



## 《希伯来圣经》中无像的神和中国的神像宗教<sup>\*</sup>

李炽昌<sup>\*\*</sup>

《希伯来圣经》神观的特征是一神崇拜与无像崇拜，一切神像皆禁止作为对独一的耶和華之崇拜。《申命记》学派尤其重视及演绎这宗教与神学的核心观念，对于这一事实的确认将会帮助我们了解希伯来宗教常被忽略的一个主要特点。

本文所要探讨的问题有两方面：第一是在古代西亚宗教世界之历史背景下，研究耶和華宗教信仰中神像禁律的历史发展和宗教意义。第二是通过对比《希伯来圣经》神像禁律与中国神像的宗教，希冀能够更好地理解以色列宗教及中国宗教的某些特征。中国的宗教基本上是信奉多神的、多信仰合一的多神像宗教，希伯来人的反神像的宗教。但两者皆同样呈现复杂性、多层次之精神面貌及社会实践的多样性。中国神像的宗教通常都表现出容纳其他异教之特色，而《希伯来圣经》神像禁律也不会强迫异教徒去实施这一禁律而破坏异己之神像。两宗教似乎都为宗教宽容和宗教对话开辟道路。

《希伯来圣经》中有关于神观的特征是无像崇拜(aniconic worship)，一切神像皆禁止作为对耶和華之崇拜。然而，有一些宗教现象学和文化人类学的研究再次确认了神像和符号的重要性及其积极作用。<sup>①</sup> 这些研究也表明，大多数伟大的文明在其历史发展过程中，都会持续地带有神像(iconography)和神的多样性，但是，希伯来文化中之无像诫命，消除所有的神像崇拜。对于这一事实的确

<sup>\*</sup> 本文初稿写于1987年(“The ‘Aniconic God’ and Chinese Iconolatry,” *The Association for Theological Education in South East Asia, Occasional Papers*, No. 4, Singapore, pp. 33-57), 得到叶洛夫翻译中文。多年来, 笔者对此问题的认识不断深入, 作了不少修订, 本文也将会包含在计划中之《跨文本阅读》书稿里。

<sup>\*\*</sup> 李炽昌, 山东大学犹太教与跨宗教研究中心教授。

<sup>①</sup> Mircea Eliade, *Images and Symbols*, London: Harvill Press, 1961, pp. 9-21, 151-178. Cf., Leslie A. White, *The Science of Culture*, New York: Farrar, Straus and Co., 1949, pp. 22-39.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

认将会帮助我们了解希伯来宗教常被忽略的一个主要特点。事实上,无像崇拜与一神崇拜合起来才构成犹太宗教的核心。

本文所要探讨的问题有两方面:第一是在古代西亚宗教世界之历史背景下,研究耶和華宗教信仰中神像禁律的历史发展和宗教意义。第二是通过对比《希伯来圣经》神像禁律与中国神像的宗教,希冀能够更好地理解以色列宗教及中国宗教的某些特征。中国的宗教基本上是信奉多神的、多信仰合一的多神像宗教(iconolatry),希伯来人的宗教是反神像的(aniconic)。<sup>①</sup>但两者皆同样呈现复杂性、多层次之精神面貌及社会实践的多样性。

## 古代西亚环境下的偶像禁律

耶和華之宗教信仰起源和发展于古代西亚这片土地上。事实上,古以色列的文化和宗教是和古代西亚的文化和宗教息息相关的,古代西亚的神话被《圣经》吸收和采用,进而影响以色列对于上帝、世界和人类的概念。

古代西亚世界的宗教理论和实践基本上是信奉多神的。美索不达米亚,埃及和迦南都有其详尽的神谱(万神殿):众神被分成不同的等级阶层:有至高之神、城市之神、地域之神以及其他与自然界的周期和力量紧密相关的神;他们每一个都掌控和管理宇宙中的某部分,如农业、土地、风雨、繁殖、四季、植物以及生存和死亡等等。

在迦南,巴力是一个和人类生命密切相关的神。他掌管着雨水、农作物和生命之繁殖,这些对于农业社会都是非常重要的,因此,人们必须要祭拜他,以祈求获得富足和丰饶的生活。当以色列人进入迦南地并开始定居下来,他们也受到影响开始崇拜和遵从巴力(《士师记》2:11~23;《诗篇》106:34~38)。这种行为经常遭到先知们的批评,以利亚要求民众有专一的忠诚和信仰,他对民众说:“你们心持两意要到几时呢?若耶和華是神,就当顺从耶和華。若巴力是神,就当顺从巴力。”(《列王纪上》18:21)

奇怪的是,先知们并没有批评那些将耶和華等同于厄力(El)的行为,厄力是“众神之父”,创造天地的主,是迦南最高的神,人们将厄力视作人类的父亲和世界的创造者。<sup>②</sup>但是先知们,尤其是何西阿和耶利米反对把对耶和華的信奉和

① 有关“反神像”之观念可以用两个不同的英文字来了解,aniconic 是反对用神像来代表神,而 iconoclastic 是破坏自己及其他人的神像。作者在之前的文稿中也曾在此用过“iconoclastic”一词。

② F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973, chs. 2 and 3.



对厄力儿子巴力的信奉合并起来,前者之创举是宣布耶和華取代巴力之功能(《何西亞》2)。

多神論具有獨特的神像崇拜特點,它被廣泛接受,且已成為迦南宗教不可或缺的組成部分。《聖經》法典明確表述,強烈反對神像崇拜(《出埃及記》20:22~23,24,17;《利未記》19:4,26:1;《申命記》27:15等)。在這當中,摩西十誡(《出埃及記》20:1~22;《申命記》5:6~21)的第二條誡命很正式地將神像禁律寫成了規定,這一條誡命是由耶和華親口告訴西奈山(何烈山)的人們的。

這一條禁止神像的誡命代表了耶和華宗教信仰最顯而易見的特徵。<sup>①</sup> 它是以色列耶和華信仰的獨特性之所在。<sup>②</sup> 馮·拉德(G. von Rad)以下的論述恰如其分地闡釋了在宗教歷史中耶和華宗教信仰這一方面的重大意義:

《舊約》中的神像禁律絕不是一個普遍的宗教事實……這顯露出的是一些以色列的奧妙,她在宗教中作為一個陌生人和一個寄居者的一些本質。任何人若是嚴肅認真地投身於這些宗教研究以及其神像崇拜,他們絕對會發現,沒可能從他們的研究過渡至以色列的神像禁律。<sup>③</sup>

確已有一些學者不斷地嘗試,想要掌握神像禁律的意義,想要了解這樣一個“反常的”神像禁律的源頭。到現在尚未發現令人滿意的解釋。這一項神像禁律是“反常的”,但它的設置是為了抵抗古代西亞這樣一個事實上充滿神像崇拜者的環境。根據現代宗教學科對於神像和符號的功能研究,這一項禁令如果不是可笑的話,就變得更加引人注目。這是有悖於最自然的人類藝術動脈的。藝術和宗教崇拜攜手並進以共同響應人類的思想,而人類的思想需要以具體的表現形式來表達其宗教概念。對於宗教崇拜和獻祭,有圖像的藝術已被證明是一種有價值的方式。為所崇拜的神創造神像和符號正是人類的天性。

① 根據正統猶太教,第一條誡命是“我是耶和華你的神,曾將你從埃及地為奴之家領出來”(《出埃及記》20:2)。第二條誡命是由新教徒傳統的第一和第二條混合而成的:“除了我以外,你不可有別的神。不可為自己雕刻偶像。”(《出埃及記》20:3~4)羅馬天主教和路德宗也將這兩條誡命看成一條。(Eduard Nielsen, *The Ten Commandments in New Perspective*, London: SCM Press, 1968, pp. 10-13)

