

景教“十诫”和唐律“十恶”之比较

——兼与张守东先生商榷

黄悦波

(北京警察学院,102202 北京;中国)

提要:基督教文化是现代法治的内核精神,在唐朝时就以景教的面貌与中国传统文化儒家思想相碰撞,彼此既有差异,也有相似,更有共鸣。景教“十诫”与唐律“十恶”均在“神道”和“人道”两方面,围绕各自“敬神”和“忠君”的终极主题,提供了异域文化之间相比较的平台。尽管景教最终烟消云散,而唐律如今也被束之高阁,但双“十”的交流表明,中华民族“复兴梦”离不开文化开放的“博采众长”和文化继承的“推陈出新”。

关键词:景教;唐律;十诫;十恶

作者:黄悦波,哲学博士,北京警察学院法律部讲师。地址:中国北京市昌平区南口镇南涧路11号,102202,北京,中国。电话:+86-10-8976-8362。电子邮件:jobhwong@163.com。

一、研究文本及视角的界定

1. 研究文本的界定:《序经》PK《唐律疏议》

(1)西方基督教“十诫”与我国古代法律中的“十恶”,乍一看就是一个令人兴奋的选题,但为了避免陷入“‘圣经’与‘易经’之比较”的中国式“大题小做”学术研究模式之教训,尽管笔者从做学生时代起就窥视此选题,却也一直不敢下笔,后来即便下笔成文了,也出于对文化的敬重而不敢轻易发表。近日,笔者偶然阅读到《国学与西学》杂志2014年卷刊载中国政法大学张守东副教授的撰文《中西法律传统与普世伦理:十恶、十诫的比较》^[1](以下简称张先生和《十》文),颇有启发,也深受鼓舞,决心在与张先生商榷的基础上推进自己的研究。当然,比较论文通常需要一个可以比较的基点,与张先生的《十》所选择的“东西方法律道德底线”基点不同,为了避免隔空对话或时空错乱,笔者希望围绕一个具体的点位,并在同一个时空维度下的、有直接碰撞机会的实证研究,因此笔者将本文的比价基点置放在中国唐代,即基督教首次来华传教的“景教”之“十诫”,与唐代根本大法《永徽律》中的“十恶”相比较。

本文研究的唐代基督教之景教“十诫”文本是指《序听迷诗所(诃)经》(即《耶稣弥赛亚经》,以下简称《序经》)中的“天尊十愿”。如朱谦之老先生所言:“中国之有基督教,实从异端景教开始”。^[2]公

[1] 张守东 ZHANG Shoudong:“中西法律传统与普世伦理:十恶、十诫的比较” *Zhongxi falv chuangtong yu pushi lunli: shè shijie de bijiao* [Sino-western legal tradition and the universal ethics: a comparison of the ten abomination and the ten commandments], in《国学与西学》*Guoxue yu xixue* [International Journal of China—Western Studies] 2014, pp. 103-111。

[2] 朱谦之 Zhu Qianzhi:《中国景教:中国古代基督教研究》*Zhongguo jingjiao: zhongguo gudai jidujiao yanjiu* [Chinese Nestorianism: the Research of Chinese Ancient Christianity], (北京 Beijing; 东方出版社 Dongfang chubanshe [the East Press], 1993), 15-16。

元 431 年, 基督教东派教会安提阿派的聂斯脱利(Nestorius)因主张基督“二性二位”说, 在“以弗所公会议”上被判为异端, 并开除教籍、逐放埃及。他的门徒因此逃到罗马境外的波斯(今伊朗)。聂斯脱利派在波斯得到较大发展, 并不断东进。唐贞观 9 年(公元 635 年)叙利亚教士阿罗本(Alopen)将该教传来中国西安, 被称为“景教”。根据翁绍军老师的研究, 汉语景教经文是指 20 世纪上叶先后发现与公布的《志玄安乐经》、《一神论》、《序经》、《宣元至本经》。这四篇景教文典是东方基督教在唐代人华所留下的历史文献, 是“汉语基督教思想的原始资料”, 其中《序经》最为古老, 译述于初唐, 是景教代表人物阿罗本等人撰写, 极具代表性。^[3] 本文就以《序经》为对象, 研究其中的“十诫”问题。

《序经》经文“基本上按照福音的记述, 宣讲了耶稣的行传”。翁绍军老师在研究《序经》时就指出学界的研究观点, 即“有学者认为, 十愿出自旧约中的‘十诫’, 有的则认为出自使徒教义中的诫条”。^[4] 田海华老师在其研究中指出, 阅读景教《序经》时, 有一段经文极易让人产生与“十诫”的联想, 那就是“天尊十愿”, 即第一愿涉及“敬奉上帝”; 第二愿或第三愿涉及“孝敬父母”; 第五愿涉及“不可杀人”; 第六愿涉及“不可奸淫”; 第七愿涉及“不可偷盗”, 第八愿涉及“不可贪恋”; 第九愿涉及“不可做假证”。日本学者羽田亨认为, “愿”就是“诫”, 并将它与“十诫”相比较, 指出这“十愿”就是《出埃及记》中的“十诫”。^[5] 对此, 笔者提出圣经文本中的“影子十戒”概念, 认为圣经文本中存在“‘十戒’仿造传统”, 即“十戒”不仅存在于《出埃及记》第 20 章的西奈山、《申命记》第 5 章的何烈山, 还以变体的形式存在于《出埃及记》第 34 章, 尤其是在《利未记》第 17 章中的“圣洁法典”中也有“十诫”的浓重痕迹。^[6] 不过, 笔者在此还有必要补充或强调这种仿造并非是随意的, 需要符合通常取决于有五个标准。(1) 新“十诫”们需要保留何烈山和西奈山等经典“十诫”的“敬神爱人”基本精神, 还须有“孝敬父母”、“不可杀人”等“敏感”字眼, 能够一眼就让人联想到经典的“十诫”。就是说合法的仿造传统并非是十戒内容的一一对应, 而是绝大部分相似。(2) 新“十诫”在本质上是对经典“十诫”的诠释, 而不是完全的替代。信众的“十诫”情结, 包括改造者自身的宗教情感也不允许其行驶“公权力”时越俎代庖的“篡改”。(3) 仿造“十诫”的原因通常是为了证明自己宗派的合法性, 同时又成为自己宗派的鲜明标志。(4) 这种仿造传统或许也是为了适应新环境而变通的处理方法, 比如来到一个文化背景迥然, 语言文字陌生的新地域, 在缺乏“剑与盾”保护情况下求得发展的一种权宜变通。总之, 这种仿造传统的实践导致他们在解释十诫的时候可以因地制宜有所减损或增益, 而借助宗教自身发展历史中的“十诫”的仿造传统为来华的景教产生自己版本的诠释性的新“十诫”, 提供了可行的土壤。这样我们就不难理解, 尽管我们感觉“天尊十愿”没有“十诫”那么“爽口”, 阅读起来非常别扭、拗口, 仿佛不同于刚才田海华老师所列举的类似情况。这里涉及翻译问题, 即阿罗本在制成叙利亚文的《序经》时, 已经意译了圣经“十诫”, 而来华翻译成汉语时, 可能考虑到一些实际情况, 又做了一些变通, 以至于难以一眼认出。有学者猜想, 阿罗本面对唐朝的百般恩宠, “总仗西郊”, “迎宾入内”等, 他甚至想把尊帝事君列入“十愿”中的一愿, 但这有悖于“十诫”的原意。对此, 他在表述第二愿时, 将“事圣上”改为“孝养父母”, 不惜与第三愿重复。“这种前后夺改、重叠含混的表述, 展现了译述者斟酌不定的心态”。^[7] 不过, 笔

[3] 翁绍军 Wen Shaojun. : “论汉语景教经文的传述类型” *Lun hanyu jingjiao jingwen de chuanshu leixing* [On the Chinese Draft Form of Nestorianism Text], in 《世界宗教研究》*Shijie zongjiao yanjiu* [Studies in World Religions] NO. 4, (北京 Beijing, 1996), 110.

