



JEWISH
STUDIES

教育部人文社会科学重点研究基地
山东大学犹太教与跨宗教研究中心

第
20
辑

犹太 研究

主编
傅有德
副主编
陈家富
董修元

图书在版编目(CIP)数据

犹太研究.第20辑/傅有德主编.一济南:山东大学出版社,2022.12
ISBN 978-7-5607-7743-6

I. ①犹… II. ①傅… III. ①犹太教—宗教哲学—研究 ②犹太人—研究 IV. ①B985 ②K18

中国版本图书馆CIP数据核字(2023)第006553号

责任编辑 武迎新

封面设计 王秋忆

出版发行 山东大学出版社
社 址 山东省济南市山大南路20号
邮政编码 250100
发行热线 (0531)88363008
经 销 新华书店
印 刷 济南华林彩印有限公司
规 格 787毫米×1092毫米 1/16
15.75印张 304千字
版 次 2022年12月第1版
印 次 2022年12月第1次印刷
定 价 59.00元

版权所有 侵权必究

《犹太研究》编委会

主 编 傅有德(山东大学)

副主编 陈家富(山东大学)

编 委 (按姓氏拼音顺序排列)

傅晓微(四川外国语大学)

刘洪一(深圳大学)

潘光(上海社会科学院)

谢品然(中原大学)

游斌(中央民族大学)

赵敦华(北京大学)

卓新平(中国社会科学院)

董修元(山东大学)

李炽昌(山东大学)

刘平(复旦大学)

王志军(上海师范大学)

徐新(南京大学)

张倩红(郑州大学)

钟志清(中国社会科学院)

Marc Brettler (Brandeis University)

Jay Harris (Harvard University)

Steven Katz (Boston University)

Josef Stern (Chicago University)

Zhang Ping (Tel Aviv University)

Jewish Studies Editorial Board

Chief Editor: FU Youde (Shandong University)

Associate Chief Editors: Keith CHAN ka-fu (Shandong University)
DONG Xiuyuan (Shandong University)

Board Members:

FU Xiaowei (Sichuan International Studies University)

Archie Lee (Shandong University)

LIU Hongyi (Shenzhen University)

LIU Ping (Fudan University)

PAN Guang (Shanghai Academy of Social Sciences)

WANG Zhijun (Shanghai Normal University)

Philip P. Chia (Chung Yuan Christian University)

XU Xin (Nanjing University)

YOU Bin (Minzu University of China)

ZHANG Qianhong (Zhengzhou University)

ZHAO Dunhua (Peking University)

ZHONG Zhiqing (Chinese Academy of Social Sciences)

ZHUO Xinping (Chinese Academy of Social Sciences)

Marc Brettler (Brandeis University)

Jay Harris (Harvard University)

Steven Katz (Boston University)

Josef Stern (Chicago University)

ZHANG Ping (Tel Aviv University)

目 录

A. 犹太与哲学

Jewishness and Philosophy

- 从“图像禁令”到“上帝之名”:谈两项犹太元素在阿多诺音乐哲学中的生发
王尚文 /3
From the Ban on Image to God's Name: On the Development of Two
Jewish Elements in Adorno's Philosophy of Music (Abstract)
WANG Shangwen /17
- 对不可回忆者的回忆:论列维纳斯的时间错置概念 邓元尉 /18
Memories of the Immemorial: On Levinas's Concept of Anachronism
(Abstract) TENG Yuanwei /40
- “割礼”与德里达的犹太性——兼论德里达解构思想中的伦理之维
陈影 冯洋 /41
“Circumcision” and the Jewishness in Derrida: On the Ethical Dimension
of Derridan Deconstruction (Abstract) CHEN Ying FENG Yang /55
- 论本雅明之卡夫卡评论中的中国思想 蔡翔任 /56
On Walter Benjamin's Idea of Chinese Thought in the Review on Kafka
(Abstract) Tsai Shian-Jen /72
- 迈蒙尼德思想对斯宾诺莎哲学影响的几点观察 刘俊法 /73
Several Observations on Maimonides' Effect on Spinoza's Philosophy
(Abstract) LIU Chunfa /85

