

传播学视角下的犹太神秘主义大众化现象

——以近现代哈西德运动为例^{*}

陈 影 马婉骁^{**}

【摘要】犹太神秘主义是犹太研究的重要话题。有趣的是,具有密契性质的犹太神秘主义出现了面向大众传播的现象。本文聚焦犹太神秘主义大众化现象,以近现代哈西德运动为例,从传播学视角出发,探究犹太神秘主义大众化的实现路径及其在现代社会产生的问题。研究发现:宗教仪式和宗教领袖在犹太神秘主义的大众化传播中发挥了重要作用,但犹太神秘主义向大众下移的同时也给犹太传统带来了危机,出现了后现代语境下功能异化的问题。

【关键词】犹太神秘主义;哈西德运动;传播学;大众化

神秘主义是世界不同宗教之中的普遍现象,神秘主义和宗教在本质上密不可分。若将宗教看作包含双向箭头的—个膜结构整体,箭头的一端在历史文化的向度上,外指“此在”人类社会中多元变化的宗教形式和传统,即宗教体制化的一面,并最终落在其不容置疑的社会性规范或实质性强制上;箭头的另一端作为一种内在的本原性动力,始终内指信仰者灵魂深处的宗教灵性诉求^①,即对信仰之实在本身的感受或领悟能力,而这正是宗教的神秘主义内核,它对体制化宗教

^{*} 本文系国家社科基金资助项目“犹太喀巴拉神秘主义对本雅明文化批判理论的影响研究”(23BZJ062)阶段性成果、中国人民大学科学研究基金(中央高校基本科研业务费专项资金资助)项目“中华文明与犹太文明交流互鉴研究”(23XNQZ19)阶段性成果。

^{**} 陈影,中国人民大学外国语学院英语系副教授;马婉骁,中国人民大学新闻学院国际新闻全英文项目实验班本科生。

^① 参见刘精忠 Liu Jingzhong,《犹太神秘主义概论》[An Introduction to Jewish Mysticism](北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press],2015),13。

总是呈现出一种抗拒和摆脱的趋势。

神秘主义往往占据宗教的核心地位,而作为世界上最古老的民族性宗教之一,犹太教也并不例外。由于神秘主义本身是信仰者灵性层面试图跨越“此在”与“神性”之间鸿沟的“神圣之旅”^①,其内含的神秘真理从根本上超越有限的语言和理性,加之其与正统派发生冲突的可能性较大,因此一般的宗教神秘主义都有秘传传统。虽然犹太神秘主义在历史上也发生过在特定群体小范围内的传播,但是出于犹太民族自身特殊的历史原因,犹太神秘主义最终表现为“试图去影响更多的人,甚至是整个民族”^②,在具体实践中出现了神秘主义知识的目标受众从少数“受选者”转向普通犹太民众的现象,而这正是一种宗教神秘主义的个人生活化和宗教灵性实践的公开大众化,它最终表现为犹太神秘主义的大众化,特别是在哈西德运动中。

一、“喀巴拉”与近现代哈西德运动

“喀巴拉”(Kabbalah)原意为“传统”,狭义指的是中世纪西班牙和巴勒斯坦地区犹太神秘主义者在吸收传统资源的基础上发展出的一种较为完备的神智学理论。^③作为犹太神秘主义中的一个派别,喀巴拉逐渐发展壮大,进而演变为广义上整个犹太神秘主义的代名词。值得注意的是,犹太神秘主义强调“灵性”,虽然“灵性”一词受到基督教传统的影响,在西方语境中该词常被认为是肉体和对立面的。^④但“灵性”在犹太神秘主义中不仅意味着一种宗教体验意义上的领悟或感受,还包含着一种“近乎全方位的宗教实践主义的底蕴”^⑤,二者是不可分割的一个整体。事实上,单纯包含个体宗教体验的宗教神秘主义确实难以实现自身的大范围传播,因此不得不将神秘知识限定在秘传传统上;而若包含了一定的信仰实践底蕴,大众化传播就有了现实可能。从这一点上讲,犹太神秘主义的大众化似乎早就具有历史基础。

近代以来,犹太神秘主义运动持续发展,哈西德运动标志着犹太神秘主义运

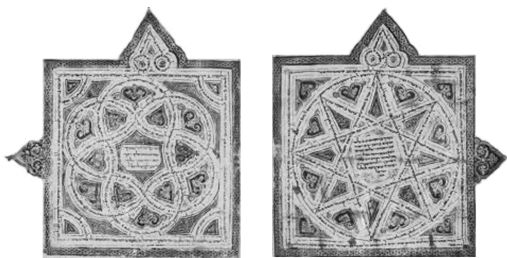
① 刘精忠,《犹太神秘主义概论》,5。

② G. G. Scholem 格舍姆·G. 索伦,《犹太教神秘主义主流》[Major Trends in Jewish Mysticism],涂笑非 Tu Xiaofei 译(四川[Sichuan]:四川人民出版社[Sichuan People's Press],2000),21。

③ 参见周燮藩 Zhou Xiefan、刘精忠 Liu Jingzhong,《犹太教概论》[An Introduction to Judaism](北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press],2012),232。

