

Globethics Repository



哈列維《卡扎里》對希伯來聖經“王”形象的發展

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Chen, Huiliang
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-07-12 02:30:43
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167413

哈列维《卡扎里》对希伯来圣经 “王”形象的发展

陈 会 亮

内容提要:中世纪犹太哲人哈列维在其叙事性作品《卡扎里》中塑造了精彩的“王”的形象,该形象既是作者对希伯来圣经中“王”的形象的拓展,也是对柏拉图政治思想的完善。希伯来圣经中的王如扫罗、大卫在品性上尚有欠缺,而哈列维则期望他的“新王”既能够“心正意诚”,亦能够公正地领导和统治。哈列维的思考超越时空,具备政治哲学特有的丰富和深刻。

关键词:哈列维;卡扎里;希伯来圣经;王

The Development of the “King” Image from the Hebrew Bible to HALEVI’s *Kuzari*

CHEN Huiliang

Abstract: The Medieval Jewish philosopher HALEVI created a wonderful king image in his narrative work *Kuzari*. The image is not only the expansion of “kings” of the Hebrew Bible, but also the development of Plato’s political thoughts. In the Hebrew Bible, kings

such as Saul and David still somewhat have character flaws, while HALEVI expected his “New King” to be “fully sincere” as well as justly leading and ruling. HALEVI’s thinking transcends time and space with its unique richness and profoundness of political philosophy.

Key words: HALEVI; Kuzari; the Hebrew Bible; king

中世纪犹太哲人犹大·哈列维(1075—1141)近年来获得欧美学界越来越多的关注,研究者甚至将之视作与迈蒙尼德同等重要的学者。“这两个人代表了中世纪犹太思想的两极。”^①“迈蒙尼德更像中世纪的学者,他的思想与中世纪经院哲人更相类;而哈列维的思想更像历久弥香的老酒,即使今天的新瓶也难以装得下。”^②哈列维之所以获得研究者的青睐和高度肯定,主要凭靠其叙事性对话作品《卡扎里》和八百多首会堂颂歌。综观人们对《卡扎里》“不厌其烦”的评论,过往研究主要从哈列维与迈蒙尼德的比较^③、犹太教与其他信仰的关系^④、形式批评^⑤、卡扎历史的考证^⑥等角

① Harry Wolfson, Maimonides and Halevi, “A Study in Typical Jewish Attitudes Towards Greek Philosophy in the Middle Ages”, in *The Jewish Quarterly Review* 2 (1912): 306.

② Ibid., 118.

③ Harry Wolfson, “Halevi and Maimonides on Design, Chance and Necessity”, in *Proceedings of the American Academy for Jewish Religion* 11 (1941): 105–163. Kreisel Howard, “Judah Halevi’s Influence on Maimonides: A Preliminary”, in *Maimonidean Studies* 2 (1991).

④ Lasker Daniel, “Proselyte Judaism, Christianity, and Islam in the thought of Judah Halevi”, in *JQR* 81 (1990): 75–91. Lasker Daniel, “Judah Halevi and Karaism”, in *From Ancient Israel to Modern Judaism: Intellect in Quest of Understanding. Essays in Honor of Marvin Fox*. Atlanta, 1983 (3).

⑤ Yochanan Silman, *Philosopher and Prophet: Judah Halevi, the Kuzari, and the Evolution of His Thought*, trans. from the Hebrew by Lenn F. Schramm. New York: State University, 1995. 列奥·施特劳斯:《迫害与写作艺术》,刘锋译,北京:华夏出版社,2012。

⑥ Kevin A. Brook, *The Jews of Khazaria*. Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

度入手,并取得了可贵的成绩。笔者在研读前人研究成果以及阅读《卡扎里》过程中,有一挥之不去的疑惑:依照常识,政治人物的特长在于行动,而非思辨。卡扎里的政治身份是卡扎的国王,与拉比进行的对话为何是王而不是别人诸如大臣、谋士?《卡扎里》的副标题是“对被蔑视信仰的捍卫”,哈列维要捍卫被哲人、穆斯林和基督徒轻视的犹太信仰,那么,让这些人与拉比进行面对面的对决,岂不是更为有效的方式?为何对话仅仅在拉比与一位异教国王之间进行?对话者之一为王的情境安排本身就颇值得玩味。笔者认为,《卡扎里》的对话场景以及人物都经过了哈列维精心设计,其中包含着王的个体品性与城邦政治的关系、哲学与政治的关系、信仰或理性与道德的关系等政治哲学思考。

