

天下通道精义篇

——犹太处世书

张 平 译注

北京 大学 出版 社
· 北 京 ·

图书在版编目(CIP)数据

天下通道精义篇：犹太处世书/张平译注. —北京：北京大学出版社，2003.6

ISBN 7-301-06296-6

. 天... . 张... . 犹太教-宗教经典 . B985

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第029430号

书 名：天下通道精义篇——犹太处世书

著作责任者：张 平 译注

责任编辑：杜若明

标准书号：ISBN 7-301-06296-6/G·0866

出版发行：北京大学出版社

地 址：北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址：<http://cbs.pku.edu.cn>

电 话：邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752028

排 版 者：北京华伦图文制作中心 82866441

印 刷 者：北京大学印刷厂

经 销 者：新华书店

850毫米×1168毫米 32开本 4印张 85千字

2003年6月第1版 2003年6月第1次印刷

定 价：10.00元

目 录

序 1

省略语对照表 1

天道、人道、天下通道——代引言 1

 一、天下通道 1

 1. 《巴比伦塔木德》与《密德拉施》中的
 “天下通道”类教义 2

 2. 典籍化的“天下通道” 12

 二、人道 20

 1. 一般意义上的人道 21

 2. 有特定意义的人道——儒家的“人道”观 26

 三、天下之通道 35

 四、极端主义的退热剂 40

第一章 53

第二章 61

第三章 66

第四章 70

第五章 75

第六章 78

第七章 81

第八章 85

第九章 91

第十章 97

和平篇 102

参考文献英汉对译表 113

序

本书的完成，首先要感谢普林斯顿大学的浦安迪（ANDREW PLAKS）教授。是他在我完成了《阿伯特》的翻译之后，首先向笔者指出翻译此书的意义。在翻译过程中，我们进行过两次谈话，交流了包括“人道”问题在内的很多看法。在翻译完成之后，他又审阅了全部译稿，并提出了宝贵的意见。此外，《阿伯特》一书在翻译完成后，也经他审读全文并提出意见，因当时匆忙交稿，未来得及在译者序中表示谢意，在此一并致谢。

我要感谢的第二个人是特拉维夫大学哲学系、东亚学系前主任欧永福（YOAV ARIEL）教授。他对笔者的工作提供了无私的支持和保障。除了向笔者敞开了他的私人图书收藏之外，还曾多次解答问题并与笔者讨论“人道”与“天下通道”间的关系。

此外，应该感谢特拉维夫大学将此书的翻译出版以及“人道”与“天下通道”的比较研究列入科研计划并提供了经费资助。

本书的译注工作开始于2000年下半年，研究工作亦随之开始。整个工作历时一年半的时间，其难度和所用时间都超过笔者事先的估计。除译文颇费斟酌以外，原书版本太多，

版本间差异太大也是一个原因。

就版本比较而言，L译本的工作做得最细致。但就译文而言，则未免太拘泥于一个版本，在某些地方显示出与通行本差异过大。D译本的注解极为到家，其希伯来文本亦清晰可读。故本书第五章至第八章基本上依据D译本的希伯来语文本。其他章节则在H译本、S译本及D本的希伯来文本间择其善者，有时也参考L译本并加入儒家思想与拉比犹太教比较研究的相关考量。对于版本间的差异，则在笔者认为影响到文意时，在注解中加以说明。

书中《圣经》引文、《圣经》中出现过的人名，一概用“和合本”译文，个别有问题的地方则另加说明。与《阿伯特》相关的引文及人名则使用笔者旧译，对有问题的地方，则同样做了说明。凡在《阿伯特》中出现过的贤哲，不再一一注解其生平，而是给出《阿伯特》一书相关注释页码《塔木德》卷名的翻译在书末另加中英文对照附录，以便检索。除了笔者另做说明的地方以外，本书中凡提到书名《塔木德》时，均指《巴比伦塔木德》。

张 平

2002年2月22日

于特拉维夫

省略语对照表

- D 本：Daniel Sperber, *Masechet Derech Eretz Zuta*, Jerusalem Zur -aot Press, 1982. 希伯来文。
- D译本：Daniel Sperber, *A Commentary on Derech Erez Zuta, Chapter Five To Eight*, Ramat Gan, Bar Ilan University Press, Israel. 希英对照本。
- H译本：Michael Higger, *The Treatises Derek Erez*, Brooklyn, N.Y., Minkness Publishing Co., 1935. 希英对照本。
- L译本：Marcus van Loopik, *The Ways of the Sages and the Way of the World*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991. 英译本。
- S译本：Abraham Cohen (ed.), *Hebrew-English Edition of The Babylonian Talmud, Minor Tractates*, London, The Soncino Press, 1984. 希英对照本。

天道、人道、天下通道 ——代引言

一、天下通道

“天下通道”(DERECH ERETZ),在拉比犹太教中有两个基本含义,一是拉比犹太教一类教的总称,二是《巴比伦塔木德》中两个小卷的书名。这两个小卷是《天下通道大义篇》(DERECH ERETZ RABBAH)与《天下通道精义篇》(DERECH ERETZ ZUTA),有据可查的资料证实,收入《巴比伦塔木德》的最早年代是14世纪¹。

尽管“天下通道”类教义出现的时间绝不晚于犹太教历史上的《塔木德》时代(1~6世纪),但两卷《天下通道》的成书则公认是在《塔木德》时代之后²。因此从时间上说,是“天下通道”教义在先,《天下通道》经书在后;而从内容上说,教义是经书的起点与源泉,经书则是教义的归纳与发展;教义的系统化形成了经书,经书的经典化又反过来形成了新的教义;两者一方面有着不可分割的紧密联系,另一方面又有着难以抹煞的显著区别。因此我们的论述也分为两部分,先讨论作为教义的“天下通道”,后考察形成经书的《天下通道》。

1. 《巴比伦塔木德》与《密德拉施》中的“天下通道”类教义

作为某类特定教义总称的“天下通道”在《巴比伦塔木德》与《密德拉施》中大致有以下四个层次的内涵:

- 一、人类的性活动及其规范。
- 二、存在于客观世界的自然规则。
- 三、人类的实际生活经验与谋生手段。
- 四、社会生活中的礼节与道德准则。

性活动是我们迄今可以看到的“天下通道”的最早的含义之一(当然这并不是说这就是其本义)。《旧约·创世记》第十九章说到所多玛的义人罗得在神的帮助下逃出了全城毁灭的灾难,与两个女儿与世隔绝地住在山洞里。两个女儿为了传宗接代,将父亲灌醉并与之发生了乱伦的性关系。两人事前商量的理由便是:“我们的父亲老了,地上又无人按着世上的常规进到我们这里。”³“世上的常规”,希伯来文原文是“全天下之通道”,意指男女之事,可以被看做是“天下通道”的最早一个例子。用“天下通道”做“性活动”的代名词的这一做法,在《巴比伦塔木德》和《密德拉施》中都得到了延续。《塔木德·赎罪日书》第74页下使用“天下通道”直指“婚内性交”。《阿伯特》第六章第五节的“以享乐适度”中的“享乐”一词,原文即“天下通道”,某些犹太教拉比也倾向于将其解释为“性享乐”⁴。《密德拉施大义篇·创世记卷》第二十二章第二节中,拉比胡纳与拉比雅各便宣称亚当是所有生物中第一个进行性活动的,其所为“使天下通道广为所知”。

毫无疑问,作为一种试图为犹太人日常生活制定准则的

宗教，拉比犹太教不可能只谈论性活动而不涉及其规范。《塔木德·祝祷书》第22页上的一段，似乎向我们暗示在《塔木德》时代，曾经存在过或正在编辑着一部与人类性生活规范问题有关的《天下通道法典》。在那一段中，拉比们讨论了与经期女性交后的祝祷是否应该出声的问题，拉比犹太人在争论中持与《天下通道法典》相一致的立场。在随后的另一个故事中，拉比犹太人在行房事后碰上学生请他复述“天下通道”律法，他坚持要在洗澡之后再复述，尽管他自己曾认定性交后无需洗浴洁身便可复述“天下通道”律法。由此可见当时的天下通道律法与性生活的确有着特殊的关系。

在《塔木德·艾鲁文书》第100页下中，拉比约哈南宣称人类即使没有得到《托拉》，也仍然有办法规范自己的行为。“我们将从猫那里学习谦卑，从蚂蚁那里学习诚实，从鸽子那里学习贞操，从先讨好后交配的公鸡那里学习天下通道。”此处的天下通道已不再是简单的性活动本身，而是涉及在这类活动中应该得到遵守的行为准则。在《密德拉施大义篇·路得记卷》第二章第十六节中，“性交只能在黑夜而不是白天进行”被确认为天下通道律法之一。

认为天下通道存在于自然规则之中，并由此将自然规则也列入天下通道的范畴之内的观点，也在《圣经》中便露出了端倪。《旧约·约书亚记》第二十三章第十四节便以“走世人必走的路”指代死亡⁸。玛可斯·卡都训曾指出，拉比犹太教中的天下通道概念，事实上是由实际存在的行为方式与应该存在的行为方式或者说是自然规则与人类行为准则两部分构成的⁹。L译本则进一步将这两个方面定义为天下通道的“描

述性”内涵与“规范性”内涵⁸。其中的“描述性”内涵便包括了“有时具有伪科学性质的自然法则”。在上文有关公鸡的段落中，我们已经看到拉比约哈南相信天下通道存在于动物之中。同样的观念在《密德拉施》中留有痕迹。在《密德拉施大义篇·申命记卷》第五章第二节中，拉比们宣称天下通道存在于蚂蚁之中，而且值得人类学习。“自然”当然不只是动物。《密德拉施大义篇》中被列为“天下通道”的还包括“先落后涨水”⁹，而“大的应被视为大的，小的应被视为小的”⁹则被称为“当然是天下通道的”，在此“天下通道”已经成了“自然”的同义词。

在拉比犹太教中有关“天下通道”的最著名的论述大概要算是《阿伯特》第二章第二节中“最好的是学习《托拉》能与一项脚踏实地的劳作一起进行”。“脚踏实地的劳作”的希伯来文原文即“天下通道”，指的是一项用以维持生计的职业或手段。同书第三章第六节所谈的“俗务”，即谋生活动，希伯来文原文也是“天下通道”。以“天下通道”为谋生职业的用法在《巴比伦塔木德》中也得到延续。《塔木德·祝祷书》第32页提到“我们的拉比们教诲说：有四件事情当努力去做，即：《托拉》学业、善事、祈祷与天下通道”，传统上即将此处的“天下通道”解释为“谋生职业”。而《密德拉施大义篇·民数记卷》第十九章第二十六节即继承《阿伯特》的传统，宣称“凡承受《托拉》之轭于自身者免其谋生（原文为天下通道）之轭”。

与“谋生”的含义相通的“天下通道”的另一个内涵是人类日常生活常识。在这方面，拉比犹太教几乎认为“天下

通道”无所不包，无所不及。不过最常见的有以下几类：

第一，与饮食有关系的。按照“天下通道”，吃肉不仅只能在夜里而不是白天¹⁶，而且“割不正不食”¹⁷，同时给子女饮食也要小心，不可以使他们沉湎于酒肉之中¹⁸。

第二，与建筑或建造有关的。“天下通道”包含着在建筑和建造中对很多具体问题的常识性总结。它会告诉你一条船的比例应该是“其宽度为其长度的六分之一，且其高度为其长度的十分之一”¹⁹；如果你要建房子，那么天花板应该用香柏木而地板则应该用柏木²⁰；而如果屋子的大小是十平方腕尺的话，那门就应该开在边上²¹。它甚至不厌其烦地告诉你，在选择建材时不要去用还能结果子的果树。那道理不言自明，就是上帝要造自己的圣殿也不会去动那些果树的，“虽然一切都属于他，何况你呢？”²²

第三，与理财有关系的。“天下通道”会告诉你在生活中花钱的一些基本原则。比如它劝告你，把挣来的第一笔钱用来建房子，第二笔钱用来建一个葡萄园，第三笔钱才用来娶妻²³。免得娶妻后经济紧张，无安身立命之地。它还告诉你，花钱的三个原则是：“饮食开支要与你的经济实力相称，衣着开支要低于你的经济实力，而住房开支则应超过你的实力。”²⁴换句话说，就是不要从嘴上省钱，而把从衣着上省下来的钱投资到住房上。拉比老海亚在《密德拉施大义篇·创世记卷》第七十六章第三节中断言，“不要把所有的钱都堆在一个角落里”，是“天下通道”的原则之一，这大概是对“不要把所有的鸡蛋都放在一个篮子里”这一理财原则的早期阐述之一。