④ B. Huss, *Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and Its Challenge to the Religious and the Secular* (Abingdon: Journal of Contemporary Religion, 2014),47-60。

⑤ 刘精忠,《犹太神秘主义概论》,17。



动迎来了一个高潮。本文提到的“哈西德运动”指的是近现代的犹太神秘主义运动。从传播学角度来看,哈西德运动中呈现出的以下几个新特点值得注意。第一,为了使喀巴拉神秘主义的宗教灵性实践大众化,哈西德运动逐渐建立起一套日臻完善的“柴迪克”(Zaddik)或“圣徒”崇拜制度,作为社会层面大众化传授的基本组织架构。第二,哈西德运动体现出形式上的创造性,具体来讲就是哈西德运动中的仪式极富宗教激情。一方面,各种舞蹈、歌谣以及迷狂中的狂喜等感性表达因素出现在哈西德仪式的公开祈祷中;另一方面,在信仰的传递过程中还增添了对历史上哈西德圣徒言行的复述等内容,即通过所谓的“哈西德故事”来达到对一般信众的灵性启发。这些新变化都为犹太神秘主义中的宗教灵性体验在大众间广泛传播提供了条件。

二、犹太神秘主义大众化的路径

与其他喀巴拉神秘主义思潮专注义理思辨与精神提升不同,早期的哈西德运动将重心移向引导并激发犹太民众内在的个体宗教体验,因此更为注重创造生动并充满激情的宗教仪式,以实现神秘主义灵性体验向大众下移的目标。从传播学的角度看,哈西德运动在宗教仪式上的创新对于犹太神秘主义大众化具有重要意义。宗教仪式在本质上具有沟通人神关系的意义,是连接人神的中介和桥梁,这也构成了宗教仪式活动蕴藏媒介传播思想和理念的基础。^① 对于哈西德运动而言,仪式的参与者是受众,即广大犹太民众;而哈西德仪式完成过程中深度介入和不断呈现的各种媒介都是传播者。在哈西德仪式中,二者间形成的传受关系仍然受到议程设置的控制,是经过编辑、设计、策划和过滤的传播。^② 具体而言,为实现预期的传播效果,哈西德仪式的主持人依据自己的宗教体验,选择性设计了让喀巴拉神秘主义中关键的“灵性”体验内容能够生动地传播给受众的一系列活动:哈西德仪式所包含的内容丰富多样,有舞蹈、歌谣和讲故事等各种因素,是集声音、图像、行为于一体的“多载体传播”形式。宗教仪式的操控者和受众之间指向一种分享经验、形成共有思维模式和操作技能的过程,这一过程可概括为 SECI 模型(“社会化—外化—组合—内化”模型)。^③ 通过仪式的传

① 参见刘路 Liu Lu、陈晓华 Chen Xiaohua,〈传播学视野下的宗教仪式与媒介利用〉[Religious Ritual and Media Utilization from the Perspective of Communication Studies], 于《宗教学研究》[Religious Studies], 2009 年第 2 期[2009, Issue 2], 206—210。

② 同上。

③ 同上。

JEWISH STUDIES

犹太研究

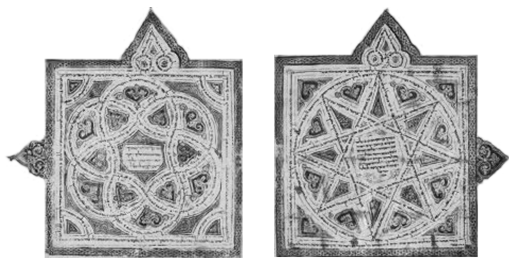
第23辑

播中心(包括议程的描述和表达、泛媒介化的组合传播形式),将宗教信念转化为具象化和系统化的宗教仪式体系,并在传播过程中逐渐形成群体知识,由仪式操控者个人扩散到整个组织,最终内化为全体成员对神的体悟和信仰。

值得注意的是,除了仪式的多样化,哈西德仪式中所包含的感性因素是哈西德运动能够推动犹太神秘主义向大众传播的关键之一,而这与传播学中媒介与物质空间频繁且紧密的互嵌共生关系有关。^① 媒介本身对空间建构的作用是巨大的,媒介通过组织、改造人的现实行为,重塑了物质空间;不同媒介物的独特性导致其带来的中介化实践千差万别,由此对物质空间产生不同的影响。^② 因此,选择合适的传播媒介以建构神秘主义灵性体验的精神空间并最终塑造现实的信仰群体,就成为实现神秘主义大众化的重要途径。就此而言,哈西德仪式将激情感性的宗教形态作为传播喀巴拉神秘主义的媒介,恰恰是对这一媒介—空间关系的回应。这是由于宗教神秘主义强调的是一种个体性的宗教体验,与一般意义上人们所推崇的理性、逻辑的认知方式格格不入。正因如此,作为试图把握这一灵性体验的神秘主义仪式来说,仪式的内容与形式不可停留在人类的理智层面,否则会产生南辕北辙的效果,难以使受众真正体悟到“神秘主义”所面向的那个“世界”;唯有从信仰者个体的宗教灵性领域出发,使仪式尽可能贴近感性,受众才可能产生某种意义上的领悟或理解。因此,哈西德仪式中所包含的那些充满宗教激情的沉浸式的感性宗教形态,例如迷狂的舞蹈、歌谣等,正是喀巴拉神秘主义向大众传播的有效媒介。一方面,作为传播媒介的感性宗教仪式为仪式参与者搭建了一个崭新的喀巴拉神秘主义灵性体验的虚拟空间,它让犹太民众能够感受到上帝的“临在”;另一方面,感性因素所建构的虚拟空间将犹太民众置于一种灵性觉醒的生存状态,随之产生的归属感和认同感促进了历史世界中整个犹太民族精神的苏醒和成长,在现实中表现为神秘意境下的社会整合和民族凝聚,由此重塑了物质空间中的喀巴拉信仰群体。除此之外,哈西德仪式中的感性因素还体现出强调“知觉感受”。“知觉感受”是仪式参与者的“感觉在场”,即