[4] *Ibid.*, 111.

[5] 田海华 Tian Haihua. : 《希伯来圣经之“十诫”研究》*Xibolai shengjing zhi shijie yanjiu* [The Research of Decalogue in Hebrew Bible], (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [The Renmin Press], 2012), 177.

[6] 黄悦波 HUANG Yuebo. : 《论耶和華信仰与古代以色列律法传统的形成》*Lun Yehehua xinyang yu gudai yiselle lvfa chuandong d xingcheng* [On Yahwism and the Generation of Legal Tradition in Ancient Israel], (北京 Beijing: 中央民族大学博士论文 Zhongyanguo minzu daxue boshi lunwen [Ph. D. dissertation in Minzu University of China], 2012), 148.

[7] 翁绍军 WEN Shaojun. : “论汉语景教经文的传述类型” *Lun hanyu jingjiao jingwen de chuanshu leixing* [On the Chinese Draft Form of Nestorianism Text], 《世界宗教研究》*Shijie zongjiao yanjiu* [Studies in World Religions] NO. 4, (北京 Beijing, 1996), 112.

者以为,阿罗本在此恰是巧用了中国传统文化中的“孝道”来“仿造”,意在扎根中国本土。

(2)唐律“十恶”的研究文本选定为《永徽律》及其《永徽律疏》(即《唐律疏议》,后文以此为代表)。中国古代“十恶”制度有一个发展过程,在内容上均有历史性的继承和发展关系。“十恶”的有关规定源远流长,“不孝”之规定,可追溯至中国法制文明开创之初。“犯上”、“大不敬”、“大逆”、“禽兽行”等早在秦时文献中就有记载。汉代已经有明确的“不道”、“不敬”罪。南北朝时代《北齐律》总结历代修法经验,规定了“重罪十条”,已经初具“十恶”名目。到后周时期,十条重罪有所损益,减为六条。隋朝的《开皇律》对北齐律的重罪十条内容进行了调整,从此确定了“十恶”制度,并流传唐宋元明清。由于唐朝是中国古代封建社会发展的巅峰,唐律在中国法制史上具有独一无二的地位,是“中华法系”的象征,并且对后世影响直接,并在东亚具有较大国际性影响力的古代法律文献,因此选用《唐律》研究中国古代“十恶”具有典型意义。不过,一朝天子一朝臣,不同的皇帝会钦定自己制定的根本大法,为此,有唐一代,被称为“律”的国家大法就有好几部,比如《武德律》、《贞观律》、《永徽律》等。为什么唯独选择《永徽律》为代表作品来比较呢?我们现在熟知的《唐律疏议》是至今保存较为完整古代法律典籍,其实是在元朝时最终被定名的,其内核就是《永徽律疏》。《永徽律疏》是唐高宗李治在颁布《永徽律》后鉴于全国适用法律缺乏统一标准而命长孙无忌等人以儒家思想为依据,“网络训诂,研核丘坟”,对律文逐条逐句进行诠释和疏释,以问答的方式辨析异疑,揭示法律要旨。唐律之所以被认为是“礼法合一”,就因《永徽律疏》的释法方式,并且这种律、疏相结合的立法方式为后世所继承。而随着《永徽律》和《永徽律疏》的制定、颁布和实施,唐律基本不再改动。这就是笔者所选的原因。

2. 研究视角的界定:“神道”与“人道”

恰当的研究视角并不容易找到,轻率的比较难免出问题。张先生的《十》文的确有很多亮点,比如比较孟子和保罗,定能大作文章,但它也存在一些值得商榷的地方。(1)比较视角或许时空错乱。如果张先生认定“十诫是西方道德与法律的基础”,然后用斯卡利亚大法官的言论作为佐证,他谈论的语境指向当代美国或当代西方国家,然而他所比较的对象仍然是古代中国的“十恶”。对此,没有哪一个正统的现代美国人原意废除“十诫”的道德基础,而也没有哪一个正常的现代中国人原意恢复“十恶”的道德前提。这种比较有何意义?(2)比较基点不牢靠。张先生的《十》文比较基础是中西方法律的道德基础,由此得出结论是“十恶其实也是中国版的十诫”。笔者以为比较的基点不能停留在“道德”一词的表象,而应当探究其深层的内涵。“十诫”形成的道德内涵是“敬神”,“十恶”形成的道德内涵是“敬祖(孝)”。由此造成的问题是张先生将西方语境的法律、律法与中国的法律搞混淆。尽管后世共享一个 law 字,“十诫”指向的是律法,除了教皇国时代,不是指法律。“十诫”之律法的本意是“拖拉”(Torah),意指“上帝的教导”,它可以指导立法,但它本身通常并不是法律。古代中国的“十恶”却是实实在在的法律,为“驭民之工具”。(3)比较对象不明确。“十诫”和“十恶”都有多个版本,如果不特别指明,容易造成阅读的困惑。尽管张先生《十》文中明确指向《出埃及》31:18 中“两块法板”,但这“两块法板”《圣经》本身并没有明示内容。虽然张先生宣称“两块法板”的内容是《出埃及记》20:1—17,但《出埃及记》34:10—26 也是上帝亲手交给摩西的“两块法板”及其内容。这就是说,虽然日常生活中的对话,普通人会认为“十诫”就指《出埃及记》20:1—17,但学术研究却需要特别的界定。如前文所言,“十诫”不仅存在于《出埃及记》第 20 章的西奈山、《申命记》第 5 章的何烈山,还以变体的形式存在于《出埃及记》第 34 章,尤其是在《利未记》第 17 章中的“圣洁法典”。进而言之,古代中国的“十恶”,也有隋、唐、宋、元、明、清各个朝代的规定及其疏议之侧重点“差异”,也不能模模糊糊的一概而论。(4)对选择基点性质的理解存在错误。前文已指出张先生对国家法律和宗教律法的混淆,忽视了西方语境中“拖拉”的特殊含义。张先生对古代中国十恶的性质认识,笔者也以为欠妥。《十》文在篇首就依据《唐律疏议》所言“以示明诫”来认定“十恶”的性质只是“道德劝勉”,按照这种逻辑,就税法来说,我们通常宣传“纳税光荣”、“取之于民、用之于民”等道德性,我们不能因此断定税法是道德说教,因为这