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

秘密与沉默:德里达“解构”思想的“犹太性”探析 芮欣 /86

Secret and Silence: On the “Jewishness” in Derrida’s Deconstructionism
(Abstract) RUI Xin /101

《迷途指津》的双焦点之二——试论迈蒙尼德的“神车论” 张纓 /102

Maimonides’ Interpretation of “the Account of the Chariot”: A
Preliminary Study of the Second of the Two Foci in *The Guide of the
Perplexed* (Abstract) ZHANG Ying /123

B. 宗教、文学与研究

Religion, Literature and Research

阿伦特对“犹太教”的批判:在“宗教”与“政治”之间 罗二红 /127

Arendt’s Critique of Judaism: Between Religion and Politics (Abstract)

LUO Erhong /139

“成为一个男人”:霍华德·雅各布森《亨利的形成》中的男性气质危机与身份焦虑 饶雪 /140

Be a Man: The Crisis of Masculinity and Identity Anxiety in Howard
Jacobson’s *The Making of Henry* (Abstract) RAO Xue /151

近 30 年来中国学者关于《希伯来圣经》的研究 韩博雅 /152

Research on the *Hebrew Bible* by Chinese Scholars in the Past 30 Years
(Abstract) HAN Boya /172

弥赛亚主义与犹太复国主义运动 高清清 /173

The Messianism and the Zionist Movement (Abstract)

GAO Qingqing /196

目 录

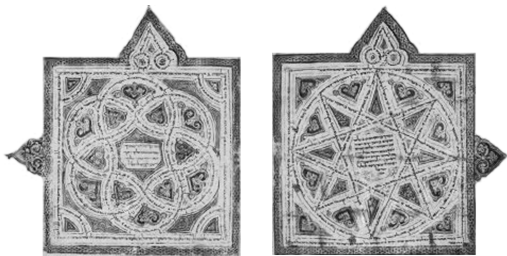
犹太研究在中国:学术话语的兴起及发展趋向	张倩红 魏通 /197
Jewish Studies in China: The Rise and Development of Academic Discourse (Abstract)	ZHANG Qianhong WEI Tong /212
《犹太研究》与中国的犹太研究:2002—2022	王强伟 /213
<i>Jewish Studies</i> (Chinese) and the Jewish Studies in China: 2002—2022 (Abstract)	WANG Qiangwei /226
《犹太研究》第1—19辑(2002—2022)目录	/227



犹太与哲学

Jewishness and Philosophy





从“图像禁令”到“上帝之名”： 谈两项犹太元素在阿多诺音乐哲学中的生发

王尚文*

【摘要】犹太元素是整个法兰克福学派——包括阿多诺在内——思想的一个重要源头。本文拟从“图像禁令”和“上帝之名”两个概念，谈阿多诺与犹太思想的关联。“图像禁令”是阿多诺经常提及的一个概念，它禁止信众将上帝视为某种可见的有限形象。在图像禁令之中，阿多诺哲学中的否定性概念获得了更深刻的宗教证成。

这个禁令展现了对于视觉形象的不信任，因此真理内容的展现便以一种辩证的方式被托付到了音声之中，而其中最饶富神秘性与哲学性的音声的例子就是犹太教中“上帝之名”——以“不称呼”来被称呼——的概念。而音乐，作为音声的艺术，以“上帝之名”这种不可被说出的形态诉说着。阿多诺期盼音乐的这种“说出”，能够将真实的人性解放出来，以呼应他“拯救无希望者”的哲学动机。