① 参见《国际新闻界》传播学年度课题组 Chinese Journal of Journalism & Communication Annual Research Group on Communication Studies,〈2022 年中国的传播学研究〉[Communication Studies in China 2022], 于《国际新闻界》[Chinese Journal of Journalism & Communication], 2023 年第 1 期[2023, Issue 1], 25—49。

② 参见孙玮 Sun Wei,〈城市的媒介性——兼论数字时代的媒介观〉[The Media of City: Also on the Media View in the Digital Age], 于《南京社会科学》[Social Sciences in Nanjing], 2022 年第 7 期[2022, Issue 7], 103—110。



宗教传播中“身体在场”的第一维度。^① 感官对各种信息的体验是十分丰富的,感官及其载体即身体作为某一物质形式,使得在场者能够处在与物质世界和他者互动的联系之中。近年来,“身体转向”思潮逐渐回归传播学的视野,身体在传播中的基础性地位被重新确立,因此从某种意义上讲,哈西德仪式的内在传播机理在本质上关联着“在场”的仪式参与者对仪式本身的感性知觉体验:感性因素给予了仪式参与者知觉系统上的快感和满足,这一感官享受使广大哈西德信徒在迷狂意境中得以触碰到上帝的神性光辉,而“感觉在场”或“身体在场”的享受最终达到“上帝在场”的体悟,这种共同的“在场”使得自我与他者、“此在”与“彼岸”的区隔得以暂时消解,具有特殊意义上的“阈限”的意义^②,从而让犹太民众在这一过程中更容易体验到喀巴拉神秘主义中深层次的“灵性”奥秘所在。

除却仪式本身作为媒介的作用,从更加宏观的传播视角来看,哈西德仪式所创造的宗教空间契合了传播学中的“空间生产”。基于列斐伏尔理论的核心观点,即空间生产可被划分成三个相互辩证关联的维度或过程,后来的研究者将其理论中的概念三元组由“空间实践、空间再现和再现空间”发展为“物理空间、精神空间和社会空间”。^③ 物理空间是能够直接感知的实践环境,它不仅包含发生在最基础空间中的物质流动、转换、仪式和互动,还包含着具有主体性的“身体”在前者中所进行的积极的实践和生产。^④ 精神空间则更多表现为一种知性而有距离的空间,依赖语言、论述与文本等符号系统。^⑤ 在哈西德仪式中,除了迷狂式的祈祷、歌舞等仪式创新之外,最为重要的就是加入了对历史上哈西德圣徒言行的复述,讲述被赋予了仪式性价值的“哈西德故事”。^⑥ 例如在安息日,喀巴拉信徒会聚在一起祈祷并享用公共晚餐,后来哈西德信徒增设了告别安息日的第

① 参见高长江 Gao Changjiang,《宗教文化传播的美学之维》[Aesthetic Dimension of Religious Culture Dissemination],于《宗教学研究》[Religious Studies],2020年第3期[2020, Issue 3],165—173。

② 参见郭建斌 Guo Jianbin,《“在场”:一个基于中国经验的媒体人类学概念》[“Presence”: An Anthropological Concept of Media Based on Chinese Experience],于《新闻与传播研究》[Journalism & Communication],2019年第11期[2019, Issue 11],37—54。

③ 参见李耘耕 Li Yungeng,《从列斐伏尔到位置媒介的兴起:一种空间媒介观的理论谱系》[From Lefebvre to the Rise of Positional Media: A Theoretical Pedigree of Spatial Media Views],于《国际新闻界》[Chinese Journal of Journalism & Communication],2019年第11期[2019, Issue 11],6—23。

④ 参见文军 Wen Jun、黄锐 Huang Rui,《“空间”的思想谱系与理想图景:一种开放性实践空间的建构》[Ideological Pedigree and Ideal Picture of “Space”: Construction of an Open Practical Space],于《社会学研究》[Sociological Study],2012年第2期[2012, Issue 2],35—59。

⑤ D. Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), 218-219.