不能否定偷税漏税要罚款甚至坐牢的法律根本属性,税法本质上的法律,不是道德说教,“十恶”也是如此,是实实在在的法律规定,并且《隋书·刑法志》就明示:“犯十恶者,虽会赦,尤除名”。与此同时,如果要探讨“十戒”与西方法律之间的关系,应当从基督教立为国教之后考察,否则就是“上帝的归上帝,凯撒的归凯撒,”不能“生米和熟米往一个碗里装”的一概而论。(5)断言“十恶”是“三纲五常”载体证据不足。纵观古代中国“十恶”形成的历史可知,早在汉朝董仲舒在《春秋繁露》中附会出“三纲五常”理论之前,“十恶”内容已经大多存在了很多年,并且“不道”之恶也并非针对这封建纲常伦理,而是人类社会秩序的最低要求,与“三纲五常”并无直接和必然的联系。^[8]实际上,只有将同时空的景教与唐律进行比较,在某种程度上反映了基督教文明与儒家文明的早期碰撞,对于现代东西方文化比较研究才有借鉴意义。但是,唐律“十恶”是典型的世俗法律,而景教“十诫”是传统的宗教律法,寻找两者的直接比较点并不容易,将两者在内容上一对一的比较并不现实,宗教律法和王朝法律在此几乎对不上号。不过,在文本结构方面,即圣经“十诫”与唐律“十恶”均有关于“神道”和“人道”的规定,这似乎提供了切实可行的比较点,而这正是笔者秉承《十》文基础上的比较所在。

为了方便本研究的比较,笔者结合景教《序经》的“天尊十愿”和唐律的“十恶”,以及参照《圣经》“十诫”(天主教会、路德教会)的具体规定列举如下:

《序经》“天尊十愿”:1. 叛逆诸恶等,叛逆于天尊亦是不孝;2. 若孝父母并恭给,所有众生,孝养父母,恭承不阙,临命终之时,乃得天道为舍宅;3. 所有众生,为事父母,如众生无父母,何人处生;4. 如有受戒人,向一切众生,皆发善心,莫发罪恶;5. 众生自莫煞生,亦莫谏他煞,所有众生命共人命不殊;6. 莫奸他人妻子,莫自怨;7. 莫做贼;8. 愿者,众生钱财,见他富贵,并有田宅奴婢,无罪垢;9. 有好妻子,并好金屋,作文证莫加谋他人;10. 受他寄物,并将他费用,莫事天尊。

《永徽律》“十恶”:1. 谋反;2. 谋大逆;3. 谋叛;4. 恶逆;5. 不道;6. 大不敬;7. 不孝;8. 不睦;9. 不义;10. 内乱。

《圣经》“十诫”:1. 我是你的上帝、不可信仰别神、不可拜偶像;2. 不可滥用上帝之名;3. 守安息日;4. 尊敬父母;5. 不可杀人;6. 不可奸淫;7. 不可偷盗;8. 不可作假见证;9. 不可贪恋别人的妻子;10. 不可贪恋别人的财产。

比较《圣经》“十诫”与唐《永徽律》“十恶”,可以发现它们在文本结构方面包含着“神道”和“人道”二元结构。圣经“十诫”可以划分为两个部分,即关乎上帝的“神道”和关乎社会秩序的“人道”。秉承《圣经》“十诫”的精神,《序经》“天尊十愿”不论它的“仿造”表现如何(下文对此有分析),也应当包含了关乎上帝的“神道”和关乎社会秩序的“人道”这二元结构。不过,唐律“十恶”就内容而言,包括事关皇帝的和寻常百姓的内容,也可以划分为两部分,但这两部分可否表述为“神道”和“人道”呢?世俗的法律存在“人道”内容无需赘述,但它存在“神道”吗?《唐律疏议》在解释十恶之首的“谋反”时指出皇帝和“神道”之间的密切关系。它指出,谋反,“谓谋危社稷。[疏]议曰:社为五土之神,稷为田正也,所以神地道,主司畜。君为神主,食乃人天,主泰即神安,神宁即时稔。臣下将图逆节,而有无君之心,君位若危,神将安恃。不敢指斥尊号,故托云‘社稷’。周礼云‘左祖右社’,人君所尊也”。“君为神主”这表明事关皇帝的事情就是“神道”。为此,本研究从“神道”和“人道”两方面加以对比,展示蕴含在中华文化传统中“敬神”和“忠君”内涵的关联性。

[8] 萧伯符 XIAO Bofu 主编:《中国法制史》Zhongguo fazhishi [Chinese legal history],(北京 Beijing:中国人民公安大学出版社 Zhongguo renmin gongan daxue chubanshe [The Chinese people's public security university press],2011),143。

二、“十诫”与“十恶”的“神道”比较

《圣经》经典“十诫”的“神道”内容是指前三条诫命，事关上帝的属性，比如自我启示与以色列人的关系、忌邪、爱憎分明等。《唐律》“十恶”的“神道”内容也是前三条，分别是“谋反”、“谋大逆”（谓谋毁宗庙、山陵及宫阙）、“谋叛”（谓谋背国从伪），直指威胁皇帝的生命及安全问题：“主泰即神安，神宁即时稔”。从条款所处的位置来看，均为前三条，都是重中之重。景教“十诫”对此则表述的非常含糊，即第一愿：“叛逆诸恶等，叛逆于天尊亦是不孝”。第二愿和第三愿都涉及“孝道”，而不是传统基督教语境下对待上帝的方式。这有三个特点值得注意，即（1）景教“十诫”以“孝道”来展示神人关系；（2）将唐律“十恶”中“叛逆”言辞引入自己的宗教理论中；（3）“天尊”一词指代含糊，但暗指耶和华。在此，笔者将重点讨论景教“十诫”以“孝道”来展示“神一人”关系的表达方式，以及阿罗本在翻译其经典时在语言上所采用的策略。

1. 景教以唐律“孝道”桥接基督教文化与儒家文化

虽然“天尊十愿”的第一愿“叛逆于天尊亦是不孝”，在田海华老师看来，就是“要敬畏和侍奉上帝”，但阿罗本为什么选择“孝”来展示神人关系呢？实际上，第二愿和第三愿均与“孝道”有关，也就是说，经典“十诫”前三诫所关心的上帝“神道”事项，在此均转化成为“孝道”问题了。如果“天尊十愿”是景教的新版“十诫”，那么阿罗本为什么要用“孝道”来解说基督教的神人关系呢？这难道就是为了迎合中华儒家文化？这是否意味着背叛了基督教的基本精神呢？儒家强调孝道，基督教也重视孝道吗？两者的孝道差异何在，联系何在？两者有融会贯通的可能吗？尽管《圣经》中也有“孝”字眼，如“十诫”的第四戒就强调“孝敬父母”，但此处的“孝”是针对人的，可否用于神呢？或者说，尽管《圣经》中神和人通常是分离的，神人具有不可逾越的鸿沟，但“孝敬父母”与“侍奉上帝”是否具有内在一致性？