第四，与旅行有关系的。《密德拉施大义篇》两次提到依

照“天下通道”，出门旅行时应带上两个仆人，以免万一仆人生病，主人还得照料仆人²⁵。

至此我们所讨论的大致上属于玛可斯·卡都训所谈到的“实际存在的行为方式”，也就是L译本所标明的“天下通道”的“描述性”内涵。尽管这一切对我们全面理解“天下通道”的概念以及追溯“天下通道”这一概念的历史演变都极其重要，但我们仍然应该指出，对拉比犹太教来说，“天下通道”的核心内容乃是它所包含的社会生活中的礼节与道德准则，也就是它所认定的“应该存在的行为方式”，或“天下通道”的“规范性”内涵。在这方面，“天下通道”所提供的不是泛泛的社会行为准则，而是对具体行为的详细而清晰的规定。在今天我们在《巴比伦塔木德》及《密德拉施大义篇》所能看到标明为“天下通道”礼节与道德准则的条款中，对人际交往中所应遵循的礼节占了绝大部分。这些礼节包括：

第一，主客之道。“天下通道”要求你在接过主人所奉的饮料后应两口喝尽，因为一口喝尽是暴露贪相，三口喝尽则是傲慢无礼，只有两口喝尽为不即不离，合乎“天下通道”²⁶。它还告诉你，做客时不仅要向男主人问安，而且有义务问女主人的平安，但不要自己去问，而是问她的丈夫²⁷。除做客外，做东之道也不可忽略。《密德拉施大义篇·利未记卷》第三十四章第八节便规定对远方来客供以饮食乃居停主人不可推卸的责任。

第二，齐家之道。“天下通道”对夫妻关系的维护是从婚礼开始的。一个在《密德拉施大义篇》中被强调了三次²⁸的原则是“不得新娘许可，新郎不得进入新房”。在家族方面，“天

“天下通道”规定，如果你的亲戚生活无着，则你有义务照顾他一个月，过时则无论发生什么事情，都不再是你的过错⁸⁸。此外，天下通道也有对家庭内主仆关系的规定⁸⁹。

第三，邻居朋友之道。一个在《巴比伦塔木德》与《密德拉施大义篇》中都得到肯定的“天下通道”原则是：对邻人讲话要以对对方的称呼开始，禁止不称呼对方，便开始说话⁹⁰。“天下通道”还规定了朋友间交往的准则⁹¹。

第四，修身之道。尽管“天下通道”的礼节与道德内涵主要是针对人与人之间的关系的，但个人的行为准则早就是“天下通道”所关心的内容。在《密德拉施大义篇·利未记卷》第三十四章第八节中，“天下通道”要求一个人在行善时应满心喜悦。《密德拉施大义篇·创世记卷》第七章第五节则宣称，根据“天下通道”，一个人在进入安息日时若手持贵重物品，则应立即放下，显示了“天下通道”与犹太教宗教内涵相通的一面。

一个难以回避的问题是，作为一类相对独立，有其固定内涵的教义，“天下通道”与犹太教传统的最高教义实体——《托拉》的关系如何。在这方面，《巴比伦塔木德》与《密德拉施大义篇》给我们提供了几个基本的理解原则。

首先，拉比犹太教承认，就与人类的关系而言，“天下通道”在时间上先于《托拉》⁹²。换句话说，那就是人类在摩西从上帝手中接过《托拉》之前并非处于“万古如长夜”的道德混沌状态，而是有“天下通道”作为人类社会个人与个人、个人与群体乃至群体与群体间和平共存的行为准则的。在空间上，《托拉》乃神给以色列的礼物，《口传托拉》更是

区别犹太人与非犹太人的标志，并不要求非犹太人遵守其诫命；而“天下通道”则是“放之四海而皆准”的处世原则，不仅人类遵守，而且存在于大自然之中。就《托拉》、“天下通道”与以色列三者的关系而言，《托拉》使以色列木秀于林，而“天下通道”则使以色列拥有一个与其他民族和睦共存并相互交流的行为基础。

其次，虽然就拉比犹太教传统各组成部分在传统价值体系中的地位而言，《托拉》的层次远高于“天下通道”；或者如玛可斯·卡都训所说的那样，“天下通道”乃附属于《托拉》的“次观念”之一⁹³，但拉比犹太教相信“天下通道”与《托拉》之间存在着一种相辅相成、相互依赖、密不可分的关系。一方面，尽管“天下通道”存在于《托拉》来到人间之前，但人类显然并未领会“天下通道”的全部精髓，以至于教授“天下通道”也成了《托拉》的一部分责任。在我们上面所举的有关“天下通道”的例子中，有相当一部分用的是“《托拉》在此教授你天下通道的准则之一”这样的句式⁹⁴。但另一方面，学习《托拉》并不能取代对“天下通道”的学习，特别是不能取代对“天下通道”的身体力行。对拉比犹太教的追随者来说，修身进阶的最佳途径便成了“学习《托拉》”与“一项脚踏实地的劳作”相结合⁹⁵。有了这两方面的综合，“若无《托拉》，即无道义；若无道义，亦无《托拉》”⁹⁶才不是一句空话。

第三，“天下通道”是人人所必须遵循的处世准则，但若仅限于此，则对于拉比犹太教信徒的修身养性来说，是远远远远不够的。前面说过，拉比犹太教认为“天下通道”“放之

四海而皆准”。与此相关的一个观念是，“天下通道”人人须依而行之。拒绝遵循“天下通道”者则会受到神的处罚。《密德拉施大义篇》在阐释《旧约·申命记》第二十三章第三节“亚扪人或是摩押人不可入耶和华的会。他们的子孙，虽过十代，也永不可入耶和华的会”及第四节“因为你们出埃及的时候，他们没有拿食物和水在路上迎接你们，又因他们雇了美索不达米亚的毗夺人比珥的儿子巴兰来咒诅你们”时，认为他们受到惩罚的主要原因在“没有拿食物和水在路上迎接”以色列人。这是因为“拿食物和水在路上迎接”远方来客乃“天下通道”中的做东之道。所以亚扪人与摩押人受罚，乃是因为他们没有履行“天下通道”之义务的缘故⁸⁸。

