

民主的圣经根源

[波]莫迪凯·罗希瓦尔德 萧俊明摘译

中图分类号 D082

在古希腊,尤其是在古雅典中寻找现代民主的根源已是习以为常。当然,雅典的直接民主与现代的代议制民主之间的差别是要考虑的。同样,对于雅典男性的自由公民——且不论奴隶、外乡人和女人——民主参与国家事务的限制也是要关注的。然而,除了这些差别,雅典民主显然体现了公民普遍参与城邦(*polis*)治理,至少从厄菲阿尔特公元前462年实行改革后到马其顿取得统治地位的大部分时期内都是如此。这样,在希腊古代与现代之间就确立了一个基本的关联。

尽管承认古希腊民主与其虽然是改头换面的重生显现之间的历史和哲学关联,但我们的论点是,现代民主现象的根源还在于圣经。这一虽然,算不上一种新的意外发现的关联在很大程度上被忽略了,实际上是被遗忘了,或许从未得到它应该得到的承认。因此,它需要集中探讨和给予新的评价。

对于神权制是一种可与君主制、贵族制及民主制相比的政体形式的论点,即刻的反应是,人的政府不可与神的统治比较,反之亦然。这二者属于不同的人类经验范畴,或者严格地讲,一者可能是由人类所经验的,而另一方面则是宗教信仰的特定结果。即使这种信仰及其后果也是人类经验的一部分,或某些人类或社群的经验的一部分,这种经验也与现实中服从君主或其他人间统治者不可同日而语。

这样,当我们探讨政治现实中的政府时,我们必须假定一个人类权威和各种强制制度的运作。因此,神权制属于非政治的宗教范畴,除非它是一个教士阶层或精英集团的意识形态诉求。这个阶层或集团统治或力图统治一个社会,他们妄称甚

或真的相信自己代表着神。但是,无论这样的统治者的诉求是什么,从客观的政治学视角来看,举足轻重者还是人类统治者,那么神权统治其实就是教士的统治或其他被承认的宗教人士的统治。惟有所谓神的统治的世俗显现才能被视为一种政体形式。

然而,这并不是讨论的终结。实际上,已经有人在神权制、神的统治与僧侣统治、教士统治之间作出了区分,如果我没记错的话,是马丁·布伯。后者显然是一种具体的政治组织形式,以教皇国或伊朗的当前政权为其典型。前者可在圣经的段落中找到例证,这些段落,说也奇怪(*mirabile dictu*),具有实际的政治意义。事实上,圣经的神权制——同样说也奇怪——可以作为民主态度和民主感受的一个焦点。

神与以色列民众之间的关系既未被描述为对民众强行神治的结果,也未被描述为民众对神压倒一切的权力的自发服从。这种关系被视为两方之间的关系,各方根据自己的自由决定缔结了一项合约。神通过摩西的中介向以色列民众提供他的保护,条件是他們要听从他,遵守他的约定(“出埃及记”,19:5~6)。然后民众——“所有百姓”——“都同声回答说:凡耶和华所说的我们都要遵行”。摩西再次将这句话转告耶和华(《出埃及记》,19:8)。

这个合约的法律手续显然得到了强调。虽然合约是在神与人类之间签订的,但是后者在缔结合约中有其明确的声音,并且明确地表达了他们的同意。正如常见的民主信条所云,民众之声(*vox populi*)未必是上帝之声(*vox Dei*),但是民众之声是接受上帝之声的一个条件。上帝的统治是

以民众愿意服从他的统治为条件的。

一种否定了人的选择自由的学说,无论是哲学的抑或神学的,剥夺了人的自治权因而剥夺了人对其个人的和公共事务的责任。因此,意志自由是民主的一个不可或缺的条件。意志自由并不保证民治,但是没有这个基本条件便不可能建立自治。

