

《哀歌》与《哀郢》主体差异性的比较与探源

莫铮宜

(浙江越秀外国语学院英语学院, 312000 绍兴市, 浙江省)

摘要: 《哀歌》与《哀郢》分别是古希伯来文学传统和中国古典文学传统中“城市哀歌”的典范。对两者的比较研究表明,《哀歌》与《哀郢》存在着显著的主体差异性,前者是群体性的作品,其形成与传承是犹太民族面对过去、现今与将来一切苦难的情感表达,反映出他们对作为超越者的上帝的无限信仰;相比之下,后者是屈原个人的创作,它受到了君子以德行承担天命的影 响,诗歌以骚体的文学手法表达出诗人的哀痛,它的传承与体验也主要是个体性的。《哀歌》与《哀郢》代表了两种不同的哀歌传统,两者间的主体差异性 是“轴心时期”的古希伯来文明和华夏文明在人与超越者的关系上不同演变的结果,反映出中希两种文学传统迥异的价值取向。

关键词: 《哀歌》、《哀郢》、主体差异性、比较、探源

作者: 莫铮宜, 浙江越秀外国语学院英语学院副教授, 硕士生导师, 从事于圣经文学研究和比较文学研究。电子邮件: mozy11@163.com。电话: +8613957851492

自古以来, 悲伤与困苦是人类的最基本生存经验之一, 因此在世界各主要文化中都逐渐发展出一种叫哀伤诗歌的特殊文体, 简称哀歌, 用来抒发和宣泄人们内心的困苦之情。其中, 《哀歌》和《哀郢》就是古希伯来文学和中国古典文学中具有经典意义的哀歌, 它们的写作年代可以追溯到公元前 6 世纪到公元前 3 世纪之间。《哀歌》是希伯来圣经中篇幅最短的作品之一, 以公元前 586 年犹大王国都城耶路撒冷被巴比伦军队攻陷、圣殿被毁为背景写成。《哀郢》则源自中国古代浪漫主义诗歌总集《离骚》中的《九章》, 一般认为写于公元前 278 年, 当时楚国郢都被秦国大将白起所攻陷。^[1]这两首诗歌反映出在远古的希伯来文化与中国文化传统中, 已出现了“城市哀歌”这样的文学表达, 传递出国都沦陷背景下诗人的哀伤、痛苦的生存体验。

之前学术界发现这两首不同文化传统中的诗歌在历史背景、诗歌形式、主题思想和作者情操等方面的相似与共鸣之处, 并且作了相关的研究。比如老一辈学者李荣芳、朱维之运用骚体来翻译《哀歌》, 这是一种处境化的尝试。另外, 还有一些比较《哀歌》和《哀郢》的文章, 其中以两者的跨文化阅读最为典型。^[2]本文在借鉴前人研究成果的基础上, 另辟蹊径, 比较《哀歌》与《哀郢》在作者身份、使用主

^[1]关于《哀郢》*Ai Ying*[lament of capital Ying]的形成背景见本文第一部分中的讨论。

^[2]如钟志清 Zhong Zhiqing: 《希伯来经典学术史研究》*Xibolai Jingdian Xueshushi Yanjiu*[A Study of the History of Hebrew Classics Studies]第四章: 《哀歌》*Aige*[lamentations]与《哀郢》lament of capital Ying 的跨文化阅读, (译林出版社 *Yilin Chubanshe*[Nanjing Translation Press], 2020 年); 宋旭红 Song Xuhong: 中西方“城市哀歌”之比较——以《耶利米哀歌》lamentations 和《哀郢》lament of capital Ying 为例, 载《江海学刊》*Jianghai Xuekan*[Journal of Jianghai]2006 年第 3 期; 林文琛 Lin Wenchen: 泣血为诗, 千古绝唱——《耶利米哀歌》lamentations 与《哀郢》lament of capital Ying 比较, 载《宁波大学学报(人文科学版)》*Ningbo Daxue Xuebao*[Journal of Ningbo University Human and Social Sciences Edition], 1996 年, 第 9 卷第 1 期。

体及诗歌表现方式等方面的差异,并结合“轴心时代”的古希伯来文明与华夏文明在人与超越者关系上的不同发展轨迹,来探讨造成这些差异的深层次原因。

一、群体作者与个体创作

对《哀歌》和《哀郢》的作者身份的探讨是本文比较两者主体性差异的一个切入点。《哀歌》的作者身份并不确定,也难以考证,它很有可能是由多位作者经过漫长时期的编订才完成的,而《哀郢》基本上被确认为出自中国先秦时期的屈原之手。两首诗歌在亡国与受苦的主题上表现出一些共同特征,但抒发的却是民族情感与个人情感的差异。

