的杰出个人(*parnas*),即“犹太社区领袖”,他禁止律法生效的权力类似于行政否决权。

但是,至于公意所支持的政治,已有的程序存在明显的不足。这就好像提出初露端倪的民主观念是为了给已有的社区制度做追溯性的辩护。正如以利亚·米兹拉西在问答录中所说的,恪守民众的公意常能阻止残忍的力量发挥作用,但却不能导致卡哈尔政治结构获得广泛的创新。

总之,至少在某些程度上,我们可以说,中世纪的卡哈尔给我们留下的是民主原则,而不是已经建制化的民主制度遗产。

诺亚·佐哈

卡哈尔和拉比

14. “杰出学者”(迈蒙尼德:《律法复述·销售法》14:9—11)^①

迈蒙尼德将商人和城民所具有的立法权和强制权法典化,这反映出他认为拉比权威高于平信徒的权威。在解释《巴比伦塔木德》中屠户立协议的故事(本章第3小节)中,他用表述更为清晰的“杰出学者”(hakahm)^②取代《巴比伦塔木德》中意义模糊的表述“杰出人物”——杰出学者的使命是使政治达到[419]卓越。

9. 城民有权制定他们所选物品的价格,甚至包括肉或饼的价格。他们可以在他们之间颁布法令,以这种或那种方式惩罚违犯[他们的法令]的人。

10. 商人同样有权在他们之间决定,他们当中不允许有人在规定

① 为了保持语言上的一致,这里的译文由我们自己完成,而非取自“耶鲁犹太丛书”

② 根据语境,在《塔木德》等文献中,将 *hakahm* 译为“贤哲”,在之后时期的文献中译为“学者”。——译注

他人营业的时间营业……任何违犯此规定者都要受到惩罚……。

11. 如果没有杰出学者管理城里的事务,使居民的行为达到卓越,那么上述这些都能用于城镇[*medinah*]之中。但是,如果城里有杰出学者,那么,城民制定的法令就失效了……除非杰出学者参与制定该法令,而且要在杰出学者的允许下去做。凡[有意违犯]没有得到杰出学者的允许[而采纳]的法令的人,若有人给他造成损失,都要做出补偿。

15. 杰出人物的权威范围(泽马·杜兰的儿子西门[Shimon b. Tzemah Duran]:《塔希贝兹》[*Tashbetz*]4:1:15)

在上一摘录中,迈蒙尼德把“杰出学者”塑造成民众领袖。即使这样,理瓦什(本章第12小节)在评论迈蒙尼德和依据当下的语境(第14小节,第10条)时,把杰出学者的权威限制在商人制定的法规中。1408年,泽马·杜兰的儿子西门接替理瓦什,担任阿尔及尔的首席拉比,他不同意理瓦什的观点,在这段摘录中主张要扩大杰出人物的作用。

迈蒙尼德在此补充说:“杰出学者管理城里的事务[,使居民的行为达到卓越]。”[根据这句话,]他的意思是说,必须为这些[事务]任命杰出学者。但是,如果城里已有杰出人物,但未得到任命来管理城里的事务,那么,即使没有得到他的同意,城民颁布的法令也是有效的……。理瓦什评论认为,若没有杰出人物的同意,城民颁布的法令在任何情况下[都是有效的]。他用迈蒙尼德的著述来支持他自己的观点,迈蒙尼德只在商人[制定法令]的语境中提到需要有杰出人物。

[420]但是,根据我浅显的认识,还是就城民制定的法令而言,如果城民中有杰出人物,并任命他管理城里的事务,那么,若没有得到他的允许,这些法令就是无效的[从字面意思上说,“就不是法令”]。既然城民早已同意任命他治理他们,[也就是说,同意]一切行为都要听从他的吩咐,所以,没有他的吩咐,城民们不能行事,那么,没有他的允

许,就不能惩罚任何破坏法令的行为。至于[理瓦什]从迈蒙尼德的著述中所找到的支持……可以说,迈蒙尼德仅仅采信《塔木德》,在《塔木德》中,从两个屠户立约的语境中可以推论出这种要求——这个例子就是那样发生的[即,与商人的法令有关,而这类法令也可以用于城民]。

16. 拉比是犹太社区的雇员(梅纳赫姆·梅利[Menachem Meiri],《塔木德评注·最后一道门 8b》[*Bet ha-Behirah*, Bava Batra 8b])

中世纪的犹太评论家对杰出人物的权威范围持续争执,大多围绕解释迈蒙尼德的法典而展开。梅纳赫姆·梅利对《巴比伦塔木德》中的讨论(第3小节)的评论,(通常)受到迈蒙尼德论述的影响。但是,他将杰出学者或拉比描述成只是城里的一位雇员。

早就说过,无需城民的同意,商人有权内部规定不能在指定别人营业的时间开业,对违例者可以施加特定的惩罚。然而,正如下文[在《塔木德》文献中]所讲的,这只应用于城里没有杰出学者管理城民行为的情况。但是,如果城里有杰出学者,那么,城民就只能在他的允许下施行惩罚或征收赔付;任何人自己惩罚[违例者]都必须做出补偿。但是,这只应用于身为地方官[*parnas*]的杰出学者,他得到任命可以监督城里的行为、纠正错误。而其他学者在这种事务上没有[发言权]……。

[421]一些人认为,这种情况甚至可以应用于全体城民[制定的法令]。也就是说,如果有委任的杰出学者,那么,若没有他的允许,城民制定的法令就是无效的。所以,大多评论家都这样认为。然而,我认为这是不对的,只有城里的个人,诸如一个行业或几个行业的成员,可以适用于此种情况。但是,在我看来,全体城民制定法令可以不经杰出学者的允许,因为他们可以取消对他的任命。

评论:应当由谁来治理?

政治权力应该交给最精通治理的人,还是交给受法令影响最深的

人呢?《巴比伦塔木德·最后一道门》9a以十分生动的方式,提出这个问题,其中的哲学味道甚少;它举出屠户为例子,他们一致同意惩罚城里在别人指定的营业日屠宰动物的同行。他们对违背此契约的同行罚款。确实,此契约对屠户们的影响要比驻地拉比拉瓦要深,而且事先一致同意此契约,尽管如此,拉瓦还是驳回他们。在这类事务上,拉瓦的权力如此之大,他可以不回答一位同道的质疑“他们[屠户们]可以实施他们的规定。”拉夫帕帕只是以捍卫拉夫的方式说:“他不作出恰如其份的回答。”

或许拉瓦因为屠户们没有征求他的建议而拒绝回应。但是,选文至少表明,如果屠户们去征求过拉瓦,他也会以类似的权威作风驳回他们,而不需对他的决定做出解释。这或许暗示着屠户们缺乏相关的知识来管理自己。他们受到神颁布的律法的限制,这种律法中的规定离不开专家的解释。拉瓦如果回应他们,将会意味着拉瓦向他们做出重要的让步;他们能解释律法,因此也能管理自己。接着,他们会举出反证,如果他们的反证有道理,甚至比这位专家的推理还有道理,那么,他们会质疑这位专家所谓的专业知识。拉瓦驳回屠户一致达成的契约,《巴比伦塔木德·最后一道门》9a没有用一连串的观点来证明拉瓦的决定是明智的,只是宣称普通人只有在专家的允许下才能治理自身。[422]在这里,专家治理假设至少像现代的民主治理假设一样根深蒂固——以至于屠户们只在本行业内推行的契约也被认为是“单方面”制定的法令;如果没有“杰出人物”,即学问渊博的男子(女子不算在内),屠户们就不适合治理自己。

然而,在缺少这种杰出人物的时候,城民和商人有权做出决议并治理自己。在迈蒙尼德看来,这种让步似乎是必然的,而与道德无关。他认为,若没有公认的贤哲,犹太人就不可能“使[城里的]居民的行为达到卓越”。若没有贤哲,平庸者也会施行公共治理。但是,这种公共治理却没有得到正诫命的支持。假定卓越治理需要对神启律法(只有通过终生勤勉的学习才会获得)有专门的知识,为什么这种公共治理有可取之处呢?

公众治理的一个原因或许是,城民是集体性的自治团体,事实上

也是管理自己的专家,这是因为,他们都知道集体利益大于驻地拉比,甚至大于杰出的驻地拉比。没有人提出这样的说法(或相反的说法),但是,理瓦什尽力解释迈蒙尼德有关屠户自主管理的明确禁令,他认为迈蒙尼德允许城民(但不是屠户)管理自身。他认为,“卡哈尔中的多数派和处理公共事务的领袖所颁布的任何法令都是有效的。”就解释而言,理瓦什对迈蒙尼德的解释是没有说服力的,但是,就城镇治理,他采用更加民主的立场,这能有效地推动向他提问的人在更加民主的基础上捍卫专家治理。

泽马·杜兰的儿子西门在回应理瓦什的观点时,为由公意形成的专家治理提供了概要,这也是支持城民自治的根据。为什么若没有“杰出人物”的准许,城民制定的法令就是无效的?这不只是因为杰出人物在律法上是智者或专家,也是因为“他们早已承认他的地位在城民之上,[也就是说,承认]城民的所有行为都要经过他的同意。”[423]要得到民众的认可:这种回应表明专家的治理权利不是也不可能是理所当然的。民众可以令人信服地回答说:我们不接受你的治理;你的治理是强加给我们的。或者说,他们一致同意,他们确实赞成由特定的杰出人物来治理。

但是,批评公意的人会说,城民真的会一致同意吗?如果城民没有别的选择,只能接受驻地拉比的治理,那么,公意观就是虚构出来支持专家治理的想法——或许,在早期民主观初露端倪时,这是一种省力的虚构。梅纳赫姆·梅利对《巴比伦塔木德·最后一道门》8b 的评价表明,赞成专家治理不只是一种虚构,因而公意理论要比批评公意的人所承认的要真实得多。他认为,当且仅当智者成为城里的地方官时,他的观点对商人来说才具有权威性。“其他学者在这种事务上没有[发言权]。”为什么呢?当然,就像城民任命的地方官一样,他们或许是专家,但是,事实是他们没有得到城民的任命。城民不同意由任何一位智者来管理,甚至最智慧的人也不可以。他们赞成由特定的地方官来治理,据推测,大多数人也可能有其他的想法。梅纳赫姆·梅利的评论大概就是这个意思。

但是,梅纳赫姆·梅利没有停留在令人信服地捍卫中世纪版本的

司法复审制度上。他迈出新的一步,也是更为激进的一步,超出将公意限制在专家治理的思想范围之内。由于城民任命智者,据推测,城民可以集体的方式行事,“全体城民制定法令可以不经杰出学者的允许,因为他们可以取消对他的任命。”这种看法似乎无异于认为,因为民众任命有司法复审权的法官,因为民众可以罢免任命的法官,所以由此可以推论出,在无需司法同意的前提下,民众能治理自己。高于民主决议的司法复审制度,对于用民主方式来治理自身的民众来说可能是也可能不是一个好方法。但是,任命专家、同意他们的复审,后来一旦大多数人不同意他们的决议,又驳回他们,这比完全没有专家作地方官更加糟糕。

让我们放弃民众不能治理自己的假设。民众或许仍认为在某些领域有权威专家的治理比较好。[424]那样的话,就哪些领域、哪些立法、谁来管理,提供理由解释为什么要遵守或违背权威专家的意见,对达成理由正当的决议,就至关重要了。但是,提供理由正是上述讨论所缺少的环节。

古特曼(Amy Gutmann)

17. 有关民法与宗教法相分离的争论(里窝那犹太社区法令以及雅各·撒斯伯塔斯书信和批评函件)^①

里窝那的犹太社区成立于1593年,由托斯卡纳区大公爵斐迪南·摩迪凯

^① 这些法令来自耶路撒冷的本·泽维图书馆(Ben Zvi Library)的里窝那犹太社区档案,第110页,第55—58页;书信和函件来自以赛亚·提什比(Isaiah Tishby):《拉比雅各·撒斯伯塔斯致里窝那犹太社区书信》(*Iggrot R. Ya'akov Sasportas Neged Parnase Livorno*),载于《文集》(*Kobez Al Jad*)(耶路撒冷)卷4,第14期(1946年),第148—152页。我们感谢图书馆和管理员们允许并帮助我们复印这些资料,感谢约瑟夫·卡普兰(Yosef Kaplan)和犹迪斯·普雷明格(Judith Preminger)协助翻译。大量批注来自阿尔弗雷德·S.托法(Alfredo S. Toaf):《拉比撒斯伯塔斯和雷葛豪恩犹太社区之间的争论(1681年)》(*The Controversy Between R. Sasportas and the Jewish Community in Leghorn*)(1681),载于《东方犹太社区研究年刊》(*Sefunot*)第9期(1964年;希伯来文),第169—191页。

(Ferdinand Medici)授予司法自治权。该社区由“犹太会堂法庭法官”(Senhores del Mahamad)即“委派官”议会管理,由“十二绅士”(the Dozen Senhores)委员会领导,他们是杰出、有权势的人。每个犹太人都有权利要求根据《托拉》律法施行裁决,但拉比学者做出的法律判定至少在形式上仅仅具有建议价值。事实上,许多案件没有根据《塔木德》中的律法和程序裁决。该委员会考虑到犹太人已经接受如下规则:“商人风俗”有时替代《塔木德》律法(例如,制定达成销售的模式),决定采取措施界定为《托拉》律法(*din torah*)所排除的广大问题。1676年,拉比雅各·撒斯伯塔斯来到里窝那,对此提出异议。雅各·撒斯伯塔斯在里窝那只住了一小段时间,随后他在马赛和阿姆斯特丹通过书信领导这场反对运动。我们在此从里窝那犹太社区档案中摘录了两份文件:

[425]1. 1670年的法令 LXIX,从程序上限制人接近《托拉》律法

2. 对后来颁布的法令的摘录(既没有编号,也没有日期),将许多事情从《托拉》律法中排除出去,这也是雅各·撒斯伯塔斯反对的原因

最后,我们摘录了雅各·撒斯伯塔斯写给里窝那的杰出学者的两封书信,以及1681年他写的批评函件。这几段摘录展现出雅各·撒斯伯塔斯所提出的批评意见的大致轮廓。

法令 LXIX(1670年3月23日)

有一个犹太团体在商业争论中已经提出各种理据,此后恶意的要求根据《托拉》律法来裁决,犹太会堂法庭法官(Senhores do Mahamad)早已见过并经历过导致……的种种困难;他们举行集会,请教十二绅士,向十二绅士说明了这些困难;为了补救,他们要求如下:

凡要求根据《托拉》律法裁决的诉讼人,都要通过第一轮或第二轮审判。若他做不到这一点,那么,不可以根据《托拉》律法来裁决……。他们规定,将这一法令记入卡哈尔的律法分类中。

一份没有编号和日期的法令

我们已经认识到,过去,由于我们的风俗和犹太律法(这是一个方面),以及民法、市政法、商业条例和[大公爵殿下]在他的受封领地内授予我们民族的具体的特权(这是另一方面),存在着差异,结

果败诉方修订已有的法令,导致增加额外、过度的开支,——为了消除这些障碍并尽可能做出补救,十二绅士即杰出人物(*parnasim*)法庭在司法问题上反复发生巨大的争执;运用律法授予我们以及得到贤哲准许的权力,以及我们的君王赐给我们的特权,颁布社区法令 [*takkanot*, “*tecanot*”], [426]也就是说,根据合格的法定人数颁布法令; [现在,]在上述法定人员的一致同意下,决定并颁布如下社区法令 (*takkanot*)……,其目的乃是保护我们的民族、防止不和、缓和诉讼人 [的处境]……。

2. 耶希瓦 [*Yeshivah*, 即塔木德研究学者学院], 不应以书面形式即以耶希瓦的名义回应任何疑问 [*she'elah*], 不论是来自城内还是城外的任何财政上的疑问, 均不得回复, 若得到杰出人物即十二绅士的一致同意, 则属例外。

3. 我们考虑到, 由商业活动以及城镇或国家的风俗所制定的决议和法令从来并不严格合乎《托拉》律法, 鉴于此, 各个持不同观点的犹太团体对此不加考虑, 要求严格按照《托拉》律法来裁决, 因此, 有关民事和商业 [事务] 的大量诉讼和争执延期处理, 耗费巨大; 我们深信, 根据民事和商业上形成的交易原则, 这种分裂会造成不公正的裁定——为了消除这些以及其他阻碍, 我们制定、颁布、宣称如下:

这里所宣称的与十二绅士即杰出人物或其代理人的司法权相关的每一笔交易……都要遵守商业风俗或市场法则, 我们同意并承认之, 如同它们已经由《托拉》律法明确作出规定, 不需要进一步提供其他根据。我们必须执行、遵守它们, 它们 [合乎] 犹太会堂法庭法官 (*Senhores del Mahamad*) 的律令……

我们还宣布并颁布, [在] 与下文 [所] 列举的神圣或宗教律法有关的一切案例、诉讼和争执, 以及类似的 [事务] [上], 即使没有犹太团体提出要求, 我们也要求杰出人物……、仲裁者和得到授权的法官, 根据犹太律法和风俗作出决定和管理。因而, 他们可以自己选择, 将相关案例呈交给十二绅士委员会的杰出学者, 这样他们就可以形成他们自己的观点, 接着犹太会堂法庭法官 (*Senhores do Mahamad*)、法官或仲

裁人可以宣传相关的法令。

与《托拉》律法有关的问题：

婚约(与法令一致)

信仰,休书[*gittin*,离婚约书][427]

[仪式上的]权利(与法令一致)

财产[*kashrut*],抵押[*mashkanot*],[和]高利贷

与神法、遗嘱、捐献有关的宗教事务

与犹太会堂法庭法官(Senhores do Mahamad)有关的问题：

海上与陆上的商业

买卖商品和宝石

陆上或海上的抵押,留置

保险、安全、约书和商业契约

代理和供应、财务和存款

贷款……

商业信任和破产

商行,和解契约

[家庭][财务]分配上的优先权

雅各·撒斯伯塔斯的书信和批评函件：

[马赛来信]

我亲眼见过恶棍似的古怪法令,抛弃天国约束的人制定了这种法令。他们写信给[阿姆斯特丹]的卡哈尔委员会(*ma'amad*)中的人,试图道歉,他们认为——他们注意到《托拉》律法上的耽搁现象,规定如下:他们可以视具体情况按照商业习俗裁判财物诉讼,但捐赠、遗产、婚约[*ketubot*]和休书除外。他们拒绝按照《托拉》律法来裁判,即使诉讼人同意这样做也不行。

看到这些、听到这些真是悲哀!道歉有什么用?确实,……他们

的罪已构成重罪和叛逆,因为理性和律法^①都不容忍他们。谁看过或听过类似的情况,也就是说,如果双方都设立两位平信徒做法官,就没有约束力了吗?人类理性[当然不能接受],列国的法律制度也不能接受,即使是君王的法律也不能接受! [428]女祭司不应被视为客栈老板^②吗?女主人不应被视为女仆吗?神法也被视为低于俗世律法,在[应当]由人类理性来决定和由商业习俗来判断的东西与[正当地]由神法决定的东西之间,《托拉》学者的理性无法作出区分吗?……[相反,]他们[里窝那的领袖们]采纳了错误的主张:他们看到,在从杰出学者那里[获得]法规时,会发生耽搁的现象,于是他们明智地制定了[自己的]法令。但是,这完全是错误的!相反,在平信徒作出的裁判上,我们也看到耽搁的现象。[甚至在]简单的裁判上,法律直接明了,案子[本身]……也不应耗时太多……,但是,日复一日,年复一年,花费增长,诉讼增多。如果是难以断定的案件,他们会从证词的[字面]意义调查深入,而非单凭感觉办案。他们将光明颠倒为黑暗,也将黑暗颠倒为光明。他们没有创造出良好的秩序,却给良好的秩序带来缺陷!……

[阿姆斯特丹来信]

如果他们反驳说,他们根据商业习俗来裁判,而且“商业习俗就是托拉”,那么,就不需要他们的宣告,他们的话语已经废除了《托拉》律法!……在任何情况下,商业习俗是托拉,这只适用于与获得财物有关的问题,而在有关抵押、信贷、宣誓方面的律法,……商业习俗[则没有权威]。然而,全备的真理却是,他们的热望和愿望就是丢掉……并抛弃可以证明杰出学者荣誉的事物,剥夺他们的全部权威,把他们从高处降到由俗世践踏的地步。他们以这种方式[想要]摆脱天上的国度……。

① 此处的希伯来文单词是 *dat*,可能特别指宗教律法。

② 《密西拿》中的用语(《密西拿·叔娶寡嫂的婚姻》16:7),通常用于要求人们尊重圣人或组织,至少要对对待俗人或组织的态度一样。

[来自阿姆斯特丹的批评函件]

确实,最初的规则是直接对立的:如果一方一开始质疑《托拉》律法,那么另一方则必然会遵行《托拉》律法。然而[现在],[429]挥动鞭子的人民导师颠覆了这个规则。确凿无疑的是,甚至一开始,杰出学者的裁判就是脆弱的,依赖杰出人物的意志或冲动,而杰出人物可以高深莫测地肯定裁判,或废除裁判。此外,这并未构成像新的滥用那样臭名昭著的耻辱,这是因为杰出学者的裁判是隐晦的,而杰出人物的裁判则是显而易见的……。

如果[法令]由卡哈尔颁布,且与已认可的实践相一致,那么,我将保持沉默,以免损坏卡哈尔的荣誉。但是,他们[里窝那的领袖们]却凭财富和威望为自己谋得权力,并从钱权交换中谋利。一旦十二绅士中出现空缺,他们就会向地上的主子谋求任命书,谋得一席之地,而不论[他们自己]是否有资格。金钱控制着权位,即使是不够资格的[人]也可以获得委任,成为一[位适当的]“替任者”。事实上,他们都是这样[获得任命]的。

……他们未经全体民众或大多数人的同意就废除最初的法令。不仅对于上述古怪的法令,因其取消世界赖以根基的《托拉》律法而毁掉了[整个]世界,[恰恰需要这种公意,]而且对于那些对某人有利而对他人不利的事情,也离不开公意。[确实],根据大多数拉比学者(*poskim*)的看法,即使是建造篱墙也需要获得卡哈尔的准许。当然,这种法令应当完全忽略不计……

即使他们主张卡哈尔的代表也加入这场反抗,并与他们一起行动,他们也没有权力去违抗我们圣洁的《托拉》……。不要让人提议说……神的子民可以树立亚舍拉(*asherah*)^①或设立柱像……,这是因为以色列的义人不会被人怀疑有这种行径。

① 这是暗指《申命记》16:21-22 和《拉比经解》的评论:“凡任命不合格的人作法官,就如同栽树木[*asherah*,此树木与偶像崇拜有关]。”(《巴比伦塔木德·犹太公会》7b)

第九章 外邦人的国家

导言

[431]流放和散居生活迫使犹太人面对一个全新、前所未有的政治问题：非犹太君王、国家和法律的合法性。我们已经认识到，当各种犹太制度的权威或特定的犹太统治代言人（claimants，君王，祭司，先知，拉比）的权威的争论仍悬而未决时，犹太人就已经讨论合法性问题了。这些争论涉及到历史、文本和实践，但宗教理解形成并规定了这些争论，而且这些争论被纳入到以神启为终极根源的犹太律法体系之中。就形式而言，犹太教以同样的方式对待非犹太政治合法性问题。先知耶利米对流放到巴比伦的犹太人命令说：“我所使你们被掳到的那城，你们要为那城求平安，为那城祷告耶和华，因为那城得平安，你们也随着得平安”（耶 29：7），这同时为犹太人提供了神的旨意、圣经先例，以及认可并接受外邦人权威的务实观点。巴比伦早期的阿摩拉施穆埃尔（Shmu'el）将这种观点纳入到犹太律法之中，规定“外邦王国的法律就是法律”，希伯来文为 *dina de-malkhuta dina*。后来的拉比们将这句话作为法律格言来恪守，因此为遵从非犹太律法或哈拉哈的法律、承认非犹太统治者的合法性以及权力提供了犹太律法或哈拉哈上的理由。

但是，犹太人形式上承认外邦君王的法律，[432]因此远远缺乏实质性的法律或道德基础。先知耶利米的理由仅仅是审慎为事，而施穆

埃尔根本没有为他的规定提供任何理由,很可能在他的心中根本没有其他想法。的确,遭放逐的犹太人坚持一种普遍的观点,认为他们顺服外邦统治者,只不过是实用主义的方式承认残忍的暴权,而先知耶利米促成了这种政治上的缄默。日常的顺服隐藏了愤怒与怨恨——也隐藏了他们期待救世主将来惩罚暴权。然而,这远远不是故事的全部。顺服本身也形成一种顺服理论。这是因为,诸如施穆埃尔所说的一类格言,就其本身来讲,既不能在理性上叫人满意,也并非最终令人信服;它们没有对必然要面对的各种问题做出回答。为什么外邦王国的法律(*dina de-malkhuta*)就是法律?这句格言中的用语到底意味着什么?每一部这样的“法律”都同等合法吗?这句格言(的适用范围)可以延伸多远?如果接受先知耶利米的理由,那么,对祈求平安以及迁就是否有任何限制吗?外邦王国的法律也许会与摩西的《托拉》和大拉比裁决有所不同,甚至互相抵触:即使在那个时候,它还是法律吗?如何能将外邦君王的权威与唯一的君王耶和华神的权威调和一致呢?

为了回答这些问题,犹太法官、贤哲以及哲学家们就合法性问题提供很多论证,而这些论证在本质上都具有世俗特征。当然,犹太律法即哈拉哈的核心和关键法则确定了外邦权威的界限,可是在这种界限内的顺从是正当的,由于“外邦王国”内部原因引起的违抗也是允许的。犹太律法著作所探究的理由,从本质上来说与非犹太政治理论中所探究的理由是相同的。实际上,外邦王国的法律使犹太作家们成为犹太政治理论家(迈蒙尼德实际上是唯一的例外),而犹太作家们对理论建构既缺乏想法,也兴趣索然。神的权利、公众的公意、习惯用法、分封领地法——所有这些都一定程度上影响到拉比们的问答录和律法评注。我们这里举出大量实例,大多数出自11世纪至13世纪的阿什肯纳兹犹太人,在此期间,卡哈尔第一次讨论公共法。

公意是最可能被援用的理论;正如我们已经看到的,在所有可用的理论中,它最为犹太作家们所熟知,能与他们自己对法律(甚至包括神的律法,更不要说人类的法律)如何具有强制性这一问题的理解产生最大的共鸣(请读者回忆本书第一章中关于圣约的争论和第八章中

关于“贤士”的讨论)。[433]但是,这种深入的辩解仅仅处理一般性的权威——外邦王国、君王以及君王的法律或王国的法律;特定的君王法规看来并不需要公意。然而,在拉比们预备承认这些法律具有约束力之前,这些法律必须至少具有最低限度的公正性。或者,就这些法律令人瞩目地预期现代观点即将来临而言,我们有可能认为,它们要被人默许接受,或者可以设想出某种公意假设——也就是说,如果人们对这些法律提出询问,那么,理性会接受这些法律。下文从哈伊姆·奥尔·扎鲁阿的问答录中摘录了两段,其中的第二段看起来暗示存在这两种可能性,尽管其论证过程采用了更为传统的术语。

最低限度的公正是大多数犹太作家们对非犹太统治者们的唯一要求,或者,更恰当的说,是他们唯一的期待。这具有两个方面的含义。首先,各种法律的内容必须规定得明确而清晰(比方说,预先规定好应缴税款的数额)。其次,法律必须是普遍适用的(向君王的所有臣民收取同样数额的税款)。换句话说,法律既不能是任意专断的,也不能带有歧视。实际上,犹太作家们一般相信,这些要求对法律概念是必然的:任意和歧视性的条规或惯例根本不是法律,因而不包括在“外邦王国的法律就是法律”这句格言所适用的范围之内。两者之间的差别就好比是纳税和掠夺;如通常的情况一样,迈蒙尼德对此作了最为系统的阐述。

赋税是一个标准案例,这不仅是由于它是犹太人最为普遍遇到的实际问题,也是因为它表明那句格言所适用的问题范围。散居犹太人社区的经济生活由非犹太统治者依法管理,但是,犹太人的宗教生活却是例外。如何将这两者(经济生活与宗教生活)准确区分开,一直是一个不断争论着的问题。这个犹太人争论的问题,在非犹太世界里,被称为是政教即国家与教会关系问题。该问题虽然难以应对,但《圣经》对犹大王约沙法(Johoshaphat)法庭的记述已经预料到会出现此类问题:“凡属耶和華的事,有大祭司亚玛利雅管理你们;凡属王的事,有犹太支派的族长……西巴第雅管理你们”(代下 19:11)。

当拉比们开始标明这两种司法权存在差别时,他们采取的是一种更为实用的术语:他们在 *mamona* 和 *isura* 之间作出区分,前者指民事

和经济事务,在这些方面,外邦君王的法律甚至可以合法地超越并支配《托拉》律法;后者的[434]字面意义是“被禁止的”,指宗教事务,在这个领域中,《托拉》律法不可僭越。我们也许认为这两者的关系会或多或少就是世俗法规和宗教律法之间简明扼要的差别,而 *mamona* 代表、但并不必然穷尽所有世俗利益。犹太人会在世俗领域适应(在没有选择的情况下)外邦法规,但在宗教领域决不可能去适应;他们将会抵制,如果有必要,甚至会选择为此而殉教。

无论会遇到什么困难,当犹太人生活在他们自己的半自治社区中时,他们更易于做出这种区分(即使有时候存在争议,比如解决“城中的贤士”的权威和拉比的权威之间的对立)。然而,现代国家兴起,以及在这些国家中犹太人获得解放,这些大大延伸了“君王事务”和世俗利益所涉及到的领域,远远超出之前订立的规范所能适用的范围。例如,18和19世纪的拉比,对于服兵役是否具有强制性的问题分歧严重:这是一个民事和经济事务(*mamona*)问题吗?因为和金钱一样,时间也可以被合法地征用。这还是一个宗教事务(*isura*)问题?因为士兵经常无法遵守宗教禁令?相似的辩论也出现在民事结婚和离婚问题上,这是因为,婚姻是一种可以即刻得到宗教批准的联合,也是(由于嫁妆和遗产)一种经济契约。但是,即使是那些认为包括经济因素在内的整个婚姻法都属于宗教事务(*isura*)的拉比们,也不得不寻找一种方式认可世俗权威具有合法性:阿基瓦·艾格的问答录表明存在种种困难,必然要有一定的解决方式。像撒母耳·霍尔德海姆那样的改革派拉比(他是其中最为激进的分子之一),已准备好更加全心全意地融入世俗国家;他们推动外邦君王的法律远远超越中世纪所设立的限制。

一旦犹太教讨论这些问题,阐述各种理论,不可避免的是,就会有人质疑施穆埃尔的格言是否也可以适用于以色列君王和犹太国。自治的犹太人社区能否在“外邦王国的法律就是法律”中找到使非犹太律法的法律合法化的原则?大多数犹太作家对这种想法感到不安,因为它表明犹太社区内部存在分裂,这会比在圣经和塔木德时代中所承认的任何一种分裂更为尖锐(大部分人都会承认,亚玛利雅和西巴第

雅,分别代表祭司和族长,都受到犹太律法的约束)。[435]可是,这种想法显得似是而非——即使对于未来的弥赛亚大卫王都并非如此,何况其他犹太统治者。正如尼斯姆·格龙迪在《圣经》中的王权思想中找到探索政治意义的入口一样(参考本书第三章第16小节),其他犹太作家同样可以在流亡犹太人所承认的外邦法律中找到入口,探索犹太世俗主义和外邦世俗主义的意义。实际上,至少直到1948年犹太国出现为止,犹太作家们对这种探索并不积极。遵循传统的犹太作家们可能把施穆埃尔的格言当作不自愿和谨慎的妥协,应该尽快将之废除掉,而不遵循传统的作家们则认为它十分多余,这是因为,事实上,他们已经向国家权威献出一切。但是,实际上,巴比伦的施穆埃尔有关非犹太君王的观点,像《圣经》里的撒母耳有关犹太君王的观点一样,开启了有关政教关系的重要且仍未完成的争论。我们到下一章再回到这个话题。

非犹太权威的合法性

1. “外邦王国的法律就是法律”(《巴比伦塔木德·第一道门》113a-b)

此处的《巴比伦塔木德》在讨论问题时,引入法则:“外邦王国的法律就是法律”(dina de-malkhuta dina)。具有吊诡意味的是,这部分讨论的出发点是这样一种观点:将征税与抢夺同等看待。这可能反映出大拉比与外邦统治者实际拥有的权力相对立,但其自身地位模糊不清。于是大拉比努力规定合法抽税和政府收入所必需满足的要素。

“[在面对]以生命或者财产充公为威胁[提出要求]的人时,或者,在面对收税官时,我们可以宣称自己的出产为 *terumah* [祭司的份额] 或君王财产,即使它本身并不属于祭司份额,也不属于君王财产。”^①

[436]“[或者,]在面对收税官时”——但是,施穆埃尔不是说过,

^① 该段引文出于《密西拿·许愿》3:4。

“外邦王国的法律就是法律”吗？拉夫卡哈纳的儿子辛内纳(Rav Hin-nena b. Kahana)引用施穆埃尔的话讲道：这里[允许说谎]是用来对付无法无天的收税官[即，此人经许可可以任意收取税款]这种[情况]的。拉比亚奈(Rabbi Yannai)的学派认为：这是针对随心所欲的收税官而言的[拉什：未得到君王任命的收税官]。^①

……回到施穆埃尔的观点：“外邦王国的法律就是法律”。拉瓦说过：这可以如下事实来验证：[政府官员]砍倒棕榈树建桥，而我们从桥上行走。^② 阿巴耶(Abaye)对他说：但是，也许这是因为这些[树木]所有者放弃拥有它们！拉瓦回答道：如果外邦王国的法律不是法律，那么，他们为什么要放弃所有权？[《托萨福》：他们应该控诉任何一位过桥的人！]

但是，政府官员们[实际上]难道没有背离君王颁布的法令吗？这是因为，君王下令说：“往前走，砍伐所有林子中的[树木]，”可是，他们却只同一片林子里砍伐！——君王的代表就像君王本人，不必亲自完成任务，事实上正是[树木所有者]造成他们自己受损失，这是因为，他们原本应该向所有[那些]树主们征集[钱款]，支付[该地的林木]。

拉瓦说：一位城民可以为另一位城民担负责任。这只适用于缴纳当年的地租和人头税，[而不涉及到]往年税收，[这是因为]一旦君王感到满意，一切就成往事了。

2. 神圣权利论(匿名加昂的问答录：《加昂问答录》[*Responsa Geonica*] [阿萨夫]13)^③

这篇匿名加昂的摘录中的神圣权利论，源自证据经文(尼 9:37)，具有一种特

① 拉夫阿什提出的第三种回答将收税官认定为非犹太人；这个回答引起关于掠夺非犹太人是否正当的讨论。我们将在本书第十六章讨论这个问题。

② 拉瓦的观点是，除非国家的占有是合法的，否则，政府使用私人所有的树木建造桥梁的做法就是错误的。

③ 西姆哈·阿萨夫(Simha Assaf)：《加昂问答录》(*Responsa Geonica*) (耶路撒冷：Mekize Nirdamim, 1942年；希伯来文)，第13节，第75页。

别的意味。[437]在《圣经》中,这是一段哀歌类的经文;用“我们遭了大难”这样的句子,严厉指责波斯人的统治,并以此作结。然而,这里的匿名加昂认为,神原本的旨意是规范,即使他是“因我们犯罪”而颁布旨意。

……这是施穆埃尔的格言[外邦王国的法律就是法律]之精义:恰如上帝在他所造的世界上建立了列国法律一样,他也让百姓的财产服从[列国]按照自己的意愿订立的法规。甚至[这也可以运用于]以色列,正如经文所写:“[以色列土地上]许多出产归了列王,就是你因我们的罪所派辖制我们的。]他们任意辖制我们的身体和牲畜”(尼 9:37)。

接下来的五节选段追溯在同一个思想学派内部,有关“外邦王国的法律就是法律”之争论的发展历程;此学派就是 12、13 世纪的拉比学者托萨福学者(tosafists),在此,他们的出发点(一如既往)正是拉什对《塔木德》的评注。拉什的孙子拉什巴姆(Rashbam)在他祖父门下学习,第 4 小节便取自于他对《巴比伦塔木德》中的《最后一道门》的评注,其中有一部分用来完成拉什去世时(1105 年)仍未做完的评注。拉什巴姆的弟弟迈尔·塔姆的儿子雅各参见本书第 5 小节),由于年幼而没有跟随拉什本人学习,但他也成为该学派的核心人物。梅兹的撒母耳的儿子以利泽尔(Eli'ezer b. Samuel of Metz)是迈尔·塔姆的儿子雅各的学生和“阿维·哈一艾兹理”(Avi ha-Ezri,即约珥·哈列维的儿子以利泽尔, Eli'ezer b. Yoel Halevi)的老师之一,阿维·哈一艾兹理后来教授以著述等身著称的以撒·奥尔·扎鲁阿(Isaac Or Zaru'a,本章第 6 小节的摘录出自他的笔下);哈伊姆·奥尔·扎鲁阿(Hayyim Or Zaru'a,第 7 小节)是以撒·奥尔·扎鲁阿的儿子。我们以马哈拉姆的选文(第 8 小节)作结,他是 13 世纪托萨福学者的领军人物。

3. 外邦民法的合法性(拉什:《巴比伦塔木德·离婚》9b)

塔木德:凡非犹太法庭下达的所有法律文书,即使签署者不是犹太人,都是有效的,但离婚判决除外。

拉什:“都是有效的”:即使当事人是犹太人,这是因为,“外邦王国的法律就是法律”。“但离婚判决除外”:[非犹太人]在处理[犹太律法

规定的婚姻上]做[代理人]无[效],这是因为,他们与[犹太律法]中的婚姻法无份。[438]然而,诺亚法典要求创建公正^①,[因此所有其他法律判决都是有效的]。

4. 公意论(迈尔的儿子撒母耳[Samuel b. Meir] [拉什巴姆]:《巴比伦塔木德·最后一道门》54b,在该词之下:他宣传[veha-amar])

君王在国内普遍订立法律,其中所有税款、税率以及法规都是法律,这是因为,国内所有臣民都乐意接受君王颁布的法律和条例。因此,它们都是完全有效的法律。

.....

5. 获得法庭的没收权(迈尔·塔姆的儿子雅各[Jacob b. Meir Tam]:《托萨福学者的问答录》[*Responsa of the Tosa fists*]12)^②

“外邦王国的法律就是法律”只适用于外邦人,但是,以色列君王和大卫家族的君王要服从审判,就像之前在《犹太公会》中所阐述的那样(参见本书第三章第7—8小节);他们不能偷盗,也就是说,[不能]非法[夺取私人财产]。有人主张,“君王章节提及的所有条款都是君王特权”(《巴比伦塔木德·犹太公会》20b [参见本书第三章第9小节]),甚至根据这种观点,君王的法律也仅限于在此明确提到的规定——[即:]“他也必取你们最好的田地、葡萄园、橄榄园赐给他的臣仆”(撒上8:14),[也就是说,]赐给替他争战的人。但是,君王不能取民之财增加个人的财富,或建造私人苑囿。^③

然而,“外邦王国的法律就是法律”甚至可以适用于人们所行的错事,[例如]砍伐棕榈树。这里错误的做法,仅仅指的是[仅仅允许]外邦君王[去做]。

[439].....[此外,]尽管施穆埃尔制定了“外邦王国的法律就是法

① 诺亚七诫将在本书第十六章中讨论。

② 《托萨福学者的问答录》,埃尔文·A. 阿古斯(Irving A. Agus)编(纽约: Talpioth, Yeshiva University, 1954年;希伯来文),第12个回答。

③ 暗指亚哈王夺取拿伯葡萄园的故事,参见本书第五章第4小节。

律”[的法则],却也限定其所适用的条件,[并排除:]“无法无天的收税官,”……从而表明,对“外邦王国的法律”设定限制。举身边的例子来说,无法无天的收税官,即使得到君王的委任,[也会被排除在此法则适用的情况之外]。这是因为“外邦王国的法律就是法律”只适用于涉及到政府[*malkhuta*]职能的行为,例如,有所限制的征税,以及[建造]桥梁,[等等]。

基本原则是:并不是君王提出的所有法律创新都能成为法律,但是,确实,只有从祖先开始执行的王国[*malkhuta*]法律才是法律。这是因为,[我们的]贤哲们为了符合王国的惯例,放弃财产[所有权],就如他们为修复世界(*tikkun olam*)和和平大道 [*darkhei shalom*]而放弃[财产所有权]一样。

6. 封建制(以撒·奥尔·扎鲁阿[Isaac Or Zaru'a]:《奥尔·扎鲁阿》[*Or Zaru'a*],《第一道门》447)①

我们流芳千古的拉比“阿维·哈一艾兹理”写道:“有人主张‘外邦王国的法律就是法律’的法则只适用于土地问题,另一些人认为它同样适用于其他经济问题”——他并没有[对两种观点]作出定论。而流芳千古的拉比梅兹的撒母耳的儿子以利泽尔,在对《巴比伦塔木德·许愿》(28a)的评论中写道:“我的老师认为,只有在君王法令对其所有国民都一视同仁的前提下,‘外邦王国的法律就是法律’的法则才可以适用,但是,如果君王只针对某个地区颁布特别的[法令],那么,他的法律就不是法律。”……

至于以色列君王,我们不认为他的法律就是法律。因此,我们会在《犹太公会》中看到,“宣布这些君王经文仅仅用来恐吓百姓”(20b [参见本书第三章第9小节]——这里所提到的,[实际上]都是禁止他做的事情。即使按照如下观点:“君王章节提及的所有条款都是君王特权”,这种特权也只限于已经提到的情况。

① 《奥尔·扎鲁阿》(*Or Zaru'a*), B. 波斯内尔(B. Posner)编(耶路撒冷,1887年;希伯来文)。

我认为,只有在针对土地以及基于土地而产生的法律问题上,[外邦王国的]法律才能算是法律——例如,外邦君王宣布没有人可以不支付关税就可以通过他的土地……。类似的情况还有人头税,他可以宣布,[440]“没有人不交纳一定数额的钱款可以居住在我的土地上。”他的法律是法律,其中的理由是:这块土地属他所有,人若不遵守这位君王的法律,就不可以通过这片土地。但是,如果君王在本不属于他的王国,即在国外征服的土地上征税,……或者,对一个在[君王的]土地上没有得利的人,君王没有权利掠夺他的财物。

然而,以色列君王们的法律不是法律,这是因为,以色列土地分给每一个以色列人,它并不属于王。但是,在其他国家,它们的法律规定全部的土地属于君王。这同样适用于这样的情况:如果全体平民共同约定,每个人只有在遵守他们所订立的规则的前提下,才能从其土地上受益,那么,他们的法律就是法律。

施穆埃尔的教导之关键点在于,全部土地为君王所有。因此,我们在《巴比伦塔木德·第一道门》中看到:“他们砍倒棕榈树建桥”(113b)——这是因为,无论树木还是土地都属于[君王]。

7. 公意假设(哈伊姆·奥尔·扎鲁阿(Hayyim Or Zaru'a),《问答录》80, 206)

(80)政府官员准予卡哈尔中的一位成员单独纳税。我对此问题的答复如下:

如果不是君王直接下此[规定],而仅是从政府官员那里得知,那么,这种规定无效……。如果是君王直接下达命令,[那么,]如果这是集体征税之后下达的命令,即使先于个人分摊征税,那么,[这位卡哈尔的成员]要[向卡哈尔]尽义务,这是因为,依据所有地方犹太社区[kehillot]的惯例,如果有人听到征税法令后离开城镇,他[还]必须与卡哈尔分担所需支付的税款……。

当君王下令征税,宣布“缴纳给我这些和那些税款”,从那一刻起,每个人都有义务贡献出他财产中某一特定的份额。如果君王此后想要有所改变,减少某人的份额,而增加另一人的份额,这就不是“外邦王国的法律”。正如流芳千古的拉什巴姆所解释的:“[这是因为,]国

内所有臣民都乐意接受君王的法律和条例,[441][那么]它们才能成为完全有效的法律。”然而,[臣民]并不认为[君王]可以决定纳税的份额,而是认为每个人都应当依据自己的财产来纳税,这是因为,此乃他[君王]及其祖先们始终奉行的惯例。而如果现在君王说,“这人缴纳这些税款,或彻底免除他[的税赋]”——这不是法律……。进言之,在我看来,即使此人没有向君王提出单独纳税的要求,而是君王[自己]主动命令的,甚至在下令[集体]征税前就说,“某人交给我多少金额,而你们[社区中的会众]应当交给我多少金额,”由此特别降低了这个人的负担(因为如果他按照原先那样与社区会众共同分担纳税额,他所要担负的份额要比这个高),君王也没有权力准予一份单独的纳税安排:这是因为,这并不是王国的法律。在法律与君王及其祖先所奉行的惯例相一致的前提下,……臣民才接受君王的法律。但是,如果他[君王]想要改变[惯例],而对不同个体区别对待,那么,很显然,他只是想要调整纳税的比重,而税款总额是不变的,——但他没有权力这么做,这是因为,这并不是王国的法律……

(206)……人们通常认为,未带入王国领地的财产是不应交税的,因为[这些财产]还不属于君王的统治范围,……所以,一个刚刚到达王国的人可以[这样]向君王提出:“我会支付给你一定数额的钱款以免去我与会众共同缴纳的税款。”然而,这是不正确的做法。因为王国的法律乃是:所有共同生活在一个城镇里的臣民一同分担税款。而今[这个新来的人]希望更改这条法律,这将会增加别人的负担。这是因为,如果随同他人一起[纳税],那么,他所缴纳的税款将比如今单独献给君王的要多。王国的臣民不会接受君王调整个人税款的法律,这是因为,这不是公正的法律,甚至不是法律……

8. 批评外邦君王的法令(罗腾堡格的巴鲁赫的儿子迈尔[Meir b. Baruch of Rothenburg][马哈拉姆]:《问答录》[*Responsa*][布拉格]943)^①

^① 《罗腾堡的巴鲁赫的儿子迈尔的问答录》(*Responsa of Maharam b. Baruch*),布洛赫(M. Bloch)编(布达佩斯,1895年;希伯来文)。

[442]这段问答录反映出许多犹太社区与当地外邦统治者之间的关系并不稳定。这种现象可能与鲁道夫一世(Rudolph I)早期的做法有关,他试图把犹太社区置于王权的直接控制之下。最后,这位君王宣称他对犹太人及其财产拥有绝对的支配权,可随意处置,企图由此没收犹太人的财产。罗腾堡的巴鲁赫的儿子迈尔领导犹太人与君王斗争;抵抗达到顶峰的举动是大规模地出走意大利(1286年)。罗腾堡的巴鲁赫的儿子迈尔,在伦巴第(Lombardy)被抓,而后被移交给君王鲁道夫一世,他拒绝用金钱赎回,最终死在狱中。

这个案例涉及到一个更具体的问题。它的背景涉及到《塔木德》允许犹太社区中的成员可以担负偿还另外一犹太人所欠税款的责任(参见本章第1小节);这样,欠款者则必须偿还付款人。因此,外邦人君王是否可以为了强行得到某个犹太人的财产而没收全体卡哈尔的钱款?这么做是正当的吗?

你们的问题[涉及这样一个案例],雷乌文(Re'uven)失约,君王谋划让卡哈尔替他承担责任,并据此从他们身上得钱财。

雷乌文坚持认为,他们没有为他做过担保,因而他无需补偿他们。就像《耶路撒冷塔木德》所声明的那样,一个犹太人犯错却没收另一个犹太人[的财产],这是不合法的……同样,《[巴比伦]塔木德》也写道:“一位城民可以为另一位城民担负责任。这只适用于缴纳当年的地租或人头税”等(参见本章第1小节)。这是因为,只有在[针对税务]一类的问题上,“外邦王国的法律就是法律”;而在另一类[完全]不同的事务上,如果也要一个人为另一个人承担责任——那就不是“外邦王国的法律”,而是“外邦王国的掠夺行为”,因而是非法的。

9. 默许的公意(迈蒙尼德,《律法复述·抢夺和财产损失法》5:9-18)^①

[443]在这里,通常像在《律法复述》中一样,迈蒙尼德将《塔木德》中的律法法典化,不仅将各种不同的线索编织到一起,而且还努力界定核心思想和概念。针对外邦王国的法律问题,迈蒙尼德提出:什么才算是“法律”?谁可以称作“外邦君王”?

