

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

古代希伯來文獻與儒家文獻的正典化

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	Stordanlen, Terje
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-07-01 19:55:38
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167506

古代希伯来文献与儒家文献的正典化*

〔挪威〕 特尔杰·斯托尔达伦

内容提要:近代人文学术把正典化当作一个共同的人类学现象来加以关注。对宗教的各种正典进行比较研究,则给予各种各样的正典化过程及其相关功能以洞察。显然,那些曾普遍施用于圣经学研究的观念已经过时了;关于这一点,只要反思一下由伊斯兰圣籍和欧洲大众印刷技术所带来的有关正典化的那些观念,就可以明白了。菲利普·戴维斯在其《抄经生与各学派》一书中,曾经在一个技术的、文化的和社会的框架内,对古代希伯来文献的正典化进行了考察;而且,他还把抄写阶级视同于一种原初的聚焦点,以此来审视圣经正典化之研究。本文旨在论述古代希伯来文献与儒家文献在正典化方面的相似性。此二者均发生于具有可比性的技术条件和文化条件之下。受儒家文献正典化的启迪,本文试图评估《抄经生与各学派》一书所给出的某些模式;本文尤其关注戴维斯所提出来的那些“包罗万象”的观点,因为它们关涉到正典化之过程。

* 这篇论文是论者2004年4月在北京大学所作一次公开讲座的讲稿修订本,原载于 *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 32.1 (2007): 3-22, SAGE Publications。论者将多多的感谢致予北京大学,致予北京大学比较文学与比较文化研究所,尤其致予严绍疆主任和张辉教授。

儒学的材料给我们提供了一条暗示：希伯来文献的正典化乃是一场更具影响力的双向运动。

关键词：正典化；希伯来圣经；儒家经典；比较宗教学

The Canonization of Ancient Hebrew and Confucian Literature

Terje Stordanlen [NOR]

Trans. by Zhang Siqi

Abstract: Recent humanistic scholarship regards canonization as a common anthropological phenomenon. Comparing religious canons gives insight on their various canonization processes and functions. Apparently, concepts commonly applied in biblical studies are anachronistic, reflecting notions of canonicity brought about by Islamic Scripture as well as by European mass printing technology. Philip Davies in his *Scribes and Schools* considered ancient Hebrew canonization in its technological, cultural and social framework, and identified the scribal class as a primary focus for the study of biblical canonization. This article argues that there were similarities between the canonization of ancient Hebrew and Confucian literature. The two occurred under comparable technological and culture conditions. Using implications from Confucian canonization, this essay attempts to evaluate certain models in *Scribes and Schools*, in particular Davies' view of a "top-down" canonizing process. The Confucian material hints that Hebrew canonization had rather more of a two-way movement of influence.

Key words: Canonization; Hebrew Bible; Confucian classics; comparative religious studies

本文试图比较两种正典化过程,即希伯来圣经的正典化过程和古代儒家文献的正典化过程。因此,我的论述由一声道歉开始:本人大谈特谈中国典籍,然而却并非一介汉学家。不过我希望,这篇文章的比较性质,仍然使得它耗费诸君之时光而予以一读。

“去做如此比较吧!”许多圣经学者都会因这一声呼唤似的要求而大吃一惊。当真不过的是,其实已经有人做过类似的努力了。指出这一点是有其重要性的,君不见约翰·亨德森和威尔弗雷德·C·史密斯的著作便是如此。^①但是,比较的角度尚未使得该研究变为圣经正典方面的主流学术规范。^②我应该声称,比较研究能帮助圣经学者鉴别那些正典和正典化的共同概念中的落伍

① J. B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparative of Confucian and Western Exegesis* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991); W. C. Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

② 在圣经学和东方学研究中只有很少一些著作具有比较的视域。其中主要有以下一些: V. A. Hurowitz, "Canon and Canonization in Mesopotamia: Assyriological Models or Ancient Realities?", in R. Margolin (ed.), *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies* (World Congress of Jewish Studies, 12/A; Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1999), 1-12; A. van der Kooij and K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization: Papers Presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions* (Numen Book Series, 82; Leiden: E. J. Brill, 1998); J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Munich: Beck, 1992); W. W. Hallo, "The Concept of Canonicity in Cuneiform and Biblical Literature: A Comparative Appraisal", in K. L. Younger, Jr, et al. (eds.), *The Biblical Canon in Comparative Perspective* (Scripture in Context, 4; Ancient Near Eastern Texts and Studies, 11; Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1991), 1-20; W. W. Hallo et al. (eds.), *The Bible in the Light of Cuneiform Literature* (Scripture in Context, 3; Ancient Near Eastern Texts and Studies, 8; Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1990); F. Rochberg-Halton, "Canonicity in Cuneiform Texts", *JCS* 36 (1984), 127-144, and the works by Philip Davies (below). 这里所提及的所有研究都只使用了古代近东文化的材料。

过时的性质。而且,当研究切入正典化问题时,儒学传统也许就是古代世界中那个最有文献支撑的过程了;从某种意义上说,可以认为它与圣经的希伯来文献之间具有可比性。

一 近来学术界中的正典与正典化问题

在某些圣经学者看来,“正典”一语指的是圣经文献中那些排他性最强而且颇为特殊的品质。的确,正是因为有了正典,才使得圣经成为神学。^①与此相反的是,近来的人文学术界却发现,正典性和正典化存在于所有的社会境况之中。威尔弗雷德·史密斯的论述认为,应该把经书的出现看成是一种普遍的人类学现象,而这种现象是不应该从某一种特定的宗教或文化的内部来加以界定的。^②乔纳森·史密斯的观点也与此相类似,他把正典界定为一个有关局限和克服局限的文化过程;而局限及局限之克服,乃是通过训诂而释经以及其他阐释途径来实现的。^③

在这样的研究中,“正典”这一概念指的就是任何一种资料体;这种资料体可以由任何的社群来加以承认,只要这个社群被赋予某种权威性或最高性就可以。该资料体可以是文本的集合,作家的集合,人工制品(例如,各种造像)的集合,规则(比如说,为生产艺术制品而制定的规则)的集合,课程内容的集合,行为(通常是礼

① 比如,可参见下列文献: B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress Press, 1979; R. Rendtorff, *Canon and Theology: Overtures to an Old Testament Theology*, OBT; Minneapolis: Fortress Press, 1993.