《哀歌》取名自希伯来文书名的首个单词(אֵיכָה),它是一个表达哀号的虚词,意为“为何”之意。希腊七十士译本首次确立了《哀歌》的书名并认为耶利米先知是该书的作者。这一传统为拉丁武加大译本和英译本所继承,后者取名为 Lamentations,中文和合译本《耶利米哀歌》沿用了希腊文和拉丁文的表述,从而与希伯来文的原意产生了偏差。根据犹太-基督宗教传统,《哀歌》一向被认为是由先知耶利米所写,或至少是由他所编,但这一观点近来受到学术界的质疑,原因在于:首先,希伯来文标题并未给出《哀歌》的作者身份。其次,根据《历代志下》35章记载耶利米为阵亡的约西亚所作哀歌,但它性质不同于以神人关系为背景的“哀歌”,^[3]而且它写于约公元前609年,和写于公元前586年之后的《哀歌》相差至少23年,明显两者不可能是同一部作品。^[4]第三,当犹大王西底家被俘时,耶利米被囚禁在地牢中,因此他不可能详细地描述西底家被捉的场景。最后,《哀歌》与《耶利米书》在主题观点、语言和文学表达上也截然不同。^[5]总之,当代的研究通过许多例证排除了耶利米是《哀歌》的作者。

许多学者认为整首《哀歌》是由五首各自独立的诗歌汇集而成,每一章分别对应一首诗歌。其中除了第五章,前四章都是字母离合诗(acrostic):第一章离合诗字母的排序与第二、三、四章不同^[6];第三章的文类体裁又明显不同于其它的离合诗,这些暗示出每首诗歌很可能有不同的作者。^[7]这情形类似于《诗篇》,它是由一百五十首诗歌组成的合集,而并非是由某一位作者单独完成的。不少学者认为《哀歌》很可能是由若干匿名作者编订成的,其背景是幸存者在圣殿遗址上献祭、悲悼民族遭受到的大灾难。^[8]也有学者认为诗人的身份跟先知、祭司相关。^[9]此外,从以色列传统中也有女性扮演哀悼者来看,《哀歌》

^[3]希伯来传统中的哀歌(lament)广义上包括了挽歌与哀歌,挽歌(dirge)是表达对死亡死者的哀悼与纪念,通常是世俗性的,比如亚伯拉罕对亡妻撒拉的哀悼(《创世纪》Chuangshiji[Genesis]23:2),大卫对押尼珥的哀悼(《撒母耳记下》Samuerji Xia[2 Samuel]3:33-34)等,耶利米为约西亚所作的其实是挽歌;而哀歌则将人的不幸与困苦与上帝联系起来,寻求脱离悲哀的环境,并盼望上帝带来重建。比如《诗篇》Shipian[Psalms]中的许多哀歌,《阿摩司书》Amosi[Amos]5:2等,而《哀歌》Aige[lamentations]也是属于这一种,见Li Zhichang;You Bin 李焯昌,游斌:《生命言说与社群认同:〈希伯来圣经〉五小卷研究》Shengming Yanshuo Yu Shequn Rentong:Xibolai Shengjing Wuxiaojuan Yanjiu[Discourses and Community Identity:A Study of the Megilloth in the Hebrew Scripture],(北京 Beijing:中国社会科学出版社 Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe[China Social Sciences Press],2003年),第175页-177页。

^[4]Li Zhichang;You Bin 李焯昌,游斌:《生命言说与社群认同:〈希伯来圣经〉五小卷研究》Shengming Yanshuo Yu Shequn Rentong:Xibolai Shengjing Wuxiaojuan Yanjiu[Discourses and Community Identity:A Study of the Megilloth in the Hebrew Scripture],第171页。

^[5]唐佑之 Tang Youzhi:《耶利米哀歌注释》Yelimi Aige Zhushi[The Commentary on Lamentations],天道圣经注释,(上海 Shanghai:上海三联书店 Shanghai Sanlian Shudian[Shanghai Sanlian Press],2017年),第5-6页。

^[6]《哀歌》Lamentations中离合诗的字母出现了两种排法,第一章中希伯来字母פ排在字母ס之前,而在第二章、第三章和第四章中ס排在פ之前,表明当时存在着两种排法且都被接受,见Elie Assis,“The Alphabetic Acrostic in the Book of Lamentations,”Catholic Biblical Quarterly,vol.4,(2007),710。

^[7]R.B.Salters,A Critical and Exegetical Commentary on Lamentations,(London:T&T Clark International,2010),7。

^[8]Delbert R.Hillers,Lamentations:A New Translation with Introduction and Commentary,2nd revised,(The Anchor Bible 7A.New York:Doubleday,1992),5;Claus Westermann,Lamentations:Issues and Interpretation,(Minneapolis:Fortress,1994),221-222。

^[9]Jannie Hunter,Faces of A Lament City:The Development and Coherence of the Book of Lamentations (Frankfurt am Main:Peter Lang,1996),46-48。

的作者中可能也有女性。^[10]总之，《哀歌》的作者具体人数及身份已无法确切考证。从《哀歌》中多次提及犹太和耶路撒冷/锡安，却只字未提巴比伦来判断，它应创作于犹太。