一、《卡扎里》中“王”的身份与品性

作品的开头总是异常重要,在《卡扎里》的开首处,哈列维即“被要求”对哲人和其他宗教追随者的攻击进行反驳和回击。在作者勇挑重担之前,他想起了四百年前发生在卡扎地的一件事,那件事竟与自己时下的境况无比相仿。由于记载在历史典籍之中,事情的真实性毋庸置疑,这无疑增加了后文所述故事的真实性。既然是事实的再现,就自然不同于一般的随意虚构。其间还潜存着一个问题,史书中记载的故事发生在拉比与国王之间,拉比是被迫对国王的疑惑做出回应的。是否在现实当中,哈列维也面临着相似的问题,他被“王”为难或者请教?也就是说,哈列维在写作之前或者写作过程中,可能预设了一位身份为“王”或者具有成为“王”的潜质的读者。倘若果真如此,作为读者的我们,恐怕更需要了解哈列维心目中的王者,只有这样,我们才具备真正读懂《卡扎里》的可能。

依照今人的考证,“卡扎”确有其地。卡扎人属于突厥语系,在6世纪时居住在高加索山脉北部,早期信仰萨满教,祭拜天和自

然,7世纪时建立了独立的王国。有关卡扎最著名的文献,是卡扎国王约瑟夫(Joseph)与西班牙一位犹太外交官夏如特(Shaprut)之间的通信。通信由夏如特的自我引介、他希求了解对方以及约瑟夫的回信组成。而约瑟夫的回信则叙述了国王布兰(Bulan)在一位天使引导下逐步走向犹太信仰的故事。学者们对布兰皈依犹太教进行了充分论证,大体认定事件发生在782年到838年之间。因此,《卡扎里》中记载的卡扎国王与拉比之间的对话应该是哈列维借助卡扎人的故事,加入了自己的虚构而成。换句话说,《卡扎里》应该属于叙事性纪事而非模仿性纪事。这个认定至关重要,如何虚构故事,如何设定人物的对话和形象其实包含着作者的幽远心思,也关涉到作品中的拉比是否能够直接等同于作者哈列维。

那么,哈列维叙述中的国王究竟具有怎样的品性呢?

故事中的卡扎本是一位异教国王,有天使两次出现在他的梦中,告知他“是你思考问题的方式,而非行为方式使得创造者真正地愉悦”(1:1)^①。国王首次听到天使的话之后,立马做出了回应,对卡扎本地的宗教更加热情,对祭祀也更加尽心,但天使再次降临并重复了同样的话。这说明天使特别是派遣天使来的上帝对国王思考问题的方式非常满意,但对王的行为方式不满。思考问题的方式指的是什么?首先应该包含一点,国王认可了梦的权威,认同它是神与自己保持联系的通道;同时,他认为通过改变自己的行为,能够使神对自己的看法改观——上帝对王的满意至少包含着这两层意思。王的行为主要指祭祀以及从事敬拜活动时的心境,他在接受梦境之前就非常虔诚,在天使托梦之后显得更加热情,但这并不能使上帝愉悦。这里面包含着一种可能:国王拜错了对象。要知道,向错误的对象付诸越多的感情,错误的程

① 《卡扎里》由五卷书构成,本文引文皆采用此种形式,冒号前为卷数,后为节数。《卡扎里》完整中译本已由笔者完成,将由华夏出版社出版。

度就越深。“认识”敬拜的对象比敬拜时的虔诚程度更为重要。正是基于这一点,带着疑惑与虔敬,卡扎国王开始了他问询正道的对话旅程。从国王的最初举动我们即不难看出,卡扎里王本身就是一位颇具虔敬潜质的信徒,他心性单纯,可以不凭靠理性而直接进入信仰。而这一点也在后文得到有力印证。

在1:4中,卡扎里直接对哲人的观点提出批评,而批评的依据则是幻象:“我们发现真正的幻象仅呈现给那些未将自身投入至研究或者净化他们灵魂的人,与之相反的是奋力投入这些事物的人的例子。哲人哦,这证明了神启和灵魂包含着秘密,这和你描述的并不一致。”面对奇迹或者幻象,哲人唤醒自身的求知欲望,极力去把握它认识它,而信仰者则从中感受到至高至上的存在,并正心诚意地敬拜。哲人意欲通过理性思辨的能力来把握上帝,而信仰者则将哲人或者类似哲人的行为视作僭越,他们认为直接承认并仰望这一幻象才是正确做法。也就是说,在信仰的起点处,源于人心性的差异,有些人在天性上符合信徒的标准,而有些人则或由于天性或由于后天的影响而更相信理性的效能。卡扎里王天性真纯,在未接触启示宗教之前,已经是潜在的信徒,经受拉比的点拨,他皈依犹太教并接受拉比的系列教诲实乃合情合理。信徒和哲人对待奇迹和预言的方式以及对这两种方式的讨论是后面对话中不断被提及的话题。在IV:13,拉比更是直言:宗教信徒和哲人距离很远。信徒之所以信仰并追寻上帝,乃是为了崇高的目的,或者说是尽自己的义务,而哲人是要认识上帝,更贴切地说,是要准确地描述它,并从中感受快乐。若更进一步追问,哲人“沉湎于人类的智慧”更有着政治的意图。^①对于像卡扎里王这样的人,他们以亚伯