能行“天下通道”自然是好事，但对于追求基于《托拉》诫命的精神上的完美境界的犹太教贤哲来说，仅限于履行“天下通道”的义务是不够的。只有苦读《托拉》，坚持不懈地履行诫命，方可进入登堂入室的更高境地。如若不然，则虽然可以被称为世俗意义上的好人，但仍然为贤哲门看不起。在《密德拉施大义篇·利未记卷》第九章第三节中，拉比雅纳伊路遇一个看起来像是贤哲门徒的人邀请他去做客，他欣然前往，却发现此人对《托拉》一无所知。盛怒之下，他说此人是“狗”。面对此人“我一生从未把听来的坏话复述给他人，也从未见两人吵架而不设法为他们讲和”的辩解，拉比雅纳伊却说：“正因为你履行天下通道，才称你是狗。”虽然在故事之后“狗”被解释为“昌盛”之意，但从前后文看，“狗”显然包含着雅纳伊对此人的轻蔑之意。

最后，“天下通道”在拉比犹太教思想中与《托拉》的共

存还包含着拉比犹太教对自身的更为深刻的思索。就总体而言，拉比犹太教追求的是，建立在《托拉》基础上的超凡脱俗与成仁成圣的完美境界。然而事情都有一个限度：求道过深，则往往见神见鬼；脱俗过甚，即不免人性泯灭。追求完美，本是人人渴慕的境界，但若把完美极端化，则可能生出谁都不愿意看到的后果来。人类历史上丧尽天良的极端丑恶行径，往往与追求完美与脱俗境界的最初动机的极端化有关。对此，《阿伯特》第二章第二节在宣布了“最好的是学习《托拉》能与一项脚踏实地的劳作一起进行”的名言之后，又进一步指出了这样做的理由：“同时致力于这两项，将使人摒除恶念。”而《塔木德·经期书》第69页下到第71页上的这一段则大体向我们解释了“天下通道”是怎样使人“摒除恶念”的：

我们的拉比教诲说：“亚历山大人问了拉比约书亚·本·哈纳尼亚十二个问题……三个是有关天下通道的。

……………

哪三个与天下通道有关的问题呢？（第一个是）一个人必须做些什么才能聪明？他⁸⁹回答说：让他多事于学习，少事于经营。他们说：不是有很多人这样做了却毫无益处吗⁹⁰？那就不如让他祈求神的恩典吧，因为神便是智慧的化身。《圣经》说：“因为耶和华赐人智慧。知识和聪明，都由他口而出。”⁹¹……但开始他要教我们什么呢⁹²？那就是两者缺一不可。（第二个是）一个人必须做些什么才能富足？他回答说：让他多

事于经营且诚实经营。他们说：不是有很多人这样做了却毫无益处吗？那就不如让他祈求神的恩典吧，因为神便是财富的化身。《圣经》说：“银子是我的，金子也是我的。”⁸⁸但开始他要教我们什么呢？那就是两者缺一不可。（第三个是）一个人必须做些什么才能有子？他回答说：让他与一位与其相称的女子结婚，且行房事适度。他们说：不是有很多人这样做了却毫无益处吗？那就不如让他祈求神的恩典吧，因为神便是子孙的化身。《圣经》说：“儿女是耶和华所赐的产业。所怀的胎是他所给的赏赐。”⁸⁹但开始他要教我们什么呢？那就是两者缺一不可。

按拉比犹太教的基本教义，无论做什么事情，祈祷是必要的。由于神是万能的，所以真正符合教义的祈祷也应该是有效的。危险在于，一个把这种宗教修身教义绝对化到世俗日常生活中去的信徒很可能由此掉进极端主义的陷阱。既然神是万能的，祈祷也是虔诚的，那么类似智慧、财富和子孙这些东西，理论上说都应该可以通过祈祷获得，而不必从事日常劳作。正是在这一类问题上，“天下通道”显示了其无可替代的作用，它让门徒们在确立其信仰的同时既不与现实生活脱节，也不与常人的道德理念相背逆。而撒母耳在回答的顺序上先提“天下通道”，在遇到困难之后才提到祈祷的做法，也让人相信拉比犹太教在这类问题上更倾向于用“天下通道”而不是《托拉》去引导其信徒，使之免于歧途。虽然从原则上看拉比们仍然坚持“两者缺一不可”的态度。

综上所述，我们可以说虽然“天下通道”在《塔木德》时代未能形成独立典籍，且其内容可能有大量散失，但就今

天我们在《巴比伦塔木德》与《密德拉施大义篇》中所能看到的内容而言，“天下通道”这一概念的大致轮廓仍然是清晰的，而幸存下来的有关这一概念在整个拉比犹太教体系中的地位论述也是令人信服的。

2. 典籍化的“天下通道”

所谓典籍化的“天下通道”，指的是《巴比伦塔木德·小卷集》中以“天下通道”命名的两卷，即《天下通道大义篇》与《天下通道精义篇》。两书成书年代、作者均不详。其传统可能由来已久，但这两个小卷据信是《塔木德》时代以后的产物。从书名看，很容易让人误以为《精义篇》是《大义篇》的节选本。然而事实上两者虽有一定的关联，但学者们都一致认为两书是各自独立的。

《天下通道大义篇》共十一章，其内容大致有如下几个方面：

第一，有关违禁婚姻与性关系的问题。这些论述几乎全部被收在《天下通道大义篇》的第一章内，其论述内容主要是在婚姻关系建立之后，哪些婚外（例如与妻妹⁹⁰）的性关系是被禁止的；以及在某些性关系发生之后，哪些婚姻是被禁止的（例如一个男子与一个妇女发生性关系后，是否仍可以娶其女儿为妻⁹¹）。其论述范围则涉及强奸⁹²、通奸⁹³、乱伦⁹⁴、兽交⁹⁵以及其他类型的不洁性交（例如与经期妇女的性交⁹⁶）。也有一些学者认为，此章在内容上与其他各章相去甚远，当是从《塔木德》其他卷中窜入的。