② 这是一个主要的问题,见 Smith, *What Is Scripture?*, cf. 206。另外,我还参考了另一篇文章,即 W. C. Smith, “The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian’s Nonreductionist Interpretation of the Qu’ran”, *International Journal of Middle East Studies* 11 (1980), 487-505。

③ J. Z. Smith, “Sacred Persistence: Towards a Redescription of Canon”, in W. S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, BJS, 1; Missoula, MT: Scholars Press, 1978, 11-28 (26-27)。

仪性的)的集合,或者教条的集合。^①学者们谈到正典时,往往仅仅就文学、艺术或音乐而言;其实正典也可以及于其他,例如,司法的正典,或者社会学的正典(也就是说,正典一语可以用来指称法学的或社会学的“经典”)。从这种意义上说,正典乃是作为一种彻底地具有可比性的现象才得以成立的。^②

从比较的角度看,学者们的焦点有所转移,即从每一传统所独有者转移到所有传统所共有者之上。显然,所谓所共有者,并非各种正典之内容。毋宁说,比较研究聚焦于其上的乃是正典之所以能够起作用的方式,而这些方式可以是社会的,意识形态的,宗教的,等等。于是我们看到,比较这一焦点,将正典化(以及去正典化)这一问题带到前台来了。

学者们已经论述过的问题有:正典的产生,正典起作用的不同方式,还有正典性的各种模式,等等。正如下面的例子所显示的,我们有可能从正典和正典性的不同方面来对这些问题加以分类。

1. 玛利安·勒弗灵筛选出了人们接受一部正典的四种不同方式。第一,信息式的接受,即对一个文本的信息及其权威之接受;第二,转换式的接受,即对某个人在投入文本时所得到的那种结果之

① Cf. A. Hahn, "Kanonisierungsstile", in A. Assmann et al. (eds.), *Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, Munich: Wilhelm Fink, 1987, 28-37 (28).

② 另有一些文献与此前此后所引用的那些研究成果密切相关,它们主要是一些最近出版的专著和论文集,而且也是从比较的角度来论述宗教正典的文献,兹罗列如下:W. A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987; H. Coward, *Sacred Word and Sacred Text: Scripture in World Religions*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988; R. Fernhout, *Canonical Texts: Bearers of Absolute Authority, Bible, Koran, Veda, Tipitaka: A Phenomenological Study*, Amsterdam: Rodopi, 1994; H. Coward (ed.), *Experiencing Scripture in World Religions*, Faith Meets Faith Series; Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000; U. Tworuschka (ed.), *Heilige Schriften: Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.

接受;第三,交易式的接受,即期待文本在其他人们或其他境况中可能会产生出来的种种变化之接受;第四,象征式的接受,即把文本看成是它所传达的真理或权力的一种图像之接受。^①

2. 肯德尔·福科特在“导航式”正典与“被导航式”正典之间做了某种区分。^②前者之所以是正典的,乃是因为它们能够使人们形成有关生活和社会的观点。后者之所以是正典的,乃是因为它们合乎某些有关生活和社会的观点,而这些观点要么产生于正典之前,要么产生于正典之外。

3. 正典有各种各样的社会场景。有些正典本来用于占卜之目的,^③它们在宗教和巫术中得到使用。另一些正典具有塑造性,服务于教育的目的。它们在学校中得到使用,就像犹太教的《塔木德》一样。^④一部正典能够转化为哲学,而且那些“伟大的”正典已经做到了这一点。至于其途径,通常是通过大量的注疏性文献而使之然。^⑤存在于一部正典中的这样的功能性,只能够在熟悉该正典之注疏的那个社会的各阶层中,才能够得到期待。至于各种正典的另一种社会场景,则有可能是某种司法的功能,比如,在伊斯兰教中就是如此。^⑥而且,在早期犹太教中也是如此。关于这一点,请参看《出埃及记》18:17-27。

① M. Levering, "Introduction", in idem (ed.), *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, Albany, NY: State University of New York Press, 1989, 1-17 (13-14, 17).

② K. W. Folkert, "The 'Canons' of 'Scripture'", in Levering (ed.), *Rethinking Scripture*, 69-79.

③ See Smith, "Sacred Persistence", 24; cf. 24-26.

④ 例如,可参考下列文献: M. Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

⑤ Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary*, 3, 他说:“在欧洲直到17世纪,在中国、印度和近东甚至还更晚一些,思想,尤其是存在于高级知识分子传统中的那种思想,起初乃是通过注疏字句和措辞来表达的。”

⑥ Cf. T. Seidensticker, "Koran", in Tworuschka (ed.), *Heilige Schriften*, 111-130 (127-130).

4. 正典具有不同程度的封闭性以及文本固定性。有些正典,比如《可兰经》、《密西拿》或《新约全书》,就是相当固定的;要么在形式上固定,要么在实践中固定。另一些正典则不然,比如,印度教或佛教的正典就是如此;古代埃及的正典,或近代的文学正典也是如此;^①它们从来就不是封闭的,既不在形式上封闭,又不在实践中封闭。人们可以发现,基督宗教的《旧约全书》乃介于二者之间,因为它是具有不同内聚合性的文本;儒家的那些正典也是如此,因为它们既是僵化的又是变动的,实可谓二者之糅合。关于这一点,下边还有更多论述。

5. 有少数正典,从形式上看,往往声称为某种中央的权威所认定,比如,天主教会的武加大本圣经和中国历代的经籍就是如此,此详后。另一些集子之所以也起着正典的作用,乃是因为它们被当作最好的典籍而得到人们的接受。艺术、文学、学术等的正典就属于这种情形。再有,印度教或佛教的正典也是如此。

6. 在正式的(无论它被声称有多么正式)正典与实际的正典之间,总是存在着一种区别。后者指在现实中制约着公共生活和个人生活的那种文献(或规则、作者等)之本体。^②后者是非正式的正典,在某一个时间点上它往往具有更大的影响力。然而,就文化的漫长流程来说,前者却是更加恒定如常的。

① 关于印度教经书中的正典,请参看下列文献:C.A. Keller,“Heilige Schriften des Hinduismus”,in in Tworuschka (ed.),*Heilige Schriften*,144-166;关于佛教经书中的正典,请参看下列文献:M. Levering,“Scripture and Its reception: A Buddhist Case”,in idem (ed.),*Rethinking Scripture*,58-102;关于埃及经书中的正典,请参看下列文献:A. Assmann and J. Assmann,“Kanon und Zensur als kulturosoziologische Kategorien”,in Assmann et al. (eds.),*Kanon und Zensur*,7-27 (10)。关于古希腊和现代文学中的正典,请参看下列文献:J. Gorak,*The Making of the Modern Canon: genesis and Crisis of a Literary Idea* (Vision, Division and Revision: The Athlone Series on Canons; London: Athlone Press,1991),4-8,9-18, et passim。

② 在勒弗灵那里,也做了这种区分。参见 Levering,“Introduction”,13。

7. 正典产生并且在不同的文化条件和技术条件下生存下去。由书籍印刷和大众媒介而得到提升的今日之正典,极大地不同于诸如古代以色列或中国那样的半口传式社会之正典。^①民众中识字和受学校教育的程度极大地影响着一部正典的功能,书写、储存和更改的技术水准和分布情况也起着同样的作用。

在一种具有历史信息的比较研究中,人们可以将正典与非常类似的发展相比较,与社会的以及技术的框架等相比较。正如我所论述的一样,对于希伯来文献来说,古代儒家文献的正典化就是一个很好的比参,反之亦然。然而,在进入该问题之前,我们有必要总结一下最近以来的有关希伯来和儒家文献正典化的种种见解。

