

拉比是智慧传统的一部分吗？*

以谢·罗森-茨维**

袁嘉惠*** 译

【摘要】拉比们将自己视作更广泛的智慧传统的一部分，他们自称“贤哲”。然而，有两个重要的特征将他们与这一传统区分开来。第一，经堂的诞生——对拉比来说，智慧不仅等同于《托拉》，而且与学习实践密不可分。这种制度化的学习方法将智慧重新定义为一种犹太式独特的追求。第二，人类学的悲观主义视角——古典智慧传统通常赋予智慧以变革的力量，与之不同的是，拉比们则持有更为怀疑的态度。对他们来说，智慧并不能使人与生俱来地得到完善或提升；贤哲们必须在一生中不断地抵抗“邪恶的冲动”。学习的特性培养的是一种积累性的而非变革性的智慧模式，因此，这两个特性也许是相互关联的，最终限制了拉比参与到更广泛的智慧传统之中。

【关键词】拉比贤哲；《托拉》；学习；智慧传统；邪恶冲动

一、什么是智慧传统？

请允许我开篇明言，尽管存在批评和诤告（式的否定），我仍然假定存在某种智慧文学和智慧传统，尽管不一定是严格意义上的智慧学派，而且我们对其定义尚且模糊。它们具有以下共同特征：使用“智慧”（חכמה）术语，文士的重要性，普遍性的意识形态，寻找（有时无果的）宇宙逻辑，教育的愿景，对于自我提神的

* 本文是以谢·罗森-茨维于2024年12月15—18日在山东大学举办的“犹太与中国思想文化中的圣人理想”学术研讨会上的发言。

** 以谢·罗森-茨维，以色列特拉维夫大学教授。

*** 袁嘉惠，山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会发展学院博士研究生。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

信念。

我也同意瑞秋·弗立什(Rachel Frish)的观点,即自我展示和自我理解[包括使用“智慧”(חכמה)相关的词语]也是这一传统的重要一部分。

在智慧传统中,我们所涉及的文本极为丰富多样,包括圣经文本和后圣经文本,犹地亚与亚历山大时代的文本;既有完整的文学作品,也有单篇的诗篇,圣经《先知书》中的智慧段落,以及《死海古卷》中的智慧的内容等。例如,《约伯记》、《箴言》、《传道书》、《智慧诗篇》、《便西拉智训》(《智慧篇》)、《所罗门智慧书》、《死海古卷》中的智慧篇章。

现在,请注意这份清单中的空白。尽管这些文本之间存在清晰的连续性,但圣经与后圣经作品之间的区别却相当复杂(因为正典化过程本身复杂且存在争议),但这种区分又是不可或缺的,因为这些作品本身也反映了正典化的过程。例如,《便西拉智训》《所罗门智慧书》《库姆兰》的智慧文本在风格和内容上都与《箴言》存在明确且自觉的亲同性,而《箴言》对他们来说已然成为一种范式。

相比之下,拉比文献同样频繁地引用《传道书》和《约伯记》,不亚于《箴言》。原因是拉比们的《米德拉什》并不以圣经书卷为角度来思考,而是将所有经文整合成一个庞大的文本相互关联的网络。

二、什么是拉比智慧?

那么,什么是拉比智慧呢?请看这两段经文及其在《米德拉什》中的应用:

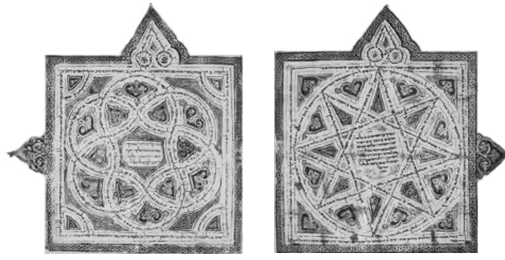
《申命记》6:7:也要殷勤教育你的儿女。无论你坐在家里,行在路上,躺下,起来,都要谈论。