此外，《哀歌》的形成也是一个漫长的过程，且其中各章的成文时间也充满了争论。多布斯阿尔索普通过希伯来原文比较论证了《哀歌》与《以西结书》的紧密相似之处，指出前者应形成于公元前586年至公元前520年之间，即亡国后至后流放晚期，这一结论得到了学术界的广泛支持。^[11]许多学者认为第二章和第四章最早形成，第三章最晚形成；^[12]也有观点认为第五章的集体哀歌最晚要到马加比时期才完成；^[13]鲁道夫却认为第一章最早形成，应完成于耶路撒冷陷落之前。^[14]

相较之下，《哀郢》为屈原所作已成为中国文学传统的基本共识。屈原名平，字原，战国末期楚国人（约公元前340年-前278年），是中国古代著名的浪漫主义诗人和影响深远的政治家、教育家。他创立了“楚辞”文体，著述甚丰，传诗27篇，以《离骚》、《九章》、《天问》等最为著名。屈原出身皇族宗亲，任过左徒、三闾大夫等要职，早年蒙楚怀王信任曾参国事决策，在楚国的内外事务中发挥过重要作用。他力主与东方诸国联合的“合纵”政策来对抗秦国。在屈原的努力下，楚国的国势有所增强。但后来因遭到权贵的谗言和亲秦派的离间，逐渐被楚怀王疏远。公元前304年，因反对楚怀王与秦国结盟，屈原被逐离郢都。之后，他又于公元前294年被楚襄王放逐，在接下来的十六年间，屈原郁郁不得志，创作了包括《哀郢》在内的大量文学作品。

关于《哀郢》的创作背景有多种观点，如汉代王逸认为该诗歌是屈原被流放时哀念故国而作，^[15]宋代朱熹提出了放逐与战乱的结合说。明末王夫之的白起拔郢说最具有代表性，即公元前278年，秦国大将白起率军南下，攻破郢都，并将楚国百姓迁之东方，屈原亦在此之列，他在悲愤与哀怨中写下了《哀郢》。^[16]本文所接受王夫之的观点，这成为比较《哀郢》与《哀歌》的基础。

二、集体哀歌—宗教性与个人哀诗—文学性

《哀歌》和《哀郢》面对的是国殇城陷的相同历史事件，但两者却是以集体哀歌与个人哀诗迥然相异的方式予以回应。

《哀歌》的抒情主体和叙述视角都相当复杂。整部诗歌中第一、第二和第三人称交替使用，随感情流向而转换，且每一人称的所指也随着内容的变化而改变。第一章是以个人哀歌为主，以“我”为主词，其中的前半部分则是明显的“葬礼哀歌”（dirge）；第二章是集体哀歌，以“我们”和“他们”为主词；第三章的叙述视角则经历了从“我”（1-39节）、“我们”（40-54节）、“我”（55-63节）到“我们”（64-66节）的不断转换；第四章和第五章都是集体哀歌。个人哀歌是个人在苦难中向上帝发问，是个体经验的反映；集体哀歌则将国家和民族的历史置于以色列神人关系下来进行反思。^[17]在《哀

^[10]Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, eds. *Women's Bible Commentary*, (Louisville, Kentucky: WJK Press, 1998), 187.

^[11]F. W. Dobbs-Allsopp, 'Linguistic Evidence for Dating of Lamentations', *JANES*, vol. 26 (1998), 36.

^[12]R. H. Pfeiffer, O. Eissfeldt, C. Westermann, cited by F. W. Dobbs-Allsopp, 'Linguistic Evidence for Dating of Lamentations', 3.

^[13]S. T. Lachs, cited by F. W. Dobbs-Allsopp, 'Linguistic Evidence for Dating of Lamentations', 3.

^[14]W. Rudolph, *Die Klagelieder*, (KAT 17, Stuttgart, 1962), 209 cited by R. B. Salters, *A Critical and Exegetical Commentary on Lamentation*, 7.

^[15]王逸 Wangyi: 《楚词章句》Chuci Zhangju 转引自朱东润 Zhu Dongrun: 《中国历代文学作品选》*Zhongguo Lidai Wenxue Zuopin Xuan* [Selected Works in Chinese Literature] 上编第一册，（上海古籍出版社 Shanghai Guji Chubanshe [Shanghai Classics Press], 1979年），第256页，见钟志清 Zhong Zhiqing: 《希伯来经典学术史研究》*Xibolai Jingdian Xueshushi Yanjiu* [A Study of the History of Hebrew Classics Studies], 第250页。

^[16]曹大中 Cao Dazhong: 《论哀郢》Lun Aiying, 《社会科学战线》*Shehui Kexue Zhanxian* [Social Science Front], No. 3, 1987年第3期，第272-273页，转引自钟志清 Zhong Zhiqing: 《希伯来经典学术史研究》*Xibolai Jingdian Xueshushi Yanjiu* [A Study of the History of Hebrew Classics Studies], 第250页。

^[17]Li Zhichang; You Bin 李焱昌，游斌：《生命言说与社群认同：〈希伯来圣经〉五小卷研究》*Shengming Yanshuo Yu Shequn Rentong: Xibolai Shengjing Wuxiaojuan Yanjiu* [Discourses and Community Identity: A Study of the