^① 《迈蒙尼德法典》(*The Code of Maimonides*),第11卷:民事侵权行为,克莱恩(H. Klein)译,耶鲁犹太丛书(耶鲁大学出版社,1954年),第108-110页。

9. 如果某些人被推定为强盗,那么,他们所有的财产都可以推定是抢夺得来的,这是因为,他们的职业就是抢夺(例如收税官和土匪),既然假定他们的职业涉及抢夺,那么,可以从他们身上受益的行为都是禁止的。……

10. 如果收税官取走[某]人的外套,另给他一件代替,或者,如果他们牵走他的驴子,而给他另一只代替,由于这种做法可以当作一次买卖交易,又假设物主已经放弃取回原物的愿望,那么,他可以保留替代物。接受替代物的人也不能确定这个替代物是否是他人劫掠得来的。但是,如果他在良心上极为虔诚且对自身要求严格,那么,他应该把代替物品归还给原物主。

11. 这条规则,即把收税官视为土匪,只在以下几种情况下才适用:这个收税官是一位异教徒,或自任为收税官,或虽然得到君王委任却并未要求他的征税要达到固定额度^①,而随其喜好收取税款。但是,如果君王设定税款的额度,例如一钱银子[denar]的三分之一或四分之一,抑或是另一个固定的金额,并任命一个以可靠而著称的以色列人代表君王来收集税款,而且这人不会抬高君王所订立税款的数额,那么,这位收税官不会被当作强盗,这是因为,君王的政令具有法律效力。此外,如果有人在这种情况下逃税,这人便是违法,这是因为,这相当于偷取君王财产,无论这位君王是异教徒或是以色列人。

12. 同样的规则还可以适用于以下这些情况:[444]君王向全体臣民征税;或者,每年向个人单独征收固定金额的税款;抑或,向每块田地征收固定金额的税款;又或者,君王下令,如果有人违反某条特定的法律,可由国库没收其全部财产;或是下令,如果在收割季节发现某人在田地中,不管他是不是这块田地的主人,他都要为此交一定的税款;或者,制定一些类似的法令。所有这些情况都不算是掠夺,同样,代表君王收税的以色列人也不被当成盗贼;相反,如果这个收税官能做到不随意抬高、改变税款的金额,也不为自己谋利,那么,他会成为受人尊敬的人。

① 迈蒙尼德在此处的措辞与前面(第1小节)的译文“无法无天”意思同样。

13. 同样,如果君王对其臣民中的某位臣仆或大臣大怒而没收他的田地或庭院,这也不被认为是掠夺,并允许他人从中受益。如果有人从君王手里买走这些财产,那么,他便成为其主人,而财产原所有者不能再从他这里索要。这是因为,所有君王的法律都允许君王没收那些冒犯他们的大臣的财产,这相当于君王剥夺财产原拥有者的所有权,因而这块有问题的田地或者庭院便可视为无主财产,如果有人向君王购买,他便成为这些财产的合法所有者。但是,如果某位君王夺取一个臣民的田地或庭院,与他所颁布的法律相左,他将被认为是掠夺者,财产的原所有者可以从向君王购得此财产的人索要。

14. 普遍规则是:君王所颁布的任何适用于全体臣民而非单独针对某一个臣民的法律都不被视为掠夺。但是,如果君王不是依照全体臣民都认可的法律而是[的的确确]对某个臣民施加暴力夺走他的财物,那么,不论从这人身上夺走什么,都属于掠夺行为。因此,如果君王的财务官或政府官员卖掉田地以补清这些田地应缴的固定税款,那么,出售行为是合法的。但是,每个人所应支付的税款必须向他本人收取,如此一来,如果官员卖掉此人的田地以抵偿人头税,则除非君王的法律中允许这么做,否则这种出售行为是不合法的。

15. 如果君王的法律规定,若某人未能为其田地缴税,那么,这块田地应属于代其付税的人;如果土地所有者为了避税而潜逃,另一人则过来向君王支付其田地应缴的赋税,并用掉田地产出的作物,那么,这种做法不是掠夺;相反,他可以一直使用这些作物并为其纳税直到原主人返回。就如我们曾解释过的,这是因为,君王的法律具有约束力。

[445]16. 同样,如果君王下令,任何替他人支付应缴税款的人都可以强迫欠税人为他工作,那么,如果一个以色列人代替另一个穷困的以色列人支付应缴税款,那么,这个以色列人可以要求另一个以色列人做比平常多的工作,这是因为,君王的法律拥有约束力。但是,他不可以让他做奴隶的工作。

17. 如果君王将原本私人拥有的树木砍倒并做成桥梁,那么,人人都可以从这座桥上行走。与此类似,如果君王推翻房屋并用旧料修

路或造墙,那么,人人都可以从中受益。相同的规则适用于所有类似的案例,这是因为,君王的法律具有约束力。

18. 以上所有规则只适用这样的君王:他所发行的货币在相关地区流通,这是因为,这说明此国的臣民已经认可他,并明确将其视为他们的主人,而视自己为他的仆人。但是,如果他所发行的货币不在案例发生的地区流通,那么,他将被视作使用武力的强盗、一群武装的土匪,他的法律没有约束力。此外,这样的君王连同他所有的仆人在各个方面都将被认为是掠夺者。

10. 界定外邦王国法律的适用范围(梅纳赫姆·梅利[Menachem Meiri], 《塔木德评注·第一道门》[*Bet ha-behirah*]113b)

梅纳赫姆·梅利把有关外邦王国法律的讨论与《塔木德》有关在以色列政体内君主制所具有的合法权力的讨论联系起来。因此,在这两种讨论中,君主制受到相同的约束,取决于主权的适当范围(对照第5小节迈尔·塔姆的儿子雅各大概写于两个世纪以前的问答录)。

就外邦王国法律,也就是说,就外邦完全有效的法律,这种法律指君王为了他[自己的]利益或为了他国土的利益而制定的法律,我们已经有所讨论。即使他立法规定,每人每年应该付给君王一定数额的税款,或者他可以从每个人那里拿走一部分做生意所得的盈利,或者向任何一个做了某事或类似事情的人……征收费用,即使这种做法违背我们的律法,它还是法律。[446]禁止偷盗[君王的]财产或违反君王的法令。这是因为,君王出于主权这么做是完全恰当的,[正如]我们所描述的以色列王,“君王章节提及的所有条款都是君王特权”(《巴比伦塔木德·犹太公会》20b[本书第三章第9小节])。因而,[施穆埃尔]说过“外邦王国[*malkhuta*]的法律”,即出于主权[*malkhut*]的正当法律,而没有说“君王的法律”。

但是,君王随意推行的任何法令,以及列国依照它们古籍中的教导或古代贤哲的法规[*nomoi*]所维持的法律,如果违背我们的律法,那

么,都不在外邦法律范围之内。这是因为,如果它们包含在此范围之内,那么,所有以色列的律法都将失效。因此,在早期时代,当外邦人想要根据一位证人提供的证据而判决[涉及金钱]的讼案时,[如果在某案件中,]一个外邦人控告一个以色列人,并找另一个以色列作证人,那么,他[这个证人]严禁出庭作证,除非他知道有另一个以色列人会[以第二证人的身份]与他一起作证,这是因为,若不这样的话,他会导致[涉及金钱的]讼案只根据一个证人的证词就被宣判。[但是,]如果他知道另有证人与他一起作证,那么,他就必须出庭作证,并将得到祝福……

评论：外邦王国法律中的公意理论

各种公意理论在很多正义理论中发挥着核心的作用。其吸引力源自于它们能为政治理论引入道德直觉。这种基本的直觉就是,个体不应在非自由选择的情况下承担责任,以此为起点,这种论点经常发展成为这样一种强有力的主张,即个体只有在自由做出选择后才承担义务。将这些观点应用到政治组织讨论中,可以引导我们考虑,作为个体的公民先于现有的权力分配,有能力达成或不达成公意。我们可以批判性地检验当前的权力分配状态,决定公民可能赞同、将会赞同或实际上的确赞同的政治及社会安排。

考虑到公意思想在犹太传统(参看本书第一章)中具有悠久的历史,我们就不会惊讶于中世纪学者在有关政治合法性问题的思考中予以引用。在中世纪背景之下,这些争论也不会显得离奇;中世纪的基督教思想家们总喜欢引用这句格言:“关乎所有人的事情应该由所有人来决定。”[447]与封建君主制或威权君主制背景相反,公意理论具有一种显而易见的激进潜力。拉比们对公意理论中的批判精神的认识达到何种程度呢?

拉什巴姆提出公意理论的一般形式。他主张,君王所有惯用的法律,在法律上都具有约束力,“这是因为,国内所有臣民都乐意接受君王颁布的法律和条例。”正是这种对君王法律的自愿接受,才使其成为“完全有效的法律”。

我们首先来考虑拉什巴姆的论证所得出的结论,即君王的法律是“完全有效的。”这种观点可以讲给那些认为与外邦政体完全无关的犹太人听;虽然他们必须向外邦政体的法规让步,但是,他们并不必承认其权威。拉什巴姆反对这种立场,主张外邦君王的统治是完全合法的。然而,这种主张适用的范围有多广呢?外邦君王的法律是将犹太人直接当作本国臣民而加以约束的,“外邦王国的法律就是法律”这句格言,只认可这种义务吗?还是说,犹太臣民仅仅是君王间接的臣民,而只受构成其义务的犹太律法准则的约束?这些问题涉及到一个基本方面:犹太律法能否承认其民众拥有双重公民身份?

拉什巴姆对这一问题并未提供明确的回答。他的祖父拉什早已承认,异教法庭定下的契约是有效的,这是因为,“诺亚法典要求创建公正”——这表明,在犹太律法和非犹太律法之间存在本质上的连贯性。拉什避开双重身份问题,却付出打破两个法律体系之间的壁垒的代价。

让我们回到拉什巴姆观点的第一部分。既然他并未规定明确的共同协商程序,而是支持本质上消极的公意(例如,这与后来的社会契约理论形成对比,后者在创建政府过程中寻求普通大众的积极公意)。君王只不过具有权力,其权力的合法性取决于事后、随着时间的推移人民实际遵守法律的程度。

但是,考虑到公意所具有的默许特性,它能约束君王吗?对君王统治是否具有道德或政治约束力,我们可以在实际叛乱发生之前知晓吗?

当拉什巴姆提到“普遍订立”的君王法律时,[448]他暗示可能存在这种约束。他认为,当就某一特定法令请教拉比们时,拉比们要决定此法令实际上是否可以成为王国内的惯用法。但是,这是一种很有限的解决办法。一直都有法律产生出来,而拉什巴姆并没有告诉我们应该等多久才能确认新法律具有正当性。

迈蒙尼德也提出了一种默许的公意理论,但以另一种方式提出限制君王统治的问题。他为评定公意提供了客观标准;施穆埃尔的格言只适用于“这样的君王:他所发行的货币在相关地区流通,这是因为,

这说明此国的臣民已经认可他。”但是，臣民认可真正意味着什么呢？有人可能认为，用君王发行的货币交易反映出臣民认可君王有铸造钱币的权力。但是，这难道仅仅是市场参与者认可君王具有经济可靠性吗？它与政治合法性之间的关系仍未澄清。

在迈蒙尼德看来，公意意味着一国的臣民“视[君王]为他们的主人，而视自己为他的仆人。”公意确定了统治者与被统治者之间的基本关系。拉什巴姆的公意理论将公意限定在那些已经认可的（例如，已经成为惯例的）法律中。迈蒙尼德的表述则缺乏这种限定，这是因为，公意规定了君王制本身具有的行为，其中包括颁布法律的权利。

限制王权的关键在于，君王颁布的法律必须符合所有法律逻辑上必然具备的最低要求：“君王所颁布的任何适用于所有臣民而非单独针对某一个臣民的法律都不被视为掠夺。”但是，这在多大程度上算是一种限制呢？在《迷途指津》中，迈蒙尼德如此定义公正：“赋予每个拥有财物权的人具有财物权利，赋予每个人应得之物”（3:35）^①。对外邦王国的法律的期望显然不具备这一点。

迈蒙尼德大概相信在正义与非正义的法律之间，在法律和抢夺之间存在一片宽广的中间地带，在这块区域里，人们可以在法律最低的形式特征与正义的实质要求之间作出差别。也许他只是在寻找一个实际标准，使大流放时期的犹太社区可以借此在合法法令和非法法令之间作出区别。

[449]拉什巴姆和迈蒙尼德的理论都可以这样来理解：政治法规，除非经证实明显遭到反抗，否则都被认为是合法的。他们之间的主要区别在于由这种假设确定的法律的适用范围。拉什巴姆持一种限制论的观点，认为只有已制定的习俗才可适用这个假设，而迈蒙尼德则认为，新制定的法律也同样可以适用。对于公意，哈伊姆·奥尔·扎鲁阿持一种更强势的观点，将之改变为拉比可以采取积极措施衡量立法是否有效。

^① 迈蒙尼德：《迷途指津》，傅有德等译，山东：山东大学出版社，1998年，第582页。——译注

以撒·奥尔·扎鲁阿从封建制出发为“外邦王国的法律就是法律”辩护,与之相反,他的儿子哈伊姆·奥尔·扎鲁阿,则以土地所有权作为基础,持与拉什巴姆相同的观点。然而,哈伊姆·奥尔·扎鲁阿并不把习俗仅限定在过去的法律范围内。在他的论证过程中,他把关注点从新旧法规对比转移到不同种类法律之间的对比。既存在已被认可的(习惯)法律,也存在不公正的法律:“[例如]王国的法律乃是:所有共同生活在一个城镇中的臣民一同分担税款。”那么,如果他试图减轻某个他所宠爱的城民的税赋,因此损害他人的利益,则其所作所为便是不公正的。“……臣民不会接受君王调整个人税款的法律,这是因为,这不是公正的法律,甚至不是法律。”

哈伊姆·奥尔·扎鲁阿没有从历史的角度来论证;他重新确立了假定应得到公意赞同的法令种类:这就是他决定新法令是否有效的方式。他主张,一部不公正、不公平的法律将不会得到臣民的公意,因此没有约束力。公意不再是一种假设,而成为一种确定君王颁布特定法律之有效性的重要工具。

这种公意假设包括以下几个设定:

1. 臣民的公意是构成政治合法性所必不可少的元素。
2. 统治者特别设定的法规应依照公意原则加以裁定。
3. 在没有达成实际公意的情况下,可以假定哪些法律实际上得到臣民的同意。
4. 实质上假定哪些要素构成一部公正或公平的法律,这可以在建构此种假定的过程中为我们提供指导。

[450]把这些设定隔离开来单独考量会让我们注意到之前未曾留心的一些独特问题,尤其是这些设定之间的联系。正如我们所认识到的,在普遍需要公意的问题上,迈蒙尼德认可第一个设定,但在判定特定的外邦君王法令时,却提出不同的标准。然而,即使我们认可第二个设定的强硬观点,我们仍要追问,公意假设是否可以取代实际的公意。如果要让这种凭空假定归因于王国中现有的臣民,其基础是什么?哈伊姆·奥尔·扎鲁阿认为,先天实质性的正义观体现了臣民的意愿,可是,如果他对于什么是正义与公平的问题已经具有实质性的

主张,那么,有关公意的讨论岂不多余?

如果我们研究这些不同的观点,我们可以得出这样的结论:虽然公意理论隐含有激进的思想,但是,中世纪拉比运用这种理论并没有产生出影响深远的结果。相反,公意只被作为一种限制王权的原则,与所谓的合法君王一起发挥作用。的确,拉什巴姆似乎持有更加强硬的立场,但是,他对实际的做法却保持沉默。哈伊姆·奥尔·扎鲁阿通过具有创造性的仲裁拉比(*posek*)提供了监督实际执行状况的范例,然而公意的所有可能性或许无法在合法统治的框架内加以探究。与《塔木德》中的创新相关的问答录文献的力量在于,其出发点是现实,而不是书本。但是,我们仍需要一个更加完善的政治理论,将这种现实纳入框架之中,可以允许我们继续讨论关键问题。

洛伯鲍姆(Menachem Lorberbaum)

现代争论:民法与宗教律法

11. 民事离婚和宗教离婚(之一)(摩代纳的以实玛利[Ishmael of Modena],《答拿破仑王的十二个问题》[*The Answers to the Twelve Questions of the Emperor Napoleon*]2)^①

[451]1806年5月30日,拿破仑下令召集一批犹太人开会,帮助确定犹太人在法国的公民地位。他向犹太显贵们提出12个问题。意大利摩代纳的拉比以实玛利是其中的高级来宾,未能到场,以书面形式做出回答。下文节选自他对于第二个问题的回答:“若没有得到外邦[即民事]法庭的离婚判决,那么,休书,即使违反法国法典,也仍是合法的吗?”拉比以实玛利力求根据犹太离婚法证明民事离婚应完全符合的要求。

^① 犹太·罗森塔尔(Judah Rosenthal):《意大利的拉比摩代纳的以实玛利答拿破仑王的十二个问题》(*The Answers to the Twelve Questions of the Emperor Napoleon by R. Ishmael of Modena, Italy*)(希伯来文),收录于《大比阿》(*Talpioth*)第4卷,第3-4期(1949年),第569-572页。

根据我们的犹太律法原则，我们有义务向统治我们至高无上的王国颁布的法律致敬。这是因为，施穆埃尔说过，“外邦王国的法律就是法律”。而且所有仲裁拉比(*poskim*)都写道，只要王国的法律与《托拉》律法不矛盾，我们就必须遵守。因此，考虑到发生在我们身边的问题，我们有义务遵循法国的法律，就像我们遵循圣洁的《托拉》律法一样，这是因为，它们两者都是良善的。

因此，当《托拉》律法要求一个男子与其妻子离婚时，他必须首先去外邦人法庭，做好一切为了获得民事离婚所必须做的事情，然后去找当地的拉比，并依照圣洁的《托拉》律法的要求将休书交给他的妻子。结婚[的情况也是如此]，新娘和新郎一起到外邦人法庭申请结婚，彼此愿意用强有力的婚姻关系维系在一起，之后外邦人法庭将其登记在官方文件上，依照民事法律正式认可他们的婚姻。一对新人接下来会依照《托拉》中的婚姻法举行婚礼，为新人祈福(*kiddushin*)、扎彩棚(*huppah*)以及所有的祝福等缺一不可。离婚也必须遵循同样的程序，同时满足民事法律与《托拉》律法的要求。

假如外邦王国法律与《托拉》律法没有冲突，我们必须遵守，所以，理性的人都会明白，如果一个犹太男子在由外邦人法庭依照王国法律判决民事离婚前，将休书交给他的妻子，那么，这份休书是无效的。[因为]这份休书并没有彻底割断他们之间的夫妻关系，显而易见，它是无效的。《巴比伦塔木德》反复出现有关经文“男子可以写休书交在她手中”(申24:1)的阐释，休书就是“隔断他们[字面意思为，“断绝夫妻关系”]的工具”(《巴比伦塔木德·离婚》21b):[452]除非休书能彻底断绝夫妻关系，否则就不是休书。《巴比伦塔木德·离婚》(83b)规定，如果一个男子约定，“这是你的休书，条件是你不再饮酒”——这不是“断绝夫妻关系”，这是因为，这份休书并没有断绝他们之间的夫妇关系……。[没有去政府登记的]休书真的是一点效用也没有啊！这是因为，即使男子将休书交给他妻子，依照外邦君王的法令，她也不能另嫁他人。

12. 民事离婚和宗教离婚(之二)(阿基瓦·艾格[Akiva Eiger],《问答录》[*Responsa*][第二版]83)

拿破仑试图使民事程序成为结婚与离婚的唯一要求。然而,在中欧,结婚与离婚,虽然要由国家法律认可,但是通过各种宗派的宗教仪式来完成,此后才会有民事登记——因此,显得荒谬的是,原本在第11小节作为法律解决方案的《巴比伦塔木德》中的规定,现在也出现困难:如果只有彻底断绝婚姻关系的休书才是有效的,那么,在犹太人离婚判决上,要求民事承认岂不是破坏了哈拉哈或犹太法律的公正性?

致我尊敬的朋友、伟大的拉比和圣洁的柏林犹太社区的法庭首脑拉比迈尔·威尔(Meir Weil),愿他光辉永耀。

您的信件于今天收到。[您提到]您对当地习俗心怀担忧,每当犹太法庭(*bet din*)做出离婚判决,他们会通知申请离婚的夫妇:“要明白,根据经济事务(*mamona*)法,诸如婚内产业继承等相关问题,一切照旧[即,你们的婚姻关系仍旧保持],直到非犹太法庭的民事离婚判决下达。”

这当然是一个极大的难题,但仍可作如下讨论。

很多权威主张,“外邦王国的法律就是法律”不适用于关于继承法……。迈蒙尼德在继承法上的立场是,它们“不可更改,对[继承的]任何限制都是不合法的”(《律法复述·继承法》6:1)。[453]这是因为,《圣经》上说:“这要作以色列人裁判的律例[*hok*]”(民 27:11),使其成为不可改变的律法。因此,如下规定,即有关经济事务[*mamon*]的法令,[即使与犹太律法冲突,]也是有效的,但这并不包括继承事务。因而,我们必须指出的是,虽然“外邦王国的法律就是法律”,适用于经济事务,这是因为[经济事务]可以放弃。一个人有权约定或放弃他的权利。但是,在继承问题上,《圣经》称之为律例,决不可更改,如同宗教[*isura*]事务。

有权威主张“外邦王国的法律就是法律”适用于所有问题[包括继承问题],即使根据这种看法,在我看来,外邦君王的律例[*hok ha-melekh*]显然并没有宣称:休书不能断绝继承[相关各方的关系],[因此,]前妻[仍旧]是他的亲属,而前夫也依然是她的继承人。的确,外

邦君王的法律好像是在说：“这个并非她丈夫的无关男人，某某人，可以继承她的产业。”

考虑到如下现实，即休书的最终完成取决于民事离婚判决，[这并不是他们断绝关系的阻碍，这是因为]这就像是一条独立的契约，只要未获得民事离婚判决，男子仍拥有对她的继承权。可这并不意味着在这些事务上他依然是她的丈夫；而是说依照外邦王国的法律，他保留作为丈夫所享有的妻子财产权，……即使他和她已无婚姻关系。

在法律上完全可以如此认定：尽管丈夫依靠外邦王国的法律 [*dina de-malkhuta*] 广泛保留有他的权利，但这并不意味着离婚判决无效，而是要向这对夫妻明确说明，“要明白，根据经济事务 (*mamona*) 法，一切权利照旧”，就如同规定，[休书断绝]“除继承”以外[的所有关系]，……除非他明确地表示：“我无条件地给你休书，它断绝我们在所有事务上[的关系]，而我不再作为丈夫对你的财产享有任何权利。只是由于外邦王国的法律，即便你在一切事务上不再是我的妻子，我也被授予拥有丈夫对妻子的财产权，”[否则，休书无效]。[他必须说明这些]，否则犹太法庭应该将这一点向他们彻底解释清楚。这个问题仍需深思。

13. 扩大外邦王国法律的适用范围 (撒母耳·霍尔海姆 [Samuel Holdheim], 《论拉比自治》[*On the Autonomy of the Rabbis*], 收录于《论拉比自治和犹太婚姻的基础》[*Über die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe*] [Schwerin, 1843 年], 第 5—19 页, 第 56—62 页)①

[454] 撒母耳·霍尔海姆是德国第二代改革派拉比领袖之一，坚决支持废除犹太社区的司法自治权，认为这是实现犹太人获得完全的公民融合的必要条件。在他看来，大拉比的格言“外邦王国的法律就是法律”，是实现这种融合的第一步——尽管其效果有限。要实现完全的解放就需要对犹太教有关民事与宗教的

① 这篇文章由阿尔穆特·莱辛 (Almuth Lessing) 翻译。我们还要感谢安德利亚斯·高茨曼 (Andreas Gotzmann)、约瑟夫·西瓦茨 (Yosef Schwartz) 和迈克·希尔福 (Michael Silver) 为我们提供宝贵的专业意见。

关系做出明显区分。撒母耳·霍尔海姆引用 1812 年的普鲁士法令作为这种区分的典范。此法令保留犹太婚典与离婚为宗教仪式,但将婚姻完全排除在拉比的裁判权之外。

将犹太人的私人关系置于外邦国家的法律和保护之下,是实现犹太人公民与精神解放的第一步,同时也是最有效的措施。仅凭这一点,就已经使这批东方人转变成为欧洲本地人,使犹太人(他们在一定程度上遵守[他们视为]外族人的法律),一方面承担本身的[宗教律法]的重担,另一方面转变成为当地[公民],即成为国家最高利益或国家法律制度的完全参与者。犹太人与各个国家及其法律之间的紧密结合必然使他们对国家的幸福安宁更加热心,[并且]对进一步发展与此启蒙时代相适应的立法产生更大的兴趣,同样,必然会出现广大犹太社区与其他公民之间产生情感和和睦相处的关系。犹太人不用再为现代哈曼的诽谤而担心,[哈曼曾说:]“有一种民,散居在王国各省的民中,他们的律例与万民的律例不同,也不守王的律例,所以容留他们与王无益”(斯 3:8);这一点在此至关重要。……

取消犹太人的自治权,不仅在道德意义上而且在思想教育上都已经取得成果。只要犹太国民以及其私人的法律事务都要受到国家法律的支配,[455]那么,这种法律知识就变得比以往更为必要,部分成为义务,部分成为必需。对于个人来说,了解[现在也约束他自己]与犹太同胞之间各种密切关系的相关法律条款,显而易见,其益处颇多。熟悉当地语言的需要比以往更为紧迫。由于缺乏知识,[父母]经常不得不求助于子女。让年轻人在狭窄的希伯来文和宗教^①教诲的范围之外学习更多的知识,这种做法尽管并不完全出于道德动机,但现在成为强有力的推动。微不足道的缘由经常会引起重大结果,在这种情况下也是如此。进一步熟悉国家法律会造成进一步熟悉国家及其语言,之后进一步熟悉它的风俗、思想及道德遗产。

……犹太人当下法定的社会地位,[也就是说,]他们之间的关系

① 我们的译文采用“宗教的”(religious)和“宗教”(religion)作为几处不同德语词汇的译文,它们也可译为“宗教”、“信仰告白”、“信心”等。

都受到民法的支配，……这是一件真正的幸事，对于其他任何民事和宗教方面的进步都至关重要。为此，我们对明智的国家当局感激不尽。凡意识到自己在公民社会中取得地位的以色列人都承认这一点；恐怕不会有任何犹太人愿意将这种法律地位与早先的拉比自治进行交换。同样，凡对与犹太人相关的立法以及对改进犹太人的公民地位怀有仁慈态度的掌权者们，已经开始改善和改进取消犹太人自治和司法的工作。在整个德国，犹太人的法律地位已经形成一张精致的地图，据我所知，没有任何一处的国家法律允许拉比们拥有自治权（除了阿尔托纳[Altona]，而此处的犹太人所享有的这种特权实际上并不为人所羡慕）。

在大多数欧洲国家里，虽然拉比的自治权、司法权以及相关结果都已被取消，很多政府却感到有必要重视宗派差异以及宗教思想，它们也许与私人法律有着密切联系，[因而]可以订立某些特设的法律……。[出于]更高层面上的考虑，政府感到有必要牺牲法律之连贯性。再言之，1812年3月11日颁布的普鲁士法令堪称典范，值得在这里再次提及，[456]它在执行最高法律原则上颇为严格，证明在思想之花普遍盛开的年代，法律占据崇高地位。该法令规定（第20条）：“犹太人的私人法律将根据可以运用至其他普鲁士公民的法律，一律同等对待。”[它进一步规定]（第21条）：“由于宗教思想与崇拜仪式存在差异，相关的程序与执行过程必然与特设的法律条款与形式密切联系，有鉴于此，要制定一些特例。”……没有哪个法治国家可以逃出这条规则的范围。只有程序和执行过程，而不是法治国家[本身]，由于宗教思想与形式存在差异，才可能与特设的法律条款与形式密切联系在一起。在这里，我们认识到立法者的精神，即将宗教从法律中分离开，把它们当作两个不同的领域。因此，取消犹太人自治权与司法权宣告了一个真理：宗教涉及信仰与风俗；国家处理法律事务。宗教只能看护前者，而国家负责监护后者。这也[意味着]法律不受宗教支配。……（第5—19页）

犹太人与自己祖国的犹太人共同生活在双重（宗教和公民）社区中；[而且]与祖国的基督教徒以及其他国家的犹太人则共同生活在同

一种社区中——与前者只共同生活在一个公民社区中，而与后者共同生活在宗教社区里。宗教社区以同一的宗教信念为基础，即，认识神以及神将自己的旨意启示给人类。无论在空间上相隔多远，也无论如何因世俗和世上的利害关系而阻隔，[宗教社区成员]都会深切地感觉到，他们由一种共享、崇高的上帝观联系在一起。公民社区乃是以[犹太人和基督徒]共同生活的国家的公共利益为基础，他们参与同一个国家之幸福安宁及其命运。人们可以用犹太人之间的私人关系把他们与一般的国家法律分开，并使他们臣服于与一种祖国不相关的法律；也可以使他们脱离祖国的高级法律的约束，放弃原本拥有的财产，摆脱低级以及高级的公民义务，等等；甚至可以免除他们保卫祖国的责任。然而，永远不能成功做到的一点是使他们对于其所生活之国家的利益漠不关心，或者将他们排除在其与公民同胞所共同生活的社区之外，只要这个国家仍旧保留着确保他们世俗生存的基础，即，只要他们不被[这个国家]所驱逐。如果他们的祖国被战争摧毁，犹太人同样会担忧他们的生命与财产；[457]因而他们关注和平。如果灾年使他们收获无望，犹太人决不会是最后一批经历普遍贫困的人；他们会因此真切关注祖国的繁荣状况。那么，在他们的祖国上是否有任何的幸事或不幸，犹太人不能切身感知其反响的呢？在这些情形下，犹太人对于兄弟公民的真实同情，以及公民社区对外国犹太人生活的幻象，就变得显而易见了。犹太人始终体会到公民兄弟所共同遭受的普遍的国内不幸，而不会对其国外兄弟信徒的安宁而良好的时运有所体察。如果在这种情况下，犹太人得到来自外国犹太信徒的帮助，则这并非出自公民社区，而只会是源于宗教社区。不管来自于各国的犹太人在民法和其他国家关系上有着怎样的相似性，这也绝对不会比他们之间那种已经依靠宗教纽带而获取的联系更加紧密。同样，一旦他们承认[他们]彼此之间建立于国家概念之基础上的种种关系是完全虚幻的，那么，他们实际上近在咫尺。在近现代时期，这个真相已经多次得到确认。惟独通过宗教纽带，已被所在国认可具有同等公民资格的犹太人，[仍旧]感到与那些继续被中世纪的镣铐所压迫的犹太人存在某种联系。[确实，]甚至[就是]在公众压迫强化宗教社区之间的纽带

时也是如此。

犹太人亡国之后的拉比时期赋予犹太宗教社区许多国家要素,这一点可以[部分地]由如下事实来解释:犹太人在亡国后不够幸运,没有找到能够接受和包容他们的地方……。罗马帝国的巴勒斯坦犹太人被罗马人征服,遭到如同奴隶般的对待,但他们的政治制度完好地保留下来,只要它们不会危及到国家利益。在亡国之后,拉比犹太教比以前更加平和地得到发展(除了由几次起义引起短暂的中断),而这其中,司法是十分重要的组成部分。巴比伦[犹太人]同样在所有的世俗关系上听命于犹太督办,而在所有宗教问题上依赖于巴勒斯坦[贤哲们]的指导。……

在波斯君王沙博(Schabur,或萨培,Saper)的庇护下,犹太人的社会地位得到改善,这之后,纳哈迪(Nahardea)的教师施穆埃尔(Shmu'el,已从提伯瑞斯[Tiberias]返回),在得到犹太督办马尔·乌克瓦(Exilarch Mar Ukva)同意的情况下,推行如下准则:在与民法有关的[事务]上,犹太人必须尊重国家法律。^①大拉比们因此感到迫切需要学习波斯的民法并将其与《密西拿》结合起来。[458]这个历史事实表明,从前的拉比在采用另一个国家的民法时,不会受到宗教顾虑的阻碍,而且,如果他们所居住的国家没有强迫阻止他们并将他们孤立于[公共]利益之外,那么,拉比们必定会更早地如此行事,且其方式更为激进。因而,在亡国后,犹太人并不想为自己创造一个人为的国籍,反倒是[大流放犹太人]所在国家政府将某种国籍强加给他们,将犹太人从国家有机体中隔离开来,使之成为一种独特的政治团体,迫使他们处于一种非自然的尴尬境地。我们现在清楚地认识到自己在这个国家中的处境,它与我们的宗教良心完全和谐相容,我们必须严肃反对任何强加的、与祖国不相符的国籍。犹太教,除了对古代的犹太政体有所约定外,对任何其他政体都没有提供相应的指导,因而它只涉及到人类宗教活动领域……。而且,由于[犹太教]信仰神、永恒、绝对,它必须在任何条件和环境下都是可操作的,[犹太教必须]确保

^① 显然,这是撒母耳·霍尔海姆翻用施穆埃尔的法则“外邦王国的法律就是法律”。

以色列人获得生命的最高福祉,这是因为,这是神应许给[他们]的。犹太教允许而且只能允许以色列人居住在不同的国家,这在道德上也是可能的——也就是说,犹太教不得不无条件地准许以色列人履行这些国家内的所有公民义务,这是因为,这是令他们得到国家接受的道德上的前提条件。从宗教出发讨论某种国籍而非本国[的国籍]的做法是不可能的,例如,其中包括独立的自治或其他类似的形式,这是因为,这种做法取消了本国已经允许犹太人的一切规定。

走笔至此,我们既不能[以]犹太人恪守某类犹太律法[之名]展开辩论,也不能依照犹太人的宗教或礼仪律法质疑容许犹太人履行公民义务。考虑到法律及其司法权,也考虑到犹太人在自己的祖国要恪守公民义务,犹太宗教摒弃了所有特设的规定,而只要求犹太人普遍具有正义、忠诚和顺服的品质。(第56—62页)

评论: 犹太教与世俗国家

[459]在给拿破仑所提疑问的回复中,摩代纳的以实玛利套用为大家所熟知的祷文作为开场白:“只要王国的法律与《托拉》律法不矛盾,我们就必须遵守。”在以实玛利看来,这种矛盾显然不存在。他确信,“考虑到发生在我们身边的问题”,《托拉》律法和王国法律都是良善的(并因此可以推断,它们是相互符合的)。所以,我们不得不遵循王国法律。

究竟什么才是“发生在我们身边的问题”呢?很难对此作出明确的界定,这是因为,以实玛利稍微超出拿破仑问题所涉及的狭窄范围。至少,这种问题包括,除了犹太律法的明确要求之外,一个外邦王国是否还可以对民事结婚与离婚做出规定,而若没有这些规定,犹太律法的规章就不足以令结婚或离婚产生法律效应。以实玛利在把“外邦王国的法律就是法律”这一法则应用于该问题时,没有发现其中有任何障碍,便得出如下结论:如果外邦君王在拉比签署休书之前要求人们办理民事离婚手续,或在举行犹太婚礼之前要求犹太人到政府登记,那么,这些法规必须加以遵守。

如此看来,对拿破仑所提问题的回答十分明确:在法国法律所统

治的土地上,如果没有法国法典事先所批准的民事离婚判决作为前提,休书就是无效的。可是,以实玛利似乎觉得,这个结论并没有它起初看起来的那么显而易见,他继续为这个观点提供更为深入的犹太律法上的支持。依照犹太律法,休书必须彻底断绝丈夫和妻子之间的关系。然而外邦君王法令规定,一个已婚女子在没有得到民事离婚判决之前,不能嫁给其他男子。因此,如果没有民事离婚判决,休书就不具备犹太律法所规定的应满足的条件,因此是无效的。为了得出以实玛利的结论,我们需要把“外邦王国的法律就是法律”所具有的法律效力归结为两个方面。首先,这句格言确定外邦君王法律具有约束力;其次,它准许我们以外邦君王法律作为犹太律法进一步论证的前提。仅由于第二个原因,以实玛利才得出他的结论,即在拿破仑所设想的情况下,休书是无效的。

阿基瓦·艾格完全反对以实玛利的结论,即,如果外邦君王法律要求必须办理民事离婚手续,那么,任何没有办理民事离婚手续的休书都是无效的。阿基瓦·艾格也不同意以实玛利的论证,坚持认为“外邦君王法律的确并未宣告休书不能断绝[婚姻关系]”。是什么导致如此戏剧性的分歧的呢?

[460]这个问题很难回答,因为阿基瓦·艾格主要关注婚内的继承问题。他是否认为,若没有取得民事离婚判决就接受休书的女人,根据犹太律法,可以另嫁他人吗?对于这个问题,他没有给出任何暗示。我们所确知的是:阿基瓦·艾格提出一种精妙的方法来调和外邦君王法律,而不赋予外邦君王法律有权更改犹太律法有关休书的条件。他主张,与其说外邦君王法律强迫保持婚姻中的某方面关系即继承(这具有使休书无效的效果),不如说它仅仅在两个原已结婚的人之间建立新的“继承关系”。阿基瓦·艾格的精巧设计能走多远呢?它能提供系统的方法调和外邦君王法律,而又避免令其击穿犹太律法的核心法则吗?如果可以,那么,以实玛利和阿基瓦·艾格之间的分歧就可以结束了,而不论“外邦王国的法律就是法律”是否如我们解释的那般具有以实玛利赋予它的双重效力。讽刺性的结果是,阿基瓦·艾格的解决方案更加深远,而以实玛利的方案并不最为激进。

无论如何，“深远”和“激进”都是相对而言的，就像撒母耳·霍尔海姆的选文所详细论证的那样。在《论拉比自治和犹太婚姻的基础》（*On the Autonomy of the Rabbis and the Basis of Jewish Marriage*）一书中，撒母耳·霍尔海姆与以实玛利、阿基瓦·艾格一样，也探讨犹太人的结婚（以及离婚）与民法的关系问题，但是他采用的途径不同，令人震惊。他彻底摒弃在以实玛利和阿基瓦·艾格看来肯定是不言而喻的一个公理，即犹太教是一个犹太律法系统。取而代之的是，撒母耳·霍尔海姆宣告他自己的公理：犹太教是一种宗教。（这让人想起，19世纪抛弃欧几里德平行线公理引发出了一场几何学革命。）

撒母耳·霍尔海姆承认犹太教曾经被包含在一种律法体系之中，由一系列配置精巧的律法所组成，支配着人类关系中的方方面面。然而——这里他回应了斯宾诺莎的观点——从《圣经》来看，这些律法只应用于古代以色列神权国家特定的政治环境下。当然，他承认，“犹太人亡国之后的拉比时期赋予犹太宗教社区……许多国家要素，”但是，这一点“[部分地]由如下事实来解释：犹太人在亡国后不够幸运，[461]没有找到一个能够接受和包容他们的地方。”在一个像撒母耳·霍尔海姆所在的经过启蒙的国家里，犹太教作为一个“宗教团体”，其真正本质乃是“以同一的宗教信仰为基础”，并体现为“共享、崇高的上帝观”，这种本质可以显明出来。如此构想，犹太教“只涉及到人类宗教活动的领域……信仰神、永恒、绝对。”甚至更明确地说，它是由有关上帝的一神论观以及伦理所组成，可以通过撒母耳·霍尔海姆时代的“高级”“意识”——的确，（对他而言），几乎就是弥赛亚意识——所把握。

撒母耳·霍尔海姆的犹太教观念使他先验地认为，犹太人的结婚和离婚要完全遵守民法。确实，他先验地认为，世俗国家要求犹太人为完全融入公民社会付出代价，犹太律法对此没有任何限制。例如，假如一个世俗国家想要剥夺犹太人实施割礼的权利，那么，无论撒母耳·霍尔海姆站在宗教自由的立场多么猛烈地抨击这条禁令，他都没有任何宗教理由——也没有任何[以哲学为理据的]愿望——加以反对。我们只能想象，以实玛利或阿基瓦·艾格，在面对这种法律限

制时将会提供哪些意见。可是,无论这种意见是什么,显然,它都不能从他们在处理民事结婚和离婚问题时所熟练使用的论证过程中产生出来。

撒母耳·霍尔海姆关于犹太教的激进观点,有助于将犹太人的自我界定和顺应现代世俗国家的意愿之间不可避免的相互影响,更好的表现出来。撒母耳·霍尔海姆的观点对犹太人的自我界定提出建议,在他那个时代几乎没有吸引任何人。而在当今对种族和国籍差别十分敏感的时代,他的观点仍然没有吸引力。任何希望延续下去的犹太社区都不会把它所有的礼节和惯例,或它的国民性格与种族特性,放在所谓开明的世俗国家的祭坛上,以换取它的承认和接受。也就是说,在与撒母耳·霍尔海姆的宗教普世主义极端对立的各种形式的犹太自我界定中,这种观点也毫无吸引力可言——例如,宗教普世主义需要用力应付的特殊主义将真正的犹太性限制在生活于犹太国家之中,而不论这种犹太国家是世俗的还是神权政治的,或限制在完全处于大流散社会之边缘的小教派生活圈子中。

有数不尽的观点介于这两种极端之间。其中最著名和最有争议的观点可能是,在支持犹太人散居生活(据推测,接受“外邦王国的法律就是法律”)的同时,也坚持认为,作为犹太国家的以色列必须由宗教律法统治,而对宗教律法的权威解释掌握在国教化的神职人员的手中。[462]撒母耳·霍尔海姆关于犹太教的思想使以上观点变得毫无意义。他认为犹太教是一种纯粹的宗教,其民事法规,以及至少潜在地,其礼仪法规,乃是一种历史遗迹。这种评价无疑是建立在犹太教不完善的思想之上。可是,在当代以色列,立国后五十年“拉比的司法权”受到严格限制,以及随之而来的是宗教与政治的混合,但将双方都腐化了,这些都为我们提供了足够多的理由去理解撒母耳·霍尔海姆厌恶每一种神权统治的表现形式。

除了犹太人的自我认定,有信仰的犹太人甘愿适应世俗国家(无论其领土在何处)还依赖于其他方面。它也取决于所在国的政治和司法形态。美国宪法保证不确立国教和宗教崇拜自由,犹太人无论采取哪种合理的自我界定的方式,都几乎无法从根本原则上反对美国的民

主政府。也许对于法国的民主政府来说,情况就并非如此,它以限制公共场所的崇拜自由为代价,将教会与国家更加严格地分离开来。但是,即使美国的民主政府不会遭到原则上的反对,适应也并不总是一件易事。

对美国宪法中有关宗教崇拜自由条款的解释,其挑战性并不逊于犹太人的身份认定。也许有一天,由于最高法院大多数的法官们认为割礼过于野蛮残酷,认为不值得用宪法第一修正案加以保护,正如我们今天看待多配偶制一样,那时公民不服从将变为当代犹太人的法令。

马利诺(Jonathan W. Malino)

第十章 以色列国

导言

1948年以色列国建立。它几乎堪称是世俗民族主义者的成果。他们追求一种所谓的“常态”，即建立一个“像列国一样”的国家和社会。他们还以现代世界惟一允许可行且有效的方法强调“时局之需”。寻求常态的迫切需要催迫犹太人：这也正是政治犹太复国主义运动的中心论点。由此犹太复国主义运动的合法性也具有双重基础。首先，它来自于散居各地的犹太人，在民族主义和独裁主义狂热的年代，他们处于特有的危机之中；其次，它来自于标准的当代自我决定和“正常”主权理论。对于世俗作家们来说，这两种起源在任何意义上都不算是问题。

[465]与此同时，为国家地位，尤其为以色列地(*eretz yisrael*)上的国家地位而斗争，不可避免地产生出更大的希望——其目的不是为了常态，而是为了争取所有条件中最为异常的状态：拯救。这样的希望可能同时采取世俗和宗教形式，直接或间接地采取传统的弥赛亚政治观点。我们将在第二十九章中探讨这些问题。然而，此处仍需要指出的是，当代人对以色列国权威的理解，绝大多数都只是提出这个问题的作家们的见解，且由其所持意识形态-神学观点所决定。以色列国实际上真的如“正常的”国家一样，在时局之需时发挥它的作用了吗？或者，它有最大目标吗？以色列政府如何最好地满足这些需要，

或者,如何最佳表现出这个最大目标?

对于其中的第一个问题,世俗作家们先是提供了一个肯定的回答(这并不妨碍对第二个问题作出肯定的回答),接着根据现代民主和民族主义,继续设计出一个所谓的国家意识形态。从宗教视域下理解国家,虽然也同样做出肯定,接下来的走向却大不相同:它将现代以色列国的治理者和官员们比作犹太早期历史上为人们所熟知的非弥赛亚权威。在之前的章节中,我们已分别做了讨论,这些权威基本上可以分为三类:非大卫家族的以色列王、“城中的贤士”和流放之地的外邦统治者。正如我们已经看到的,他们中的每一个都得到宗教认可,但是,是从功能上来认识的。他们处理“君王事务”(外事和刑法)或 *mamona* 事宜(民事和财政法律)——在原则上,这些都从属于宗教管理,但是,事实上,至少在某些时候,对世俗权威有所让步。或者,他们处理社会秩序问题或危机、紧急情况,某些作家,尽管不是全部,承认这些问题完全超乎宗教控制范围之外。君王和社区行政官——在理论上或在事实上——负责这些日常却又非常重要的公事,为重建犹太国家提供了三种模式。

亚伯拉罕·以撒·库克(Abraham Isaac Kook)最强有力地重新肯定(非大卫家族的)以色列王模式——或许,稍微有些出乎我们的意料,因为他从明确的弥赛亚视角来看待未来的以色列国家(在他著述的时候,以色列国还尚未建立)。但是,同时,他也敏锐地看到宗教渴望具有世俗的工具作用,认为无论基于怎样的自我理解和意识形态目的,伊舒夫[466](*yishuv*, 1948年之前的巴勒斯坦犹太人)和犹太复国主义运动的世俗领袖们,都推进了长期的救赎之旅——由此,他选择以色列王而非流放地或外邦君王,作为现代犹太复国主义运动的先驱。像这些君王们一样,犹太复国主义运动者们在以色列地执政,或希望在此执政,宣称自己是为了整个国家的利益而执政。通过以国家为中间环节,亚伯拉罕·以撒·库克认为,他们成为古代以色列君王合法且具权威性的继承人。

亚伯拉罕·以撒·库克青睐这种君王模式,在以撒·赫左格(Issac Herzog)看来却深感忧虑。他在尼斯姆·格龙迪(详见本书第三章)有关

犹太律法的讨论中看到了这一点：君主（以及因此现在的总理）可以为了社会秩序（*tikkun olam*）而在《托拉》律法允许的范围之外行事。以撒·赫左格代表的是一种更为保守的正统立场；原则上，他不同意尼斯姆·格龙迪，无法想象这样的“君王”可以在犹太国家内当政。他不愿为这个政权鼓吹弥赛亚的幌子，更不想放弃犹太律法观，而寻求为犹太律法和拉比法庭（尽管他所期望的仅仅是在新以色列体制内获得“一个小小的角落”）确立特权地位。他尤其反对这样的思想：“君王法律”可能形成（或与此类似，证明）存在一个独立的司法制度。

始于对格言“外邦王国的法律就是法律”的争论，或基于对“城中的贤士”经历的看法，都具有相似的形式。它们暗含有世俗化的意思（而这正是以撒·赫左格所担心的类型），宗教作家们对之加以抵制，尽管取得成功的可能性不大。这两种方式同样认为，犹太律法的权威并不能，或并不必然地，或不是完全地，支配世俗利益，这是因为，在犹太律法内部，平信徒犹太领袖和外邦君王们已经详细阐述了某种二级法律制度。对于一个犹太国家来讲，外邦君王们的治理方案可能看起来会是一个奇怪的模式（尽管如我们所见，中世纪已讨论将“外邦王国的法律就是法律”应用到以色列君王身上）。可以确定的是，世俗的犹太复国主义运动可能更愿意被人比作是哈斯蒙尼王朝，比如说，或者比作中世纪的选民官（*berurim*），而非像彼得二世（Pedro II）、查理五世或拿破仑·波拿巴一类的君王。但是，从犹太教正统立场看，一旦以色列国显然不会成为一个以犹太律法立国的国家，“外邦君王的法律就是法律”就有可能成为其确定自身合法性的最令人满意的方式。尽管这样的模式在象征意义上[467]看似并无吸引人之处，但是，它是一个很有用的法律手段，这是因为，它在保全整个犹太律法体系的自主权之同时，也从犹太律法上认可这个新国家。

反对上述所有三种模式就是反对以色列国本身，毕竟，以色列国并不符合传统的宗教信仰：恢复犹太国家将会，也只能是，弥赛亚（亲自和直接完成）的工作。弥赛亚建立的王国可能会重现大卫王国时代的辉煌，但它并不需要合法的先例：可以这样说，弥赛亚具有神亲自颁布的任命书。从这种观点来看，大流散不可能结束，在非弥赛亚的以

色列地(*eretz yisrael*)上也不可能出现一个真正的犹太国家;因此,现在的以色列国只是神圣权威在世界上的冒牌代表;它根本没有犹太律法上的合法性,甚至都不具有一个外邦人国家可以具有的合法性。它远比外邦人国家还要糟糕,而犹太人已经同它们建立合法的和平相处关系;它是撒旦的造物,是反对所有《托拉》律法的异端的结果。耶拉米埃尔·多姆(Yerahmiel Domb)(以及第二十九章的约珥·泰太尔鲍姆[Yoel Teitelbaum])代表后一种观点;今天,在以色列国和散居在外的犹太人,只有极少数人持这种观点,然而很显然,它在一定程度上是流放和救赎传统的回声。

甚至对于坚持上述三种模式的人士而言,就对犹太国家的权威以及犹太国家中的犹太法律权威持不同看法上,仍有巨大的空间发展自己的观点。本书收录了两种不同的宗教观点,第一种来自亚伯拉罕·以撒·库克,他坚持的弥赛亚式的希望导致他甚至将宗教价值赋予犹太复国主义运动开拓者的世俗政治观;第二个来自以撒·伯留尔(Isaac Breuer),对他来说,很难想象出有何种类型的犹太团体可以不受任何《托拉》律法的管理。持最强烈的世俗主义立场的是耶沙亚户·雷波威兹(Yeshayahu Leibowitz),他认为,犹太国家就像别的任何外邦人国家一样,需要满足尘世所需,它的权威与这些国家一样。这是外邦王国法律的内在逻辑,尽管耶沙亚户·雷波威兹求助于霍布斯而非拉比,也因此否认以色列国具有任何宗教权威。以色列“王国”(malkhuta)的法律就是法律,其原因仅仅在于没有别的任何法律可以确保人身安全,而这恰恰是以色列国存在的首要和最基本的目的。比较而言,宗教目的必须用于别处,用于超出国家公职人员能力所及的范围。

但是,尽管可以在传统中找到如此彻底的政教分离观,但在传统中并不常见。对传统非常了解的大卫·本-古里安(David Ben-Gurion),[468]为我们解释为什么会出现这样的情形,同时坚持认为某种程度上的多元主义,对政教分离是必要的补充。通过他所使用的术语“普遍意志”,我们可以看出,在其论点的背后,隐藏着来自卢梭的爱国主义和公民身份相结合的单一公民宗教思想。大卫·本-古里安认为,其他国家也有这种性质的意识形态统一体;然而,在犹太人经历长期的无国无家

和四处流荡后,这种意识没有存在于新的以色列国之中。

在当代宗教学者们中间,不愿立刻承认犹太国家真正像其他国家一样的人相当多。难道它不应该至少规定、坚持一部分的传统宗教禁令(如同以色列君王和“城中的贤士”可能做过的一样)吗?难道它不应该承认且实施犹太法庭(*bet din*)的(某些)规定吗?或者,难道它不应该遵守《申命记》和众先知有关正义的教导(甚至世俗复国主义运动也希望以色列国应当如此去做)吗?难道它的合法性不是建立在它准备做其中的一件事情上吗?