就“十诫”的内容及其逻辑性而言，“孝敬父母”与“侍奉上帝”是一致的。首先，这两者是“十诫”的共同组成部分，缺少“孝敬父母”的内容就不是“十诫”了。其次，作为“十诫”内容的“孝敬父母”是上帝自己立下的诫命，违背此就是违背上帝的诫命，将导致违背“侍奉上帝”的严重后果。第三，蕴含在“孝道”中的人伦关系也是上帝“创造”的内在秩序，对长辈的尊重追根溯源回到伊甸园“创造”的先祖，其实就是对神的敬重。第四，圣经中就记载了很多孝道的故事，比如约瑟就课视为是圣经中因孝行而蒙恩的代表人物之一，他因孝而得福。第五，圣经经文明确规定应当遵守孝道，如“打父母的，必要把他治死……咒骂父母的、必要把他治死”（《出埃及记》21:15,17）、“咒骂父母的、他的灯必灭”（《箴言》20:20）、“当孝敬父母，又当爱人如己”（《马太福音》19:19）等。在《利未记》中，上帝说：“你们个人都当孝敬父母，也要守我的安息日”。在此，孝敬父母的重要性甚至放在安息日的敬神之前。另外在《马可福音》、《路加福音》、《以弗所书》、《提摩太前书》等许多章节中屡次提到上帝的“孝敬父母”这一重要诫命，足见孝道在人伦关系中具有极其重要的地位。

这样我们就不难理解阿罗本在此用“孝”字来表达景教的神人关系时，有其对自己宗教的理解，当然，也确有“因地制宜”的特殊用意。（1）孝是一种东方的人情世故，可为景教发展新教徒增强吸引力。纵观基督教发展的早期历史，最初的基督教徒大多数就是从犹太教徒转化过来的，比如耶稣常常到犹太人的教堂辩论，保罗最初也是以犹太人的教堂为据点发展基督徒。后来随着使徒们对外邦人传教，基督教徒的主体逐渐成为外邦人。景教入土中原，初来乍到，用本土文化解说自己的教义可以获得当地居民的认同，从而发展教徒。景教面临的本土文化就是儒家的“孝道”。孝是中华文化的精髓，是东方世界的风土人情，所谓“百行孝为先”，反映了中华民族极为重视孝的观念。《孟子》说：“事孰为大，事亲为大”。孔子的学生曾子在《大戴礼记》中指出：“民之本教曰孝”。他还认为孝是放诸四海而皆准的真理，将孝置于至尊的地位：“夫孝，置之而塞于天地，衡之而衡于四海。推而放诸东海而准，推而放

诸西海而准,推而放诸南海而准,推而放诸北海而准”。与此相对应,如上文所言,基督教也蕴含了丰富的孝道思想,圣经中“摩西十诫”第一次将孝道以律法的形式提出,即第5条“当孝敬父母,使你的日子在耶和华你神所赐你的土地上得以长久”。这条诫命正好位于人与神关系和人与人关系的中间,起着承前启后的作用,或者说这个“孝”字不单纯是人与人之间的关系,这个字还蕴含了深刻的神人关系。《箴言》在开篇中说:“敬畏耶和华是知识的开端,愚妄人藐视智慧和训诲;我儿,要听从父亲的训诲,不可离弃你母亲的指教。”在此,圣经中将敬畏上帝和听从、孝敬父母并列在一起,充分说明了圣经对孝道思想的高度重视。有鉴于强大的孝道文化,在阿罗本看来,景教可以而且必须借助当地语言来理解基督教,故而用东方的“孝”字来表达神人关系。(2)孝是一种东方的祭祖观念,可为景教开展宗教活动增强认同感。阿罗本用东方的“孝”字来表达神人关系,在他看来,如同“十诫”中的孝道,不单纯是人与人之间的关系,还蕴含了深刻的神人关系,那就是中国孝道的祭祖内涵。《易经》说:“先祖者,类之本也,无先祖,恶出?”“孝”作为中国一个伦理观念在西周正式提出,其中一个重要内容就是“尊祖敬宗”,在宗庙通过奉献供品祭祀祖先。《说文解字》解释篆体孝字的基本含义是“善事父母”,它包括“事生”和“事死”两个层面,后者是前者的继续和延伸,它表达了子孙对逝去长辈的敬重和思念。《礼记》说:“孝子之事亲也有三道焉:生则养,没则丧,丧毕则祭”。《中庸》说:“事死如事生,事亡如事存,孝之至也”。《孟子》说:“养生不足以当大事,惟送死可以当大事。”尽孝的对象是“养”“丧”“祭”,并重视“祭”。这种“祭”的观念其实蕴含了儒家的宗教鬼神观念。1)承认鬼神等异己神秘力量的存在,且认为鬼神具有超越性和不可知性。《中庸》说:“子曰:鬼神之为德,其盛矣乎!视之而弗见,听之而弗闻,体物而不可遗。使天下之人齐明盛服,以承祭祀。洋洋乎如在其上,如在其左右。”2)强调人事,但对鬼神的态度极为谨慎。《论语》记载:“子不语怪力乱神”,又指出:“务民之义,敬鬼神而远之”,接着再次指出:“未能事人,焉能事鬼?……未知生,焉知死?”3)将鬼神与祭祀密切相连,并强调虔诚敬仰。《大戴礼记》指出:“是以祭祀,昭有神明”。《论语》说:“祭如在,祭神如神在。子曰:‘吾不与祭,如不祭。’”《孝经》认为:“孝悌之至”就能够“通于神明,光于四海,无所不通”。由此看来,古代儒家的鬼神观念与祭祖的孝道观念密切融合,这为经世之道的儒家抹上了一定的宗教色彩,这也为景教开展宗教活动增强了认同并提供了便利。(3)孝是一种东方政治制度的表达(组织)方式,可为景教发展提供国家权力支持。景教自身的历史深刻表明宗教的发展与世俗政权密切相关,或者说景教本身就是宗教派系斗争中被其他宗派利用世俗政权驱逐的牺牲品。因教义理解不同,亚历山大主教西利尔在以弗所公会议将聂斯脱里教派(景教)定为异教,并通过贿赂一百万卢布黄金给罗马皇帝狄奥多西二世,借助罗马皇帝的武装力量驱逐他。景教后来逃亡到波斯,开始也受到重视,但在当地世俗政权的更迭中也被喜怒无常的对待,也被迫逃亡过。^[9]作为宗教流浪者来说,对于世俗政权有着自己特殊的理解。当阿罗本等人来到东土大唐时,尽管他们受到了政府高规格的接待,备受尊重,但他们绝不会因此而飘飘然,而是格外的谨慎。通常也有一种合乎情理猜测,即阿罗本受到唐太宗等人的礼遇使之对于东方皇权不免心怀好感,但这种好感并不会完全替代内心深处的警惕。他们体会到唐王朝的强大,也无意染指唐朝的政治,但他们也完全明白,如果没有唐王朝政权的认同与支持,他们将无立锥之地。为了获得唐朝统治阶层的认同与支持,他们选择了文化搭建的桥梁,而孝道文化在兼顾祭祖鬼神之道的同时,也顺应了唐朝的君主专制体制。实际上,儒家的“孝道”一直就与君王之道密切相连。《礼记》指出:“凡治人之道,莫急于礼。礼有五经,莫重于祭”。接着,孔子在《论语》中将祭祀、“礼”与社会治理相联系,即“其为人也孝悌,而好犯上者,鲜矣。不好犯上而好作乱者,未之有也”。由此可见,儒家

[9] 高永久 GAO Yongjiu:“景教的产生及其在西域的传播” *Jingjiao de chansheng jiqi zai xiyu d chuanbo* [The Generation of Nestorianism and its Spread in Chinese Western Regions], in 《世界宗教研究》 *Shijie zongjiao yanjiu* [Studies in World Religions] NO. 3, (北京 Beijing, 1996), 93.