二 希伯来圣经文献的正典化及诸问题

(一)现状描述

这还不是深入希伯来圣经正典化的历史及现状这一学术问题的机会。^②恕我仅仅回顾一些相关的资料及其内涵。首先,人

① 史密斯关于此问题的讨论,请参见下列文献:*What Is Scripture?*, 45-64。关于早期社会中的口传之教亦即声教和书面之教亦即文教,请参见下列文献:W. J. Ong, *The Presence of the World: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven: Yale University Press, 1967;最近以来这方面的文献更多了,请参见同一出处的下列文献:*Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*。

② 为了解第一个千纪及随后五百年里圣经的正典化问题,请参看 R. T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, London: SPCK, 1985, 1-4。关于当今的讨论,请参看 A. E. Steinmann, *The Oracles of God: The Old Testament Canon*, St Louis, Mo: Concordia Academic Press, 1999, 19-29。最近有些著作对此做了更为宏观的描绘,其中有以下这些:J. Barton, *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity*, Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1997; S. B. Chapman, *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*, FAT, 27; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000; L. M. McDonald and J. A. Sanders (eds.), *The Canon Debate: On the Origins and Formation of the Bible*, Peabody, MA: Hendrickson, 2002; J. M. Auwers and J. H. de Jonge, *The Biblical Canons*, BETL, 163; Leuven: Peeters, 2003。

们普遍承认,直到公元前2世纪后半叶,当《便西拉智训》被书写的时候,某种正典化(包括正式的和非正式的)还处于进展之中。在此过程的另一端,《塔木德》的证据被普遍接受了,也就是说,犹太文献的正典化不晚于公元2世纪。就基督教这一方来说,正典化的终结是不那么清晰的。因此,我们可以假定一个起始点,即希伯来圣经的正典化,其发生在公元前200年至公元100年之间。

在具有其现今面貌之前,包含在希伯来圣经中的那些经卷经历了广泛的编辑。其中一些经卷仍然处于正典化的编辑中,这就使得变动中的各个版本被包括在各种各样的正典之中了,有时候较古老的版本还是用希腊文书写成的。^①的确,编辑和正典化这两个过程本来就可以是相互依存的。^②有些圣经经卷(或经卷的某些部分),其初始的正典状态早于公元前250年。这一点在内部的圣经引用和注疏中也有所反映,而且是可以论证的。^③库姆兰经卷之注疏,通过文献而证明了同一过程的后期阶段;其中某些经卷具有一种特权的地位,而且它们仍然适合于发生改变。^④因此有一种合理的假定说,有一个或多个抄经生集团,曾一直在编辑着一份文教的共同财产。这份材料具有一种原初正典的地位,后来又具有一种正典的地位,因为它处于仍然被编辑的过程中。

① 比如,可参看 E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress Press; Assen: Van Gorcum, 1992。

② 请参看 J. A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Philadelphia: Fortress Press, 1987。

③ 关于这一问题的第一部分,请参看 M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Oxford University Press, 1985。

④ 请参看以下最新的研究: M. Henze (ed.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids: Eerdmans, 2005; W. Flint (ed.), *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*, Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids: Eerdmans, 2001; J. H. Charlesworth, *The Hebrew Bible and Qumran*, The Bible and the Dead Sea Scrolls, 1; N. Richland Hills, TX: Bibal Press, 2000。

在这种假定之外,对于这份共同财产的性质有过一场辩论;辩论的焦点在于:希伯来圣经正典化的性质与正典的关系、断代诸问题,以及这一过程之各个阶段在社会学方面的定位问题。最近的研究已经对传统观点带来了挑战,于是就使得这场辩论变得更加复杂化了。第一,现在争论的问题如下:反映在希伯来圣经中的有关正典的三部分之划分,其发生可能是相当晚近的事情;由两部分构成的正典,可能更符合较早时期的证据(巴顿和查普曼)。第二,最有可能的是,根本就没有什么亚历山大正典,而且在雅麦尼亚的宗教会议上,根本就不曾有过什么有关正典的决定。^①

现在有些学者争论说,整个正典之完成不早于公元100年前后。^②另一些学者用证据来解释效果,他们论述说,整个集子(当然包括一些细枝末节的例外)是在写作《便西拉智训》的《序言》时才得到正典化的。^③安德鲁·斯坦因曼已经勾勒出了另一种立场。他论述说,到公元前2世纪,圣经文献实际上已经是正典性的了。然而,它只不过是形式上正典化了,用的是一种名单的形式,此事发生在圣殿陷落(即公元70年)之后。^④在某种由菲利普·戴维斯所发起的推理中,斯坦因曼很有可能已经找到了对这种新立场的支撑了,不过他至今仍然留在惯常论证的地平线以内。

(二) 菲利普·戴维斯:《抄经生与各学派》

几年前,菲利普·戴维斯做了第一次全面的尝试,企图在技术的、文化的、社会的以及意识形态的框架内,洞察希伯来圣经的正

① A. C. Sundberg, Jr, *The Old Testament of the Early Church*, HTS, 20; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964, 此外还有别的文献,比如 Beckwith, *The Old Testament Canon*.

② Sundberg, *The Old Testament of the Early Church*, L. M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Peabody, MA: Hendrickson, 1995.

③ S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*, Transactions: The Connecticut Academy of Arts and Sciences, 47; Hamden, CT: Archon, 1976; Beckwith, *The Old Testament Canon*.

④ Steinmann, *Oracles of God*.

典化问题。^①此外,《抄经生与各学派》一书也将某种比较研究应用于古代东方的正典和正典性的考察之上。^②戴维斯界定了传播和存档这两个过程,这是与正典化性命攸关的问题。他令人信服地证明了,在建立圣经正典的文本时,抄经阶层具有工具性。^③这本书出版后,人们对于圣经正典化的辩论便再也无法逃出有关那些特定集团的考察了。这是因为,那些特定集团的活动以及社会动力,都牵涉到圣经的正典化。当然,关于古代希伯来的抄经生,我们知道得还很少,我们不太了解他们生活和工作的情况。不过,我们总算能够搞到某些信息了。^④在该书中,戴维斯没有穷尽一切;他较多地给出了有关希伯来圣经正典化的理论,而他较少考虑写作这样一种历史有哪些资料是可以获取到的。尽管如此,他对研究希伯来圣经正典化的贡献,依然是非常重大的。

在戴维斯看来,一部正典就是一种文化和社会控制的工具。^⑤结果,他就把希伯来圣经主要看成抄经生阶层的价值观的某种表达,因为正是他们才将自己所属的那个精英阶层加以正典化。在这里正典主要地被理解为一种现象,它产生于抄经生阶层内部。

① R. Davies, *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Library of Ancient Israel; Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1998; cf. also idem, "Loose Canons: Reflections on the Formation of the Hebrew Bible", *JHS* 1 (1997), available online at <<http://www.arts.ualberta.ca/JHS/Articles/article5.htm>>; idem, "The Jewish Scriptural Canon in Cultural Perspective", in McDonald and Sanders (eds.), *The Canon Debate*, 36-52.