歌》中,个人哀歌与集体哀歌常常互相结合,两者间的转换也往往是跳跃性的。需要指出的是,个人哀歌中的“我”可被视作一个集合单数,它把群体的经验拟人化了,因而表达的是集体的哀伤。在此意义下,它也能被理解为集体哀歌。因此,《哀歌》之哀具有强烈的群体性或公共性。

从内容上看,《哀歌》的第一章从女性化的拟人手法通过今昔对比来描述耶路撒冷被毁之后的惨象。第二章描写耶路撒冷因罪愆招致上帝的惩罚,并以锡安女子的口吻呐喊、抗议并抒发哀痛之情。第三章将以色列历史上的苦境转换为信仰表达,暗示上帝对以色列的应许并未完结,盼望依旧存在。第四章透过今昔强烈的反差来突出耶路撒冷遭劫之后的恐怖景象,并谴责领袖的罪行。第五章在集体哀歌中祈求复兴。

与群体性紧密相关的是《哀歌》的宗教性。诗中出现的大量的呼告、悔罪、祷告等传递出浓重的信仰气氛。全诗运用多种文学修辞手法来展现希伯来宗教的内涵,如对耶路撒冷的女性拟人化处理:“寡妇”(1:1;5:3)的比拟是以圣经中耶和与以色列人之间的亲密夫妇的关系为背景的;“不洁的妇女”(1:8,9)则指代整个城市的犯罪;耶路撒冷仍以“伤心的母亲”(2:20-21)的身份对丧子之痛发出哀祷。将耶路撒冷比喻为“以色列的角”(2:3)则传递出以色列作为选民的身份的观念。诗歌中字母离合诗的手法既象征着锡安之难的空前毁灭性,也象征着诗人无限的哀恸。此外,《哀歌》中对耶路撒冷今昔之遭遇的强烈对比则体现出一种信仰上的张力:一方面锡安被称为上帝之城,可以抵御任何灾难;^[18]另一方面,现实的结果却是城市彻底被毁,百姓空前遭难。在此逆境中,《哀歌》第三章透过希望神学传递出上帝的公义、慈爱和信实(19-33节),成为全书希望之所在。

与《哀歌》相似,《哀郢》作为一首长诗也大致可分为五段。第一段是从“皇天之不纯命兮,何百姓之震愆”至“心絀结而不解兮,思蹇产而不释,”它痛陈国都沦陷,百姓离散流亡之惨状。第二段是从“将运舟而下浮兮,上洞庭而下江”至“哀州土之平乐兮,悲江介之遗风,”表达了诗人在逃亡江夏之时的哀愁。第三段从“当陵阳之焉至今,淼南渡之焉如”至“惨郁郁而不通兮,蹇侘傺而含戚,”抒发诗人遭流放九年以来的愁绪。第四段从“外承欢之汨约兮”到“众踈蹠而日进兮,美超远而逾迈,”诗歌对照谗人得势而忠贤遭谤,揭示楚败亡的原因。第五段是从“鸟飞反故乡兮”至结尾,诗人再表重返故都的强烈愿望,强调自己的清白。^[19]

与《哀歌》的群体性相比,《哀郢》表现出强烈的个体性特征。全诗主要以第一人称写成,也有少部分如开头的四句以第三人称出现。但无论是用第一人称还是第三人称,诗歌的抒情主体始终是屈原本人。全诗开始以诗人替受难百姓质问皇天开始,然而作者并未将自己转化成集体身份,而是仍以第一人称描述自己在流放途中思君、恋国、忧民的悲痛和迷茫惆怅的心境,营造出长路漫漫、哀伤绵绵的艺术氛围。至第四段始,诗歌转离流亡哀伤的主题,转而以第三人称以漫画般的笔法对比了“忠心的个人”与“众多的嫉妒者”、“尧舜”与“众谗人”,并以第一人称总结楚亡国的原因。最后,诗歌借用鸟回巢与狐向穴的比喻,再以第一人称表达诗人对故都的怀念,并自明清白。虽然诗歌在某种程度上道出了惨遭国殇之祸的楚国人民的普遍哀伤,具有一定的群体性意味,但它首先还是屈原个人的情感表达。即便将诗歌视为后世仁人志士在遭逢国难剧变时的深刻悲痛与反思,它也还是个体性的表达,我们未曾见到象《哀歌》那样的群体性吟诵。

《哀郢》的个体性抒情表达是通过骚体的文学手法予以呈现。全诗两句一韵,上句末用“兮”字作

Megilloth in the Hebrew Scripture], 第178-179页。

^[18]这一观点在圣经中有多处显现,如《诗篇》*Shipian*[Psalms]46: 4-5这样描述耶路撒冷的神圣性和坚不可摧:“这城就是圣高者居住的圣所。上帝在其中,城必不动摇;到天一亮,上帝必帮助这城。”《列王记下》*Liewangji Xia*[2 Kings]19: 34:“耶和与自己的缘故,又为大卫的缘故,必保护拯救这城。”另外,《诗篇》48篇也通篇表达了这一主旨。