《箴言》6:22:他们在你行走时引领你,在你躺卧时看护你,在你醒来时与你交谈。

两段经文都谈到了坚持正确的教导的必要性,在《申命记》中,《托拉》或者《穆萨尔》是一种文本(书籍),而在《箴言》1—9章中却是一种生活方式。但请注意这两幅描绘了全天候持续参与的图画之间的关联(在《箴言》中这种参与被描绘得更为生动,表现为“智慧女士”如母亲般的保护陪伴)。这些经文属于同一个传统,即智慧传统。

现在请看一段《米德拉什》(《释·申命记》34):

“谈论这些事”(《申命记》6:7)——让它们成为核心,不要让它们成为次要之事。要让你们的争论仅仅围绕它们展开。不要在其中掺杂其他事物,比如某某人。以免你们说:“我已学到了以色列的智慧,现在我要去学习外



邦的智慧。”经文教导说：“要遵行”（《利未记》18:4），而不是离开它们。

因此，经上说：“它必独属于你”（《箴言》5:17），等等。又说：“在你行走时引领你。”（《箴言》6:22）。“在你行走时引领你”——在今世。“在你躺卧时看护你”——在你临终之时。“在你醒来时”——在弥赛亚时代，“与你交谈”——在来世。

释经者将这两节经文（以及其他经文）结合起来，描绘出一幅既具有约束力又充满吸引力的律法的图景。它还像拉比文学中所承诺的那样，为来世做出许诺。

但是，《托拉》现在已不仅仅是一套指令，甚至不仅仅是一本书（无论是《申命记》还是整本《摩西五经》），而是作为在经堂所学习的成文律法和口传律法的总和。它是一种全面而不可妥协的追求，绝不容许背离、掺杂或者淡化（“像某某人”可能是某个被隐去的名字，暗示了某位被拉比们所知的“启蒙者”或者“智者”，类似于著名的以利沙·本·阿维亚的例子）。

下面的布道词《释·关于禁忌的密希尔塔》（“Sifra, Mekhilta de-Arayot”）反映了拉比对罗马文明，尤其是其前所未有的先进的律法文化的辩证态度：

“你不可遵行他们的律法”（《利未记》18:3）——这句经文省略了什么，又未提及什么？经文已经说过：“不可使儿女经火”，“不可行巫术”（《申命记》18:11）。“不可遵行他们的律法”是什么意思？你们不可遵行他们的律法，也不要遵循那些为他们所刻写的规则。比如剧院、马戏团和军队……但邪恶的冲动仍然存在，会思考并说：他们的比我们的好。因此律法教导说：“你们要谨守遵行，因为这是你们的智慧和辨别力”（《申命记》4:6）。

ובחקותיהם לא תלכו" - וכי מה הניח הכתוב שלא אמרו? והלא כבר נאמר "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש" וג'. "והובר חבר ושואל" וג'. ומה תלמוד לומר: "ובחקותיהם לא תלכו"? שלא תלכו בנימוסות שלהן, בדברים החקוקין להן. כגון בתי תאטראות וקרקיסאות ואיסטראות... עדאן יש מקום ליצר הרע להרהר לומר: שלהן נאין משלנו. תלמוד לומר: "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם" וג'.

这篇布道并不满足于经文中详述的禁止遵循“他们的律法”的禁令（**בחיתוקוהם**），还试图将《托拉》与其他法律体系进行有利的比较。《米德拉什》坚持认为，《托拉》当然要好得多，因此，认为情况并非如此的那些暗示必定来自邪恶的冲动，即“邪念”。邪恶的冲动通过利用《托拉》中的空白来引诱人们。这里确实存在一个明显的空白：罗马法是一个复杂而精炼的体系，比公元2世纪的犹太人所拥有的任何律法都更为全面。事实上，一些学者认为，《密释纳》的律法革命是对于罗马法律文化的适应。那么《米德拉什》的回答是什么呢？就是在律法的呈现中增加另一个层面，即智慧。它利用《申命记》来论证，《托拉》（在律法和