尽管存在着自由民众所遇到的种种陷阱以及随之而来的风险和危险,但基本的民主原则依然完好无损:对于民众的统治必须建立在民众的同意之上,这一原则的重要性怎么估计都不过分。众所周知,这一原则在现代政治理论奠基者——如托马斯·霍布斯、约翰·洛克以及让-雅克·卢梭——的思想中发挥了重要作用。即便他们中的每一个人都以各自的方式曲解和修改了合约——合约可以是民众与统治者或诸统治者之间的,或者是自身产生了统治者的民众之间的,但是基本的前提未变:被统治者的同意是建立一个道德上受拥护的、受法律约束的政府所必需的。从更宽泛的政治理论史的视角来说,如果神的统治需要某一民众的自由同意以便让他们受其约束,那么人的统治——无论是君主,选出的个人还是整个民众——就必须毫无疑问地(*a fortiori*)建立在这样的同意之上。

虽然神权制的建立基于民众的普遍同意,因而使之取决于民主程序,但是这种民主元素与我们所知道的民主政权之间有着重大差别。后者不仅要根据民众的意志建立政府,而且要保证这一意志不时——每隔几年——在选举过程中得以践行。另一方面,与神的合约是世代代必须遵守的。因此可以说,在古以色列建立的神权制与其说近似于一个反复无尽地表达民意的民主政权,不如说接近于永远建立帝制的拿破仑的全民复决。

然而,圣经中的神权制可以根据某些使之区别于建立在民众同意上的帝制的别样特征来解释——或许来证实。首先,按照圣经的理解,民众(百姓)从本质上讲并不只是个体的聚集,还经受着穿越生与死甚至舆论变化的不断流变。正是这个作为一个集体个人的民众——超越了个别生命——信守与神的合约,并且实际上超越了时间的限制。

其实,birth(诞生)一词在上述经文(《出埃及记》,19:5)的希伯来原文中不仅有双方之间的法律合约的意思,还有友谊的纽带的意义。双方的承诺越出了一个有限的合约,表现了相互之间的一种深远而彻底的义务。显然,这样的义务不是可以经常修改的。

然而,使这种关系明显得以牢固超越了一个单纯的政治合约的,是其与民众必须信奉和遵行的基本道德原则的关联。这些律令不为沧桑岁月所动,因而作为必须永远遵守的而得以接受,恰恰是其性质所在。这些律令就是《出埃及记》第20章所列举的“十诫”。

这样,神的统治没有被转化为政府日常决策,或当前公众关注的政策、规划、冲突的解决以及决策。这些完全可能是由人类制度——长老、首领、士师等等——制定的。但是所有这样的决策和政策必须贯穿着耶和华的道德诫命。他仍旧是统治者,并且以色列的政体仍旧是神权制的。

※ ※ ※

然而,正如我们所知,最终外界的压力——主要是非利士人的压力——导致君主制的建立,也就是说,建立一位首领的永久统治,不允许一位士师与另一位士师之间有时间间隔,这把各支派置于危险境地。此外,王要把所有支派团结起来对付现实的或潜在的敌人,这会加强国家的军事力量。

有趣的是,向君主制过渡并非易事。我们在“撒母耳记上”第8章中看到有关主张立人间王位者所遭遇的激烈反对的陈述。显然代表民众的以色列长老提出“为我们立了一个王治理我们,像列国一样”(“撒母耳记上”,8:5)。撒母耳这位博得民众尊敬的先知对于这一要求感到不悦。撒母耳随后的祷告得到了耶和华如下安慰:“他们不是厌弃你,^①乃是厌弃我,不要我作他们的王”(“撒母耳记上”,8:7)。显然,一个由人间制度化的君主制的要求被视为对神权制即神的王位的否弃。

然而,意味深长的是,神并未以惩罚民众的明显失信和违约来威胁他们,而是对撒母耳说:“百姓向你说的话,你只管依从”(“撒母耳记上”,

^① “spurn”(厌弃)而不是“reject”(拒绝),更接近于希伯来文的 *máas*,如在英王詹姆斯钦定版圣经中。

8:7)。正是民众决定他们置于自身之上的政体类型,而先知不得不依从他们的要求。民治即人民的统治(*demo-cratia*)得以接受,即便它面对神的统治(*theo-cratia*)。神没有强行他的统治,只有民众接受他的统治他才愿意去统治。