^[19]这一分法参见朱东润: *Zhu Dongrun: 《中国历代文学作品选》 Zhongguo Lidai Wenxue Zuopin Xuan*[Selected Works in Chinese Literature]上编第一册,第260页,转引自钟志清 *Zhong Zhiqing: 《希伯来经典学术史研究》 Xibolai Jingdian Xueshushi Yanjiu*[A Study of the History of Hebrew Classics Studies],第248页。

语助词，形成了骚体中最典型的语法风格，下句末用韵字，典型结构为“前六兮后六”，其中处于两句之间的“兮”起到加强咏叹作用，表达出诗人悲怆、慷慨、凄婉和愤懑之情。^[20]同时，“兮”也是结构的枢纽，确定了诗句之间的对应关系及基本节奏。此外，这一表现手法也确保了全诗以两两相对的偶句形式出现，促成了句子结构的平衡，体现出汉语中的均衡美。^[21]如“去故乡而就远，遵江夏以流亡”、“背夏谱而西思，哀故都之日远”等。然而有时“兮”字前后的字数并不相等，如第一段结尾的“楫齐扬以容与兮，哀见君而不再得”（前六后七），第三段中的“曾不知夏之为丘兮，孰两东门之可芜”（前七后六），结尾处的“鸟飞反故乡兮，狐死必首丘”（前五后五）。这样的安排反映出诗歌在表达复杂的哀伤情感时，具有一定的灵活性，显得既规整又不呆板。全诗配曲吟诵，句中的前后字数不等则通过吟诵时的语音缓急来调节达到平衡。

三、对诗歌主体差异性的探源

《哀歌》和《哀郢》在作者、诗歌诵唱主体及诗歌特征上表现出很大的不同，接下来本文将探讨产生这些差异的深层原因。

《哀歌》是希伯来宗教发展到特定时期的产物，反映了以色列民族对特殊历史事件的理解与解读。古代以色列与两河流域及迦南的其他民族一样，有“原始一神崇拜”的特点，即将某个神尊为民族神加以崇拜，但并不排斥和否定其他神的存在，甚至加以崇拜。因此，这是一种混合性的崇拜(syncretism)。^[22]当发生战争、饥荒等危机事件时，人们会转向“暂时性的尊一神崇拜”，即放弃对其他神的崇拜，专心向民族神求助，希望获得拯救以度过危机。这种“暂时性的尊一神崇拜”很可能是“独敬耶和華运动”的原型。^[23]北国以色列长期面临内部社会危机和外部的军事威胁，这种长期的危机状态促成了“独敬耶和華运动”并使之常态化。此外，耶和華神与迦南众神无本质关联，他无形无像亦无亲缘关系，易与迦南众神产生对立，这也促进了以色列人一神观的形成。^[24]“独敬耶和華运动”最初由以利亚为代表的少数派先知发起，主要是反对巴力神的斗争。最早的文献可见于公元前八世纪初的《何西阿书》，该运动主张只崇拜耶和華一神，废除有异神崇拜色彩的庙妓制度，并用律法来规范以色列人的群体生活。^[25]北国灭亡后，少数派先知们逃到南国犹大并带来了律法，他们在约西亚宗教改革中起到了重要的作用。比如，他们参与并推动了律法文本的编修和申典历史的编撰。由此，“尊一神”(monolatry)信仰和“约”的观念开始形成。最后，在巴比伦流放时期，耶和華独一神信仰形成，申典历史完成了编撰，以十诫为代表的约则明确了以色列民族与上帝的关系。^[26]

这其中，公元前586年的耶路撒冷事件是一个重要的转折点，它对原有的希伯来宗教提出了巨大的挑战。就《哀歌》而言，它受到南国犹大大卫神学与锡安神学的影响，如一神信仰(5:19)，以色列选民的身份(3:40; 5:20; 21b)，圣约关系(1:18a; 3; 42; 5; 7a; 16b)，耶路撒冷作为集中崇拜的场所(2:7)，安息日和节期(2:6)，对锡安的拣选(2:7)。然而，亡国与城毁的严酷现实必然要求突破

^[20]廖序东 Liao Xudong: 释“兮”及《九歌》Jiuge句结构的分析，载《徐州师范学院学报(哲学社会科学版)》Xuzhou Shifan Xueyuan Xuanbao[Journal of Xuzhou Normal University Philosophy and Social Sciences Editions]No.2,1994年第2期，第108页。

^[21]参周秉高 Zhou Bingao: 《楚辞解析》Chuci Jixi[Interpretation of Chuci],(内蒙古大学出版社 Neimenggu Daxue Chubanshe[Inner Mongolia University Press], 2003年)中的屈原作品部分。

^[22]Mark S.Smith, The Early History of God:Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, (Michigan: Eerlmanns Publishing Co.2002),126-137.

^[23]Bernhard Lang, Monotheism and The Prophetic Minority, (Sheffield: Almond Press), 1983, 33.

^[24]Ibid., 35.

^[25]Ibid., 29-42.