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

文本的双重意义上)是我们的智慧,并且它使我们在列国眼中具有优势。因此,《托拉》和智慧是一体的;智慧被征用来服务于经堂的自我认知。

这里还有一个完全将智慧“拉比化”的例子《拉比以实玛利的密希尔塔·亚玛力人2》(“Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Amalek 2”):

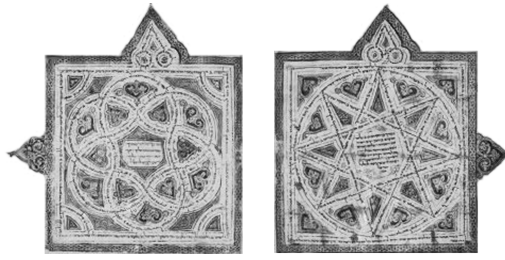
雅比斯祈求智慧,正如经文中所说:雅比斯祈求以色列的神,说:“甚愿你赐福与我,扩张我的疆界,伸手扶助我,保佑我不遭患难,不受艰苦!”(《历代志上》4:10)。“甚愿你赐福与我”——在学习《托拉》时。“扩张我的疆界”——与学生在一起。“愿你伸手扶助我”——使我不忘记我的密释纳……“保佑我不遭患难,不受艰苦”——使恶念无法阻止我学习。

ומנין לבני יהונדב בן רכב שהן מבני בניו של יתרו? שנאמר: "המה הקינים הבאים מחמת אבי בית רכב". הן בקשו את הרב ויעבץ בקש לחכמה, שנאמר: "ויקרא יעבץ לאלהי ישראל לאמר אם ברך תברכני" וגו'. "אם ברך תברכני" - בתלמוד תורה. "והרבית את גבולי" - בתלמידים. "והיתה ירך עמי" - שלא אשכח משנתי. "ועשית מרעה לי" - שתעשה לי ריעים כמותי. "לבלתי עצבי" - שלא יעצבני יצר הרע מלעסוק בתורתך.

雅比斯是一个边缘人物,只出现在《历代志》的家谱中;但在拉比文献《米德拉什》中,所有的诗句都被平等的创作出来,正如我们所看到的。因此,拉比们利用他的祈祷,把雅比斯塑造成一位贤哲。一位贤哲会祈求什么呢?他们说“雅比斯祈求智慧”(可能是模仿《历代志》中另一位祈求智慧的人物所罗门)。但雅比斯所求的智慧不是别的,而是在经堂里学到的知识,包括背诵和教导学生以及再次请求战胜邪念。在塔纳文学中,智慧是拉比的智慧,是《托拉》的老师。《托拉》和智慧是平等的,可以互换的。

下一个例子《释·申命记》48 (“Sifre Deuteronomy 48”)使用了《箴言》和《传道书》中的实际谚语,与西蒙·沙韦尔(Simeon Chavel)不同的是,他们将两书中原本并无联系的内容结合在一起:

拉比西蒙·本·约海说:……智者的弟子也是如此:他每天学习两三句话,每周学习两三个章节,每月学习两三个诵经段——一段时间之后,他就会变得富有。关于他,人们说:“勤劳积蓄的,必见加增。”(《箴言》13:11)但是(有人说:我今天要学,明天也要学;我今天要重复,明天也要重复)而没有积累的人,最终一无所有。关于他,人们说:“夏天聚敛的,是智慧之子;收割时沉睡的,是贻羞之子”(《箴言》10:5)。而且“懒惰的人因冬寒不肯耕种,到收割的时候,他必无所得”(《箴言》20:4)。而且“看风的,必不撒种;望云的,必不收割”(《传道书》11:4)。



ר' שמעון בן יוחיי אמר... כך תלמיד חכמים למד שנים ג' דברים ביום, ב' ג' פרקים בשבת, שתיים ג' פרשיות בחודש - נמצא עשיר לאחר זמן. ועליו נאמר: "וקובץ על יד ירבה". זה שאמר: היום אני למיד. למחר אני למד. היום אני שונה. למחר אני שונה. נמצא אין בידו כלום. ועליו הוא אומר "אוגר בקיץ [בן משכיל נרדם בקציר בן מביש]" וגו'. ואומר "מחרף עצל לא יחרש ושואל בקציר ואין". ואומר "שומר רוח לא יזרע" וגו'.