② 戴维斯大量引用美索不达米亚的材料(参见 *Scribes and Schools*, 19-23, 30-32),而且他提及希腊时期和希腊化时期的文化(cf. 25-30)。至于最近的具有比较性质的讨论,却并没有在该书中得到彻底的反映。

③ 对此,戴维斯做了一个简明的介绍,参见 Davies, *Scribes and Schools*, 8-12, 17-19, 33-35。

④ 这样的含义来自多处,比如,来自库姆兰,来自圣经内部的注疏,来自圣经文献的编辑活动。

⑤ Davies, *Scribes and Schools*, 10, 在这里,他指出:"一切正典化的工作,在概念上都是精英的;而在实施的过程中,都是命令主义的。" Cf. 8-12 et passim.

概言之,戴维斯认为,希伯来的集子是在公元2、3世纪时,才经由犹太教拉比和玛索拉的编纂者之手而成型的。紧接着就是耶路撒冷的陷落(公元70年);这些领袖们被训练成了抄经生,他们将几卷已经处于流传过程中的(“松散的”)正典接过来,并且将它们系统化。其终端产品并不是一部神圣文本,只是一件神圣的物品,它必须妥加保管,并且以种种特殊方式加以处理。所谓《托拉》,原来不过是犹太宗教的一种图像罢了;在最初阶段它并不是教义、伦理或崇拜的来源。^①

按照戴维斯的理解,那些使得正典成型的拉比们,乃傲然挺立于一种绵长的统绪之中;该统绪可以上溯到哈斯摩尼家族^②的最初努力(始于公元前160年左右)。他们致力于建设(或征服)区域间的同一性;在此努力中,他们是第一批在耶路撒冷圣殿里设立一个中央图书馆的人。^③这就暗示我们,那个附设于圣殿的图书馆在正典化过程中乃是具有工具性的。戴维斯当然附和早期学者的这一观点。^④人们通常还会加上一句,这个源泉意味着,哈斯摩尼家族的图书馆事业之所以产生,乃是为了回应一次由政敌所引起的焚书事件(参看《马加比传上》1:56-57;《马加比传下》2:13-15)。

三 儒家文献的正典化:由周至汉(唐)

但愿篇幅允许,恕我在此片段地描述一下儒家文献正典化的

① Davies, *Scribes and Schools*, 78; cf. 169-182.

② 哈斯摩尼家族:一个犹太人中的爱国家族,族长为马提亚斯。公元175-164年首倡反对安提阿的统治,为犹太人争得了短期的自由,后来被称为马加比人。——中译者注

③ Davies, *Scribes and Schools*, 78; cf. 174, 177-182.

④ 也有进一步的讨论,比如,可以参见下列文献:Beckwith, *The Old Testament Canon*; A. van der Kooij and Van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization*, 17-40。

历史。^①儒家文献正典化的历史集中表现在群经之上,并且其正典化在持续地进行,一直延伸到包含前汉(王莽于公元9年所建立)在内的整个时段。顺便指出,在我心目中,儒家正典其实一直持续地发展着,以至于它还囊括了唐代(公元618—906)的某些相关经典。这一时段涵盖了形成期(周代和汉代初期)、巩固期(汉代后期),以及儒家文献第一次正典化时期的那些升降变迁(整个唐代)。^②我打算用来与希伯来圣经传统相比较的另一方,正是这个古代的儒家传统。

显然,在周王朝的太学和地方各级学校里,那些用来进行教育的传统材料浩瀚而纷繁,因为那些材料曾在早期文人中传播过许久。由于孔子(约公元前552—前479)是作为一位周游列国的教书先生来谋其生活的,他承担了编辑这种材料的工作。在编辑中,很有可能他还增添了一些阐释性的章节。孔子和他的追随者将《五经》定型。^③传统认为,孔子本人就是(大多数)儒家经典的作者。尽管在接下来的时代中学术偏重于史学的考据,但是人们仍然强调,是孔子搜集和编辑了传统文献。如此看来儒家经典更多的是传统的产物。无论如何,在孔子去世几百年之后,《五经》仍然在得到编辑。^④有两个最有力的例子表明,这传统在生长。第一,据称《尚书》的某些从前不为人所知的部分,被济南伏生^⑤发

① 我尤其依赖于下列文献: M. Nylan, *The Five "Confucian" Classics*, New Haven: Yale University Press, 2001, es 8-51; X. Yao, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 49-67, see also Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary*, Chapters 1-2, et passim.

② 儒家文献正典化的第二次浪潮发生于唐代以后的理学时期。最好把发生在唐代的有些现象看成是走向下一个阶段的过渡。

③ 《五经》指的是《诗经》、《易经》、《书经》、《礼记》和《春秋》。此外,还有第六部经书,名叫《乐记》。可惜的是,据说由于秦朝时期发生的焚书事件,该书未能传到以后年代。

④ See Nylan, *The Five "Confucian" Classics*, es 8-51, and cf. for instance Yao, *An Introduction to Confucianism*, 49-67.

⑤ 济南伏生:约前268—约前178,名胜,字子贱,秦博士。秦始皇下令焚书,他将《尚书》藏于屋壁中。汉初他将书取出,并传授于齐、鲁地区。——中译者注

现了。第二,同一部书的附加部分,据称在孔子讲堂的屋壁中被发现了。而茱莉亚·敬则把此事简单地归结为“作伪”。^①不那么有力的例子便是那些行间注释、文句添加、各种解释等等;而所有这些活动,其性质都为圣经学者和第二圣殿时期文献研究者们所熟悉。

在战国时期(公元前475—前222),群经成为各级儒学学校的教科书。那些经典的使用和编辑发生在甚嚣尘上的哲学辩论中。^②传统认为,孔子的书籍早在秦朝(公元前221—前209)的焚书事件中就已经丢失了。有些学者怀疑这种说法。^③无论如何,(重构的?)儒家经典在所谓的汉代正统时期已获得了太学教科书的地位。公元前175年前后儒家经典被刻于石头之上,以保证其文字的正确性;^④而在公元前136年,汉武帝声称它们是帝国学校教育的基础。这种学校教育旨在使其学生能够进入中央和地方各级政府中,去为帝国服务。这样一来,有关儒家经典的知识便有效地传播到了全中国所有精英(文人)那里去;进而,通过这些精英,再行传播到帝国的每一个角落。公元前124年,有五位学者被指定到国立性质的太学(大学院,大学)里去,他们须各自教授一部经典。由于这个举措,儒家经典的正典化实际上便结束了。只有一点是例外,即帝国所办学校,其教学大纲后来还是经历了种种变化。

尽管《五经》的地位格外强大,但是它从来都不是唯一的权威。首先,固然它们在学校里传播,然而在学校里人们也传播有关儒家经典的种种阐释。从公元前5世纪起,就已经有了对于《春

① J. Ching, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 150.

② 例如,可以参见 A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Chicago: Open Court, 1989。

③ 尤其请参见 Nylan, *The Five "Confucian" Classics*, 27-31。

④ 关于文本的标准化,请参见 Nylan, *The Five "Confucian" Classics*, 41-51。

秋》的评注。这些东西与儒家经典一起存在,并最终成为《九经》的组成部分,此事发生在唐朝(公元618—906)。论礼的三部书均有着类似的一段历史。^①再有,另一些古书也渴望被赋予正典性,其中就有《论语》和《孝经》。二者都是早期写作的,在汉代后期二者都被添加到太学的教学大纲中,成为正典书目上的典籍。^②有一部书叫作《孟子》,其经历也是如此。早在公元前4世纪,该书的原初文本就曾与正典一同得到过传播,然而直到一千五百年后的理学时期,该书才达到其终结性的文本阶段。类似情形也曾发生在《中庸》和《大学》上。^③

四 古希伯来文献与儒家文献的正典化

第一方面:为什么要比较这两方?