在新以色列国的公共生活中,这些问题经常且有趣地由最高法院的法官们提出来。从坚持以色列国的犹太性和民主性的“基本法”(以色列唯一一份具有宪法或半宪法性质的文件),到基本法也立法规定承诺保障人类“尊严”的原则,法官们不得不追问这些术语的意义以及它们彼此之间是如何联系在一起的。至于其中的第一个问题,显然有一系列广泛的可能性。先知传统和拉比传统中的犹太教实际上都是可分解开来的历史和文化杰作,可以由用不同方式忠诚于他们的权威的当代法官们所采用。例如,两位杰出的宗教法学家,摩西·希尔贝格(Moshe Silberg)和梅纳赫姆·艾龙,从犹太律法中形成他们称之为 *mishpat ivri* (希伯来法典)的法典——这种犹太律法本身与神学或礼仪法典无关,并认为,只要时机适当的话,这种犹太律法传统的世俗版本,应该可以吸收进入以色列国的民法和刑法之中。他们将贤哲和拉比们视作自己可以效仿的法律上的前辈。哈伊姆·柯亨从整个犹太史着眼,极为重视圣经经文和犹太律法或希伯来法典,对这两者的认识更为独到。只要人们还记得前者的基础是神圣权威^[469],后者热衷于民主,两者是不相容的,那么,传统的犹太律法就可以成为以色列法院裁判规程中非常有价值的来源。因此,哈伊姆·柯亨提出这样一种能够产生出实际原则的诠释策略,他认为,这种原则既具有犹太性,又具有民主性。亚哈龙·巴拉克则为独立于传统而辩护。对他来说,民主思想提供了圣经和拉比文本不得不面对的重要标准。只有通过民主检验的犹太传统(但是,也可能是其他宗教和法律传统),才能用于司法裁定。

和耶沙亚户·雷波威兹一样,亚哈龙·巴拉克也认为,以色列国

的权威是彻底世俗化的,尽管亚哈龙·巴拉克在论证风格上更倾向于洛克而非霍布斯,依赖于公民(他们并非都是犹太人)的公意,而不是将对外来侵略和内乱的普遍恐惧作为他的世俗主义思想的基础。在他看来,对某些公民来说,以色列国的宗教意义并不是司法考虑的对象。亚哈龙·巴拉克是一个自由主义者,不但致力于犹太会堂和国家的分离,还坚持神学和司法裁定上的分离。不过,在法律圈子内,反传统主义者,并非都各自致力于不同的方向(因为据推测,他们相信他们自己的权威源自于世俗国家),而是坚持认为,相较于来自土耳其、英国或美国的法律,它们已经出现在以色列最高法院的决定中,犹太律法或已世俗化的希伯来法典,以色列法官应该更乐意或更有责任去参考。这样看来,大家不一致的意见集中在有关新以色列国的法律文化上:这个特殊的犹太传统,在以色列律师和法官的世界中,究竟应该占有多大比重?正如我们已经说过的,这个问题的答案很大程度上取决于另外一些问题的答案:称以色列国为一个犹太国家意味着什么呢?它是一个像其他[民主]国家一样的犹太国?还是说,它具有更大的目标?不过再次值得注意的是,因为此处有代表性的三个法官,尽管他们对犹太律法的权威意见相左,在实践方面却达成了一致,即他们自己而非拉比(坐在自己宗教法庭上,可能对世俗司法权持有不同意见)将会最终回答所有这些问题。

由于他们的答案与当代的政治理论相呼应,我们用三篇文章评论以色列法官,就“犹太和民主国家”的权威性与合法性,从三个不同的观点加以论述,并以此结束第一卷。

法律和政治连续性

1. “君王法”代表国家主权(亚伯拉罕·以撒·库克[Abraham Isaac Kook],《祭司法典》[*Mishpat Cohen*]144)^①

^① 《祭司法典》(*Mishpat Cohen*) (耶路撒冷: Mossad Harav Kook, 1985年; 希伯来文), 第237—238页。

[470]在 1920 年代编写的这篇问答录中,亚伯拉罕·以撒·库克解释君主制传统对近现代民族—国家一直具有重要的政治意义。毫无疑问,他接近他的老师纳福塔里·茨威·犹大·柏林(内兹夫,本书第三章第 15 小节)的立场,主张区分如下两个方面:特殊的君主制和它在国家主权中的基础。然而,重新维护犹太人的政治主权并不依靠复辟君主制。

……一切影响到以色列国家的一般事务,以及为了阻止不义行为的人而颁布[*tikkun*]的任何临时措施——所有这些,都是君王法的一个部分。在这类事务上,甚至在事务与君王个人幸福或荣誉无关,但与以色列国的福祉和荣誉有关的情况下,君王得到授权做他认为合适的事情。正如[迈蒙尼德]所说的:“如果有人杀死另外一个人,但没留下明确的证据……君王在时间急迫的情况下,可以处死他,这样可以确保社会秩序[*le-takken ha-olom*]的稳定。……消除恶人的势力。”(《律法复述·君王法》3:10,参见本书第三章第 11 小节)。由此,君王法[赋予]君王的权力远远超出他[自身]的荣誉或特权的范围。……

此外,随着君王法扩展到国家的一般事务,在没有君王的情况下,君王法规定的特权似乎转给整个国家。尤为特别的是,在以色列兴起^①的任何统治者,尤其是同治理国家^②有关的人,就特定的君王法而言,似乎都具有君王的身份地位……。凡治理国家者,都会运用君王法[中列举的权力],这些法律[满足]所有的国家需要,为处理时局[之需]和社会安定而设立。……

迈蒙尼德认为,“巴比伦的犹太督办代替君王的地位[471]。他们的权威在各处都凌驾于以色列之上”(《律法复述·犹太公会法》4:13)。这种看法支持上述观点。当[以色列民族定居]在自己的国土上并[享有]自治权的时候,毋庸置疑(*a fortiori*),可以将之应用于得到民族公意的领袖身上。不论谁得到授权治理人民,不论他是在哪儿主事,[都具有这种权威。不可否认的是,]他们的首要任务是去宣扬托

① 其名词(字面意思是“审判”)和动词一起选自圣经《士师记》,《士师记》多次提到神“兴起”以色列的首领。

② 字面意思为“全体”。

拉。例如,希勒尔后裔并不[握有]“权杖”,但是[惟一的]“立法者”(参见《巴比伦塔木德·犹太公会》5a),没有代替君王,但惟一具有法庭的权威。但是,考虑到一些人最初得到任命,成为管理国家一般事务的人员,其中包括处理国家的日常事务——例如,哈斯蒙尼王朝的君王或纳西(*nesi'im*)——显然,他们的地位至少与巴比伦的犹太督办不相上下……。当管理者以王的称号被任命来治理整个以色列民族的所有需要,同时得到民众和法庭的公意,在此情况下,他确实代替君王的地位……。

2. 作为犹太国的以色列与犹太律法(以撒·哈列维·赫左格[Isaac Halevi Herzog],《迈向犹太国》[*Toward a Jewish State*])^①

以撒·哈列维·赫左格除了接受过拉比训练之外,还具备全面的法律训练,这使他能杰出的拉比当局中具有独特的地位,有能力理解近现代宪法中的复杂精细之处。这篇论文写于1948年7月,在以色列宣布独立的两个月后,以撒·哈列维·赫左格提出他的问题:新的国家是否能继续保持犹太人对托拉以及犹太律法传统的古老忠诚?在考察以色列国家法律体系对犹太律法的接受情况时,他批评尼斯姆·格龙迪的宪政理论(参见本书第三章第16小节)。

以色列国让我们面临着一些需要托拉学者们深入调查和澄清的难题。我本人就是这些热衷于创建犹太国思想的人中的一员,虽然我也很清楚,恪守托拉的伟大人物,他们正如我一样是热爱以色列的人,他们中间还有一些人害怕创建[犹太国]。他们可能会对自由移民[到巴勒斯坦][472]很满意。但是,我清楚敏锐地认识到,自由移民依赖于犹太国:在缺乏主权国家的条件下,自由移民不会成为现实,另外我已经得出结论,即以以色列国不仅对于拯救我们数以万计的同胞,以及对于欧洲穷凶极恶的[大屠杀]幸存者来说至关重要,而且对于在宗教狂热统治下的伊斯兰国家中我们的弟兄们,也是一种宽慰和释放。我

^① 《在托拉和国家的关键点》(*Betzomet hatorah Vehamedinah*), Y. 沙威夫(Y. Shaviv)主编(耶路撒冷: Tzomet, 1991年;希伯来文),第3—9页。

个人坚定地认为,这是犹太教自身的一个迫切的内在需要。

……以色列国,如果在五十年前产生,同样也一定会出现某些问题,但不会是[我们今天面临的]维度和层面上的问题。那个时代,以色列人民中的大部分人都奉行托拉和诫命。而让我们极为震惊的是,今天的情况已经完全不同。主要问题……有:

1. 至少确保在公共场合遵守我们圣洁的安息日……

2. 在中央政府和市政或地方管理部门的权限范围之内,确保公众遵守饮食法(*kashrut*)。

3. [保证遵守]托拉律法。

4. 根据摩西和以色列的律法来确保婚姻和离婚。

我将自己暂且限定在托拉律法问题上。当然,对于真正虔诚的犹太人来说,如下这种情况是不会出现的:犹太国将丢弃“生命活水的泉源”——我们圣洁的托拉律法——“去挖井”,[采用]别的民族的法律^①。这是因为,这将会成为可怕的内部剧变,也是从外部极度亵渎[神的]圣名。它等同于与以色列的托拉律法离婚,这是神所禁止的。我们可以想象到,就在以色列国宣布成立不久,为了知道根据犹太律法作出决定,负责立国的人向以色列内的托拉权威咨询。尽管在征服后的土地上,普遍的做法是,为了不至于中断贸易经济生活,暂时保留继续使用之前存在的法律,……这个原则[473] [仅]适用于自己宗教中没有法律的外邦人。当时,犹太国完全不适合这样的情况。简单地维持一个与《托拉》不一致的法律,是一个非常严重的问题——更不用提使用由[英国]托管政府强加的外邦法律了,更何况现存法律的本质还是一个英国[和]土耳其法律的拼凑物。

即使现存法律……非常不错,从国家尤其是宗教的角度来看,它仍然不可接受。这可是外邦人的法律啊!单是民族的骄傲感就足以阻止这种全盘同化的脚步。贤哲们已经强烈谴责外邦人法庭的司法权,纵然它们根据我们的律法来治理也不行。^②……在我看来,实在没

① 沿用《耶利米书》2:13 的用法,水是《托拉》的传统象征。

② 参见迈蒙尼德:《律法复述·犹太公会法》26:7;我们将在第二十四章中讨论这个问题。

有比这更糟糕的事情了：犹太人以个人或集体形式去外邦人法庭——居住在自己土地上的犹太人民，竟然根据外邦人的法律来治理自己的民族！“难道以色列没有神吗？”（王下 1:3）。

……在我们公义君王弥赛亚到来之前，建立一个独立自主的[malkhutit]犹太国，在人人都以为这只能是一个无法实现的幻想的日子里，我却立志在我们中间开展一场强有力的运动。这场运动的目标是影响未来的立法议会，将托拉律法作为国家法律，以基本条款的形式写入宪法。很清楚的一点是……如果完全按照成文的[《托拉》]规诫来行事，考虑到犹太律法剥夺法官和证人的法定权利，我们将遇到非常严重的困难——同时也考虑到犹太律法本身，例如：女子证词^①——我开始寻求得到普遍公意的解决方法^②。当我还在忙于考察和设计[解决方案]时，[我很震惊]伟大的事件发生了：在神的助佑下，建立以色列国成为客观事实。可是现在，当我看到[犹太律法]无足轻重，我的双手不再那么有力，思想也变得开始怀疑。这是因为，就算我们能找到解决方案和做出安排，得到大多数拥护托拉的民众的同意，我们还有能力将托拉律法作为国家法律，以基本条款的形式写入宪法，并得到大多数人的支持吗？如果不能，为何还要做这一切的事情呢？

[474]……但是，这是一个基本的观点。恪守宗教的犹太教应该做出所有可能的努力，在任何情况下，犹太国一定还有我们圣洁的托拉落脚的地方！也就是说，在财产[纠纷]上，被世俗法庭起诉的犹太人，都有权利提出：我希望在拉比的犹太法庭前仲裁。犹太法庭将确立开庭的具体时间，在此之后，犹太法庭有权在他缺席的情况下开庭审理他的案件……[而且]在圣城耶路撒冷，将会有有一个由首席拉比组成的最高上诉法院^③……。因此，同样……我们的要求是，根本没有其

① 参见本书第十三章关于性别角色的讨论。

② 大概以撒·哈列维·赫左格此处指的是通过集体同意的方式创新犹太律法。

③ 在此以撒·哈列维·赫左格向他的世俗对手们做出让步。从传统来看，犹太律法中的法律等级制并不包括上诉法庭。在 1920 年代关涉犹太律法法庭地位问题大争论中，英国当权者强制推进法律改革，将官方建立认可的各种犹太律法法庭和创建一个上诉法庭联系在一起。

他[途径]将由拉比组成的犹太法庭作出的裁定上诉到国家最高法院。为了公平起见,国家最高法院中的绝大多数人,将由精通胸牌法(*Hoshen Mishpa*)但完全是平信徒的人担任。

……我努力解决将托拉律法同民主的犹太国相适应的难题,我也预期我会遇到困惑:为何要做出这样的努力?中世纪后期的一位权威学者,流芳百世的尼斯姆·格龙迪,已经提供了解决方法。在他的《布道辞》第二篇讲道中,他假定,在以色列存在两种律法,托拉律法和(在君主制下的)国家法律或君王法律。根据《托拉》律法,一个刑事犯很少受到追究,一个杀人犯很容易逃之夭夭。由于犹太教中存在证据法,在金融法上也存在类似的难题。[因此]君王法律是用来成全托拉律法的。

我不明白的是,《布道辞》的作者是否真的是流芳百世的尼斯姆·格龙迪,在《塔木德》^①封定之后,他是我们最伟大的拉比之一……。不管怎么说,他是[过去]时代中伟大的[学者]之一。毫无疑问,接受他的观点能使我们大大地感到宽慰。但同时我也看到,[这样做]带来严重问题。[1937年]皮尔委员会(Peel Commission)[发布报告]后,我们面临分治计划和建立犹太国家的选择,我与伟大的拉比哈伊姆·奥泽·格罗辛斯基(Hayyim Ozer Grodzinsky)通信,提出努力克服我们现在所面临的如下问题的办法[475]:政府任命与以色列盟约无关的外邦人。《托拉》律法规定,一切委任只应当“出自我们弟兄中的一个”(申 17:15)。在给的回信中,他也提到我们以上所谈到的流芳百世的尼斯姆·格龙迪的讲道。

[接下来的内容节选自拉比哈伊姆·奥泽·格罗辛斯基的信件^②:就在希伯来人国家中按照托拉律法制定宪法;考虑到[民]法,这实在是一个需要深思的重大难题。我初步的想法是:在以色列人之间的财产纠纷[*mamonot*]案中,可以安排拉比为法官,他们的传唤和裁判可以依犹太律法得到认可。而犹太人与非犹太人之间的纠纷案,可以根

① 它的归属已经没有疑问。

② 来自以撒·哈列维·赫左格:《犹太国中依据犹太律法的宪法和法律》(*Constitution and Law in a Jewish State According to the Halacha*),瓦哈夫提格(I. Warhaftig)编(耶路撒冷: Mossad Harav Kook, 1989年,希伯来文),第31页,注释19。

据一般的[非犹太]法律来判决。关于一般的偷窃、抢劫和刑事法律，应遵循尼斯姆·格龙迪的问答录[原文如此]，君主法律和执行托拉律法的犹太法庭各有一套[系统]。这是因为，如果一个小偷可以通过双倍赔偿损失而免除[进一步的]刑罚^①，这可能真的会损害政治秩序[takkanat ha-medinah]。……你有必要承认，在这样的案例中，人们必须制定政治法令[takkanat ha-medinah]。这就像法院“可以强制执行(不被《托拉》所授权的)鞭笞和[其他]刑罚”(《巴比伦塔木德·犹太公会》46a)^②。

我在回函中说，在我看来，这不是一个可以接受的解决方案，然而没有得到进一步的回函。我坚持自己的立场：《托拉》律法应该考虑到两个平行的权威，这真的不可思议——比如说，犹太律法法庭和衡平法法庭，后者源于君王法律的权威，英国过去采用过……。根据[托拉律法]，并不存在相关依据支持两个权威即双重或平行司法权假设。我们能找到的却只有这样的规定：君王可以处决杀人犯，就算犹太法庭判为无罪释放。这并不是说，在任何情况下，只要犹太法庭出于技术原因释放一个蓄意杀人犯，君王都会处决他……。根据犹太律法，这里的情况是：[476]死刑案例处于犹太公会(即，小规模犹太公会，由二十三个得到任命的[法官]组成的犹太法庭)的管辖和职权范围内。但是，就算是在犹太公会释放被告后，君王仍有权力为了维护世界(tikkun olam)以及出于时局之需处决他。但是，这并不意味着以色列的君主制有自己的、与《托拉》不一致的独特宪法，根据它，君王可以裁判、任命法官以及接受证词。它仅仅意味着，在谋杀案中，案件交给君王审思明辨，由他重新评估人的道德状况。如果只有非常少的杀人犯，且宣告他们无罪并不会有“引发更多的谋杀”(《密西拿·鞭笞》1:10)一类的危险，君王就完全不应使用自己的这种[权力]。

3. 外邦王国的法律、“城里的贤士”和以色列国(奥瓦亚·哈达亚[Ovady-

① 《圣经》对于偷窃的处罚是：“如果他被当场发现在他的财物中偷了别人的东西……他应付双倍的罚金”(出 22:3)。

② 关于法庭在紧急状态下的权力，参见本书第二十三章。

ah Haddayah]:《“外邦王国的法律是法律”这一原则适用于以色列国吗?》[Does *Dina de-Malkhuta Dian* Apply to the State of Israel], 载于《律法与政治》[*Hatorah Vehaamedinah*], 第9期[1958年], 第36—44页)

来自耶路撒冷最高拉比法庭的奥瓦亚·哈达亚, 强调代议政体在犹太律法上是合法的。他的观点取自经典对“外邦王国的法律”和卡哈尔自治的讨论。他特别采用摩西·梭斐(Moses Sofer)的论点(也收入下文的讨论中), 根据被统治者的公意证明“外邦王国的法律”具有合法性。

这个问题可以分成两个部分:

第一、“外邦王国的法律是法律”这一原则可以适用于所有君王, 其中包括以色列君王和外邦君王吗? 或是说, 两者之间有什么区分吗?

第二、它仅仅适用于只有一位君王的国家吗? ——这位君王可以立法和公布法令, [以至于]若无他的授权, 没有人可以行动。——或者, 它也适用于没有君王却有一位总统的国家? 在一些地方, 制定法律法规的权力掌握在议院手中, 后者可以公布自己认为合宜、有益于国家和国民的法律。这样的地方也适用“外邦王国的法律是法律”这一原则吗? [477]这些情况都等同于一个君王国家吗? ……

第一、……[尼斯姆·格龙迪]援引《托萨福》的观点, 他认为, “外邦王国的法律是法律”这一原则只适用于外邦人君王, 这是因为, 国土属于他, 等等^①。……但是, 在持其他观点的人士中, 迈蒙尼德明确提出反对意见。在《律法复述》第五章“抢夺和财产损失法”中, 他明确规定, [逃税者“违法, 这是因为, 这相当于偷取君王财产, 无论这位君王是异教徒还是以色列人”(参见本书第九章第9小节)。与此类似, 《四类书》和《布就筵席》都曾作出这样的规定……。至于正当的合法所有物, 无疑, 我们应完全坚持迈蒙尼德的立场, 这同样也得到《四类书》和

^① 在评论《巴比伦塔木德·许愿》28a中, 尼斯姆·格龙迪引用托萨福学者以撒·奥尔·扎鲁阿的立场, 参见第九章第6小节。

《布就筵席》的认同。他们毫不含糊地表明自己的立场：外邦君王和以色列君王之间并没有区别。对于两者的权威，我们都应同等运用“外邦王国的法律是法律”[这一原则]。[因此，我们坚持认为]，反对《托萨福》和尼斯姆·格龙迪，这是因为，我们有一个基本原则，即如果在《塔木德》的诠释者和编撰者之间产生法律上的不一致，我们应该遵循编撰者的观点；这是因为，后者的目的是为了指导实践，而前者的目的却是为了阐释，而非制定规矩。

另外，哈塔姆·梭斐(Hatam Sofer)主张：

[奥瓦亚·哈达亚下文摘录摩西·梭斐在问答录(哈塔姆·梭斐：《胸牌法》44)中所阐发的观点：对于“外邦王国的法律是法律”这一原则，拉什巴姆写道，“君王在国内普遍订立法律。其中所有税款、税率以及法规都是法律，这是因为，国内所有臣民都乐意接受君王颁布的法律和条例。因此，它们都是完全有效的法律。”(参见本书第九章第4小节)……。因此，不应在外邦君王和以色列君王之间作出区别。甚至对一个并不拥有土地的以色列君王——既然以色列土地已[由约书亚]分配给各支派——他们仍然愿意接受他的法律和法规，其中包括完全自动放弃权益。然而，所有这一切，建立在他并不违反任何《托拉》中的明文规定的基础之上。但是，当他违反《托拉》中的明文规定时，就算是一个外邦君王，犹太人也不会[478]服从——更何况他是犹太君王！……这不仅适用于规范人际关系的民法……甚至适用于税收和税率问题，这也是我们通常所说的公民自愿放弃[他们的权利]的地方。因此，犹太君王的法律也是法律。]

[然而，尼斯姆·格龙迪(《巴比伦塔木德·许愿》28a)写道：“托萨福学者已表明，‘外邦王国的法律是法律’这一原则仅仅适用于一个外邦君王，这是因为，土地属于他，他可以对城民们这样说：‘如果你们不服从我的法令，我会从这土地上将你们驱逐出去。’对于一个以色列君王，情况则不然，这是因为，以色列土地归所有以色列人共同所有。”……可是，在我看来，他[尼斯姆·格龙迪]只是认为，若没有公意，君王不得颁布有关税收和税率的法律。此处他认为，由于我们不将默认的公意归于公民，只能根据他[君王]是土地的主人[，税收因此

具有法律效力。那么,这就要求在犹太君王和外邦君王之间作出区分。但是,就法律和法规而言……,尼斯姆·格龙迪也赞同,[它们之所以有效,]是因为公意,犹太人君王或外邦人君王之间并无差别。]

第二、……我们并无根据要区别世袭的君王和非世袭的总理或首相:“外邦王国的法律是法律”这一原则适用于所有人。因此,这同一句[格言]也可以运用到……成员并非皇室的立法机关里。他们有君王的身份地位,我们可以将“外邦王国的法律是法律”[这一原则]运用到他们身上。我们更有理据要遵循这一原则,这是因为,他们由人民选举产生出来,而选举他们的目的是让他们为了国家的利益在他们认为适当的时候颁布法律和法规。甚至他们强制征收的税收也是为了民众利益,这是因为,若没有税收,一个国家就无法存在,而国家的每个公民都希望国家能够存在。

……每个城镇的法令必须具备三个条件:一,“城中的贤士”必须首先由卡哈尔提名;二,重大议题必须由所有城中的贤士在得到城中的官方拉比同意的前提下作出决定;三,城中法令的目的是为了维护卡哈尔,而不是为了维护某些个别人的利益,牺牲他人的利益。……

因此,我们必须认为,在目前讨论的议院案例中,如果它满足所有这些条件,那么,毫无疑问,它就相当于“城中的贤士”。既然他们由全体公民选举产生,其明确的目的是如别的国家一样,制定法律[479]和法规、征税,所以,他们也首先由卡哈尔提名。同时,他们也满足禁止以损害他人利益为代价而谋取个人利益的条件。因为……他们将税收[平等地][强加给]每位公民,每一位公民都根据自己的收入和利润来缴税,没有谁是在剥削他人的基础上获得自己利润的。不过在此例中,立法似乎并没有满足这样的条件——经“城中的官方拉比”同意,这是因为,他们从未征求城中的拉比的意见。然而,因为城中的拉比同样也是选民中的一员,也可以说,他从一开始已经同意他们为城中的利益而作出的任何行为,只要没有违反托拉律法。就“外邦王国的法律是法律”这一原则,人们明确地认为,仅当它不违背托拉律法的情况下,它才适用。它只适用于涉及经济事务(*mamona*)的问题,[在这方面,“外邦王国的法律是法律”这一原则类似于如下]法则:法庭有权

利没收财产,需要再次声明的是,这并不包括损害他人利益而获利的情况。我进一步想说的是,与以上解释相一致,我们的议院具有和君王平等的权力,没有一处规定犹太君王应向城中的拉比咨询。

以色列国的宗教意义

4. 反对祭司法规(西奥多·赫兹尔[Theodore Herzl]:《神权政治》[Theocracy])^①

西奥多·赫兹尔于1896年出版自己解决“犹太问题”的建议方案——*Der Judenstaat*(最佳译文为“犹太人的国家”),很快成为犹太复国主义运动的宣言。西奥多·赫兹尔设想建立一个世俗的贵族共和国,并预料不久之后,针对以色列国的“犹太性”特征,人们会提出许多质问。

“神权政治”是我们想要的结果吗?不,事实并非如此。信仰将我们团结在一起。知识让我们自由。因此,我们拒绝神权统治倾向,反对我们的祭司制度崭露头角。我们让祭司留在他们的圣殿范围之内,正如我们的正规军只驻扎在军营里。军队和祭司[480]都会受到很高的尊敬,如他们的职能所理当配得的。但是,禁止他们干涉赋予其荣誉的以色列国家的行政管理,否则会无端引起对内和对外的麻烦。

每个人都会像在自己的国家一样享有自由,不会因有信仰或无信仰而受到干涉。如果有来自不同国家或持有不同信仰的人居住在我们中间,这些人在法律面前是平等的,并当受到尊重和保护。

5. 以色列国是神的王权基础(亚伯拉罕·以撒·库克[Abraham Isaac Kook],《圣洁之光》,圣洁的道德[The Morality of Holiness]136)^②

① 《犹太国》(*The Jewish State*) (纽约: American Zionist Emergency Council, 1946年),第146—147页。

② 《圣洁之光》(*Orot ha-Kodesh*), 大卫·科恩(David Cohen)编(耶路撒冷: Mossad Harav Kook, 1964年; 希伯来文), 第二卷, 第191页。

几十年前,早在以色列国还未产生的时候,亚伯拉罕·以撒·库克就已提到它的名字。他采用喀巴拉的象征主义构建自己的政治神学,并辅以黑格尔的思想,即国家是绝对精神的最高实现。

国家并非人类最高幸福之所在。对于普通的国家,它最多像是一个大的保险公司,这种[否定是对的]。在这里,无数思想,不过是人类生命力的冠冕,高高盘旋在上,无法触及到它。

[然而]下边的情况有所例外,有这样的一个国家,它的基础是理想,铭记在其心的……理想成分正是其个体最大的幸福。这个国家真正成为衡量国民幸福的最高指数。这正是我们的国家,以色列国,神的王权在这世界上的基础^①。它的全部目的是“惟独神和惟有祂的名号”(亚 14:9)。这是因为,这才是真正的最高幸福。

当然,这一崇高的幸福仍须要展开和阐释,这样它才能在[如今这]黑暗的日子里,显露出它耀眼的光芒。但是,这并不足以构成妨碍它成为最高幸福的理由。

6. 以色列国的负面意义：犹太复国主义运动是异端(耶拉米尔·多姆 [Yerahmiel Domb],《犹太教与犹太复国主义运动》[Judaism and Zionism],载于《审判》[*Et Nisayon*] [Jerusalem, 1972年;希伯来文],第4—5页,第10—11页)

[481]耶拉米尔·多姆激烈批判犹太复国主义运动,是超正统犹太教反对犹太人重建国家、参与此世政治思想的一个例子。他批判君主制(参见本书第三章),而君主制是回应以色列百姓想要拥有一个“像列国一样”的君王的愿望。因此,他反对犹太复国运动主义者对于常态国家的希望,否定以色列国具有合法性。

犹太复国主义运动是异端[*kefirah*]^②,它比之前的任何异端都严重,[比]不间断生出的各种各样异端宗教派别[都严重]。撒都该派否

① 第九和第十个神的流溢(*sefirot*)是 *yesod*(基础)和 *malkhut*(王权)。

② 这个希伯来词语的字面意思是“否认”,我们以下将其同源动词 *kafar* 译作动词“否定”。

定传自西奈山的大拉比传统,但是,并没有完全否定我们圣洁的《托拉》。相反,他们至死都忠于自己的事业……。卡拉派也没有完全否定我们圣洁的《托拉》。其他异端派别也是这样……。在这么长的时间里,直到犹太复国主义运动出现在我们眼前为止,在以色列并没有出过一个完全否定圣洁的《托拉》的派别,这种异端扩展到整本《托拉》,[向下深入]到它的根基。[犹太复国主义运动]并不只是否定《托拉》中的一部分,或否定我们信仰的一些细则,而是将它连根拔起。更为要命的是,它不再是某部分以色列人的动力,而是断言自己支配整个以色列人,包括一切散居犹太人,不论他们居住何地。

最彻底、最严重的异端就是犹太复国主义本身,任何犹太复国主义运动者的行为都没有它恶劣。这些人亵渎圣洁的安息日,违背整部《托拉》,但是,也有其他罪人亵渎圣洁的安息日,犯下各种重罪。特别发端于犹太复国主义运动的征服应许之地——在此过程中,犹太复国主义运动者们也因此犯下重罪——……正是他们的意愿和想法现实化和造成的后果……。犹太复国主义本身,甚至在它成功地导致创建以色列国以及随其而来的行为之前,在犹太复国主义运动者们变成圣洁的安息日的亵渎者与罪人之前,所有的抱负不过就是[482]以色列应该有一个国家、在以色列土地上应有一处庇护所,再没有别的什么东西了——……这种犹太复国主义者的抱负,建立在否定十三条信仰原则的基础^①之上。[它是]一个普遍、基本的异端。犹太复国主义本身否定对圣洁的托拉和圣洁的以色列的信仰,否定对弥赛亚将要来临的信仰,否定对死人复活的信仰,否定[神的]赏报和永罚的信仰,否定对由神赐予的一切神圣事物的信仰。

犹太复国主义否认一切。[它否认]全部的选民论,即神在万民之中拣选我们,否认由于我们罪恶而招致流放的全部思想,否认神将通过公义的弥赛亚拯救我们的信念。犹太复国主义——它的含义就是,我们应该拥有一个国家、自由和独立——看起来似乎并不反对任何明

^① “十三条信仰原则”是指,迈蒙尼德在他对《密拿西》(《密西拿·犹太公会》第十章的导论)的评注中,形成和解释的原则。它们从未获得普遍认可,但是最接近于公认的犹太教信条(参见本丛书第十五章)。

确的诫命……,通过各种狡猾的[论证]和混淆是非,诉诸具体情况,将之合理化,看起来甚至还很吸引人。这种犹太复国主义就是[最为]恐怖的异端。犹太复国主义异端[*minut*]……包含从根本上反对整个信仰体系,反对我们圣洁的《托拉》有关神学[层次]上的原则,导致在实践上亵渎《托拉》。……

这样说可能会引起一些争论:犹太人居住在以色列土地上有什么过错呢?他们从外邦人手中重新得回自己的圣地又犯下什么罪呢?[在以色列土地上]建立犹太人的村庄或城镇,特别是当阿拉伯人驱逐他们时,更有必要建立一个国家保护他们的生命,这一切有何罪恶呢?实际奉行某些诫命的犹太人争论诸如此类的问题,他们目前被称为是虔诚的(或“严守托拉”的)复国主义运动者……。他们被肤浅和方便所牵制,[被吸引去]追随自己的感情和大众的喜好,被藏在这种喜好里的撒旦的权柄所控制,被短暂的胜利所欺骗,被世俗的诱惑和欲望所蛊惑。他们坚决走向各种直接或间接通往绝对、终极罪恶的途径。而这种罪恶几乎已完全统治了现今的时代。

[483]事实上,在这里并不存在让以色列土地置于危险之中的犹太律法问题,也没有人[真正]想要去履行可以运用于以色列土地的任何责任……,也没有人想要遵守任何与神圣有关联的事物……。真正处于险境的是,犹太教的基本要道和全部的《托拉》……。这是因为,在以色列土地上获得一块居留地并建立一个国家的做法意味着我们要完全遭到毁灭:这不仅仅是一个具体行为。根本的大问题是:我们的民族——但愿不会如此——和世界上别的民族一样吗?我们的成败,是根据他们成败的因果法则来衡量的吗?在本质上,我们与法国、英国、俄罗斯民族一样服从同样的法则吗?致使他们失败或屈辱的错误——比如说军事方面的弱点、敌人优秀的计划、[自身]力量的分散——也[将]一样会给我们带来特定的失败吗?为英国人或法国人带来优势和成功的努力或资产,也[将]一样会为我们带来成功和益处吗?人类在科学和经济知识上的进步以及获得这些知识,已经改善世界上其他民族的经济状况,也会给我们自身带来相应的[提高],[这是真的吗]?组织[这种]军事力量为世界上其他民族提供安全,也会使

我们国土安全、实力增强、在世界上拥有民族自豪感、赢得尊敬、握有权力,有一个安定的未来吗?又或者,我们有别于世界上其他民族,我们是神在万民之中所拣选的选民,神显明自身的眷顾来带领我们,我们遵循《托拉》诫命中的神的规定,相信赏善罚恶的警告,相信流放和救赎……?

7. 神的主权:犹太国需要《托拉》律法(以撒·伯留尔[Isaac Breuer],《犹太教与民族家园》[Judaism and National Home])^①

以撒·伯留尔是一位训练有素的律师,此处他关于神的主权和国家主权的观点,反映出那个时代欧洲的法律理论。如下选文是他[484]在1946年提交给英美巴勒斯坦调查委员会的文本,也是他努力建立和界定以色列正教党(Agudat Yisrael)反对世俗犹太复国主义运动的一部分。

从神一次而永久性地创造世界,犹太教得出这样的结论:在创造完成之后,世界继续由神引导,因此就有了神权政治。正如神的创造是普世的,他对人类各民族以及委托给人类各民族管理的一切受造物的政治管理也是普世的。神不仅仅是这些受造物的“父亲”,也是所有国家的“君王”。……

在犹太教里,神在本质上是独一的,这种认识使别的任何一种主权的存在都无法令人接受。神是独一的至高主权,对自然和人类生命而言如此,对个体或国家也是如此。他是自然规律的唯一原因,也是人类个体行为的规范和国家法律的唯一根源。在独一的神面前,自治主权没有任何空间。在自然法、约束人类个体行为的规范以及法律条例之间,在根本上,并没有任何差别。仅仅可以说,前者是对没有自由的存在而言的,由此也随时都可以成为现实,而对于后两者,则必须先

^① 《犹太教思想》(*Concepts of Judaism*),雅各·S.雷文格(Jacob S. Levinger)编(Jerusalem: Isreal Universities Press, 1974年),第89—92页。此处选文来自雅各·巴尔-奥尔(伯留尔)[Jacob Bar-Or (Brenner)]于1946年为英美巴勒斯坦调查委员会(Anglo-American Committee of Inquiry on Palestine)所译文本。

为具有自由意志的人所理解,然后由自由行动的人去实行。

因此,神在本质上是独一的,从中可以形成犹太教有关民族和国家的思想。根据《圣经》,民族是由家族而来。而家族已经是一个由神圣律法所规范的团体。神将土地赐给现已发展成为各个民族的家族,这样他们成为神法的子民,可以在土地上,继续并成全一部分神的创造工作。因此,对于犹太教而言,以色列民族是一个合法的实体,它建立在家族之上,由一个特殊的国土观念形成,它的法律就是神的律法。正是因为以色列民族在本质上是一个合法的实体,它就不能没有国土,在此土地上将真理启示给它的神-君王的意志是这块土地上的至高法律。以色列民族是建立在神圣律法之上的共同体,若发展到满全时,它除了神的意志外不接受任何主权。因为对这个民族来说,只有神的意志才是有效的,它也需要惟独以神为主权的国土。这个民族可能建立在没有异族统治的沙漠中[485]。但是,民族生命力以及各种活动,只有在本民族的土地上才能形成。

民族和民族疆域通过神的律法结合成为国家。国家并非法律的来源,反而是完完全全地服从神的律法。国家是神的律法的第一仆人。它的最高使命是实现神圣律法。作为神法共同体的以色列民族,不论在时间上还是在思想上,都先于国家,也不会与其混淆。与民族不同,国家就像国土一样,只有一个功能——虽是极为重要和必不可少的功能,但终究只是一个功能。正如国土在空间上可以为在神圣律法下没有限制和无所不包的扩张提供了可能性,国家也将保护这样的扩张免受内忧外患。这个神法共同体也仍然存在于以色列国家内部,且随时准备反对以色列国,实际上,与以色列国战斗,以防止它以任何方式背离自己被授予的功能,滥用被赋予的权力;同样,也随时准备去重温它的旷野生活,以防国家屈服于滥用权力使整个国土走向毁灭。

正如在神圣的自然法所统治的自然领域,各种现象总是互相联系而存在的,在神圣律法统治的人类历史领域,人类也是相互联系而存在的。人类生来的命运就是让自己自由地降服在神启示的律法之下,并按照这种律法来定位自己的关系。由于篡夺民族自治权和颠覆国家主权,人类已经陷入苦难之中。对于犹太教而言,历史的问题只在

于律法问题。只要各个国家坚持自己拥有主权,每个国家内在或外在地将律法归于自身所有,就不可能有社会的安定和国际的和平。人类历史不断重演的大灾难已经显明人类的混乱,所有的先知也已强有力地预言到这种混乱,只有靠神的律法才能使之终结。

犹太教认为,律法思想完全是超自然的。不是以色列民族制定律法,而是律法形成以色列民族。人类也许可能由自己,凭借自己的力量认识天地的奥秘,由此找到通往神的道路。神必定将神的律法启示给这个民族。在以色列民族经历启示的过程中,绝对民族主义消失殆尽[486],将出现相对民族主义,即把神启的律法作为唯一最高价值,为这种律法而活成为一个民族的生活命运。

……犹太民族的宗教除了律法以外没有其他。犹太民族的宗教只为这样的民族而存在,这样的民族并不为自己制定律法,而是从神的口中领受律法。这种宗教不仅杜绝形成自我偶像崇拜,在接受神法的同时,还毫不保留地准备完全服从神圣意志。它准备好拒绝主权,认为以色列的土地就是神的土地,而以色列国就是神法的仆人。

一个“民族的”神!——错了!神是天地的主宰,万民的君王——这才是犹太教的神,他施怜悯给在埃及地为奴受到恶待的人,带领他们走向自由,来到颁布律法的西奈山下,到达施行律法之以色列地,他一直如此。

“民族的”宗教又如何呢?在宣认神为天地之主宰、万民之君王的信仰里,什么应该限制在民族范围内呢?犹太教中的宗教当然不是民族性的,但是,对于犹太教而言,以色列民族却是“宗教性的”。不是以色列民族创造“宗教”,而是“宗教”产生以色列民族。对于犹太教,神并非……仅是道德的设定者,也是律法的颁布者。因为有这样包容一切的律法,只有在民族生活中才能实现自身,由于它只有在本民族的生活中,才能满足自身统治的需要,由于只有在本民族的国土上,才能满足自身统治的需要,因此,民族和律法是犹太教本质中的和必不可少的一部分。

8. 政教分离(耶沙亚户·雷波威兹:《以色列国的宗教意义》[The Religious Sig-

nificance of the State of Israel], 收录于《犹太教、人类价值观和犹太国》[*Judaism, Human Values, and the Jewish State*], 高尔德曼[Eliezer Goldman]编辑,

高尔德曼等翻译[Cambridge: Harvard University Press, 1992年], 第214—219页)

这篇文章选自在1975年举行的“托拉犹太教运动”(the Movement for a Judaism of Torah)会议上的一篇讲话。该运动由有志于在以色列社会中传播托拉精神影响[487]的虔诚笃行的知识分子发起。在这次会议上,耶沙亚卢·雷波威兹的不知名对手坚持的观点,可能接近于亚伯拉罕·以撒·库克在本章第5小节中的思想,或者,更为普遍的说,可能接近于犹太教安息日礼拜仪式中特别祷文中表达的思想,即以色列国是“以色列救赎的曙光”。

在发言伊始,请允许我先做个自我介绍:本人是一个对以色列国从来没有失望过的人。对我来说,以色列国实现了我自青年起就对它抱有的全部希望。当然,要求一个七十岁的老人像他在年轻时一样畅想自己的未来,这是一件非常困难的事。但对于我,自从年长成熟并成为一名犹太复国主义者,对我而言,犹太复国主义意味着努力解放被异族统治的犹太人。以色列国完全能满足这样的要求,即将被他人统治的犹太人解放出来……。与之前的那位发言人有所不同,我认为,在所有社会里,在我们的时代,在一切文化中,其中也包括犹太文化,在过去、现在以及可预见的未来,国家的性质从来都是一种世俗制度,曾经以及将来也不会成为别的事物。国家的功能在本质上就是世俗的。它不是用来服侍神的。不论犹太人何时拥有国家,以色列国的历史都是一部宗教和政治领导之间持续斗争的历史。甚至以托拉之名,为了维护托拉,作为为《托拉》而斗争的产物,以色列国诞生了,这时我能想到的是哈斯蒙尼王朝(Hasmonaean State)——这个王朝六十年的存在见证了《托拉》追随者与世俗执政者之间持续的斗争史。这种斗争在理论上和事实上都是不可避免的。宗教,即人类承认自己有责任服侍神,不可能同政府运作相容为一体。政治组织是生存的必要条件,但仅仅是为宗教斗争提供了平台而已,这样的斗争就其本质

来说,却是永无休止的,并且不可能以胜利而结束。

大概在二十年前,我与大卫·本—古里安有过一次有关宗教与政治问题的长谈,他对犹太教的态度,在座的应该很熟悉了。他对我说,“我非常理解你为什么主张政教分离。你想要恢复犹太宗教,使之成为一个政治当局不得不考虑、独立的因素。因此,我是不会同意政教[488]分离的。我想要的是:让国家来控制宗教。”犹太宗教的官方代表要顺服于处理各种事务的国家;甚至更糟糕的是,他们要由世俗政府来“维持”。

像这样的国家,根本没有宗教上的价值。也没有任何国家曾经有过。政治上的成就、征服和胜利——没有一样在宗教上具有重要意义。是谁“收回以色列边界之地,从哈马(Hamath)口直到亚巴拉海(Aravah),”并“收回大马士革和先前属犹大的哈马归以色列”(王下 14:25,28)? 在以色列人中,谁是最伟大的勇士和征服者? 是“以色列王约阿施(Joash)的儿子耶罗波安(Yerov'am)”,他“行耶和华眼中视为恶的事,不离开尼巴(Nebat)的儿子耶罗波安(Yerov'am)使以色列人陷在罪里的一切罪”(王下 14:24)。这些仅凭我们从列王纪的两节经文中得知的无数征战,关于它们,有何种宗教重要性呢? 从宗教经验的角度来看,从宗教传统的角度来看,从这些行为给宗教意识留下印记的角度来看——它们什么都不是。我们流芳百世的贤哲为耶罗波安找到一些优点,因为他没有伤害曾说过这样的话的先知(阿摩司),而这位先知曾经说过:“耶罗波安必被刀杀,以色列名定被掳去离开本地”(摩 7:11)。这可以算的上是他的一点优点了,但是,他历经无数征战后所能留下的东西,加起来总共两小节的记录,在以色列人的宗教意识里面没有留下什么印记。

我认为,没有任何节日或庆日来纪念嫩的儿子约书亚征服以色列地,也没有任何节日或庆日来标记大卫王攻陷耶路撒冷的事件,这都并非出于偶然。不过我们倒是有光明节(Hanukkah),用来纪念严守《托拉》的犹太人同希腊化的犹太人之间的内战。

从神学上来讲,作为一个有信仰的人,对以色列国并不持有特殊偏见,我坚决地认为,一个国家是不可能有任何内在价值的。进言之,

可以撇开任何神学或信仰的考虑不谈,仅根据一般逻辑定理的标准,就可以得出结论:国家不是价值。国家之所以为人所需要是因为要实现两个需要。第一个是个体生存的需要,“这是因为,要不是惧怕政治统治者,人们恨不得活生生吞吃掉彼此”(《密西拿·先贤遗训》3:2)。“人从小小时心里怀着恶念”(创 8:21)。不像独自生活在岛上的鲁滨逊(Robinson Crusoe),除非有政治和政府强加在人的头上,或者人类自己将政治和政府强加在自己的头上,人类不可能共存于社会之中。一千五百年之后[489],伟大的社会政治思想家霍布斯(Thomas Hobbes)用系统的方法精辟地重现了我们的先贤们的至理名言。

国家的作用是保证民族生存,其职能是确保个人的生存,前者比后者更成问题。不过,我们并不想深入探讨这个重要问题,而承认两者都需要合法性。……

法西斯主义的本质是认为国家具有内在价值。如果大家普遍接受这一点,那么当“托拉犹太教”的价值依附于国家时,这一点就更为真实了。在犹太律法中,国家自然有它的一席之地,这是因为犹太律法本身关注世俗事务。它处理有血有肉的人的事务,处理他们的饮食、繁衍、工作,等等。在犹太教里,政治实体具有一定的价值,但没有给予很高的地位。关于这一点,我们可以从《列王纪下》中那位伟大的胜利者和征服者的功勋,是怎样被埋葬在两小节经文中略知一二!对《圣经》并不非常精通的人,也对它们没什么印象,哪怕它们是非常虔诚的犹太人。