第二，有关人与大自然的关系问题。这一部分主要集中

于第二章的后半部，内容则包括了人的罪孽与日蚀或月蚀的关系，以及有关三百九十层天的问题。

第三，实际生活经验与生活常识。这主要体现在第十一章中。该章探讨的是因生活中的不慎行为而导致死亡的各种情况。其中包括警告不要用嘴直接从河里饮水这样与明显与卫生有关的告诫^②，如不常去经堂用功就会死亡这类有浓厚宗教背景的信条^③，以及很难弄懂的裸体站在烛光前就会死亡之类的说法^④。除这一章外，其他章中也有一些生活经验的总结。例如第五章第三节便告诫人们：虽然待客要热情，但“防人之心不可无”，“应该把每一个来你家的人都看作盗贼”。

第四，有关社会生活中的礼节与道德规范。在这方面，涉及最多的是与饮食及洗浴有关的礼节与行为规范。与饮食有关的规定大多收在该书第六章及第九章中。其中包括对就餐前后及过程中的言论^⑤，就餐，特别是做客时的动作的规定^⑥，还包括了一部分对食物及器皿处理方式的规定^⑦。第十章则几乎全部是有关浴室中的礼节规定，从应做的祷告^⑧、更衣的次序^⑨、洗浴的姿势^⑩乃至禁止在浴室中的大理石地板上小便^⑪这样的细节，都有明确的规定。除了这两类比较大的礼节讨论之外，《天下通道大义篇》也有一些其他生活礼节的内容，比如，禁止不打招呼就闯进别人家里^⑫，进出别人家总要面带喜色^⑬，等等。

第五，有关修身之道。虽然修身之道在《天下通道大义篇》中不占很大分量，但与《塔木德》相比，仍然有了一定的发展。第四章与第五章，有几节是有关尊师问题的。第三章全章讲的是人在神创的世界应该如何看待自己的地位的问题，

其中有关人的前景不过是蛆虫的说法与《阿伯特》第四章第四节几乎完全一样。第二章的前半部分则将人分成二十四个种类。而这些种类在很大程度上是照拉比犹太教的修身道行深浅划分出来的等级，显示出了从人的不完善通向完美无缺的进阶图。

综上所述，可以看出，《天下通道大义篇》中有关“天下通道”的概念，与《巴比伦塔木德》及《密德拉施大义篇》中的基本相同。不同之处在于《天下通道大义篇》向我们展示了对这一概念之基本内涵的较为系统化的阐述与解释。由于违禁性关系在早至《圣经》时代便是“天下通道”观念的有机组成部分，所以我们不认为第一章的存在在内容上与其他各章有任何冲突之处，因此也就不主张在没有过硬证据的情况下将其剔除出去。

《天下通道精义篇》共十一章，其中最后一章《和平篇》，传统上认为本来是独立的篇目，后被收入此书。如我们在上面说过的，《天下通道精义篇》是一部自成体系，与《天下通道大义篇》互不相属的独立著作，一般认为其成书时间晚于《天下通道大义篇》^⑭。

与《天下通道大义篇》大体上继承了《巴比伦塔木德》与《密德拉施大义篇》的“天下通道”概念内涵不同，《天下通道精义篇》对传统的“天下通道”的观念做出了较大的、有重要意义的发展。一方面，传统“天下通道”概念的重要内涵在《天下通道精义篇》中都有所体现。在人类的性活动方面，虽然没有涉及违禁性关系，但仍然在讨论有关性行为的规则^⑮。在人与自然的关系方面，有关死亡原因的论述没有

《天下通道大义篇》那样成系统，但仍然可以见到^{②②}。实际生活经验与生活常识缩减为极小的一部分，但仍未完全绝迹^{②③}。在社会生活的礼节方面，《天下通道精义篇》仍然保留着对与饮食^{②④}、宾主^{②⑤}及洗浴^{②⑥}有关的礼节的注意力。但另一方面，《天下通道精义篇》对“天下通道”概念中的修身之道做出了极大的发展，在事实上将其演义为“天下通道”的主体内容，并在中和“天下通道”与传统的《托拉》修身之道的努力之中形成了一套独具特色的价值体系。《天下通道精义篇》中的修身之道大体上包含以下几个方面的内容：

第一，修身之道。与拉比犹太教的基本修身途径相类似，《天下通道精义篇》同样反复强调修身的两个基本手段，即：学与行。

拉比犹太教的“学”主要有两个内容，即：学习《托拉》（读经）与追随老师（从师）；以及比这两项更基本的，即：求知与求学的精神与态度。在求学态度方面，《天下通道精义篇》强调学者当以虚心的态度对待学业^{②⑦}。主张为传统本身而学，反对以学牟利^{②⑧}。在读经的问题上，《天下通道精义篇》认为学者应该对其基本大典《托拉》保持热爱并全力追求的精神^{②⑨}，反对修读异端邪说^{③①}。对《托拉》还应该有一种谦卑的态度^{③②}，并尽可能全面地学习经典^{③③}。同时对学习《托拉》而将获得的非凡报答持坚定信念^{③④}。在师生关系方面，《天下通道精义篇》继承拉比犹太教反对闭门独自钻研、提倡寻师觅友、有所师承、有所切磋的主张，规劝学者们要主动追随贤哲为师^{③⑤}，并严守尊师的原则^{③⑥}。同时认为正如门徒们不当以学牟利一样，老师们也不应当因教学而索取报酬，而是应

当门墙大开，广树弟子^{③⑦}。

在“行”的方面，《天下通道精义篇》主张学以致用^{③⑧}，一切行为以《托拉》为准则^{③⑨}。主张行善，并且为行善而行善，反对以行善为手段攫取虚名实利^{④①}。对一切邪恶的或违背经典教义的行为与事物，主张采取防微杜渐、避而远之的态度^{④②}；同时严守戒律，非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿行^{④③}。相信恶行终将带来惩罚，并培养对诫命的敬畏之情^{④④}。