且看这里发生了什么变化: 慵懒的农夫化身为怠惰的学子, 而田地则变成了他的心智。谷物的收割被重新诠释为律法的积累, 因此, 这里收集的各类农谚被整体重新解读为关于学习(与记忆)方法的训示。世俗的《箴言》被引入经堂, 完成了知识化的蜕变。这一切都关乎我们自身。

《托拉》与智慧的一性由来已久。而拉比们的创新之处则另有所在: 他们将智慧重新定位为契合拉比的《托拉》研读精神, 以及拉比的经堂制度; 将智慧“经堂化”, 使其与拉比经堂的实践和精神相等同。

三、《阿伯特》中的智慧

《阿伯特》就是最好的例子, 这部典籍堪称拉比经堂孕育的奇妙产物。《阿伯特》作为《密释纳》的一部分, 却没有《托塞夫特》或者《塔木德》对其进行评注, 因其内容不属律法范畴而属伦理训诲。

然则这究竟是怎样一种伦理? 学界曾将其与各类希腊化时期的体裁和伦理学著作进行了比较, 然而该篇大部分内容呈现的是一种极具特殊性的伦理体系——经堂学术伦理: 其训导方式、等级制度与行为仪轨皆具典型特征。以下是一些摘录:

第 2 章: 本·扎卡伊的学生: “准备学习《托拉》, 因为它不是你的遗产”, “勤奋地学习你应该回答伊壁鸠鲁主义者的问题”, “如果你学习了《托拉》, 你的雇主就会信任你, 付给你报酬”。

第 4 章: “学习的人是为了教导”, “所有从《托拉》的言语中受益的人”, “所有在贫困中遵守《托拉》的人”, “敬畏你的老师就像敬畏上天一样”, “像孩子一样学习的人就像……”, 等等。

或者以第 3 章为例: 反复出现的“智慧”一词几乎让人毫不怀疑我们正处于智慧领域。但是它在这里意味着什么呢? 在《密释纳》第 3 章的 18 个单元中, 有不少于 14 个单元(即此处引用的内容)讨论了《托拉》及学习《托拉》。遵行《托拉》被多次提及, 但主要关注的还是《托拉》的学习:

2: “若两个人坐着, 中间没有《托拉》的话语。”

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

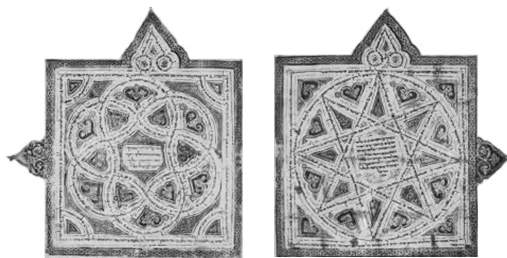
- 3: “若有三人在一张桌上吃饭,而没有说《托拉》的话语。”
- 4: “心向虚无的人。”
- 5: “接受《托拉》之轭的人。”
- 6: “若有十人坐在一起学习《托拉》。”
- 7: “在行路时停止背诵的人。”
- 8: “忘记自己《密释纳》中的一件事的人。”
- 9: “那些以虔诚先于智慧的人。”
- 10: “坐在没有学问之人的会堂里。”
- 11: “厚颜无耻地看待《托拉》的人。”
- 13: “传统是围绕着《托拉》的藩篱”,“而沉默是智慧的藩篱”。
- 14: “以色列人是蒙爱的,因为有蒙爱的器皿赐给他们。”
- 17: “如果没有《托拉》,就没有世界之道”,“任何智慧超过其行为的人”。
- 18: “律法本身……就是智慧的准备。”