② G. Fohrer, *History of Israelite Religion*, London: SPCK, 1973, p. 82; H. Ringgren, *Israelite Religion*, London: SCM Press, 1966, p. 39. 歷史背景是在古西亞,雅威專門針對以色列的要求(《出埃及記》20:3)是很獨特的,因為這個地區的每一個國家都有自己的神,而且古西亞宗教發展趨勢也很相似,都是趨向於一神崇拜和一神論。史密斯(Morton Smith)形容古西亞常見的神學研究是“古西亞的常見神學”(JBL 71, 1952, pp. 135-147)。但是,雅威這一無偶像的神,在歷史上和古西亞的偶像崇拜中都很陌生。馮·拉德堅持認為,“在整個宗教史上,沒有和它一樣的情況”(Deuteronomy, London: SCM Press 1966, p. 56. Cf., *God at Work in Israel*, Nashville: Abingdon, 1980, pp. 130-131)。施密特(W. Schmidt)也評價說,第二條誡命將雅威和其他神區分開,並且“將他從一般宗教世界中分離出來”(The Faith of the Old Testament, Philadelphia: The Westminster Press, 1983, p. 77)。

③ G. von Rad, *Old Testament Theology I*, pp. 214-215.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

巴勒斯坦地区的以色列住宅中曾经发掘出许多小神像和女神像。<sup>①</sup>这一事实使得人们对以色列的宗教历史提出了很重要的问题。第二诫的有效应用和忠诚执行达到什么程度？它是不是主要以一个宗教理想化的表现形式存在？或者说，它是否已在宗教实践中完全得以贯彻实施？在中央圣所进行的正式礼拜仪式和在家里或是偏远的当地圣所进行的民间宗教行为之间是否有差异存在？哥特瓦尔德(N. K. Gottwald)在对公元前1250~1050年古以色列的论述中对于最后的一个问题似乎有一个肯定的回答：

在这个以色列遗迹的出土文物中发现了这一时期的一些考古学证据，没有发现任何男性神像，但却有大量粗糙的女神像和妇女为祈求怀孕所佩戴的护身符这样形式的神像。尽管可能是正统的耶和華宗教信仰阻碍了这种流行的法术，但是也许这种小法术从未被视作严重违背了神像禁律，因为没有人会把一个女神和以色列的神混淆，以色列的神通常被构想成男性的形象。<sup>②</sup>

如果哥特瓦尔德的研究是正确的话，那么很明显，对于神像禁律影响力和范围的准确度，以色列人应该有各种不同的看法。哥特瓦尔德承认，要精确构想出诫命限定的范围很困难，他还认为：“早期对神像塑造的抵制显然不是一条针对所有神像化符号的禁令。”<sup>③</sup>这也许可以解释，在《士师记》第17~18章以及后面的文字中，为何弥迦在其私人祭坛中的塑像和他利未族的家庭祭师并没有受到任何猛烈的抨击和批评。但部落的人曾经扣押了弥迦祭拜的神像和他的祭师，把他们带走，但最后也接纳了他们。<sup>④</sup>在这里，我们可以发现重要的一点，即尽管在以色列规定了这样严格的神像禁律，多宗教信仰还是广泛存在，以色列人和迦南人一样都有生育和母亲女神的女性小神像(female figurines)，不论是个人

---

① M. Farbridge, *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, New York: Ktav Publishing House, 1970, pp. 12-13.

② N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, London: SCM Press, 1980, p. 684. 赖特(G. E. Wright)曾断言，纵然以色列人试图采用迦南的宗教实践，也从没有一个男性神的偶像从以色列的镇上被挖出来。他总结说：“证据生动明确地指出，耶和華的神像禁律在以色列的早期就已经相当深入人心的，以至于甚至是无知和宽容的人也理解，耶和華不能简单地用这种方法来崇拜。尽管其他的实践可能是借鉴得来的，但是神像崇拜却不是其中之一。”(*The Old Testament Against Its Environment*, London: SCM Press, 1950, pp. 24-25)

③ N. K. Gottwald, op. cit., p. 684.

④ 关于《士师记》第17~18章的这种辩论，诺斯(M. Noth)假设是出自于耶罗波安一世所建造的但部落的国家圣所圈子里，是要对抗一种反国家的意志。（“The Background of Judges 17-18,” *Israel's Prophetic Heritage*, eds. B. W. Anderson & W. Harrelson, New York Harper & Brothers, 1962, pp. 68-85）



还是家庭拥有,这些现象都没有从当地消除。<sup>①</sup>

在《出埃及记》32 和《列王纪上》12 中有记载金牛犊的传统,耶罗波安一世挑选了并作为两个国立圣所之一,在这两个圣所中,他铸造了两头金牛犊(《列王纪上》12)。这对于理解《希伯来圣经》中神像禁律的历史有着重大的意义。在这里我们最关心的是,《出埃及记》32 中的旷野牛犊和北国的国家牛犊是否被视作耶和華实际意义上的代表物。金牛犊被当成是耶和華而不是任何其他国外的神,从这两段文字目前的形式和目的上来判断,要理解这一点并不困难。<sup>②</sup> 亚伦和耶罗波安向民众宣告说:“以色列人啊,这就是领你们出埃及地的神。”(《出埃及记》32:4:1;《列王纪上》12:28)<sup>③</sup>

两段文字中同样的表述说明,亚伦和耶罗波安都没有打算要创造一个新的宗教或是一个新的神。这些人承认,带他们出埃及的神是由牛犊所代表的。他们的领导人正式宣布,要向耶和華上帝守节(《出埃及记》32:5;《列王纪上》12:32)。耶罗波安铸造了两头金牛犊,并且分别将它们安设在但和伯特利,这两个地方也成为了全国两大国立圣所,这种行为不仅仅是纯粹的宗教行为,其实也是一种政治行为。耶罗波安的政策具有宗教和政治的双重意义:这种行为被视作脱离耶路撒冷以建立起与之竞争的祭拜中心,这种祭拜中心与耶路撒冷的圣殿完全不同,也被视作不受耶路撒冷约柜限制并可以与之竞争的合法崇拜。<sup>④</sup> 耶罗波安想要消除耶路撒冷长期以来对他的人民所施加的政治宗教影响。<sup>⑤</sup> 这一改变是必须的,因为北国以色列曾是一个完全独立的国家(《撒母耳记下》5:1-5;《列王纪上》12:16)。所以,耶罗波安对他的人民说:“你们上耶路撒冷去,实在是

① G. E. Wright, op. cit, pp. 24-25. 要注意古西亚和中国,女神对于普通人的角色。观音和天后在中国是很好的例子。

② 考夫曼坚称:“反对者将沙漠牛犊和耶罗波安的两头牛犊视作神物,而不是神的像。”(《The Religion of Israel》, New York: Schocken Books, 1972 p. 236)与之相反的是,以色列宗教“反对神的代表物,因为在异教中,这样的神像被视作神的化身,而且偶像本身会被崇拜”(p. 237. Cf., Y. Kaufmann, “The Bible and Mythological Polytheism,” JBL 70, 1951, pp. 179-197.)。

③ 《圣经》的文本使用的是名词复数“你们的众神”,这可以理解为是指耶罗波安造的两头牛犊,一头在伯特利,一头在但。但是,《出埃及记》第 32 章的文本却提出了难题,它提到只造了一头金牛犊。