⑥ 参见刘精忠,《犹太神秘主义概论》,200。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第23辑

四餐,借此聆听柴迪克讲述哈西德圣徒们的故事。^① 在讲故事的过程中,哈西德信徒们的身体与其所在宗教场所的环境以及二者间的互动共同构成了犹太神秘主义传播的物理空间,而柴迪克的故事语言所描绘的神秘体验则为哈西德信徒构想了传播的精神空间,即那个在灵性意义上跨越“此在”而抵达的终极世界,两者共同作用,启发了信众的灵性。此外,哈西德故事的内容还包括犹太传统民间故事和传统作品选集^②,例如摩西带领犹太人摆脱法老奴役、走出埃及的故事,由此产生的培养共同意识、维护哈西德文化边界的效果则涉及物理空间和精神空间所共同指向的另一空间——“社会空间”。社会空间是一种“他者化”的空间,它不同于第一空间和第二空间,却又包括并超越两者,指向具有新可能、新地点和新差异的第三空间。^③ 社会空间的关系本质使得一起听故事的受众之间形成了一种情感的连接,促进了新的社会关系的生产;而传播行为的重复使这种社会关系更加紧密,能够增强群体的向心力和凝聚力,最终使得故事的受众发展为一种“新部落式”的情感式社群。^④ 社会空间的生产也与哈西德运动中向大众传授神秘主义的内在动因有着密切联系。犹太民族区别于其他民族的独特的一点就在于其长期的民族性的流散生活,这“必然不可避免地要体现为喀巴拉不同于其他宗教神秘主义的历史—文化差异”^⑤。具体来讲,即使作为少数群体,喀巴拉主义者仍然需要担负起民族的共同命运,这表现为它需要发挥一种社会性整合功能,从精神层面来维系这个流散的民族,因此也出现了“虽说按照信条只有少数受选者才能了解真正的奥秘,可在历史上的某些时期,喀巴拉信徒也曾试图去影响更多的人,甚至影响整个民族”^⑥的现象。从现实来看,社会空间生产的效果是极为显著的:哈西德运动在不到一个世纪的时间内席卷东欧大地,将东欧一半以上的犹太民众囊括到自己的阵营里^⑦,并最终使多个哈西德小团体互相

① 参见马丹静 Ma Danjing,〈哈西德运动在东欧兴盛的原因探析〉[An Analysis of the Reasons for the Prosperity of Hasidic Movement in Eastern Europe],于《学海》[Academia Bimestrie],2012年第3期[2012, Issue 3],195—199。

② Joseph Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 102.

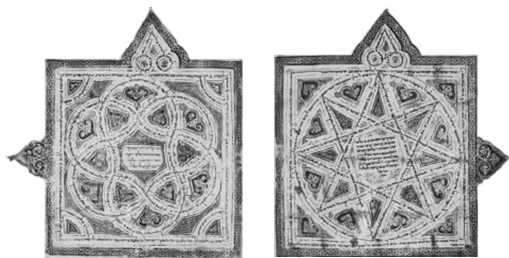
③ 参见陆扬 Lu Yang,〈空间理论和文学空间〉[Space Theory and Literary Space],于《外国文学研究》[Foreign Literature Studies],2004年第4期[2004, Issue 4],31—37。

④ M. Maffesoli, *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society* (London: Sage, 1996), 96-99.

⑤ 刘精忠,《犹太神秘主义概论》,25。

⑥ 格舍姆·G. 索伦,《犹太教神秘主义主流》,21。

⑦ Jerome R. Mintz, *Legends of the Hasidim: An Introduction to Hasidic Culture and Oral Tradition in the New World* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 4.



“缠绕和连接”，最终形成具有一定规模的神秘主义运动。

在犹太神秘主义大众化的过程中，与哈西德仪式相比，“柴迪克”崇拜制度所发挥的作用同样巨大。“柴迪克”这一称谓，原义所指的只是《圣经》中描绘的“义人”或正直之士；而在哈西德运动中，“柴迪克”逐渐神圣化，对于被称为“柴迪克”的哈西德领袖们来说，他们在信徒中最重要的身份是灵性导师，为信徒担当着上帝与其尘世间的子民——犹太信众之间的灵性引导媒介。^① 在早期的哈西德运动中，柴迪克只是信徒通过灵性体验与神圣世界发生灵性交流的指导者，信徒沟通的直接对象仍然是神本身；随着时间的推移，柴迪克与“神性”的联系更加紧密，这表现在新的“柴迪克信条”中，柴迪克本人逐渐成为信徒宗教灵性生活的唯一托拉或信仰源头，信徒甚至可以直接通过靠近“柴迪克”来获得宗教灵性体验。柴迪克逐渐“神圣化”的过程与犹太神秘主义大众化的进程表现出高度重合的历史轨迹，这恰恰表明，作为引导者或领袖角色的“柴迪克”在犹太神秘主义向大众下移的过程中具有不可忽视的作用。