但这只是故事的一半,尽管智慧被带进了经堂,但经堂本身却宛如在吸纳智慧的特性一般。《阿伯特》中唯一描述的学习场景——是关于拉比经学院的创始人拉班约哈南·本·扎卡伊和他的学生们的(《阿伯特》2:8—9),正如犹太·戈尔丁的经典文章中所强调的,是具有伦理性质的:

拉班约哈南·本·扎卡伊受教于希列和沙玛伊……(他)有五位门徒。他们是:拉比以利以谢·本·豪尔卡诺斯、拉比约书亚·本·哈拿尼亚;拉比约西·哈可罕;拉比西缅·本·拿坦业;以及拉比以利亚撒·本·阿拉赫……(他)曾对他们说:“你们去看看哪一条是人所应执着的最佳修身之路。”拉比以利以谢说:“眼目慈善。”拉比约书亚说:“成为益友。”拉比约西说:“成为佳邻。”拉比西缅说:“料事于先。”拉比以利亚撒说:“有良心。”

רַבֵּן יוֹסֵפִין בֶּן נָכְרִי קִיבֵּל מִהֶלֶל וּמִשְׁמִי... תְּמַשָּׁה מִלְּמִידִים הָיוּ לוֹ לְרַבֵּי יוֹסֵפִין בֶּן נָכְרִי וְאֵילֹו הֵן:
אֵלֶיעֶזֶר בֶּן הוֹרְקָנוֹס ר' יְהוֹשֻׁעַ בֶּן חֲבִיבָה ר' יוֹסֵף הַכֹּהֵן ר' שְׁמַעוֹן בֶּן תַּמְבָּאל וְר' אֶלְעָזָר בֶּן עֶרְבֵי...
אָמַר לָהֶם: צְאוּ וּרְאוּ אֵי זֶה הוּא דָרֵךְ טוֹבָה שֶׁיִּדְבַק בָּהּ הָאָדָם. ר' אֶלֶיעֶזֶר אָמַר עֵין טוֹבָה. ר' יְהוֹשֻׁעַ
אָמַר חֶבֶר טוֹב. ר' יוֹסֵף אָמַר שְׁכֵן טוֹב. ר' שְׁמַעוֹן אָמַר הַרְוָאָה אֶת הַנּוֹלֵד. ר' אֶלְעָזָר אָמַר לֵב
טוֹב. אָמַר לָהֶם רוּאָה אֲנִי אֶת דְּבָרֵי אֶלְעָזָר בֶּן עֶרְבֵי מִדְּבָרֵיכֶם שֶׁבְּכֻלָּם דְּבָרָיו דְּבָרֵיכֶם:

《阿伯特》是一部旨在阐释并使新兴的经堂精神合理化的文本,并以智慧之语加以述说。阿迪尔·施雷默将《阿伯特》视为大多数拉比学派的一种替代性选择,类似于“落选者沙龙”。但我对证据的解读有所不同:在我看来,对于《阿伯特》包容性最好的解释并非其所谓的对立立场,而是其非律法性的背景,在这种情况下,争议可以被模糊甚至忽视。毕竟,它是援引智者言辞最多的卷册。同样



需注意的是,施雷默并未声称该卷册的内容本身存在任何非正统性,其内容确实反映了与《密释纳》其余部分相同的经堂精神。

这里的智慧反思旨在弘扬《托拉》研习的精神;但这同时意味着《托拉》研习被理解为一种可以与智慧相调和的方式。

那么,《阿伯特》是否属于智慧传统呢?罗伯特·亨利·查尔斯在其具有影响力的1913年版《伪经》(他用这个名字指代所有未被纳入次经的经文,比如,未被任何教会正典化的经文)之中,将《阿伯特》归于“伦理与智慧”类别之下。的确,许多基督教学者知晓《阿伯特》,却并不知其为《密释纳》的组成部分。

然而,如果我们不仅仅将智慧视为一种传统,而视为一种整体的精神,一种关于人类及其追求智慧的思维方式,我们就需要进一步追问:当这种精神被拉比经堂所限制,且实际上被其消费时,还剩下什么?