④ N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, p. 683; R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God*, Sheffield: The University of Sheffield Press, 1983, p. 165; R. de Vaux, *Ancient Israel*, London: Darton, Longman & Todd, 1961, pp. 333-334. 关于牛并不是要作为雅威的偶像,但是他的基座,这同耶路撒冷的约柜类似,参见 W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, New York: Doubleday Anchor Books, 1940, p. 299 ff., W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, London: SCM Press, 1961-1967, p. 117. M. Noth, *Exodus* (OTL), London: S. P. C. K., 1966, p. 82. H.-J. Kraus, *Worship in Israel*, Richmond: John Knox Press, 1966, p. 149f, 则怀疑这一观点。

⑤ John Gray, *I & II Kings*, London: SCM Press, 1970, p. 311.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

难。”(《列王纪上》12:28b)他因此建立了两个礼拜中心,防止他的人民到耶路撒冷去朝拜。<sup>①</sup>

耶罗波安刚刚登基,这个新国家需要不断壮大和巩固。作为国王,耶罗波安想要把一些少数民族群统一起来,并且使以色列的不同种族和谐共处。在古西亚的宗教里,牛是最常见的宗教符号,耶罗波安一定是基于此来挑选牛,然后在宗教实践的领域里实施其统一功能。莫布利(R. W. L. Moberly)正确指出:“不仅在迦南,同样也在埃及、乌加里特和美索不达米亚,牛是一种最了不起的男性神的符号,它在文学作品和这些领域的肖像研究中也多次得以验证。”<sup>②</sup>莫泊尔进一步评论说,为了赢得国家中不同种族的人的拥护,“用人们已经熟知的宗教符号呈现耶和華宗教信仰,似乎会是显而易见的解决方法”<sup>③</sup>。

我们肯定,如果在西奈山人们已经把牛犊的形象看作背叛,那么为了在耶和華宗教信仰下统一国家,耶罗波安是不会引入这一形象的,因为这会离间那些“最近加入大卫领导的耶和華宗教信仰的人”<sup>④</sup>。如果我们考虑到这些社会政治因素,就可以总结出:在耶罗波安时期,人们可能没有将金牛犊视作对耶和華的背叛,而是将其视作合理形式崇拜的组成部分。<sup>⑤</sup> 如果这个结论是正确的话,这就可以解释那些热忱的耶和華宗教信仰徒、以利亚、以利沙和耶户在关于“牛犊背叛论”的问题上,为何奇怪地保持了沉默。有两个8世纪的先知在北国曾经做过

① H. Ringgren, op. cit., p. 164. 《列王纪上》第12章现存文本来自一个犹太传统,他损害了耶罗波安迁移的历史意义,引入了辩论以反对印度王国宗教实践:新年活动的习俗和非利未族的教士。(John Gray, op. cit., p. 312, F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 74)

② R. W. L. Moberly, op. cit., 164. 在拉斯沙姆拉,El 被称作“牛 el”,巴力和一头母牛交合(参见 H. Ringgren, op. cit., p. 63)。赖特也称,这头牛是 El 和迦南的巴力的象征,也是美索不达米亚的阿努和恩利尔的象征(G. E. Wright, op. cit., p. 25)。关于牛是一个常见的迦南生育的象征,见 W. J. Harrelson, *IDB*, II, p. 489, Marvin Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leiden E. J. Brill, 1955, p. 35, H. H. Rowley, op. cit., p. 82. 有两篇关于牛偶像和小雕像考古学证据的文章,这两篇文章在过去几年里由 BASOR 出版。Varda Sussma, “A Relief of a Bull from the Early Bronze Age,” *BASOR* 238, 1980, pp. 75-77; Amihai Mazar, “The ‘Bull Site’—An Iron Age I Open Cult Place,” *BASOR* 247, 1982, pp. 27-42.

③ R. W. L. Moberly, op. cit., p. 165.

④ R. W. L. Moberly, op. cit., p. 164; Cf. A. Alt, “The Formation of the Israelite State in Palestine,” *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford: Blackwell, 1966, 224 ff.

⑤ 福热尔(G. Fohrer)称,《出埃及记》第32章是“对沙漠时期的回溯”(op. cit., p. 82)。金斯伯格(H. Louis Ginsberg)质疑说,为什么在《诗篇》106:19~20 和《尼希米记》9:19 之前,没有摩西五书以外关于荒漠一代的罪行的篇章。他推断,《出埃及记》32 是来自于公元前730年代早期(739~736 BC)。“他显然认为,讲述金牛犊的故事以及它可怕的结局很重要,这是为了使得当时同时代的人都放弃他们的金牛犊或是牛犊。”(*The Israelian Heritage of Judaism*, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1982, pp. 85-86, 89) R. W. L. Moberly 说,《出埃及记》32 章是从属于《列王纪上》12 章的(op. cit., p. 163)



预言,这两个人中,何西阿是唯一一个公开批评牛犊形象的先知(8:4-6)。

如其所示,现存《列王纪上》中的内容清楚表明,牛犊是人们所崇拜的神的一个神像。<sup>①</sup> 耶罗波安“向他所铸造牛犊”献祭(《列王纪上》12:32)。在古美索不达米亚也可以发现类似的对神像以及他们与神之间的关系的理解。人们认为神存在于他们的神像之中,如果在宗教仪式中拿走神像,那神大概也会跟着神像一同离开。<sup>②</sup> 因此,人们可以从神像身上感觉到神的存在,通过一种精心准备的献祭仪式,神像也从一个无生命的物体变成了神的处所或是神存在的媒介。<sup>③</sup> 从这个意义上来说,神像并不是一个神实际意义上的形象,而只是象征神的存在。

考夫曼(Yehzekel Kaufmann)坚称,以色列宗教中对神像有一种双重态度,以色列宗教从一开始就反对把神像和其肖像当成神来崇拜,但是“没有禁止那些非崇拜对象的宗教形象”<sup>④</sup>。他以铜蛇(《民数记》21:8 以降)和天使为例,两者都被认为是合情合理的,因为它们并没有被当作崇拜对象一样被信奉。另外,考夫曼相信,对神像的禁绝有其不同发展阶段和不同的应用程度。无论是《圣经》的作者还是以以色列普通的民众都秉持着对上帝的信仰,但是在这一种信仰的宗教内涵上,他们却持有不同的看法。所以,“耶和華崇拜并没有绝对禁止神像的存在”<sup>⑤</sup>。

为了对摩西十诫中的神像禁律有更准确的理解,我们应该读一读相关的经文(比较《出埃及记》20:3~6 与《申命记》5:7~10):

神吩咐这一切的话说,

我是耶和華你的神,曾将你从埃及地为奴之家领出来。

除了我以外,你不可有别的神(אֱלֹהִים אֲחֵרִים)。

不可为自己雕刻偶像(פָּסֵל),也不可作什么仿佛上天、下地和地底下、水中的形像(תְּמוּנָה)。

不可跪拜它们,也不可事奉它们,因为我耶和華你的神是忌邪的神。

(《出埃及记》20:1~5)

① 牛犊作为神存在的象征,见 M. H. Farbridge, op. cit., p. 66. 不应该把雅威与牛犊相提并论。W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, pp. 117, 119; G. von Rad, *Old Testament Theology I*, pp. 213-224.