有一种假定,说的是以神为中心的各种宗教,比如犹太教,拥有独一无二而且是封闭的正典。对此人们早就习以为常了。与此相反的则是东方的各种正典。这是因为,在西方的各种宗教里,“经典是上帝对人们讲话的场所”。^④其实,对正典文献的这种理解是相当晚近出现的。至于这样一种理解变得具有影响力,则是《古兰经》产生以后的事。^⑤可以肯定的是,把圣经文献看成“上帝对人们所讲的话”,当出现在第二圣殿时期,以及后来的犹太文献中。^⑥再有,对于大多数希伯来圣经记录来说,这并不是一种可能

① Yao, *An Introduction to Confucianism*, 56-57.

② Yao, *An Introduction to Confucianism*, 56-57 and 63.

③ Yao, *An Introduction to Confucianism*, 64-65.

④ 亨德森引用时带有部分赞同,参见 Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary*, 21, n.1.

⑤ 此处及后面,请参看 Smith, *What Is Scripture?* et passim.

⑥ Cf. B. A. Holdrege, "The Bride of Israel: The Ontological Status of Scripture in the Rabbinic and Kabbalistic Traditions", in Levering (ed.), *Rethinking Scripture*, 180-261 (227-230).

的描述,因而本来就很难说,那就是对正典的唯一理解。更重要的是,在当前的西方,那种把圣经看成“上帝的话”这一类似整形法似的说法,不可避免地带有文化和技术方面所产生的种种变化之浓烈色彩。^①在宗教改革这一时代到来之前,圣经的书册并非老百姓都能够获得,因而大多数公民都无法阅读它们。^②后来在后启蒙运动的巨浪冲击下,人们才不再讲求背诵和修辞了,代之而起的是默读。于是出现了一个新观点,即有人把圣经看成是书面的制品。在此之前——当然也包括第二圣殿时期——圣经和正典都具有引人注目的口耳相传维度。^③在那样的环境里,“圣经”并不容易被想象为神圣的交通,亦即神对个别信仰者的直接言说。

希伯来正典和儒家正典一样,它们都很古老。在此二者之间,似乎既存在着形式的相似性,又存在着功能的相似性。首先,就作者辨识、编辑加工、版本收集和流传散播而言,儒家的《五经》与希伯来圣经文献都是相当相似的。二者都发生在抄经生集团之内,而且抄经生集团都使用一种源自文学的共同财产,来充当

① Cf. Smith, *What Is Scripture?*, 45-64, and also idem, "Scripture as Form and Concept: Their Emergence for the Western World", in Levering (ed.), *Rethinking Scripture*, 29-57 (29-32, 35-39).

② Cf. W. C. Smith, "The Study of Religion and the Study of the Bible", in Levering (ed.), *Rethinking Scripture*, 18-28, see 24-25.; W. O. McCready, "The Nature and Function of Oral and Written Scripture for the Christian Devotee", in Coward (ed.), *Experiencing Scripture*, 34-62, 56-59. 这种书籍的印刷在中国要早好几个世纪,然而却并没有导致书籍的大众化生产,参见 W. Idema and L. Haft, *A Guide to Chinese Literature*, Michigan Monographs in Chinese Studies, 74; Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997, see 18-19. 伊斯兰界的复兴决定了《古兰经》不得印刷。See again, Smith, *What Is Scripture?* 属于书籍印刷术的经文的转换,的确只是西方的一种现象。

③ W. A. Graham, "Scripture as Spoken Word", in Levering (ed.), *Rethinking Scripture*, 129-169 (143). 他说:“对书面的或印刷的纸页的明确强调,乃是以牺牲背诵、朗读和口传文字为代价的。这一点与现代技术时代紧密相关——这一时代在西欧的第一次成熟,发生于1600—1900年之间。”Cf. 140-152.

他们工作的材料。二者都将其文集(至少其某些部分)用于教育方面。^①而且,二者的形成过程也都发生于大致相似的技术条件之下。^②显然,中国的书写系统比希伯来的书写系统要复杂一些。另一方面,支撑中国的学术和学校之经济程度,极有可能高于古代以色列。^③至于书写、保存和修复的技术,在这两种文化之间也是有可比性的——当然中国方面还是要先进一些。^④

两个集团(或者其中的某些成员)都把宗教的品质和占卜的品质归于他们所使用的经文的集子。根据列昂·范德米尔西的观点,在中国思想中有一道潜流,它从史前的萨满教和占卜术中获得营养。在他看来,中国人的心态是占卜型的。这就解释了儒家经典的强大地位是怎么得来的;原来,它们“乃是启示的产物”。^⑤

-
- ① 儒家经典显然就处于这样的情形之中。就希伯来方面而言,《箴言》是一个很好的例子。Cf. further J. L. Greshaw, *Education in Ancient Israel: Across the Deadening Silence* (ABRL; New York: Doubleday, 1998), 221-233.
- ② 关于中国的情形,请参见 W. Idema and L. Haft, *A Guide to Chinese Literature*, 20。对于古代以色列人如何识文断字的讨论,人们似乎倾向于更加保守的估计,请参见 C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, TSAJ, 81; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001; McNutt, *Reconstructing the Society of ancient Israel, Library of Ancient Israel*; Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1999, 6, et passim; Greshaw, *Education in Ancient Israel*, 39-49, 279-280, et passim。
- ③ 关于中国的情形,请参见下列书籍: J. K. Fairbank and M. Goldman, *China: A New History, Enlarged Edition*, Cambridge, MA: Belknap Press, 1998, 39, 40-41。
- ④ 关于中国的情形,请参见下列书籍: Idema and Haft, *A Guide to Chinese Literature*, 13-19。关于希伯来的情形,请参见下列书籍: Greshaw, *Education in Ancient Israel*, 29-39, or M. Haran, "Book-Scroll in Israel in Pre-Exilic Times", *JJS* 33 (1982), 161-173; idem, "Book-Scroll at the Beginning of the Second Temple Period: The Transition from Papyrus to Skins", *HUCA* 54 (1983), 111-122; idem, "Bible-Scrolls in Eastern and Western Jewish Communities from Qumran to the High Middle Ages", *HUCA* 56 (1985), 21-62; N. Sarna, "Ancient Libraries and the Ordering of the Biblical Books", in idem (rd.), *Studies in Biblical Interpretation*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 2000, 53-66。
- ⑤ L. Vandermeersch, "What Is Chinese Fundamentalism?" in B. H. - K. Luk (ed.), *Contacts Between Cultures. IV. Eastern Asia: History and Social Sciences*, Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1992, 225-228 (227)。