众所周知,王往往滥用神的关系,他们索求绝对权力并号称自己不可冒犯。古埃及的王和其他古代君主显然就是这样,他们号称是神的儿子或自己就是神。罗马皇帝无所顾及地利用他们的神格来强化他们的政治权力。基督教君主从中世纪就求助圣经传统并由祭司或主教授膏来强化他们自己的权力,却忽略神的至高权威对其权威的限制。然而,这种对圣经传统的原意和初衷的践踏并不一定会模糊受膏的原初意味和意义——既作为王的圣化,也作为对神的至高权威的重申。

王统治的神权化——因而也断定了其局限性——在圣经中得到进一步明确而清晰的表述,从而阻止了任何专制主义的解释。在欢呼扫罗为王结束时(如上文所述),“撒母耳将国法对百姓说明^①又记在书上,放在耶和华面前”(“撒母耳记上”,10:25)。这本书是否指涉某些详细的必须遵守的规则(有人可能推测这里是指宪法),尚无确定的把握。无论如何,这本放在耶和华——显然是在圣殿——面前的书是我们不知道的。然而,在“申命记”第17章14~20中的一段经文含有对未来的以色列王的训言,这很有可能是“撒母耳记上”中提到的那本书之精髓,如果不是那本书本身的话。这一段落足以传达圣经关于理想的君主制的观念。关于使古以色列王位充满活力的民主精神,此段经文即可为明证。

圣经似乎并不满足宣布这些训言,而急切希望它们得以信守,或许甚至加以扩展涵盖所有神的律法。因此,王,“当他登了国位,就要将祭司利未人面前的律法书,为自己抄录一本,^②存在他那里,要平生诵读,好学习敬畏耶和华他的神,谨守遵行这律法的一切言语和这些律例”(“申命记”,17:18~19)。这样的强调和详细的指教似乎显示了对于王的端正品行的关切——显然是鉴于权力容易被滥用。神的律法的出现——以书面形式提供给王,并且很有可能是整部神的律法,以及要他平生诵读的要求,最终是要提醒他控制任何自我膨胀的冲动,控制任何将以色列及其统治者都必

须遵守的神的指教置于脑后的动向。

实际上,以下这一节经文阐明了这一训言的目的:“免得他向弟兄心高气傲,偏左偏右,离了这诫命”^③(“申命记”,17:20)。坚持王与其弟兄——“弟兄”,不是“臣民”或“仆人”——的基本平等再次强调了这里所反映的政治哲学的基本平等主义。这种平等主义与照顾社会关系纠缠在一起:王不仅与其民众平等,而且与其弟兄平等。在本质上是民主的国家基础由兄弟关系来补充。平等与博爱相结合。

同样重要的是,强调谨守律法,遵行诫命,并且要严格执行,不可“偏左偏右”。就此而言,不啻宣称律法之于人的至高无上,律法之于王位权威的优先地位。那种认为国王——或任何其他政府——高于法律,国王的意志即是法律的观念遭到拒斥。古罗马将其皇帝视为不受法律约束的君王(*princeps legibus solutus*);英王詹姆斯一世声称,“国王创造法律,而非法律创造国王”;^④英国的法律原则(现在是相当理论上的)是,“国王不可能为非”——这些无非是专制君主制论的一些例证。圣经的指教与此是截然对立的。国王可能为非,并且必须受制于神的律法。绝对统治没有任何证

① 这里使用的希伯来短语 *mishpat ha-melukha* 具有关键的重要意义,因而要译得尽可能接近其明显含义:故此“君王统治的义行”(the right conduct of kingship, 圣经中译本译为“国法”)的译法取代了英王詹姆斯钦定版的“王国的行为”(the manner of the kingdom)。Melukha 的意思是“君王治理”、“君王制度”,译为“君王统治”比译为“王国”更好。Mishpat 的意思可以是(君王统治)的“行为”或“行为方式”,但是这个希伯来词还有“法”、“正义”、“正确和公正的东西”等意思,译为“行为”有嫌苍白,损失了这些联想意义。“义行”传达了该词的规范意义。

② 这里使用的希伯来词“托拉”译成英语通常译为“法”,但是这个词还有“指教”、“指导”、“教义”等意思。或许最后一个意义是最接近的译法,因为“教义”派生自拉丁词 *doceo*, 即“指教”,但也传达了一套精选训言的概念。这并不是说,“法”或“指教”作为“托拉”的对应译法有时是不贴切的。