提倡的“孝”，其最终目的是强调“忠君”。《孝经》认为：“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”《大戴礼记》指出：“事君不忠，非孝也，莅官不敬，非孝也！”前文已经提到，儒家学说以经世致用为特征，而“孝道”的祭祀文化，也是服务世俗君主制度的。荀子道一言出了儒家祭祀的态度，即“君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也”（《荀子》）。^[10] 尽管基督教有否定世俗王权的传统，尤其是在旧约时代，比如撒母耳就曾警告以色列人“立王”愿望将带来的严重后果：“管辖你们的王必这样行。他必派你们的儿子为他赶车、跟马、奔走在车前……你们也必作他的仆人”（《撒母耳记上》8:11-17），但这也不是绝对的，这尤其是对于新约时代的强大罗马政权而言。耶稣时代对希伯来圣经的理解上就已经使得使神权与王权并立，比如耶稣就曾谈到：“上帝的归上帝，凯撒的归凯撒”（《马太福音》22:18等）。在使徒时代，保罗就将神权与王权加以自圆其说的调和，如“在上有权柄的，人人当顺服他。因为没有权柄不是出于神的。凡掌权的都是神所命的”（《罗马书》13:1）。2世纪末3世纪初的基督教“教父”德尔图良就曾经对罗马皇帝说：“我们为皇帝、为整个帝国祈祷……因为我们知道，那可怕的天地末日，幸亏仰赖罗马帝国方延期来临”。^[11] 鉴于基督教对于王权的这些态度，景教来中国也正面对拥有强大王权的唐王朝，因此可以想象阿罗本等人采取了灵活策略，通过融合“孝道”文化，借助世俗政权力量来立足，并发展和壮大自己。

2. 借助唐律“十恶”言辞来展示自己“神道”理论

景教“天尊十愿(十恶)”的第一条规定：“叛逆诸恶等，叛逆于天尊亦是不孝”。这个句子有几个关键词需要加深理解，除了上文探讨的“不孝”之外，还包括“叛逆”、“诸恶”、“天尊”这三个词。(1)“天尊”一词的使用非常巧妙，使得中国的儒释道以及君权能够宽容一个异域新教——基督教的存在和发展。1)它是中国宗教的尊称，它既是道教对至高神的尊称，同时也是佛教的佛号，用此尊号，意在表明自己也是一种与道教、佛教相似的宗教。2)在唐代语境里，天尊已经成为公认的至尊神的名号，景教用此词，可以显示自己神的至尊性。3)它还可以让唐王朝统治者明了景教也是颂扬至尊神的，与其他宗教一样，也服务于唐朝君王，阿罗本在《序经》中甚至还阐明了天尊与圣上的关系：“众生若怕天尊，亦合怕惧圣上”。(2)对于“诸恶”一词的理解，从其内容的指向来说，并不明确。笔者觉得这需要结合上下文来理解。其靠近的前文是：“圣上宫殿于诸佛求得，圣上身物是自由。天尊说云：……”。这里将天尊、圣上、诸佛三词并列，表明天尊是基督教的神耶和華，不是代指佛教的至尊神。这就是说，景教初入中原，是借助佛教理念与大唐臣民进行沟通的，并将天尊置于佛号之后，“亦是不孝”，其谦逊姿态跃然纸上。第三个词“叛逆”是笔者将重点讲述的内容，以表明景教“十诫”与唐律“十恶”之间的密切关系。

唐律“十恶”的前三甲分别是指“谋反”、“谋大逆”、“谋叛”，景教“十诫”的第一诫“叛逆”一词由此而来，其分量极为重要。“叛逆”一词均指向危害皇权的罪名，直接动摇或颠覆国家体制，是优先打击的对象。“谋反”谓谋危社稷(君主)，“谋大逆”谓谋毁宗庙、山陵及宫阙，“谋叛”谓谋背国从伪，国家从重严厉打击这些犯罪。按照《唐律疏议》第十七卷记载：“诸谋反及大逆者，皆斩；父子年十六以上皆绞，十五以下及母女、妻妾、子妻妾亦同。祖孙、兄弟、姊妹若部曲、资财、田宅并没官，男夫年八十及笃疾、妇人年六十及废疾者并免；余条妇人应缘坐者，准此。伯叔父、兄弟之子皆流三千里，不限籍之同异。”一人犯罪全族遭殃，由此可见唐朝国家在处置“叛逆”犯罪时是非常残酷的。相似的情况也发生在西方基督教历史上。大约780年左右查理大帝颁布的萨克森地区赦令，对于侵犯教会权益的人也杀气腾腾处以死刑：“首先，兹制定关于较为重要的各章如下：(1)使大家感觉高兴的是基督的教堂在

[10] 《荀子·天论》(Xunzi: On the Heaven)指出：“雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮而后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也”。这表明儒家对祭祀鬼神礼仪的实质态度，也包含了儒家对天地自然的理解。笔者注。

[11] 杨真 YANG Zhen:《基督教史纲(上)》*Jidujiao shigang* (shang) [A Short History of Christianity (volume one)]. (北京 Beijing: 三联书店 Sanlian shudian [The Sanlian Bookstore Press], 1979), 89.

萨克森地区已经一个一个地建立起来,并且奉献给上帝了……;(3)凡用暴力打进教堂,并抢劫或窃取教堂财物者,或纵火焚毁教堂者,处死刑;(4)任何人如因为轻视基督教的原因而不履行神圣的兰敦斋,于斋日吃肉者,处死刑;(5)任何人如杀害主教、教士或教堂职员者处死刑;(8)今后如有任何萨克森人隐藏在众人之中,不受洗礼,轻视洗礼,愿继续信奉异教者,处死刑;(10)任何人如勾结异教徒,制造阴谋,反对基督教,或愿参加反对基督教的阴谋者,处死刑。”^[12]尽管目前没有史料证明阿罗本与查理大帝之间有何直接的联系,但意图极力维护基督教利益的努力是不容置疑和有目共睹的,只不过阿罗本不像查理大帝那样具有生杀予夺的权柄,因此他只能借助唐律“十恶”中极为严肃的“叛逆”一词来警告人们“不可滥用上帝之名”、“当守安息日”,以暗示“不可信仰别神,不可拜偶像”。