② A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, Chicago: University of Chicago, 1964. 耶路撒冷的约柜象征着耶路撒冷祭礼中的圣显。

③ Op. cit., p. 186. 偶像是为了帮助崇拜者把注意力集中在圣所中的祭礼生活,“作为祭祀活动的中心”(p. 185)。

④ Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, trans. & abridged by Moshe Greenberg, New York: Schocken Books, 1972, p. 237.

⑤ Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, p. 147.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

《出埃及记》20:5 中提到“不可跪拜那些像,也不可事奉它们”,如果没有 20:4 的内容,20:5 这两句话里的复数代词也自然是指那些在 20:3 中提到的“别的神”(אֱלֹהִים אֲחֵרִים),因为 20:4 中“雕刻偶像”(פָּסֵל)和任何“形像”(תְּמוּנָה)都是单数形式。此外,你“不可跪拜它们,也不可事奉它”的诫命通常是和外族的神相关,但是和耶和華的神像无关(《申命记》8:19)。<sup>①</sup> 第 5 节中给出的解释是,耶和華是一个“忌邪的神”,这一解释是针对第 3 节中只崇拜耶和華一个神的要求。耶和華不会嫉妒他自己的偶像。第 5、6 节应自然地接着第 3 节,现在被第 4 节间断了。第二诫命和第一诫命融合在一起就是这一编辑上改变的结果。神像禁律(פָּסֵל)和外族神禁律(אֱלֹהִים אֲחֵרִים)这两项诫命被视作是完全一样的。制作神像并且崇拜他们被看成是违反外族神禁律。在这种情况下,第 4 节前半部分的神像就不再仅限于耶和華的神像了。这里的分析并不是为了解释禁律的起源,对禁律的起源及其不明的意图我们仍然一无所知。但是施密特敢于提出他对于两条诫命融合的解释,其中考虑到了迦南耶和華宗教信仰的社会宗教发展。<sup>②</sup> 他指出,神像禁律是针对迦南文化影响反作用力的一部分。最初先强调了邻近族群对于其他神的崇拜。然后,当耶和華崇拜本身受到外族崇拜形式的威胁,而非外族神本身的威胁,直接针对耶和華崇拜的抗争开始了,而神像崇拜变成了以色列宗教的一个独特标志。

反对从其他宗教复制或借用的意图并不意味着耶和華不受迦南宗教形式的影响,耶和華也不是一个没有来自异教世界污染物的“纯粹”宗教。<sup>③</sup> 相反的,作为古西亚文化和宗教世界的组成部分,以色列宗教利用该地区的传统来形成它自己的宗教思想,甚至耶和華本身的形象。在漫长的同化过程中,人们发现并且普遍认为,以色列的神,即耶和華,很容易就会被等同于厄力(El),厄力是迦南众神谱中的最高之神,也是迦南众神会中的首领,所以,“那些以色列人的祖先祭祀过的旧的厄力圣所可以直接给耶和華宗教信仰使用”<sup>④</sup>。

① J. J. Stamm & M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, London: SCM Press, 1967.

② W. Schmidt, *The Faith of the Old Testament*, p. 80. 更多关于第二诫命由第一诫命得出的推论,参见 C. R. North, “The Essence of Idolatry,” *Von Ugarit nach Qumran*, BZAW 77, Berlin, 1985, p. 156.

③ N. K. Gottwald, *Hebrew Bible*, Philadelphia: Fortress Press, 1985, p. 217. Cf. J. Pedersen, *Israel III-IV*, London: Oxford University Press, 1940, 1959, pp. 468, 642.

④ R. E. Clements, *Old Testament Theology*, (London: Marshall, Morgan & Scott, 1978), 66. 他进一步推断:“甚至更老传统的偶像崇拜也以这种方式被采用,就好像曾经发生在伯特利的那些偶像崇拜一样”。Cf. Marvin H. Pope, op. cit., pp. 103-04; F. M. Cross, op. cit., 在第 1~3 章中提供了他关于耶和華、El 和巴力的观点。



然而,不时有一些来自先知的提醒,甚至是猛烈的批评,他们不停争论,保持敌对状态,反对某些宗教崇拜传统,这些传统不可避免地 and 淫乱联系在一起。《何西阿书》就在这些热心的崇拜耶和华的先知当中(比较《何西阿书》4:13~14和《阿摩斯书》2:4),这些先知的話很少有人听从,而且人们总也不照他们的话去做。一些学者曾试图理解和体会在这场斗争中人们所遭受的困难。奥尔斯特罗姆(G. W. Ahlström)是对以色列人当时的处境表示同情的学者中的一员:“为了在迦南的土地平安地活下去,必须遵守迦南的法规(*mishpat*)。”<sup>①</sup>为了确保人类和动物生生不息的繁衍,人们不得不祭拜生育之神巴力(Baal)和亚斯他录。<sup>②</sup>在谋求生计为生存而战和坚持耶和華宗教是一个独一无二的信仰之间,以色列人必须找到一个平衡点。他们无法一劳永逸地解决这种紧张状态。

我们可以确认,公牛形象被创造出来不是要作为耶和華的神像的,牛的形象不能等同于上帝本身,神像是一种神存在的象征,或者牛像仅仅是耶和華的基座,但是几乎没有一种方法可以确保,普通民众不会试图将上帝等同于牛,将牛的神像看作是耶和華本身,从而有意无意地将牛当作是崇拜对象。<sup>③</sup>从这个观点来判断,禁律不太可能有始于早期以色列的古老源头。<sup>④</sup>神像禁律遭遇迦南宗教的挑战和威胁并在此过程中获得以色列的新经验,凭借这些经验,它才逐渐得以实施,并且重新形成反抗力量。以色列人之被掳经验强有力地影响了整个《圣经》宗教之确立,圣殿被毁,民族被放逐,上帝被讥讽,敌人以侮辱的话取笑他们:“他们的神在哪里呢?”(《诗篇》115:2)。诗人进一步肯定上帝的超越性及神像的无能:

为何容外邦人说,他们的神在哪里呢?

然而,我们的神在天上。都随自己的意旨行事。

他们的偶像,是金的,银的,是人手所造的。

有口却不能言。有眼却不能看。

有耳却不能听。有鼻却不能闻。

① G. W. Ahlström, “An Israelite Figurines, Once More,” VT 25 (1975), 108.

② 奥尔斯特罗姆断言,在青铜器中期和铁器早中期发现的很多女性小雕像是亚斯他录的雕像。关于迦南女神的研究,见 R. Patai, *The Hebrew Goddess* (New York: Ktav Publishing House, 1967), 他指出“女神们是无处不在的”(第 15 页)。

③ 克劳斯(Kraus)也得出了同样的观点,op. cit., p. 150. R. de Vaux, op. cit., p. 334; W. Eichrodt, op. cit., p. 118.