第二，齐家之道。《天下通道精义篇》突出强调家庭和睦兴旺的重要性^{④⑤}，认为一个失败的家庭将把人带上绝路^{④⑥}；并指出家庭成功的要义在于对家人的卑让态度^{④⑦}。在家庭关系方面，《天下通道精义篇》特别谈到夫妻关系的处理原则^{④⑧}，强调夫妻和睦的重要性^{④⑨}，并突出论述丈夫对妻子所应有的尊重^{⑤①}。在强调家庭价值的同时，反对闭门自足，主张家庭融入社会，承担其所应承担的义务与责任^{⑤②}。

第三，交友处世之道。在处世方面，《天下通道精义篇》强调以“卑让”的态度、“克己”的原则来处理与人与人之间的关系^{⑤③}。而这一原则的最形象的比喻便是为《天下通道精义篇》两次所指出的为人当效仿“最低的门槛”，以谦卑的姿态使他人能够平易接近^{⑤④}；以及第九章第一节中随风倒伏的柔韧的芦苇。在这两个形象中，都蕴涵着拉比犹太教“刚者灭亡，柔者生存”的信条。当然谦卑并非作伪，而是出于对人类的热爱的真诚表现，所以对他人当持爱护的态度，同时以自己的行为使自己也能受到他人的热爱^{⑤⑤}。除此之外，“待人如己”、“尊重他人”等原则也应体现在人与人的关系之中^{⑤⑥}。在有关人际关系的某些棘手问题上，《天下通道精义篇》特别反对说

别人坏话^⑧，并严禁对他人的灾难与耻辱幸灾乐祸^⑨；在谴责毁谤者并提倡善意评判他人^⑩的同时，还敦促人们虚心接受他人的批评^⑪，并从他人身上学到自己所缺乏的东西^⑫。即使他人确有对己不利的言行，也应心胸宽广，不加计较^⑬，更不应该心存怨恨，蓄意报复^⑭。此外，《天下通道精义篇》还主张尽量与多数人保持一致，反对特异独行^⑮。当然，“谦卑”也好，“克己”也罢，毫无原则的老好人也并不受到鼓励。《天下通道精义篇》第五章第二节便要求交往当有所选择。

第四，“平天下”的理想。以尽量限制人与人之间的纷争为出发点，《天下通道精义篇》将“天下和平”列为人在这个世界所追求最高目标之一。在此，和平被看做是世界存在的基本条件，而纷争则是引起灾难与毁灭的主要祸根^⑯。因此，一个最基本的处世态度应该是“热爱和平，厌憎纷争”^⑰，而体现在行动上，就成为“热爱和平，追求和平”^⑱。虽然《和平篇》是后加入本书的篇章，但从前十章所体现的整体思想看，这一加入并不是随心所欲的。

《天下通道精义篇》对“天下通道”概念的发展主要体现在以下几个方面：

第一，《天下通道精义篇》鲜明地确定了其教义所针对的目标——贤哲门徒。此书的第一章第一节便声明：“贤哲门徒之道，在谦冲与卑让，在勤奋，在……”，开宗明义地宣示了此处的“天下通道”并非是为每一个人提供行为准则，而是专门教导那些修习《托拉》，追随贤哲，以自我完善与得道成圣为人生目标的贤哲门徒的。此类声明在书中反复出现^⑲，显示出其编撰者的明显意图。与此相对照的是，《天下通道大

义篇》通篇找不出一个“贤哲门徒”，而整个《巴比伦塔木德》及《密德拉施大义篇》中，很难看到“天下通道”与“贤哲门徒”这两个概念之间有什么直接的联系。事实上，《天下通道精义篇》之前，拉比犹太教的“天下通道”概念中的教喻对象有着相当程度的模糊性与不确定性，修身部分显然针对的是贤哲门徒，但其他部分则也可能是针对所有人的。而《天下通道精义篇》则连日常生活礼节都贴着贤哲门徒的标签^⑳。

第二，《天下通道精义篇》在其所构建的价值体系中突出了“谦卑”的重要意义。从本书的第一句话开始，“谦卑”便得到了大量的、反复的论述。在这里，谦卑是贤哲门徒所应具备的素养^㉑，是养生之道^㉒，是修习学业时所应秉持的态度^㉓，是修治家政时所当采取的待人之道^㉔，也是拉比犹太教传统的最高纲要——《托拉》在其信徒中存在的重要依托^㉕。而比提及“谦卑”之词本身更重要的是，“谦卑”作为一种精神贯穿在整个“天下通道”的价值体系之中。在个人修身方面，“谦卑”与“虚心”是一个人从事学习的基本精神，也是从师、尊师的首要原则。在齐家之道中，“《天下通道精义篇》所首先要求的，便是对家人的卑让。在交友处世方面，“谦冲”与“卑让”是“天下通道”所规定的所有行为准则的基本精神之所在。无论是礼让他人，在自己的愿望与他人的愿望发生冲突时的“克己”态度，还是避免毁谤他人并在冲突中持“和为贵”的态度，其背后起支配作用的基本观念便是“谦卑”。而“平天下”的理想赖以实现的主要手段——避免纷争，也是靠“谦卑”的实行才能实现的。

《天下通道精义篇》“谦卑”概念的更重要的一点，是这

种谦卑并不只是对待在教义修养方面高自己一筹的人物，而是针对几乎所有的人¹¹¹。一般来说，拉比犹太教倾向于按人们对传统的学习水平及其行为的完美程度（以拉比犹太教传统为标准），大体上将人群分为“贤哲”、“贤哲门徒”及“不知经者”三个等级。但这种宗教等级观念在“天下通道”的“谦卑”原则里被大大冲淡了。虽然《天下通道精义篇》仍在某些地方警告“贤哲门徒”们当心与“不知经者”们的往来¹¹²，但他们已没有任何理由以自己的学识修养而表现出傲慢。因为傲慢将损害他们的完美程度，而对所有人的谦卑则是判断他们行为的基本标准。

第三，《天下通道精义篇》将“和”或“和平”定为这个世界的最高理想之一。在这里，“最高理想”并不只是一句口号，“追求和平”也不只是说说而已，而是包含着宗教理想与现实世界相折衷，教内贤哲与世俗平民相妥协的“中道”原则。贤哲门徒们所应追求的“和平”并不局限于宗教团体之内，而更主要的，是与外人，或者说是与异教徒之间的¹¹³。为达成和平，“天下通道”允许门徒们在某些行为准则上打折扣，比如，允许撒谎¹¹⁴、允许诽谤¹¹⁵、允许对神名不恭¹¹⁶。此外，“和平”的原则也贯彻在对人的具体行为要求上，从小到向人问安的礼节¹¹⁷，到大至对战争行为的约束¹¹⁸，我们都可以看到“和平”作为理想所打上的烙印。