① 在对话中,哲人多次提到国王可以根据理性或者需要建立自己的宗教。在哈列维看来,哲人决不是超然物外的自然人,他们的主张要么本身与政治密切相关,要么能导致严重的政治后果,哲学和政治天然地密切相关。限于篇幅,这一话题不予展开。

拉罕为榜样,“见过”上帝并认识到他的大能,对上帝的全心信服使得他主动放弃了自身的理智和逻辑。正是基于这种信任,他们心安理得、心平气和地做任何事情。(IV: 17)

卡扎里带领卡扎民众皈依犹太教的过程颇值得称道。他先是将自己的梦境告知他看重的大臣,后来还带领那位大臣去了沃萨(Warsan)并在那里皈依了犹太教。回到卡扎后,国王并未将这一事情立刻昭告天下,而是先隐藏了一段时间。他们先是在小范围内吸纳人们皈依犹太教,而后来则是劝说全部民众皈依。对于城邦的最高统治者王来说,既要能够为城邦找到正确的方向,更要有魄力和智慧践行自己的想法,他才能够称得上优秀的君王。卡扎里率领民众皈依上帝的过程充分体现了他作为政治人物的审慎。如果直接将自己改宗的事情告知民众,很可能会引发社会动荡,信仰问题从来都不是单的个人灵魂问题,更别说是作为城邦最高统治者的王了,这是至关重要的政治事件。这一过程也体现了卡扎里的果敢及其超强的决断能力。卡扎里的行为实际是在为卡扎地重新立法,重塑民众的精神世界。“主权者的决定,集最高权威和权力于一身,主权者的决定奠定了规范和秩序的基础,主权者的决定是绝对的开端,而一切的开端也只能是主权者的决定。”^①卡扎里的作为充分体现着他对卡扎地和民众的主权身份,他的行为既为了个己灵魂,也为了共同体的长远福祉,体现了作为优秀君王当遵从的政治伦理和道德伦理。

或许有读者已经意识到,笔者既然提到《卡扎里》并非模仿性纪事,那么对卡扎里的理解就决不能局限于他是某时某地的那位王,就如列奥·施特劳斯在谈及哈列维时说到的,“他不仅捍卫了犹太教的事业,而且捍卫了全人类的事业”^②。哈列维对王的探

① 卡尔·施密特:《论法学思维的三种模式》,苏慧婕译,北京:中国法制出版社,2012年,第64—69页。

② 列奥·施特劳斯:《迫害与写作艺术》,刘锋译,北京:华夏出版社,2012年,第133页。

索和分析具有超越时空的内涵,应该说,任何关注城邦长治久安、关注城邦和政制关系的人都需要领会他对“王者”的阐发。哈列维写作要守护的是犹太信仰,而规定犹太信仰内涵的首要经典便是希伯来圣经,哈列维对“王”的关注既来自他本人对城邦的政治思考,也在于圣经本身已有不少关于王的思考和记述。

二、希伯来圣经中“王”的形象

“王”的形象在士师时代已露端倪,但以色列人基于神权主义而对王抱以天生的拒斥。士师基甸的观点很有代表性,以色列人对他说:“你既救我们脱离米甸人的手,愿你和你的子孙管理我们。”基甸说:“我不管理你们,我的儿子也不管理你们,唯有耶和华管理你们。”(士8:22-23)但迫于在强大异族夹缝间生存的压力,以色列以集权国家形式出现乃是历史的必然,于是希伯来圣经中便涌现出一系列君王形象,如扫罗、大卫、所罗门等。纵然王的出现有其必然性,希伯来圣经的叙事者对王权却始终颇有微词,王权和神权的紧张关系在圣经中始终存在。

我们且以扫罗和大卫为例进行分析。

扫罗和大卫为王的故事几乎是《撒母耳记》的主体,但该卷书并未以扫罗或者大卫命名,而是将他们一并囊括在撒母耳的名下。这一形式上的最大特征本身即是对作为士师和先知的撒母耳的彰显,对作为王的扫罗和大卫的抑制。虽然扫罗为王经过撒母耳的膏立,其正当性无可置疑,但在第8、12章,撒母耳还是直接表现出他对百姓要求立王的不满和担忧。

管辖你们的王必这样行:他必派你们的儿子为他赶车、跟马、奔走在车前;又派他们作千夫长、五十夫长,为他耕种田地,收割庄稼,打造军器和车上的器械;必取你们的女儿为

他制造香膏……必取你们最好的田地……你们的粮食和葡萄园所出的……你们的羊群……那时你们必因所选的王哀求耶和华,耶和华却不应允你们。

(撒上 8: 11-18)