④ 哥特瓦尔德说,禁律是随耶和華宗教信仰的兴起而产生的,*The Tribes of Yahweh*, 684. 奥尔布赖特(W. F. Albright)也支持很早期的说法,这个说法有看起来很可靠的考古学证据支持,*Yahweh and the Gods of Canaan* (London: the Athlone Press, 1968), p. 169.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

有手却不能摸。有脚却不能走。有喉咙也不能出声。

造他的要和他一样。凡靠他的也要如此。(《诗篇》115:2~8)

以色列的痛苦经验促成了神像禁律之确立。<sup>①</sup>之后,禁律被申命记派神学看作是一个神学主张,最初,禁律的构想很模糊,诠释很不同,执行起来也很松散。是因为先知的坚持和申命记派神学的说服力才使得禁律越来越明确和理想化。

## 偶像禁律的申命派神学

《申命记》4章是《希伯来圣经》中唯一把有关于耶和華神像禁律的第二诫命强调和解释得异常清楚的文本。从一开始,以色列人就不应该去制作和崇拜耶和華的神像(《申命记》4:12, 15~18)。耶和華在何烈山显灵,他从火焰中对人们说:“你们只听见声音,却没有看见形象。”(《申命记》4:12)“所以,你们要分外谨慎。因为耶和華在何烈山,从火中对你们说话的那日,你们没有看见什么形象。”(《申命记》4:15)这一章节说明神像禁律的实施力度加强了。以色列不能雕刻“任何形象的偶像,仿佛什么男像女像,或地上走兽的像,或空中飞鸟的像,或地上爬物的像,或地底下水中鱼的像”(《申命记》4:16~18)。

“形象”(תְּמוּנָה, likeness)这个词在这个段落和摩西十诫的第二诫命中被认为是具有启发性的。在整本《希伯来圣经》中,这个词只出现过10次:5次出现在《申命记》第4章中,2次出现在摩西十诫中(《出埃及记》20:4;《申命记》5:8);另外它还出现在“摩西五经”传统之外(在《约伯记》4:16和《诗篇》17:15中),但这与我们这里讨论的内容无关;剩下的那一次是出现在《民数记》12:8,这是为了表述摩西独一无二的先知身份,耶和華面对面地和他说话:摩西看到耶和華的样子(比较《申命记》34:10;《出埃及记》33:18~23)。因为在“摩西五经”的传统里,摩西这一位最伟大的先知是唯一一个曾见过耶和華的“形像”的人类,所以他拥有了一个最独特的先知身份,可以为耶和華传达谕示。以色列人看不到耶和華的“形像”。他们没有塑造任何耶和華的“形像”,而是要听摩西传达那些神谕的话。《创世记》1:26-31明确提到,男人和女人是上帝的造物,是他创世中的一部分,男人和女人是上帝照着自己的“形像”(צֶלֶם)和“样式”(דְמוּת)创造出来的。后面这一事实证明了上帝和人类之间一种特殊的关系。虽然《创世记》1的“形像”和“样式”这两个词和《申命记》中用到的词“形像”(תְּמוּנָה)存在区别(《出埃及记》20:4),也不妨碍布鲁格曼(W. Brueggemann)把两篇文字加以联系,他弄清了

① Nathaniel B. Levtow, *Images of Others: Iconic Politics in Ancient Israel*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2008.



“形像”这个词语在不同情况下的差别,坚持认为,“要理解”《创世记》1:26~27 中的内容“必须一并考虑以色列人对上帝任何形象的抵制”<sup>①</sup>。这些《圣经》内容写成于流亡时期,在那时候,人们坚定地抵抗着巴比伦宗教神像崇拜的诱惑,这种抵抗有其最明确的表达方式。

一座铸像不能代表耶和華,只有人类才是世上唯一可以代表他的。<sup>②</sup> 上帝的形象从来都不是一块石头、木头或金属,在所有的生物中,我们人类是唯一按照上帝的“形象”创造出来的生物,我们“可以对他说话,听他对我们说话,服从他或是不服从他——简而言之,可以回应他”<sup>③</sup>。吉布森(John C. L. Gibson)通过分析“形像”(צַפָּרַיִם)这个词在《希伯来圣经》中大都用于异教徒神像崇拜所传达的讽刺意味得出了自己的观点(《民数记》33:52;《列王纪下》11:18;《阿摩司书》5:26)。与之意思相近的一个词“样式”(דְמוּת)也提醒了第一批听到第二以赛亚关于神像崇拜警告的人:

你们究竟将谁比上帝,用什么形像(דְמוּת)与上帝比较呢?(《以赛亚书》40:18)

上帝的不可比拟性使得任何东西都无法与上帝相提并论。《以赛亚书》的问题“你们究竟将谁比上帝?”(《以赛亚书》40:18~20)很清楚地认定了这一《圣经》概念,即上帝的“形像”不会被造出来。<sup>④</sup>

《申命记》第4章试图详细和全面地叙述神像禁律。禁止任何生命形式的人和动物的“形像”。被掳流放时之文本是对摩西十诫中第二条诫命的更新、发展和增强,以将禁令的范围扩展到所有的生物上;也为了将几乎所有的生命范畴都包含在内。<sup>⑤</sup> 这也说明了一种同样的意图,如《出埃及记》20:4b中所写的那样,是为了将第一和第二诫命合并起来。显然,在《申命记》第4章中,第二诫命使第一诫命相形失色。神像禁律显然是最主要的诫命,它体现了耶和華在流放时期《申命记》派神学中独一无二的特点,并且在这一神学的框架中,《申命记》第4章

① Walter Brueggemann, *Genesis (Interpretation)*, Atlanta: John Knox Press, 1980, p. 31.

② W. Harrelson, op. cit., pp. 64-67. 但是,施密特质疑这样的一种理解,op. cit. 77.

③ John C. L. Gibson, *Genesis Vol. I*, Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1981, p. 76.

④ Paul Trudinger, “To Whom Then Will You Liken God?” *VT* 17 (1967), pp. 220-225. 关于神的“image[形象]”和“likeness[样子]”的意义,参见 J. Maxwell Miller, “In the ‘image’ and ‘likeness’ of God,” *JBL* 91 (1972), 289-304; John F. A. Sawyer, “The Meaning of מְהִלָּה מִלִּמְבַר (‘in the image of God’) in *Genesis I-XI*,” *JTS* 25 (1974), pp. 418-426.

⑤ W. Schmidt, op. cit., pp. 82-83. 关于《申命记》第4章是第二诫命的《申命记》扩展,参见 C. R. North, “The Essence of Idolatry,” pp. 151-160.

得到了很准确的理解。<sup>①</sup>

如冯·拉德所指出的那样,在《申命记》第4章中,唯一的问题就是要强制推行神像禁律(《申命记》4:15~20, 23~24)。当以色列人分散居住在不同国家时,这个问题就变得越来越紧急了。人们有可能会被吸引去崇拜其他神,与此同时,人们也会渐渐适应这种生活方式、世界观、宗教习惯和所在国家的习俗以及神像崇拜。两者之间很难找到一条明确的界限。这就解释了为何摩西十诫是现在这样的形式,尤其在《申命记》第4章中,“第一和第二诫命互为解释”<sup>②</sup>。神像崇拜成为解决问题的关键,而且它更具威胁,因为耶和华的形象不能被描绘出来,这世界上没有可以比作耶和华的事物。任何尝试制造出他代表物的行为,就等于将他等同于外族的神,这样就削弱了耶和华的统治权以及耶和华和以色列之间的关系(《以赛亚书》40:18~20, 41:21~29, 44:9~20, 46:1~13)。<sup>③</sup>

从神学意义上讲,神像禁律反对任何试图以创造出来的事物或人的束缚上帝的行为,在上帝所创造世界之外或是自然界与上帝无法等同的东西,这些事物或偶像永远不能代表上帝。从这个观点上看,《圣经》很明确地区分了上帝和物质世界。<sup>④</sup>上帝是不受自然界约束的,而自然也是非神圣化的。所以,《圣经》神像禁律维护了耶和华的超然地位。克莱门兹(R. E. Clements)在禁止耶和华神像的整个过程中发现了其潜在的神学意义,“有更多的人意识到上帝超然地位这一特点”<sup>⑤</sup>。可以引用以利亚在何烈山上的经历来证明耶和华的这一《圣经》概念:

耶和华说,你出来站在山上,在我面前。那时耶和华从那里经过,在他面前有烈风大作,崩山碎石,耶和华却不在风中。风后地震,耶和华却不在其中;地震后有火,耶和华也不在火中;火后有微小的声音。以利亚听见,就

① 《申命记》第4章长久以来被看作是《申命记》1~3引言章节的流放时期内容扩展。序言流放时期内容的更新是第4章以及第29~32章,这些内容可能是来自同一个《申命记》的编者,形成了《申命记》法典的新框架(chs. 12-26)。利文森(J. D. Levenson)通过词汇的关系、风格上的分析、传统历史研究和神学研究的考量来证明他的观点,即“Who Inserted the Book of the Torah?” *HTR* 68 (1975), pp. 203-233.