要深入理解这一点，需要结合组织传播理论中关于权威性资源的论述。根据结构化理论对于社会权力模型的建构，作为资源的权力类型包括回报、强制、参照、正当和专家这五种权力，这些权力赋予了个人影响组织中的传播互动的能力。回报权力指的是对他人具有提供积极结果的能力的感知。柴迪克本人具有极高的宗教灵性上的天赋，能够给予信徒令其信服的灵性体验上的指导，因此回报权力是柴迪克所具有的影响犹太神秘主义在组织中进行传播的资源之一。另外值得一提的是正当权力，即对他人因职位或地位而所具有的能力的感知。根据《民数记》27:16“愿耶和華万人之灵的神，立一个人治理会众”，柴迪克须建立在“神圣”选举的基础之上，“灵选”的目的在于证明哈西德领袖就是能够显现“灵性因子”的神性力量，而这样一种“神圣化”的程序是对领袖之所以为领袖的最好的解释和可信度证明，并驱使着喀巴拉信徒在传播过程中赋予柴迪克以正当权力。^② 根据结构化理论，权力会影响组织决策过程中规则的制定，此处的规则指的是组织或群体为了达成目标而遵循的一般惯例。^③ 对于哈西德运动而言，此处的规则亦即领袖柴迪克凭借自身的权力给予广大喀巴拉信徒的这样一个信号：信徒真正需要的其实并非关于喀巴拉的神秘理论，他们只需紧紧追随眼前的

① 参见刘精忠，《犹太神秘主义概论》，187。

② Rachel Elior, *The Mystical Origin of Hasidism* (Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization, 2006), 131.

③ 参见 Richard West 理查德·韦斯特、Lynn H. Turner 林恩·H. 特纳，《传播理论导引：分析与应用》[Introducing Communication Theory: Analysis and Application]，刘海龙 Liu Hailong、于瀛 Yu Ying 译（北京[Beijing]：中国人民大学出版社[China Renmin University Press]，2022），223。

这位“圣徒”，就可以直接认识喀巴拉的奥秘。^① 具体而言，对喀巴拉信徒来说，相比自己进行难以捉摸的宗教灵性体验以试图和一个并不处在“此在”世界的神进行沟通，追随领袖“柴迪克”近于一种迷狂的状态似乎更可能达到对神的依恋，甚至说柴迪克的生活本身就象征着“神性”在世俗历史世界中的实在，它时刻彰显着“上帝在场”。这对于长期流亡而饱受灾难折磨的犹太民族而言是很关键的一点，因为柴迪克的存在引导着犹太民众持有“上帝并没有抛弃我们”的信念，使他们不断深化对神的信仰。若进一步把权力看成是一种资源，结构二重性理论认为组织中的权力作为结构的一部分能够被用来产生某种行动，该行动反过来又会导致结构发生变化。^② 柴迪克的“神圣性”引导了喀巴拉信徒对其崇拜、追随的行为，而这种迷狂的献身确实带给了喀巴拉信徒那种哈西德神秘体验中所描绘的“与神相依”(Devekuth)的灵性状态，这反过来印证了柴迪克的能力和身份，巩固了柴迪克自身的“神性”地位，从而促进了更大规模的犹太民众对其的迷恋与对喀巴拉神秘主义的信仰。

三、犹太神秘主义大众化的弊端

犹太神秘主义大众化被誉为犹太神秘主义的“一次历史性的伟大跨越”^③。历史上原本仅限于神秘体验者群体内部传播的宗教灵性经验，在犹太大众间公开而广泛地传递，在这一过程中，哈西德领袖柴迪克带领其信徒超越“此在”间“未被救赎”的犹太生活中的不幸与苦难，使哈西德民众的生存状态处于一种灵性觉醒或信仰复兴的勃勃生机之中，用马丁·布伯的话来说，“喀巴拉成为一种民族精神”^④。

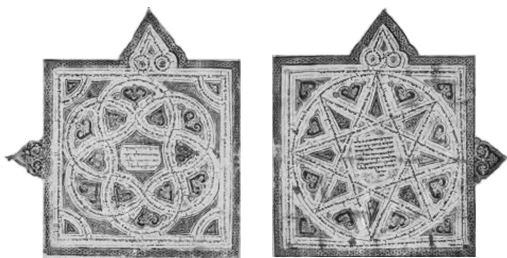
但不可否认的是，犹太神秘主义大众化的影响是复杂的。在《乌合之众》一书中，大众心理学家古斯塔夫·勒庞将“现代”定义为“大众的时代”，并认为大众的崛起造成了文化的衰落。这意味着在向大众下移的过程中，犹太神秘主义自身依据大众需求作出了适应性调整，由此产生的变化应当辩证地审视。退一步讲，即使暂时悬置受众群体可能带来的负面性影响，当宗教灵性体验这样一种隐秘而不可表达的神秘主义知识开始大范围地向普通人表达与传播，当神秘主义在某种程度上被“拉下神坛”，事实上这本身似乎就会产生问题，而且这些问题在