^[26]田海华 Tian Haihua: 《希伯来圣经之十诫研究》Xibolai Shengjing zhi Shijie Yanjiu[Study on the Decalogue of the Hebrew Bible], (北京 Beijing: 人民出版社 Renmin Chubanshe[The People's Press], 2012年), 第148-171页。

希伯来宗教中的这些原有解释体系。^[27]《哀歌》中的大部分诗歌完成于城毁之后不久,是以色列人对灾难的回忆。当整卷诗歌编撰完成时,它提供了一种“罪-罚-盼望”的解释模式,由于以色列民族的背约犯罪(《哀歌》1:8;4:6),招致耶和华的惩罚(1:12-15,20b;2:1-9;4:1-11,16;5:2-4,8-16),但因着上帝的守约与慈爱,必会有复兴之日,因此盼望犹存(3:19-33)。^[28]这一解释模式将耶路撒冷事件纳入到上帝支配历史的背景之下,并在耶和与以色列人“约”的框架中展开解决,从而客观的历史事件被赋予了主体性和意义,希伯来宗教的神学观念也得到更新,希伯来信仰没有因民族灾难而减弱,反而得到了强化和深化。由此,《哀歌》在原有的信仰基础上揭示出希伯来宗教在流放时期的发展路径,具有承先启后的作用。

《哀歌》的编撰是当时的以色列群体透过希伯来宗教更新后的神学观念来理解和解释耶路撒冷事件,并产生集体记忆。这一集体记忆也成为后世的以色列人的共同回忆。比如传统上犹太人在过圣殿节时要诵读《哀歌》,以纪念圣殿被毁的日子。^[29]又如中世纪犹太人饱受迫害,近代的俄国屠杀以及纳粹大屠杀都使得哀歌传统更深地得到传承。一方面,通过对《哀歌》的不断诵唱,过去、当下和将来的一切由苦难而带来的悲痛得以宣泄;另一方面,“耶和与主宰历史”的信仰和“立约之民”的身份得以延续,并结合新的生存处境,形成犹太传统的重要部分。从此意义上来看,《哀歌》的编撰与传承始终是民族性的,诗歌中的个人哀歌与集体哀歌都代表了一种“集体人格”(corporate personality),因此,《哀歌》群体性的主体特征就得以凸显了。

相较之下,《哀歌》中鲜明的个体色彩则是春秋战国时期个人以德承担天命的观念的反映。殷商时期,中国人具有至高人格神的观念,“巫君合一”则是当时的统治形态。上古的原始首领同时也扮演着祭司的角色,与作为超越者的神/天沟通。因此,天地、政治、人事、鬼神等事务由他来掌握,而祭祀得当才能获得天的佑护。^[30]自西周始,这一传统经周公旦的“制作礼乐”发生了人文理性化的本质性转变。除了外在合理的祭祀,巫君所拥有与神明交通的内在神秘力量变为要后世天子所具有的内在道德品质与操守。^[31]即天子须“以德配天”才能被天采纳,延长天命,才能更长久地治理国家,教化百姓。在这一由“巫而史”的转变过程中,王权压倒并最终取代了神权,通天人的“巫”逐渐被边缘化与职业化,成为从属附庸于“王”的辅臣。^[32]此时的天命还是具有人格化和德性化特征,且是由宗族而非个人来承担的。至春秋战国时期,随着礼乐崩坏,天命的人格化和意志化明显淡化转而走向宿命化和命运化,它变成了借着不期然而然的事件而降临的“不速之客”。天命国运的政治本位逐渐变成了天命德性的道德本位,承担天命的主体由宗族转向了个体的圣贤或君子。这样,天命所蕴含的“天意”需经过作为个体的圣贤或君子对“人事”,即对社会、政治等因素的诠释才能明白。^[33]这在《哀歌》中就非常明

^[27]犹大王国晚期的申命改革又深受南国传统的影响,强调上帝对大卫王室的拣选和对锡安的保障见 Mark Leuchter,“Why Is The Song of Moses in the Book of Deuteronomy,”*Vetus Testamentum*,vol.57,(2007),297-306 和 Jeffery C.Geoghegan,“Until This Day and the Preexilic Redaction of the Deuteronomistic History,”*Journal of Biblical Literature*,vol.22(2003),201-227. 然而犹大亡国与耶路撒冷最终被毁的严酷现实对流放之前的希伯来神学提出了新的挑战。

^[28]虽然20世纪晚期对《哀歌》Lamentations的研究出现了“反神义论”的新路径,但历史-神学的研究仍然是其最基本的范式。

^[29]圣殿节是犹太立法的5月9日,这是个哀伤的日子。据传第一圣殿和第二圣殿分别于公元前586年和公元70年的这一天被焚毁。此后流散世界各地的犹太人,不断地将新的历史经验加入到此节日中。由此,圣殿节成为犹太民族的整个历史苦难的回忆与纪念。《哀歌》Lamentations的诵读也得以跨越特定的历史场景,转化为犹太民族对哀伤情感的普遍表达。

^[30]李泽厚Li Zehou:《说巫史传统》Shuo Wushi Chuantong[On Shaman Tradition of China],(上海Shanghai:上海译文出版社Shanghai Yiwen Chubanshe[Shanghai Translation Press],2012年),第8-10页。