② W. Schmidt, op. cit., p. 83; Cf., C. R. North, op. cit., p. 156. 关于制造耶和华的神像和其他神崇拜之间的关系,见 A. D. H. Mayes, “Deuteronomy 4 and the Literary Criticism of Deuteronomy,” *JBL* 100 (1981), p. 27.

③ 关于神像的这一段的神学研究意图,有一篇详细的文章,作者是 J. Richard, S. J. Clifford, “The Function of Idol Passages in Second Isaiah,” *CBQ*, 42 (1980), pp. 450-464.

④ C. R. North, op. cit., pp. 158-160; W. Schmidt, op. cit., p. 82; M. Fishbane, “Israel and the ‘Mothers’,” Peter L. Berger (ed.), *The Other Side of God* New York: Anchor Books, 1981, pp. 34, 38, 42-43; O. S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1954), pp. 199, 201; Walter Harrelson, op. cit., p. 64.

⑤ R. E. Clements, op. cit., p. 69.



用外衣蒙上脸……有声音向他说，以利亚啊，你在这里作什么？（《列王纪上》19:11~13）

耶和華是歷史之神，他不能和自然界任何“形像”混為一談。然而，可以發現一個有趣的現象，在《詩篇》中，耶和華的靈顯總是以同樣的形式：雲，地震，火（比較《詩篇》18：7~9，《詩篇》68:8）。他與人類的交流和溝通是以語言的形式（《申命記》5:22）。在何烈山上，不管是以色列人還是以利亞都看不到他的樣子，只聽到他的聲音。耶和華超自然的無邊神力是通過先知的話和聖約的法律傳達到我們這裡的。通過先知聽耶和華的話，看聖約法律，就是上帝的子民日常生活中的義務。《申命記》第4章之序言（4:1~8）與後記（4:32~40）的修辭問句表現了《申命記》第4章在以色列人心目中有特殊的地位。關於這些律例和典章，經文說：

所以你們要謹守遵行；這就是你們在萬民眼前的智慧、聰明，他們聽見這一切律例，必說，“這大國的人真是有智慧，有聰明”。哪一大國的人有神與他們相近，像耶和華我們的神，在我們求告他的時候與我們相近呢？又哪一大國有這樣公義的律例典章，像我今日在你們面前所陳明的這一切律法呢？（《申命記》4:6~8）

在後記中提出了一系列的問題，這些問題描述了以色列的獨特性：

你且考察在你以前的世代，自上帝造人在世以來，從天這邊到天那邊，曾有何民聽見上帝在火中說話的聲音，像你聽見還能存活呢？這樣的大事何曾有，何曾聽見呢？上帝何曾從別的國中將一國的人民領出來，用試驗、神迹、奇事、爭戰、大能的手和伸出來的膀臂，並大可畏的事，像耶和華你們的上帝在埃及，在你們眼前為你們所行的一切事呢？（《申命記》4:32~34）

耶和華是天和世界的創造者，是歷史之神，他獨自為神，運用他的力量、智慧和自由來選擇以色列人作為他的子民。這位耶和華是一個無像的神，他以他的聲音出現在他的子民面前，並要求他們在人類社會和各個國家中執行他的意志。

## 無像之上帝和多神像之中國宗教

本文剩餘的部分將會把耶和華宗教信仰和中國的多宗教信仰進行跨文本閱讀之討論，耶和華宗教信仰典型的特點就是它是一個無像的獨一神崇拜的宗教（Monolatry/Henotheism），而中國的多宗教信仰幾乎一個不漏地讓每一個神都有形象。基本上，中國文化從宗教表現來看具有信奉多神的特點。在很多宗教儀式和祭拜中都可以看到精心製作的神像和無數神的代表物。這裡很容易就可以發現古代中國和古代西亞宗教世界的相似之處。在這兩個地方，不斷增多的

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

神及随之增加的神像就成为了宗教的标志。<sup>①</sup>

从本质上来说,中国的文化充满宗教意味,其特点是宗教多元性和多宗教信仰合一。这一点可以在中国民间宗教或是大众宗教中得到证实。事实表明,官方的宗教观点长期以来受儒家思想的影响,而儒家思想并不认同宗教(尤其在神的概念上),尽管如此,中国民间宗教却一直持续保有其生命力并且不断地发展。这尤其体现在道教和佛教上,它们已经渗入并且深深植根于中国劳动阶层中,成为了中国文化深层结构的重要组成元素,同时,它们也是中国文化史不可分割的部分。<sup>②</sup>

人们常常引用孔子对于宗教的怀疑态度,以此作为中国对于宗教传统看法的正式声明。在《论语》中,孔子对于神鬼有以下的论述:

祭如在,祭神如神在。

子曰:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。”

季路问事鬼神。子曰:“未能事人,焉能事鬼?”曰:“敢问死?”曰:“未知生,焉知死?”<sup>③</sup>

整个中国文化的宗教和哲学思想中,早已充满了这些段落中所体现出的人文主义精神。此外,这一种人文主义精神从未阻碍或是压制民间宗教的发展。如同其他伟大的文明一样,中国文化中有一种信奉多神的宗教背景,历史上总是源源不断地涌现出越来越多的神及神像。陈荣捷(Chan Wing-tsit)将中国普罗大众和精英阶层的宗教区分开来,并作出如下的评述:

普罗大众崇拜数以千计的神和古代自然界的物体、佛教的、道教的和其他来源的神,只要他们认为这个神在那一刻拥有影响他们生活的力量,他们就会特别地供奉他。另一方面,精英阶层仅仅祭祀上天、祖先,有时候也祭拜孔子、佛祖、老子和一些伟大的历史人物,但不会是其他的神灵。<sup>④</sup>

① 关于中国多宗教汇合,参见 Henri Maspero, op. cit., Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980), Max Weber, *The Religion of China* (New York: The Macmillan co., 1964). 关于古西亚宗教和其对神像的态度,参见 Hallo “Cult Statue and Divine Image: A Preliminary Study,” W. W. Hallo, J. C. Moyer, Leo G. Perdue (eds.), *Scripture in Context II, More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1983, pp. 183-198.

② 关于历史发展中的中国宗教,参见 Henri Maspero, *Daoism and Chinese Religion*, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981. R. Ransdorp, “Official & Popular Religion in the Chinese Empire,” Pieter Hendrik Vrijhof and Jacques Waardenburg (eds.), *Official and Popular Religion: A Analysis of a Theme for Religious Studies*, The Hague: Mouton Publishing Co., 1979, pp. 307-426.

③ 孔子对鬼神的三句论述分别引自《论语·八佾》《论语·雍也》《论语·先进》。参见杨伯峻译注:《论语译注》,中华书局 2012 年版,第 37、86、159 页。

④ Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, New York: Columbia University Press, 1953, p. 142.