宗教常常把常人的缺陷作为自身完美化的起点，拉比犹太教也不例外。拉比犹太教对门徒的基本要求是：不断学习《托拉》，不断对其教义身体力行，不断地在学行两个方面完善自身，并努力最终达到完美无缺的境地。对这种追求人与

世界的完美化的宗教来说，其自身可能受到的威胁有两个：一是门徒们学业不精，又受异教诱惑，达不到甚至背弃宗教理想所规定的准则；二是学业精则精矣、行为严则严矣，却走火入魔，为追求宗教理想的实现及自身的完美而乖离人情常理，轻则脱离民众，成为人人不齿的怪物异类；重则害人害己、祸国殃民、蜕变为人类社会的公敌。从后果上说，后者比前者无论是对他人还是对宗教自身都要危险得多。修业不精，尚有改进余地；而一旦成为人类公敌，宗教自身将丧失立足之地并面临灭顶之灾。从这一方面看，《天下通道精义篇》正是拉比犹太教为解决这一问题所做出的努力的成功结晶。一方面，门徒们有义务按《托拉》的准则提高自身的完美程度；而另一方面，要求他们与普通人的生活进行紧密联系，并执着于“谦卑”与“和平”的信条有效地对他们中可能出现的极端主义倾向进行了预防与折衷。

二、人道

“人道”一词，在古代汉语和现代汉语中的含义不尽相同，却又有着明显的联系。“人道”作为中国古代文化中的一个概念，大致上可以从两个方面去理解。其一是“人道”作为一个在古代文献中大量出现的词汇，其本身所拥有的含义。这可以被看作是一般意义上的人道。其二是“人道”作为古代儒家思想的一个概念，其所涵盖牵连的相关儒学教义。这可以被称为有特定意义的人道。在我们看来，一般意义上的人道是有特定意义的人道建立与发展的基础，而有特定意义

的人道的出现又反过来影响了“人道”的一般意义，两者间的联系多于区别，很难离开一个方面去理解另一个方面。

在此我们所要探讨的是中国古代文化中的“人道”观念。我们将首先讨论一般意义上的“人道”，然后讨论有特定意义的人道。

1. 一般意义上的人道

中国古代文献中的“人道”一词，大致上有如下几个含义：

第一，人的性器官及性活动。

很多字典在解释“人道”一词的含义时，往往只提“性活动”，鲜有讲到“性器官”的^[1]。事实上，中国古代文献中至少有三处的“人道”明显指“性器官”而非“性活动”。其一是“毛传”在解释《诗经·大雅·生民》“不坼不副”一句时说这是“言易也”，也就是小孩出生顺利，没有横生逆养。“毛传”随后又说如果出现“坼副”的情况，那便是危害他的母亲，因为他“横逆人道”。此处的“人道”显然是指“阴道”而非性活动。第二处是《魏书·列传·阉宦》，其中讲到仇嵩“生为阉人”的养子仇洛齐为两个兄弟冒险时说：“我养子，兼人道不全，当为兄弟试祸福也。”既为阉人，则其性活动显然不是全不全的问题。此处言“人道”而曰“不全”，显然是指性器官而言。第三处为《晋书·五行志下》的“惠帝之世，京洛有人兼男女体，亦能两用人道，而性尤淫”。“人道”而言“用”，其为“性器官”明矣。此外，《论衡校释·命义第六》的注释中旁征博引，证明孔子弟子伯牛的“恶疾”

其实是“人道不通”、“失人道也”，乃至“不娶，弃于天也”，其“人道”所指，似乎也应该是性器官。

至于“人道”的“性活动”含义，较早的一个例子是《诗经·大雅·生民》的郑笺，“时则有大神之迹，姜履之，足不能满，履其拇指之处，心体歆歆然。其左右所止住，如有人道感己者也。于是遂有身，而肃戒不复御，后则生子而养，长名之曰弃。”其“人道”当指性活动无疑。跟宋儒比，汉儒毕竟古直。朱熹便遮掩得多。他一方面不承认此事跟性活动有任何联系，“履巨迹之事，有此理。且如契之生，诗中亦云‘天命玄鸟，降而生商。’盖以为稷、契皆天生之耳，非有人道之感，非可以常理论也。”另一方面又怪前人说得太露骨，“汉高祖之生亦类此，此等不可以言尽，当意会之可也。”^[2]

无论是指“性器官”，还是指“性活动”，“人道”一词在与性有关的事情时，多与不合常规或变态的性活动有关^[3]。在我们所举的事例中，所出现的不外是说不清道不明的人神交媾、与性有关的疾病、天阉以及异乎寻常的淫荡人物，几乎没有完全正常的性活动。

第二，人类的活动、发自人类本能的欲望以及人类生活常识。

在以“人道”指称人类活动方面，“人道”常常是作为“天道”、畜牲之道或某些抽象活动的对立面而出现的，目的是将人类的具体活动与天或畜牲的行为以及其他抽象事物区别开来。《庄子·人间世》中“事若不成，则必有人道之患；事若成，则必有阴阳之患”，便以“人道”对“阴阳”，以“人道之患”指叶公子高将受到的损害及其具体日常生活的惩罚。

《四书章句集注·论语·雍也第六》“《家语》记伯子不衣冠而处，夫子讥其欲同人道于牛马”，则以“人道”相对“畜道”而言。此外，《汉书·五行志》记载鸿嘉二年三月，雉鸟飞集宫府，大司马王音等上言，以为这是在“谴告人君”，且“具备深切，虽人道相戒，何以过是”，亦以“人道”对禽类行为。