我不能将宗教意义归于我们已经重新获得的政治独立。在今晚的讨论中,从在我之前同道们的发言里,有人可能已经推断自己“听到了神的言语,得见全能者的异象”(民 24:4);在各种历史事件中,他们觉察到“神的手指”以及从至高天降临到凡界的最终原因。我没有认识到神圣目的的可靠来源,也没有察觉出凡界所发生的事情具有任何宗教意义,除非凡界的事情本身含有仰望高天的意愿;也就是说——人类要以天国的名义行动。除此之外,历史没有什么宗教意义。历史属于世界进程,正是这个进程构成神的眷顾。每个历史事件都是神圣眷顾的实例,因此,没有哪个特定的事件比别的事件具有更

大的宗教意义。根据自己的方便或愿望人为选择“神的手指”，类似于使用“圣洁”概念，后者常常为了民族—政治的目的而被人滥用。当圣殿山(Temple Mount)的圣洁归因于“神的居所”时，我想问的是：难道不是每块土地都一律是“神的居所”吗？毕竟，“地和其中所充满的，都属耶和华”(诗 24:1，虔诚的犹太人每周重复四次[490]的一句经文)！流放中的聚集本身还不是一种宗教现象；看看这句经文，“但你们进入的时候，就玷污我的地，使我的产业成为可憎的”(耶 2:7)。然而这种考虑并不能阻止拉比们在安息日里颂念“以色列救赎的曙光”。

9. *Mamlakhtiyut*: 国家需要宽容(大卫·本—古里安[David Ben-Gurion], 《永恒的以色列》[The Eternity of Israel])^①

这篇论文由以色列第一任总理所撰写，反映出以色列国的早期社会内部矛盾，也是为大卫·本—古里安的主要思想“国家需要宽容”(*mamlakhtiyut*)辩护。该观点提出，公民意识或公共精神要建立在公民对国家忠诚的基础之上。此处的“国家需要宽容”思想呼吁以色列国的所有宗教或世俗党派团体彼此承认对方具有合法性，以适应相互的利益。

当以色列国发表独立宣言时，犹太史上还没有哪个时代像我们今天这样，把以色列[民族]的统一团结，以最全面或最完满的方式展现出来。根据传统，西奈圣约要求我们保持“圣山高过以色列人，就像[翻过来的]盆”(参见本书第一章第8小节)。当摩西迟迟没有从西奈山上下来的时候，以色列百姓聚集在亚伦面前并铸造金牛。当所有的支派前来希布伦(Hebron)觐见大卫，拥戴他为统治全以色列的王时……他的儿子押沙龙(Absalom)发动叛变。在洗鲁雅(Zeruiah)的两个儿子约押(Joab)和亚比筛(Abishai)，以及迦特人以太(Ittai the Gittite)平定这场家族叛乱，将王权交给大卫之后，更为严重的叛乱也开始了，本雅悯人(Benjamite)比基利(Bichri)的儿子示巴(Sheba)造

^① 收录于《以色列政府年鉴》(*The Government Yearbook*)(Jerusalem, 1954年;希伯来文), 第14—23页。

反——这导致所罗门去世后犹太家族和以色列家族分裂。只有一小部分[在巴比伦流亡的犹太人]，与以斯拉(Ezra)及尼希米(Nehemiah)同回以色列地，大约有五万人(其中包括七千左右的男奴与家仆佣人)，回归的人遭遇未流放的“以色列地的犹太人”[491]反对。在第二圣殿时期，以色列人民的内部矛盾和不和激增，例如：在撒都该人与法利赛人之间，在哈斯蒙尼家族内部兄弟之间，在第二圣殿毁灭之前，也有温和派与激进派奋锐党之间的敌对。在他们之间的争斗敌对也丝毫不少于他们与罗马人的斗争……。在流放期间，以色列人中的争吵和冲突事件也从未停止过。

在以色列国建立前夕，巴勒斯坦的犹太社团伊舒夫(Yishuv)也许是当时世界上所有犹太人团体中，最为涣散和分裂的一个。恐怕再也找不到别的像伊舒夫这样的地方了：这样的联合体包括不同种族的团体、文化、组织和党派、信仰与观念、不断变化的意识体系和国际关系，相互冲突的经济和社会利益——[这就是]流亡者聚集的后果，成为以色列所有分裂和分歧的中心。独立……惊人地出现了，好像所有问题一夜之间得到解决。所有以色列各党派代表们签署独立宣言——从永远不会停止反对犹太复国运动主义事业的共产主义者，他们认为犹太复国主义者是反动派、资产阶级、沙文主义者以及反革命，到以色列正教党，它把通过任何自然方式尝试拯救以色列的做法都看做是背教。……

然而，不仅仅是这些极端分子……战胜他们对以色列国长期形成的痛恨和反对。二十多年来，坚持认为只有双重国籍的国家才是实现犹太复国主义运动目标之唯一手段的青年卫军(Shomer Hatazir)的代表们……也签署独立宣言……。[还有]修正主义代表们，一直热心地为反对建立一个以隔离为基础的国家而战，同样也在独立宣言上签下自己的名字。

唯一的障碍是……[独立宣言上的]最后一段话，提到“怀着对以色列国磐石的信念”^①。一方面，一些激进知识分子认为，这些词语背

① 大卫·本-古里安：《独立宣言》，参见徐新、朱立宏编译：《犹太人告白世界——塑造犹太民族性格的二十二篇演讲辞》，北京：中央编译出版社，2006年，第62—65页。——译注

离无神论；另一方面，超正统极端主义分子觉察到了没有加上“[……以色列国磐石]和它的救世主”一词……也是一种对犹太教基本教条的背离。尽管如此，经过协商，大家还是达成一致。不仅以色列的各党派，还有全世界各地的犹太人，在那天都统一团结，为以色列国的建立而喜乐和自豪。实在是难以评估到底哪个奇迹更为伟大——独立的奇迹还是统一的奇迹。……

[492]然而，这两个奇迹只在奇妙的一天结合到一起。以色列国建立起来了；为了生存，它艰难而漫长地展开军事斗争，且在短期内根本没有定论和结局。军事斗争以及努力聚集所有流亡犹太人和开垦荒漠，都要求……犹太民族的团结程度丝毫不亚于国家独立。可惜，在独立日曾经闪耀过的团结很快便消失了。从犹太社团伊舒夫到犹太国的转变，并没有消除内在的分裂和分歧；相反，恰恰是如下两个开启犹太史新篇章的事件……增加甚至恶化了这种分歧：(1)建立主权[mamlakhtit]框架以及(2)流亡的犹太人开始聚集。

若没有政府、强制、少数服从多数原则(除非它是一个专制集权的国家)，一个国家就不可能存在。但是，一个国家也不能仅靠此[这三个条件]来生存；它必须从人民的普遍意志中，从他们共同珍藏的历史使命中，从彼此肩负的责任和内部的团结中，吸取自身所需的生命力、力量和完善……。这适用于任何国家；对以色列国更是如此，这是因为，它不仅仅是一个由人民组成的国家，而且是为人民服务的国家。它也不是一个发达和经济完备的国家……。居住在它之内的人民才是它唯一的核心，国家就是为了他们而建立的。以色列的大部分疆域都是荒废的，需要开发。它的经济也只刚刚起步。它的所有邻国都妄图要毁灭它。世界上的强国并不对它抱有同情心。这个国家肩上担负着吸收移民、发展、安全等历史重任，仅靠政府强制力量根本无法完成。没有广泛、长期的努力……全民的支持，流亡人民的集聚是不可能的，开发荒地将化为泡影，国家的安全也会荡然无存。这项努力需要加强人民的力量和贯彻他们的普遍意志。

……就宗教中的各种问题，信念和信仰上的多样性要求，不论世俗公民还是信教公民……都要尊重双方的感情和观念，不仅以宽容的

心,更以尊重和彼此信任来相互建立关系。每一方都可能只是希望对方像自己一样;实际上,在极权政治下,这一切是通过审查手段或专制来实现的。[493]以色列国是一个民主国家。若没有建立在公民自由和自主选择基础之上的民主管理,设想它能够存在是不可能的。我们中有非常虔诚的犹太人,他们真诚地相信那一天终究要来临,那时神会洁净人民的心,所有犹太人都像他们一样会相信神、敬畏神。我们中也有世俗犹太人,他们确信那个时代会到来,实现思想不曾拥有的一切……,所有的犹太人都将会和他们一样。[但是]没有一个人知道,犹太教内部在信仰上神奇地合一的日子什么时候会来。所以,以色列国必须按照当前的现实状况来行事,可能会需要几年,而且这些年岁……对以色列人民和以色列国的未来至为关键。我们必须留意精神层面上的不同观念。尤其是在这里,差异更为彻底,这是因为,它们触及到孕育双方的最深刻的根基。当存在差异的双方理解自身时,它们都坚信自己忠实于犹太教的源泉和根基。在它们之间没有一个客观的最高法庭来裁判它们,就算是有这样一个法庭,它们也不会接受它的判决。存在差异的双方必须共同生活在一起,共同建设这个民族和国家,而不是将自己的想法强加于对方。

所有[宗教党派的]代表们都签署独立宣言,其中包括一份“宗教和良心自由”的声明。这项原则旨在保护最保守的犹太人,有充分的机会根据自己的宗教信仰来生活,[也]保护其他犹太人根据自己的方式来生活。以色列国,在迄今为止所有的联盟之下,已经承担起为人民共同的宗教需要提供保障,并竭力阻止任何宗教形式的压制的责任。这个明智而公平的安排本应安抚各方并在事实上被双方所接受。然而,构想出一套抽象原则是一回事;实际上使其生效施行则是另一回事——尤其是在……一个统一的民族缺乏相互尊重、信任和宽容的时候,情况更是如此。

……问题的严重性在于,不仅党派之间存在分歧,而且犹太教内部两种不同观念之间存在冲突,在塑造以色列国与以色列民族特征的计划上存在对立:

一、信仰“托拉来自天国”,严格追随《布就筵席》,且践行被认为源

自西奈山的传统,[494](不公开或隐而不显地)希望《托拉》律法——按照正教党杰出学者会议(the Council of Distinguished Scholars of the Agudah)或精神中心党(Mizrachi)的拉比领袖的解释,通过国家[mamlakhti]法律的力量,强加到以色列国及其人民身上。

二、相信只要公民不损害他人或国家的权利,都具有良心自由,以及每个人都具有按照自己认为合适的方式思考、言论、行为的自由。

主张宗教自由和良心自由的人们……不仅包括思想自由的[世俗主义者],他们认为强制施行[《托拉》律法]都是对其良心的攻击,也包括许多恪守传统、虔诚的犹太人,他们自己也严格追随《布就筵席》,并认真遵守一切的传统准则。不过,他们都认为,将宗教沦为政治工具,以及通过国家权力强制推行宗教实践的意图,不仅在道德上毁坏以色列国,也是对犹太教精神的扭曲。他们反对建立在宗教基础上的政党,认为它们对宗教的普遍声望有害。至于拉比政治化,以及神人关系……与政党派系操纵相互混杂,他们认为,这些无益于宗教和国家。许多人仅仅……渴望以色列国能将自身限制在“人类及其同胞”^①的关系范围之内。

在以色列,宗教争论由于犹太教的特殊性而进一步复杂化。以色列的宗教问题与基督教世界中政教关系问题有所不同。犹太教从根本上说与基督教不一样。它并不满足于抽象的教条,它的根基是包括人类从生到死全部生活范围的正诫命或反诫命,丝毫没有给摆脱宗教关怀留下任何中立的空间。更进一步说,犹太教是一种民族宗教,吸收犹太人民从诞生到现在的所有遗产。民族和宗教并不那么容易就能分开的。

在犹太史上,[两者]混杂也不是什么新鲜事了……。在[495]我们最早期的文学作品里,[有两次描述过]犹太民族的起源:第一,以色列人共同起源于亚伯拉罕的后裔以及以色列的子孙[雅各的后裔];第二,神同他的仆人摩西及其百姓订立盟约:“耶和華我们的神,在何烈山(Horeb)与我们立约。这约不是与我们列祖立的,乃是与我们今日

^① 与“人与神”之间的关系对立——参见《密西拿·圣日》8:9中犹太传统对两者的区分。

在这里存活之人立的”(申 5:2-3)。

……在美国所采用的政教分离政策,并不是反宗教思想的产物,相反,源自于深层次忠诚于宗教的情怀,以及确保每个公民享有完全的宗教自由的渴望。[然而]这个合适的安排,就算以色列国采用它,也解决不了问题。犹太节日具有双重意义:宗教-宇宙意义,以及历史-民族意义……。一个犹太人格守节期,并不需要将遵守安息日和节期中所蕴含的伟大价值等同于休息日或纪念使我们的公共生活具有犹太特色和历史延续性的节期。逾越节、五旬节和住棚节也具有历史意义以及民族-宗教意义。……

为了宗教或其他原因建立的宗教党派,并不满足于安息日和其他节期中所具有的民族和社会影响方面……。任何忠诚于一个宗教党派[思想]的人,[因此]也有意或无意识中执著于在以色列国确立宗教。而政治党派首先是权力工具。

[大卫·本-古里安继续描述在奥斯曼帝国统治下的法律安排,一直持续到英国托管期间,随后被以色列国沿用。基于这些安排,犹太人、穆斯林和基督教的宗教法院管理结婚和离婚以及家庭法中的其他一些重要问题。——编者按。]

对于这些安排,以色列国提出两种截然相反的不同意见。一些人反对将国家[mamlakhti]权威赋予拉比,并将此强加于没有承认拉比及其权威、也没有兴趣接受其规定的[犹太]公民身上。另外一些人,反对用国家法律来限制拉比,拒绝让拉比服从国家主权[mamlakhti]权威。还有一些人,拥护国家授予拉比司法审判权——事实上,他们希望这个权力越大越好。同时,他们也致力于使拉比不受国家和国家立法机构的束缚,将拉比权威置于国家及其制度之上。

[496]现在的安排是折衷的产物。折衷的常见后果是,它不能满足所有人的需要。以色列国接受这种折衷是为了阻止宗教战争——不论是为了维护宗教还是反对宗教发动的战争,都将严重破坏流亡者的融合,……这是以色列国的头等大事。只要以色列人民对宗教和精神事务持有反对观念,并且通过犹太人的团结,展示相互的宽容和尊重,折衷就能长久。在一个信守宗教和良心自由的国家里,既有寻求

宗教法规的宗教团体,也有反对这样规定的传统主义者,还有广大的思想自由的[世俗]大众,将官方[mamlakhti]的地位[赋予]拉比,无疑创造了一个危险区域。[只有]对国家感兴趣的人,自愿、忠实地接受[国家]权威及其局限性的情况下,这样的官方地位才有存在的可能性。利益与责任相生相灭;国家权威同样需要制约。拉比绝对不能超越国家规定的……界限,也不可以在司法之外干预法律所规定的事务。除非拉比无条件地接受国家及其法律的约束,否则,从道德上讲,并不能要求完全不承认拉比权威的公民承担服从拉比的义务。

人的良心,无论是宗教良心,还是道德良心……都远比法律强大的多。但是,按照良心行事、反对国家法律的人,必须为自己的一切行为后果负责,包括国家为维护自己的权威而对其施行的惩罚……。在任何情况下,他们都没有权力要求国家权威将他们自身的意愿强加给反对他们自己良心的人。

折衷的能力对于任何团体来说都是必不可少的一个条件……。在以色列国,对这种能力的需求该有多高呀!没有必要仓促作出可能严重阻碍流亡犹太人的融合……以及政治[mamklahti]合作的决定。[当然,]我们并非能够或应该避免所有讨论或决定。没有任何抽象的规定可以将[明确的]决定和折衷的界限区分开来。然而,可以确定的是,此刻确实没有必要在意见和信仰问题上达成定论,我们将长期对此存在分歧。历史是有先后顺序的,我们必须区分主要和次要、永恒和暂时。在以色列国内,就宗教地位发生毫不妥协的[497]对抗……有可能激怒整个民族。在最好的情况下,这将延迟内部团结的进程,而对以色列国的存亡来说,……此乃最根本的要求。

评论: 以色列的霍布斯和卢梭

在1980年代,希伯来大学(Hebrew University)一位著名的教授曾评论说,在可预见到的未来,不用指望在以色列产生出一流的哲学家,这是因为,在以色列社会和政治生活持续不断的危机下,哲学思考所需要的闲暇根本无法得到满足。然而在以色列,像耶沙亚户·雷波威兹这样著名的公共知识分子,可以在政治论坛上,不定期地将自己

的国家观同政治理论家托马斯·霍布斯的理论结合起来。以色列的第一任总理大卫·本-古里安,为陈述自己的“国家需要宽容”的观点,可以援引卢梭的“普遍意志”。事实也许颠倒了那位教授所说的观点:在以色列,哲学是如此盛行,以至于著名学者与公共人物就时局之需发表演讲时,不援引哲学史就不能更好地表达他们的政治观点。或许还有第三种、更准确的选择:这些必须匆忙讲话思考的人,可以援引著名哲学家的名字或哲学观点,来渲染自己的重要观点,而与其本身的关系并不大,却可从中受益。

但是,不论一句带过或是郑重提及,都有可能掩盖其重要的复杂问题。实际上,除了引用霍布斯的观点,在许多关键方面,耶沙亚户·雷波威兹并不是一个霍布斯主义者。同样,虽然援引卢梭的普遍意志思想,大卫·本-古里安在很多重要地方,也不是一个卢梭主义者。我这样说的目的并不是想要指责任何一个政治理论家玩忽职守。相反,我愿意提出的是,我们有必要去研究政治理论,弄明白他们的论证。这件事如果做完了,藏在引用之背后的理由也就浮出水面了,我们可以看到,耶沙亚户·雷波威兹和大卫·本-古里安事实上并没有为我们在霍布斯和卢梭之间作出鲜明的选择。相反,将他们两个人的思想并列,可以让我们把耶沙亚户·雷波威兹宣布自己在哲学上同霍布斯站在一起时[498],心中关于国家目的之思想,与大卫·本-古里安根据普遍意志寻求证明国家存在的先决条件的观点联系起来。

耶沙亚户·雷波威兹的直接目的是为了反对将宗教意义归给以色列国的宗教犹太复国主义运动者。像霍布斯一样,耶沙亚户·雷波威兹并不认为国家的目的是达到完满或拯救,相反,他认为,以色列国和别的国家一样,严格地说,要按照法度建立以色列国,其目的是为了获得和平与安全,除此别无其他。但是,这并不是霍布斯主义所持的观点。这是因为,霍布斯通过一条独特的推理路线,得出自己关于国家有限目的的结论,耶沙亚户·雷波威兹却没有这样做。霍布斯关于国家的结论,不仅建立在唯物主义形而上学的基础上,也与他所认为的无止境的激情引导人类行为的理论有着很深的关系,与霍布斯有所不同,耶沙亚户·雷波威兹关于国家有限作用的理论,一方面来源于

对个体尊严的思考,另一方面来自对“侍奉神”之高贵意义的反思。但是,两者最根本的不同可能是:在《利维坦》(*Leviathan*)里,霍布斯的著名论断是,国家和平要求消除私人有关对错的判断。耶沙亚户·雷波威兹之所以在以色列名声鹊起,在很大程度上得益于他对定期选举产生的以色列政府在西岸(West Bank)和加沙地带(Gaza Strip)的管理上所推行的国家政策,予以直言不讳且毫不留情的道德批判。因此,耶沙亚户·雷波威兹类似于霍布斯的主张是,要求国家的权威应限制在涉及和平及安全的大事以内;他与霍布斯主义特别不同的观点则是,他公开反对以色列人行使国家权威的立场,这种异同都源自于同样的来源:忠实于《托拉》以及具有一颗严肃的道德良心。

大卫·本-古里安引用卢梭的普遍意志理论,其根本目的是要为以色列国的民主确定一个至关重要的前提条件。像卢梭一样,大卫·本-古里安也认为,政治社会如若不建立在共同的信念、习惯和目的的基础之上,将不会兴盛或持久。大卫·本-古里安和卢梭都相信,宗教是政治极其重要的组成部分。对于卢梭,普遍意志本身就具有合法性逻辑,通过这个原则,由民众议会颁布的法令可以合法有效地约束国家的每个成员,相对而言,大卫·本-古里安则借用普遍意志思想,表明特定的人民对共同的血统和共同的命运存在热切依恋的情感。卢梭的公民宗教和大卫·本-古里安的公民目的之间有着重要的不同[499];大卫·本-古里安试图将犹太人宗教传统添加到公民目的之中。而卢梭的公民宗教反对私人宗教信仰,提倡通过“团结感”与爱国主义和公民责任教育,弥补特殊主义的启示宗教的不足。相反,大卫·本-古里安的“国家需要宽容”则模糊私人宗教与公民宗教之间的界限,努力从犹太人宗教资源中提取“互相尊重、信任和宽容”——这些属于心灵和思想中的品格,可以让世俗犹太人和虔诚的犹太人,摒弃思想上“极端的”异见,在维护以色列国家的道路上共同合作。

大卫·本-古里安很清楚,从“激进知识分子”和“超正统极端主义分子”的角度来看,寻求互相适应需要付出大量的代价。他也了解,这种追求的结果并不是预定好的。正是通过使用“国家需要宽容”一词,他表明这样的思想:不要指望私人领域可以产生出公共的精神必

需品；由此，以色列国的民主事业要求国家在教育公民如何分享公共利益——自由上，扮演主要的角色。他向以色列国中相互竞争的派系建议，在一个自由和民主的社会中，“利益与责任相生相灭”。1990年代，在美国关于自由主义和社群主义争论中，善于思考的辩论双方认识到：自由民主中的问题不在于是否保护权利或推动责任，而在于如何发现二者之间难以捉摸的平衡。而在1950年代早期，大卫·本-古里安在以色列就已经看到这一点了。

但是，大卫·本-古里安的“国家需要宽容”思想也可能抑制了某些基本问题，而这些问题通过卢梭激进的构想而成为关注点。根据卢梭的解释，当普遍意志被理解为是对合法性逻辑的阐述，而非诉诸共同的血统和命运，那么，一个严重的民主问题就出现在以色列国内：非犹太的少数民族公民该如何将国家的法律视为自身利益的反映？当人们理解公民宗教与特殊的启示宗教相对立，是一种旨在推进独特的世俗政治目的的制度时，某种危险也由此而出现了，这种给民主和犹太教带来的危险源自于为了国家目的而获得犹太传统的帮助。这是因为，假设犹太传统对于所有以色列公民，尤其是其中的阿拉伯少数民族而言，不可能是一个极其重要的政治教育源泉，这是合情合理的[500]；同样，为了公共目的而利用犹太教内部资源，善意的民主派也冒着歪曲或贬低犹太教的危险将其变成国家的工具。

亚里士多德在《伦理学》中，强调在每种性质的研究中寻求合适的精确度至关重要。在一个非常火爆的公共论坛上，严守诫命的犹太人在此讨论以色列国家宗教的重要性，所引用的霍布斯观点并没有17世纪霍布斯呈现给读者们的含义，对于20世纪学者们的诠释，也可能缺乏重要意义。这份由总理所写的国家文件是英勇的独立战争的产物，面对数不尽的令人退缩的政治挑战，在谈论时局之需时，求助于普遍意志可能会忽视学术准确性的要求。为了准确地理解诸如耶沙亚户·雷波威兹和大卫·本-古里安这样的人物所争论的内容，我们不能一概要求他们的讲话和写作都是精确的，这不合乎他们演讲和出版的要求。

其中的一个好处就是不可见的联系开始引起关注。就算耶沙亚

户·雷波威兹是对的,只有和平与安全才应该是以色列国的目标,大卫·本一古里安的分析表明,犹太传统内部资源可能促使其不同的公民,或高兴或痛苦地去追求和平、维护安全,而忽略这种资源将是一件危险的事情。就算大卫·本一古里安是正确的,在以色列,犹太传统资源也必须被集中起来用于培养民主气质与自由美德,但是,耶沙亚户·雷波威兹严厉的声音也传递了霍布斯的警告:由宗教引起的激情,恰恰给自由民主所肯定的和平安全一类的好处,造成长久的威胁。

博克威兹(Peter Berkowitz)

犹太和民主国家

10. “犹太和民主国家”(以色列国法律集:《法律根据》,《人类尊严和自由基本法》)①

[501]以色列国的《独立宣言》允诺保障所有以色列国公民享有基本权利。以色列国并不拥有一部完备的宪法或权利法案。它具有过去几十年所采纳的各种基本法,它们最终结合成为一部宪法。与普通法相比,这些法律具有至高无上的管理地位。正是根据它们,以色列法官就以色列国的价值观及其公民权利而转向法律约束的主张。这里摘录其中的一条基本法以及另外一条旨在指导法律解释的法规。在通过有关人类尊严和自由的基本法之后不久,以色列最高法院的大法官发布了三大条款。这些条款试图决定未来司法解释的轮廓。就具体案例而言,它们在实际判决上并不具有特异之处;相反,它们具有用致力于未来运用的眼光写下的思想主张的力量。

法律根据, 犹历 5740—公历 1980 年

1. 法庭面对需要决断的法律问题,在成文法或案例法中,或通过类推,无法找到该问题的答案,在此情况下,它要根据以色列遗产中的

① 《以色列国法律集》(*Laws of the State of Israel*) (官方英译本), 1980 年;《以色列国法律集》(*Sefer ha-Chukkim, Laws of the State of Israel*), 1996 年(希伯来文), 第 150 页。

自由、公正、平等以及和平原则作出决断。

人类尊严和自由基本法, 犹历 5752—公历 1992 年, 犹历 5754—公历 1994 年

1. 以色列的基本人权建立在承认人人具有价值、人类生命皆神圣及其自由的基础之上。我们要以蕴藏在以色列建国的独立宣言中的原则为精神尊重之。

1a. 这条基本法的目的旨在保护人类尊严和自由, 从而在基本法 [502] 中确定以色列国作为犹太和民主国家所具有的价值观。

11. 世俗自由主义立场(亚哈龙·巴拉克:《宪政革命: 保护基本权利》[*The Constitutional Revolution: Protected Basic Rights*])^①

大法官亚哈龙·巴拉克在将以色列最高法院从法律形式主义转向司法自由行动主义上发挥了关键作用。此处的摘录是从自由主义解释《人类尊严和自由基本法》中的第一款的典范。

什么是“犹太国”, “犹太国”与“民主国家”这两个词组之间存在什么样的关系? 从“以色列是犹太国”中推论出的基本价值观, 难道不可以从“以色列是民主国家”中推论出来吗? 从以色列国的犹太性和民主性之间的对立中可以推论出相互矛盾的价值观吗?

这些问题毫无疑问要在未来由法官来解决。在我看来, “犹太和民主”短语并不包含两个相互矛盾的因素, 而是琴瑟和谐的。短语“犹太国家”中的思想要根据我们赋予它的抽象程度来决定。在我看来, 这个短语应当从最高程度的抽象意义上来理解——联合社会中的所有成员, 显明他们所共同拥有的一切。我们要提升这种抽象层面, 这样它就与以色列国的民主性相一致了。

的确, 以色列国的犹太性并不具有犹太律法上的意义, 而是指犹

① 《以色列的法律与政治》(*Mishpat Umimshal/Law and Government in Israel*), 第一部分(1992年; 希伯来文), 第30—31页。

太人具有向以色列移民[*aliyah*]的权利,他们的民族文化是以色列国家的文化(例如,可以用语言和休息日来表达)。犹太教的基本价值观是以色列国的基本价值观。我指的是爱人、圣化生命、[503]社会公正、“行看为善,看为正的事”^①等价值观。保护人类尊严、法治高于立法机关,等等——这些犹太教价值观已经传给整个人类。诉诸这种价值观就是站立在与以色列国民主特征相一致的普世抽象的层面上。因此,我们绝不能将以色列国的价值观等同于拥有希伯来法典(*mishpat ivri*)的犹太国家,我们不应当忘记,在以色列还存在大量非犹太的少数民族。确实,以色列国作为犹太国所具有的价值观是民主社会成员所共同拥有的普世价值观,是已经从犹太传统和历史中形成的价值观。与之并存的是从以色列国民主性中形成的以色列国的价值观。这两个方面之间的融合和协作必将锻造出以色列国的价值观。

12. 民族—宗教立场(梅纳赫姆·艾龙,《立法制宪:依据“人类尊严和自由基本法”形成犹太民主国家的价值观》[*Constitution by Legislation: The Values of a Jewish and Democratic State in Light of the Basic Law: Human Dignity and Personal Freedom*])^②

大法官梅纳赫姆·艾龙与大法官亚哈龙·巴拉克的对立,描画出在以色列国文化中存在自由世俗主义和现代正统思想之间的争论。在这里,梅纳赫姆·艾龙的观点直言不讳地触及到亚哈龙·巴拉克的立场。梅纳赫姆·艾龙也为以色列国的“犹太”和“民主”特征寻找公意思。但是,他在以色列国会(*Knesset*)中发挥作用的公意中找到它。他认为,传统的犹太律法是立法者要牢记心中的犹太价值观的具体来源。与亚哈龙·巴拉克相比,梅纳赫姆·艾龙为基本法中这一规定所具有的犹太因素增加了特殊的内涵。

众所周知,法庭在解释法律语词上还必需考虑到立法的目的以及法

① 《申命记》12:28。当代人所使用的律法追随大拉比传统,一般认为该短语的意思是平等。

② 《特拉维夫大学法律评论》(*Tel Aviv University Law Review*),第17期(1993年),第663—668页。

制史[504],这样就可以解释法律中的语词的涵义。……在这部基本法中,立法者向我们……明确表明——尽可能使用法律措辞——这些基本法规的目的:即,为作为犹太和民主国家的以色列国确立价值观。双重价值观的目的……只是一个目的;两者相互阐发,两者相互映衬,因此,它们在我们手中合一。所以,“人类尊严”和“自由”一类的词语,以及基本法中的所有法规,都要解释,并用于实现双重价值观的目的。

……在通过有关人类尊严和自由的基本法之前,以色列法官们没有责任阐述双重价值观的目的。法庭的法规仅仅关注阐述“民主国家”一词,长篇大论,深入讨论民主价值观的意义……。相反,极大多数以色列法官,在解释基本法的时候,并不关注作为犹太国家的以色列国应当具有的价值观。……

作为犹太国的以色列国应当具备哪些价值观?我们讨论它们的方式以及尺度是什么?我们已经引用宪法、法律和司法委员会(the Constitution, Law, and Justice Committee)的主席、以色列国会议员利恩[Member of Knesset Lynn]的话,……在以色列国会上,就所讨论到的立法,[他说]达成“以色列国会中所有党派之间的广泛共识”具有重要意义。后来在该演讲中,他还提及立法者将意义赋予作为犹太国的以色列国应当具备的价值观的思想:

……我们意识到如下事实,若没有以色列国会中所有党派之间的广泛共识,我们不可能通过基本法,从而可以确立作为犹太国的以色列国应当具备的价值观……。基本法以宣言仪式为起点,宣称其目的旨在保护人类尊严和自由,从而以法律稳固作为犹太和民主国家的以色列国应当具备的价值观。因此,基本法在第一条款中规定,我们坚定不移地忠诚于以色列遗产和犹太遗产中的价值观……。基本法确立了若干种个人基本自由权,其中没有一个与以色列遗产,或与普遍流行、今日以色列国家国会中各个党派接受的全部价值观,相互矛盾。

[505]……在这种语境中,我们应当求教与基本法(1980年)中的规定相一致的以色列遗产中的资源,就其方式而言,我希望能够回想起我已经讨论过的观点:

……众所周知,世代以来,犹太思想世界,像犹太律法世界本身一样,……充满不太相同的观点和相互矛盾的立场。各种对立的诉讼当事人都可以毫不困难地从资源迷宫中为他们的论证和观点挑选理据。每个问题都存在这样的处境,就思想自由、言论自由问题以及其他问题,我们将在下文论及,其情景也是如此。显然,毋庸置疑,所有立场在不太相同的历史时期都有助于深化、丰富犹太思想世界。追求知识的学者一定会在特定时空宣告的话语和为万世宣告的话语之间,在公认的观点和特例之间作出区别,作出其他类似的意义上的区别。从这种丰富的巨大宝库中,学者一定吸纳[智慧],应对自己所处世代和时局之需。

我认为,就解释“作为犹太国的以色列国应当具备的价值观”中的意思,以色列的法官不必都观点一致,正如以色列法官,就解释“作为民主国家的以色列国应当具备的价值观”中的涵义,也不必观点总是保持一致……。多元、不同的观点和立场对于善于思考的社会是一种荣誉……。在我们这个年青的国家更是如此,它正深入思考它的道路、它的社会和精神文化。这也是以色列法官思考阐释基本价值观和包罗万象的原则及其意义的方式。因此,按照这种或那种对以色列遗产的理解来解释“作为犹太国的以色列国应当具备的价值观”中的思想,是完全有可能出现的……。它惟一需要做的事情不过是反复强调,正如我们可以通过研究在开明民主社会中[运用]的民主“法则”(halakhot)解释“民主国家”一样,我们可以通过研究居于犹太教核心的犹太资源、通过沿用它们,解释“犹太国家”。

13. 从世俗角度解释犹太价值观(哈伊姆·柯亨:《犹太和民主国家应当具

备的价值观:省察“人类尊严和自由基本法”[The Values of a Jewish and Democratic State: Examining the Basic Law: Human Dignity and Liberty], 收录于《律师:千禧年卷》[*Ha praklit Jubilee Book*]^①,道易齐[M. Deutch]编辑[耶路撒冷: Hebrew Bar Association, 1993年],第35—45页)

[506]与梅纳赫姆·艾龙一样,哈伊姆·柯亨试图将积极涵义赋予以色列国应当具备的犹太价值观。与梅纳赫姆·艾龙不同的是,他根据《独立宣言》而非犹太律法列出这些价值观。

……[基本法]中的价值观和基本原则相结合:立法者或法官决定这些原则,阐明以色列国家生活所渴望或现存的价值观念。

这就是立法者依据《法律根据》(1980)中的法规所从事的事情:“法庭面对需要决断的法律问题,……无法找到该问题的答案,在此情况下,它要根据以色列遗产中的自由、公正、平等以及和平原则作出决断。”……自由、公正、平等以及和平原则,正如每个人所同意的,是民主价值观念;当它们从以色列遗产中形成的时候,它们是犹太价值观念。因此,我们可以推断,作为犹太和民主国家的以色列国应当具备的价值观念,一定包括呈现在以色列遗产中的自由、公正、平等以及和平,但是后者并没有穷尽以色列遗产中的一切。这不仅合理解释了《人类尊严和自由基本法》,而且合理解释了《法律根据》中的法规。立法者确实无意为那些并不忠实地反映以色列国价值观念的原则提供空间。

现在我们尝试列举在立法和《独立宣言》中所确定的以色列国的价值观念,所形成的目录篇幅较长:

1. 人类尊严
2. 人类自由
3. 犹太人向以色列移民以及大流散犹太人聚集
4. 为所有居民的繁荣开发以色列土地
5. 不论宗教、种族或性别上的差异,一切公民均具有平等权
6. [507]公正

① 此处英译名与原书第 xviii 页不同。——译注

7. 和平
8. 宗教自由
9. 良心自由
10. 言论自由
11. 教育自由
12. 文化自由
13. 以色列文化,以色列遗产
14. 以色列先知的异象
15. 科学成就
16. 劳动、艺术和开拓
17. 宽容
18. 互助
19. 爱人类
20. 平等

……《人类尊严和自由基本法》宣称,以色列国的价值观具有犹太性和民主性。这部法律的伟大之处内在于由立法者所创建的共有的寓所,将犹太教和民主联合为一对夫妻。他并没有努力为自己以及人民澄清以色列国的犹太性或民主性的品质是什么,以及他们共享或拥有什么东西。他将这一切交给解释家们去处理。……

就“犹太和民主”中的连词“和”,从一开始在解释上就出现了问题。它可以解释为将“犹太”和“民主”分开,好像它们是以色列国中释放出来的两个受造物,没有共同之处。……根据这种解释,法官或立法者的职责就是,当当下的问题需要解决的时候,可以选择犹太价值观或民主价值观。他此时必须顾此失彼,彼时又顾彼失此。当当下的问题允许和认为是正当的时候,他最多可以设想将这两种价值观中的因素以特别的方式混合到一起。

我不能接受这种解释。对我而言,“犹太和民主国家”并不是指一个犹太教和民主[508]彼此在政治或思想上不断争论、顽固竞争的国家。若如此,我就不需要一部《人类尊严和自由基本法》了。我们可以设想,立法者无意于将邪恶永久化,而是旨在推进良善。连词“和”一

定可以解释为将犹太教和民主联合为一个至高无上的价值观——犹太教具有民主性，民主具有犹太性，就好像犹太教和民主连为一体：“两者相互阐发，两者相互映衬，因此，它们在我们手中合一。”^①这是真正的创新，形成真正的进步：解释者的任务是，用与犹太教和民主相互一致的法律规范内容传授至高无上的价值框架。

……从立法机构中的信徒看来，“犹太国”可能应当渴望成为一个恪守犹太律法的国家；可能这是他们给[这个国家]起这种名字并在基本法中加以规定的原因。可能世俗的（以色列国会议员），或其中的一部分人，同意这个名字，仅仅出于政治上的考虑而规定使用之，但与犹太教没有任何联系。这些做法并不加添或减少对该词语的解释。同样，如果我们可能坚持这样的立场，仅仅就以色列国是犹太人民的国家，这个国家才具有“犹太性”，那么这也无伤大雅。

……（大卫·本·古里安）在法治国家和恪守犹太律法的国家之间作出的区别，与老生常谈的有关民主和神权政治之间的区别相类似。即使你可能会认为，真正或纯洁的“犹太”国家应当是恪守犹太律法的国家——我不赞成这种立场——“犹太和民主”国家也不可能成为恪守犹太律法的国家，这并不是因为犹太律法中的规则必然与民主无关，而是因为其整个体系是反民主的。就具体的规则而言，以色列国会同时成为一个守法的国家和恪守犹太律法的国家。当通过合法的民主程序授予犹太律法中的规则具有法律的地位，这种情况就会出现。但是，民主的立法者，如果采纳这种犹太律法的话，就会背叛他的职分。其结果会是——可能在恪守诫命的人眼中会是——以色列国是犹太国家，但是，确实，它也是一个非民主的国家，除非以色列国具有民主性，否则它就不具有犹太性。换言之，以色列国的犹太性[509]与犹太律法和宗教无关；它一定是一种由民主价值观所认可的犹太教。

评论：反对犹太国思想

一个国家是其百姓的家园，是其居民的家园。有些国家是良善

^① 哈伊姆·柯亨在这里引用梅纳赫姆·艾龙的话（本章第12小节）。

的,但没有一个是良善到没有改进空间的地步;有些国家却是恶劣的。它们本身并没有任何价值。它们的价值是基于它们能提供良好的居住条件给它们的居民(以及其他的因素)。在宪法中,以色列声称自己是个犹太国家,这样的以色列国能成为一个良善的国家吗?它能为其居民提供一个(良善)的家园吗?这就是当亚哈龙·巴拉克在他的文章中所面对的问题(第11小节)。当然,他不能这样直接说出来,因为作为一名法官,他只能运用解释方法。他问自己:有什么解释法律的方法可以与以色列国成为良善国家相一致?但是,他还是坚决要去找一个肯定的答案,即使这样做意味着他需要抽空所有的法律及其许多的内容。解释法律的意义而应用于新的处境是司法上将不道德和不公义的法律中立化的方法。他对我的问题的解答是:是的,假定我们所理解的犹太国是一个拥抱犹太教提供给世界的价值观,那就是:“爱人类,圣化生命,社会公正,平等,保护人类尊严,法治高于立法机构,等等”,以色列国就可以同时是一个犹太国,也是一个良善的国家。

请注意,如果是这样的话,法国也可以成为一个犹太国。它也可以拥抱犹太教带给人类的价值观,就是爱人类,圣化生命,社会公正,平等,保护人类尊严,法治高于立法机构,等等。的确,我们或许可以这样来理解,世界上任何一个国家,除非它是一个犹太国,否则就不是一个道德良善的国家。

有些人可能会认为亚哈龙·巴拉克是以反证法(*reductio ad absurdum*)来解读法律。但这个想法是错误的。这样的想法没有认识到如下事实:法院有权力把道德上不可接受的法律用解释的方法给推翻掉。我不是说,凡法院发现法律有道德上的瑕疵的时候,它们就有权力这样做。但是,如果法律在道德上不可接受,比如《人身尊严和自由法基本法》(1992年,1994年),那么,它们的确有这样的权力。为了显明基本法在道德上不可接受,那么我们就证明不能勾销其内涵的解释使之不道德。[510]这超过一篇简评所能做的范围。虽然如此,我还是要提出,并且推翻三种可能的解释,因为我认为这些都是在道德上不可接受的。然后,我会对第四个比较合理的解释做一番简评。

基本法可以解释为犹太教在以色列国应该享有特定的特权,或许

也意味着犹太教是以色列的国教。另一种解释是,它可以给身为犹太人的人在犹太国里拥有一个特别的身份,赋予他们享有其他居民所没有的权利(其实,在某些程度上,因为存在其他法律,更因为政府的行为,这些权利已经存在)。我理所当然地认为,考虑到以色列人口的特性,其中有很大部分的人口是无宗教信仰的,或是信仰其他宗教的,又有许多人口不是犹太人,这两种解释使基本法在道德上不可接受。这其中的原因我会在下面的评论中清楚地阐明出来。

第三种解释认为,以色列是一个犹太人的国家,因为它需要维持犹太人独特的价值观,也就是说,维护有关犹太人特殊的价值观,而不是亚哈龙·巴拉克所说的人类普世的价值观。亚哈龙·巴拉克的评论意味着他认识到所谓犹太人特殊价值观的思想存在重重困难。道德是普世的,价值观也是普世的。基于种族或民族的价值观都属于民族自夸和沙文主义的虚假价值观。

但是,时常提及的特殊价值观其实都是普世所认同的价值观中的特例。这把我们带到我们要讲的第四种解释,我要花多点笔墨来评论。它认为以色列国的犹太性质包括忠诚于推行普世价值观,就如亚哈龙·巴拉克所认识到的,但是,以犹太历史上所采取的形式来推行普世价值观。根据这种观念来解读以色列国的定义,这个国家会采用普世的公正和道德价值观,就如亚哈龙·巴拉克所说的;但是,每当它去推行这些价值观,如果要采取不同的形式的时候,犹太国就可能会以犹太社区过去所采用的方式来推行之。

这样的解释就会使基本法在道德上可以接受了吗?不可否认的是,追求普世价值观避免不了会采用当地化的形式。举一个例子,让我们考虑一下民主和社会公正具有保护居民免于贫苦和受剥削的政治美德。[511]如果我们只考虑四个西方民主国家(德国、法国、英国和美国),我们就会找到一个生动活泼的例证来说明民主观是如何以不同的形式来推行的。这些国家的民主制度存在许多明显的差别:执法机构和立法机构之间存在不同的关系,法院发挥宪法规定的功能,采取选举制度等等。它们没有一个是完美的,但如果其中一个需要改进,它必须在已经确立的宪法范围里来进行,而不是把它们抛弃,另立

一个不同的制度来取而代之。类似的差异也出现在推行社会公正的制度里。比如说,提供医保的机构,无论是在加拿大、英国、法国和德国(对我来说,美国的医疗制度还没有达到最低要求,所以这里不加考虑)都有非常大的差异。但是,它们都能够在它们赖以建立的基本架构和原则所允许的范围之内来改进。

所以,难道以色列国作为一个国家,就可以照着犹太传统的形式和方法来推行普世价值观而不会造成不道德的结果吗?当然不可能。众多例子表明一个国家的理性依赖于它自身的传统和一贯的做法,或是其人口的传统和一贯做法。如果这样做能把以色列国变成一个犹太国,那么,同样,美国就可以成为美国人的国家,英国可以成为英国人的国家,如此类推。我们不禁惊讶为什么英国可以成为一个英国人的国家,但不需要颁布一部法律来宣告它是英国人的国家。其中的原因是,在一个国家中追随已经确立了的传统来施行普世价值观本来就是一个合理、合乎道德的行动。它并不需要颁布一部特别的法律来宣告它需要如此去做。这是任何理性的立法机构会自主去追求做的事情,是法院在委托要去做的事情上要履行的工作。这就是为什么世界上所有道德高尚的国家拥有它们自己的品德,追随它们自己人民的传统,而不必宣告“我是一个丹麦人的国家”、“我是一个挪威人的国家”等等。它们就是道德高尚的国家。

但是,用这种自然的方法来理解以色列国求助于犹太传统来推行普世价值观与上面的理解不同。这种方法不诉诸以色列国过去多年形成的做法和制度。它诉诸犹太人在整个历史上所形成的传统。按照这种解释,以色列国是一个崭新、特别的国家,它建立于来自不同犹太社区的移民基础之上,他们的传统只有依靠刻意的努力才能在这块以色列土地上复兴起来。以这样的方式来解读,第四种解释也使这部法律在道德上不可接受。

纯粹为了保存传统是没有价值可言的。许多人对他们自己的先祖传统在情感上依恋不舍,并致力于保存它们。其他人却是全盘或部分反叛传统。这就是人类文明进步的方式。不,我在前文提及推行普世传统的合理方式是要对当地传统要有所理解,但这不是怀旧式的眷

恋。我所说的不是复兴犹太人在第二圣殿时代、波兰 18 世纪或西班牙 14 世纪的犹太制度。我所说的是合理地保留现有的、随着以色列人的生活而演变的机制,但同时试图按照与它们的基本特性相一致的方式改进它们,而不是采纳源自其他国家的模式,来改造自己的根基。

所以,就如亚哈龙·巴拉克所认识到的,唯有一个能去除基本法内容的解释才能避免让法律在道德上不可接受。以色列国应该依靠普世价值观来生存,依靠它自己及其居民的传统和方式来推行这些普世价值观。这种道德上能被接受的解释并不认为基本法赋予犹太社区的古老传统具有任何特别大的重要性或作用。在这个语境里,牢记一点是非常重要的,即:在以色列国,不单解释各种犹太人的传统具有争议性,就如梅纳赫姆·艾龙法官所指出的,就连诉诸这种传统的愿望也具有争议性。大致上来说,这种方法不但为以色列国的巴勒斯坦人所不能接受,追随犹太复国主义早期理想的人也不会接受,这些人的目标是恢复平常的一贯性做法,他们的追随者从当代欧洲最优秀的思想中得到启发。这种传统可以从西奥多·赫兹尔的著作《古老的土地》(*Altneuland*)、鲍罗乔夫^①的著述以及其他社会犹太复国主义者那里获得最具有灵感的表达形式。

对基本法的解释使它变成多余之物:它只是陈述明显的事实。但是,这种解释能使它变的无害吗?正如司法解释所做的,这种解释的确使之变得无害。但是,基本法仍然是一部我们许多人不想拥有的法律。其中的一个原因是,基本法只会导致误解。你可以说每一部法律都会被误解,所以这不能成为反对拥有基本法的理由。但是,并不是所有的法律都[513]需要去掉它的内容,或者是让它作废,从而避免其他解读,但是,在这个案例中,所有的解释都是会使基本法在道德上不可接受。此外,剥去基本法的内容的做法本身会有伤害。法院需要如此去做才能避免形成道德上不可接受的解释。但是,更好的方法,最好的方法,是避免这样的做法,尤其是因为在这一过程中,难以避免思

① 鲍罗乔夫(Dov Ber Borochoy, 1881—1917年):俄罗斯马克思主义者、犹太复国主义者。——译注

想上的不诚实或歪曲事实。比如说,亚哈龙·巴拉克认为犹太教对人类的道德启蒙作出贡献,就属于那种荒谬的言论。

但是,现在是我们转向反对我们正在讨论中的基本法的主要观点的时候了。我们不能通过解释它所有的内容运用于新的处境来克服这种异议,因为即使这样的话,它还是一个象征性的存在,而这种象征意义不可能使大多数以色列国的人口把这个国家当做是他们自己的家园:这些人并不是犹太人。要以色列国成为我的家园,我必须能够说这是我的国家。但是,如果我不是犹太人,除非我患上良心虚假的疾病,否则的话,犹太国不可能是我的国家。它不能成为我的国家,这并不是因为我作为一个非犹太人,不要以它为我的国家。我不能以它为我的国家是因为它宣布它不属于我。它是一个犹太国,是犹太人的国家,这是一个官方事实。对许多生活在以色列国的人来说,这表示以色列国是犹太人的国家,无论他们在哪里。一些非以色列国的犹太人也珍惜这个事实。他们愿意感受到以色列国也是他们的国家,其情感多过于住在以色列国的非犹太人。但是,就算我们不去理会这个问题,问题仍然与我们同在。只要有一天以色列国仍然以犹太国来定义,它的非犹太居民就不能当它是他们自己的家园。确实,只要这种情况仍然存在,他们就不是真正意义上的以色列国的子民。