在过去的六十年中,由于社会政治的巨大变迁,宗教也直接或间接地经历了很大的变化。陈荣捷这样总结了至 1953 年中国宗教的遭遇和命运:

神像被丢出了寺庙。寺庙被摧毁。整个宗教制度被废止。无神论,而不是宗教信仰被奉为精神发展的至高点。<sup>①</sup>

从负面影响来看,这些状况导致宗教组织数量减少,这尤其体现在民间宗教上,因为当地庙宇的许多神像被捣毁,寺院住持、僧侣、尼姑被驱逐,寺庙被查封或是毁坏。<sup>②</sup> 然而,从正面影响来看,民间宗教总是可以在外来压力的影响下找到另一种表达方式,能够继续发展,并且起死回生转化成为新形式,尤其在社会秩序处于毁灭的危机中时。<sup>③</sup>

在中国民间宗教中,神祇崇拜的特点是,无论面临怎样的压力和挑战,它似乎是永远不会被彻底根除的。甚至是今天在香港这样世俗、繁华的现代都市里,即使大多数人没有对于宗教的需求,尤其新一代的人都认为自己是无神论者,很多人仍然接受某些类型的宗教。

在香港这样一个重视经济发展的地方,财神已在有意无意中成为了人们的神,而财神的形象也已经或有形或无形地进入了人们的生活。在财神银锭上,甚至是银行发行的信用卡(“财富卡”)上都可以看到财神的形象。画有这些形象的海报很受普罗大众的欢迎,他们会将海报贴在自己家的门上,特别是在春节的时候。事实上,不论是开玩笑还是认真的,很多人都认定,香港最受欢迎的神就是财神。财神中有专司薪水工资和升职的,有帮助人们在赌博或抽奖中赢钱的,还有在财政困难时期给人们带来好运的,等等。对普罗大众来说,向黄大仙求财求福,观音开库和借库及车公转运等民间神祇宗教活动,已成为香港人神祇崇拜传统。

总的来说,中国人总是习惯于将各种宗教信仰混在一起,也习惯于在同一座庙里把道教和佛教的众神放在一起。<sup>④</sup> 属于这两个宗教的神以及神像通常摆放在同一个神坛上。大多数信徒把这两个宗教当作是同一个宗教一样地崇拜,尽管事实上这些人信仰中的成分主要还是道教,而道教通常被描述为中国本土的宗教信仰。拜神有两层意思:在节日或是特殊的时候,信徒照惯例是要去庙里面拜,平时他们就在家里拜。在香港,尽管民间宗教似乎也日益越来越衰落,这尤其体现在年轻一代中,大多数人家里还是会有祖先的神龛,很多商店里都有神位,

① Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, pp. 3-5.

② Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, p. 145.

③ Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, pp. 168-185.

④ In Hong Kong there are over 600 Chinese *miaos*, half of which are Buddhist and 200 are Taoist. The rest are mixture of both and other popular religions. (Joyce Savidge, *This Is Hong Kong: Temples*, Hong Kong: Hong Kong Government Publication, 1974, p. 6)

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第14辑

人们从数以百计的神中挑选一个或多个神的神像来安放。其中,最常见的神就是保佑船员的女神天后以及观音。<sup>①</sup> 尽管中国的宗教基本上是信奉多神的和多种宗教信仰合一的,但是可以发现中国古代夏商时期神像崇拜的一个有趣的特点,最高之神上帝似乎没有存在任何神像。事实上,尽管普罗大众崇拜数千神像和各种自然界的东 西,不管它们是什么来源,精英阶层只信奉上天、祖先和先师。普罗大众遵从三个宗教混合在一起的信仰和宗教实践,这三个宗教的混合是以道教为主;而精英阶层遵从这三个体系主要是将它们作为人生哲学,其中他们最看重的儒家思想对人与人的关系、道德、生活和思想都有最大的影响。<sup>②</sup> 但由于他们遵从孔子,比较多疑,对宗教也漠不关心,他们的观点对劳动阶层的想法和行为都起不了什么作用。

荀子的书中有一篇很重要的讨论天、地、人之间和谐关系的文章。下文将引述一些说明他主要观点的内容:

天行有常。不为尧存,不为桀亡。应之以治则吉,应之以乱则凶……故明于天人之分,则可谓至人矣……天有其时,地有其财,人有其治。夫是之谓能参。<sup>③</sup>

荀子试图将他对天、地、人的理解放入社会环境中去,并且将其应用到政府和社会中去。他建议统治者要关注生活的方式(道)。他以如下的问答形式回应了与他同时期的人对他的误解:

治乱天邪? 曰:日月、星辰、《瑞历》,是禹、桀之所同也。禹以治,桀以乱。治乱非天也。

时邪? 曰:繁启蕃长于春夏,畜积收藏于秋冬。是又禹、桀之所同也。禹以治,桀以乱,治乱非时也。<sup>④</sup>

从《荀子》中,我们可以很清楚地发现人文主义精神的存在,这种精神是深深植根于中国文化中的。人的价值得到很大程度的重视,同时,也鼓励人类为创造他们的未来,构建他们的生活作出努力。与这种人文主义思想相关的还有道德的观点,这种观点对于个人和社会生活中的良好秩序和繁荣都是必不可少的。

《左传》记录了很多具体的形式和事件,这些都证明了这种世界观,也证明了人和社会的概念,这尤其体现在关于政治和政府的内容中。这里有一个关于道

① Joyce Savidge, *This is Hong Kong: Temples*, pp. 10-15.

② 将中国人分为“普罗大众”和“精英阶层”来看待他们的宗教信仰是由陈荣捷提出的。(Chan Wing-tsit, *Religious Trends in Modern China*, pp. 141-143)

③ 梁启雄:《荀子简释》,中华书局 2009 年版,第 220 页。

④ 梁启雄:《荀子简释》,中华书局 2009 年版,第 225 页。



德和祭祀仪式的例子,这和希伯来先知的传统有一点相似。

公元前 665 年,晋侯第二次请求从虞国取道去攻打虢国,宫之奇就规劝虞公。他竭尽所能告诉虞公,为晋国提供这样的方便是危险的。虞公没有听从宫之奇的劝告,同意了晋国的请求。晋国在第八个月进行了远征,并且消灭了虢国。他们返回途中,经过虞国,晋国军队又出其不意地占领了虞国的都城。宫之奇规劝虞公的时候,他们讨论了一些道德和宗教实践的问题。

虞公说:“吾享祀丰洁,神必据我。”对曰:“臣闻之,‘鬼神非人实亲,惟德是依’。故《周书》曰:‘皇天无亲,惟德是辅。’又曰:‘黍稷非馨,明德惟馨。’又曰:‘民不易物,惟德絜物。’如是,则非德,民不和,神不享矣。神所凭依,将在德矣。若晋取虞而明德以荐馨香,神其吐之乎?”<sup>①</sup>

强调人类正直的行为和合乎道德的决定也是了解神像禁律《申命记》陈述的基础。神限制人间的神像可能是为人的目的而服务的。通过宗教仪式和祭祀活动,人类企图控制神。这也会造成一个错误的概念,认为人所拜之神是由个人任意支配的。<sup>②</sup>

众所周知,以色列的先知预言中,信仰和道德,祭祀的生活和有道德的生活,这两者之间总有着一种难解的紧张状态。为了反对与道德背道而驰的崇拜和祭祀中的一些复杂行为,阿摩司说了一些嘲笑的话,并猛烈地批评了远离道德的祭祀和牺牲(《阿摩司书》4:4~5, 5:21~25)。