三、“十诫”与“十恶”的“人道”比较

《圣经》经典“十诫”的第四项及其以后诸项内容展示的是“人道”,景教秉承该思想,其新“十诫”在脉络上也于第四项始讲述“人道”的内容,包括“(四)向一切众生,皆发善心”、“(五)莫煞生”、“(六)莫奸他人妻子”、“(七)莫做贼”、“(八)见他富贵,无罪垢”、“(九)作文证莫加谋他人”、“(十)受他寄物,并将他费用”。《唐律》“十恶”在前三项特别强调君主安危的严峻性之后,也于第四项开始转述到普通社会治理的“人道”内容,包括“(四)恶逆(谓殴及谋杀祖父母、父母,杀伯叔父母、姑、兄姊、外祖父母、夫、夫之祖父母、父母)”、“(五)不道(谓杀一家非死罪三人,支解人,造畜蛊毒、厌魅)”、“(六)大不敬(谓盗大祀神御之物、乘舆服御物;盗及伪造御宝;合和御药,误不如本方及封题误;若造御膳,误犯食禁;御幸舟船,误不牢固;指斥乘舆,情理切害及对捍制使,而无人臣之礼)”、“(七)不孝(谓告言、诅詈祖父母父母,及祖父母父母在,别籍、异财,若供养有阙;居父母丧,身自嫁娶,若作乐,释服从吉;闻祖父母父母丧,匿不举哀,诈称祖父母父母死)”、“(八)不睦(谓谋杀及卖缌麻以上亲,殴告夫及大功以上尊长、小功尊属)”、“(九)不义(谓杀本属府主、刺史、县令、见受业师,吏、卒杀本部五品以上官长;及闻夫丧匿不举哀,若作乐,释服从吉及改嫁)”、“(十)内乱(谓奸小功以上亲、父祖妾及与和者)”。在此,笔者将结合它们的结构、表象、原因、内核等方面加以比较。

1. 相似的结构蕴含了相似的刑罚的执行,即对于违背“神道”的行为通常处以极刑,并不得赦免;但对于违背“人道”的行为则尚有宽宥的余地

在文本的结构比例上,景教“十诫”和唐律“十恶”极为相似。基督教中对于违背“十诫”前三项规定的处罚非常严厉,比如在维护独一神方面,“祭祀别神,不单单祭祀耶和华的,那人必要灭绝”(《出埃及记》22:20)、“你的同胞弟兄……儿女……妻……朋友,若暗中引诱你,说,我们不如去事奉……别神……总要杀他”(《申命记》13:6);又如褻渎神名的,即“你们却又反悔,褻渎我的”,将“使你们自由于刀剑饥荒瘟疫之下”(《耶利米书》34:16-17)、“那褻渎耶和华名的,必被治死;全会众总要用石头打死他”(《利未记》24:16);再如违反安息日规定的“凡在安息日作工的,必要把他治死”(《出埃及记》31:15)。而对于“人道”,通常允许“悔改”,比如“你们要结出果子来,与悔改的心相称”(《马太福音》3:8)、“我告诉你们,一个罪人悔改,在神的使者面前,也是这样为他欢喜。”(《路加福音》15:10)。上帝自己甚至对于违背人道的人还特别优待,比如《创世纪》中的该隐,他将自己的弟弟杀害了,虽然受到了上帝的处罚:“你种地,地不再给你效力。你必流离飘荡在地上”,但上帝还是护佑他:“凡杀该隐的,必遭报七倍”,并给该隐立一个记号,“免得人遇见他就杀他”(《创世纪》4:8,12,15)。与此相似,唐律对于十恶前三项内容也是毫无疑问的严厉打击,但对于第四项以后的“人道”规定则在实践中则允许适度

[12] 由嵘 YOU Ron 主编:《外国法制史参考资料汇编》*Waiguo fazhishi ziliao huibian* [The Compilation of Reference Material for Foreign Legal History]. (北京 Beijing: 北京大学出版社 Beijing daxue chubanshe [Peiking University Press], 2004), 172-173。

弹性。《唐律疏议》第六卷规定：“诸同居，若大功以上亲及外祖父母、外孙，若孙之妇、夫之兄弟及兄弟妻，有罪相为隐”，该法条接着规定“谓谋反、谋大逆、谋叛，此等三事，并不得相隐，故不用相隐之律，各从本条科断。”改立法反映了中国古代法典的儒家“亲亲相隐”的基本礼教原则，除了威胁君权的杀无赦外，其余诸罪均可“相隐”商议。

2. 景教“十诫”与唐律“十恶”的“人道”部分均反映了基本人伦要素，具有一定的“普世”价值表象，但其内部原因各异

“尊老爱幼”、“不可杀人”、“不可奸淫”、“不可偷盗”，这些都是“十诫”和“十恶”的主要内容，但前者反映了公认的基本原则，即“一个有序而健康社会所必需的最低限度的道德命令”，而后者似乎是这最低限度的高度抽象。^[13]以“不可杀人”为例，《唐律》“十恶”在规定处罚弑君和谋杀普通人之外，还将该规定细化成几种具体的情况：(1)第四恶，杀直系亲戚；(2)第五恶，杀一家非死罪三人；(3)第八恶，杀远房亲戚；(4)第九恶，杀授业老师或自己的上级官吏。不过，“十诫”中的杀人禁令也有自己的发展优势，它可以从一个静态社会的凶杀案件发展到动态社会如战争中的不杀人，甚至“不杀俘虏”。结合《创世纪》中关于上帝造人时以神的形象造就人类等描述，表明人的独特性、平等性，并引申出生命健康为核心的人权保护，由此造就“日内瓦公约”，这却是唐律“十恶”精神所无法发展的。现代法治的基本人权具有“普世”价值，但这或许是表象，其内部原因则各有所异。孟德斯鸠曾指出法的精神与人的地理环境密切相关。从《圣经》文本来看，上帝与子民的关系通常被表述为“牧人”和“羊”，如“他必像牧人牧养自己的羊群、用膀臂聚集羊羔抱在怀中、慢慢引导那乳养小羊的”（《以赛亚书》40:11）。这主要是古代以色列群体产生在以游牧业为主的小亚细亚地区，养羊是主要的经济发展模式，“牧人”和“羊”是日常生活中最常见的。中华传统文化表述的社会关系喜欢用“农人”与“作物”加以寓意。《礼记·礼运》写到：“故圣王修义之柄、礼之序以治人情。故人情者圣王之田也，修礼以耕之，陈义以种之，讲学以耨之，本仁以聚之，播乐以安之。”在此，治国与农耕的“耕、种、耨、聚、播”相连，也深刻反映了环境对于思想的影响。尽管农耕和游牧环境再怎么不同，但人的基本需求是相同的，因此在法律或律法上就会有相似的规定。不过，恰恰是产生问题的环境不同，解决问题的基础不同，导致发展的方向也各部相同。在此，基督教文化从“上帝的子民人人平等”观念出发最终孕育了现代法治文明，而传统儒教文化还在农耕社会里的“等差有序”观念中打转转，从而偏离了人类社会发展的正常轨道。

3. 基督教的相关诫命是以“敬神”为前提，重在维护“神权”，而唐律的这些规定则是以“宗法制”为基础，最终是为了捍卫“君权”