【关键词】四字神名；拯救无希望者；音乐的类语言性；图像禁令；艺术的语言

我告诉你这些，是为了让阿多诺对于宗教，还有对宗教忠诚的复杂关系变得易于理解。另一方面，我可以说我们共同参与发展的批判理论有它的犹太教起源。它源于这个想法：你不应该雕刻任何神的形象。^①

* 王尚文，泰国格乐大学国际学院艺术系助理教授兼副主任。

① 出自霍克海默(Max Horkheimer)在1969年9月1日阿多诺过世后不久，写给神学家贺滋(Otto O. Herz)的一封信。引自 Detlev Clausen, *Theodor W. Adorno: One Last Genius*, trans. Rodney Livingstone (Cambridge, MA: Belknap, 2008), 365。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

前言

本文将探讨阿多诺(Theodor W. Adorno)的音乐哲学(Musikphilosophie)与“图像禁令”(Bilderverbot)和“上帝之名”这两个犹太教思想中的重要概念之间的关系。犹太教是批判理论(Kritische Theorie)成员的共同背景,而这些成员们也各自从犹太教思想中获得他们的理论灵感。阿多诺是批判理论的重要代表人物之一,他对于犹太教思想的援引与转化的方式,可以作为批判理论与犹太教思想两者之间关系的一个范例。

“音乐哲学”是一个尚未成为科目的科目^①,基本上承载了19世纪以来“音乐美学”(Musikästhetik)所讨论的问题,但是其论域已经扩大了许多。这个科目今日能够引起越来越多的人的注意,可以说就是因为阿多诺的关系。音乐及其所引发的哲学思考,是阿多诺毕生的关怀。他在世时出版的著作,在过世之后被编为20册的《阿多诺全集》(*Gesammelte Schriften*, GS),其中有一半以上的标题与内容都与音乐有关。

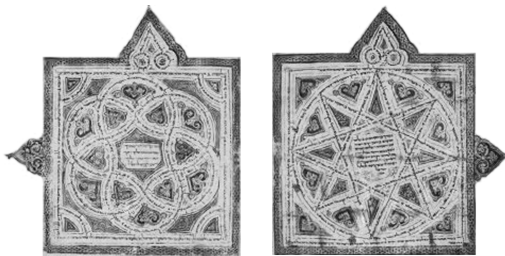
本文有五大部分。在第一部分“批判理论与犹太人”中,将谈到批判理论这个学派与犹太思想之间的关系。第二部分“拯救无希望者”将谈到犹太教思想作为阿多诺哲学的重要动机。第三部分“图像禁令”将讨论“图像禁令”这个重要的犹太教概念以及阿多诺对它的理解。第四部分“《启蒙辩证法》中对于语言的分析”将对图像与语言的关系进行更进一步的探讨。在第五部分“音乐的类语言性,或音乐的‘真正语言’”中,将展示阿多诺对于音乐的语言性的主张。

一、批判理论与犹太人

批判理论是20世纪发源于德国法兰克福的一个重要的哲学流派,又被称为“法兰克福学派”(die Frankfurter Schule)。它继承了康德、黑格尔和马克思等哲学大家的德国传统哲学,并且以哲学、社会学、心理学等学科整合的方式对当代政治社会问题进行思考与研究。

谈到“批判”(Kritik)这个词,人们最容易联想到的德国传统便是康德(Immanuel Kant)的“三大批判”。但是在康德的著作中,“批判”一词所采用的其实是古希腊文 κρίνω (krino)的意义“分开、区分与判断”,并引申为“分析”和

^① 理查德·克莱恩(Richard Klein)在《音乐哲学》一书的封底写道:“音乐哲学并不是一个学术科目。它缺少一个诸概念在其中持续地被形成、争辩以及变异的传统。”参见 Richard Klein, *Musikphilosophie zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2014)。