① 参见格舍姆·G. 索伦，《犹太教神秘主义主流》，334。

② 参见理查德·韦斯特、林恩·H. 特纳，《传播理论导引：分析与应用》，226。

③ 刘精忠，《犹太神秘主义概论》，200。

④ 同上，205。



现代及后现代的背景下变得愈加凸显。

一方面,犹太神秘主义在跨文化传播过程中,给自身带来了潜在的冲击。传播适应理论强调传播需要分不同对象与场景进行调节,以达到更好的传播效果^①;正是出于这样的考虑,作为在后现代精神运动中受到重视和复兴的边缘化文化主题,犹太神秘主义并没有在其传统形式和背景中得到体现,而是经常与其他文化标志物相结合,创造出融合文化作品的混合体^②。或者说,犹太神秘主义也被从传统的文化环境中搬了出来,重新“嵌入”现当代的文化环境中,与包括生态运动、女权主义、心理治疗等内容在内的现代产物相融合。^③在现实中,“适应性融合”这一策略对于犹太神秘主义的大众传播有十分积极的影响,它甚至成为犹太神秘主义得以在现代社会扎根的关键。但是,这种交叉混合与互相嵌入的做法客观上模糊了神秘主义与世俗文化的界限,宗教灵性出现了从精神与世俗的二元对立中偏向前者走向二者兼有的回归迹象。^④而问题也因此最终落在了神秘主义与世俗文化之间的博弈上,即从根本上讲现代性究竟能为传统的存在保留多少空间。遗憾的是,鉴于现代文化尤其是资本主义文化的强扩张性,答案其实不容乐观,适应的结局很可能是反遭吞噬。

另一方面,现代媒介手段在一定程度上异化了犹太神秘主义。20世纪特别是二战以后,广播、电视、网络等大众传播媒介相继成为现代传教手段,这导致犹太神秘主义的布道与接受形式产生剧烈震荡;但是,大众传播媒介在促进犹太神秘主义向广大民众下移的同时,也加深了犹太神秘主义内核的衰微与危机:正如尼尔·波兹曼(Neil Postman)所指出的,传递方式的改变会引起其传递信息所产生的意义的改变^⑤,大众媒介自身所具有的非自反性和去语境化特征会消解神圣与世俗之间的界限,使神秘主义中的崇高性、神秘性、私密性消失殆尽^⑥。当

① 参见刘丽群 Liu Liqun、谢精忠 Xie Jingzhong、张蔚涵 Zhang Weihuan,〈传播适应理论的研究现状、脉络与应用——基于 WOS 的文献计量和内容分析〉[Research Status, Context and Application of Communication Accommodation Theory], 于《新闻与传播评论》[Journalism & Communication Review], 2020 年第 1 期[2020, Issue 1], 47—61。

② B. Huss, *The New Age of Kabbalah* (Oxford: Journal of Modern Jewish Studies, 2007), 107-125.

③ B. Huss, *The New Age of Kabbalah*, 107-125.

④ B. Huss, *Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and Its Challenge to the Religious and the Secular*, 47-60.

⑤ 参见 Neil Postman 尼尔·波兹曼,《娱乐至死》[Amusing Ourselves on Death], 章艳 Zhang Yan 译(广西[Guangxi]: 广西师范大学出版社[Guangxi Normal University Press], 2004), 7。

⑥ 参见刘燕 Liu Yan,〈后现代宗教认同的“衰微”与“蜕变”: 媒介技术层面的质疑与反思〉[“Decline” and “Metamorphosis” of Postmodern Religious Identity: A Question and Reflection on Media Technology], 于《新闻大学》[Journalism Research], 2009 年第 3 期[2009, Issue 3], 62—66。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第23辑

现代媒介使宗教中的超自然力量被淡化,从“精神救赎”走向明显的“世俗主义”^①,隐藏在背后的媒介逻辑进一步改变了传统的犹太神秘主义,其中之一的表现便是犹太神秘主义的“浅薄化”。事实上,为了实现当代喀巴拉主义者经常宣称的“以现代、可理解和易于消化的方式向更广泛的公众揭示和传播喀巴拉的秘密”,当代喀巴拉的一个常见特征就是倾向于以简化和外在的方式表达思想,即使这些思想本身来自高度复杂和深奥的传统。^② 这种表达方式给喀巴拉神秘主义带来一种后现代语境下的潜在危险,即神秘主义传统深度和意义的丧失,因为根据詹姆逊的说法,“一种新的扁平性和无深度性的出现,一种最字面意义上的新型肤浅,(可能是)所有后现代主义的最高形式特征”^③。除此之外,现代媒介总是与娱乐、商业有着千丝万缕的联系,致使其所传递的神秘主义也不可避免地沾染上实用主义的色彩。自1970年以来,喀巴拉研究中心在世界各地建立起来,吸引了众多社会群体,其中包括基督徒;很多基督徒在互联网上发布以“喀巴拉”为题的作品,并宣称其中包含了有关犹太神秘主义的“秘密”知识。^④ 然而,即使不考虑神秘主义作为一种内在的个人体验本身就难以用文字进行表述与传播,作为犹太教的“局外人”,这些接触喀巴拉神秘主义时间并不长的基督徒究竟能够在其中发现多少真正的“秘密”知识,仅是这一点就不免引发质疑;退一步讲,这些基督徒的动机都可能带有宗教实用主义的意味,即他们是在利用喀巴拉神秘主义来为自己的文章“吸引眼球”以“赢得流量”。无独有偶,好莱坞的喀巴拉学习中心吸引了很多名人明星,例如著名的意大利裔美国女歌手麦当娜(Madonna Ciccone)。在2004年,麦当娜宣布改名为“Esther”,而“Esther”是喀巴拉神秘主义对“上帝”的称呼之一,只不过它在语法上是阴性的,代表着圣母(Virgin)和犹太女性神圣力量的结合。^⑤ 关于麦当娜选择“Esther”这个名字的原因有多种解释,对于麦当娜本人的信仰也有各种猜测;但归根结底,麦当娜是将这个名字作为一个寄托个人情感和表现自我性格与形象的手段,其中的宗教实用主义色彩不言而喻。