答案(当然)是复杂的。我们以普遍性的争议为例。一方面,拉比们接受了类似《箴言》和《便西拉智训》中的开放的知识观念,而不像《约伯记》和《死海古卷四号洞训诫篇》。另一方面,他们的知识理想与普遍性相去甚远,大部分情况下仅限于犹太人(更确切地说,是男性犹太人)。

智慧传统的不同之处在于它们在普遍主义和特殊主义之间的平衡,但它们总是保持着智慧的普遍性本质的概念,即使在智慧被认定为《托拉》之后,如在《便西拉智训》(以更复杂的方式)和《所罗门智慧书》之中一样。相反,对于拉比而言,智慧被认为是经堂的实践,以至于大部分张力都被搁置一边。他们说的是人类(אדם),但指的却是经堂中的犹太男性贤哲。

四、拉比视角中的邪恶冲动

让我再举一个上面已经提到过的例子:邪恶的冲动,邪念。让我们来读一读《释·申命记》第45章,这是整个坦拿时代的文集之中对于邪恶的冲动论述最为详尽、最为成熟的表述,也是该文献中与“邪念”相关的最为接近“教义”层面的内容:

“所以,你们要把我的话存在心里”(《申命记》11:18)——这句经文告诉我们,《托拉》的话语就如同长生不老的灵药。这就如同一个国王对他的儿子十分恼怒,狠狠地打了他,随后又在其伤口上包扎了绷带。国王对其子说到:“我的孩子,只要这个绷带还在你的伤口上,你就可以随心所欲地享用各种食物和饮品,无论在热水还是冷水中洗澡,都不会伤害到你。但是如果你将绷带取下,伤口就会立刻化脓。”因此上帝对以色列说:“我为你们创造了

JEWISH STUDIES

犹太研究

第25辑

邪念,世间再无比他更为邪恶之物。‘你若行得正,必蒙悦纳’(《创世记》4:7)。只要你专注于《托拉》的话语,邪念就不会支配你。倘若你背弃了《托拉》的话语,那么邪念将会掌控你,如经文所说‘罪就伏在门前,它必恋慕你’(《创世记》4:7)。它的存在就是为了与你作对。但如果你心存意愿,你可以战胜它,如经文所说:‘你却要制伏它’(《创世记》4:7);‘你的仇敌若饿了,就给他饭吃……把炭火放在他的身上’(《箴言》25:21)。”

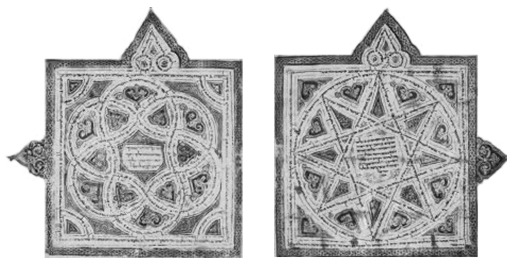
”ושמתם את דברי אלה“ (דברים יא,יח): מגיד שנמשלו דברי תורה בסם חיים. משל למלך שכעס על בנו והכהו מכה רעה ונתן רטיה על גבי מכתו. אמר לו, בני כל זמן שרטייא זו על גבי מכתך אכול מה שהנייך ושתה מה שהנאך ורחוץ בין בחמין בין בצונין ואי אתה ניוזק כלום, אבל אם הגבהת אותה מיד היא מעלה נמייה .
כך אמר להן הקדוש ברוך הוא לישראל: בראתי לכם יצר הרע שאין רע הימנו "הלא אם תטיב שאת", היו עסוקין בדברי תורה ואינו שולט בכם, ואין פורשין אתם מדברי תורה הרי הוא שולט בכם שנאמר "לפתח חטאת רובץ", "ואליך תשוקתו" – אין משאו ומתנו אלא בכך, אבל אם רצה אתה תשלט בו, שנאמר "ואתה תמשל בו". "ואם רעב שנאך האכלהו וגו' כי גחלים וגו'."