按照范德米尔西的想象,在中国的占卜文献与西方人的思想意识之间,存在着一种区别。然而,最近以来对圣经预言学的研究却清楚地表明,在这一点上双方是平行的。^①与此相对应的是,迈克尔·尼兰描述了这些典籍的一种应用,它与库姆兰抄经生把希伯来圣经当作预兆和占卜性启示的一种手段,乃是多么相似。在他看来,在汉朝时期儒家群经被看作“神圣的作品,由至圣无谬的孔子所作”,因为其中包含着政治的预言以及训令。^②这些中国经典后来被用于祈祷和制度,而且 W. C.史密斯认为,这种用法与基督教对圣经的使用是非常相似的。^③约翰·亨德森认为,存在于儒学和后来理学传统中的那些注疏,与基督教的注疏乃是接近的。^④显然,儒学不是一种独一神的实体,而古代希伯来人的宗教也不是这样。姚新忠把儒学描写为一种“人道主义的宗教……它表明了精神的渴望和纪律”。^⑤这一说法与霍尔斯特·迪特里希·普罗伊斯的说法相差不远。普罗伊斯曾经把希伯来的智慧神学列举为这方面的一个例子。^⑥

两个文人集团都为他们的各自的正典生产了大量评注性文献。这些评注的形式和功能有一部分是相当接近的。我们不妨以库姆兰的希伯来文献和后汉时期的儒家文献为例子,对双方做一番比较。

1. 在那传播和评注携手而行的早期,双方所作的努力都可归结为对正典进行内部的注疏。^⑦

① 参看下列最新概览和讨论:A. M. Kitz, "Prophecy as Divination", *CBQ* 65 (2003), 22-42.

② Nylan, *Five 'Confucian' Classics*, 17.

③ Smith, *What Is Scripture?* 179-183, et passim.

④ See Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary*, Chapter 4.

⑤ Yao, *Introduction to Confucianism*, 45.

⑥ H.D.Preuss, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Urban-Taschenbücher, 383; Stuttgart: W. Kohlhammer), passim.

⑦ Cf. Fishbane, *Biblical Interpretation*; Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary*.

2. 双方都生产出了大量注疏性文献。^①

3. 这些注疏要么本身被正典化,要么生存在正典的边际。^②

4. 双方的社会里都发生过阐释团体的认同——亦即出现过学派或曰派系——这些团体都有着明白无误的目的,即确立和传播那些他们认为“正确的”有关正典的解释。儒学方面的一个例子,乃是标准学派与所谓古文经学派之间的斗争。^③在圣经学方面亦与此相仿佛,在官方学派与库姆兰正统经学师之间也存在过明显的斗争。^④

显然,这两大传统之间也存在着显著的区别。也许最重要的区别在于,犹太教的圣经按照习惯运用于宗教礼仪方面;而儒家的著作通常却不这样运用。再有,我们所举出来的那些相似之处似乎保证了比较的谨慎性。儒家的正典可能是唯一说得通的古代例子,这是因为它们统统结集为文献了,因而具有某种“包罗万象的正典化”的意味。本来,这是戴维斯所说的评价希伯来圣经时所用的一个说法。它如此栩栩如生,以至于使得这样一种比较更加吸引人。戴维斯所能够使用的唯一具有历史价值的可比较材料,来自美索不达米亚。正是美索不达米亚文人集团辨析了大量可以识别的正典文献。然而,我们对这些集团的知识却并不明确。美索不达米亚的精英们所进行的“正典性的”写作,究竟是怎样

① 关于库姆兰古卷,参看下列文献:T. H. Lim, *Pesharim, Companion to the Qumran Scrolls*, 3; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002; Flint (ed.), *The Bible at Qumran*. 关于儒家文献,请参看下列文献:Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary*.

② 关于已经得到正典化的那些儒学注疏,请参看上面的注释说明。在库姆兰“得到重新讲述的那种圣经”,比如 *Jubilees*, 其地位处于正典之边沿。

③ 关于这种复杂的经籍,请参看下列文献:*Mysticism and Kingship*, 142-149。

④ 关于最近以来的研究,请参考下列文献:L. L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from Exile to Yavneh*, London: Routledge, 2000, 183-209, et passim. 当然,在此书中,也有着丰富的关于犹太教文献的例子。

样的呢？这一问题，我们至今尚不清楚。他们的写作本来会招致社会控制——这是戴维斯对希伯来正典的看法。而且，在儒家文献方面，其情形毫无疑问也是这样的。

可以相信，关于存在于古代儒学传统中的正典性和正典化问题，我们的知识比存在于美索不达米亚的同类问题来得要丰富一些。在其整个历史中，儒学经典断然是“来自上方”的正典，从搜集材料到整理文献，再到服务于上层社会的教育，正典都是政治事业的一部分。这就是正典，它们还因被当作帝国教育的标准而得到维护。这就是正典，它们得到了帝国政权的强化。后来，到了宋朝，朝廷迫使数万学者服从儒家的价值观，并用它来为帝国的正统服务。不难设想，大量学子成了被动的接受者，必须接受仁学的霸权。^①如果有谁试图在技术和文化层面对戴维斯所列举的古希伯来正典进行一番比较，那么，儒学正典会是很恰当的一方。

第二方面：希伯来圣经与儒家文献正典化之比较

1. 正典化中的抄经诸机构

扬·阿斯曼（亦即现在的菲利普·戴维斯）论述道，正典化要求一个或多个进行正典化的机构。^②在希伯来世界里，其情形与在儒家那里一样，那种机构都是由抄经生组成的。的确，抄经生具有职业能力，而对于古代所有经卷的正典化来说，这种能力都是性命攸关的。但是，由于有着大量的文献需要正典化，因此社会性的权威就是必要的。在中国，这种权威是帝国维度的。抄经生大都依照皇家的指示来抄写经书。个别的抄经生有时候也会受到皇帝们影响，但是抄经生阶层本身并不对正典化负责。而且，对于儒家群经中的那些过分强调的价值观和政治目标如何进行界定，他们也不必负责，尽管当局希望这些价值观和目标会因为

① Fairbank and Goldman, *China: A New History*, 96; cf. 93–107.

② Assmann and Assman, “Kanon und Zensur als kultursociologische Kategorien”, 11–15; Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 95–97.

被抄入经卷而得到合法化。如果某个皇帝发现群经中有某部经典不再是整体地适用了,那么,他就会重新界定那部经典。然而,虽然经典的性质可由某皇帝来限定,它却永远也无法摆脱那些抄经生。

抄经生阶层乃是以某种微妙方式而产生影响的。他们是教授正典的教师,也是正典在本地的阐释者。如何使用正典,这是一种社会权力,而抄经生要为此负责。由于人们能感受到的正典的合法性、真实性和价值,抄经生要为此负责。在统治者和抄经生之间存在着一种平衡,它历史地植根于以下事实中,即变成儒家《五经》的那些材料,其实来源于传统的材料;而且,这种传统的材料早在汉代以前就在官学和私学中使用了。汉代的皇帝喜欢将这种传统正典化,其主要理由如下。首先,新人在出现,一代又一代。假如他们要证明自己是未来的官员,就必须证明自己有掌握这些经典的能力。其次,既然某部正典曾经起过作用,那么每部正典势必在某个时候也会起作用。正因为如此,对儒家经典的核准就是一桩帝国的大事情,而正典的合法性乃是通过抄写经书才得以实现的。

目前,我们还不能证实,在古代希伯来经卷的正典化过程中,抄经生和政权之间究竟有一种什么样的相互关系。不过,如果我们希望持续研究希伯来经卷的正典化问题,则儒学的材料倒是一个很有说服力的样板。

2. 正典化中的“上面”与“下面”

在戴维斯的重构中有一个缺点,虽然小但却严重,即他的研究缺少一个双向的动态视角。这是因为,正典是一方,而接受和使用正典的那些人是另一方(而且,那些人既可能在抄经生的里边,又可能在抄经生的外边)。^①的确,我们缺少对于抄经生和学

^① Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 56-59 and 87-129.