在此，笔者将以“奸淫罪”为例来探讨景教“十诫”和唐律“十恶”的区别。基督教“十诫”中的“不可奸淫”是一个“敬神”的循环，始于上帝，施于凡人，归于上帝。(1)这条诫命是上帝亲自颁布的，即“耶和華把那两块石版交给我，是神用指头写的”（《申命记》9:10）。(2)违背此规定的人通常将受到严厉的处罚。如果新婚女子没有贞洁的凭据，那么“本城的人要用石头将他打死”；如果“遇见人与有丈夫的妇人行淫，就要将奸夫淫妇一并治死。”如果订婚女子与其它男子在城里奸淫（不呼救），则“用石头打死该女子”，如果订婚女子与其它男子在乡野奸淫（呼救无效），则“用石头打死该男子”（《申命记》22:20—27）。(3)该诫命通过强调夫妻之间“忠贞的爱”和“神圣的婚姻”，来表达以色列人与耶和華之间的特殊关系。^[14]何西阿先知就曾宣告：“耶和華说，那日你必称呼我‘夫’，不再称呼我‘我主’。……我必聘你永远归我为妻，以仁义，公平，慈爱，怜悯聘你归我”（《何西阿书》2:16,19）。在此，“不可

[13] 田海华 TIAN Haihua:《希伯来圣经之“十诫”研究》*Xibolai shengjing zhi shijie yanjiu* [The Research of Decalogue in Hebrew Bible]. (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [The Renmin Press], 2012), 55.

[14] 游斌 YOU Bin:《希伯来圣经的文本、历史与思想世界》*Xibolai shengjing de wenben lishi yu sixiang shijie* [Texts, History and World of Thought in Hebrew Bible]. (北京 Beijing: 宗教文化出版社 Zongjiao wenhua chubanshe [Religion and Culture Press], 2007), 270-274.

奸淫”与“不可贪恋别人的妻子”之间有密切的关系,前者为行为犯罪,后者为思想犯罪,均为维护家庭关系或者说是维护“夫权”或者“父权”,比如对于未婚女子的奸淫,“这男子就要拿五十舍客勒银子给女子的父亲;因他玷污了这女子,就要娶他为妻,终身不可休他”(《申命记》22:28)。在基督教世界里,女性具有极为特殊的地位,但笔者以为,她们的形象并不是为了维护“夫权”或者“父权”,而是维护“神权”。比如女性夏娃与亚当一样,都是上帝“创造”的,虽然取材不同,却不否定神圣创造的含义。又如“十诫”的“不可奸淫”的对象主要是女人(虽然也可以是男人,或者是禽兽),与其说是侵害了女性的意志,实则是违背了上帝划定的秩序,因为通奸等行为并不违背妇女意志,甚至是愉悦,却背叛了上帝的秩序。

中国古代君权的基础是宗法制。宗法制度是用父亲血缘关系的亲疏来维系政治等级、巩固国家统治的制度。这种制度确立于夏朝,发展于商朝,完备于周朝,影响于后来的各封建王朝,包括唐朝。宗法制度的内涵是“亲亲、尊尊”,表现在古代律法原则方面就是“亲属相犯,重于凡人”,其典型就是《大明律》首页的“五服图”,^[15]即依据亲属之间的关系,对犯人加重处罚。

表 1 唐律疏议·杂律·诸亲属相奸

亲属关系	凡人犯奸	奸缌麻以上亲或缌麻以上亲之妻	奸从祖祖母姑,从祖伯叔姑母,从父姊妹及兄弟子妻等	奸父亲祖妾、伯叔母、姑、姊妹、子孙之妇、兄弟之妻者
罪名体系	和奸者各徒一年半,强奸者徒二年(无夫)、二年半年(有夫)	徒三年,强者流二千里,折伤者绞。妾减一等	流二千里;强者绞。	绞

唐律虽然没有单独阐述女性的起源,但也重视“不可奸淫”,并且对于奸淫现象区分为和奸(通奸)与强奸,和奸从轻,强奸从重。唐律将强奸对象分为凡人和亲属两类,凡人和奸从轻,亲属强奸亲属的从重处罚;凡人又分为有丈夫的和没丈夫的女子,对于有丈夫的略为从重(多半年刑罚)。当然,基督教也有关于禁止“内乱”的规定,如《申命记》22:30 规定:“人不可娶继母为妻;不可掀开他父亲的衣襟”。不过,唐律被认为是“一准乎礼”,已经与儒家思想合二为一。儒家以礼为核心的性禁忌目的是围绕子、妻、臣群体而设立的“父权”、“夫权”,终极目标是“君权”,它所强调的不是人的平等,而是有等差的爱。孔子曾言:“民之所以生者,礼为大。非礼则无以节事天地之神;非礼则无以辩君臣、上下、长幼之位焉;非礼则无以别男女、父子、兄弟、婚姻、亲族、疏数之交焉”(《礼记》)。在这里,礼是等差的有序,不强调人与人的平等。与此同时,孔子认为“礼”是经世致用的利器:“礼者,天地之序也”(《礼记》),并且孔子进而还将它与君权联系:“凡治人之道,莫急于礼;礼有五经,莫重于祭……(祭)上则顺于鬼神,外则顺于君长,内则以孝于亲”(《礼记》)。这表明,孔子的礼的思想最终是指向君权,而不是指普通人,因此,孔子所提倡的“仁”,虽然可以包含爱的内容,但它实际上是有差别的“爱”。《圣经》规范的落脚点是神,强调“神爱世人”,必然会使人趋于平等,尽管它也经历了“君王在万人之上,但在上帝之下”的历史,然而最终走向自由、民主和现代化的社会治理。《唐律》规范的落脚点是君主,时时刻刻强调人的不平等,虽然注重秩序并且也常常能够在小国寡民时代能够产生秩序,但这仅仅是为了维护统治,却注定无法代表历史的潮流。

[15] “五服”制度是中国礼治中为死去的亲属服丧的制度。它规定,血缘关系亲疏不同的亲属间,服丧的服制不同,据此把亲属分为五等,由亲至疏依次是:斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻。“五服”制罪原则的确立,使得儒家的礼仪制度与法律的适用完全结合在一起。笔者注。

四、余论：“民族复兴”时代“文化自信”中的继承与发展

1. 实现“民族复兴梦”增强“文化自信”需要处理好传承与开放的关系

当代中国力图实践民族复兴的伟大梦想,从“制度自信”、“理论自信”、“道路自信”并进而提出的第四种自信,那就是“文化自信”。从“十诫”和“十恶”的比较来看,文化自信需要处理好传承与开放的关系。基督教妥善处理传统与开放的关系,继承和发扬了犹太教,向外邦人传教(《路加福音》2:30-32),应验上帝对亚伯拉罕后裔的许诺(《出埃及记》32:13),但这却恰恰是景教被消逝的弱点,也是唐律被束之高阁的宿命。基督教进入希腊、罗马世界,汲取新的营养,得以壮大和发展,但是早期基督教展现了“开放”的一面,却不丢失自身的基本教义,景教则迷失在该传统的开放性与自身独特性的矛盾中。^[16] 唐律的宿命与基督教的开放性相反,也与景教迷恋政治、迷失自我不同,它对传统过分依赖,开放性严重不足。有学者指出,唐律“文化精神上的自我中心主义加强了它的排异和保守”、“认为自己的法律是最优秀最完备的,只能沿袭,不能修改”、“这种极其良好的自我感觉和祖宗之法不得有违的约束下,不要说吸纳外来文化,就是依据本国文化对法律进行修改也不是意见容易的事情”,而“化外人相犯”等条款规定,展示了唐律“法律中的中国中心论和蔑外意识”。^[17] 当代中国建设和发展,首先要解决的是开放性问题,只有将国外的理论中国的具体实践相结合,传统文化才具有不断发展的生命力。