③ 意味深长的是,这里使用的词是 *mitzvah* (诫命)而不是 *torah* (托拉),如前注所释“托拉”一词的含义有欠严谨。

④ 《詹姆斯一世政治著作》(*The Political Works of James I*), 1918, C. H. 麦基尔韦恩撰写导论, 剑桥, 马萨诸塞。

明,所有人,无论其职能和地位如何都必须服从律法,即神颁布的道德律法。

※ ※ ※

严格地讲,基本道德—法律原则之于民众意志的至高无上,并不一定是民主制的特征所在。民众意志可以拒绝任何限制和要求:民众之声、上帝之声。民主制可以像詹姆斯一世的君王统治一样专制,或像某些独裁政权那样极权。然而,一般而言,各种民主制同化了这一原则,即政府——甚至民治政府——服从于法律的统治,或至少在某些高于民众及其代表的意志和喜好的法律原则的限制内行使职能。有些非民主国家也可能接受政府服从法律,尤其是基本法的观念。民主国家往往更为坚定地赞同这种观念。

法律,或某些法律对于一个国家的实际统治者的至高无上地位,并非只见于希伯来圣经,为其独有。另一个此举的著名例子出现在索福克勒斯的悲剧《安提戈涅》中。众所周知,安提戈涅违抗忒拜王克瑞翁的法令,埋葬了已被克瑞翁宣布为背叛者的她兄弟的尸体。这场争执的实质在这里与我们无关紧要;值得关注的是两种哲学的碰撞:克瑞翁坚持认为,作为忒拜的统治者,他的命令就是律条,必须遵守,无论公正还是不公正。否则便是背叛,它“使城邦遭受毁灭,使家庭遭受破灭”。^①安提戈涅宣称,王的法令和律条可能是不公正的,还有另外的律条,即神的律条,绝对公正的律条,它高于人定律条。

“我敢;因为向我公布这律条的不是宙斯,
那和下界神祇同住的
正义之神并不执行这些人定律条。
我不认为你是一个凡人,
下一道命令就能废除
天神制定的永恒不变的不成文律条。
它的存在不限于今日和昨日;
而是永久的。”^②

这种对于这一源于正义之神(*Dike*)的律条——永恒不变的绝对律条——的见解显然与圣经神的道德诫命有着密切关联。主要的差别在于,安提戈涅对于这一律条的理解是抽象的,并没有宣布像十诫那样具体的律令。实际上,安提戈涅的观念与希腊的 *nómos ágraphos* (带有道德性质

的不成文法)概念是一致的。它区别于城邦颁布的成文法,但又是每一部成文法必不可少的一部分——这就是说,立法应以道德原则为基础。类似地,*nómos* (法)与雅典公民大会颁布的 *pséphisma* (法令)之间也有区别——*nómos* 被视为基本法,而 *pséphisma* 只是一项相机决策,绝对不可与 *nómos* 相冲突。在实际中并非总是这样。^③

所有这些说明了与自然法论的密切关联。自然法论源于柏拉图,为斯多葛派所信奉,在从中世纪到现代的形形色色的欧洲思想家的政治理论中发挥了重要作用。这里无暇顾及这一法律理论分支,权且以一段引语作为简明厘定。自然法“可以用来指称整个法的道德证成……作为理想法源和检验产生于这一理想法源的成文法的标准;作为产生于这一理想法源的不变的法律规则;作为从其自身的固有价值获得效力的自律法……”^④。自然法偶尔与神法划为同一,有时甚至对神本身具有约束力。因此,不能不承认托拉(总教义和具体的道德训言)与自然法概念之间的密切关联。这二者在将道德原则置于政府——无论是君王的政府还是其他政府——的政治决策和实际行为之上等方面,不仅是和谐的,而且是相同的。