撒母耳已经预见到王出现以后社会关系的变化,王与民众之间是管理、统治(甚至奴役)的关系,这与以前二者之间的平等关系迥然不同。虽然因对民众要求立王不满,撒母耳所列举的王要求民众承担的事情或许有些夸张,可是,他的描述在某种程度上倒也符合历史事实。先知的眼界是必须肯定的,不过这里要强调的是,这并不是我们要凸显的,尽管社群关系的变化会带来束缚,甚至是沉重的负担,但民众仍然坚持要求立王,并且这个要求最终得到了上帝的认可。也就是说,在民众看来,尽管立王会导致一些他们不愿意看到的结果,但是立王能够为共同体带来安全和福祉,在生命存亡面前,生存下来是比强调个体权利更为重要的政治。在灵魂的忠诚和生命的留存之间,先知总是看重前者,而民往往选择后者。在撒母耳看来,立王必然带来王权与神权的冲突,进而会产生民众(甚至全民)背叛上帝的行为:

“你们见亚扪人的王拿辖来攻击你们,就对我说:‘我们一定要一个王治理我们。’其实耶和华你们的神是你们的王……看哪! 耶和华已经为你们立王了。你们若敬畏耶和华……不违背他的命令,你们和治理你们的王,也都顺从耶和华你们的神就好了,倘若不听从耶和华的话……耶和华的手必攻击你们。”众民对撒母耳说:“求你为仆人们祷告耶和华你的神,免得我们死亡,因为我们求立王的事,正是罪上加罪了。”撒母耳对百姓说:“不要惧怕! 你们虽然行了这恶,却不要偏离耶和华,只要尽心事奉他。若偏离耶和华去顺从那不能救

人的虚神是无益的……你们若仍然作恶，你们和你们的王必一同灭亡。(撒 12: 12-25)

从世俗的利益出发，民众坚持要求立王，但他们也知道，这是有罪的举动，是恶的行为，唯有耶和華才是王，所有人的王。就对民众的所有权而言，耶和華与凡俗君王之间的冲突不可调和，因为主权从根本上来说是无法共享的。人间的王权制度可视为对耶和華為王的神学主权的亵渎。^①虽然撒母耳已经就王带领民众背叛上帝将会面临的惩罚做出了警告，但他深知，这必将是无可避免的事情。扫罗是撒母耳膏立的第一位王，但自其被拥立为王之后，圣经叙事就开始将他的作为描述为悖逆。扫罗和百姓怜惜亚玛力王亚甲，“爱惜上好的牛、羊、牛犊、羊羔，并一切美物，不肯灭绝”(撒 15: 9)，而这与耶和華的命令相违。当扫罗得知耶和華已经怪罪于他时，就向撒母耳解释道：“我有罪了！我因惧怕百姓，听从他们的话，就违背了耶和華的命令和你的言语。”(撒 15: 24)扫罗之罪在于违背上帝，但作为凡俗政治世界的最高统治者，跟从民意，迎合民众显得也合情合理。扫罗似乎很无辜，也很矛盾。应该说，扫罗为难的真正原因恰是神权和王权的冲突。在这里，我们要问的是，扫罗是否应该屈从民意？王的本义何在？

大卫王无疑是希伯来圣经中最重要的君王，正是由于这个原因，《卡扎里》才会数次提到大卫。大卫之所以重要，既在于他统一了以色列，定都耶路撒冷，也在于他对外征战，扩大了以色列疆土，还在于他将约柜搬运到耶路撒冷，确立了后者的政治和宗教中心地位，而最重要的，则是他获得了上帝新的应许：“我要作他的父，他要作我的子……你的家和你的国，必在我面前永远坚

① 游斌：《希伯来圣经的文本、历史和思想世界》，北京：宗教文化出版社，2007年，第152页。

立。你的国位也必坚定,直到永远。”(撒下 7: 14-16)“将以神人关系为主轴的超血亲信仰投射到现世的人际关系中,便导致那种超血亲伦理的诞生”,^①这个应许使得大卫及其身后的谱系获得了合法性和神圣性,大卫谱系的君王虽然身在现世,却拥有超越世俗的荣耀和地位,成为上帝在人间的代言者和中介。大卫在世所取得的成就无疑也对得起这种尊荣。但遗憾的是,大卫的荣耀并未得到长久保持,因为与拔示巴的丑事,耶和华震怒,降罪于大卫。倘若没有这件事,大卫作为王的政绩几乎可称得上完美。但大卫能做出设计诛杀乌利亚这样的事,足以表明在那个时候他内心是如何的膨胀和自大。耶和华的诫律已经被他完全抛之脑后,他的灵魂中充斥的尽是私欲,而私欲与激情的相互激励必然促使他作出种种越轨之举。圣经叙事在很多地方对大卫确实过于手下留情。