“以色列国的子民就是以色列国的犹太人。但不幸的是,它也拥有大量的非犹太居民。当然,他们应当被善待,他们的权利也应当得到尊重。他们没有住在恰当的国家不是他们的错,就如法国犹太人因为生活环境使他们必须住在法国,这不是他们的错。他们是一个被宽容的少数民族。”

这种“启蒙”态度在法国确实存在,也存在于其他国家,就如也存在于以色列国。有些法国人认为他们的国家是法国人的,而法国犹太人却只是一个被宽容的少数民族。大部份的法国犹太人怨恨这种想法。在大部分的西方国家,这种态度是[514]被政府所排斥的,政府坚决认为其治下的国家并没有二等公民。从道德上来说,一个国家是它所有居民的家园,没有一个属于二等公民;没有一个属于被宽容的少数民族。大部分的西方国家的法律与这种观点一致。据我所知,以色列国和德国是惟独根据族群来定义的国家。这种定义虽然是象征性

的,但是,在这两个国家,具有很实际的后果。在这两个国家,这种法律上的瑕疵助长了种族歧视、仇恨,使其中一部分的人口在自己的家园里却不能把他们自己当作享有同等公民权的子民。

拉兹 (Joseph Raz)

评论：奉行多元文化的以色列国？

司法观点都是一种语言表演。撰写的人不可避免会关心打算面对的听众可能作出的反应。实际的诉讼当事人就是听众之一,虽然事实上,特别是当案件从审理进行到上诉层面的时候,最重要的听众包括那些从远处观察的人。其中包括律师,他们为以后的案件寻求指导,也包括关心既定案件会给社会政治带来普遍影响的公民。这些听众对不同的措辞会有不同的接受方式。一方面,律师会小心翼翼,从字里行间解析传统的法律资料,不会去理会不相干的评论,知道这些都是敷衍性的话。另一方面,对于外行,他们要得到的是再次确信这个社会的本质不会受这个判决的影响;对专业律师来说是多余的话,对这些人来说却是构成社会的一部分因素。

虽然多种听众的问题是每一个有专业人士和门外汉之分的社会都会有的现象,但对于一个我们学会称之为“多元文化”的社会而言,则更显得尖锐。几乎在本质上,这种社会包含大量重要且不同的亚人群。即使在某个层面来说,他们都说同一种语言(在以色列国确实情况并非如此),但是,他们在同一种语言里,[515]还是会形成可能不尽相同的句子。对部分人口有吸引力的言词,不仅仅不同于对另一部分人口有吸引力的言词。代而取之的,不同的言词可能“相互对抗”。对某些人来说是悦耳的言词,对另一些人来说却会像是黑板上粉笔的声音——顺带而言,与要达成的判决完全无关。因为“错误的”原因或使用错误的言词而胜诉,可能强化其中的危险性,由此肯定会大大减低因着案子本身胜诉而得来的喜乐。

那么,在事实上多元文化的以色列社会里,我们对法官应该有哪些期许呢? 如果以色列国实际上不是一个多元文化的社会,如果它是

一个同质的国家，只有宗教热忱的犹太人，共享教规所要求的事情，那么，我们难以相信这些法官的言词会使激起人的兴趣，当然超然独立的学者不属于此列。但是，一旦我们承认以色列社会上具有多元文化的特性，那么，我们会问，当这些法官撰写判决的时候，由于他们是最普世主义者，所以是否应该采取最“中立的”言词呢？或者，他们是否应该更积极地采用特殊主义立场，引用明确属于“犹太教的”律法，或者插入基本法中的规定所称呼的“以色列遗产中的自由、公正、平等与和平的原则”呢？（我们需要把一个极端重要的问题，即是否存在单一的“以色列遗产”，先搁在一边。这个问题会对有关“自由、公正、平等、和平”一类的抽象概念产生具有决定意义的原则）。

我自己不愿意提供抽象的理论回应。我自己的政治倾向与自由主义属于同一阵线，在“公共广场”（其中包括法院）上尽可能避宗教类的言语。但是，我知道有许多人不同意我的做法。要解释为什么这些公民必然需要承担被边缘化的代价，好让自由派人物在解读法官发出的判词的时候不会感到不舒适，这的确有点困难，尤其当你是一个实用主义者的时候更是如此。“边缘化”或“异化”可能还不是最严重的词语，在某些时候，我们可能关心是更加基本的问题，诸如合法化、忠诚度，在极端的情况下，还有暴动问题。

美国最高法院的法官奥利弗·文戴尔·霍尔姆斯(Oliver Wendell Holmes)说过：“一般命题不能决定实际的案子”。我们真是特别难以相信一个理论命题可以根据像美国、法国、以色列和意大利这样不同的社会来决定。[516]而我只是提及四个同属于“西方”传统的国家。实际的问题是：理论上认为法官从来不应当特别提及属于犹太的资料，这也同时认为法官必须剥夺他们的优势，而他们与以色列社会中坚持这种犹太资源的重要的听众有关。毕竟，至少我们可以想象，有些旁听的人会发现引用拉比拉什或当代犹太律法裁决拉比(decisors^①)的判词会更加具有说服力（而且，一般而言，更加具有合法性），

① decisor 是英文翻译希伯来文单词 *posek*（源自于动词 *pasuk*）。指对圣经经文以及犹太律法的解释是否适当作出裁决的拉比。——译注

相反,如果法官不引用这类文献,尽管其判词在结果上与前者类似,但是,他们会转离判词,(可能甚至会转离法院)。没有人会希望法官会做这种自我否定的事情,当认识到立法的代价太高的时候更是如此。虽然法理上的分析可能会将法律和其他社会秩序分开,但是,大凡关注司法制度实际运行的人都不会这么做,法律言词一定总是吸纳广大社会中的神话和象征。

以色列人口中有极重要的一部分人对犹太律法理据持有严肃的态度,就此而言,你可能会特别希望聪明的法官会把这些理据编织入自己的判词里,而不论这些法官是否目光犀利,认为这些理据可以用作决定性的根据。或许我们同样可以这样来谈论所谓的“以色列遗产”,这种表述也是对“犹太人历史”拙劣而委婉的伪装。甚至世俗犹太人,也可能发现会像阿巴·爱班(Abba Eban)或本书中的亚哈龙·巴拉克等一类作家所提出的护教理论觉得有吸引力。他们以英雄气概把以色列遗产和西方最具有吸引力的自由主义特征联系起来,而不论可信度到底有多大。

那么,问题到底出在哪里呢?答案当然是,从社会学角度来说,以色列不是一个完全属于犹太人的国家,即使我们忽略犹太人之间痛苦的裂痕。正如人口学家所说的,以色列国包含一个很重要并且还在成长中的阿拉伯人,其中有回教徒,也有基督徒(另外,毫无疑问,还有世俗的人)。这些人都一致认为犹太律法并不是他们的律法,犹太人的历史也不是他们的历史。当法院“法庭面对需要决断的法律问题,在成文法或案例法中,或通过类推,无法找到该问题的答案”,它只能参考犹太人的文献时,必定会导致羞辱,强化边缘感和异化感,这对以色列国的前途不可能有益。

[517]或许我们需要学习美国法官如何面对不断改变的规范。有一段时间,他们时常提到美国是个“基督教”国家,或者他们会提供基督教中特定的教导支持他们法律上的议案。但是,这种做法已经被“犹太—基督教”传统取代了。不论此传统的历史起源是什么,它明确表明承认美国早期时代的基督教霸权已终结了,宣告并象征着犹太人融入美国社会核心的时代已经来临了。(当美国人民已经开始拥抱人

数日益增加的穆斯林的时候,我们对这个语词的将来充满好奇心。我们会提及“亚伯拉罕”三大传统吗?这种做法并不会解决任何移民所带来的问题,当新移民来自东南亚,与以色列“圣地”相关宗教传统没有关系的时候,情况尤为如此)。

如果希望以色列法官采纳无情而世俗的言词,这既是不现实的,或许也是失策的,那么,呼求更加重视“以色列遗产”中的多元性,从而,也就是说,在言词上适当尊重伊斯兰教和基督教的教导,当特定的法律争论涉及到可能对所有以色列国民都重要的问题时候,更应如此,这都是切实可行的做法。如果正如我们通常所认识到的那样,这些教导并不互相抵触,我们很难认为这样扩大参考的范围的代价会有多大。忠诚的世俗主义者可能会反对,除非判决导致的实际结果非常具有攻击性,否则的话,他们的异议并不十分重要。或许热忱的犹太复国主义者提出的异议更为重要一些,他们会认为任何提及并赞同《可兰经》中的教导的做法,也就是说,从“犹太人”具有支配权的通行国家观来看,都无异于向他们的敌人挥白旗。这都只是强调,以色列法官表面上有关法律来源的理论辩论,深刻地与当代和古典犹太复国主义之间关系相关的更为基本的矛盾联系在一起;这种矛盾既存在于以色列—犹太社会之中,也影响到广大具有自我意识的犹太人,而且与19世纪发展很快的有机民族主义和自由普世主义批判联系在一起。

但是,古典犹太复国主义,其中的大部分都属于世俗政治,对这个主题有什么说法,我们难以说清。据推测,其倡导者可能会期待一个犹太复国主义国家的法官会引用犹太人民的历史经验[518],甚至可能会引用世俗版本的犹太律法(例如梅纳赫姆·艾龙提及的希伯来法典),但是,尤为特别的是,现代主义者所坚持的民主、自由、公正等很好的描述了后一种期待。但是,即使这对于一个拥有百分之八十犹太人口的国家来说是合理的出发点,但这并不是一个终点,因为还有百分之二十的人也要考虑进去。还有来自其他宗教和政治传统的资源也可以考虑。确实,以色列法院时常引用的教导出自英国法律,甚至出自奥斯曼帝国法律,有几位法官,其中包括哈伊姆·柯亨和亚哈龙·巴拉克,都充分利用美国法律。我们期望(并希望)适当使用基督

教和穆斯林的资料,而不论其理由是修辞合理化或是从中汲取智慧。当然,所以这些资料都具有争议性,需要解释,这完全与犹太律法一样。我们可以认为,整合这些丰富的资源可以产生出一个可资利用、具有以色列特色的传统:记录法院自身对犹太和非犹太资源的解读(以及,不可避免形成的误读)?

列文森(Sanford Levinson)

评论: 犹太民主国家

以色列国将自己定义为一个犹太民主国家。这种双重性质,对一些人来说,是道德和政治尴尬的来源。人们认为,它侵犯了基本的民主原则:文化-民族中立原则。我对这个说法有疑问。我认为,文化中立理想既在理论上不连贯,在政治上也不实际。实际上没有一个国家可以免除特殊主义特征。所以,每一个国家都需要以民主的方法来决定它选择赞同的各种特殊的特征——犹太性是一种特殊主义形式,像任何其他类似的形式一样具有合法性。

民主理论绝没有坚持中立理想。这种理想被介绍进入政治理论,并与特殊类型的自由主义相结合,后者要求政治机构仅仅[519]承担协调和调解的作用,并阻止采纳完美主义或象征主义。通过把国家可以干预的问题领域缩小,自由主义的中立让国家与它的公民处于同等距离的位置上,消除他们的恐惧,相信国家会以平等的尊重和关心来对待他们。

这种国家中立理想被误用来解释公共生活中文化的作用。它试图把文化限制在私人领域里,抽空国家的象征作用。其结果是,国家可以毫无偏袒地为所有公民服务,但是,不能成为任何一个人的家园。家园不是机构,更不是一个讲究公平和效率的地方,但是,是一个人可以寄托感情的地方,它反映了人们的历史、回忆、恐惧和盼望。家园不能只有普世的特征,它一定总是植根于特殊性之中。

所以,这就是张力的来源。如果以色列国是一个犹太人的家园,那么,其中的非犹太公民就会感到疏远。那么,它需要抛弃特殊的特

性,成为一个像其他国家一样的国家吗?以色列国的确需要立志成为一个正常的国家。但是,每一个国家都可以在它自己的文化历史背景里运作;它需要拥有一种自己的官方语言(或数种官方语言)、国旗、国歌、公共假期和公共庆典。它需要建造纪念碑、印钞票、发行邮票,采纳历史故事、未来的远景。就如女性主义者以及少数民族和种族很久前所发现的,认为国家可以没有自己的文化、历史或言语上的归属感,这种思想是一种误导人的幻影。这不但幼稚,而且残酷。

所以,以色列国的一个优势就是它能公开宣告它的文化民族偏见。这让被这个偏见所伤害的人(基本上是巴勒施坦人和其他非犹太公民)可以解释他们忧伤的来源。一个公正民主的国家除了承认这些忧伤之外,还能做些什么呢?

民主生活时常产生失意的人,失意一直是不满的一种根源。现代民主概念,在许多情况下,是多数人的事业。它假设所有公民都必需并允许参加公开的民主过程,而后多数派赢了。这种多数人主义明显存在缺陷。多数派不能用它的权力来欺压少数派,或是剥夺后者的权利。但是,少数派的愿望和喜好不被接受,什么时候这一事实成为欺压或违反基本权利的事情?什么时候这一事实纯粹只是一个公平但令人伤痛的失败?

[520]人们可能会认为,当某个团体中的成员成为永久的失败者,他们受欺压的情况就会发生。但是,在民主游戏里,许多团体的成员成为永久的失败者:素食主义者,戏迷,有奇怪的个人嗜好的人,有昂贵的口味的人;他们通常都不能说服大部分人来支持他们的需求。这些团体中的成员该得到特别保护吗?如果是的话,那么多数派决定的思想又变成什么呢?现在流行的做法是把提供认同的归属感和其他因素分开。我们假设,个别的人可以承担不同的失败,但与他们的认同无关。

但是,认同政治不需要幼稚的幻觉,即政治可以抽空文化、民族或宗教的内容,或特殊主义特征可以限制在私人领域里;它没有用文化中立来叙述它的观点。相反,它把政治中的象征、感情方面,当作理所当然的事物,并按照这些方面建构它的目标。

一旦认同政治允许不同的组织从躲避中走出来,拥有公共空间,所有的组织,无论是多数派还是少数派,都要公开竞争,使政治机构留下它们具有特殊特征的印迹。就算竞争是完全公平的,少数派的成功率肯定会比多数派少。因此,一个承认认同的政治不能解决边缘化问题。多数派和少数派之间的不平衡是不公平的吗?它违背民主原则吗?我敢说没有。民主国家一定要同等对待它的公民。但是它不能,也不应该把多数派和少数派的影响力拉平。

由此可知,以色列国可以是一个犹太民主国家,只要这种双重特质表达了其中多数公民的愿望。其中的非犹太公民必需在公共生活中获得应有的地位。但是,这并不能解决他们的疏远感。以色列国的巴勒斯坦公民一定会感觉到受到排挤。就如妇女在军队里一样,就如世俗犹太人在信徒邻舍里一样,对自己不合适主流社会和文化准则,他们一直感觉不安。即使以色列国的巴勒斯坦公民受到应有的尊重,他们的权利得到保障,他们的参与得到肯定,可以确保公正地分享社会福利,这种异化感也是不会消失的。他们唯一感觉到自己是其中的一员的方法就是放弃^[521]把他们分开的认同特征,让他们和多数人同比。有些人选择了这样的途径,但是对大部分的巴勒斯坦人来说,对大多数散居犹太人来说,这是不可能的事。他们不愿意放弃他们的认同。这个决定要付出不可避免的代价。

就如其他国家一样,以色列国不能避免要采纳一套特殊主义特征。大多数主义意味着,以色列国已经决定犹太教必将成为它的主导文化,虽然其他文化可以发挥次要的作用。那么,没有什么理由说明为什么以色列国不应当依法建立自己的公民所喜爱的文化,正如它可以依法建立自己喜爱的经济、分配方法等等。但是,以色列国不能立法阻止将来的多数派按照他们的喜好改变国家的特征。这意味着,现有的选举法禁止党派质问国家的犹太性质,这是反民主的,因此,应该废除掉。

以色列国可以保留它的犹太特色,只要犹太性得到民主性的支持。所以,民主价值观优先于犹太价值观。因此,对以色列国的两种描述,即犹太性与民主性,发挥不同的作用:前者的作用主要在于解

释；它把普世思想本地化；后者设立普世基础，同时划定可以接受的解释的界限。其结果是，用民主解释犹太教优先于非民主的解释。“《法律根据》”中的规定就是一个最好的例子。它认为，法院要“根据以色列遗产中的自由、公正、平等以及和平原则”来治理。这一决定确定由法院来采纳可以在以色列遗产中找到的那些价值观，这意味着保证以色列国必将从它的遗产里寻找符合民主价值观和态度的政治道德。

民主价值观在法律领域里具有优先地位，这种观点几乎不可能得到承认。犹太教和民主性之间的张力关系被我们忽略、蒙蔽了。一个蒙蔽这种张力的方法就是认为，在抽象的层面上，犹太教和民主性是吻合的。亚哈龙·巴拉克法官是这种思想的主要推导者。“犹太国”一词的内容，他认为，“应当从最高程度的抽象意义上来理解——联合社会中的所有成员，显明他们所共同拥有的一切。我们要提升这种抽象层面，这样它就与以色列国的[522]民主性相一致了。”亚哈龙·巴拉克的立场反映了在自由派哲学家中占据主导地位的思想。他们认为，在所有理性理论的内核中，存在着一套共享的价值观。解决这些理论之间冲突的方法就是尽可能把讨论提高到抽象的层面。约翰·罗尔斯认为，抽象的做法，“是一个继续让公众来讨论的方法，其时大家对低程度的普遍性的各种理解就会丧失。我们应该作好准备认识到，冲突越深，抽象的程度就越高。我们必需达到高度的抽象，让我们可以获得一个清晰、不被杂乱影响的根本观点”（《政治自由主义》^①，1996年，第46页）。

把问题抬高到高度抽象的层面就能解决围绕这些问题的冲突，这一点确定无疑吗？让我们考虑一些案例。其中最关键的一个政治问题就是权威的来源。对犹太教来说，也如同对其他宗教来说，权威的来源是神；对民主来说，权威的来源是人。达到哪一层次的抽象我们才能解决这个问题所产生的矛盾呢？以为政治制度会让权威问题悬而未决，这是不可想象的。同样明显的是，以色列已经选择了民主方法。所以，在定义以色列国上，“犹太性”和“民主性”所扮演的角色需要重新评估。我们不会有两个互相竞争的描述。确实，以色列国的犹

^① 参见（美）罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，江苏：译林出版社出版，2004年。——译注

太性已经被其民主的特性所限制了。

犹太性和民主性之间其他不属于根本性的矛盾可以用抽象方法来解决吗？思考一下堕胎合法化、妇女在宗教法庭工作的权利、与安乐死相关的问题、自杀的权利、放弃权利的权利等事项。这些问题不能靠把问题抽象化就可以解决的。

虽然个人带着不同的基本承诺，同意如何来采取行动，但是我们怀疑他们获得解决办法的理由是完全不一样的。如果我们检验这些理由，我们将会面对一些更深入的争议，比我们一开始的争议还要深入。如果我们把辩论提到更高度的抽象层面，我们会达到形而上学问题，其中涉及到神的存在、神在我们这个世界的作用，那么我们更难去解决问题了。约翰·罗尔斯与亚哈龙·巴拉克都被他们自己的理论所误导了。他们的理论先验地排除了所有不认可人文主义民主观的解释。就这种排除而言，抽象必定在逻辑上导致观点一致。但是，实际的政治生活却不能模仿这种理论。参与者更加多样，并不都认同理性或民主的[523]前提。在这种情况下，抽象会使冲突更加激烈，而不是减少冲突。

犹太性和民主性会永远冲突吗？答案极有可能是肯定的。但是，还是有改善这类冲突的方法，但不是依靠抽象方法，而是依靠以特定的行为模型为基础的具体的妥协。这就是大卫·本-古里安的方法。他的观点是，现在并不必然要“在意见和信仰问题上达成定论，我们将长期对此存在分歧”。他在寻找妥协，即使他知道这种妥协在本质上也是暂时、不完整的。但是，他知道，尽管这些妥协的基础那么单薄，它们在政治上比较容易接受，比许多抽象、有条不紊的方案更加公正。

如果以色列国的公民立志要成为一个国家，如果犹太教和民主性能在一系列广泛的实践领域中达成一致，让这样的国家来运行，那么以色列国可以是一个犹太民主国家。目前，这两个条件都满足了。至于将来，以色列还可以保留它的犹太认同，只要它能保持犹太人占据多数，同时又能帮助它的公民立志遵行民主行为模式。

塔米尔(Yael Tamir)

名称词汇表

汉译人名括号后的地名指人物的出生地和去世的地方,以公认或该人物一生大部分时间居住为准。

A

Abraham b. David of Posquieres; Rabad(伯斯奎利斯的大卫的儿子亚伯拉罕;拉巴德),法国普罗旺斯,约1125—1198年,塔木德研究学者。拉巴德出生于法国的纳博讷(Narbonne),后移至伯斯奎利斯,在此处建立一所耶希瓦,使之成为普罗旺斯的塔木德研究中心。他的著作包括有关塔木德文献的评注、问答录、布道辞、关于著名的拉比文献的鉴别和注解(*hassagot*),其中对迈蒙尼德的《律法复述》的评注最为著名,被称为评注大师(*ba'al ha-hassagot*)。

Abравanel, Issac b. Judah(阿布拉瓦内尔,犹太的儿子以撒),里斯本—威尼斯,1437—1508年,政治家、哲学家、圣经解经家。生长于显赫的葡萄牙犹太人家庭,阿布拉瓦内尔是葡萄牙国王阿方索五世(Alfonso V)宫廷中的一个重要人物。之后,在西班牙的伊莎贝尔(Isabel)和斐迪南(Ferdinand)宫廷中也享有尊位。于1492年大迫害期间,他放弃改宗,选择逃亡离开西班牙,随后流亡到意大利的许多城镇生活。他以圣经评注和三本有关弥赛亚主义的著作最为出名。

Abulafia, Abraham b. Samuel(阿布拉菲亚,撒母耳的儿子亚伯拉罕),西班牙-西西里岛—?, 1240—1291年之后,喀巴拉主义者,先知和实用喀巴拉学派的创建人。阿布拉菲亚相信,如果拥有正确的神秘教义和实践,虽然犹太人身处流亡之中,先知的预言还是可以获得的。在西西里岛,1290年,他预言弥赛亚时代开始来临。许多犹太人因为相信他,都准备回归巴勒斯坦。当时最反对他的人是一位最杰出的权威拉比亚伯拉罕·阿德雷特的儿子所罗门(Solomon b. Abraham Adret,参见以下词条)。他控告阿布拉菲亚为假先知。双方的争论使阿布拉菲亚的言论受到禁止,并迫使他从西西里逃

亡到接近马耳他的一座小岛。在他致阿德雷特的书信《捍卫犹太人》(Ve — Zot li — Yehudah)里,他为喀巴拉辩护。

Abulafia, Meir; Ramah(阿布拉菲亚,迈尔;拉玛),西班牙,1170? —1244年,塔木德研究学者、诗人。阿布拉菲亚是托莱多(Toledo)的卡哈尔中的活跃分子,并且宣传重要的社区法令(*takkanot*)。他撰写的著作采取不同的文学类型,其中包括犹太律法和希伯来文诗歌。他也参与当时的宗教争议,比如包括关于迈蒙尼德的复活论的争论。

Adret, Solomon b. Abraham; Rashba(阿德雷特,亚伯拉罕的儿子所罗门;拉什巴),西班牙的巴塞罗那,约1235—约1310年,西班牙拉比、犹太社区领袖、犹太律法权威、喀巴拉主义者。阿德雷特是拿曼尼德(参见以下词条)的门徒,是形成所谓的卡哈尔“宪法”过程中的核心人物。他撰写有关塔木德和其他犹太律法著作的评论。但是,他最著名的著述可能是他数以千计的问答录,其中许多问答录处理犹太社区问题,最重要的则是处理选民官(*berurim*)和犹太法庭的权威问题。

Agudat Yisrael(以色列正教党),字面意思为“以色列协会”;世界犹太运动和政党,1912年在波兰的卡托威兹(Katowitz)成立,反对改革派和犹太复国主义。以色列正教党坚持犹太律法,将之作为犹太人私人 and 公共生活的主导原则,以此来保存正统思想。

Albo, Josph(阿尔博,约瑟夫),西班牙,卒于1444年,哲学家、布道家。阿尔博是《论原则》(*Sefer ha — Ikkarim*)一书的作者,该书讨论犹太信纲,也广泛处理法哲学问题。阿尔博是哈斯代·克雷斯卡斯(Hisdai Crescas)的一位门徒。他也是尼斯姆·格龙迪(Nissim Gerondi,参见以下词条)的学生和同事。他深受阿拉伯和基督教作家的影响,其中包括托马斯·阿奎那。

Ari. 阿里。参见 Luria, Isaac b. Solomon

Asher b. Yehiel; Rosh (Asheri)(耶埃尔的儿子亚瑟;罗什,又称为阿谢里),德国—西班牙,约1250—1327年,拉比、犹太律法主义者。亚瑟出生在阿什肯纳兹虔敬派家庭里。在德国的沃姆斯(Worms),他在罗腾堡的巴鲁赫的儿子迈尔(参见以下词条)的门下学习,后者委任他为该城的犹太法庭成员。罗腾堡的巴鲁赫的儿子迈尔被囚禁之后,亚瑟还可能是德国犹太人的主要领袖。但是,因为他害怕自己也会受到如同罗腾堡的巴鲁赫的儿子迈尔一样的遭遇,与家人迁到西班牙,落根在托莱多,并担任拉比。在西班牙,他提倡使用托萨福学者的方法,并尝试建立阿什肯纳兹犹太人习俗(Ashkenazic *minhag*)。他的著作包括《罗什的裁决》(*Piskei haRosh*)。此书是对以往犹太律法裁决和评论的汇编与编目,其中现存约有一千个问答录。他的儿子雅各是《四类书》的作者。

Ashi(阿什),巴比伦,约335—427/428年,杰出的阿摩拉。阿什的老师包括拉瓦(Rava)与拉夫帕帕(Rav Papa)。拉夫帕帕去世后(371/372年),至他自己去世,他负责苏拉(Sura)的耶希瓦的工作。因为有比他年长、同时代的拉维纳(Ravina,参见以下词条)的合作,他开始编辑《巴比伦塔木德》。此项工作后来由其他阿摩拉继承下来,其中著名的有胡纳的儿子拉维纳二世(Ravina II b. Huna,参见以下词条)。

Ashkenaz(阿什肯纳兹),德国。

Ashkenazi(阿什肯纳兹犹太人),来自阿什肯纳兹的犹太人;后来指来自东欧和中欧的犹太人。和他们不同的是塞法迪犹太人(Separdi),指来自西班牙的犹太人;推而广之,指东方的犹太人。阿什肯纳兹犹太人和塞法迪犹太人在犹太教内部代表两个完全不一样的犹太律法传统,从中世纪直到如今都是如此。

Avtalyon(阿夫塔龙),示玛雅同事。另外参见 Shemaiah and Avtalyon。

B

Barak, Aharon(巴拉克,亚哈龙),立陶宛—以色列,1936年—,以色列法官。在立陶宛中南部城市考那斯(Kovno)出生后,巴拉克于1947年移民以色列。他在希伯来大学就读法律,1974年,成为该大学的教授。后来(1975年)他被委任为大律师。1978年他被提名为以色列最高法院的法官,同时在1995年成为最高法院的大法官。在以色列,他可能是主要提倡美国式“司法审查”模式的人。

Basyatchi, Elijah b. Moses(巴斯亚特希,摩西的儿子以利亚),土耳其的君士坦丁堡,15和16世纪,是同时代最重要的卡拉派学者。被认为是“最后一位裁决人”。他的法典《以利亚的外袍》(*Adderet Eliyahu*),是卡拉派与拉比派的《布就筵席》相对应的一部法典。

Ben-Gurion, David(本—古里安,大卫),俄罗斯—以色列,1886—1973年,以色列政治家、第一位总理,也担任过国防部长。本—古里安是当时巴勒斯坦重要的劳工运动者,曾担任犹太办事处(Jewish Agency)的负责人,在以色列独立斗争中发挥了重要作用。虽然他致力于伊舒夫中的社会主义党派工作,但他强调 *mamlakhtiyut* (国家或政治意识,公民精神)理想,努力把犹太社区里,不论是宗教类的还是世俗类的不同团体和派系,团结在共同的政治框架里。

Ben Sira, Simeon b. Jesus(西拉之子,耶稣的儿子西门),巴勒斯坦,公元前2世纪,犹太格言家。《西拉之子智训》(*The Wisdom of Ben Sira, Ecclesiasticus*)的作者。这本书可能于约公元前180年完成,以圣经智慧文学的方式成书。但是,这本书较少关注皇室,而对祭司制度多抱有同情之心。这本书完整地保留在基督教的圣经里,被称为次经(Apocrypha)。其中许多希伯来文的片段现存;有些章节还被早期大拉比文献所引用。

Bergman, Samuel Hugo(伯格曼,撒母耳·胡戈),布拉格—耶路撒冷,1883—1975年,哲学家。当他还在布拉格求学的时候,他与马丁·布伯(参见以下词条)相识。马丁·布伯对他的作品有着深远的影响。1920年,他移民巴勒斯坦,成为国家图书馆的第一位董事。此后于1928年,他又成为希伯来大学的哲学教授。他是平安圣约运动(Berit Shalom,支持建立由犹太人与阿拉伯人双重民族组成的国家的运动)的创建成员。他主要的思想兴趣是宗教和科学哲学。

Berlin, Naphtali Tzvi Judah; Netziv(柏林,纳福塔里·茨威·犹大;内兹夫),波兰/俄罗斯,1817—1993年,拉比、耶希瓦校长(*rosh yeshivah*)。他主持波兰沃勒兹(Volozhin)著名

的耶希瓦的工作约 40 年,把这里改造成为东欧犹太人的精神中心。他参加热爱锡安(Hibbat Zion)运动,鼓励恪守犹太教的犹太人支持犹太人在巴勒斯坦定居。他的著作包括对《托拉》以及《塔木德》之外的大拉比文本的重要评论。

Bet Hillel(希勒尔学派),参见 Hillel the Elder

Bet Shammai(沙迈学派),参见 Hillel the Elder

Boethus(波艾图斯),第二圣殿最后几个世纪期间(公元前 1 世纪—公元 1 世纪)一个宗教和政治党派的创始人(?),该派显然属于撒都该派(参见以下词条)的一个支派。

Breuer, Isaac(伯留尔,以撒),匈牙利—以色列,1883—1946 年,正统派的代表人物与思想家。他是以色列正教党的思想领袖之一。他开始时在匈牙利,接着在 1936 年之后在巴勒斯坦,帮助组织以色列正教劳工党(Po'alei Agudat Yisrael, 超正统社会主义党派),并担任主席。他是萨姆森(·本)·拉斐尔·赫尔施[Samson (b.) Raphael Hirsch, 参见以下词条]的孙子,努力保护和传承祖父的遗产。虽然他一开始时反对犹太复国主义,他最终认为这是神的安排。

Buber, Martin(布伯,马丁),奥地利—以色列,1878—1965 年,哲学家、神学家、圣经评论家。布伯出生于维也纳,在德国几所大学就读,在柏林完成求学生涯。乔治·西美尔(Georg Simmel)是他的一位老师。他在早期犹太复国主义运动中很活跃。他开始从事犹太研究的时候,主攻哈西德派,形成自己的神学立场,起初通过《我与你》(*I and Thou*, 1923 年)阐发出来,同时翻译哈西德派的作品。他捍卫“对话哲学”,还在社会主义政治中找到它的表达形式;他于 1938 年移民巴勒斯坦后,领导平安圣约运动(参见 Bergman 词条),积极倡导对话哲学。他同弗兰茨·罗森茨威格(Franz Rosenzweig)把圣经译成德文,并且出版一系列解读圣经经文的著作,其中最重要的有《神的王权》(*Kingship of God*, 1932 年)。

C

Cohen, Hermann(柯亨,赫尔曼),德国,1842—1918 年,德国哲学家。柯亨在布雷斯劳(Breslau)的犹太神学院开始学习生涯。然后,他在柏林大学攻读哲学,成为新康德主义中的马堡(Marburg)学派的主要人物。他从自由主义出来解释犹太教,注重一神论和伦理,但自己保持传统,持守犹太习俗,并对犹太教改革派多有批评。柯亨形成一套解读犹太律法的方法,并与康德的道德哲学不相抵触。他拒绝犹太复国主义,认为它背叛了普世弥赛亚理想。

Cohen, Haim(柯亨,哈伊姆),德国—以色列,1911 年—,以色列法官。他出生于德国的吕贝克(Lübeck),后于 1930 年在巴勒斯坦定居。他在耶路撒冷的亚伯拉罕·以撒·库克(Abraham Isaac Kook)的耶希瓦(即拉夫库克中心, Merkaz ha — Rav)就读(参见 Kook 词条),后又回到德国研习法律。他先于 1950—1952 年,后于 1953—1960 年担任以色列大律师。他对新成立的以色列国的法律与司法制度作出很重要的贡献。1960 年,他

被委任为最高法院的法官,在职期间,不管在宗教还是民事事务上,他都是一个重要的自由主义捍卫者。

D

Dessler, Eliyahu Eliezer(戴斯勒,以利亚户·以利泽尔),俄罗斯—以色列,1891—1954年,是训诫(Musar)运动的主要人物之一。该运动由拉比萨兰特的以色列(Yisrael of Salant)发起,强调道德完美高于学习传统。1941—1946年,他在英国的盖特谢德(Gatehead)的一所高级塔木德研究中心担任主任。之后,他接受邀请成为以色列贝内贝拉克(Bene — Berak)的波奈威兹(Ponevezh)耶希瓦的精神导师。他把喀巴拉和哈西德主义要素带入到训诫运动的思想里。

Domb, Yerahmiel Israel Isaac(多姆,耶拉米尔·以色列·以撒),波兰—英国,1917年—,反犹太复国主义的代表人物。他出生于波兰罗兹(Lodz)的哈西德派的家族。年轻时他在波兰的卢布林(Lublin)的一所耶希瓦学习。第二次世界大战期间,他逃亡伦敦,与萨特马尔(Satmar)哈西德派领袖约珥·泰特尔鲍姆(Yoel Teitelbaum)建立密切关系。从1950年代早期,他是圣城守护人联合会(Neturei Karta)的主要理论家,该组织是正统犹太人中最彻底的反犹太复国主义的派别。他出版大量的小册子和文章;他出版的著作包括《审判》(*Et Nisayon*, 1972年),和《字母》(*Ha'atakot*, 1980年)。

Duran, Shimon b. Zemah; Tashbetz(杜兰,泽马的儿子西门;塔希贝兹),西班牙的马拉加岛—阿尔及尼亚,1361—1444年,犹太律法权威、宗教哲学家、医生。他年轻时在西班牙的帕尔马(Palma)学习《塔木德》和犹太律法,同时也习医。在1391大逼迫后,他逃亡阿尔及尼亚并成为培菲特(参见Perfet 词条)的犹太法庭成员。他在阿尔及尼亚犹太社区设立的委员会里任职,处理婚姻身份问题,还是该社区法令的主要作者,而北非犹太人遵守此典章达数百年之久。之后,他继承培菲特,担任阿尔及尼亚的首席拉比。他被公认为他那个年代最高犹太律法权威。他以问答录最为出名。

E

Eiger, Akiva b. Moses(艾格,摩西的儿子阿基瓦),德国,1761—1837年,拉比、犹太社区领袖、犹太教改革派反对者。1814年,艾格成为德国珀森(Posen)的拉比,并建立一所大型耶希瓦。在塑造最早期正统派犹太教对改革派运动的回应上,他占有重要地位。他是摩西·梭斐(参见以下Moses Sofer 词条)的岳父。

Einhorn, David(爱因豪恩,大卫),德国—美国,1809—1879年,拉比、改革家。爱因豪恩接受拉比教育,也在几所德国大学里接受过哲学教育。1838年,他被提名为德国威尔浩生(Wellhausen)地区的拉比,但因为他坚持自由主义观点而被政府拒绝。他在几处改革派圣会里工作,其中包括梅克伦堡—什未林(Mecklenburg — Schwerin)圣会,成为撒母耳·霍尔德海姆(参见以下Samuel Holdheim 词条)的接班人。之后,他移民美国。

自 1866 年他担任纽约的独一以色列(Adath Israel)圣会拉比。爱因豪恩是彻底改革犹太教的主要提倡人之一。他的主要作品是一本祈祷书《犹太圣会公祷书》(*Olat Tamid*, 以德文撰写)。这本书成为第一本《联合公祷书》(*Union Prayer Book*)的基础。

Eli'ezer b. Isaac Hakohen (of Worms) (以撒·哈柯亨的儿子以利泽尔[沃姆斯的]), 德国, 11 世纪, 学者。出生于沃姆斯。以利泽尔至美因兹, 在格肖姆·梅奥·哈一高拉(Gershom Me'or ha — Golah, 参见以下词条)和迈尔·哈柯亨的儿子耶胡达(Judah b. Meir Hakohen, 参见以下词条)的门下学习。格肖姆·梅奥·哈一高拉去世后, 他成为美因兹的耶希瓦领袖。他的著作只有少数残篇得以在拉什学派的书籍里保存下来(参见 Rashi 词条)。

Elimelekh of Lyzhansk(李詹思科的以利米勒), 加利西亚, 1717—1787 年, 哈西德派第三代查迪克。他是多夫·波尔(Dov Baer)的门徒、梅兹希雷赫(Mezhirech)的马吉德(Maggid, 犹太巡回布道家)、“实践查迪克主义”主要理论家。该派认为, 查迪克不只是一位属灵的领袖, 还是所有生活领域里的领袖, 在生活中实现了与神相接(*devekut*)和在犹太社区的实际侍奉两个方面之间的辩证张力。显然, 他不能承受这种张力, 在晚年时退出犹太社区。

Elon, Menachem(艾龙, 梅纳赫姆), 德国—以色列, 1923—, 以色列法官。艾龙出生于德国的杜赛多尔夫(Düsseldorf), 1935 年移民巴勒斯坦。从 1966 年开始, 他在希伯来大学教授犹太律法。1973 年, 他出版三卷有关希伯来法典(*mishpat ivri*)的著作(英译, 1994 年)。这些著作的目的旨在把犹太律法中的概念和裁决整合入以色列的法律体系里。1977 年被任命为以色列最高法院的法官。

Essenes(艾赛尼派), 第二圣殿后半期的宗教小教派(公元前 2 世纪—公元 1 世纪末)。第一次大约出现在哈斯蒙尼大起义(公元前 167—公元前 160 年)之后。库兰(Qumran)教派可能就是艾赛尼派, 但此种说法有争论。库兰教派成员过着社团生活, 强调严格遵守圣洁律法。死海古卷的发现让世人更清楚认识这个教派的实践和信仰。

G

Gerondi, Nissim b. Reuben; Ran(格龙迪, 流便的儿子尼斯姆; 兰), 西班牙, 1310—1375 年?, 塔木德研究学者、犹太律法权威、皇室医生。他出生于西班牙的赫罗纳(Gerona), 后迁到巴塞罗那。他在巴塞罗那犹太社区事务上发挥重要作用, 主持一所耶希瓦的工作。他的门徒中有谢希特·培菲特的儿子以撒(Isaac b. Sheshet Perfet, 参见以下词条)和哈斯代·克雷斯卡斯(Hasdai Crescas)。格龙迪的主要著述是他有关《塔木德》的各种评注(在这方面, 他追随拿曼尼德和阿德雷特的传统)、一本关于以撒·阿尔法西(Isaac Alfasi)的《犹太律法集》(*halakhot*)的评注以及《格龙迪布道辞》(*Derashot ha — Ran*)。最后一本书为 12 篇讲道或公共演讲, 其中有一篇专门讨论王权。

Gershom b. Judah Me'or ha — Golah(犹太·梅奥·哈一高拉的儿子格肖姆), 德国, 约 960

—1028年，最早期阿什肯纳兹的塔木德研究学者之一。他可能出生于梅兹(Metz)，后负责美因兹的一所耶希瓦工作。他的学生包括拉什(Rashi, 参见以下词条)的老师。拉什对格肖姆的评论是：“格肖姆……开启流放犹太人的眼睛[*me'or ha — golah*]，我们都依靠他”。在后世文学里，格肖姆以大量社区法令(*takkanot*)的作者而为人所知。关于重婚的禁令以及禁止违背妻子意愿强迫离婚的做法都出自于他。

Grodzinski, Hayyim Ozer(格罗辛斯基, 哈伊姆·奥泽), 立陶宛, 1863—1940年, 塔木德研究学者。立陶宛正统派犹太教领袖。格罗辛斯基参加1912年以色列正教党成立大会, 之后负责其中的贤哲会议(Council of Sages)的工作。他强烈反对犹太复国主义、改革派运动、世俗教育, 捍卫立陶宛耶希瓦和小城镇的传统生活方式。

H

Haddayah, Ovadyah(哈达亚, 奥瓦亚), 叙利亚—以色列, 1893—1969年, 拉比。他出生于阿勒颇(Aleppo), 1898年被带到耶路撒冷, 在波拉特·约瑟夫耶希瓦(Yeshivat Porat Yosef)学习。从1923年开始, 他在此教授《塔木德》和喀巴拉。之后重新在耶路撒冷建立倡导喀巴拉主义的耶希瓦“哈西德神家社区”(Kehal Hasidim Bet El)。他是耶路撒冷塞法迪犹太社区的犹太法庭成员。从1951年起, 他担任拉比高等上诉法庭的主席。

Halevi, Judah(哈列维, 犹大), 参见 Judah b. Samuel Halevi

Herzl, Theodore (Benyamin Ze'ev)(赫兹尔, 西奥多[本雅悯·泽艾夫]), 匈牙利—奥地利, 1860—1904年, 政治犹太复国主义创始人。年轻时, 他学习法律, 但主要学习文学和戏剧。1894年, 他在巴黎目睹德雷福斯(Dreyfuss)审判, 认识到唯有建立一个犹太国家才能解决犹太人的问题。他的宣言 *Der Judenstaat* (《犹太国》)于1896年出版。在他剩余的年月里, 他把一生都奉献给提倡和组织犹太复国主义运动上。1897年, 他在巴塞尔召开第一届犹太复国主义大会并成立世界犹太复国主义组织(World Zionist Organization)。

Herzog, Isaac(赫左格, 以撒), 波兰—以色列, 1888—1959年, 拉比学者, 以色列首席拉比。他生于波兰, 后迁移爱尔兰, 成为贝尔法斯特(Belfast)和都柏林(Dublin)的拉比。1936年, 他至巴勒斯坦, 接任亚伯拉罕·以撒·库克(Abraham Isaac Kook, 参见以下词条)为以色列的首席拉比。他是一个热忱的犹太复国主义者, 成立大不列颠和爱尔兰的精神中心联盟(Mizrachi Federation of Great Britain and Ireland)。在以色列, 他寻求应对政治主权条件对犹太律法传统所引起的挑战。在个人事务上, 他负责颁布重要的社区法令(*takkanot*)。

Hillel the Elder(长老希勒尔), 巴比伦—巴勒斯坦, 公元前1世纪末—公元1世纪, 可能是第二圣殿犹太教最杰出的贤哲。他出生于巴比伦, 早年生活在耶路撒冷, 参加示玛雅(Shemaiah)和阿夫塔龙(Avtalyon, 参见以下词条)的圈子。他和他的对手沙迈(Shammai)继承他们成为法利赛派的领袖。一所门徒学派“希勒尔学派”(Bet Hillel,

直到第二圣殿毁灭,一直为沙迈学派所反对)和一个拉比王朝由他而出。希勒尔学派的观点,虽然在后世圣哲中一直受到争论,但对塑造《塔木德》中的犹太律法发挥决定性的作用。大量的希勒尔社区法令(*takkanot*),在他在世时可能已经被人接受,其中包括法庭代索。

Hirsch, Samson b. Raphael(赫尔施,拉斐尔的儿子萨姆森),德国,1808—1888年,拉比、19世纪德国正统派领袖。赫尔施出生于汉堡(Hamburg),他从他的父亲学习《塔木德》,并在波恩大学学习历史和哲学。1851年,他被举荐为法兰克福第一家分离主义正统派圣会“以色列圣会”(Adass Jeshurun)的拉比。他在那里服侍到他去世为止。赫尔施的主要教义坚持“通过世俗教育学习托拉”(Torah im derekh erez,即世俗教育与托拉结合,其根据是《密西拿·先贤遗训》2.2)。在这个概念基础之上,他建立一套宗教思想和一套教育体系,用这两方面回应改革派运动和现代化所出现的大量挑战。他的主要著作包括《北方书简》(*Iggerot Tza'fon*)、《何烈山》(*Horeb*)和一部关于《托拉》的评注。

Holdheim, Samuel(霍尔德海姆,撒母耳),德国,1806—1860年,德国改革派杰出拉比。他出生于谨守宗教的家庭,接受传统犹太教育。他在法兰克福担任拉比后,迁移至柏林(1847年),在此引进影响深远的礼仪改革。他把万世具有约束力的犹太教中的宗教和伦理内涵,与其中的民族——政治内涵区别出来,后者可以修改或放弃。他认为,犹太人在政治上只接受他生活其中的国家的法律的约束。

Horeb(何烈山),西奈山。

I

Isaac Or Zaru'a(以撒·奥尔·扎鲁阿),参见 Isaac b. Moses of Vienna。

Ibn Migash, Joseph b. Meir Ha—Levi(伊本·米伽什,迈尔·哈—列维的儿子约瑟夫),北非洲—西班牙,1077—1141年,塔木德研究学者。他追随以撒·阿尔法西(Isaac Alfasi)学习,继承他成为西班牙卢塞纳(Lucena)的耶希瓦校长,直至他去世。迈蒙(Maimon),即迈蒙尼德的父亲,可能是他的学生。迈蒙尼德有时也采纳他的观点。伊本·米伽什对西班牙和普罗旺斯的《塔木德》研究具有重大影响。但是,他留存下来的著作并不多。

Isaac b. Moses of Vienna; Isaac Or Zaru'a(维也纳的摩西的儿子以撒;以撒·奥尔·扎鲁阿),波希米亚—德国,约1180—约1250年,犹太律法权威。人们通常以他的著作《奥尔·扎鲁阿》(*Or Zaru'a*,一本犹太律法概要)提及他。因为这本书篇幅太长,所以它的流传非常有限。但是,在其他二手著作中,其内容常被引用,由此它对后世学者具有一定的影响。《奥尔·扎鲁阿》是一本很有价值的有关高度中世纪犹太律法法令、习惯做法的文集(参见本书第九章第3小节)。

Isaac Or Zaru'a(以撒·奥尔·扎鲁阿),参见 Isaac b. Moses of Vienna。

Ishmael b. Abraham Isaac Hakohen of Modena(摩代纳的亚伯拉罕·以撒·哈柯亨的儿子

以实玛利),意大利,1723—1811年,拉比、犹太律法权威。通常简称为摩代纳的以实玛利。1806年5月,他受拿破仑正式邀请,回答十二个有关犹太人作为法国公民的地位问题。虽然他并不同情犹太启蒙运动,但他的著作和法令反映出他努力缩小犹太律法传统要求与新世俗政治要求之间的距离。

J

Josephus, Flavius (Joseph b. Mattathias)(约瑟福斯,弗拉维斯[马提亚斯的儿子约瑟夫]),巴勒斯坦—罗马,约38—100年之后,将军、历史学家、护教家;犹太—希腊主义传统作家。他生于耶路撒冷,在祭司家庭长大,与哈斯蒙尼王朝有联系。66年,犹太人大起义开始的时候,他被委任为加利利的指挥官。但是,当北部战争几近失败的时候,他倒向罗马。对他的战友而言,这种做法被认为是叛国行径。但他成为提多(Titus)与维斯帕先(Vespasian)的顾问。战后,他移居罗马,在此以希腊文撰写有关大起义的历史,也撰写一部有关犹太人的历史、文化和宗教的著作,即《犹太古史》(*Antiquities*)。在这本著作中,并在他回应批评犹太教的著作《反驳阿皮翁》(*Against Apion*)中,他明显捍卫他的民族,认为犹太教具有属灵价值和实际功效,在道德上超越希腊主义。

Judah b. Meir Hakohen(迈尔·哈柯亨的儿子犹大),德国,11世纪,拉比、犹太律法权威。他是格肖姆·梅奥·哈一高拉的门徒。他大概有40个问答录保留在他老师的问答录里。他的著作《论律法》(*Sefer ha — Dinim*)与其他问答录已失传。

Judah b. Samuel Halevi(撒母耳·哈列维的儿子犹大),西班牙——巴勒斯坦?,1075年之前—1141年,希伯来文诗人、哲学家。他出生于西班牙的托莱多,经过多年的学习和旅游之后,在西班牙南部安顿下来行医。约1140年左右,他决定移民以色列地,这是他一生的盼望,他的宗教哲学和诗歌都可以反映出这一点。他的哲学思想收录在著名的著作《库萨里》(*The Kuzari*,约1140年完成)之中。这本书的副标题是:捍卫遭人鄙视的宗教的理由和证据。《库萨里》既反对卡拉派(参见以下Karaites词条),也批判为犹太教提供完全理性主义解释的做法。他的哲学思想注重神和以色列之间的亲密关系,认为只有在以色列地才能完全实现这种关系。

