

“崇信”与“敬德”：希伯来“先知”与儒家“圣人” 政治构设的不同路径*

王强伟**

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

【关键词】犹太教先知；儒家圣人；信仰；道德；政治

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

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

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



典与解释,我们得以重温两个不同传统对于政治构设的不同路径。

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

一、渊源有自:“先知”“圣人”论政权之来源

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

(一)“先知”与古代以色列王权的建立

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

古代儒家曾经明确指出,“国之大事,在祀与戎”(《左传·成公十三年》),在

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

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

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

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

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

管辖你们的王必这样行:他必派你们的儿子为他赶车、跟马、奔走在车

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



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

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

另一种是雅威主动启示撒母耳膏立扫罗为王：

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

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

① 《撒母耳记上》8:10—18。

② 《撒母耳记上》9:15—16。

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

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

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

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

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

(二)“圣人”与儒家的政治权力来源

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

1. “圣人”与权力源头建构

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

夫政必本于天，毅以降命。命降于社之为毅地，降于祖庙之谓仁义，降

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

^② 《耶利米哀歌》4:20。

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



于山川之谓兴作，降于五祀之谓制度。此“圣人”所以藏身之固也。^①

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

2. “圣人”对权力转移的解释

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

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

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

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

① 《礼记·礼运》。

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

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

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

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

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

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

^① 《十三经注疏》整理委员会，《十三经注疏·尚书正义》，537-550。

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



亡,乃有德与无德之兴亡”,所以在代殷之后,“兢兢以德为务”^①。

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

二、信仰与道德：“先知”与“圣人”不同的参政资源

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

(一)“先知”以宗教与政权抗礼

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

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

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

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

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

1. 以宗教信仰为核心的政治运作模式

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

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

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

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

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



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

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

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

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

^② André Neher, *The Prophetic Existence*, p. 291.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

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

2. “先知”通过捍卫宗教信仰，作出对于亡国的警告和反思

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

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

在另一处，通过“先知”论南国犹大人终将灭亡的原因：

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

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

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

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

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



大卫一样。(《列王纪上》11:33)

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

3. “先知”的生命安全显示出世俗政权对于神权的敬畏

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

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

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

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

(二)“圣人”因道德而为“圣王”

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

1. “圣(人)”“(圣)王”一体:“德位一致”的观念和追求

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

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

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

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

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

^② 《大戴礼记·诂志》。



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

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

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

从传统来看,儒家公认的“圣人”尧、舜、禹、汤、文、武等无一不是君王身份;

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

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

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

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

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

2. “以德治国”:“圣人”介入政治的方式

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

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

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

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

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



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

孔子对于“德治”也发表过自己的看法：

道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。^①

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

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

3. 儒家“圣人”眼中的理想君臣关系

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

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

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

从根本上来看，儒家倡导的是一种“君权至上”的政治模式，君主、君权始终

^① 《论语·为政》。

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

^③ 《十三经注疏》整理委员会，《十三经注疏·尚书正义》，625。

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

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

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

三、同归殊途:经典叙事中“先知”与“圣人”的政治构想

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

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

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



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

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

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

JEWISH STUDIES

犹太研究

第17辑

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

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

参考文献

(一)中文参考文献

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

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

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



5. [美]罗伯特·塞尔茨,《犹太的思想》,赵立行等译,上海:上海三联书店,1994年。
- 6.《十三经注疏》整理委员会,《十三经注疏·礼记正义》,北京:北京大学出版社,2000年。
- 7.《十三经注疏》整理委员会,《十三经注疏·尚书正义》,北京:北京大学出版社,2000年。
- 8.《十三经注疏》整理委员会,《十三经注疏·春秋左传正义》,北京:北京大学出版社,2000年。
- 9.王文亮,《中国圣人论》,北京:中国社会科学出版社,1993年。
- 10.王国维,《观堂集林(附别集)》上册,北京:中华书局,1959年。
- 11.成云雷,《先秦儒家圣人与社会秩序建构》,上海:上海古籍出版社,2007年。
- 12.刘泽华,《论由崇圣向平等、自由观念的转变》,《天津社会科学》,1993年第4期。
- 13.刘泽华,《王一圣相对二分与合二为一:中国传统社会与思想特点的考察之一》,《天津社会科学》,1998年第5期。
- 14.张倩红、艾仁贵,《神权与律法之下:希伯来王国的“有限君主制”》,《历史研究》,2013年第6期。
- 15.游斌,《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》,北京:宗教文化出版社,2007年。

(二)外文参考文献

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