从以上的简要分析不难看出,以色列人推举王的要求在先知看来乃是悖逆之举,必然导致神权旁落,以及由此而来的社会瓦解,道德沦落。但王的出现又是一种必然,它有助于共同体的兴盛和社群的保存。这是城邦发展必然会面临的一个悖论。希伯来圣经的叙事者认识到了这点,他们通过高超的叙事表达出内心的忧虑,寄托着渴求思想突围的心愿。

三、哈列维对“王”的界定和想象

笔者之所以格外重视《卡扎里》中“王”的问题,既由于上文提及的原因,也在于该书第三卷对王的集中论述。依照学者斯韦德(Eliezer Schweid)的观点,第三卷书才是哈列维整个创作的“草

① 梁工:《圣经透视中的〈高加索灰阑记〉》,《河南大学学报》2014年第3期,第18页。

稿”，它最先完成，并传达了作者大部分的写作意图。^①但笔者倾向于《卡扎里》五卷书的完整性和一体性，或者如果听得进施特劳斯的意见，“注意……的谋篇”^②，我们会发现占据《卡扎里》全书最中心位置的恰恰就是第三卷，而第三卷又有近六成篇幅是在讨论圣贤问题。圣贤？读者难免疑惑，它与王有何相干？这个困惑同样属于卡扎里王。王与拉比的一段对话将二者的关系清晰呈现出来：

卡扎里：……请告诉我你们的圣贤在当下的行为是怎样的。

拉比：圣贤可以说是他的国家的保卫者，他能够为治下之民提供他们需要的一切。他是那样的公正，以至于他从不错怪任何一个人，给予任何人的也不会多于他应得的。这样，当他需要他们时，他们服从他的号召；当他提出要求时，他们全力执行；当他禁止某类事情时，他们严格禁止。

卡扎里：我问的是圣贤，不是一个王。

拉比：圣贤就是王。他所有的官能和品性，无论是精神上的还是肉体的，使它们自身服从于他的命令。因此，他领导它们就像一个真正的世界领袖。就像经上说的：他统辖他

① Eliezer Schweid, *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, trans. by Leonard Levin from Eliezer Schweid, Brill Press, 2008, 101.

② 在列奥·施特劳斯的《哲学与律法：论迈蒙尼德及其先驱》（华夏出版社，2012年）中译本前言中，译者黄瑞成专门就施特劳斯著作的谋篇问题进行了分析。确实，在施特劳斯全部著述的题名中，虽然“谋篇”（plan）一词仅出现两次，但“谋篇”一词事关哲人的写作技艺，而写作技艺对于施特劳斯柏拉图式的政治哲学研究具有决定性意义”。施特劳斯在解析前人著作，或编排自己的文集时，在谋篇上都用力甚深，相关解析还可见张缨主译的《柏拉图式政治哲学研究》（华夏出版社，2012年）中刘小枫对文集所作的中译本说明。

的精神甚于征服一座城池(箴 16: 32)。他已经显示了他适合统治的能力,假如他统治一个国家,他将公正地管理它,就像他对待自己的身体和灵魂一样。

也难怪卡扎里王做出那样激烈的反应,依照人们的通常认知,似乎应该把拉比每句话开头处的“圣贤”换成“王”。王作为一个国家或者政治共同体的自然代表和最高代表,保卫自己的国家或者共同体不受外敌侵犯,为治下的民众提供生存和发展的必要条件,满足民的物质与精神需求是其最基本的责任。恰如拉比在第二卷书所说的,哪怕是一群强盗,他们也需要自己的正义(2: 48),更不用说大至一个国家了。王必须行事公正,“不错怪任何一个人”指的是国家的司法,人们根据它来实施审判;“给予任何人的也不会多于他应得的”指的是国家的分配体制,它为人们提供生活必需品。也就是说,在司法和分配领域,王必须遵循公正的原则。只有做到了公正,当国家面临一定的危机,需要王出面号召民众采取行动时,民众才能响应王的呼吁;任何律令都包含着“要求”与“约束”两面,要求是倡导民众来做的,约束是对一些行为进行禁绝。只有王的公正深入人心,民众才能正确对待王的要求和禁令。尽管拉比和卡扎里对这段话的理解并不完全一样,卡扎里还是认识到拉比所言是对一位合格君王的最基本要求。卡扎里对王应该如此行为并不持异议,他奇怪的是拉比有关“圣贤就是王”的观点。

我们也难免惊讶。惊讶是因为我们非常容易就会想到柏拉图通过系列作品如《高尔吉亚》、《理想国》、《书简》等展现出的对王的理解。柏拉图的影响过于显而易见。在柏拉图看来,好的政制的实现,必须以借助哲学使僭主变成哲人王为条件。而在拉比这里,圣贤俨然取代了柏拉图的哲人。拉比将圣贤放置到王的位置,圣贤具有怎样的品性方能博得拉比如此的推崇和信任? 我们

的问题也恰是卡扎里想问的。拉比在谈论何为一个真正的王时,并不是直接从国家的治理入手,而是从圣贤如何统摄自己的身体和灵魂开始。难道国家的构成以及管控竟与个体的自我修炼有莫大关联?