Judah the Price (ha — Nasi)(犹大王子[纳西]),巴勒斯坦,公元2世纪后半叶与公元3世纪初,犹大地的教长、《密西拿》的编修者。他被简称为“拉比”,是拉班伽马列的儿子西门(Rabban Simeon b. Gamaliel)的儿子,也是希勒尔(Hillel,参见以下词条)的直系后裔。他的学问、判断力与应付罗马当局的政治技巧把教长的能力和权威升高到顶点。他的主要成就是组织编修《密西拿》中现有的律法(与律法争论)。

K

Karaites(卡拉派),8世纪起源于巴比伦的犹太教小教派。可能与撒都该派和艾赛尼派(参见词条)有渊源关系。其教义的主要特点是批评拉比对律法的解释,否认口传律法,捍

卫经文的字面意思。术语卡拉(*kara'im*)一词源自 *beni mikra*, 即“圣经的儿女”。该派的批评迫使拉比犹太教即拉比派(Rabbanites)做出积极防卫和回应,同时也让他们重新思考和阐述自己的观点。其中站出来应对挑战的人包括沙阿迪·加昂(Saadiyah Gaon, 参见词条)与犹大·哈列维(Judah Halevi, 参见词条)。

Kook, Abraham Isaac(库克,亚伯拉罕·以撒),拉脱维亚—巴勒斯坦,1865—1935年,拉比、喀巴拉主义者、哲学家。1904年,他移民巴勒斯坦,在贾法(Jaffa)担任拉比,后又担任耶路撒冷的拉比。1921年,他被选为第一位巴勒斯坦的阿什肯纳兹首席拉比。他形成独特的思想,认为在犹太史上犹太复国主义具有辩证的作用。他认为,犹太人回归巴勒斯坦,虽然最初由世俗(甚至反宗教的)犹太人发起,但具有救赎的重要意义。他提倡犹太教属灵复兴运动,认为这必然完成犹太复国主义运动所追求的政治复兴。

L

Leibowitz, Yeshayahu(雷波威兹,耶沙亚户),拉脱维亚—以色列,1903—1994年,科学家、哲学家、社会评论家。他出生于拉脱维亚的里加(Riga),先后学习化学、医学和哲学。1935年,他加入希伯来大学,在此教授有机生物化学和神经生理学。他的宗教著作主张绝对对神尽忠。恪守宗教的犹太人一定要“为了犹太律法”(lishmah)而接受犹太律法的束缚,拒绝其他一切目的,其中包括身体或属灵上的完美或改进社会的理想。在以色列国刚成立的前几年,他希望民族独立能激发创新犹太律法上的立法,来面对立国提出的挑战。当这些盼望都被粉碎的时候,他提倡宗教和政治彻底分离。

Lilienblum, Moses Leib(利林布罗姆,摩西·雷伯),立陶宛,1843—1910年,希伯来文作家、社会评论家、政治记者。他出生于立陶宛的考那斯(Kovno)附近。他是东欧哈斯卡拉运动的领袖之一。在他晚年的时候,他是犹太复国主义“热爱锡安”(Hibbat Zion)运动的领袖之一。25岁时,他已经在《晨星》(*Ha — Melitz*)周报发表重要文章,捍卫宗教改革。他也提倡妇女解放,捍卫个人自由,批评犹太社区领袖。1874—1881年,他转向社会主义,他撰写的著名论文《以利沙·本·阿乌亚的意见》(Mishnat Elisha ben Avuyah)是犹太人最早期呼吁重新评估体力劳动价值的论文之一。

Loew, Judah b. Bezalel; Maharal(罗威,比撒列的儿子犹大;马哈拉尔),布拉格,约1525—1609年,拉比、塔木德研究学者、喀巴拉主义者和伦理学家。又简称为“布拉格的马哈拉尔”。罗威是一位犹太教和世俗学问(尤其是数学)兼通的学者,也是中世纪和早期近现代思想生活之间转型期人物。在有关道德和神学领域中,他著作等身,根据神秘哲学来解释大拉比的阿嘎达。他撰写大量有关神和以色列关系、《托拉》的中介作用、犹太人流放在道德与政治上的意义的文章。

Luria, Isaac b. Solomon(卢里亚,所罗门的儿子以撒),巴勒斯坦,1534—1572年,喀巴拉主义者,被称为 *Ha — Ari* (“狮子”,为圣人拉比以撒首字母缩写词)。卢里亚是犹太人被驱逐出西班牙之后时代最富有创造力的喀巴拉主义者。他出生于耶路撒冷,在埃及长

大。1569年他在薩法德(Safed)定居,并招收学生。他的门徒相信他被圣灵充满,以利亚先知告诉他隐秘的事情。他的一些教导认为,他自称为“约瑟的儿子弥赛亚”。他居住在薩法德的日子短暂。他在到达后三年得病去世。他的思想极其丰富,据说他思如泉涌无法写下来。他的口传教导集成书,由弟子们以不同的方式系统化,主要由他的弟子哈伊姆·维塔尔(Hayyim Vital)完成。

M

Maharal(马哈拉尔),参见 Loew, Judah b. Bezalel

Maharam(马哈拉姆),参见 Meir b. Baruch of Rothenburg

Maimonides, Moses; Moses b. Maimon; Rambam(迈蒙尼德,摩西;迈蒙的儿子摩西;拉姆巴姆),西班牙—埃及,1135—1204年,拉比、法典编撰家、哲学家、医生;是塔木德时代之后最重要的犹太思想家。他出生于西班牙的科尔多瓦(Córdoba),与他的家人在北非漂泊;最后在开罗定居,之后成为该地犹太社区领袖。他第一项重要的成就是他有关《密西拿》的评注,33岁时完成。他最伟大的成就是撰写有关犹太律法法典《律法复述》(*Mishneh Torah*, 1180年)以及哲学著作《迷途指津》(*The Guide of the Perplexed*, 1190年)。以希伯来文撰写的《律法复述》以系统的方式组织整个犹太律法。《迷途指津》用阿拉伯语撰写,是为信心被哲学批评所伤害的犹太人而撰写的。这本书企图调和哲学和犹太教,因此使犹太教信仰具有活力,更加精致。虽然他的哲学理论成为激烈反对的对象,但他对犹太教的发展的确具有巨大的影响。

Meir b. Baruch of Rothenburg; Maharam(罗腾堡的巴鲁赫的儿子迈尔;马哈拉姆),德国,约1215—1293年,托萨福学者、犹太律法权威、犹太社区领袖。他出生于德国的沃姆斯,在受德国君王鲁道夫(Rudolph)监禁8年后死在狱里。他为德国犹太社区设立公共法律方面做出重大贡献。我们先有1000多份他撰写的问答录,其中大部分处理经济事务(*mamonah*),涉及生意上的交易、房产、遗产、股东合作、社区产业和税务。他对后来的律法编撰家产生巨大影响,对亚瑟的儿子雅各(Jacob b. Asher)影响尤甚,后者著有《四类书》(参见以下词条),其父是马哈拉姆的学生(另外参见本书第九章第8小节)。

Meiri, Menachem b. Solomon(梅利,所罗门的儿子梅纳赫姆),普罗旺斯,1249—1316,拉比、塔木德评注家。他最著名的著述是有关《塔木德》的解释和概述《塔木德评注》(*Be'ha — Behirah*)。这本书收入有关犹太律法的结论,但无法归入特定类型。他是迈蒙尼德的追随者,在哲学气质和犹太律法上效法他;如迈蒙尼德一样,他也参与世俗科学的学习。他显然与基督徒学者保持联系,也是最早期提倡宽容外邦社会的犹太人之一。

Mendelssohn, Moses(门德尔松,摩西),德国,1729—1786年,启蒙哲学家和犹太思想家。门德尔松出生于达骚(Dassau),成为欧洲知识界的核心人物。他的朋友包括剧作家戈特霍尔德·埃夫莱姆·莱辛(Gotthold Ephraim Lessing)。为了回应德国人对犹太教的批评,他全身心捍卫犹太教和德国犹太人。他强调宗教和政治分离,要求德国给与德国犹太人同等

的权利。在犹太社区里,他强调在现代社会里犹太人有责任遵守宗教律法。他的主要著作有《耶路撒冷》(*Jerusalem*, 1783年)和一本用德文翻译附有解释(*Biur*)的摩西五经。

Mizrachi, Elijah(米兹拉西,以利亚),君士坦丁堡,约1450—1526年,在他生活的时代,是奥斯曼帝国最杰出的拉比。他在君士坦丁堡犹太社区里扮演了极其重要的角色。他是一所耶希瓦的校长,教导《塔木德》和其他世俗科目,就许多不同的问题提供犹太律法上的裁决。他积极参与吸收从西班牙和葡萄牙逃亡来的犹太人。作为一名作家,他主要以对拉什的《托拉》评注作出精到的注解而为人所知。

Mizrachi(精神中心党),宗教犹太复国主义运动,1902年成立,为世界犹太复国主义组织中的一个宗教派别。

N

Nahman (b. Simhah) of Bratzlav(布雷兹拉瓦的[西姆哈的儿子]拿曼),波多利亚的梅兹贝兹[Medzibezh]—乌克兰的乌曼[Uman], 1772—1810,哈西德派的查迪克、乌克兰布雷兹拉瓦小教派的创始人。他是哈西德派创始人美名大师以色列(Israel Ba'al Shem Tov)的直系后裔。在访问巴勒斯坦后,1798年,他在布雷兹拉瓦定居,形成一批门徒和信徒。他是一位颇有争议的人物,曾被指责为一名沙巴泰主义者(Sabbatean)和弗兰克主义者(Frankist)。他的性格难以与人相处,他的教导似是而非。他强求跟随他的人完全忠诚和信心。他认为自己是弥赛亚,所以不能有人继承他成为该小教派的查迪克。他的著作,均由他最亲近的门徒拿单·斯泰因哈慈(Nathan Sternhartz)抄写,主要有:《拿曼教导集》(*Likute Moharan*)和《拿曼故事集》(*Sipur Ma'asiyot*)。

Nahmanides, Moses b. Nahman; Ramban(拿曼尼德,拿曼的儿子摩西;拉姆班),西班牙—巴勒斯坦,1194—1270年,拉比、杰出的塔木德研究学者、喀巴拉主义者和圣经评注家。他也是一位诗人和医生。拿曼尼德出生于西班牙的赫罗纳(Gerona),担任卡特洛尼亚(Catalonia)的首席拉比,是他那个时代最有影响力的犹太人。1263年,他为国王所逼,在巴塞罗那参与公众辩论,与放弃信仰的保罗·克里斯提安(Pablo Christiani)辩论,结果犹太人获得少有的胜利。晚年,他移民巴勒斯坦。许多下一代的犹太律法学者,其中包括亚伯拉罕·阿德雷特的儿子所罗门(Solomon b. Abraham Adret,参见词条),都是他的学生。他的著作包括塔木德注解、有关犹太律法的专题论文,比如,《关于禁令的律法》(*Mishpat ha — Herem*),另外有问答录、讲道、书信。他也撰写一部有关《托拉》的一流评注,这本书将喀巴拉主义对经文的解读融汇进来。

P

Perfet, Isaac b. Sheshet; Rivash(培菲特,谢希特的儿子以撒;理什什),西班牙—北非,1326—1408年,拉比、犹太律法权威。他出生于西班牙的巴塞罗那,在此读书。他的老师包括尼斯姆·格龙迪(Nissim Gerondi,参见词条)等人,以非正式的拉比身份活动。之

后,他迁移到萨拉戈萨(Saragossa),1391年又因反犹太人暴动被逼迁移,最后定居于阿尔及尔(Algiers)。他最著名的著作是他的问答录,影响后世的犹太律法,其中包括卡罗的《布就筵席》。

Pharisees(法利赛派),希伯来文为 *perushim*,意为“分别为圣的人”。哈斯蒙尼王朝时代(公元前167—公元前37年)宗教和政治党派或小教派。法利赛派认为口传律法具有有效性和贤哲具有权威,反对撒都该派(Sadducees,参见词条)。他们的教义和传统为坦拿所继承。

Q

Qumran(库兰),犹太社区地点,编写或收集死海书卷。

R

Rabad(拉巴德),参见 Abraham b. David of Posquieres

Rabbenu Tam(拉贝努·塔姆),参见 Tam, Jacob b. Meir

Ramah(拉玛),参见 Abulafia, Meir

Ran, ha — Ran(兰,哈—兰),参见 Gerondi, Nissim b. Reuben

Rashba(拉什巴),参见 Adret, Solomon b. Abraham

Rashbam(拉什巴姆),参见 Samuel b. Meir.

Rashi; Solomon b. Isaac(拉什,以撒的儿子所罗门),法国,1040—1105年,最杰出的圣经和塔木德解经家。拉什出生于特鲁瓦(Troyes),在此度过一生。其影响力达至全世界犹太人。他逐节解析《塔木德》,使《塔木德》比以前为更多的人了解。他的著作赢得巨大的权威和欢迎,以至于所有印刷版的《塔木德》都将其收录其中。他的圣经评注的影响力也并不逊色。他逐节解经,将字面意义(*peshat*)和米德拉什方法解经相结合。拉什除了是一位最有权威的解经家之外,还是一名犹太律法权威。其中的一些法令散落在他的塔木德评注里,有些则出现在他的问答录里。

Ravina—abbr. of Rav Avina, Babylon(拉维纳——简称,拉夫阿威纳的拉维纳,巴比伦),与其他几位巴比伦的阿摩拉共用此名。其中最著名的两位是:拉维纳一世(Ravina I, 422年卒),是拉瓦的门徒以及拉夫阿什的学生和同事;胡纳的儿子拉维纳二世(Ravina II b. Huna, 499年卒),可能是拉维纳一世的侄子,担任巴比伦法官。依照传统,拉维纳和拉夫阿什是塔木德时代晚期人物。但不知道哪一位是拉维纳。

Rivash(理瓦什),参见 Perfet, Isaac b. Sheshet

Rosh(罗什),参见 Asher b. Yeheil

S

Saadiah (b. Joseph) Gaon; Saadiah al — Fayyumi [沙阿迪·(本·约瑟夫·)加昂;沙阿

迪·阿尔—法雍姆],埃及—巴比伦,882—942年,塔木德研究学者、犹太律法权威、哲学家、文法学家,加昂时代巴比伦犹太人领袖。他出生于埃及的法雍姆(Fayyum),最后定居在巴格达。他的著作包括有关犹太律法的专论(monograph,此种体裁最初由他形成)。他也捍卫拉比犹太教,反对卡拉派,卡拉派为此做出激烈的回应。他的哲学著作《论信念和意见》(*The Book of Beliefs and Opinions*),以阿拉伯文撰写,是早期犹太哲学著作之一,反映出他受到希腊和阿拉伯的影响。在这部著作里,他试图为口传和成文律法中的原则以及其他问题提供理性的理由。

Sabbateanism(沙巴泰主义),指追随沙巴泰·泽维(Shabbetai Zevi,1626—1676年)的人倡导的运动。他自称为弥赛亚,但后来改信回教。该词结果成为任何假弥赛亚主义的名称,具有贬义。

Sadducees(希伯来文:Tzedukim)(撒都该派),哈斯蒙尼王朝时代的政治和宗教派别。撒都该派属保守组织,多为犹太社会中的上层阶级所组成,其中包括祭司和贵族。他们控制耶路撒冷圣殿,同时大多数时候控制犹太公会。他们的对头是法利赛派(参见词条),他们之间的对立直到第二圣殿毁灭才结束。两派都认可《托拉》即成文律法具有权威。但是撒都该派不承认口传律法,不认可任何他们在圣经经文中无法找到、明确启示出来的诫命。

Salmon b. Jeroham(耶罗哈姆的儿子萨尔蒙),巴格达或巴勒斯坦—叙利亚,910—约960年,卡拉派学者。他在埃及学习,后定居耶路撒冷,之后又至阿勒颇(Aleppo)。他的主要著作是《论耶和華的战争》(*Book of the Wars of the Lord*),是一本反拉比派的辩论文章,以押韵风格撰写,直接反对沙阿迪·加昂(Saadia Gaon,参见以下词条)。另外参见本书第七章第20小节。

Samuel b. Meir; Rashbam(迈尔的儿子撒母耳;拉什巴姆),法国,约1085—约1174年,塔木德和圣经评注家。拉什巴姆出生于法国北部,是拉什的孙子,雅各·塔姆(Jacob Tam,参见以下词条)的兄长。他是第一代托萨福学者。他的主要著作继承了拉什尚未完成的《塔木德·最后一道门》的评注,另外还有对摩西五经的评注。在后一部评注中,他与其他中世纪评注家不同,旨在显明经文中的字面意思或显白意义(*peshat*)。

Sasportas, Jacob(撒斯伯特斯,雅各),北非,约1610—1698年,拉比、反对沙巴泰主义者。他出生于阿尔及利亚的奥兰(Oran),也在这里接受教育。他四处旅游,先后在里窝那(Livorno)和阿姆斯特丹以及其他地方担任拉比。他以塔木德研究学者最为人所知,坚定地捍卫传统的犹太律法。在他的一生中,他多次与他的各种对手发生激烈的辩论。他最出名的著作是《沙巴泰·泽维凋谢的花朵》(*Tzizat Novel Tzevi*),其中包括对沙巴泰主义的思想 and 实践以及加沙的拿单(Nathan of Gaza)先知的批评。

Sephardi(塞法迪犹太人),来自西班牙的犹太人。推而广之,指来自东方的犹太人。参见 Ashkenazi

Shammai(沙迈),参见 Hillel the Elder

SHEMAIAH and AVTALYON(示玛雅和阿夫塔龙), 巴勒斯坦, 公元前 1 世纪后期, 第四对“双元首”(zugot^①, 《密西拿·先贤遗训》中提及)。他们从塔拜的儿子耶胡达(Yehudah b. Tabbai)和沙塔的儿子西门(Shimon b. Shatah)接受传统。塔木德传统描述示玛雅和阿夫塔龙是叛教者的后裔。前者是纳西(nasi), 后者是犹太法庭法官(av bet din, 法院首领)。沙迈和希勒尔是第五对双元首, 是他们的门徒。示玛雅的格言(《密西拿·先贤遗训》1:10):“爱工作, 恨统治, 不要与掌权的有密切的关系”, 这反映出他对当时政权的态度。

SHERIRA (b. HANINA) GAON(谢里拉·[本·哈尼纳·]加昂), 巴比伦, 约 906—1006 年, 塔木德研究学者、犹太律法权威、加昂时代的主要人物。他出生于犹太督办(exilarch)家庭。他被提名(70 岁时)为巴姆贝迪塔加昂(Gaon of Pumpedita), 并在此复兴一所急剧衰落的学院。谢里拉为全世界犹太人帮助建立《巴比伦塔木德》, 使之成为标准文集。加昂时代保留下来的问答录中几乎有一半, 出自他和他的儿子拉夫哈依·加昂(Rav Hai Gaon), 其中大多数由父子联手而成。他的儿子在巴姆贝迪塔继承他的职位。有关他著名的《谢里拉·加昂书信》(Iggeret Rav Sherira), 参见本书第七章第 19 小节。

SHOMER HATZA'IR(青年卫军), 左翼犹太复国主义社会主义青年运动。1916 年成立于维也纳。

SOFER (Schreiber), MOSES; HATAM SOFER(梭斐[施雷伯], 摩西; 哈塔姆·梭斐), 德国—匈牙利, 1762—1839 年, 拉比、犹太律法权威、正统派犹太领袖。他出生于法兰克福, 1806 年被委任为普莱斯堡(Pressburg)的拉比。他在此度过一生, 成立一所耶希瓦, 成为此处的正统派中心。梭斐坚决反对哈斯卡拉运动、早期改革派运动, 绝不妥协。他撰写有关《塔木德》中几个篇章的评注以及大量的问答录。

SPINOZA, BARUCH(斯宾诺莎, 巴鲁赫), 荷兰, 1632—1677 年, 哲学家。斯宾诺莎出生在阿姆斯特丹的葡萄牙裔犹太社区家庭。他年轻时就批判同时代犹太教中的习惯做法。不久, 在犹太社区领袖眼里, 他成为一名异端。1656 年 7 月 27 日, 他被正式赶出教门。四年后, 他离开阿姆斯特丹, 定居在莱茵斯堡(Rijnsburg), 在此与自由派新教人士开展哲学对话。他的主要哲学著作《伦理学》(Ethics), 去世后出版。他的《神学政治论》(Theological — Political Treatise), 是最早期圣经批判书籍之一。这本书不但是对犹太教, 而且毫无疑问, 也对基督教, 提出高水平的批判。另外参见本书第一章第 15 小节; 第二章第 6 小节, 以及第五章第 8 小节。

T

TAM, JACOB b. MEIR; RABBENU TAM(塔姆, 迈尔的儿子雅各; 拉贝努·塔姆), 法国, 约 1100—1171 年, 塔木德研究学者、犹太律法权威。他是拉什的孙子, 也是同时代最杰出

① 指犹太历史上的双元首制, 有两个拉比负责犹太传统, 一个称为纳西, 一个称为犹太法庭法官(犹太最高法庭领袖)。——译注

的学者。他定居在小镇拉美贝特(Ramepert),但是他在犹太律法上的权威影响及至法国和德国。塔姆经历第二次十字军东征的逼迫和屠杀。这次行动摧毁了拉美贝特犹太社区。大部分的《托萨福》是根据他的解读和判决而定的。在他的著作中,《雅煞珥书》(*Sefer ha — Yashar*)包括问答录和塔木德评注。

Y

Yannai, Alexander(亚莱,亚历山大),约公元前126—公元前76年,犹太国哈斯蒙尼王朝君王、大祭司(公元前103—公元前76年)。在他的统治下,犹太国达到政治权力和国土上的顶峰期。亚莱的统治方法类似于希腊暴君,杀害政治反对派。在他大部分的统治时期,法利赛派反对他。他们批评他同时兼任皇位和祭司身份。在他晚年时,双方明显出现和解,可能建立了政治联盟。他去世后,他的寡妻撒罗米·亚历山大(Salome Alexandra)继承他的王位。后者支持法利赛派。

术语词汇表

A

adam hashuv—杰出人物;字面意思为:“杰出的人”;杰出贤哲或拉比;有人认为,卡哈尔在颁布立法前,必需向他咨询意见。

aggadah—阿嘎达;字面意思为:“讲述或传达的东西”;指大拉比文献中非犹太律法部分。

akedah—以撒献祭;字面意思为:“捆绑”;指以撒被父亲亚伯拉罕捆绑在祭坛上(参见《创世记》第22章)。

aliyah—阿利亚;字面意思为:“升高”或“上升”;指犹太人向以色列地移民。

am ha'aretz(复数: *ammei ha'aretz*)—愚蒙之辈;字面意思为:“地上的百姓”。在大拉比希伯来文中,指不认识托拉的人。指不属于犹太律法阶层的人,有贬义。

amanah—誓约;其词根的意思为“真理”和“守约”;指神圣的联合协定和承诺。在现代希伯来文中,*amanah* (*hevratit*)指“社会契约”。

amora(复数: *amora'im*)—阿摩拉;(巴比伦和巴勒斯坦,约公元200—600年)《塔木德》中的贤哲,与早期的坦拿不同。

anoos—阿奴斯;指出于人为或自然环境而被迫违背他或她自己意愿的人,并因此而受到惩罚;也指被迫改宗的人。

anshe kneset ha — gedolah—大议会成员;字面意思为:“大议会的成员”(Men of the Great Assembly),犹太人中的最高权威,犹太公会的早期形式,传统上认为,在第二联邦时期的早期发挥作用。

asham—罪愆祭;字面意思为:“罪愆、罪愆祭品”;献祭之一种。

azazel—阿撒泻勒;字面意思为:“崎岖不平的山”。阿撒泻勒的羔羊(*Azazel goat*)—为赎罪日的特别祭品,送至阿撒泻勒,而阿撒泻勒在犹太地沙漠(Judaeen Desert)中并没有特定的地点。

B

baraita(复数: *baraitot*)—巴莱塔(复数:巴莱托特);又根据意思译为“《密西拿》外典”;字面意思为:“外部的”;指并不出现在《密西拿》但通常在《革马拉》(*Gemara*, 参见以下词条)中引用的坦拿传统和教导。

bat kol—天上的声音;字面意思为:“回音,回响的声音”;时常出现在大拉比文献中,指“神的声音”,用来代替“预言”。

berit—盟约,条约;在世俗意义上,基本上指政治和军事条约,通常特指君王和封臣之间的条约。在《圣经》和犹太宗教中,指神与人之间确立的特殊关系,神先是与(以亚伯拉罕为起点的)族长,然后与他们的后裔以色列百姓立约。

berurim—选民官;推举出的人,指经选举或任命治理或代表卡哈尔的地方官员。

bet din—犹太法庭;法庭,有时指高等法庭或犹太公会。

Bet Yosef—《四类书评注》;关于《四类书》(*Tur*, 参见以下词条)的评注,由约瑟夫·卡罗撰写,是犹太律法权威教材,为卡罗的法典《布就筵席》的基础。

bimah—诵经台;犹太会堂中用于诵读《托拉》的讲台。

D

da'at torah—托拉观点;字面意思为:“托拉中的观点”,与之并列的是贤哲信仰(*emunat hakhamim*),字面意思为“相信学者”。在现代超正统派犹太教中,这两个短语指,就(所有)传统上并不归于犹太律法司法权的政策领域,杰出学者有权作出裁决。其典型特征是,在不提供任何理由的前提下,宣告托拉观点。另外参见本书第六章第24小节。

dat—律法;字面意思为:“律法、典章、习俗、惩罚”;在现代希伯来文中,指“宗教”。

de'orayta—圣经律法;指成文托拉中提及或从中源出的律法(*halakhot*);与之对立的是拉比律法(*derabbanan*)。

derabbanan—拉比律法;指由拉比规定的律法(*halakhot*),即二级立法;与之对立的是圣经律法(*de'orayta*)。

derashah—解释、论证、布道。另外参见 *midrash*。

devekut—与神交融;交融,在犹太神秘主义和哈西德派中,指与神交融。

dian de — malkhuta dina—外邦王国的法律就是法律;字面意思为:“[世俗,通常是异教的]王国[*malkhuta*, 阿拉米或亚兰语,相当于希伯来文的 *malkhut*]的法律就是法律”——也就是说,外邦王国的法律取代犹太律法,在民事上尤为典型。

din torah—(1)托拉律法,与 *de'orayta*, 与贤哲律法对立。(2)严厉的法律,与平等对立。

E

elohim—神,主

emunat hakhamim—贤哲信仰;相信贤哲,坚持贤哲的观点。另外参见 *da'at torah*; 参见本

书第六章第 24 小节。

ephod and *hoshen*—以弗得和胸牌；以弗得，指“披肩、马甲”；胸牌，特指大祭司所使用的“胸牌”，与以弗得系在一起。在胸牌上，十二颗宝石指代以色列的十二支派。参见《出埃及记》第 28 章；另外参见 *urim* and *thummim*。

eretz yisrael—以色列地

G

Gaon (复数: Geonim) —加昂；在塔木德之后时期 (约公元 750—1150 年)，用于巴比伦犹太经学院校长的头衔。

Gemara—革马拉；源自阿拉米语。字面意思为：“学习或参照”；《塔木德》中的主体部分之一。

get (复数: *gittin*) —离婚证书；法律文件，通常指离婚证书。

H

hakham (复数: *hakhamim*) —贤哲；贤哲，饱学之士，《托拉》学者。*Talmid hakham* (复数: *talmide hakhamim*)，贤哲的弟子(复数: 贤哲的弟子们)，字面意思为：“贤哲的学生(门徒)”，通常指学者，也指博学的阶层，与愚蒙之辈 (*am ha'arets*) 对立。

halakhah—犹太律法。音译为“哈拉哈”；字面意思为：“实践、公认观点”；一般意义上的犹太律法，或犹太律法中的特例。

halitzah—寡嫂外嫁；字面意思为：“解除、移除”；脱去已故丈夫兄弟 (*yabam*, *levir*) 鞋子的仪式，表明他免除了与已故兄长、无子寡嫂结婚的义务 (参见《申命记》25:5)。

Hanukkah—光明节，音译为“哈努卡节”；字面意思为：“就职典礼、奉献”；总计八天，纪念公元前 165 年，在安提阿·埃皮法尼斯 (Antioch Epiphanes) 亵渎圣殿之后，犹太人重新奉献圣殿事件。

haredim—哈雷迪；字面意思为：“[因为敬畏神而]忧心的人”；指超正统派运动成员，该派在 19、20 世纪回应哈斯卡拉、犹太复国主义和改革。

hasid (复数: *hasidim*) —哈西德；字面意思为：“虔敬”。该词指第二联邦和 13 世纪德国著名的虔敬派团体。最近，以及在本书中的大部分地方，该词指哈西德派成员。该派由美名大师以色列 (Israel Ba'al Shem Tov, Besht) 即贝施特 (Besht^①) 于 18 世纪末创建于东欧。

haskalah—哈斯卡拉，又译为“犹太启蒙运动”；字面意思为：“文化、启蒙”；指 18、19 世纪欧洲

① “见施特”为“美名大师”的缩略词。——译注

犹太启蒙运动。最初由摩西·门德尔松发起。哈斯卡拉的追随者是 *maskil*, 音译为“马斯基尔”, 即哈斯卡拉分子或犹太启蒙主义者。

hattat—赎罪祭; 字面意思为: “罪、罪愆”; 赎罪祭, 是献祭中的一种。

herem—绝罚, 又译“逐出教门”; 运用发誓加以执行的禁令、绝罚。塔木德律法规定了“根据禁令的惩罚”。中世纪的犹太律法还强调更为严厉的惩罚, 称之为绝罚, 成为支持卡哈尔规定的最高手段。通常, 卡哈尔的立法采取有条件的绝罚形式: “某人做了某事, 应当受到绝罚。”因此, 绝罚也指立法行为和通过法令。

hok (复数: *hukkim*)—律例; 律法、规定、习俗; 传统上与典章 (*mispat*) 不同。根据通常看法, 律例指理由尚未启示出来的律法, 而典章指理性律法。

Hoshen Mishpat—胸牌法; 其中的 *hoshen*, 即“胸牌”; *mishpat*, 指“律法”; 属于《四类书》中的第四“类”以及《布就筵席》中的第四部分, 处理刑法和民法。

Hukkim; 参见 *hok*。

huppah—扎彩棚; 华盖、婚房, 也指婚礼。

I

isura—宗教事务; 基本上指具有礼仪性质的禁律; 也指犹太律法中的礼仪事务。该词包括犹太律法中不属于经济事务 (*mamona*) 的一切领域。

K

Kabbalah—喀巴拉; 字面意思为: “传统”; 通常指犹太神秘主义。

kahal (复数: *kehillot*)—卡哈尔; 字面意思为: “聚会、社区”。在圣经文献中, 指参加崇拜的会众。在中世纪的希伯来文以及之后, 该词指地方上的犹太社区, 特别具有政治实体性质; 有时, 指其中成员的集会。

kal vahomer—毋庸置疑; 更有理由; 从大前提或小前提作出推论; 坦拿提出的 13 种论证手段之一, 用于解释《托拉》。

karet—暴毙; 字面意思为: “割除”。在塔木德律法中, 指神用早亡或暴死来惩罚人, 与死刑不同。

kashrut—饮食法; 名词, 源自于 *kasher* (*kosher*), 字面意思为: “合宜、合法”; 指在礼仪上, 特别在饮食上合法。

Kesef Mishneh—《一倍银子》; 约瑟夫·卡罗有关迈蒙尼德的《律法复述》的评注。

ketubah (复数: *ketubot*)—婚约; 婚约, 确定因丈夫死亡或离婚, 归给妻子的财物的数额, 以及其他事项。

kibbutz medini; 参见 *medini*。

kiddushin—订婚; 结婚, 订婚

L

lehatnot—约定;规定,讲明条件。参见 *tenai*。

letek—固体容量单位,音译“利帖”^①;固体容量单位;也指土地面积

lishmah—为了目的本身;字面意思为:“为了自身的益处”;通常指纯洁的目的,排除任何有意隐瞒的动机。

lulav—棕榈树枝;棕榈树枝,住棚节礼仪用四种植物之一。

M

ma'amad—卡哈尔委员会;字面意思为:“站立,地点,地位”;指卡哈尔官员委员会。

mahloket—争议,辩论,异议。

malkhut—王权;王国,王权,君主制,帝权;也指政体; *Malkhuti*—君主制的,君王的,威严的。是喀巴拉中第十个领域(*sefirah*)的名称。

mamlakhtiyut—主权;与 *malkhut*(王权)属于同一个词根,独立国家,主权;也指国家主权论,公民意识。另外参见本书第十章第9小节。

mamona(复数;*mamonot*)—经济事务;字面意思为:“财产或财富”;指犹太律法中的民事和经济事务,与宗教事务(*isura*)对立。

mamzer(复数;*mamzerim*)—杂种或混血犹太人,私生子;根据圣经律法,杂种及其后裔不得参与“耶和华的圣会”。大拉比犹太律法将之解释为,乱伦或通奸所生子女,要予以“排除”,禁止与以色列人结婚(除非对方也是杂种或改宗者)

mashkanta(复数;*mashkantot*)—抵押;抵押借款,一种借款交易,指将土地财产转让给债权人获得借款,但是有权通过归还借款将之赎买回来。

maskil(复数;*maskilim*)—马斯基尔;哈斯卡拉分子或犹太启蒙主义者

megillah—以斯帖记;字面意思为:“经卷”,特指《以斯帖记》。犹太人公开阅读《以斯帖记》成为普珥节的核心仪式。此为大拉比规定的诫命。

medina, 参见 *medini*。

medini—政治的;该词源自于 *medinah*,指“政府、国家”,也指“行政区,地区”;在中世纪犹太哲学中,是对 *polis*(城邦)一词的翻译。*Kibbutz medini*—政治社团/社区,可能是对“body politic”(“政治团体”)一词的翻译。*Yishuv/siddur medini*—政治秩序。

Mekhilta—《迈吉他》;字面意思为:“专著”;两部坦拿有关《出埃及记》的米德拉什类著作的名称,由拉比以实玛利(Rabbi Ishmael)和拉比约海之子西门(Rabbi Shimon b. Yo-hai)著述。

midrash—米德拉什或拉比经解;评注,布道,研究,经文解释。用讲道的方式解释圣经(参见

① 相当于 110 公升。——译注

迈克尔·费希拜因的导论性文章：“律法、故事、解释：阅读拉比文本”）。

minhag—习俗；习俗。指有义务履行的做法，与圣经律法诫命(*mitzvah de'orayta*)或犹太社区法令(*takkanah*)不同，源自于固定不变的惯例。在这种意义上，习俗通常具有拉比律法(*derabbanan*)中的犹太律法的地位。

minim—异端分子

minut—异端；异端邪说。在大拉比文献中，异端指早期基督教和灵知派；后来，该词指任何拒绝犹太信仰的言行，广而言之，指任何拒绝犹太生活方式的言行。

minyan (复数：*minyanim*)—犹太法定祈祷人数；宗教法定人数，由至少十位以色列成人构成。

Mishnah—《密西拿》；字面意思为：“重复”；通过重复诵读来施行口头教导；也指研究、观点；因此，指将口传律法法典化，公元3世纪早期，由犹太王子编撰，分为六卷。而《密西拿》中的每一小节，也称为“一个密西拿”。

Mishneh Torah—《律法复述》；字面意思为：“重复《托拉》”。摩西五经中的第五卷《申命记》的希伯来文名称。另外，在本书的大多数情况下，指迈蒙尼德撰述的犹太律法法典的名称。

mishpat (复数：*mishpatim*)—典章；审判；公正；社会和道德法；律法，典章，与 *hok* (律例)不同。

mishpat ivri—希伯来法典；字面意思为：“希伯来法律”；20世纪法学家的产物，他们从犹太律法中形成法律，但没有犹太律法中的神学思想和礼仪法典，从而在时机适当的时候，将这种(世俗化的)法律传统版本整合进入以色列国的民法和刑法之中。

mitnaged (复数：*mitnagdim*)—反哈西德派；字面意思为“反对者，对手”；指反对哈西德派的人。

mitzvah (复数：*mitzvot*)—诫命；诫命，戒律，律法，宗教义务，有时指责任。该词通常指成文托拉中的戒律，但是，在特定的情况下，也用来指拉比颁布的礼仪(例如，诵读《以斯帖记》经卷和光明节)；因此，存在圣经律法诫命(*mitzvot de'orayta*)和拉比律法诫命(*mitzvot derabbanan*)之分。

moda'a—撤销声明书；法律用语，指“抗议、放弃”。

N

nasi (复数：*nesi'im*)—纳西；在现代希伯来文中，指主席或会长；在圣经希伯来文中，指族长、首领、长官；在塔木德希伯来文中，指犹太公会的领袖，例如，犹太王子。

ne'ilah—赎罪日结束祷告；字面意思为：“锁闭、关闭、结束、结尾”；赎罪日结束祷告，接近日落时分。

Noahide Code—诺亚法典；源自于《创世记》第9章，大拉比认为，此处列出神在大洪水之后为诺亚及其后人所颁布的法律。自大拉比文献以降，它指普世法则，对所有人类均具有约

束力,其中包括:禁止谋杀、偷窃、乱伦(奸淫)以及偶像崇拜——与摩西的《托拉》相反,后者只对以色列人具有约束力。根据某些中世纪犹太思想家的看法,该词指犹太版本的自然法。

nomos—法律;源自希腊文 *nomoi*, 即“人类法”,与 *physis* 即“自然法”相对。在中世纪希伯来文中用来指人类法,也与神法对立。参见本书第二章第 4、第 5 小节。

O

ohel mo'ed—会幕;在《圣经》中,圣会所用的帐幕(例,参见《出埃及记》33:7—11);根据某些圣经资料,指会幕(Tabernacle,例如参见《出埃及记》39:32)。

P

parnas (复数: *parnasim*)—杰出人物或地方官;字面意思为:“供应者”;杰出人物(通常非常富有),在社区中发挥领袖的作用。

perutah—最低价;字面意思为:“币值最小的硬币,格罗特^①”。用来指最低价。

peshat—显白意义;(文本)中的字面意义,与米德拉什类的解释不同。

posek (复数: *poskim*)—仲裁拉比;字面意思为:“仲裁人、裁决人”;指仲裁拉比,在有关犹太律法问题的争论中可以作出宣判。

prosbul—法庭代索;源自于希腊文 *pros boule*;指依法判决借款之前,在法庭上所作的宣告,大意是,安息年的律法不可使用。这是长老希勒尔的发明。参见本书第六章第 15 小节。

R

rabbi—拉比;字面意思为:“师长”;塔木德研究学者;一种尊称。参见第六章的“导言”,另外参见梅纳赫姆·洛伯鲍姆和诺亚·佐哈撰写的“文本的筛选、翻译和编排”。其中的第一个字母大写(Rabbi),在本书中指坦拿或阿摩拉。^②

reshut—可选择事务;字面意思为:“允许、许可”,与“禁止”对立。通常用来指中立的规范领域,与诫命或托拉所涉及到的领域对立。

ru'ah hakodesh—圣灵;圣洁的灵;先知的默示。

S

Sanhedrin—犹太公会;源自于希腊文 *synedrion*; 在第二圣殿时期,有时在坦拿时代,犹太人

① 指英国发行于 1351—1662 年的价值 4 便士的古硬币,或 1836—1856 年发行的 4 便士。——译注

② 汉语为“大拉比”。——译注

最高委员会；有时指高等法庭；也指《密西拿》和《塔木德》中的一卷。

satan—撒旦；字面意思为：“敌对者，阻碍者，指控者”；恶天使或死亡天使；专指撒旦(Satan)。

se'ah—固体和液体容量单位，音译“塞阿”；固体和液体容量单位。

sefirah (复数: *sefirot*)—领域；在喀巴拉中，十个领域是神的十个流溢或能力。

sha'atnez—羊毛和麻混和制作的衣服；用羊毛和麻混和制作的衣服，而犹太教禁止穿这种衣服；在比喻的意义上，指混合的事物，混同。

Shabbat—安息日；其词根的意思是：“休息或停止工作”；安息日是一周的第七日，为休息的日子或时期；也指一周。

shekhinah—舍金纳；神的临在，神；王权，君王的驾临。

shevu'ah (复数: *shevu'ot*)—誓约；誓言，发誓，约(testament)；也指诅咒。

shema—示玛篇；字面意思为：“听，聆听，倾听”；是“以色列啊，你要听，耶和华我们的神是独一的”(Shema yisrael YHWH elohenu YHWH ehad,《申命记》6:4)的简称，为犹太人信经，有信仰的犹太人每天背诵两次。

shofet (复数: *shoftim*)—审判官；法官，地方法官，政治领袖。

Shulhan Arukh—《布就筵席》；字面意思为“预备好的桌子”；是有关犹太宗教和民法的权威法典，由约瑟夫·卡罗撰写于6世纪。

siddur medini, 参加 *medini*。

Sifra—《西夫拉》或《利未记律法注疏》；字面意思为：“书”。关于《利未记》的犹太律法评注，也称为《祭司法》(*Torat Kohanim*)和《拉夫学派书》(*Sifra debei Rab*)，由拉比阿基瓦的坦拿学派撰述。

Sifre—《西夫莱》或《民数记申命记律法注疏》；坦拿关于《民数记》和《申命记》的犹太律法评注。

Simhat Torah—托拉节；字面意思为：“欢庆律法”。犹太节日，时间在住棚节第七日(和最后一日)。在节日期间，犹太社区完成年度阅读《托拉》的读经计划，并开始新一轮的读经。

sofer (复数: *sofrim*)—文士

sugya (复数: *sugyot*)—塔木德选段；塔木德摘录，塔木德中大拉比讨论的一个单元。

sukkah—棚子；字面意思为：“棚子”；复数为 *Sukkot*，指住棚节。在此节日期间，犹太人扎棚子，并在其中居住或饮食七日。

T

takkanah (复数: *takkanot*)—社区法令；规章，纠正办法，规定，改革，改进；指拉比或卡哈尔发布的法令，与《托拉》中的律法对立。

Takkanat ha — medinah—政治法令；由拉比或卡哈尔颁布的规章，其目的是为了维护律法和秩序，或改进政治、社会或社区。另外参见 *tikkun*。

talmid hakham, 参见 *hakham*。

Talmud—《塔木德》；字面意思为：“研究、学习和教导”；指《密西拿》和《革马拉》的汇编。《革马拉》是坦拿有关《密西拿》的评注。分为《巴比伦塔木德》和《耶路撒冷塔木德》两种。《巴比伦塔木德》(Babylonian Talmud, Talmud Babil)约公元 500 年汇编成书；《耶路撒冷塔木德》(Jerusalem Talmud, Talmud Yerushalmi),也称为《巴勒斯坦塔木德》(Palestinian Talmud)约公元 375 年汇编成书。

tanna (复数: *tanna'im*)—坦拿；第一代大拉比贤哲，与后来的阿摩拉不同。坦拿语录记录在《密西拿》、《托塞夫塔》和《密西拿》外典之中。

tenai—条款；先决条件，条款，约定。*Lehatnot*—约定，规定，讲明条件。

terumah—祭司的份额；字面意思为：“奉献、捐献”；指祭司享有出产的十分之一。

tikken—颁布；字面意思为：“修理、纠正”；管理；颁布一条社区法令。

tikkun—修复；修理，纠正，改革，改动，改进，管理。

Tikkun ha — medinah—修复政治；为国家确立法律和秩序，或提高国家的福利。

Tikkun olam—修复世界；字面意思为：“修复这个世界”；指改革社会。

Tikkun seder medini—修复政治秩序。

Takkanah la'olam—改进世界；总体上改进这个世界或社会。

Tishah be — Av—阿布月第九日；犹太传统认为，此日是第一圣殿和第二圣殿毁灭的日子，是禁食和哀痛的日子。

Torah—托拉；律法，教理，教义；教导，理论；特别指神的律法。在狭义上，《托拉》指摩西的律法(即摩西五经)；广义上，指犹太传统中全部有效的教导。

Tosefta—《托塞夫塔》；字面意思为：“补遗”；根据犹太传统，指坦拿的《密西拿》外典材料汇编，是对《密西拿》的补遗，由《密西拿》成书后的一代人成书。它依据《密西拿》中的六卷编写。

Tosafot—《托萨福》；字面意思为：“增补”；指有关《塔木德》的补遗和评注，11—13 世纪由德国、法国拉比学者(被称为托萨福学者, *tosafists*) 撰写。与拉什的评注同时印制在传统的《塔木德》的某一边页上。

Tur—《四类书》。《四类书》(*Arba'ah Turim*, Four Columns)的简称。14 世纪早期有关拉比犹太律法的法典，由西班牙的亚瑟的儿子雅各撰写。

Tzaddik(复数: *Tzaddikim*)—查迪克；公义，有德行，公正，虔敬，敬畏神。在哈西德派中，指具有属灵品质和神奇能力的领袖。

tzedakah—仁慈；字面意思为：“公正、公平和公义”；仁慈；也指善行、虔诚和怜悯。

tzibbur—公众，社区，会众。

U

urim and thummim—乌陵和土明；《圣经》中用来形成神谕的法器，与大祭司的胸牌连在一起。另外参见 *ephod and hoshen*。

Y

yishuv—伊舒夫；字面意思为：“人口，定居”；特别指 1948 年前在以色列地上的犹太人口。

yishuv medin，参见 *medini*。

Yigdal—伊格达尔；中世纪犹太颂歌，是日常祷告的一部分，以迈蒙尼德撰写的十三条信纲为基础。

Yom Kippur—赎罪日；犹太教中最重要的节期。

Z

zekhut—权利；权利，特权，权益；也指功劳或宣判无罪。

评论人名录

以下列出本书评论人的姓名、工作单位和专业。

彼得·博克威兹:美国弗吉尼亚州阿灵顿乔治·梅森大学,法学(Peter Berkowitz, Law, George Mason University, Arlington, Virginia)。

大卫·艾伦森:美国洛杉矶希伯来联合学院—犹太宗教研究所,犹太思想(David Ellenson, Jewish Thought, Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion, Los Angeles)。

梅纳赫姆·费舍:以色列特拉维夫大学,科学史与哲学(Menachem Fisch, History and Philosophy of Science, Tel Aviv University)。

迈克尔·费希拜因:美国芝加哥大学神学院(Michael Fishbane, Divinity School, University of Chicago)。

阿米·古特曼:美国普林斯顿大学,政治学(Amy Gutmann, Politics, Princeton University)。

摩西·哈尔伯特尔:以色列耶路撒冷希伯来大学,哲学(Moshe Halbertal, Philosophy, The Hebrew University, Jerusalem)。

大卫·哈特曼:以色列耶路撒冷沙洛姆·哈特曼研究所(David Hartman, Shalom Hartman Institute, Jerusalem)。

摩西·艾戴尔:以色列耶路撒冷希伯来大学,犹太哲学(Moshe Idel, Jewish Philosophy, The Hebrew University, Jerusalem)。

劳伦斯·卡普兰:加拿大蒙特利尔麦吉尔大学,犹太研究(Lawrence Kaplan, Jewish Studies, McGill University, Montreal)。

伯纳德·M. 列文森:美国明尼阿波利斯明尼苏达大学,古典和近东研究(Bernard M. Levinson, Classical and Near Eastern Studies, University of Minnesota, Minneapolis)。

斯坦福·列文森:美国奥斯汀德克萨斯大学,法律(Sanford Levinson, Law, University of Texas, Austin)。

梅纳赫姆·洛伯鲍姆:以色列特拉维夫大学,犹太哲学(Menachem Lorberbaum, Jewish Phi-

losophy, Tel Aviv University)。

雅伊尔·洛伯鲍姆:以色列拉马特甘巴尔伊兰大学,法律(Yair Lorberbaum, Law, Bar Ilan University, Ramat Gan)。

约拿单·W. 马利诺:美国北卡罗莱纳州格林斯伯勒基尔福特学院,哲学(Jonathan W. Malino, Philosophy, Guilford College, Greensboro, North Carolina)。

苏珊·奈曼:以色列特拉维夫大学,哲学(Susan Neiman, Philosophy, Tel Aviv University)。

克里福特·欧文:加拿大多伦多大学,政治科学(Clifford Orwin, Political Science, University of Toronto)。

希拉里·普特南:美国剑桥哈佛大学,哲学(Hilary Putnam, Philosophy, Harvard University, Cambridge)。

约瑟夫·拉兹:英国牛津大学贝利奥尔学院,法律(Joseph Raz, Law, Balliol College, Oxford University)。

阿维·萨基:以色列拉马特甘巴尔伊兰大学,哲学(Avi Sagi, Philosophy, Bar Ilan University, Ramat Gan)。

迈克尔·J. 桑德尔:美国剑桥哈佛大学,政府管理(Michael J. Sandel, Government, Harvard University, Cambridge)。