希伯来人的宗教是以先知传统为代表的,它表达了一种批判的精神和深度道德信仰。<sup>③</sup> 在以色列的社会中有一群先知,他们有勇气站出来反对不公平,反对压迫穷人,这一点意义重大,且有正面影响。中国传统中的“规劝者”也扮演同样的角色,尽管他们不必去关心宗教事务。<sup>④</sup>

韩愈是儒家思想忠实的拥护者,他向唐朝的宪宗皇帝呈交了他的奏表,劝说皇帝改变主意,不要去迎接佛骨。在《论佛骨表》一文中,他写道:

周文王年九十七岁,武王年九十三岁,穆王在位百年。此时佛法亦未至中国,非因事佛而致此也。汉明帝时始有佛法,明帝在位,才十八年耳。其

① 张庆利、米晓燕、王丽英编著:《左传》,中华书局 2011 版,第 41 页。

② 偶像崇拜的危险是误导信徒错误地认为,神是可以被操控的或神是受人的安排的,有以下的学者所表述:G. von Rad, op. cit., p. 212ff; Fohrer, op. cit., pp. 82, 163; Ringgren, op. cit., p. 39; N. K. Gottwald, *Hebrew Bible*, p. 217, etc.

③ 关于希伯来宗教的两个观点,参见 H. Frankfort, *Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago: The University of Chicago Press, 1946, pp. 235-38.

④ 参见拙文“Doing Theology in Chinese Context: The David-Bathsheba Story and the Parable of Nathan,” *East Asia Journal of Theology* 3 (1985), pp. 243-257.

后乱亡相继,运祚不长……

……今闻陛下令群僧迎佛骨于凤翔,御楼以观,昇入大内,令诸寺递迎供养。

臣虽至愚,必知陛下不惑于佛,作此崇奉以祈福祥也。直以年丰人乐,徇人之心,为京都士庶设诡异之观、戏玩之具耳。安有圣明若此而肯信此等事哉?<sup>①</sup>

韩愈所想要表达的是一个古老的概念,即神灵没有降祸的能力,也没有赐福的本领。换句话说,福祉不是靠拜神得来的。韩愈还引用了孔子关于宗教的著名言论:“敬鬼神而远之。”<sup>②</sup>尽管没有明确的区分,对于主要遵从儒家思想的精英阶层和乐于接受道教和佛教影响的普罗大众来说,这一儒家的原则造成了他们间的很多分歧。

如前文所述,在中国的宗教中,人们所拜的每一个神几乎都有代表他的神像。神就好像人,他们不仅有神像,而且还有不同的外形。有一句谚语很好地说明了这一点:“各人各样,各菩萨各像。”大多数人拜神像或奉佛缘,都把这些像看成神灵、佛或者菩萨本身,认为神佛一直都住在像中。此外,中国人喜欢纸质神像,“神的形象被画在卷轴上,当人们希望使用时随时随地挂起来”<sup>③</sup>。这些纸神像很受欢迎,因为可以帮助信徒在心目中树立起他们所崇拜的对象,也为私人的祭拜提供了很便捷的方式。另外,神或佛可以在信徒的家里和他们如此接近,看起来就好像是这家人的好朋友和守护者。<sup>④</sup>

希伯来人的民众宗教也是多元的,也包括神像崇拜,但先知及《申命记》派之文本则确立独一神宗教及神像禁律。经文表达了一个深层的神学理论,即“神和自然是不同的,自然界既不包括神,也不会耗尽他的力量”<sup>⑤</sup>。在耶和華宗教信仰中,一直都有人持续不断付出努力支持神像禁律,至少从何西阿开始,先知们

① 孙昌武选注:《韩愈选集》,上海古籍出版社 2013 年版,第 376~380 页。

② 孙昌武选注:《韩愈选集》,上海古籍出版社 2013 年版,第 381 页。

③ Clifford H. Plopper, *Chinese Religion Seen through the Proverb*, New York: Paragon Book Reprint Co., 1969, p. 165.

④ 普洛普尔(Clifford H. Plopper)整理了很多谚语帮助我们了解中国宗教的每一个方面。他的书里有整整一个章节是关于中国人崇拜的各种神。有一本关于大众宗教和中国三个伟大宗教的很严谨的书,作者是马斯佩罗, *Taoism and Chinese Religion* (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981), 这本书也有关于中国各种神的精彩描述。

⑤ Michael Fishbane, op. cit., p. 33. 同一论点的更多表述:“一件创造物不能代表雅威自己”(G. von Rad, *Deuteronomy*, p. 57); “世界的任何物质都不足以表现雅威”(W. Harrelson, op. cit., p. 64); “自然界不能领悟耶和華”(Eichrodt, op. cit., p. 215); “现世的任何东西都不足以代表上帝:他是不能被描述的”(W. Schmidt, op. cit., p. 82)。



都是这样做的。这种努力具有神学意义,耶和華是创世之神、历史之神,自然界是所创之世的一部分,以色列人在神—自然—人这三者之间维持着很好的关系。三者在创世中和历史中都分别有其活动领域和角色。他们不会被混在一起,难以分辨,也不会被完全分开,互相之间不相关。神像是被创造出来的东西,不能像崇拜神一样崇拜它们;相反,神像也有它们在宗教礼仪中的重要地位,“通过可见的形式呈现不可见之神之代表物”<sup>①</sup>。这是神像宗教之了解,但《希伯来圣经》认为人类是按照上帝的形象创造出来的,人类就被理解为“体现上帝的美善的一种镜子”<sup>②</sup>,因而去掉神像存在的基础。

## 结 论

本文基本上认定,人类是喜欢制造神像的。问题在于,神像禁律是否违背了这样一种对人的本性和渴望的理解呢?神像(iconography)象征着神的存在,是否有可能去崇拜一个没有任何神像的神,是否有可能不借助视觉,使信众将注意力集中在神的身上?事实上,希伯来宗教的核心确实表现在无像崇拜(aniconism)与一神崇拜(monolatry)<sup>③</sup>这二元结合的特色中。

在《申命记》第4章中有一个饶有意义的问题,根据冯·拉德可信的研究,“以色列坚定地实行神像禁律,却可以容忍其他国家之神像崇拜,这两者之间的对比非常引人注目”<sup>④</sup>。中国的宗教基本上是信奉多神的、多信仰合一的多神像宗教(iconolatry),希伯来人的宗教是反神像的。她们皆同样呈现复杂性、多层次之精神面貌及社会实践的多样性。中国神像的宗教通常都表现出容纳其他异教之特色,而《希伯来圣经》神像禁律也不会强迫异教徒去实施这一禁律而破坏异己之神像(iconoclastic)。这两宗教似乎都为宗教宽容和宗教对话开辟新道路。

① Constantine Scouteris, “‘Never as Gods’: Icons and Their Veneration,” *Sobornost* 6 (1984), p. 7.

② Constantine Scouteris, “‘Never as Gods’: Icons and Their Veneration,” *Sobornost* 6 (1984), 9.

③ 一神崇拜(monolatry)比一神主义(monotheism)更切地描述《希伯来圣经》的宗教特色。可参见笔者另一文章:“Between Polytheism and Monotheism: Translating the Biblical God in Con/textual Negotiation,” *Understanding God in the 21st Century*, ed. by Meng, Zhenhua, China: Vanguard Press, 2013. pp. 102-120.

④ G. . von Rad, *Deuteronomy*, p. 50.