^[31]同上,第17页。

^[32]同上,第10页。

^[33]刘耘华 Liu Yunhua:《诠释的圆环——明末清初传教士对儒家经典的解释及其本土回应》*Quanshi de Yuanhuan--Mingmo Qingchu Chuanjiaoshi Dui Rujia Jingdian de Jieshi Jiqi Bentu Huiying*[The Circle of

显，屈原一开始以“皇天之不纯命”指代楚国亡国灭都的悲惨结局，感叹天命的变化无常，在诗歌第四段则揭示出亡国的原因与楚王亲近小人，听信谗言，疏远贤臣，导致朝纲混乱相关。

因而，天命被视为个人道德追求的终极依据，以个人道德生命对天命作出回应，以达圣人道与天道的合一。于是，以个人人格境界为目标的道德实践生活得以确立，个体道德的自我完善与社会责任感紧密地相联结，个人的道德生活要为治国安民的社会目标服务，这是自孔子以来便开始具有的一种理想主义精神。^[34]自春秋起，具有地域文化特征的楚国逐渐受到中原文化和礼制的影响，忠、孝、节、义等伦理观念日益形成。至春秋末期，楚文化在很大程度上与中原文化接轨，楚国以诗、书、礼乐之邦自居其贵族已经精通了诗、书、礼、乐。^[35]屈原生活在社会大动荡的战国后期，作为一名贵族后裔，他的超越个体和群体利益得失，为构建和实现理想社会的报负之士人特性显露无遗，这在很大程度上受到了儒家的修、齐、治、平的思想的影响。比如整首《哀歌》中就充满着忠君（“哀见君而不再得”）、恋国（“顾龙门而不见”，“何须臾而忘反”，“曼余日以流观兮，冀一反之何时”）、忧民的情怀（“何百姓之震愆”，“民离散而相失兮”）。此外，在诗歌的第四段提到尧和舜的高尚的品德也能反映出周之文教的印记。事实上，屈原始终将天下大治的“善”政理想寄托在尧舜般的“贤君”的政治人格上。^[36]总之，屈原怀着高尚的品德（“修美”、“美超”）和济世之志为君王献计，为社稷效力，以期实现“美政”（“忠湛湛而愿进”），这一责任显然非普通百姓能够履行。^[37]最后，当治国安民的理想破灭后，屈原悲叹自己遭放逐而不能回朝效力（“惨郁郁而不通兮，蹇侘傺而含戚”），因而只能退回到以持守个人道德操守为依归的状态（“信非吾罪而弃逐”）。

需指出的是，屈原的君子以德承担天命的意识同时伴随着楚国“巫”传统的遗风。东周末期的楚国虽然受到儒家文化的影响，但由于地域、自身文化等因素仍然保留着较强的“亲鬼好巫”传统，天地人神混为一体，这与中原文化中的“敬鬼远神”形成了明显差异。^[38]这一传统也反映在屈原的作品中，如《九歌》是楚国民间祭神时的演唱与表演，是一组带有“巫风”的迎神、颂神、娱神、送神色彩的祭歌。在《离骚》中，屈原也展现出一种巫的气质，精神上包含着对上天下地神灵等终极问题的追问。^[39]这种巫传统的遗风也流露在《哀郢》的字里行间，一开篇的“皇天之不纯命兮，何百姓之震愆”既是屈原的自我感叹，也可以视为他代表遭难的百姓向终极者皇天发问，暗示出他具有祭司的品质。又如诗歌第四段中的“灵魂”原指相对于体魄的非实体存在，它与神鬼、生死、祸福、善恶等休戚相关，并能借

Interpretation: Missionaries' Interpretation of Confucian Classics in the Late Ming and Early Qing Dynasties and The Local Responses], (北京 Beijing: 北京大学出版社 Beijing Daxue Chubanshe [Beijing University Press], 2005 年), 第 170 页。

^[34] 余英时 Yu Yingshi: 《士与中国文化》*Shi Yu Zhongguo Wenhua* [Scholars and Chinese Culture], (上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai Renmin Chubanshe [Shanghai Renmin Press], 1987 年), 第 35 页。

^[35] 见李玉洁 Li Yujie: 《楚史稿》*Chu Shi Gao* [On the History of Chu State], (开封 Kaifeng: 河南大学出版社 Henan Daxue Chuabanshe [Henan University Press], 1988 年), 第 116-124 页, 183 页, 转引自黄颂 Huang Song, 严亚明 Yan Yaming: 竭忠诚以事君, 伏清白以死直——屈原政治人格初探, 载《天津师范大学学报》*Tianjin Shifan Daxue Xuebao* [Journal of Tianjin Normal University], 1997 年, 第 5 期。

^[36] 如屈原在《离骚》*Lisao* 中的表达: “昔三后之纯粹兮, 固众芳之所在”, “彼尧、舜之耿介兮, 既遵道而得路”, “汤、禹俨而求合兮, 挚、咎繇而能调。”