从这段资料中可以提炼出三个核心原则:第一,人类被上帝赋予了一个单一的“邪念”,其在本质上是邪恶的。第二,人类时刻与“邪念”处于斗争之中,“邪念”总是企图控制人类,引诱他们犯罪。第三,人类可以凭借《托拉》的力量将“邪念”制服(即你可以成为它的主人)。

“邪念”的作用在于引诱人类,而这正是此类文献赋予他的终极责任,也就是用来解释人类会犯罪的原因。需要注意的是,在拉比文献之中,无论是在这部文献还是其他文献之中,都并未对创造邪恶意念进行过解释;但是有一个解决的方法——《托拉》。不过,《托拉》在这被比作一个护身符,唯有佩戴在身时才会起到保护作用(所以你现在是安全的,但当这一环节结束后,你又要靠自己了)。“邪念”越是危险,就越能够凸显经堂的重要性。因此,我们在这里所讨论的基本上是拉比经堂精神的营销手段。

因此,根据拉比文献的记载,与其他人相比,贤哲们更容易与他们的“邪念”作斗争,这并不奇怪,因为“邪念”是经堂精神的一部分(正如僧侣和修道士手册中的撒旦一样)。

在我对“邪念”的研究中,最让我印象深刻的是拉比们所秉持的人类学的悲观主义思想:人类就是人类,不存在神人。这与渗透在犹太教诸多方面和形象中的希腊传统大相径庭(在《感恩诗篇》中,上帝将选民高高举起;在《便西拉智训》中,圣经人物被视作道德典范;在斐洛的著作中,先祖们被塑造成通过学习与苦行获取智慧的楷模)。类似的观念也被基督教所采纳。只有拉比们对此观点持否定态度。智慧能够塑造人、改变人的理念,在追求智慧的群体中十分常见。



《箴言》中的智者不会遭受与常人相同的诱惑。但拉比们所持的观点并非如此。在他们看来,人类不会因智慧而发生改变。

五、结论

现在,我们可以犹豫地为我们的问题提供一个初步答案:我相信拉比认为自己是智慧传统的一部分,这就是他们自称“贤哲”而非拉比或法利赛人的缘由(在前拉比文献中,חכם并不是一个常见的称谓;从这个意义上说,将חכמים译为“贤哲”并非没有道理,因为这一译法凸显了他们对于这一传统的自觉归附)。这同样也是他们从被他们摒弃的众多第二圣殿时期的文献中仅仅保留了《便西拉智训》的原因所在。

然而,有两个根本性特征使他们与这一传统截然不同:其一,经学院的诞生。智慧不仅与《托拉》密不可分,更与经学院的学习实践紧密相连。相应地,智慧成为了犹太人的专属,无需任何辩解。如果,对于《便西拉智训》而言,智慧仍是首要范畴,并且为解读圣典文本提供了释义工具,那么在拉比们这里,我们看到了相反的进程,即经学院完全占据了主导地位。经堂并非众多事物之一,而是全部。于是,贤哲转变成了学者;而诸如哈西德派等其他楷模形象,则被边缘化。其二,人类学层面的悲观主义。智慧并无转化之力。从最无知的人到拉比阿奇瓦及其同辈,我们每个人终其一生都在与“邪念”相抗争。

这两者之间是否存在关联?或许存在。研习的风尚塑造了一种累积性而非转化性的知识模式。这两个方面限制了拉比们参与智慧传统的深度与广度。