大卫·沙茨:美国纽约耶希瓦大学斯特恩学院,哲学(David Shatz, Philosophy, Stern College, Yeshiva University, New York)。

阿兰·希尔福:美国纽约哥伦比亚大学,社会学(Allan Silver, Sociology, Columbia University, New York)。

苏扎内·拉斯特·斯通:美国纽约耶希瓦大学卡多佐法学院(Suzanne Last Stone, Cardozo Law School, Yeshiva University, New York)。

亚埃尔·塔米尔:以色列特拉维夫大学,哲学与教育(Yael Tamir, Philosophy and Education, Tel Aviv University)。

迈克尔·沃尔泽:美国普林斯顿高等研究院,社会科学(Michael Walzer, Social Science, Institute for Advanced Study, Princeton)。

诺亚·佐哈:以色列拉马特甘巴尔伊兰大学,哲学(Noam J. Zohar, Philosophy, Bar Ilan University, Ramat Gan)。

《圣经》与拉比文献索引

本卷中选文所摘录文献的页码用 § 标记。只列第一次出现的页码。

| | | | |
|---------------|-------------|-------------|-------------|
| 希伯来文圣经 | | 28:12 | 227 |
| | | 出埃及记 | |
| 创世记 | | 3 | 205 |
| 1 | 24, 25 | 3:12 | 230 |
| 1:27 | xlvi, xlvii | 3:14 | 93 |
| 1:28—30 | xlvi | 3:18 | 230 |
| 2:19—20 | 124 | 3—4 | 202 |
| 4:10 | xlvii | 4:1 | 230, 238 |
| 8:21 | 488 | 9:3 | 30 |
| 9:1—3, 5—6 | xlvi | 14:31 | 361, 362 |
| 15:12 | 226 | 15:3 | 267 |
| 16:12 | 34 | 15:11 | 267 |
| 17:7 | 64 | 15:18 | 119 |
| 18:19 | 56 | 15:18—19 | 153 |
| 18:23 | 219 | 16:7 | 145 |
| 19:36—38 | 34 | 18:13—24 | 194 |
| 20:3 | 72 | 18:21 | 153 |
| 20:12 | 73 | 18:25 | 122 |
| 22:3 | 99 | 19:1—6 | 170 § , 194 |
| 27:22 | 33 | 19:3—6 | 25 |
| 27:40 | 33 | 19:4 | 119 |

| | | | |
|---------------|------------|------------|----------------|
| 19:4—5 | 44 | 4:27 | 321 |
| 19:6 | 24 | 5:1 | xlix |
| 19:7—20:8 | 11 § | 5:20—26 | 178 |
| 19:8 | 26 | 13:45—46 | 174 |
| 19:9 | 56,230,361 | 16 | 171 § ,178,196 |
| 19:17 | 28 | 16:21 | 52 |
| 19:20 | 26 | 18:4 | 53 |
| 20:1 | xli | 18:5 | 39 |
| 20:2 | 27,84 | 18:30 | 255 |
| 20:2—3 | 299 | 19:11 | 64 |
| 20:2—17 | 26 | 19:12 | 397 |
| 20:3 | 28 | 19:18 | 64,92 |
| 20:7 | 397 | 23:9—14 | 293 |
| 20:12—13 | 64 | 23:14 | 269 |
| 20:13 | 33,34,161 | 24:17—21 | lii |
| 20:19 | 56 | 25:23 | 39 |
| 20:20 | 36 | 25:36 | 64 |
| 21:19 | li | 25:55 | 39 |
| 21:23—25 | 1 | 29—34 | 178 |
| 21:29 | 139 | 民数记 | |
| 23:2 | 317 | 5:11—29 | 319 |
| 23:7 | 153 | 7:89 | 227 |
| 23:19 | 286 | 9:8 | 228 |
| 24:1—8, 12—18 | 13 § | 11:28 | 46 |
| 24:7 | 39,41,44 | 12:6 | 226 |
| 24:12 | 254 | 12: 8 | 227,272 |
| 28:1—2 | 171 § | 15:40—41 | 29 |
| 28:30 | 179 | 16 | 170,337 |
| 31:16—17 | 86 | 23:19 | 270 |
| 33:11 | 227,228 | 23:9 | 52 |
| 34:15 | 372 | 24:4 | 489 |
| 40:13—15 | 171 § | 27:1—11 | 266 |
| 利未记 | | 27:11 | 453 |
| 4 | 320 | 27:15 | 122 |
| 4:13 | 320 | 27:21 | 144 |

| | | | |
|------------|--------------------|-------------|--------------------|
| 31:17 | 103 | 17:9 | 285 |
| 35:31 | lii, liv | 17:9—10 | 283 |
| 申命记 | | 17:10 | 324, 352 |
| 4:2 | 282, 284 | 17:11 | 256, 262, 274 |
| 4:2, 7—8 | 152 | | 285, 322, 333, 412 |
| 4:4 | 299 | 17:11(拿曼尼德的 | |
| 4:6 | 49, 66 | 评注) | 333 § |
| 4:8 | 66 | 17:12 | 283, 324 |
| 4:39 | 91 | 17:13 | 283 |
| 5 | 46 | 17:14 | 142, 148 |
| 5:2—3 | 495 | 17:14(阿布拉瓦 | |
| 5:3 | 229 | 内尔的评注) | 150 § |
| 5:4 | 229 | 17:14—15 | 157 |
| 5:21 | 297 | 17:14—20 | 132 §, 139, 153, |
| 5:21—24 | 45 | | 192, 194 |
| 5:22 | 297 | 17:15 | 137, 148, 475 |
| 5:27—28 | 228 | 17:16 | 137 |
| 6:24 | 66 | 17:17 | 137 |
| 10:12 | 62 | 17:19 | 137 |
| 10:19 | 64 | 17:20 | 131, 145, 152, 161 |
| 11:13—21 | 95, 96 | 18:1—5 | 175 § |
| 12:13 | 271 | 18:1—9 | 132 |
| 12:20 | 154 | 18:2 | 86 |
| 13 | 219 | 18:9—22 | 132, 220 § |
| 13:1 | 255, 269, 283, 285 | 18:15 | 229, 230, 270 |
| 13:2 | 262 | | 284 |
| 13:3—4 | 231 | 18:15—16 | 46 |
| 13:15 | xlvi | 18:18 | 270, 284 |
| 14:1 | 343 | 18:19 | 224, 270 |
| 15:9 | 275 | 18:20 | 224, 270 |
| 16:18 | 156, 394 | 18:22 | 203, 231 |
| 17:7 | 283 | 19:15—19 | xlvi |
| 17:8 | 283, 324 | 19:17 | 139 |
| 17:8—13 | 132, 176 §, 194 | 20:11 | 143 |
| | 253 §, 324 | 24:1 | 451 |

| | | | |
|-------------------|-------------|--------------|------------------|
| 24:19—21 | 65 | 7:2 | 129 |
| 25:2—3 | 274 | 8:22—23 | 116 § ,123 |
| 25:3 | 282 | 8:23 | 110,129 |
| 25:5—10 | 334 | 9 | 123 |
| 26:13 | 64 | 13:25 | 236 |
| 27 | 35 | 14:6 | 201 |
| 29(阿布拉瓦 内尔的评注) | 37 § | 17:6 | 110,124 |
| 29:1,9—28 | 14 § | 18:1 | 124 |
| 29:13—19 | 395 | 19:1 | 124 |
| 29:14 | 367 | 20:27 | 178 |
| 29:14 | 8 | 21:25 | 10,110,124,130 |
| 29:14 | 8 | | 131 |
| 29:28 | 229,269,270 | 撒母耳记上 | |
| | 271 | 2:12—36 | 122,194 |
| 30:11—20 | 14 § | 3 | 381 |
| 30:12 | 102,263,264 | 3:20 | 202 |
| | 269,271 | 7:3—4 | 125 |
| 30:15 | 266 | 7:3—15 | 125 |
| 32:7 | 274 | 7:15 | 123 |
| 32:47 | 67 | 8 | 1201 § ,122—125, |
| 33:1 | 298 | | 162,192,195 |
| 33:2 | 33 | 8:4—5 | 142 |
| 33:4 | 152 | 8:5 | 87 |
| 33:8,10 | 176 § | 8:7 | 148,155,160 |
| 33:29 | 152 | 8:7—8 | 129 |
| 34:10 | 273 | 8:9—18 | 142 |
| 约书亚记 | | 8:14 | 438 |
| 1:18 | 145 | 8:17 | 146 |
| 19:51 | 276 | 8:19—20 | 130,142 |
| 24:1—28 | 16 § | 8:20 | 147,148,155 |
| 士师记 | | 8:22 | 164 |
| 2:18 | 394 | 10:5 | 227 |
| 6:1—6,11— | | 10:6 | 226 |
| 16,33—35 | 116 § | 10:11 | 201 |
| 7:1—8,15—22 | 116 § | 12—15 | 131 |

| | | | |
|--------------|---------|-------------|---------|
| 12:1—2 | 125 | 14:24—28 | 488 |
| 12:3—5 | 123 | 23:29—25:7 | 211 |
| 12:12 | 125 | 以赛亚书 | |
| 12:16—17 | 160 | 2:3 | 283 |
| 13:13—14 | 125 | 3:14 | 217 |
| 15:24—31 | 125 | 6 | 206—208 |
| 16:7 | 229 | 6:3 | 363 |
| 22:10 | 178 | 16:14 | 150 |
| 31:1 | 149 | 30:10 | 203 |
| 撒母耳记下 | | 31:1 | 129 |
| 5:1—3 | 133 | 33:17 | 144 |
| 5:19 | 178 | 33:22 | 149,153 |
| 8:15 | 138 | 40:11 | 145 |
| 16:23 | 300 | 42:6 | 52 |
| 17 | 204 | 55:9 | 60 |
| 24:15 | 149 | 58 | 81 |
| 列王纪上 | | 58:8 | 81 |
| 1:23 | 144 | 58:14 | 81 |
| 3 | 202 | 60:21 | 363 |
| 11—12 | 112 | 耶利米书 | |
| 11:1—4,11— | | 1:1—10 | 208 § |
| 13,26— | | 1:13, 11 | 227 |
| 32,37—40,43 | 133 § | 2:7 | 490 |
| 12 | 396 | 2:24 | 148 |
| 12:1—20, 26— | | 5:1 | 218 |
| 30 | 133 § | 7:18 | 351 |
| 12:7 | 145 | 7:21 | 63 |
| 17:1 | 149 | 9:22 | 239 |
| 18:37 | 153 | 9:23 | 43,82 |
| 21:1—20 | 209 § | 17—19 | 208 § |
| 21:21—22 | 218 | 21:12 | 138 |
| 22 | 203,231 | 22:17 | 219 |
| 22:2—38 | 221 § | 26 | 211 § |
| 22:7 | 224 | 26:3 | 217 |
| 列王纪下 | | 26:20—23 | 202 |
| 1:3 | 473 | | |

| | | | |
|---------------|-------|--------------|-----------|
| 27 | 211 | 哈巴谷书 | |
| 28:2 | 225 | 3:6 | 273 |
| 28:7-9 | 204 | 西番雅书 | |
| 29:7 | 431 | 3:13 | 393 |
| 31:33 | 7 | 撒迦利亚书 | |
| 44:17 | 351 | 5:6 | 227 |
| 49:16 | 224 | 6 | 168 |
| 49:35 | 225 | 6:11-13 | 169 |
| 以西结书 | | 8:19 | 336,343 |
| 1:5 | 227 | 14:9 | 149,480 |
| 2:9 | 227 | 玛拉基书 | |
| 18:2-4 | 38 | 2:1-9 | 180 § |
| 20:1 | 30 | 3:22 | 270 |
| 20:1-6,10-22, | | 3:23 | 238 |
| 30-38 | 18 § | 诗篇 | |
| 20:32-33 | 30 | 12:7 | 73,317 |
| 何西亚书 | | 17:2 | 138 |
| 7:7 | 149 | 19:8 | 71,72,349 |
| 8:4 | 112 | 19:9 | 72 |
| 约珥书 | | 19:10 | 66 |
| 3:1 | 273 | 24:1 | 489 |
| 阿摩司书 | | 24:7-8 | 153 |
| 2:7 | 218 | 33:6 | 364 |
| 7:5 | 219 | 37:28 | 334 |
| 7:10-17 | 206 § | 78:71 | 145 |
| 7:11 | 488 | 82:6-7 | 297,299 |
| 俄巴底亚书 | | 85:11-13 | 273 |
| 1:3 | 224 | 86:11 | 91 |
| 弥迦书 | | 90:12 | 259 |
| 1:5 | 292 | 109:22 | 145 |
| 3:9 | 217 | 114:2 | 363 |
| 3:9-12 | 215 § | 138:4 | 34 |
| 3:12 | 218 | 146:3-4 | 149 |
| 5:14 | 34 | 箴言 | |
| 6:8 | 62,63 | 2:19 | 372 |

- | | | | |
|--------------|---------|---------------|-------------|
| 5:8 | 372 | 21:16 | 30 |
| 11:10 | xlix | 28:2 | 145 |
| 16:14 | 151 | 历代志下 | |
| 21:2 | 336,343 | 16 | 216 |
| 28:2 | 151 | 19:10—11 | 178 |
| 约伯记 | | 19:11 | 161,168,433 |
| 22:28 | 298 | 26:16—21 | 174 § |
| 34:30 | 149 | | |
| 雅歌 | | 《次经》 | |
| 7:10 | 261 | 西拉之子智训 | |
| 耶利米哀歌 | | 44—50 | 169 |
| 1:1 | 151 | 45:6—26 | 182 § |
| 1:3 | 153 | 50:1—24 | 182 § |
| 传道书 | | 马加比传上 | |
| 5:1 | 101 | 14:25—49 | 187 § |
| 5:2 | 354 | | |
| 12:11 | xl, xli | 坦拿文献 | |
| 以斯帖记 | | 《密西拿》 | |
| 3:8 | 454 | 先贤遗训 | |
| 9:27 | 7,29 | 1:1 | 254 § |
| 但以理书 | | 1:12 | 198 |
| 6:4 | 357 | 2:2 | 534 |
| 7:2 | 148 | 3:2 | 156,162,488 |
| 10:8 | 226 | 4:5 | 293 |
| 以斯拉记 | | 5:17 | 337 §, 339 |
| 1:1—4 | 182 | 最后一道门 | |
| 10:7—8 | 276 | 1:5 | 386 § |
| 10:8 | 395,404 | 第一道门 | |
| 厄希米记 | | 8:1 | li |
| 9:1—8,24—26, | | 祝福 | |
| 30—37 | 20 § | 1:3 | 261 |
| 9:37 | 436,437 | 证言 | |
| 10:1—40 | 20 § | 1:4—5 | 318 § |
| 13:25 | 394 | | |
| 历代志上 | | | |

| | | |
|---------------|-------------------------|-------------------------------------|
| 1:5 | xxxii, 227, 331, 340 | 中间一道门 11:8, 16—17, 23—25, |
| 1:6 | 340 | 27, 29, 31—37 387 § |
| 1:12—13 | 342 | 11:23 407 |
| 离婚 | | 证言 |
| 4:3 | 275 § | 1:4 318 §, 331 |
| 裁定 | | 节日献祭 |
| 1:1 | 320 §, 329, 330 | 2:8 345 |
| 3:6—8 | 198 § | 2:9 339 § |
| 鞭笞 | | 犹太公会 |
| 1:10 | 476 | 7:1 330 |
| 3:10 | 274 § | 疑妻行淫 |
| 经卷 | | 13:3—4 257 § |
| 3:1 | 390 § | 叔娶寡嫂的婚姻 |
| 许愿 | | 1:10 343 |
| 3:4 | 435 | 1:10—11 335 § |
| 未受割礼 | | 《禁食之书》 |
| 3:9 | 293 | 第10章—太贝特月 377 |
| 犹太公会 | | 《拉比以实玛利律法注疏》 |
| 1:5 | 294 | 犹太新年 |
| 2 | 136 § | 5, 6 27 §, 32 |
| 2:3 | 137, 139 | 法老容百姓去的时候(Beshalah)① |
| 4:5 | xlvii | 8 267 |
| 11:2 | 331 | 《民数记律法注疏》 |
| 11:2—4 | 323 | 115 29 §, 31 |
| 宣誓 | | |
| 3:8 | 397 | |
| 第七 | | |
| 10:3—4 | 275 | |
| 圣日 | | |
| 1 | 196 § | |
| 《托塞夫塔》 | | |

① 指犹太教年度读经表中的第十六周部分(*parshah*),即《出埃及记》13:17—17:16。——译者

- 《申命记律法注疏》**
- 113 280
- 154 333 § ,362
- 155 147 §
- 343 33 §
- 米德拉什或拉比经解**
- 《诗篇经解》**
- 12 317 § ,339,354
- 经解大集**
- 《申命记士师经解大集》(Deuteronomy Shoftim)**
- 5:8,9,11 148 §
- 《雅歌经解大集》**
- 1:2 261 §
- 塔木德**
- 《耶路撒冷塔木德》**
- 裁定**
- 45d 322 §
- 经卷**
- 74a 391 §
- 地角**
- 15b 67
- 17a 296
- 犹太公会**
- 20a 138 §
- 《巴比伦塔木德》**
- 偶像崇拜**
- 8a 372
- 17a 372
- 27b 372
- 最后一道门**
- 8b 395,407,412
- 9a 384,421,422
- 12a 273
- 12a—b 258 §
- 48b 28
- 88b 293
- 134a 345
- 第一道门**
- 46b 106
- 80b 387
- 83b liii
- 113a 442
- 113a—b 435
- 113b 440
- 中间一道门**
- 22b 392
- 30b 403 §
- 59b 102,263 § ,
265—267,338 395
- 祝福**
- 17a 293
- 35b 293
- 58a 291
- 61a 237
- 混合**
- 13b 315,336 § ,341,361
- 离婚**
- 9b 437 § ,438
- 21b 452
- 36a—b 275 § ,279,280

| | | | |
|--------------|------------|----------------|-----------------|
| 36b | 392,408 | 19a—b | 138 § ,140,438 |
| 56a | 267 | 20b | 141 § ,439,446 |
| 60b | 345 | 24a | 289 |
| 83b | 452 | 27b | 377 |
| 节日献祭 | | 38a | 291 |
| 3b | xli,342 | 40b | 157 |
| 裁定 | | 40a | 159,475 |
| 2b | 321 § | 86b | 368 |
| 读神之物品 | | 87a—88b | 325 § |
| 94a | 293 | 88a | 368 |
| 婚姻文书 | | 88a—b | 328—330 |
| 11a | 38,39 | 88b | 311,330,339,368 |
| 圣化 | | 89a | 223 § ,231—233 |
| 31a | 92,97,98 | 97a | 273 |
| 鞭笞 | | 安息日 | |
| 22a—b | 274 § | 10a | 159 |
| 22b | 277,278 | 23a | 274 § ,279 |
| 经卷 | | 30a | 39 |
| 19b | 296 | 88a | 31 |
| 26a—b | 390 § | 116a | 372 |
| 饭祭 | | 宣誓 | |
| 29b | 262 § ,364 | 23b | 37 |
| 43b | 36 | 29a—b | 35 § |
| 小节日 | | 疑妻行淫 | |
| 16a | 405 | 37a—b | 34 § |
| 16b | 363 | 47b | 339 |
| 许愿 | | 替换品 | |
| 25a | 36,439 | 16a | 265 |
| 38a | 236,260 | 叔娶寡嫂的婚姻 | |
| 经期不洁 | | 9a | 336 |
| 73a | 273 | 14 | 314 |
| 新年 | | 14a | 337 § ,341,343 |
| 25b | 407,408 | 圣日 | |
| 犹太公会 | | 67b | 48,52 § ,67,74 |
| 5a | 471 | 71b | 197 § |
| 17a | 341 | 85a | 293 |
| 19a | 164 | | |

人名索引^①

本卷选文页码,排列在作者名称之后,用 § 标出;评论和每章前的“导言”中的资料分别用“com”和“intro”标出。只列出所在第一页页码。

A

Aaron, 亚伦 12, 13 171—173, 175, 181—183, 186, 198

Aba, 阿巴 336

Abaye, 阿巴耶 225, 259, 276, 279, 321, 338, 345, 436

Abba b. Kahana, 卡哈拿的儿子阿巴 261

Abigail, 亚比该 137

Abimelech, 亚比米勒 123, 125

Abishai, 亚比筛 490

Abraham, 亚伯拉罕 70, 73, 99, 218, 219, 226, 495

Abraham b. David of Posquieres (Rabad), 伯斯奎利斯的大卫的儿子亚伯拉罕(拉巴德)315, 356 §

Abravanel, Isaac, 阿布拉瓦内尔, 以撒 9, 37, 99, 113, 150, 192。著作:《摩西五经评注》(*Commentary on the Pentateuch*), 37 §, 150 §

Absalom, 押沙龙 204, 490

Abulafia, Abraham b. Samuel, 阿布拉菲亚, 撒母耳的儿子亚伯拉罕 202, 235, 236, 239 §, 240—241。

著作:《摩西五经评注》(*Commentary on the Pentateuch*), 241;《先知书选读》(*Sefer ha-Haftarah*), 240

① 索引页码为原书页码,即本译著的边码。下同,不另注。——译注

Abulafia, Meir (Ramah), 阿布拉菲亚, 迈尔(拉玛)382, 416。

著作:《问答录》(*Responsa*), 399 §

Adam, 亚当 xlvi, 124

Adret, Solomon b. Abraham (Rashba), 阿德雷特, 亚伯拉罕的儿子所罗门(拉什巴)202, 203, 235, 239—241, 381, 383, 412, 415—417。著作:《问答录》(*Responsa*), 235 §, 402 §

Aha b. Jacob, 雅各的儿子阿哈 29, 31, 32, 42

Ahab, 阿哈 149, 203, 209, 211, 220—224, 438

Ahad Ha-am (Asher Ginsberg), 阿哈德·哈—阿姆(亚瑟·金斯伯格) xxiii

Aharon ha-Kohen of Apta. 阿普塔阿哈龙·哈—柯亨。著作:《万有的内在灵魂》(*Or ha-Ganuz la-Tzaddikim*), 242

Ahijah the Shilonite, 示罗人亚希雅 112, 134, 135

Ahikam son of Shaphan, 沙番的儿子亚希甘 213

Akaviah b. Mahallalel, 马哈拉雷尔的儿子阿基瓦 312, 313, 319, 320, 325, 368, 373

Akiva b. Yosef, 约塞夫的儿子阿基瓦 251, 259, 262, 263, 364

Albo, Joseph, 阿尔博, 约瑟夫 51, 74—76。

著作:《论原则》(*Book of Principles*), 70 §

Alfasi, Yitzhak, 阿尔法西, 伊扎克 xxxiv

Amaziah (priest of Bethel), 亚玛谢(伯特利的祭司)206

Amemar, 阿美马尔 258, 259

Ami, Rav, 阿米, 拉夫 277, 408

Amos, 阿摩司 204—5, 206 §, 217—219, 488

Anan, 亚难 351

Anatoli, Jacob. 阿纳托利, 雅各。

著作:《塔木德经学徒》(*Matmad ha-Talmidim*), 239

Apion, 阿皮翁 189

Aquinas, Thomas, 阿奎那, 托马斯 70

Aristotle, 亚里士多德 xxviii, 72, 89, 191, 193。

著作:《伦理学》(*Ethics*), 73, 500

Asa, 亚撒 216

Asher b. Yehi'el (Rosh), 耶埃尔的儿子亚瑟(罗什) xxxiv, 323, 333

Ashi, Rav, 阿什, 拉夫 255—256, 259, 390, 436

Assi, Rav, 阿西, 拉夫 277, 408

Augustine, 奥古斯丁 49

Avdimi b. Hama b. Hasa, 哈撒之孙, 哈玛的儿子阿夫迪米 28

Avdimi of Haifa, 海法的阿夫迪米 258

Avtalyon, 阿夫塔龙 197, 319

Azariah, 亚撒利雅 168, 174—175

B

Balaam son of Beor, 比珥的儿子巴兰 17

Bamberger, Seligmann Baer, 巴姆伯格, 塞利格曼·巴埃尔 369, 377

Barak, Aharon, 巴拉克, 亚哈龙 469, 502 §, 503, 509—510, 512—513, 516, 518, 521—522

Basyatchi, Elijah. 巴斯亚特希, 以利亚。著作:《以利亚的外袍》(*Adderet Eliyahu*), 281 §

Ben-Gurion, David, 本—古里安, 大卫 467, 468, 487, 490 §, 497—500, 508, 523

Ben Sira, Simeon, 西拉的儿子西门 169, 182 §

Benor, Ehud, 贝诺, 艾胡德 77

Berdichevsky, Micha Josef 博蒂泽夫斯基, 麦卡·约瑟夫 xxiii

Bergman, Samuel Hugo, 伯格曼, 撒母耳·胡戈 52, 101 §, 107

Berkowitz, Peter, 博克威兹, 彼得 497(com)

Berlin, Naphtali Tzvi Judah (Netziv), 柏林, 纳福塔里·茨威·犹大(内兹夫) 115, 154 §, 470

Blake, William, 布莱克, 威廉 xxviii

Boethus, 波艾图斯 328

Borochoy, Ber, 鲍罗乔夫, 贝尔 512

Breuer, Isaac, 伯留尔, 以撒 467, 483 §

Buber, Martin, 布伯, 马丁 110。

著作:《圣经中的领袖》(*Biblical Leadership*), 118 §;《神的王权》(*Kingship of God*), 119, 130

C

Cain, 该隐 xlvi, xlix

Camus, Albert, 加缪, 阿尔伯特, 著作:《西西弗斯神话》(*The Myth of Sisyphus*), 106

Capsali, Moses, 卡普萨里, 摩西 409

Charles V, 查理五世 466

Cohen, Hermann, 柯亨, 赫尔曼 51, 89 §, 92—96

Cohn, Haim, ①柯亨, 哈伊姆 468, 469, 506 §, 518

Cordovero, Moses, 科多维罗, 摩西 242

① 对于此名,有 Cohn 和 Cohen 两种写法。——译注

Cyrus, 居鲁士 182

D

Dan, Joseph, 但,约瑟夫 304

Daniel, 但以理 148, 226

Dathan and Abiram, 大坍、亚比兰 184

David, 大卫 127, 133, 134, 138, 145, 149, 201, 246, 467, 488, 490

Dessler, Eliyahu Eliezer, 戴斯勒, 以利亚户·以利泽尔 252, 304—305 著作:《为真理而奋斗》(*Mikhtav me-Eliyahu*), 299 §

Dewey, John, 杜威, 约翰 76

Domb, Yerahmiel, 多姆, 耶拉米埃尔 467, 481 §

Dostai ben Yehudah, 耶胡达的儿子道斯泰 liv

Dov Baer, Maggid of Mezhirech, 德夫·巴埃尔, 米兹勒克的马吉德 252

Dubnow, Shimon, 杜博诺, 西门 385—386

Duran, Shimon b. Tzemah, 泽马·杜兰的儿子西门 419, 422。

著作:《塔希贝兹》(*Tashbetz*), 419

Durkheim, Emile, 涂尔干, 埃米尔 xxiii

E

Eban, Abba, 爱班, 阿巴 516

Edel^①, Samuel Eli'ezer (Maharsha), 艾德斯, 撒母耳·伊利泽尔(马哈沙)233

Eiger, Akiva, 艾格, 阿基瓦 434, 452 §, 459—461

Einhorn, David, 爱因豪恩, 大卫 251, 316, 365 §, 373—375

Eleazar b. Azaria, 阿撒利亚的儿子伊利亚撒 xl, xli, lv

Eleazar b. Hanokh, 哈诺克的儿子伊利亚撒 319

Eleazar b. Pedat, 贝达特的儿子以利亚撒 276, 325

Eleazar (priest), 以利亚撒(祭司)144, 171, 276

Eli, 以利 122, 194

Eli'ezer b. Hycranus, 希克兰努斯的儿子以利泽尔 102, 250, 263—265, 318, 395

Eli'ezer b. Isaac Hakohen, 以撒·哈柯亨的儿子以利泽尔 392 §

Eli'ezer b. Jacob, 雅各的儿子以利泽尔 159

Eli'ezer b. Samuel of Metz, 梅兹的撒母耳的儿子以利泽尔 437, 439

Eli'ezer b. Tzadok, 扎多克的儿子以利泽尔 142

① 正文中拼写为 Edels, 此处为 Edel。依据正文翻译。——译注

- Eli'ezer b. Yoel Halevi (“Avi ha-Ezri”), 约珥·哈列维的儿子以利泽尔(“阿维·哈一艾兹理”)437,439
- Elijah, 以利亚 209,211,218,238,264,270
- Elimelekh of Lyzhansk, 李詹思科的以利米勒 252,304,315; 著作:《友善的以利米勒》(*No-am Elimelekh*), 297 §; 《圣洁书信》(Holy Epistle),360 §
- Ellenson, David, 艾伦森,大卫 373 (com)
- Elon, Menachem, 艾龙,梅纳赫姆 468,503 §,506,512,518
- Esau, 以扫 17
- Ezekiel, 以西结 7,14,18 §,30,38,227
- Ezra, 以斯拉 xlii,43,182,258,349,490

F

- Fisch, Menachem, 费舍,梅纳赫姆 328 (com)
- Fishbane, Michael, 费希拜因,迈克尔 xxxix (intro)
- Freud, Sigmund, 弗洛伊德,西格蒙德 xxiii

G

- Gamaliel, Rabban, 伽马列,拉班 264
- Geiger, Abraham, 盖格,亚伯拉罕 365,377
- Gerondi, Nissim b. Reuben (Ran), 格龙迪,流便的儿子尼斯姆(兰)
114,115,161-163,165,383,435,466,471,474-75,477-478.
著作:《布道辞》(*Derashot ha-ran*), 156 §
- Gershom Me'or ha-Golah, 格肖姆·梅奥·哈一高拉 368,373,391 §,392
- Gideon, 基甸 110,112-113,116-118,123,129
- Grodzinsky, Hayyim Ozer, 格罗辛斯基,哈伊姆·奥泽 474-475
- Gutmann, Amy, 古特曼,阿米 421 (com)

H

- Haddayah, Ovadyah, 哈达亚,奥瓦亚 476
- Halbertal, Moshe, 哈尔伯特尔,摩西 128 (com)
- Halevi, Hayyim David, 哈列维,哈伊姆·大卫 252,295 §,301,303-304
- Haman, 哈曼 454
- Hammurabi, 汉穆拉比 25
- Hanani, 哈拿尼 216
- Hananiah ben Azzur, 押朔的儿子哈拿尼雅 204,225

- Hanina b. Adda, 阿达的儿子哈尼纳 261
- Hartman, David, 哈特曼, 大卫 xiii (序言), 264 (com)
- Hayyim Or Zaru'a, 哈伊姆·奥尔·扎鲁阿 433, 437, 450; 著作:《问答录》(*Responsa*), 440 §
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 黑格尔, 乔治·威尔海姆·弗里德里希 480
- Heller, Yom Tov Lipmann, 海雷, 约姆·托夫·李普曼。著作:《圣日补遗》(*Tosafot Yom Tov*), 296
- Herodotus, 希罗多德 191
- Herzl, Theodore. 赫兹尔, 西奥多
著作:《古老的土地》(*Altneuland*), 512;《犹太国》(*Der Judenstaat*), 479 §
- Herzog, Isaac, 赫左格, 以撒 164, 466, 471 §
- Hezekiah, 西希家 213
- Hillel, 希勒尔 197, 237, 250—251, 254, 258, 275—277, 279—280, 318, 327, 337, 392, 408, 471
- Hinnena b. Kahana, 卡哈纳的儿子辛内纳 436
- Hirsch, Samson Raphael, 赫尔施, 萨姆森·拉斐尔 316, 369 §, 375—378
- Hiyya b. Ashi, 阿什的儿子希亚 274
- Hobbes, Thomas, 霍布斯, 托马斯 217, 467, 489, 497, 500; 著作:《利维坦》(*Leviathan*), 31, 498
- Holdheim, Samuel, 霍尔德海姆, 撒母耳 434, 460—462
著作:《论拉比自治》(*On the Autonomy of the Rabbis*), 454 §, 460
- Holmes, Oliver Wendell, 霍尔姆斯, 奥利弗·文戴尔 250, 515
- Hosea, 何西亚 7, 112
- Hushai the Archite, 亚基人户筛 204

I

- ibn Ezra, Abraham, 伊本·以斯拉, 亚伯拉罕 239
- ibn Migash, Joseph, 伊本·米伽什, 约瑟 258, 259 §
- ibn Pakuda, Bahya, 伊本·巴库达, 巴亚。著作:《心灵的义务》(*Duties of the Heart*), 90—91, 239
- Idel, Moshe, 艾戴尔, 摩西 240 (com)
- Imi, 伊米 322
- Isaac bar Sheshet Perfet (Rivash), 以撒·巴尔·谢希特·培菲特(理瓦什) 384, 385, 415—417, 419, 420, 422。著作:《问答录》(*Responsa*), 406 §
- Isaac Or Zaru'a, 以撒·奥尔·扎鲁阿 437, 477。著作:《奥尔·扎鲁阿》(*Or Zaru'a*), 439 §

- Isaac, Rabbi, 以撒, 拉比 224, 231—233, 276
 Isaiah, 以赛亚 81, 112, 203, 205, 206 §, 213 §, 215
 Ishmael, 以实玛利 258, 372
 Ishmael of Modena, 摩代纳的以实玛利 450 §, 459—61
 Isserles, Moses (Rema), 以塞雷斯, 摩西(雷马) 360
 Ivy, 伊夫亚 274

J

- Jacob, 雅各 227
 Jacob b. Asher. 亚瑟的儿子雅各
 著作:《四类书》(*Tur*) xxxiv
 Jehoiakim, 约雅敬 213
 Jehoshaphat, 约沙法 114, 220—224, 433
 Jeremiah, 耶利米 7, 38, 82, 202, 204, 205, 208 §, 211 §, 217—219, 224, 227, 232—233, 431
 —432
 Jeroboam son of Joash, 约阿施的儿子耶罗波安 488
 Jeroboam son of Nebat, 尼巴的儿子耶罗波安 133—136, 153, 206, 488
 Jesus, 耶稣 81
 Jezebel, 耶洗别 210, 211
 Joab, 约押 490
 Job, 约伯 95, 96
 Jonah ben Amitai, 亚米太的儿子约拿 203, 260
 Jonathan, 约拿单 404
 Josephus, Flavius, 约瑟福斯, 弗拉维斯 169, 191—195, 251
 著作:《犹太古史》(*Antiquities of the Jews*), 192, 194—195;《反驳阿皮翁》(*Contra Ap-
 ion*), 189 §
 Joshua bin Nun, 嫩的儿子约书亚 xlii, 16—18, 111, 181, 194, 265, 276, 387, 389, 477, 488
 Joshua son of Jehozada (priest), 约撒答的儿子约书亚(祭司) 168
 Jotham, 约坦 175
 Judah b. Pazzi, 巴希的儿子犹大 261
 Judah Halevi, 犹大·哈列维 50, 74, 77, 162, 352—355
 著作:《库萨里》(*The Kuzari*), 49, 60 §, 249, 282 §, 350 §
 Judah the Prince 犹大王子 xxxiii, xliii, 35, 276, 288, 317, 356

K

Kahana, Rav, 卡哈纳, 拉夫 325

Kant, Immanuel, 康德, 伊曼纽尔 74, 89, 91—96

著作:《判断力批判》(*Critique of Judgment*), 93

Kaplan, Lawrence, 卡普兰, 劳伦斯 301 (com)

Karo, Joseph, 卡罗, 约瑟夫 xxxiv, 294

著作:《四类书评注》(*Bet Yosef*), 360—361;《一倍银子》(*Kesef Mishneh*), 294;《布就筵席》(*Shulhan Arukh*), xxxiv, 268, 374, 477

Kaufmann, Walter, 考夫曼, 瓦尔特 102

Kierkegaard, Søren, 齐克果, 索伦 51, 101—103, 106

Knohl, Israel, 诺尔, 以色列 177

Kook, Abraham Isaac, 库克, 亚伯拉罕·以撒 115, 248, 465, 467, 487

著作:《祭司法典》(*Mishpat Cohen*), 470 §;《光明》(*Orot*), 271 §;《圣洁之光》(*Orot ha-Kodesh*), 480 §

Korah, 可拉 170, 184, 229, 337

L

Leibowitz, Yeshayahu, 雷波威兹, 耶沙亚户 52, 101, 104—107, 179, 467, 469, 486 §, 497—498, 500

著作:《宗教实践:犹太律法的意义》(*Religious Praxis: The Meaning of Halakhah*), 97 §

Levinson, Bernard M., 列文森, 伯纳德·M. 23 (com)

Levinson, Sanford, 列文森, 斯坦福 514 (com)

Lieberman, Saul, 李伯曼, 扫罗 388

Lilienblum, Moses Leib, 利林布罗姆, 摩西·雷伯 251, 252, 289 §, 301—303

Locke, John, 洛克, 约翰 469 著作:《政府论下》(*Second Treatise of Government*), 163

Loew, Judah (Maharal), 罗威, 犹太(马哈拉尔) 9, 32

著作:《美丽的以色列》(*Tiferet Yisrael*), 40 §

Lorberbaum, Menachem, 洛伯鲍姆, 梅纳赫姆 xxxii (intro), 161 (com), 446 (com)

Lorberbaum, Yair, 洛伯鲍姆, 雅伊尔 177 (com)

Luria, Isaac (Ari), 卢里亚, 以撒(阿里) 290, 357—360

Luther, Martin, 路德, 马丁 249

Lynn, Uriel, 利恩, 乌里列 504

M

Maccabees. 马加比著作:约拿单(Jonathan), 188; 犹太(Judah), 187

- Mattathias, 玛他提亚 187; 著作: 西门(Simon), 187—189
- Machiavelli, Niccolò, 马基雅维里, 尼古拉 115, 193, 201; 著作: 《马基雅维里论说集》(*Discourses*), 163; 《君主论》(*Prince*), 163
- Maimonides, 迈蒙尼德 xxiii, xxvii, 50, 74—75, 77—78, 82, 89, 114, 151, 162, 192, 204, 220, 233—234, 241, 249, 271, 294, 310, 328—329, 366, 368—369, 373, 384, 408, 412, 418—420, 422, 432—433, 448—445, 452; 著作: 《迷途指津》(*The Guide of the Perplexed*), 65 §, 201, 239, 448; 《律法复述》(*Mishneh Torah*), xxiv, xxxiv, 315, 356; 《律法复述导论》(*Introduction to the Mishneh Torah*), 254 §, 355 §, 367; 《律法复述·托拉的基础》(*Foundations of the Torah*), 225 §, 269 §; 《律法复述·君王法》(*Laws of Kings*), 143 §; 《律法复述·反抗法》(*Laws of Rebels*), 284 §, 327 §; 《律法复述·抢劫和失物法》(*Laws of Robbery and Lost Property*), 443 §, 477; 《律法复述·销售法》(*Laws of Sales*), 418 §; 《律法复述·犹太公会法》(*Laws of Sanhedrin*), 470—471; thirteen principles of, 十三原则 482
- Malino, Jonathan W., 马利诺, 约拿单·W. 459 (com)
- Manoah, 玛挪亚 237
- Mar Ukva, 马尔·乌克瓦 457
- Marsilius of Padua, 帕杜阿的马西留斯 193
- Marx, Karl, 马克思, 卡尔 xxiii
- Matthew. 马太; 著作: 《马太福音》(*Gospel*), 88
- Medici, Ferdinand, 摩迪凯, 斐迪南 424
- Meir, Rabbi, 迈尔, 拉比 325
- Meir b. Baruch of Rothenburg (Maharam), 罗腾堡的巴鲁赫的儿子迈尔(马哈拉姆) 382, 415, 437
著作: 《问答录》(*Responsa*), 400 §, 442 §
- Meiri, Menachem b. Solomon, 梅利, 所罗门的儿子梅纳赫姆 114, 385, 423, 445
著作: 《塔木德评注》(*Bet ha-Behirah*), 142 §, 420 §
- Mendelssohn, Moses, 门德尔松, 摩西 xxvii, 51, 193, 252, 310, 316
著作: 《耶路撒冷》(*Jerusalem*), 82 §
- Mesharshia, 梅沙什 35
- Messiah, 弥赛亚 482
- Micah, 弥迦 211, 213, 215 §, 217—219
- Micaiah, 米该雅 220
- Micaiah son of Imlah, 音拉的儿子米该雅 221—223, 231—232
- Mill, John Stuart, 密尔, 约翰·斯图亚特 339
- Mizrahi, Elijah, 米兹拉西, 以利亚 384, 416—418

著作:《问答录》, 409 §

Modena, Leone, 摩代纳, 利昂

著作:《傻瓜的话》(*Kol Sakhal*), 287 §

Molière, 莫里哀 97

Moses, 摩西 xlii, 181—183, 194, 219, 349, 490

著作: as leader, 作为领袖的 119, 267; as legislator, 作为立法者的 290; as prophet, 作为先知的 111, 202, 220, 227—231, 269, 270, 272, 273; as rabbi, 作为拉比的 247, 255, 256, 262, 263, 296, 297, , 317, 356; as ruler, 作为长官的 10, 45, 46; as *tzaddik*, 作为查迪克的 298, 361, 363—365

N

Naboth, 拿伯 210, 211, 438

Nahman of Bretzlav, 布雷兹拉瓦的拿曼

著作:《拿曼教导选集》(*Likute Moharan*), 361 §

Nahman, Rav, 拿曼, 拉夫 277

Nahmanides, 拿曼尼德 237, 241, 258, 260 §, 271, 313, 404

著作:《托拉评注》(*Commentary on the Torah*), 333 §

Napoleon, 拿破仑 450, 452, 459, 466

Natan, Rabbi, 拿单, 拉比 264

Nathan, 拿单 144

Nathan of Gaza, 加沙的拿单 242

Nehemiah, 尼希米 22, 43, 182, 490

Nehemiah, Rav, 尼希米, 拉夫 274

Nehorai, Rabbi, 雷霍莱, 拉比 142, 148

Neiman, Susan, 奈曼, 苏珊 92 (com)

Nissi ben Noah, Rabbi, 诺亚的儿子纳西, 拉比 282

Nissim of Avila, 阿维纳的尼斯姆 235—236, 241

O

Obadiah, 俄巴底亚 224, 232—33

Orwin, Clifford, 欧尔文, 克里福特 191 (com)

Otniel son of Kenaz, 基纳斯的儿子俄陀聂 265

P

Papa, Rav, 帕帕, 拉夫 225, 389, 421

Paul, 保罗 279

Pedro II, 彼得二世 466

Philo, 斐洛 50, 251

Phinehas, 非尼哈 184, 187, 265

Plato, 柏拉图 49, 72, 191, 246

著作:《理想国》(*The Republic*), 75

Pollack, Jacob, 波拉克, 雅各 290

Polybius, 波利比奥斯 191

Putnam, Hilary, 普特南, 希拉里 73 (com)

R

Raba, 拉巴 292

Rashi(Solomonb. Isaac), 拉什(以撒的儿子所罗门) xxxiv, xxxvi, 29, 35, 276, 258, 260, 280, 333, 340, 412, 415, 436, 437, 447, 516; 著作:《问答录》(*Responsa*), 397 §

Rav, 拉夫 142, 224, 262, 274, 338

Rava, 拉瓦 29, 31, 259, 275—281, 321, 338, 345, 389, 391, 421, 436

Ravina, 拉维纳 255—256

Rawls, John, 罗尔斯, 约翰

著作:《正义论》(*A Theory of Justice*), 75; 《政治自由主义》(*Political Liberalism*), 522

Raz, Joseph, 拉兹, 约瑟夫 509 (com)

Rehoboam, 罗波安 112, 133—136, 396

Rosenzweig, Franz, 罗森茨威格, 弗兰茨 xxvii, 78

Rousseau, Jean-Jacques, 卢梭, 让-雅各 7, 468, 497—499

著作:《社会契约论》(*Social Contract*), 31

Rudolph I, 鲁道夫一世 442

S

Saadiyah Gaon, 沙阿迪·加昂 48, 50, 74—77, 90, 344, 345—350; 著作:《论信念与意见》(*The Book of Beliefs and Opinions*), 55 §, 89, 239, 375

Sagi, Avi, 萨基, 阿维 104 (com)

Salmon ben Jeroham, 耶罗哈姆的儿子萨尔蒙 352—355; 著作:《论耶和華的战争》(*Book of the Wars of the Lord*), 345 §

Samuel, 撒母耳 110—111, 120—125, 129, 141—142, 155, 159—160, 195, 201—202, 435

Samuel b. Meir (Rashbam), 迈尔的儿子撒母耳(拉什巴姆) 437, 438 §, 440, 447—450, 477

- Sandel, Michael J., 桑德尔, 迈克尔 · J. 30 (com)
- Sasportas, Jacob, 撒斯伯特斯, 雅各 382, 384, 424, 427 §
- Saul, 扫罗 120, 126, 133, 149, 201, 226, 404
- Schabur (Saper; king), 沙博(萨培, 波斯王) 457
- Scholem, Gershom, 索伦, 格肖姆 96
- Shakespeare, 莎士比亚 217
- Shammai, 沙迈 197, 318, 327, 337, 392
- Shatz, David, 沙茨, 大卫 339 (com)
- Sheba son of Bichri, 比基利的儿子示巴 490
- Shemaiah, 谢迈阿 197, 319
- Sherira Gaon 谢里拉 · 加昂; 著作:《谢里拉 · 加昂书信》(*Epistle of Sherira Gaon*), 344 §
- Shimei son of Gera, 基拉的儿子示每 144, 146
- Shimon b. Abba, 阿巴的儿子西门 261
- Shimon b. Gamaliel, 伽马列的儿子西门 386, 387
- Shimon b. Lakish, 拉基什的儿子西门 138, 322
- Shimon b. Shatah, 夏塔的儿子西门 139, 377
- Shimon b. Yehudah of Akko, 埃克村的耶户达的儿子西门 35
- Shimon bar Yohai 约海的儿子西门 liv, 35, 137, 258, 325, 336
- Shimon ben Azzai, 阿扎的儿子西门 321, 322
- Shimon ben Zoma, 佐马的儿子西门 321
- Shmu'el (amora), 施穆埃尔(阿摩拉)
- 142, 265, 227, 280, 336, 338, 431—432, 434—437, 439, 440, 446, 451, 457
- Shmu'el b. Nahmani, 纳玛尼的儿子施穆埃尔 390
- Shum'el ha-Katan, 施穆埃尔 · 哈一卡坦 258
- Silberg, Moshe, 希尔贝格, 摩西 468
- Silver, Allan, 斯尔福, 艾伦 122 (com)
- Simmel, Georg, 西美尔, 乔治 xxiii
- Simon the Just, 义人西门 169, 185—187, 194
- Sofer (Schreiber), Moses, 梭斐(斯雷伯), 摩西 251, 293, 301—304, 476; 著作:《梭斐问答录》(*Responsa Hatam Sofer*), 293 §, 477—478
- Solomon, 所罗门 114, 133—135, 202, 246
- Spinoza, Baruch, 斯宾诺莎, 巴鲁赫 xxiii, xxvii, 8, 10, 51, 82, 110, 119, 164, 167—168, 194, 204, 217—218, 460
- 著作:《神学政治论》(*Theological-Political Treatise*), 43 §, 78 §, 181 §, 216 §
- Stone, Suzanne Last, 斯通, 苏扎内 · 拉斯特 231 (com)

T

- Tam, Jacob b. Meir, 塔姆, 迈尔的儿子雅各 400, 408, 412, 415, 437, 438 §, 445
- Tamir, Yael, 塔米尔, 亚埃尔 518(com)
- Tanhum b. Aha, 阿哈的儿子坦胡姆 261
- Tarfon, Rabbi, 塔峰, 拉比 261, 372
- Teitelbaum, Yoel, 泰太尔鲍姆, 约珥 467
- Thrasymachus, 辛马邱斯 75
- Thucydides, 修昔底德 191
- Tiktin, Shlomo, 梯克丁, 什罗莫 365
- Titus, 提多 267
- Tobiah, Rabbi, 托比阿, 拉比 281
- Tönnies, Ferdinand 腾尼斯, 斐迪南; 著作: 《社会学中的基本概念》(*Fundamental Concepts in Sociology*), 376