《汉书·五行志》云：“刘歆以为《春秋》及朔言朔，及晦言晦，人道所不及，则天震之。”则是以“人道”与上天所为相对照，讲的是天道与人道的互补关系。此外，强调天道与人道的不同乃至对立的也为数不少，尤以道家为甚。这一点从《老子》的“天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余”^[1]就已开始。《庄子·在宥》则在进一步阐述“道”的含义时，将“天道”与“人道”释为“道”的两个截然不同的部分，“无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之与人道也，相去远矣，不可不察也。”承接了老庄，特别是《庄子》这一“天人不同道”且极力褒扬天道，贬抑人道的传统的尚有《论衡·自然》的“及其生也，人道有教训之义。天道无为，听恣其性”，以及陆机的两句诗“天道夷且简，人道险而难”^[2]。

人道既为人类活动，则人类本能的要求与欲望自然也就成了“人道”的内涵之一。在这里，我们可以看到“人道”包括了衣、食、性等基本要求，也包含着人类对精神享受——如音乐的追求。上文所讲到的《四书章句集注·论语·雍也第六》所引《家语》可证“人道”包含对衣着的要求。《论衡·讥日》则将“食”放在“衣”前，且将两者并列为“人道”的首要内容，“夫衣与食俱辅人体，食辅其内，衣卫其外。饮食不择

日，制衣避忌日，岂以衣为于其身重哉？人道所重，莫如食急，故八政一曰食，二曰货。衣服，货也。”而性既为人道所必求，“故冠婚者，人道大伦。”^[3]《史记·乐书》则将音乐的产生归结为人的本能要求（人道）付诸实践的结果。“夫乐者乐也，人情之所不能免也。乐必发诸声音，形于动静，人道也。声音动静，性术之变，尽于此矣。故人不能无乐，乐不能无形。形而不为道，不能无乱。”由于“人道”还不是“先王之道”，任其发展难免会闹乱子，所以需要另一种“道”来加以制约。“先王恶其乱，故制雅颂之声以道之，使其声足以乐而不流，使其文足以纶而不息，使其曲直繁省廉肉节奏，足以感动人之善心而已矣，不使放心邪气得接焉，是先王立乐之方也。”在太史公看来，“人道”有正有邪，以“先王之道”制乐的目的在于去邪就正，“将以教民平好恶而反人道之正也”。

“人道”的概念还包括人类生活的常识，特别是人类出自本能的喜好与厌恶。王充在《论衡》中便多次运用人类生活常识（人道）支持其论证。在《论衡·自然》中，王充为批驳当时人们相信的上天以灾异“谴告”人君的说法，“以人道验之”。“人道，君谴告臣，上天谴告君也，谓灾异为谴告。夫人道，臣亦有谏君，以灾异为谴告，而王者亦当时有谏上天之义，而犹则也，其效何在？”《论衡·卜筮》则在批驳卜筮问天乃无稽之谈时，理直气壮地援引人道为论据：“人道，相问则对，不问不应。无求，空扣人之门；无问，虚辨人之前，则主人笑而不应，或怒而不对。”除《论衡》外，《文选》李善注所引应劭之言：“人道尚右，今舍天子而仕诸侯，故谓

之左宦。”^[111]其中的“人道”指的也是人类生活常识。

第三，社会生活中的行为规范。

我们在上文已经提到司马迁在《史记》中表明人道存在着一个“正”与“乱”的问题。《通典·刑法典·决断》记述后汉钟离意断案时所说“身为父遗，当抚孤弱，是人道正义”，也是把“人道”中的正义部分与其他分开。不过，与《史记》人道正乱观最为接近的是《三国志·魏书·高堂隆传》所记载的高堂隆的疏。在谈论人道时，他认为六情五性，鱼龙混杂，如果“纵滥不禁”，“放溢无极”，则“劳求并至，将起祸乱”。所以对人道的办法是用礼义加以制约，以去其凶恶，留其善良。《旧唐书·礼仪志》也认为先王制定礼仪的目的在于“匡人道”。

所有这些都说明一般意义上的人道中虽然存在着某些“恶”的地方，但也有“正”、“正义”的部分，而这一部分正是“人道”与社会生活中的行为规范的相通之处。《文选》李善注引孙卿子“生，人之始也；死，人之终也。终始俱善，人道必矣”^[112]，即强调“善”为人道的内容。嵇康《与山巨源绝交书》中有“不喜吊丧，而人道以此为重”一句，可见吊丧之礼是人道的组成部分。《论衡·谴告》说：“人道善善恶恶，施善以赏，加恶以罪”，则是认定“人道”本身便提供了一套判别善恶的价值体系。《汉书·艺文志》论及孔子“与左丘明观其史记，据行事，仍人道，因兴以立功，就败以成罚，假日月以定历数，藉朝聘以正礼乐”，则“人道”更成了儒家鼻祖行事的依据之一。不过，在这方面谈得最具体的还是《庄子·天道》，在那里，“人道”的内容被具体界定为对尊卑次

序的尊重：

“未学者，古人有之，而非所以先也。君先而臣从，父先而子从，兄先而弟从，长先而少从，男先而女从，夫先而妇从。夫尊卑先后，天地之行也，故圣人取象焉。天尊，地卑，神明之位也；春夏先，秋冬后，四时之序也。万物化作，萌区有状；盛衰之杀，变化之流也。夫天地至神，而有尊卑先后之序，而况人道乎！”

2. 有特定意义的人道——儒家的“人道”观

与一般意义上的人道包罗万象的、鱼龙混杂的情况相比，儒家的人道观有比较统一的内容和相对清晰的界定。就汉儒^[113]留下来的有关人道的文献来看，当时的儒家一方面不否认人道中可能包含的各种不同因素，另一方面则把注意集中于所谓“人道之大者”，即儒家所认为的人道中最为积极的、最为有利于社会的组成部分。

对这一时期的儒家而言，“人道”的核心思想首先是“齐家”。对这一点表达得最清楚的是《礼记·丧服小记》：

“亲亲、尊尊、长长、男女之有别，人道之大者也。”

《礼记·大传》对此做了进一步的解释：

“上治祖祢，尊尊也；下治子孙，亲亲也；旁治昆弟，合族以食；序以昭繆，别之以礼义；人道竭矣。”

不但将“人道之大者”在“齐家”的范畴内解释得完完整整，而且进一步将“人道之大者”与“人道竭矣”等同起来，差不多不给人道的其他内涵留任何余地。这种“人道”即“齐家”的观念在后代的文献也能看到其影响^[114]。