上述例子所体现的当代意义上的犹太神秘主义大众化传播所带来的危机,是与后现代思潮纠缠在一起的一种“时代症候”,它呈现出明显的解构、肤浅、碎片化与对宏大叙事的质疑等时代特征;再者,它是一种对现代“精神病态”的反

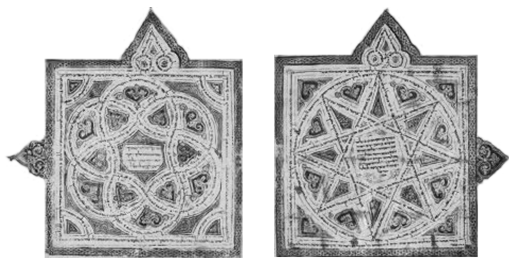
① 参见刘燕,《后现代宗教认同的“衰微”与“蜕变”:媒介技术层面的质疑与反思》,62—66。

② B. Huss, *The New Age of Kabbalah*, 107-125.

③ 同上。

④ Joseph Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction*, 111.

⑤ 同上。



映。^①正如传播学中的“使用与满足理论”所强调的,受众在传播过程中不是完全被动的,受众对媒介的积极使用作为反馈信息源,实际上制约并影响着传播的各个环节。^②在现代社会,很多人已经抛弃了精神建构的需要,却仍渴望得到相当程度的自我满足感。这种满足感逐渐转化为现代人心中对于消解深度、娱乐狂欢的追求,反过来驱动着传统的神秘主义通过自身的不断“下移”来适应这些具有新特征的受众群体,呈现出娱乐化、商品化的趋向,例如当代喀巴拉创业主义的兴盛:许多成功的全球商业企业以可观的价格推销与喀巴拉神秘主义相关的精神服务和产品,包括书、各种喀巴拉物品(如护身符、珠宝、冥想卡等)以及各种私人企业家提供的与教学、治疗和精神咨询等相关的收费式喀巴拉服务。^③根据乌特·哈内赫拉夫(Wouter Hanegraaff)的说法,当代喀巴拉神秘主义已经采取了精神超市的形式,宗教消费者在那里挑选他们喜欢的精神商品,并根据他们的个人需求进行微调,达到自身精神的满足。^④但是,虽然“使用与满足理论”指出了受众的主体性和能动性,其缺陷在于这种能动性仍是极其有限的,仅局限于媒介所能提供的“有选择的接触”范围之内,即个体可能作出的各种无意识的潜在选择并没有得到足够的关注。换言之,现代人真正渴望被“满足”的是其心灵空虚的缺口需要得到即时的填补,而不是任由其向娱乐与狂欢的谷底滑坡;前者有望在喀巴拉神秘主义更深层次的灵性体验中得到实现,但是商品化的喀巴拉神秘主义只是提供了去往后者的路径,而这也是其招致众多反对者批评、嘲笑和谴责的原因之一。

结 语

综上所述,哈西德运动使犹太神秘主义大众化得以实现的关键在于哈西德仪式和哈西德领袖“柴迪克”。在传播学视角下,哈西德仪式中多种媒介的有效调度不仅成为难以捉摸的犹太神秘主义灵性体验的物化展演^⑤,而且充分调动了受众身体和感官的参与,二者共同指向了多维度传播空间的创造,空间中的共同“在场”使得个体得以向上触碰“彼岸”的神性光辉,向下连接“此在”的信仰群

① 参见刘燕,〈后现代宗教认同的“衰微”与“蜕变”:媒介技术层面的质疑与反思〉,62—66。

② 参见张晋升 Zhang Jinsheng,〈对“受众第一”观念的再思考——兼谈使用满足理论的实践意义〉[Rethinking the Concept of “Audience First” and Discussing the Practical Significance of the Use of Satisfaction Theory],于《新闻知识》[News Research],1999年第1期[1999, Issue 1],4—5。

③ B. Huss, *The New Age of Kabbalah*, 107-125.

④ 同上。

⑤ 参见刘路、陈晓华,〈传播学视野下的宗教仪式与媒介利用〉,206—210。

JEWISH STUDIES

犹太研究

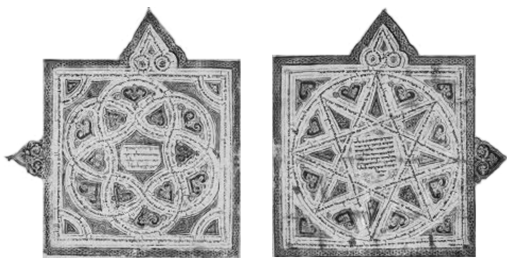
第23辑

体,这样同时发挥了神学意义和社会学意义上的传播效用,从而增加了犹太神秘主义向大众下移的广度和力度。此外,柴迪克作为传播中心也进一步推动了上述过程。通过这些大众化路径,犹太神秘主义从过去秘传传统中点对点的“传递”,变为如今面向大众的一对多的“撒播”。^① 这一新的传播模式面向一切潜在的喀巴拉信徒,在内在权利层面上释放了对犹太神秘主义的解读自由,尽管在后现代背景下由此产生的“误读”情况也确实存在,但不可否认的是,“撒播”在客观上增加了犹太神秘主义灵性体验成功实现大范围传播的可能性。因此,虽然“撒播”是本着“广种薄收”的原则,但事实上犹太神秘主义在大众化的过程中的确获得了自身影响力的极大提升。