U

- Uriah son of Shemaiah, 示玛雅的儿子乌利亚 202, 213
- Uzziah, 乌西雅 168, 174, 175

V

- Vital, Hayyim, 维塔, 哈伊姆 242
- Voltaire, 伏尔泰 287

W

- Walzer, Michael, 沃尔泽, 迈克尔 xxi (intro), 139 (com), 217 (com), 352 (com)
- Weber, Max 韦伯, 马克斯
著作: 《古代犹太教》(*Ancient Judaism*), 201
- Weil, Meir, 威尔, 迈尔 452
- Weiss Halivni, David, 维斯·哈利尼, 大卫 77
- Whitman, Walt, 惠特曼, 沃尔特 354

Y

- Yannai, Alexander, 亚奈, 亚历山大 139, 164
- Yannai, Rabbi, 亚奈, 拉比 317, 436
- Yehoshua b. Hananyah, 哈纳亚的儿子耶霍书亚 263—265, 269, 338
- Yehudah, Rav, 耶胡达, 拉夫 142, 224, 262, 265

- Yehudah b. Ila'i, 伊拉伊的儿子耶胡达 137, 142, 148, 274, 318, 319, 325, 331, 387, 390
- Yehudah b. Meir Hakohen, 迈尔·哈柯亨的儿子耶胡达 392 §
- Yemar b. Shlamia, 什拉米亚的儿子耶马尔 389
- Yohanan, Rabbi, 约哈南, 拉比 255, 261
- Yohanan ben Zakkai, 扎该的儿子约哈南 254, 267, 317, 345
- Yonatan, Rabbi, 约拿坦, 拉比 390
- Yose b. Halaftha, 哈拉夫塔的儿子约塞 142, 317, 326, 330, 344, 389
- Yosef, Rav, 约瑟夫, 拉夫 138
- Yoshiyah, Rabbi, 约什亚, 拉比 326, 329

Z

- Zadok, 扎多客 328
- Ze'ira the Jerusalemite, 耶路撒冷人泽伊拉 326, 329
- Zechariah, 撒迦利亚 227
- Zechariah ben Kevutal, 凯乌塔尔的儿子撒迦利亚 197
- Zedekiah, 西底家 149
- Zedekiah son of Kenaanah, 基拿拿的儿子西底家 222, 224, 231—232, 234
- Zerubabel, 所罗巴伯 113, 168—169
- Zohar, Noam J., 佐哈, 诺亚·J. xxxii (intro), 53 (com), 277 (com), 415 (com)

总索引

在传统讨论中经常援引的法律和政治思想的字母表,出现在词条“Maxims”(格言)之下。

A

- Abstraction, 抽象 502, 521—522
Agudat Yisrael, 以色列正教党 299, 484, 491
Akedah, 以撒献祭 51, 99, 103, 105, 306
Am ha-aretz, 愚蒙之辈 198, 237
Anarchy, 无政府 10, 110, 119, 129—130
Auschwitz, 奥斯威辛 96

B

- Babylonia, 巴比伦 168, 431
Babylonian Talmud, 《巴比伦塔木德》 xxxiii, xliv, 255, 289;
 authority of, 的权威 256—57, 366—367; *haskalah* view of, 哈斯卡拉论 290—293
Ban (*herem*), 绝罚 312—313, 319, 357, 359—360, 394—396, 398, 401, 403—405, 409—411, 414
Bat kol, 天上的声音 102, 258, 264, 284, 337—338
Bet din, 犹太法庭 311—313, 320—321, 323, 338, 382, 384, 398, 417. *See also* State of Israel, rabbinic courts in 另外参见以色列国, 的拉比法庭

C

- Canaanite nations, 迦南列国 17

- Capital punishment, 死刑 xlvi-vii, 278; for false prophecy, 对假先知的惩罚 223; as king's prerogative, 作为君王的特权 145-146, 157, 162-163, 475-476; of rebellious elder, 反抗长老的 253, 324-325, 328-329
- Christianity, 基督教 xxx, 310; contrasted with Judaism, 与犹太教比较 83, 94, 99 494
- Christians, 基督徒 410
- Circumcision, 割礼 49, 62, 64, 77, 461-462
- Citizenship, 公民身份 82, 451, 455-458
- Civil religion, 公民宗教 468, 499
- Civil society, 公民社会 455-457
- Civil war, 内战 216
- Collective punishment, 集体惩罚 218-219
- Commandments: 诫命 as duties, 作为义务的 97-99, 101, 104-105; as ends in themselves, 作为目的本身的 100-101. See also *Hukkim*; *Mishpatim*; Noahide commandments 另外参见律例; 典章; 诺亚诫命
- Commentary, 评注 as genre, 作为体裁的 xxiv, 248
- Communal autonomy, 社区自治 385, 454-456
- Communal officers: appointees (*berurim*), 社区官员: 委派官 (*berurim*) 402-403; *parnasim*, 杰出人物 392, 425-426, 428-429; selectmen (*berurim*), 选民官 (*berurim*) 381, 383, 466; Senhores del Mhamad, 犹太会堂法庭法官 424-27; tyranny of, 的专制 429
- Communists, 共产主义 491
- Community, 社区 xxix, 370, 376-377, 386
- Compromise, 妥协 343, 496, 523
- Conscience, 良心 330, 369-371, 374, 458, 493-494, 496
- Consensus, 一致同意 503-504
- Consent, 公意 6, 370, 377, 391, 422-423, 429, 471, 473; centrality of, 的核心 xxviii; coerced 强制的 7, 28, 41-42; collective, 集体的 9; and divine omnipotence, 以及神的全能 7; hypothetical, 假设 8, 433, 440-441, 449-450; and Oral Law, 以及口传律法 256-257; popular, 流行的 151, 155; tacit, 默许的 394, 405, 413, 417, 433, 445, 447-448, 477-478; Unanimous, 一致同意的 394, 400-401, 412-413
- Consent theory, 公意理论 6-7, 9, 31-32, 382, 446-4 50
- Conservative Judaism, 保守派犹太教 77
- Constitutionalism, 宪政 xxviii, 164-165, 250. See also State of Israel, constitution of Controversy (*mahloket*), 另外参见以色列国, 辩议的形成 xliii-iv, 264, 311-312, 315, 317, 325-328, 334-335, 339, 341, 357, 363, 365; origins of, 的起源 327, 344-

- 45; for sake of heaven, 为了天国的 337, 339
- Conversion, of minors, 皈依, 未成年人的 38
- Converts, 改宗者 198
- Courtyard, 庭院 386—387
- Covenant with God, 与神立约 6—7, 23, 44—46, 246—69; conditionality of, 的条件 18, 25; Davidic, 大卫 127, 184; forced, 强制 20; and future generations, 以及未来世代 8, 15, 26, 37—40; historical character of, 的历史特征 23—27; narratives of, 的叙事 10—18, 20—23; priestly, 祭司 180, 183—184, 187; refusal of, 拒绝 33; renewal of, 更新 8, 27; voluntary, 自愿 44 covenantal, 立约的 xxxix, xl, 25—27, 266—267
- Covenants, numbers of, 立约的数目 35
- Criticism: 批判 duty of, 的义务 103; prophetic, 先知的 216, 217—219, 271—273

D

- Da'at torah*, 托拉观点 299, 301, 305—306
- Day of Atonement, 赎罪日 100, 169; priestly service on, 祭司的工作 171—174, 196—197
- De'orayta*, 圣经律法 xlii, 276, 279, 397
- Death by heaven, 天国施行的死刑 223—224
- Decalogue, 十诫 12, 26
- Democracy, 民主 45, 112, 382, 423, 440, 462, 469, 492, 520; emergent in *kahal*, 卡哈尔中出现的 415—4 18; precedence of, 的优先权 521; theory vs practice, 理论与事件的对比 418. See also Consent 另外参见公意
- Democratic theory, 民主理论 518
- Derabbanan*, 拉比律法 xlii, 78, 274, 279
- Deuteronomists, 申典运动 24, 49, 139—141; on kingship, 论王权 113—114
- Disclaimer (*moda'a*), 撤销声明书 28
- Disobedience, 不服从 313, 322—323; civil, 公民的 462, 496 of kings, 君王的 146
- Divine effluence, 神的流溢 158—160
- Divine influence, 神的影响 60
- Divine order, 神的命令 60, 62, 158, 160, 283

E

- Elders, 长老 110—111, 113—114, 121, 141, 196, 254 274, 313—314, 381
- Election, 拣选 xxix, 24—25, 80, 482—483
- Elective government, 选民政府 151, 478—479
- Elites, 精英 241, 314, 331, 360, 416

- Emancipation, 解放 xxiii, 82, 386, 434, 454
Emunat hakhmim, 贤哲信仰 299—301, 305
 Equality before the law, 法律面前人人平等 480
 Essenes, 艾赛尼派 254
 Eudaemonism, 幸福论 91, 94
 Excision(karet), 逐出教门 270
 Exilarch, 犹太督办 xxix, 381, 384, 404, 457, 470—471
 Exile, 流放 xxx, 43, 82, 88—89, 431, 457, 482; a new law for, 新法 288; value of, 的价值
 94. See also Obligation; Prophecy 另外参见责任; 预言
 Experts, 专家 421—424
 Expulsion from Spain, 西班牙大驱散 9, 37, 113

F

- Fascism, 法西斯主义 489
 Florence, 佛罗伦萨 151
 “For the sake of heaven,” “为了天国” xli, 337, 403, 489
 Foreigners, marriage to, 与外邦人通婚 21, 23
 Freedom of opinion, 言论自由 312, 368
 Freedom of religion, 宗教自由 461—462, 480, 493—494, 507

G

- Gemara, 革马拉 xliv-lv
 General will, 普遍意志 468, 492, 497—498, 500
 Gentile state, 外邦国家 431; and custom, 以及习俗 432, 449 divine right of, 的神权 432, 437; Jews as citizens of; 犹太人成为外邦国家的公民 82, 451; and land ownership, 以及土地所有权 439—40; land ownership by, 的土地所有权 432, 449, 478; popular consent to, 与普遍公意 432—33, 438, 445; restrictions on, 限制 116, 439, 443
 Geonim, xxxiv, 257, 289
 God; 神 absolute subordination to, 加昂绝对服从 52, as Condition of the good, 作为良善之条件的 94; in history, 在历史中的 266; image of, 的形象 xlvi, xlvii, 107; as king, 作为君王的 27, 109, 119, 128—32, 181, 484, 486; love of, 的爱 79, 99, 179—80; self-limitation of, 的自我限制 265, 268; silence of, 的沉默 267; treason against, 背叛 45, 86; wisdom of, 的智慧 51, 54, 57—58, 65—67. See also Kingdom of God 另外参见神的自度
 Good men of the town, 城里的贤士 381—82, 385—386, 390—91, 399, 401, 165, 478. See al-

so *Kahal* 另外参见卡哈尔

Guilds, authority to regulate, 行会, 颁节法规的权威 388, 407, 419—420

Guilt, transgenerational, 犯罪, 代际 xlix

H

Halakhah: atrophy of, 犹太律法或哈拉哈: 的衰弱 289, 366; conservatism toward, 保守主义态度 251; innovation in, 革新 250, 252, 293—97, 302—3, 306, 367—68, 373—74; realism of, 中的现实主义 97—98; reform of, 改革 303, 374—75; repeal of, 废止 251; Sephardi attitude toward, 塞法迪犹太人的态度 295; undmocratic character of, 具有不符合民主原则的特征 508—509. *See also* Law; Torah 另外参见律法; 托拉

Hanukkah, 光明节 274, 279, 283, 405, 488

Hasidism, 哈西德派 242, 252, 304, 315—316, 357, 360

Haskalah, 哈斯卡拉 289, 293, 295, 315—316

Heresy, 异端 310, 327, 362—365, 368—369, 372, 376; Reform Judaism as, 改革派犹太教 371; of Spinoza, 斯宾诺莎的 51; Zionism as, 犹太复国主义 48—482

Hermeneutical rules, 解释法则 xlv, 248, 262

High court (Sanhedrin), 高等法庭(犹太公会) 247, 253, 255—256, 283—286, 312, 323, 328—332, 334, 355, 377, 412; and king, 与君王 137, 138, 140, 144

High priest, 大祭司 136, 186—189, 196—198; and King, 与君王 144

History: meaning of, 历史: 的意义 25—27, 489; Reform use of, 改革派运用 375

Holidays, religious and national, signyficance of, 节期, 宗教和民族的意义 495

Holiness, abuse of, 圣洁, 滥用 489

Holiness School, 圣洁学派 177

Holy Spirit, 圣灵 226, 238, 258, 260, 300, 305, 361

House of David, 大卫家 112, 126, 138, 140, 145, 371, 438

Hukkim, 律例 52—54, 62, 158; benefits of, 中的益处 58, 59; immutability of, 永恒不变的 453; optionality of, 非强制性的 58; rationality of, 理性的 66—68, 74, 77

I

Idolatry, 偶像崇拜 12, 59, 93, 124—125, 179, 219, 362, 372, 486; and kingship, 以及王权 112, 128—29, 148

Individual responsibility, 个体责任 34, 321, 323, 329—330, 370—371, 377

Individualism, 个人主义 352—354; critique of, 批判 351

Ingathering of exiles, 大流散犹太人的聚集 492, 496, 506

Intellectuals, non-rabbinic, 知识分子, 非拉比的 241, 251, 302. *See also* Elites 另外参见

精英

Interpretation, 解释 248, 249, 311, 317; and enactment, 以及规定 280, 281; and immoral laws, 以及不道德法律 107, 509, 513; and legal revision, 以及法律修订 274, 278; pluralism of, 中的多元主义 339—344, 353

Is /ought distinction, 存在/应当的区别 93

Islam, 伊斯兰 xxx, 472

Isura, 宗教事务 384, 385, 408, 453

J

Jerusalem, 耶路撒冷 134—136, 187—188, 213, 215—216, 218

Jerusalem Talmud, 《耶路撒冷塔木德》xxxiii, xlv, 255

Jewish nationality and religion, 犹太民族与宗教 494; Reform critique of, 改革派批判 457—458

Jewish state, 犹太国 80, 386, 443; destruction of, 的毁灭 43, 82; and *dina de-malkhuta dina*, 以及外邦王国的法律就是法律 434, 438; and land ownership, 以及土地所有权 210, 440, 477—478. *See also* state; State of Israel 另外参见国家; 以色列国

Judges (*shoftim*), 审判官 110; rule of, 的治理 129—30; book of, 士师记 109, 110, 116, 119, 120 130, 131

Judicial hierarchy, 司法等级 312, 314, 474; appeal in, 上诉 324, 326

Judicial review, 司法复审 416, 418, 423

Justice, 公正 62, 95, 162, 382, 438, 501; definition of, 的定义 448; retributive, 的报应 1

K

Kabbalah, 喀巴拉 xxv, xxvi, 235, 237, 239, 252, 290, 314, 316, 357—359; ecstatic, 狂喜的 240—242; Lurianic 卢里亚的, 363; theosophical, 神智学的 241—242

Kahal, 卡哈尔 xxix, xxx, 375—376, 381—383, 415, 440, 476; and authority to legislate, 与立法权威 393—395, 397, 407, 412—413, 478—479; autonomy of, 的自主 394, 396, 404; and *bet din*, 与犹太法庭 384, 398; collapse of, 的衰落 82, 376, 386; constraints on, 的限制 384, 416; and doctrine of kingship, 与王权理论 115; eminent and humble members of, 杰出而谦卑的成员 394, 396, 416; and rabbis, 与拉比 383, 385, 411, 414, 421, 478—79; and Regulation of marriage, 与结婚规定 406; and right of expropriation, 与征用的权利 391—392, 394—395, 406, 408, 417; taxation by, 征税 400—401, 403, 440, 442; tyranny of, 的专制 400—401

Karaites, 卡拉派 249, 284, 287, 310—311, 316, 328, 344—345, 350, 352—354, 366, 373, 409—410, 412—413, 481; children of, 的后裔 328

- Kingdom of God, 神的王权 10, 44—45, 110; yoke of, 的重轭 105, 427—428
- Kingdom of priests and a holy nation, 祭司的国度和圣洁的国民 24, 171
- Kings, 君王 381; deification of, 神化 128—29; disasters caused by, 导致的灾难 149; divine right of, 的神权 111—112; as God's sons, 作为神的儿子 112; Hasmonean, 哈斯蒙尼王朝的 114, 136, 138, 140, 471, 487, 491; honor of, 的尊严 144—145, 470; as idols, 作为偶像的 112; of Israel, 以色列的 138, 145, 152, 164, 434, 438—439, 465; as messianic figures, 作为弥赛亚的 112—113; right to expropriate, 没收的权利 147, 436—437, 444—445; tyrannical, 专制 114, 140; and war, 与战争 121, 125, 137, 147, 152. See also House of David 另外参见大卫家
- Kingship, 王权 110; and autonomy of politics, 与政治自主 126; constitutional, 合乎宪法的 113, 132, 136, 139, 476; Egyptian and Mesopotamian conceptions of, 埃及和美索不达米亚地区思想中的 111—112, 125; establishment of, 建立 87, 120—121; functionalist understanding of, 从功能主义理解 111—112; limits on, 限制 116, 141; and national sovereignty, 与国家主权 470; opposition to, 反对 113; optionality of, 选择 132, 154—155; philosophical critique of, 从哲学批判 150—152; philosophical defense of, 从哲学上捍卫 150; and political agency, 与政治机构 124, 126; practice (*mishpat*) of, 的实践 121, 141—47, 438—439, 444; royalist ideology of, 的王室思想 112—113; and secular politics, 与世俗政治 115, 161—162; theocratic critique of, 从神权政治批判 152—154; theology of, 的神学 126—127, 131
- Knesset, 以色列国会 503—504
- Knowledge, 知识 246—248, 421—422; esoteric, 隐秘的 225, 237, 240, 316, 357, 359. See also Experts 另外参见专家

L

- Land of Israel, 以色列地 xxvi, 371, 387, 389, 440, 465, 467, 482—483, 488, 490; holiness of, 的圣洁 xxvi; and prophecy, 与预言 xxvi
- Law, 法律/律法 xxiv; amendment of, 修改 331—332; analytic conditions of, 分析的条件 436, 439—440, 444, 446, 448; ceremonial, 礼仪法 43, 80, 85; codes of, 法典 xxiv; divine, 神法 70—72, 78—81, 83, 484—486; divine religious, 神圣宗教法 62; governmental, 行政法 62; king's, 君王法 146, 158, 164, 401, 404, 438, 444, 446, 466, 470, 474—475; moral, 道德法 93; natural, 自然法 44, 61—62, 70—71, 75, 79; natural divine, 天赋神法 79; oral, 口传律法 xlii, lii, 253—256, 280, 284—286, 288, 315, 327—328, 344—346, 349, 355—356, 358, 373; positive, 实证法 70—73, 76; public, 公共法 386—87; purpose of, 的目的 68—69, 85; ritual, 仪式法 49—51; social and moral, 社会和道德法 49—51, 57—58, 62—64; truly just, 真正公正的法 156—160; written, 成文律法 xlii, 254, 286, 346, 349, 356. See

- also *Halakhah*; Torah 另外参见犹太律法; 托拉
- Law of Return, 《回归法》502
- Laws of Hammurabi, 《汉穆拉比法典》25
- Legal errors, 法律错误 320—321
- Legitimacy, 合法性 xxviii. See also Gentile state; State of Israel 另外参见外邦国家; 以色列国
- Levirate marriage, 叔娶寡嫂婚姻 334
- Liberalism, 自由主义 515, 518
- “Like all the nations,” “像列国” 20, 87, 111—112, 121—122, 125, 142, 148, 155, 464, 483
- Liturgy, disputes about, 礼仪之争 358—360
- Livorno, 里窝那 424—427

M

- Majority rule, 少数服从多数原则 78, 310—312, 317—318, 320, 327, 338, 341—342, 353, 393
—394, 404—405, 407, 414, 416, 429, 492, 519—520
- Mamlakhtiyut*, 国家需要宽容 490, 497, 499
- Mamona*, 经济事务 xlvi, 276, 280, 384, 408, 433—434, 453, 465, 475, 479
- Mamzer*, 杂种/私生子 198, 334, 339, 343
- Marriage and divorce, 结婚与离婚 495; civil, 民事的 434, 451—454, 459—460; halakhic, 犹太律法中的 437—438, 472
- Maskilim*, 哈斯卡拉分子或犹太启蒙主义者 251—252
- Maxims, 格言:
- all Israelites are responsible for one another, 所有以色列人彼此承担责任 377
 - anything new is everywhere forbidden by the Torah, 《托拉》处处禁止新事物 251, 293, 295, 303
 - build a fence around the law, 围绕律法建立篱笆 249, 276, 285—286, 394, 429, 470
 - court has the power to expropriate, 法庭拥有没收权 275—276, 280, 391—392, 399, 479
 - do not add (*lo tosiif*), 不可增加 249, 269, 282—284
 - even a band of robbers cannot avoid adhering to justice, 甚至一帮强盗也不能避免要坚持公正 49, 62
 - everything depends upon the judgment of the court, 凡事取决于法庭的裁判 250, 374
 - follow the majority, 符合少数服从多数原则 264, 317, 319
 - hakham is superior to a prophet, 贤哲高于先知 258—260, 271, 273
 - halakhah* follows Bet Hillel, 犹太律法遵从希勒尔学派 261, 337, 341
 - halakhah* follows the latest authorities, 犹太律法遵从最新的权威 xl, 342

- halakhah* follows the majority, 犹太律法遵从少数服从多数原则 318
 - he is already under oath from Mount Sinai, 他已经接受了西奈山的誓言 37, 397, 415
 - hold back and do not act, 阻止不去行动 276
 - if they say of left that it is right, 假如他们说左是右 301, 313, 322, 333—334, 362
 - it is not in heaven, 它不在天上 16, 102, 263—267, 269, 311
 - Jephthah in his generation is like Samuel in his generation, 耶普塔在他生活的时代, 就像撒母耳时代的撒母耳 392, 407—408
 - king neither judges, nor is he subject to judgment, 君王既不审判, 也不接受审判 136, 138—139, 145
 - law [given] to Moses from Sinai, [神]从西奈山将律法[赐予]摩西 262
 - law of the kingdom is law (*dina de malkhuta dina*), 外邦王国的法律就是法律 431—462 466, 476—477, 479
 - love truth and peace, 喜爱诚实与和平 336, 343
 - man is political by nature, 人类的本质是政治 xxviii, 69
 - needs of the hour, 时局之需 114—115, 146, 152, 156, 159, 162, 164, 249, 285, 381, 384, 403, 464, 470, 476, 500
 - reder unto Caesar that which is Caesar's, 将凯撒的归给凯撒 88
 - so that controversies should not abound in Israel, 以色列不应当生出争论 264, 325—328, 334
 - these and those are the words of the Living God, 这些都是永活神的话语 315—316, 337, 341—342, 361
 - they may enforce their decree, 他们可以实施他们的法令 388—389, 395, 407, 412—413, 421
 - things that are oral may not be committed to writing, 口传之物不可成文 288, 345
 - to the right or to the left, 或右或左 133, 176, 253, 262, 285, 297, 315, 322, 333, 358
 - unless it excels in wisdom and in number, 除非它在智慧和数量胜出 277, 318
 - we follow the codifiers, 我们遵从法典编撰家 477
 - what touches all should be decided by all, 关乎所有人的事情由所有人决定 382, 447
 - you must not deviate, 你不可偏离左右 274
 - you shall not become divided into factions, 你不可分帮结派 338
- Mekhilta, 迈吉他 xxxiii
- Membership, 成员资格 xxix
- Men of the Great Assembly, 大议会成员 xlii, 158, 254, 287, 366
- Messianism, 弥赛亚主义 xxviii, 94, 96, 236, 240, 268, 273, 371, 465, 467, 482, See also Redemption; Sabbateanism 另外参见救赎; 沙巴泰主义

- Midrash, 米德拉什 xlv
 Midrash Rabbah, 拉比经解大集 xxxiii
 Minority opinions, 少数派观点 311—312, 318, 340
 Minors; conversion of, 未成年人/少数派: 的皈依 38; and majority rule, 与多数派治理 407
 Mishnah, 《密西拿》xxxiii, xliii, 254, 289, 317, 347—349
Mishpat ivri, 希伯来法典 468, 503, 518
Mishpatim, 典章 52—54, 67, 74, 158
Mitnagdim, 反哈西德派 315
 Mizrahi, 精神中心党 494
 Muslims, 穆斯林 410
 Mysticism, 神秘主义 *See* Kabbalah 参见喀巴拉

N

- National sovereignty, 国家主权 470, 484
 Nationalism, 民族主义 464, 517; absolute and relative, 绝对与相对的 485—86; liberal critique of, 自由派批判 510; religious, 宗教的 484—486
 Natural right, transfer of, 自然权利, 的转让 10, 44—45
 Necessity, 必要性 9, 40—42
 “No share in the world to come.” “与来世无分” 310
 Noahide commandments, 诺亚诫命 34, 49, 53, 72, 76, 438, 447
 Nomos, 法则 62, 65, 152, 157, 446
 Normality, 常态 464

O

- Obligation, 责任 88, 447, 458; and consent, 与公意 31—33; and exile, 与流放 10; and future generations, 与未来世代 8, 37—40, 405, 416. *See also* Covenant with God 另外参见与神立约
 Orthodox Judaism, 正统派犹太教 77, 252, 293, 305, 316, 332, 369—375, 377, 503; as separatist, 作为分离主义者的 376—378

P

- Palestinians, 巴勒斯坦人 512, 519—521
 Parables of kings, 君王故事 27—29, 262
 Particularism, 特殊主义 518
 Passover, 逾越节 xlii, 495

- Perfectionism, 完美主义, 至善论 498
- Pharisees, 法利赛派 169, 196, 287, 309, 491
- Pluralism, 多元主义 310, 313, 315—317, 352—354, 361, 468, 505; interpretive, 解释 339
—344. *See also* Controversy 另外参见争论
- Political agency, 政治机构 xxi, xxiii, 25, 232, 162; and kingship, 与王权 124, 126
- Political association (*ha-kibbutz ha-medini*), 政治社团 157, 159
- Political authority, problem of, 政治权威, 的问题 xxviii
- Political society, 政治社会 62, 69, 71, 150, 152
- Political theology, 政治神学 1
- Politics; ambivalence about, 政治: 的模糊性 xxii; autonomy of, 自主 115, 161; in exile, 流放中的 xxi; of Identity, 认同的 520; secular, 世俗的 115, 126, 162, 165, 381, 432, 435. *See also* Kingship; Political agency 另外参见王权; 政治机构
- Precedence, rules of, 优先性法则 198, 389
- Priestly School, 祭司学派 177—179
- Priests; corruption of, 祭司: 的腐败 180; as custodians of law, 作为律法守护人的 168, 190; as judges, 作为审判官的 176, 178, 191; and king, 与君王 174; mediating role of, 的中介作用 168, 171—174; oracular function of, 具有发布神谕功能 176, 178, 181; as rulers, 作为首领的 169, 182, 185, 187—190, 192—195; as teachers, 作为教师的 176
- Private domain, 私人领域 387
- Private property, 私人财产 147, 399—400
- Prominent person (*adam hashuv*), 杰出人物 383, 385—386, 389—390, 401, 407, 419—420, 422, 478—479. *See also* Judicial review 另外参见司法复审
- Prophecy; contrasted with sorcery, ; 预言, 与巫术对立 220, 229; contrasted with wisdom, 与智慧对立 201—202, 204—205; end of, 的目的 258; and exile, 与流放 237, 241—242; and individualism, 与个人主义 232; requires wisdom, 需要智慧 225, 234; skepticism about, 怀疑 229, 236; and testimony, 与证据 233, 234; through a dim glass, 透过模糊的镜子的 272; truth criteria of, 的真假标准 203—204, 221, 223—225, 228—234, 236—238, 269—271
- Prophets, 先知 254; calling of, 的蒙召 205—209; as critics, 作为批评家的 201, 213—219; and kings, 与君王 144, 126, 201, 211; persecution of, 迫害 202, 211—213; subversiveness of, 的颠覆 216
- Prosbul*, 法庭代索 250—251, 275—277, 279—281, 408
- Protest, 抗议 219, 394, 415
- Protestantism, 新教 353
- Prudence, 审慎 111, 114—115, 162, 201—202, 204—205, 381, 432, 435

Public assets, 公共资产 390
 Public domain, 公共领域 386—387
 Public nuisance, 公共废物 399—400
 Public property, 公共财产 390, 400
 Public works, 公共事业 386
 Purim, 普珥节 7, 283, 405

R

Rabbanites, 拉比派 249, 345, 351—354, 409, 413
 Rabbi: charisma of, 拉比, 的超凡魅力 301, 304—5; contrasted with *tzaddikim*, 与查迪克对立 252; as legislators, 作为立法者的 274—286; pride of, 的骄傲 293; and priests, 与祭司 196—198, 271—273; and prophecy, 与预言 205, 248, 258—262, 283, 300—301, 305; rationality of, 的理性 265; tyranny of, 的专制 288—289
 Racism, 种族主义 514
 Reason: adequacy of human, 理性: 充足的人类 48—49, 265—266, 26; of commandments, 诫命中的 50—51, 65—69, 1049; inadequacy of human, 不充足的人类 55; as moral standard, 作为道德标准的 50, 52, 54; sovereignty of, 的主权 90, 92, 103
 Rebellious elder, 反抗的长老 312—313, 316, 323—332, 368—369, 374; vindication of, 的澄清 329—332
 Rebellious son, 逆子 326
 Reconstructionist movement, 重建派运动 77, 373
 Redemption, 救赎 xxx, 465—466, 490, 498. *See also* Messianism 另外参见弥赛亚主义
 Reform Judaism, 改革派犹太教 77, 251, 293, 295, 311, 315—316, 365, 369—371, 373—376, 434, 454; as heresy, 作为异端的 371
 Relativism, 相对主义 340
 Religion and morality, 宗教与道德 90, 92—93, 101—103, 105—106
 Religious vitality, 宗教活力 243, 351, 353
 Representative government, 代议政体 477—478
 Republicanism, 共和主义 150, 192—93
 Responsa, as genre, 问答录, 作为体裁的 xxv
 Revelation, 启示 76, 80, 341; and infallibility, 与无缪 78; as legislation, 作为立法的 83; rationality of, 理性 48
 Revisionists, 修正主义者 491
 Rhetoric, judicial, 修辞/言语, 司法的 514—517
 Rights, 权利 404, 507, 522; civil, 公民 332, human, 人类 32—33, 501; individual, 个人

382, 399, 416; 少数派 Minority, 519; property, 财产 416, 439. See also Natural right, transfer of 另外参见自然权利, 的转让

Rome, 罗马 151

S

Sabbateanism, 沙巴泰主义 242, 490

Sabbath, 安息日 xlii, 12, 77, 81, 86, 472

Sadducees, 撒都该派 169, 196, 254, 309—310, 377, 481, 491

Sanhedrin, tractate, 《犹太公会》113, 114

Schools of Hillel and Shammai, 希勒尔学派与沙迈学派 261, 312, 334—339, 341—343

Sectarianism, 教派主义 309—310, 340, 353, 358

Self-determination, 自决权 464

Separation; of civil and religious law, 分离: 民法与宗教法的 424—429, 454—458, 461; from community, 与社区 316, 358, 369, 373, 375, 377—378; of powers, 权力的 156, 159. See also State and religion 另外参见政教

Shekhinah, 舍金纳 227, 237, 260, 300

Shema, 示玛篇 95

Shomer Hatzair, 青年卫军 491

Shulhan Arukh, 《布就筵席》281, 291—292, 302, 493—494

Sifre, 《申命记律法注疏》xxxiii

Skepticism, 怀疑主义 341, 354

Slaves, 奴隶 xlii, 26, 198; Canaanite, 迦南的 39; of Egypt, 埃及的 39; of God, 神的 9, 29, 30, 39; of Kings, 君王的 121, 149; of Persia, 波斯的 22

Social contract, 社会契约 6, 31, 447

Social hierarchy, 社会等级 197—198, 218

Stam, 匿名(师傅) xlv, xlv, liii—lv

State: binational, 国家: 双重的 491; as essentially secular, 本质上世俗的 487—88, 498; as home, 作为家园的 509, 513—514, 519; necessity of, 的需要 488—489; neutrality of, 的中立 515, 518—520; resistance to, 抵制 485

State and religion, 政教 435; collision of, 冲突 87—88; separation of, 分离 82, 179, 433—434, 467, 469, 487—488, 494—95; unity of, 合一 85

State of Israel: basic laws of, 以色列国: 的基本法 468, 501—509; constitution of, 的宪法 473, 501—502; Declaration of Independence of, 的《独立宣言》490—491, 493, 501, 506; as democracy, 民主的 492—493, 498—506; and *dina de-malkhuta dina*, 与“外邦王国的法律就是法律”47; divisions in, 的分化 492; and doctrine of kingship, 与王权理

论 115; and *halakhah*, 与犹太律法 466—467, 472—473, 475, 494, 508; as Jewish and democratic, 犹太和民主的 468, 469, 502—523; legitimacy of, 的合法性 465—467, 476, 515; multiculturalism in, 的多元文化主义 514—515; necessity of, 的需要 464, 472; nonJewish citizens of, 的非犹太公民 475, 499—500, 503, 513, 516, 518—520; rabbinic courts in, 的拉比法庭 466, 474—476, 495; as secular, 世俗的 461, 469, 487—488; as supreme happiness, 最高幸福的 480; and theocracy, 与神权政治 461, 508

State of nature, 自然状态 44, 130—131

Supreme Court, 最高法院 474, 501—502; values of, 的价值 506—507. See also Jewish state
另外参见犹太国

Suspension of the ethical, 伦理悬置 101—102

T

Takkanah la-olam, 改进世界 405

Takkanat ha-medinah, 政治法令 475

Takkanot, 社区法令 373, 395, 426

Talion, law of, 同态复仇法 xlii, l-liv

Taxation, 税收 433, 439—440; avoidance of, 避免 435—436, 443; fair distribution of, 公平摊派 440—441, 479; by kahal, 卡哈尔执行的 383, 400—401, 403, 440, 442; as king's prerogative, 143, 作为君王特权的 146; limits on, 限制 143; and robbery, 与抢夺 433, 435—436, 442—445

Temple, 圣殿 174—175, 182, 185, 188—189, 194, 196—98, 206, 212—213, 215—216, 324—327

Teshuvah, 悔改 217

Text-centered society, 以文本为中心的社会 3, 247

Theocracy, 神权政治 45, 87, 118—120, 167, 169—170, as anarchy, 无政府的 110, 119; critique of, 批判 164—165; and Greek political science, 与古希腊政治科学 190—191; as priestly state, 作为祭司国家的 87, 479; rationalist defense of, 理性主义捍卫 192—193, 195

Tikkun ha-medianah, 为了城邦的完善 403

Tikkun medina, 修复政治 162

Tikkun olam, 修复世界 115, 146, 275, 280, 412, 414, 439, 466, 476

Tikkun seder medini, 修复政治秩序 156

Toleration, 宽容 310, 316, 492—93, 496, 507

Torah, 托拉 xl, xli; gentile state's abrogation of, 外邦国家废除 445, 451—452, 459, 460; as ideal law, 作为理想法律的 115, 383; kahal's abrogation of, 卡哈尔废除 402; king's

- Abrogation of, 君王废除 146, 152, 159, 160; limits of, 限制 162; many Torahs, 多部托拉 314, 351, 375; Prophetic abrogation of, 先知废除 271; rabbinic Abrogation of, 拉比废除 276, 280; and reason, 与理性 90; “two Torahs,” “两部托拉” 327, 334, 358; writing of, 的成书 13
- Tosafists, school of, 托萨福学派 437
- Tosefta, 《托塞夫塔》 xxxiii
- Townspeople, 城民 386, 387, 390—391, 393—394, 419; and authority to regulate, 与管理权威 388. See Also Kahal 另外参见卡哈尔
- Tradition, 传统 xxxix, 350, 354; authenticity of, 的真实性 56, 351; boundaries of, 的界限 xxiii; chain of, 的承续 247, 248, 254—257, 285, 352; genres of, 的种类 xxxii, and intertextuality, 与跨文本 xxii, xxxv, 374; 卡拉派 Karaite, 281; legal, 法律 320, 324—327, 329—331, 334, 366, 368—369; permissible diversity of, 允许多样性的 511—512
- Traditionalism, 传统主义 331—332
- Tyranny, 专制 114, 164; of majority, 多数人的 382, 400. See also Communal officers; Kahal; Kings; Rabbis 另外参见社区官员; 卡哈尔; 君王; 拉比
- Tzaddik*, 查迪克 xxvi, 252, 316; doctrine of, 的理论 297—299, 304, 361—362; healing power of, 298, 299; 的医治能力 leadership of, 的领导 360; as ruler, 作为治理者的 363—365
- Tzimtzum* (withdrawal), 收缩 363

U

- Ultraorthodoxy, 超正统派 252, 293, 481, 491
- Universalism, 普世主义/普遍主义 80, 84, 92, 510, 517

V

- Venice, 威尼斯 151
- Voluntary association, 自愿协会 316, 370, 377, 386

W

- Ways of peace (*darkhei shalom*), 和平之道 439
- Wisdom, 智慧 xxii, 368; renunciation of, 抛弃 362, 364. See also Prophecy; Prudence 另外参见预言; 审慎
- Wissenschaft des Judentums*, 犹太教科学 xxv, 375
- Witnesses, 证人 233; admonition of, in capital cases, 在死刑案中劝告 xlvi—xlix; responser-

bility of, 的责任 1; warning by, 的警告 157; women as, 女性 473

Y

Yishuv, divisions in, 伊舒夫, 的分化 491

Yishuv medimi, 政治组织 156

Z

Zionism, 犹太复国主义 96, 268, 332, 464, 466, 487, 517; as heresy, 作为异端的
481, 482

密西拿目录表

《密西拿》分为六个部分，称之为卷(Sedarim)；每卷包括一定数目的篇(Mas-sichtoth)；总共 63 篇，每篇分为数章，每章又在分为数节，每节称为“密西拿”，总共有 523 章。本译著在译文中没有就《密西拿》以及《塔木德》中的章卷名称标出，现在根据《大众塔木德》^①，为读者提供《密西拿》分类及其内容概要。值得注意的是，由于希伯来文拼写上的不同，此处的拼写与本书略有差别。

第一卷 种子(Zeraim)

1. Berachoth,“祝福”(Ber. 9PB)。涉及仪式的规章。
2. Peah,“地角”(8P)。关于“地角”(利 19:9)律法的问题。
3. Dammai,“疑问”(7P)。关于从被怀疑尚未向祭司交纳什一税的人那里购买谷物等问题。
4. Kilayim,“混杂”(9P)。关于《利未记》19:19 所禁止的混种与杂交等问题。
5. Shebiith,“第七”(10P)。安息年的律法(出 23:11;利 25:2 以下申 15:1 以下)。
6. Terumoth,“举祭”(11P)。关于举祭(民 18:8 以下)的律法。
7. Maaseroth,“什一税”(5P)。关于利未人什一税的律法(民 18:21 以下)。
8. Maaser Sheni,“第二种什一税”(5P)。关于《申命记》14:22 以下的律法。
9. Challah,“生面”(4P)。根据《民数记》15:21 应给予祭司的生面。
10. Orlah,“未受割礼”(3P)。树木栽种后前四年中所结果实的律法(利 19:23 以下)。
11. Bikkurim,“初熟的果实”(3P)。拿到圣殿去的初熟果实(申 26:1 以下)

^① 亚伯拉罕·柯恩(Abraham Cohen):《大众塔木德》(*Everyone's Talmud*),盖逊译,山东:山东大学出版社,2004年。“P”、“B”前的数字代表章数。其中的“P”和“B”分别指代《巴勒斯坦塔木德》和《巴比伦塔木德》。——译注

第二卷 节期(Moed)

1. Shabbath,“安息日”(Shab. 24 PB)。安息日期间禁做的劳动。
2. Erubin,“混合”(Erub. 10PB)。涉及由安息日律法而产生的技术问题,即什么样的界限在安息日不得逾越以及它应如何延长等。
3. Pesachim,“逾越节”(Pes. 10PB)。守逾越节。
4. Shekalim,“舍客勒”(Shek. 8P)。每年上交给圣殿库府的税赋(出 30:12 以下)。
5. Joma,“圣日”(8PB)。赎罪日的礼仪(利 16)。
6. Sukkah,“棚子”(Suk. 5PB)。守住棚节(利 23:34 以下)。
7. Betzah,“鸡蛋”又称为 Jom Tob,“节日”(Betz. 5PB)。关于节日期间所禁止和允许的劳作。
8. Rosh Hashanah,“新年”(R. H. 4PB)。守岁。
9. Taanith,“斋戒”(Taan. 4PB)。关于集体斋戒。
10. Megillah,“经卷”(Meg. 4PB)。关于普珥节期间向公众宣读《以斯帖记》(斯 9:28)。
11. Moe Katan,“小节日”(M. K. 3PB)。关于逾越节与住棚节之间的日子。
12. Chagigah,“节日祭献”(Chag. 3PB)。关于三个朝圣节日的祭献(申 16:16 以下)。

第三卷 妇女(Washim)

1. Jebamoth,“叔娶寡嫂的婚姻”(Jeb. 16PB)。涉及与无子嗣的嫂子结婚的律法(申 25:5 以下),以及婚姻关系中所禁止的情形(利 18)。
2. Kethuboth,“婚姻文书”(Keth. 13PB)。涉及嫁妆与订婚。
3. Nedarim,“许愿”(Ned. 11PB)。关于许愿与废愿,特别是涉及妇女的愿(民 30:3 以下)。
4. Nazir,“拿细耳人”(Naz. 9PB)。关于拿细耳人的愿(民 6)。
5. Sotah,“疑妻行淫”(Sot. 9PB)。涉及妻子被怀疑与人行淫(民 5:12 以下)。
6. Gittin,“离婚”(Git. 9PB)。涉及解除婚姻的律法(申 24:1 以下)。
7. Kiddushin,“圣化”(Kid. 4PB)。关于婚姻状况。

第四卷 民事侵权行为(Nezikin)

1. Baba Kamma,“第一道门”(B. K. 10PB)。关于毁坏财产及伤害人身。
2. Baba Metzia,“中间一道门”(B. M. 10PB)。关于拾遗,委托,销售与租赁。
3. Baba Bathra,“最后一道门”(B. B. 10PB)。关于房地产与遗产继承。
4. Sanhedrin,“犹太公会”(Sanh, 11PB)。涉及到法庭,司法程序以及死罪。
5. Makkoth,“鞭笞”(Mak. 3PB)。关于伪证罪的处罚,逃城(民 35:10 以下)以及应受鞭刑的犯罪。
6. Shebuoth,“宣誓”(8PB)。关于在私下或在法庭上宣的誓。
7. Eduyoth,“证言”(Eduy. 8)。涉及早期权威们裁定的大拉比箴言集。

8. Abodah Zarah,“偶像崇拜”(A. Z. 5PB)。关于异教徒们的礼仪和崇拜。
9. Pirke Aboth,“先贤遗训”(Aboth 5)。汇集了坦拿们所喜爱的格言的道德文章。还有一篇附录,称之为“拉比迈尔论获得《托拉》章”。
10. Horayoth,“裁定”(Hor. 3PB)。论由于宗教权威的误导而造成的过失犯罪。

第五卷 神圣义务(Kodashim)

1. Zebachim,“祭品”(Zeb. 14B)。关于圣殿的献祭制度。
2. Menachoth,“饭祭”(Men. 13B)。涉及食物及饮品的献祭(利 2)。
3. Chullin,“湊神之物品”(Chul. 12B)。关于动物的宰杀以及涉及饮食的律法。
4. Bechoroth,“头生者”(Bech. 9B)。关于头生的人及动物(出 13:12 以下;民 18:15 以下)。
5. Arachin,“估计”(Arach. 9B)。关于许愿给圣殿的人和物的估定价值(利 27)。
6. Temurah,“替换品”(Tem. 7B)。涉及更换作为祭品献上的动物(利 27:10,33)。
7. Kerithoth,“断肢”(Ker. 6B)。关于用“断肢”的方式予以惩罚的罪(参见出 12:15)。
8. Meilah,“侵犯”(6B)。关于盗用圣殿财产。
9. Tamid,“连续献祭”(7B)。描述圣殿内每日的仪式。
10. Middoth,“尺寸”(5)。关于圣殿的构建。
11. Kinnim,“鸟巢”(3)。关于祭献鸟类(利 1:14;5:7;12:8)。

第六卷 洁净(Teharoth)

1. Kelim,“器皿”(30)。涉及祭礼所用器皿的玷污(利 11:33 以下)。
2. Ohaloth,“帐棚”(18)。关于尸体造成的不洁(民 19:14 以下)。
3. Negaim,“瘟疫”(14)。涉及麻风的律法(利 13 以下)。
4. Parah,“牛”(12)。涉及纯红母牛的规定(民 19)。
5. Teharoth,“纯洁”(10)。持续到落日时的不洁的委婉语。(利 11:24 以下)。
6. Mikwaoth,“洗浴”(10)。关于进行洁净仪式所用水罐的要求(利 15:11 以下)。
7. Niddah,“经期不洁”(Nid. 10PB)。涉及《利未记》第 12 章、15:第 19 以下的经文。
8. Machshirin,“准备”(6)。关于液体是不洁的媒介(利 11:34,37 以下)。
9. Zabim,“身患漏症”(5)。涉及因身体原因造成的不洁(利 15:2 以下)。
10. Tebul Jom,“日间浸水”(4)。关于虽浸过了水,但直到日落时才完全洁净者的地位。
11. Jadayim,“手”(Jad. 4)。关于手的玷污与洁净。
12. Uktzin,“茎秆”(Uktz. 3)。涉及果树茎秆作为不洁的媒介。

译后记

我们受倪为国先生邀请,有幸承担本书的翻译工作。此书在2007年底就交给我们,而且由于专业和教学的缘故,我们对此书中所摘录的文献资料以及其中所揭示的问题都颇感兴趣。翻译工作实际上在2009年完成初稿,但是,因为身体健康或海外学习等缘故,最后定稿一直搁浅。2009年和2010年笔者分别利用暑假时间,先后重新译校两次,最终算是完成任务,但是其中的问题依然存在。我们对编辑责任的耐心表示感谢,也为我们的拖欠进度表示歉意。

本书的翻译任务分配如下:“前言与致谢”、“导论:犹太政治传统”、“文本的筛选、翻译和编排”、“律法、故事、解释:阅读拉比文本”由武彩芳完成初稿,第六至九章由韩梅完成初稿,第十章由武彩芳、梁慧完成初稿。梁慧帮助输入索引资料。其余部分由笔者翻译。全书最后由笔者译校。

本书的价值不仅在于从文献资料上帮助我们理解犹太政治传统,而且相关的评论将古典文献与现当代的政治问题联系起来,有助于我们理解在整个西方政治传统中,犹太教所作出的努力和贡献。本书资料丰富,许多资料都是第一次出现在汉语语境(甚至英语语境)中,颇具学术文献价值;而且分析得当,对我们当下的问题并不是毫无关切的,可能会激发读者进一步思考政治思想和现实。我们盼望读者能够喜欢它。

本译文在翻译工具上,就《圣经》中译本,译者主要使用中文和合

本(CUV)以及新译本(NCV),并根据本书本身的译文翻译,并在相关差异的地方加上注释。原著中的选文已经有中文译本的,译者也仅仅参照中译本,主要依据原著译出。而译者发现,几乎所有的中译本都与本书在原文上差异颇大,所以,我们尽量尊重本书翻译。

在翻译过程中,许多中外朋友提供了帮助,特别感谢丹佛神学院的 Rick Hess 教授在术语翻译上提供的帮助。他们无私的精神始终是本书最终完成的成果的一部分。

由于个人水平有限,译文中一定存在错误和不当之处,盼望得到广大读者和专家学者们的批评和指正。

刘平

2010年8月

于复旦大学宗教学系

附录：第一至四卷总目录^①

第一卷 权威

- 第一章 圣约：神的律法与人的公意
- 第二章 启示：《托拉》和理性
- 第三章 君王
- 第四章 祭司
- 第五章 先知
- 第七章 拉比与贤哲
- 第七章 争论和异议
- 第八章 城里的贤士
- 第九章 外邦人的国家
- 第十章 以色列国

第二卷 成员资格

- 第十一章 拣选
- 第十二章 社会等级制度
- 第十三章 性别等级制度
- 第十四章 改宗者
- 第十五章 信奉异端者和背教者

第十六章 外邦人

第三卷 社团

- 第十七章 共同体纽带
- 第十八章 家庭
- 第十九章 夫妻
- 第二十章 福利
- 第二十一章 赋税
- 第二十二章 社区管理
- 第二十三章 实施与强制
- 第二十四章 法庭

第四卷 政治历史

- 第二十五章 土地
- 第二十六章 战争
- 第二十七章 流放
- 第二十八章 无主权的政治
- 第二十九章 救赎
- 第三十章 政治生活的价值

^① 第三、四卷各章节译名暂定。——译注