就个体而言,圣贤会节制自己的身体欲望,通过提供给身体应得的东西使它保持适度的状态,他也会通过合理的饮食以及借助沐浴、清洁,让自己的性情稳健、温和。人的性格当中有时会有征服他人的欲望,圣贤积极投入到学术的、哲学的论争,或者对有罪之人的训导,来宣泄这方面的情绪。他善于调动自己的器官如四肢、五官等服务于一定的目的,还经常通过操控自己的想象力、知觉、决断力,使它们安守本分,并相互配合,共同支持圣贤达到一定的目的。在诸官能的相互配合中,拉比强调了决断力官能的作用,作为人们对事物发生发展的分析、判断及处理的能力,是它接受个体的命令并利用别的官能依照命令去完成任务。决断力必须处理好与想象力、理智的关系。想象力意味着超越已有的基础,也意味着超越约束和限制,甚至意味着某些欲望的放纵和满足。因此,决断力不可以跟随想象力信马由缰。智性作为一种理性能力,往往能够对事情的来龙去脉、行为的利弊、选择的善恶做出正确的判断,决断力需要多与智性沟通,当智性赞同时,它应该马上将决定付诸实践,当智性否定时,它应该尽可能拒绝。也就是说,并非所有的官能都受到鼓励,可以任其自由追逐自己的目标,决断力必须在它们之间进行内在的平衡和协调,以使它们能协调一致,共同服从于个体的要求。

我们知道,柏拉图《理想国》论证的根据就在于假定在城邦和灵魂之间有严格的对应关系。^①正是根据这个关系,苏格拉底方

① 列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西:《政治哲学史》,李天然译,石家庄:河北人民出版社,1998年,第59页。

才设定五种政体和五种品格的人。城邦的立法者或统治者首先会调控自己的身体,锻炼自己的灵魂,使一己的欲望和激情处在理性的统辖之下。^①处于此种状态的灵魂是健康的灵魂,拥有如此灵魂的人是正义的人。也就是说,一个人正义的前提是其理性部分具有智慧且据有统治地位。^②而这意味着只有以智慧统治其他两个部分的人,即只有智慧者,才是真正正义的。^③因此,正义者最终被证明为哲人也就毫不奇怪。从上面的陈述不难看出,哈列维的圣贤与柏拉图的“统治者”一样,都将行动的起点定在了自己灵魂的经营上。或者说,圣贤或者统治者本身的正义是城邦正义实现的前提。

在拉比看来,圣贤若能顺其自然地满足所有官能的需求,让它们自由舒展地保持旺盛的生命力,圣贤就可以像尊贵的统帅率领军队达到自己的目的,来指挥他的共同体。他对官能的领导就像统帅对自己士兵的统领,统帅满足了士兵的各种需要,就可以指挥军队达到自己的目的。

问题乃在于,个体是否可能依照自然满足官能的所有需要呢?统帅如何才能满足士兵的所有需要?换句话说,是否官能的所有需要都是正当的,无须个体做出干预呢?恐怕单有决断力还不够,决断力或理性判断一件事情可做与否的依据可能仅仅是现实的利弊,它并不能保证个体做出的决断必定出于善的目的。因此,圣贤还需要不断提炼自身的思考官能。这种官能努力将个体灵魂中原有的世俗想法去除,并尽可能呈现出具有崇高品质形象。这个形象以上帝为榜样,以最大的可能性向上帝的形象靠拢。之后,记忆官能会将这个形象进行重塑,并将之作为灵魂内

① 在柏拉图看来,个人的灵魂由三种本性构成,即欲望、激情(又译血气)和理性,恰如城邦包括生意人、武士和统治者。

② 柏拉图:《理想国》441e。

③ 柏拉图:《理想国》441c。

部秩序的判官,它将约束想象力的无限扩展,并对愤怒或者性欲的无节制进行警示,最终,还将保证决断力的正确方向。如此看来,哈列维为犹太教辩护的雄心最终竟落脚于圣贤个体灵魂的完善,而个体灵魂完善的可能乃在于上帝。这或许并不奇怪,一方面,能率领犹太人走出流亡困境的人只能是为上帝喜好的圣洁之人;另一方面,就灵魂而言,只可能是高的灵魂指导低的灵魂。哈列维心性高洁,知识渊博,对上帝虔敬忠诚,他“运用文学艺术为灵魂服务,持‘第二视力’,专注于人的精神完善”^①乃是再正常不过的事情。