^[37] 在儒家的观念中, 响应天道和管理社会是君王和他的大臣们的职责, 普通百姓则被排除在外, 他们不具有矫正不义和消除苦难的义务, 见 Wm. Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, (Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 1991), 20-21. 当然, 古代中国民间也存在着反映底层社会的疮痍、呼吁社会公义的批判的声音, 如白居易 Bai Juyi 的《卖炭翁》*Mai Tan Weng*、柳宗元 Liu Zongyuan 的《捕蛇者说》*Bushezhe Shuo* 等, 但其目的并非为向统治者进言, 事实上这些声音也无法达到统治者那里。

^[38] 典型的例子如《太平御览》*Taiping Yulan* [Taiping Royal View] 卷五二六引东汉桓谭 Heng Tan 的《新论·言体》*Xinlun Yanti* [New View: Words and Style]: 昔楚灵王骄逸轻下, 简贤务鬼, 信巫祝之道, 斋戒洁鲜, 以祀上帝。礼群臣, 躬执羽绂, 起舞坛前。吴人来攻, 其国人告急, 而灵王鼓舞自若, 顾应之曰: 寡人方祭上帝, 乐明神, 当蒙福佑焉, 不敢赴救。而吴兵遂至, 俘获其太子及后姬, 甚可伤。

^[39] 杨鹏 Yang Peng: 《“上帝在中国”源流考: 中国典籍中的“上帝”信仰》*Shangdi Zai Zhongguo Yuanliukao Zhongguo Dianji Zhong de Shangdi Xinyang* [A Textual Research on the Origin of “God in China”: The Belief in “God” in Chinese Classics], (太原 Tai Yuan: 书海出版社 Shuhai Chubanshe [Shuhai Press], 2014 年), 第 194 页。

着恰当的祭祀得以回归。而“灵魂归兮”的表述则引申为屈原的心灵回归故土。此外，他所强调的传统楚国的风尚如（“悲江介之遗风”）必然包含了“巫”这一重要传统，甚至连尧舜具有的高尚德行（“尧舜之抗行”）也是与他们作为巫君与天的神秘沟通为前提的。受楚国“巫”传统的影响，贵族出身的屈原作为王臣的同时具有祭司的宗教气质，这也使他有责任并敢于直谏君王，要求后者改正错误，这一责任显然也与普通大众无关。

总之，无论是以贤臣还是以祭司的身份，屈原都是从他个人的角度来履行献计献策、劝谏君王的责任的。然而楚主昏庸，屈原身遭斥逐，眼见国事日颓，竟至都城陷落，百姓流离，理想自此破灭，其痛苦之深可想而知。《哀郢》从形式到内容都传达出这种强烈的个体性哀痛。

四、结语

希伯来文明与华夏文明是“轴心时期”各主要文明中的重要代表，就在这一时期，人与超越者关系的不同演变使得这两种文明的发展走向了截然不同的方向。就希伯来文明而言，位格性的独一神信仰得以确立，同时作为超越者的上帝也进入以色列历史，成为了整个民族无限信靠的对象，约的关系和选民的身份使得犹太民族成为一个有别于其他民族的特殊群体。《哀歌》赋予了耶路撒冷事件主体性与意义，它的形成与传承始终是群体性的，它成为历代犹太民族的命运及饱受迫害的现实处境的反映，也是他们获得盼望的心声。而华夏文明自周朝起对天命观的改造转向了对人自身美德的要求，从此成为了儒家文化的核心价值诉求。就《哀郢》来说，由于受个人以德行承担天命观的影响，其“亡国之音”“哀以思”主要是作者个体性的表达，它主要体现在两个方面：坚守节操、独善其身和忠君爱国。这一影响传递给后世产生了如南朝庾信之的《哀江南赋》和清初夏完淳的《大哀赋》等个体性哀伤作品，从而形成了另一种不同于希伯来哀歌的哀歌传统。此外，《哀郢》中隐含着“巫”传统遗风表明楚文化在融合中原文化的同时，仍残留自身的特殊性，反映出华夏文明在转型过程中其内部情况十分复杂，具有明显的地域性差异。

English Title:

The Comparison and Exploration of the Subject Differences between Lamentations and Lament of Capital Ying

Zhengyi Mo,

associated professor of the school of English of Zhejiang Yuexiu University, Tel:+86 13957851492 Email: mozy11@163.com

Abstract: Lamentations and lament of capital Ying are models of city lament in ancient Hebrew-and Chinese classical literary traditions respectively. A comparative study shows that there are significant subject differences between lamentations and lament of capital Ying. Lamentations is the collective works, and its compilation and inheritance function as emotional expression of sufferings of the past, present and future of the Jewish people, reflecting their infinite belief of transcendent God. In contrast, lament of capital Ying is the creation of Qu Yuan, and under the influence of the sage's commitment to the mandate of heaven by his individual virtue. The poem expresses Qu Yuan's personal grief through a special literary technique and its succession and experience in later generations are mainly individual. The subject differences of two poetic texts concluded in this study indicate the different development trajectories of the humans-transcendent relationship in the Hebrew-and Chinese civilizations of the Axial Age respectively.

Keywords: lamentations, lament of capital Ying, differences of subject, comparison and exploration