派的叙述,我们需要了解:他们是如何积极地拥抱经典的?从全世界的经典看,这是一个颇有特点的问题。^①一部正典如何促进社会的控制?从某种程度上说,这个问题主要取决于“大众”。这是因为只有他们才能有效地接受正典的价值。在此方面儒家各学派取得了成功,因为他们的教学工作是吸引人的。正是这样的教学才将中国的文化符码化,并且范铸成型。从某种意义上说,儒学正典的最终核准及其精英化乃是具有大众维度的,因为它令人信服地成为一种大家都感受到的政府手段。一代又一代的新人在成长,而这些新人置身于惟有通过这种手段才能进入的帝国公职之中。于是我们看到,既有某种权力来源于“下面”,又有某种权力来源于“上面”。既然中国的情形是如此,那么某种类似的情形也有望产生于希伯来方面。

让我们考察一个例子吧。在考察正典化的时候,戴维斯聚焦于抄经活动。然而,他却忽视了一部正典的动态方面,即正典可以流布到那进行核准的团体以外的任何社区。结果,他未能区别(或曰未曾关注)一部被抄写的书和该书的被正典化。戴维斯尤其暗示一部早期“以诺书正典”的存在。^②当然,他既没有提供任何历史的指示,也没有说以诺文献是一部单独的正典。同样,他也没有说该文献乃是经由一个可辨认的社区而制作出来的。同样,他把摩西书、先知书、大卫一所罗门书,统统都看成一部部单独的正典,而且它们还是一种具有“严肃的娱乐性”的正典。再者,也没有什么明确的指示告诉我们,说这些书籍曾经被看成能加以证实的正典。(也许在第一点上有一个例外,不过我和戴维斯都怀疑那样一种假设。)戴维斯的论点可能是唯一的,因为他忽视

① See Smith, *What Is Scripture?* 239-40. Davies, *Scribes and Schools*, 53-54. 在这里,要解释史密斯的角度是有困难的,但这并不是完全忽视经书这一维度的理由。

② Davies, *Scribes and Schools*, 163-65.

了个人和社会对正典的投入这一问题。

3. 变化、稳定与权力问题

存在于一部正典中的影响究竟是如何散布的呢？在这个问题上，已经有一点被人们看出来，即儒家的正典是彻底地个性化了的典籍。一方面，这种正典的界限乃异常清晰，它由帝国的律令而得到界定，而且在整个时期均是如此。另一方面，儒学正典也一直处于变化之中——某些局部还很猛烈——若干世纪以来均是如此。它持续地囊括新的作品，编纂新的作品，同时也排除旧的作品，在东汉和唐朝时期其情形均是如此。（在新儒学或曰理学时代，它甚至听凭完全的重铸，其中包括根本性的省略以及新的生长。^①）至于其他大多数正典，一旦固定下来，便很少显示出流动性。当然，也没有什么别的正典有能力将一度正典化了的整本书籍略去。^②茉莉亚·敬论述道，正是国家对儒家正典的强烈兴趣引起了这种个性特征。一方面，帝国的需要导致了儒学群经的标准化和正典化，而且这是一项做得坚定而细致入微的工作。另一方面，变化中的政治需要，往往使得同一部正典产生根本性的变化。结果对正典的阐释，而且最终也包括正典本身，都处于一种压力之下，且这种压力恰好来自当初促使该正典得以确立的各种势力。^③

希伯来正典不曾经历过这种种不屈不挠的变化。这一事实说明了，来自“上面”的权力，和来自“下面”的权力，呈现出一种更加均衡的分布状态。基督教《旧约》的那些不同版本的存在准确地告诉我们，各个教会在调整 and 导流其正典的时候乃是无能为力的。

① Cf. Yao, *Introduction to Confucianism*, 54-67; Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary*, 50-56. 虽然理学的发展在我们的时期之外，但是我们仍然有理由相信，它的社会动力与较早时期的社会动力乃是相似的。

② Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary*, 51-61. 在这里，他论证说，存在着平行的发展，但是他所举出的例子却难以令人信服。

③ Ching, *Mysticism and Kingship*, 142; cf. 139-153.

与此相似,在第二圣殿时期,希伯来宗教的几个分支明显地将经籍文献的核心重新认作圣经。有些分支所崇奉的经卷比现在包含在《塔纳赫》中的经卷还要多一些。不过,是否有什么经典被某些可以识别的文人集团省略掉了呢?是否那些被省略掉的经典后来都得到了正式承认因而成为正典了呢?在这些问题上却是大可怀疑的。我的解释如下:正典化的过程一旦开始,即使是耶路撒冷圣殿,也没有权力去强化那些由中国皇帝们所做出的那种有关正典的决定。圣殿被毁之后,便不曾有过任何希伯来的(或曰基督教的)机构,能够轻而易举地处置《塔纳赫》的经卷。具体的含义是说,希伯来经籍的正典出现在一种稳定的社会平衡之中;这种社会平衡允许更多的“来自下面”的权力;与儒家文献在正典化时所允许的来自下面的权力相比,希伯来经籍的情形尤其如此。

4. “形式的”和“实际的”正典——正典化的阐释

社会动力学要求一部正典须长期地令人信服,而这就不可避免地意味着它必须是柔韧可变的。一部正典有能力适应社会的变动,这是一个普遍现象。^①在一部格式化了的正典中,变化毕竟是罕见的。由于正典的传统极其强大,因而柔韧性只能通过阐释的途径来取得。^②阐释的发生绝非不频繁,于是出现了大量注疏性文献,而那些文献事实上也是正典化了的,只不过其格式化的程度不那么高罢了。于是,注疏就变成“实际的”(此与“形式的”相区别)正典的一部分。^③较之形式上的正典,实际的正典往往更

① 例如,可以参考下列文献:J. A. Sanders, 'Adaptable for Life: *The Nature and Function of Canon*', in F. M. Cross et al. (eds.), *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, New York: Doubleday, 1976, 531-560; 也可以参考下列书中的词条: Van der Kooj and Van Der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization*, Section Two.

② 请一并参考下列文献: Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 103-129 (118-121).

③ 关于这种区别,请再次参考下列文献: Levering, 'Introduction', 13.