就个体而言,只有经过这些历练,个体才有从普通民众中的一员转变成伟大圣贤的可能。上帝进驻内心并不意味着圣贤修炼的完成,他还需要将自己的思想付诸于行动,还需要用行动来事奉上帝。圣贤说话务必始终审慎,不可信口雌黄;要说其内心所想,凡说话,即要有正确的思想和意图。圣贤内心虔敬,每天要有三次祷告,每周要守安息日,每月要对自己过去的行为进行反省,每年要遵守三次朝圣节日的净化。通过这些节庆的遵守,圣贤的内心始终牢记着上帝的教诲和律法的禁忌,这保证他始终走在上帝规定的正确道路上。

圣贤不是终点,而是伟大荣耀的起点。他要通过一定的仪式和节庆,侍奉内心,滋养灵魂,以保证自己的行为和实践接近上帝的大道。大卫之所以获罪,即在于他达到为王荣耀的巅峰之后未能保持净化灵魂的连续性。拉比在这里虽未直言王当如何治理天下,但他的一句“圣贤就是王”已将这一方案呈现给卡扎里。如果笔者不吝浅薄,大胆概括的话,拉比的意思应该是这样:作为国家的保卫者,王首先要治理的是自己,要将自己的身体治理好,它关涉灵魂;还要将自己的灵魂滋养好,它关涉一切。王做事要公

① 王志耕:《两种文化视力的博弈》,《河南大学学报》2014年第3期,第2页。

正,他不单要管控社会,还要经营民众的内心。当王虔敬向神,国家就会走向强大。这其实是拉比那段话的真实含义。

虔敬向神,这是哲人苏格拉底也认同的观点,问题的关键在于敬拜哪位神以及如何敬拜。所以自第3章7节始,拉比开始了他对神法的叙述。

拉比在这些事情上可谓审慎,他既远离一些不洁的行为,在关涉上帝的诸多事项上更是注重细节,行为过程始终严肃认真。这个比较长的叙述既介绍了神法所包含的内容,也对圣贤在坚守神法过程中的具体实践做了论述。但在后面对民法和理性法的介绍中,圣贤并未出场。这一点需要引起注意。民法包括不可杀戮、不可通奸、不可偷盗、不可忍受虚假证言,还包括要荣耀父母、爱邻居、爱改宗者等内容。我们很容易留意到,这些内容其实是十诫中的后面六条。它规定的是人与人之间的交往伦理,是人们的日常行为准则。之后的理性法包括信奉上帝为自己的神,不能再有别神,不可妄称神名等等。这是十诫的第二条和第四条。拉比还专门提醒读者,这些是哲人也信奉并认为应该遵守的戒律,但哲人不认为上帝能够理解人们内心的想法,更谈不上可以对人们进行赏罚。当读者看到这些民法和理性法的范围时,也就不难理解为何拉比在这里没有提到圣贤了,这些法则虽未必为哲人全部赞同,但就律法本身而言,它是一般民众即要遵守的最起码的体现最低要求的行为准则,因此根本无须就圣贤对待这些内容的做法进行论述。上文已经提到,拉比曾言,哪怕是一群强盗,他们也有群体需要遵循的“规则”,否则社群便无法维系。而这个规则,即是每个社群需遵守的“民法”和理性法。这里的问题在于,是否有了约定俗成的民法和理性法,城邦便会完满呢?

在论述圣贤行为的过程中,有一个小插曲,在第8—10节,拉比谈到的一些好行为是属于圣贤的,但是否人人都有践履这行

为的可能呢？如果所有的人都能成为圣贤，城邦的前景又该何等美好。当卡扎里听完拉比所说的圣贤行为，他似乎认为这些并不难实现，遂提出这样的问题：这些好行为是否每个人都知道呢？其潜台词是，如果这些就是好的行为，是否每个人都能成为王呢？

拉比明显否定了这种可能。民法和理性法可以为所有人熟知，但神法却无这种可能。即使是民法和理性法，民众也并非能完全理解，人们可以知晓其宗旨，但却未必能知道每个规则的尺度。我们应该保持谦卑，应该恭顺，但谦卑和恭顺的尺度该如何拿捏？却是一个大问题。神法，作为与神启相连、规定着人们当如何具象地与神相处的律法，并非能为所有人遵从。在拉比看来，这其中的缘由既在于并非所有人都能心甘情愿地顺从神启，也在于人天性的差异决定着他们对待启示的态度。而圣贤，不仅仅在天赋上高于常人，也由于他们注重内在修炼，不断净化自身的灵魂，还由于他们因对上帝的虔敬而对神法的尊崇。这是普通民众无法做到的。也正是由于对待神法有这种觉悟和努力，圣贤才具备最终成为王的必要条件。