在某种意义上,现代民主制将这一思路付诸实践。宪法制订了政府的规则并将个人相对于政治权威的某些基本权利神圣化,例如美国的情况。因此,宪法实际上被视为神圣的,不能由立法机构所代表的民众意志所违背。在一个民主制度中,如在英国的民主制度中——在英国没有正式宪法,议会除了把男人换成女人或把女人换成男人便无事可做(多少有些老掉牙的民谚如是说),民主实践的保证和与民主相关的基本人权的保证,是由公约或公众同意来实现的。议会可以通过多数票来决定它不会服从改选,或它会禁止新闻界和其他传播媒体对政府的任何批评,而且这些决策从法律意义上讲是有约束力的。但是,没有任

^① 索福克勒斯,《安提戈涅》,665~672, F. 斯托尔译本。

^② 《安提戈涅》,450~457。

^③ 参见艾贡·魏斯,《社会科学百科全书》,第9卷,第226页。

^④ 乔治·古尔维奇,《社会科学百科全书》,第11卷,第284页。

何议会胆敢作出这样的举措,只是因为“没有做”。这句短语承载着一条道德律令、自然法、安提戈涅的“不成文律条”以及神的诫命的权威。

※ ※ ※

民主,至少在我们的时代不仅是民众或大多数民众的治理,而且是一种赋予个人某些权利的政体;这些权利是不可侵犯的,甚至绝大多数民众或其正当选出的政府也绝对不能侵犯。权利之一即是个人的言论自由,众所周知,现代的政治哲学家对此作了令人信服的证明。意味深长的是,圣经中对言论自由进行了壮观的辩护。言论自由不是通过一场哲学论辩或一场激动的演说,而是通过一个故事来表现的——所发生的事情显然证明了一个出于对同胞的关切和为了保卫正义而自由发表言论的个人的高贵和尊严。

“创世纪”第18章(16~33)讲述了这个故事。耶和华注意到罪恶和堕落的所多玛和蛾摩拉城,决定要全部剿灭。当他将其计划告诉亚伯拉罕时,后者的回答并不像可能预料到的那样,“你的意愿会实现的”,“你最清楚”,或“不关我事”。出乎意料的是,他说道:“无论善恶,你都要剿灭吗?假若那城里有50个义人,你还剿灭那地方吗?不为城里这50个义人饶恕其中的人吗?”好像这样说还不够明确,亚伯拉罕特别强调了他对两城命运的关注,为此他提醒神注意他的义务:“将义人与恶人同杀……这断不是你所行的。”

人竟然如此自恃,或许更确切地讲,如此造次,可谓让人感动的碑载之例。一个凡人如何胆敢提醒神注意其道德义务?亚伯拉罕不知道他的地位吗?事实上他知道。他的询问是傲慢和不敬的表现。其实,他完全知道神与他之间的差距,正如他所说,“我虽然是灰尘,还敢对主说话。”亚伯拉罕知道他作为一个面对全能永恒的神的凡人的弱点,但他依然敢于提醒耶和华注意其道德义务。显然,当讨论道德问题时,人是能够与神争论这些问题的。人与神的道德对话是平等者之间的对话。

事实上,故事把神描述为一个耐心的聆听者,当亚伯拉罕试图把拯救在劫难逃的城所必需的义人数目减至10个时,任凭他据理力争。神容许亚伯拉罕坚定不移地关注民众和问题的正确公正的解决,实际上同意每一次请求。显然,耶和华愿意

与人进行对话,只要人所言出于真正的关心和诚心。耶和华赞同这种言论自由。

这一片段并不是圣经中惟一体现神容许言论自由之处。“约伯记”就含有针对神的严厉谴责——援引圣经中最著名的人批评其造物主之例。圣经收入这样的经书和这样的观念这一事实就是圣书宽容之大的证明,也蕴含着对言论自由的接受。因为显而易见,如果人可以与神自由争论,那么他同样可以更自由地对其同胞——包括统治者和君主——言表心声。言论自由的民主权利深深地扎入圣经文化。

弥尔顿颇得圣经之精神,毫不含糊地宣告了自己的信条:“给我知的自由,说的自由,尤其是凭良知执言争辩的自由”。^①值得注意的是,被强调的正是凭良知去询问和争辩的自由——这符合圣经中为了追求正义和出于对人类的关心而面对神的例子之精神。