就犹太神秘主义大众化所产生的影响而言,似乎面临着某种程度上的价值评判困境:一方面,在当代背景下,伴随着犹太神秘主义下移范围的扩大和程度的加深,其自身的传统和内核不可避免地受到了现代文化和现代媒介的威胁和冲击,浅薄化、商品化和实用主义逐渐走向极致,喀巴拉灵性体验的异化加剧,引起了不少人的反对与批评;另一方面,如果暂且不论生物学理论的适用范围而只是将其作为认识神秘主义大众化意义的一个工具,那么借助生物学中的种群数量变化曲线来看,对于犹太神秘主义这样一个宗教中的少数群体来说,若其仅因为宗教灵性经验需要秘传而长久局限在自身的小圈子中进行传播,理论上随着时间的推移,信仰群体会日益缩小,该群体则注定滑向灭亡的原点,而在这一层面上,结合犹太神秘主义大众化后所显现的蓬勃的发展活力和其带给犹太民族的巨大的整合效果,犹太神秘主义大众化的意义可谓历史性的,甚至在某种程度上是关乎存亡的。价值评判的困境来源于评价标准及角度的差异,传统与当下的本质变化或效果对比,是观察犹太神秘主义大众化的不同侧面,由此产生了对其价值评判的复杂张力;但事实上,犹太神秘主义大众化兼有积极意义与负面影响,短时间内难以作出一个绝对公允的评判。因此,不妨暂时悬置对其评价的问题,将目光聚焦于现存矛盾本身的解决:后现代背景下犹太神秘主义大众化带来的“传统缩水”和“功能异化”的问题应该如何应对? 其他文化语境下神秘主义大众化问题的解决方法与其有何异同点? 神秘主义大众化的“度”究竟在哪里? 这些问题需要得到学界持续的讨论与对话,而这或许对于犹太神秘主义大众化的发展也更有现实性意义。

在现代媒介逻辑深度影响世界发展的时代背景下,传播学视角下的对神秘

① 参见刘海龙 Liu Hailong,《大众传播理论:范式与流派》[Mass Communication Theory: Paradigms and Schools](北京[Beijing]: 中国人民大学出版社[China Renmin University Press],2008), 24。



主义大众化问题的分析揭示了问题背后更加本质的媒介动因,打开了新的神秘主义研究视角。对于中国而言,传播学视角下关于犹太神秘主义大众化的讨论也有十分重要的意义。在神秘主义大众化方面,中国的情形不同于西方,而更类似于犹太民族,对犹太神秘主义大众化的研究可以在某种程度上帮助我们理解历史上中国的神秘主义实现自身的大众化传播并扎根于中国文化深处的内在传播逻辑,也启示我们去思考如何循着传播学尤其是媒介学的学科理路,探求神秘主义大众化在当代中国语境下的出路。

参考文献

(一)中文参考文献

- 1.高长江:《宗教文化传播的美学之维》,《宗教学研究》2020年第3期。
- 2.《国际新闻界》传播学年度课题组:《2022年中国的传播学研究》,《国际新闻界》2023年第1期。
- 3.郭建斌:《“在场”:一个基于中国经验的媒体人类学概念》,《新闻与传播研究》2019年第11期。
- 4.理查德·韦斯特、林恩·H.特纳:《传播理论导引:分析与应用》,刘海龙、于瀛译,北京:中国人民大学出版社,2022年。
- 5.刘海龙:《大众传播理论:范式与流派》,北京:中国人民大学出版社,2008年。
- 6.刘丽群、谢精忠、张蔚涵:《传播适应理论的研究现状、脉络与应用——基于WOS的文献计量和内容分析》,《新闻与传播评论》2020年第1期。
- 7.刘路、陈晓华:《传播学视野下的宗教仪式与媒介利用》,《宗教学研究》2009年第2期。
- 8.刘精忠:《犹太神秘主义概论》,北京:中国社会科学出版社,2015年。
- 9.刘燕:《后现代宗教认同的“衰微”与“蜕变”:媒介技术层面的质疑与反思》,《新闻大学》2009年第3期。
- 10.马丹静:《哈西德运动在东欧兴盛的原因探析》,《学海》2012年第3期。
- 11.孙玮:《城市的媒介性——兼论数字时代的媒介观》,《南京社会科学》2022年第7期。
- 12.张晋升:《对“受众第一”观念的再思考——兼谈使用满足理论的实践意义》,《新闻知识》1999年第1期。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第23辑

(二) 外文参考文献

1.B. Huss, *The New Age of Kabbalah*, Oxford: Journal of Modern Jewish Studies, 2007.

2.B. Huss, *Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and Its Challenge to the Religious and the Secular*, Abingdon: Journal of Contemporary Religion, 2014.

3.Joseph Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2006.