2. 实现“民族复兴梦”增强“文化自信”需要发掘其中的现代精神

传统并非一成不变,而是静水深流。传统文化通常崇尚过去的成就和智慧,并把从过去继承下来的行为模式视为有效指南的思想倾向。现代社会它们并没有迅速地消亡,因为它们是人类原始心理倾向的表露,是属于作为社会动物的人类原始心理需要。不过,现在的问题是我们该如何看待传统,如何发掘其中的积极意义,真心的扬弃并发展它。尽管景教在东方已经消逝,但在西方由《圣经》“十诫”精神发展出现代契约观念,引伸出生命、自由、平等、民主等人权观念,为现代法治提供了营养,塑造了西方发达国家的精神支柱和政治实践,并成为现代文明的楷模或标志。对此,当前中国学界在研究法社会学的过程中也展示了法律与宗教的密切关系,一些反映宗教尤其是基督教对法治进程影响的研究译作也在大量涌现中国,^[18]新“景教”似乎在东方涅槃重生了。与此相比,唐律“十恶”如今就像是一个花瓶被陈列在柜子里,除了养眼(或许刺眼),已经不再发生“法”的作用。不过,它里面的内核——儒家思想则再次被挤兑出来,抬上了大厅,被膜拜、被诅咒、被敬仰,被讥讽。实际上,我们如果

[16] 景教在唐朝后期及以后一蹶不振,原因在于“武宗灭佛”受到牵连,但这只是外部原因。景教的宿命在于:(1)依附佛道,没有自身特色,没有文化影响力,没有发展出自己独特的汉语神学语言,以致它在唐朝传播 200 多年后,各种唐代史书都以为之佛教的一支;(2)过分依附于政治,这意味着把自己的命运完全委托给它,政兴则教兴,政亡则教亡,另一方面,将主要注意力放在朝廷或上层,宗教的那种超凡脱俗的庄严形象也因此受到损害。笔者注。

[17] 张中秋 ZHANG Zhongqiu:《中西法律文化比较研究》Zhongxi falv wenhua bijiao yanjiu [The comparative study of Chinese and Western legal culture]. (南京 Nanjing: 南京大学出版社 Nanjing daxue chubanshe [Nanjing University press], 1999), 201-203.

[18] 比如《法律与宗教》Faly yu zongjiao [Law and Religion]、《法律与革命:新教改革对西方法律传统的影响》Faly yu geming: Xinjiao gaige dui xifang faly chuandong de yingxiang [Law and Revolution: The Influence of Protestant Reformation to the Western Law Tradition] 等翻译老作品继续发挥抛砖引玉的作用外,新近翻译的这类作品也有很多,比如《美国宪法的基督教背景》Meiguo xianfa de Jidujiao Beijing [The Christian Background of USA's Constitution](2011)、《美国大法官的法理及信仰》Meiguo dafaguan de fali ji xinyang [USA's Super Judge's law of law and faith](2011)、《良心的自由:从清教徒到美国宪法第一修正案》Liangxin de ziyou: Cong Qingjiaotu dao Meiguo xianfa diyi xiuzheng an [Conscience and Freedom: From Puritans to USA's Constitution's 1st Amendment] (2011)、《法律创世记:从圣经故事寻找法律的起源》Faly chuanshi ji: Cong Shengjing gushi xunzhao faly de qiyuan [Law Genesis: To Find the Origin of Law from the Biblical Stories](2011)、《宗教与美国的宪法实验》Zongjiao yu Meiguo de xianfa shiyan [Religion and the Test of USA's Constitution](2012)、《宗教与美国宪法:自由活动与公正》Zongjiao yu Meiguo xianfa: Ziyou huodong yu gongzheng [Religion and USA's Constitution: Free Activity and Justice](2013)、《信仰与秩序:法律与宗教的复合》Xinyang yu zhixu: Faly yu zongjiao de fuhe [Faith and Order: The Reconciliation between Law and Religion](2013)、《基督教与法律》Jidujiao yu faly [Christianity and Law](2014)等等。笔者注。

回到儒家经典本身,孔子的很多著述都是好的。比如君臣关系:“君使臣以礼,臣事君以忠”;家人的关系是:“父慈子孝、兄友弟恭”,在此,君主的权力是与其尊重臣子为义务前提的,父亲的权威是建立在慈父基础上,做弟弟的之所以顺从哥哥是以为哥哥友爱在先,权力(权利)均以义务为前提,完全符合现代法治的基本思想:“没有无义务的权利,也没有无权利的义务”,符合“权利义务守恒定律”。如果说基督教孕育了感恩的思想,那么儒家的“孝道”又何尝没有培育出仁爱的现代含义呢?孝的本质是“顺从”,却从不缺乏“敬”,《论语》指出:“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养;不敬,何以别乎?”《孟子》指出:“孝之至,莫大于尊亲”。可见“敬”是儒家孝道的精神本质。有敬有爱,何德不成?因此无需一味指责儒家,问题在于视角。的确,孔子被古代帝王绑架了,现在难道不是解放他的时候吗?基督教的耶稣曾言:“莫想我来要废掉律法和先知;我来不是要废掉,乃是要成全”(《马太福音》5:17)。儒家也应该在民族复兴梦想中的依法治国时代发扬光大,并以自己的敬和爱,塑造新时期法律之道,因此也如柳赞在作《唐律疏议》序时所言:“法家之律,犹儒者之经。五经载道以行万世,十二律垂法以正人心。道不可废,法岂能以独废哉!”^[19]

[19] 长孙无忌 ZHANGSUN wuji (a figure in Tang Dynasty, 594-659)撰,刘俊文 LIU Junwen 点校:《唐律疏议》*Tangly shuyi* [The Legislative Interpretation of Tang's Basic Law]. (北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company], 1983), 663。

English Title:

Compare Ten Commandments of Nestorianism with Ten Evils of Tang Code

Job HUANG

Beijing Police College; 102202 Beijing; China. Mail address: Nanjian Road No. 11, Nankou zhen, Changping District, Beijing, 102202, P. R. China. Email: jobhwong@163.com, Tel: +86-10-8976-8362.

Abstract: Christian culture is the core of modern legal civilization, while it once met Chinese Confucianism in Tang Dynasty as Nestorianism. They had discrepancy, similarity and resonance. Ten Commandments of Nestorianism and Ten Evils of Tang Code are view of compare with two sides, includes Shen Tao and Ren Tao, namely Sacred Worship God and Secular Monarch Loyalty. Now they had gone with their history, but the compare of double ten it has made a deep enlightenment. National rejuvenation need culture's revival, while the development of culture need openness and innovation.

Key Words: Nestorianism; Tang Code; Ten Commandments (Decalogue); Ten Evils