※ ※ ※

值得注意的是,言论和争论自由在犹太文化和社会史中并不局限于圣经时代。它继续贯穿于随后的拉比时期,其间在其解释者之间就神法进行的讨论,而且往往是实际的改革成为文化创造力的焦点。随着犹太文化的世俗化,激烈争论的精神在一定程度上扩展到新的意识形态和公共政策——上至以色列议会。

由亚伯拉罕发起的与上帝的争论并没有随着圣经而结束。它以这样或那样的形式通过拉比和正统犹太教(包括哈西德运动)而不断延续,并且外溢于现代希伯来文学。它最终反映了人面对万物之神明而产生的困惑,而这种神明似乎往往对人类的困境和悲剧无动于衷。

此外,圣经的具有神权制色彩的民主制度,或富有民主精神的神权制对以色列的政体产生了深远的影响。显然,以色列政体基于议会民主制模式,不同于美国的总统民主制。以色列选择其政治体制时,可能有意效仿英国政体。基本自由,包括言论自由也效仿英国样板。

意味深长的是,这个犹太国家从其建立到如今一直处在周围阿拉伯世界的敌对压力之下,尽

^① 约翰·弥尔顿,《论出版自由》,援引自亨利·莫利主编的《约翰·弥尔顿英文散文作品》,第347页。

管如此,自由民主制还是得以维系。一个处在围困当中的国家往往要求助一个“强硬”政府来保证国防,甚至不惜牺牲民主制度。以色列并未屈服于不利的政治地理环境条件,而是一如既往地坚持并推行其民主之路。

如何解释这一现象?迁入以色列的犹太移民是否可能从其原籍国引入民主制?的确。以色列是由犹太移民创建并维持下来的,犹太移民是从欧洲和阿拉伯诸国来到这里的。然而,这些移民在阿拉伯国家未曾有过民主经验,而欧洲原籍国中受益于民主制的也是屈指可数,以色列缔造者的主要原籍国俄罗斯和东欧国家并不是民主政权模式。德国——上世纪30年代重要的移民来源地——的民主制只是相当短的一段插曲。来自英国和北美的移民数目在最近以前是微不足道的。

这证明了以下结论,即以色列民主——不是其法律形式,而是它所激活的精神——之根源必须在其民众的悠久历史及其圣经起源中寻找。正是在那里,相对于对强硬的君主统治的追求而言,神统治下的民众的自由得以伸张。正是在那

里,君主制本身受神法约束,而神法断定了绝对道德对人间力量的支配。正是在那里,人有言论自由,并利用这个自由去质疑神的品行,因而为质疑君王的权威和品行或质疑可能任何有悖正道的权威树立了楷模。

(后记:本文作者莫迪凯·罗希瓦尔德(Mordecai Roshwald)1921年生于波兰,在耶路撒冷希伯来大学学习哲学、历史学及社会学,1947年获哲学博士学位,曾在以色列、英国、加拿大及中国台湾任客座教职,现为明尼苏达大学的名誉退休教授)

(摘自法《第欧根尼》2006年第212期)

(本文译者:男,1955年生,大学,中国社会科学院文献信息中心研究员,100732)

(责任编辑:初雪)

法国科研中的女性

2003年,法国有6.6万名女性研究人员或工程师。2005年,从事科学研究的女性从1992年以来已经增加了两倍。在女性研究人员的数量方面,法国处于欧洲的中等水平,在葡萄牙、西班牙、希腊和芬兰之后,在这些国家中,女性研究人员的数量占研究人员总数的35%~50%。法国处于荷兰、奥地利和德国之前,在这些国家,这一比例为21%~27%。

公共科研领域中的女性所占的比例比在私人研究领域中高。2003年,在公共科技机构(EPST)中女性平均占50%。而在大学中从事研究的女性占37%。在公共研究中,女性在不同学科中的比例相差很大,在材料科学中所占的比例最小。

虽然从事研究的女性数量不断增长,但是女性和男性在职业道路上的不平等依然存在:女性在高级岗位上的比例不高,如2003年,在大学中,38%的讲师是女性,而只有16%的教授是女性。同样,在研究机构中,女性研究员占38%,而只有22%的研究导师是女性。

(简摘自 <http://www.enseignementsup-recherche.gouv.fr/parite/rapports/femmesrecherche05.pdf>)