有影响力,但是其持久性则要弱一些。当然,关于这一点人们尚有争议。

在犹太宗教中,正典并没有简单地变成《塔纳赫》,而是变成了《塔纳赫》和《密西拿》,以及《塔木德》等众经。^①犹太宗教事实上将这些经籍的阐释也正典化了。得到正典化的首先是《塔纳赫》,其次是《密西拿》。这样一来,它们就从根本上达到了柔韧性的更高层次。与此相仿,基督宗教在中世纪有着“神圣书页”(pagina sacra)之称,它们是由经文和旁注构成的,实际上那些旁注也具有某种半正典的地位。^②在早期的儒学文献中,那些实际的正典同样是多种多样的;举个例子,这一点在诸学派的辩论中可以看出。当时那些学派都在纷纷传播对于正典的各种替代性阐释。^③还有少量的儒学注疏,它们最终达到了正式的经之地位(详前论述)。显然,儒学的注疏传统形成了种种观点;而且无论从社会学的视角看,还是从意识形态的视角看,这些观点都很重要。儒学群经本身可能会被视为意味阙如,因为它们显得有些枯燥。然而,从阐释性的传统中,人们却往往会寻觅出意味深长之处来。^④

在某种形式的正典和实际的正典之间,存在着类似的动力。这种情形本来也会发生在圣经的正典化过程中。有这样一个传说,似乎能够给我们以明晰的指引。据说以斯拉曾经固定过圣经

① 请一并参考下列文献:J. Rosenbaum, 'Judaism: Torah and tradition', in F. Denny et al. (eds.), *The Holy Book in Comparative Perspective*, Columbia: University of South Carolina Press, 1985.

② Cf. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.

③ 例如,可以参考下列文献:Graham, *Disputers of the Tao, passim*.

④ Cf. D. K. Gardner, *Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*, Harvard East Asian Monographs, 118, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

里的一部正典,这件事情反映在目前的《以斯拉四书》^①的第14章^②中。在这段经文中记录说,以斯拉写作了附录性的书籍七十卷。^③那些被称为“次而可疑的”经卷受到一个社区的尊崇,而《以斯拉四书》第14章即是针对该社区的。因此,《以斯拉四书》第14章是一种见证,见证了某些(或多或少)共同的正式的犹太正典。它也见证了一种观念,即附属的七十卷经书更好地阐释了那部正典。那些经卷对于那个文人集团来说,实际上比那部标准的正典来得更加重要。在我看来情形似乎是这样的,即对库姆兰正典的讨论得益于对如斯洞见的条分缕析。至于那些洞见,则可以分为两类,一类论述那产生于正典化过程中的注疏,一类论述那正典的形式与实际的区分。例如,所谓重写的圣经各卷,就可以用来进行两种认识:第一,认识那圣经经卷的正典化之分量;第二,认识那之所以要给予重新阐释之需要。^④与此相仿,在我看来,戴维斯所讲的“以诺正典”,其情形就是如此。它更容易被人们当作一部“实际的”正典,而不是当作一部“形式的”正典。我们大家的感觉也是如此。

5. 危机与正典化

戴维斯及有些人暗示说,曾经有过一种早期的冲动,它使得人们将某些希伯来正典格式化。这种冲动本来是对传统的一种

① 《以斯拉四书》:即《次经·以斯拉续篇下卷》。——中译者注

② 《以斯拉四书》第14章:即该章第19-48节。这段经文有译本题作《以斯拉复制圣著》。——中译者注

③ IV Esrae 14, 46: *Novissimos autem septuaginta conservabis, ut trades eos sapientibus de populo tuo.*《以斯拉四书》14:46:“然而你们写的后七十卷书,则要收藏起来,只给你们中间的聪明人。”——中译者注

④ 关于这种现象,请参考下列文献: I. Frölich, “‘Narrative Exegesis’ in the Dead Sea Scrolls”, in M. E. Stone et al. (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*, STDJ, 28; Leiden: E. J. Brill, 1998, 81-99.

威胁,因为塞琉古王朝^①曾经有过一次焚书事件。与这种观点相对,早期学者倾向于认为,希伯来文献的正典化是一个渐进推行的过程。换句话说,此过程是由那个继承了圣经文献的当局来推行的。儒家文献的材料则暗示我们,所谓危机或外部压力之假定,乃是可疑的。这是因为有人说,人们将儒家文献在形式上进行正典化,乃是由于危机或外部压力才开始的。而且,那些可资进一步比较的材料告诉我们,一部正典的格式化其实是对威胁的一种回应,而那种威胁恰好指向那个欲将某部正典格式化的社会。^②对圣经的正典化来说,有人期待着将某些事件看作社会性的触媒,这样做或许是有理由的。但是,我们须在头脑中记住以下两点。

第一,当一部正典正在被格式化的时候,它很有可能采取斗争的形式。对于已经成为某个集团中的官吏们来说(请参考,秦朝时期的中国情形就是如此),这种斗争一般有三种情况:要么支持这种功能;要么反对这种功能;要么介于支持和反对之间。戴维斯假定说,在长达三百年的时期内曾经有过一些“松散的希伯来正典”,它们轻轻松松地与具有某种权威的哈斯摩尼正典一起存在着,二者相安无事。

第二,如果在秦朝时期曾有过一次焚书事件,那么这就不得不要我们承认这样的事实,哪怕是隐约地承认也行,即某些书籍的确具有在社会上行使正典诸功能之潜力。^③与此相仿,如果在耶路撒冷曾经发生过塞琉古王朝的焚书事件,那么这就告诉我

① 塞琉古王朝:统治小亚细亚的希腊王朝,存在于公元前312—前64之间。——中译者注

② See Fernhout, *Canonical Texts*, 45-60 (50-60); cf. 75-76; Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 125-126.

③ Nylan, *Five "Confucian" Classics*, 29-31, 该书对有关焚书的记载做了一个批评性的评价,但是,秦朝禁止私家学术,这一点从历史上看是有可能的,对此该作者表示同意。

们:某些书籍,无论在社会上还是在政治上,都是意义重大的。而且,这样的书籍必定处于原初正典之地位,否则焚毁它们也就意义甚微了。

我已经讲论了很多,尽管如此,更多的东西还有待于我们去发现。我们已经留意到了很多,尽管如此,在跨越文化边界的维度上,对各种正典进行比较,还会有相当大的收获。斯乃吾愿矣。我们是圣经学者,关于正典的各种概念,我们还有许多东西需要学习;关于正典性,我们还有许多东西可以从这样的比较中获得。还有许多重要的洞见,有待于我们从正典的不同功能中去发现,还有待于我们从正典化的不同过程中去获取,而这一切本来就是可能的。在此领域,我们的学术仅仅是开了个头。

(张思齐 译)

作者特尔杰·斯托尔达伦,任教于挪威奥斯陆大学神学院(Theology, University of Oslo)。译者张思齐,先后就读于重庆师范大学外文系、四川大学外文系、复旦大学中文系,访学于剑桥大学东方学部、哈佛大学东亚语言与文明系。主攻宋以来的中国历史文化。现任重庆大学特聘教授、武汉大学博士生导师、武汉大学中外文学比较中心主任。