如果回顾一下第三卷从开始直到当下的论述，读者会发现所有内容其实全部围绕着“圣贤”展开，在就这一形象展开论述的文字中，自第11节12段开始，待圣贤开始事奉上帝后，他的内心即开始“幸福、愉快、灵魂升腾”，当他把世界上的一切都归于上帝的恩典后，其生命便充满了快乐，因为相信上帝的公正，他内心始终平和，充满喜悦。在祝圣和祝祷过程中，圣贤的内心更是对上帝的神启和恩宠充满感激，这是更高级别的情感类型。也就是说，圣贤因超越民法和理性法，完全遵守神法，他的精神世界已经没有忧愁、忧虑，而充满了喜悦、感恩。用卡扎里王的话说，圣贤的生活终日安宁，有平静的心。我们知道，有闲暇是从事哲学思考的前提，但哲人未必有平静的心，他们整日为逻辑思考，为辩论费

尽心思。^①王整天奔波,要安抚处理大量的琐事和工作,生活既无法安宁,更遑论拥有平静的心。无论是哲人,王,还是圣贤,都必然会思考一个重要问题:幸福是什么?安宁的生活状态和平静的内心为他们共同赞许,但唯有圣贤做到了这点。联系拉比说的“圣贤就是王”,读者不难想象,拉比在这里事实上刻画了理想中的“新王”形象。

笔者注意到,在对圣贤的论述中,四个地方提到了大卫王并引用了相关经文,分别是:“他为人植入耳朵,他会不听?他为人设置眼睛,他会不看?”(诗94:9)“神啊,求你鉴察我,知道我的心思。”(诗139:23)“你知道我的坐下和站立,你测量我的行走和睡眠,你知道我的一切。”“我的口终日要述说你的公义和你的救恩,因我不计其数。”(诗71:15)这些经文的意思不难理解,拉比反复引用大卫王的诗句,乃是在告诉卡扎里,大卫是王的榜样,大卫本身既是王,同时还是一位圣贤。但正如前文已经讲到的,大卫早年因虔诚敬神,能为上帝拣选并取代扫罗成为以色列的王,而功成名就之后却放纵了自己的欲望,以至于先知撒母耳预言:“刀剑必永不离开你的家。耶和华如此说,我必从你家中兴起祸患攻击你。我必在你眼前把你的妃嫔赐给别人,他在日光之下就与她们同寝……”(撒下12:10)让人感慨的是,这些预言后来一一应验,大卫的晚年可谓凄惨。

拉比仅仅引用大卫与上帝交好时的诗句,或许意在告诉人们,如果能够像他那样虔敬,就能得到上帝的眷顾,成为一位了不起的王。拉比对大卫后来所犯错误只字未提,读者不至于认为拉

① 关于王者生活和平民或者说哲人生活的差别,见施特劳斯、科耶夫:《论僭政》,何地译,北京:华夏出版社,2006年,第102—124页。一般认为哲人的生活是充满乐趣和幸福的,是凡人能够达到的最高、最好的生活状态。但拉比明显不认同这一点。在他看来,哲人的生活因逻辑和思辨而充满了不确定和矛盾,因此其生活并无幸福可言。

比不知道那段往事,这应该是拉比心中隐隐的痛——人们都知道并认为他会提及的事,他却有意省略了。解读大家著作时,关注未说的往往要比已经显明的更为重要。这省略恰恰会引发卡扎里或读者的联想,如果人们能够对大卫晚年之事做出反思,拉比的目的也就达到了。

结 语

从上文的论述不难看出,哈列维将其作品命名为《卡扎里》实乃大有深意,这与莎士比亚直接以主人公名字为其悲剧和历史剧命名原因相同,它在提醒读者注意人物政治身份的同时,也告诉了读者解读作品的钥匙。哈列维以王的名字为作品命名,并在作品中多次提及大卫的事迹,既是对大卫式样的王者出现的渴求,也是对“王”这一政制标志的追思。哈列维在《卡扎里》的中心第三卷对圣贤的描摹,更是将其对“王”的思考凝聚其间,内中的真义既汲取了希伯来圣经对是否需要“王”的探索,也包含了哈列维对需要何种的“王”的深思。

在本文将要结束之时,笔者迟迟不能忘怀的竟是“金牛犊事件”^①,或许它冥冥中与本文有着某种关联?百姓对摩西的迟延下山失去了耐性,让亚伦为之制造新的神像,以便带领他们前行。从民众的角度来说,其心性总是向往自由的,而自由与城邦的道德往往相悖;从亚伦的行为看,决非所有领袖都能称作王;从摩西的角度看,统治者能否引领城邦走向繁荣,关键乃在于王具备怎样的德性,及其欲为城邦培育怎样的道德。而这也正是哈列维透过《卡扎里》传达给读者的教诲。

① “金牛犊事件”记载于《出埃及记》第32章,卡扎里王曾在1:97就此事件向拉比发问。

作者陈会亮,河南大学比较文学与比较文化研究所讲师,文学博士,主要研究方向为圣经文学、古典诗学,近期发表论文《〈李尔王〉戏剧冲突中的“王位”与灵魂》(《江汉论坛》2014年第3期)等。

(邱业祥 编)