“检验”之意。然而批判理论中的“批判”一词并不是这个意思，而是和马克思(Karl Marx)的政治经济学的社会性批判较为接近。

“批判理论”一词来自霍克海默(Max Horkheimer)于1937年发表的一篇文章《传统理论与批判理论》(“Traditionelle und Kritische Theorie”)。在该文中，霍克海默分辨了传统的理论以及他所提出的批判理论。传统理论就是所谓的科学理论(wissenschaftliche Theorie)，以追求正确性和普遍性为标准，并且以概念和规则来安置事实。这样的科学理论立足于对事实与现状的肯定，缺乏自我反省和社会基础。而与此相反的批判理论不是要肯定或服从现状，而是要对现有的秩序与规则进行质疑。批判理论不是为现实服务，而是要揭露出时代与社会的荒谬与错误。^①

在霍克海默的领导下，位于法兰克福的社会科学研究所(Institut für Sozialforschung)渐渐聚集了许多志同道合的优秀学者，包括阿多诺、本雅明(Walter Benjamin)、马尔库塞(Herbert Marcuse)、弗洛姆(Erich Fromm)等人。巧合的是，这些成员全都具有犹太人的血统，以至于在纳粹党迫害犹太人时，大部分成员都流亡到德国之外，他们也因此对于犹太人的流亡(Galut)有更深切的体验。而犹太人的传统智慧，也成为他们思想的沃土。但是，他们在援引犹太思想时并不是照单全收，而是对犹太传统和《旧约》有新的诠释甚至是不同观点。例如，本雅明在《论历史的概念》(Über den Begriff der Geschichte)中所援引的犹太神秘主义，以及弗洛姆从人文主义的角度去解释亚当与夏娃被逐出伊甸园的故事，都充分表现出犹太教思想对他们的影响。而本文主要讨论的阿多诺，其思想重点更是和犹太教密切相关。

二、拯救无希望者

马丁·杰(Martin Jay)指出，犹太教传统是阿多诺思想“星座图”中五颗重要的“星星”之一。^②阿多诺的父亲是一位皈依基督新教的犹太人，母亲是意大利的天主教徒。在这样的氛围中成长的阿多诺，势必深受弥赛亚主义思想以及犹太复兴主义和神学的影响。

在阿多诺的著作中，可以看到其实他对犹太教充满了同情：“……这就是反闪族主义的宗教起源。父亲宗教的追随者被儿子宗教的追随者作为对这件事更为知悉的人所憎恨。这件事就是将自己作为救赎的冷酷精神对精神的敌意。基

^① 参见 Max Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie* (Ditzingen: Reclam, 2021)。

^② 这五颗星星分别是马克思主义、美学的现代主义、精英的文化保守主义、犹太教传统以及非同一性。参见 Martin Jay, *Adorno* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), 15-21。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

“基督教对犹太教敌意的愤恨是这项真理，其承受住这样的不幸而没有将其合理化，并且确定了违反世界进程与救恩秩序——这些据说应该是有效的——的不应得的极乐观念。”(GS 3: 203-204)

作为一个坚定的唯物主义者，阿多诺却巧妙地将他的哲学与宗教性的动机结合起来：“……我将拯救无希望者(Rettung des Hoffnungslosen)的动机设定为我所有尝试中的核心尝试，除此之外我别无赘言。”^①由此处我们可以看到，阿多诺之所以念兹在兹地进行社会批判的工作，其背后其实有一个如此深刻的(类)宗教信仰在支撑。

而对无希望者最重要的拯救，是给予他们希望。“意识可能完全不会对灰色(无望、空虚)感到绝望，假如灰色不包含这样的一种不同颜色的概念——这种颜色在否定整体中并没有缺乏其零散痕迹。这颜色总是源于过去，希望总是源于它的矛盾——此矛盾必须倒下或被谴责；这种解释适用于本雅明关于亲和力(Wahlverwandtschaft)的文本的最后一句话‘对于我们来说，只是因为无希望之故，希望才被给予’，可能是合适的。”(GS 6: 370-371)

人类与其他生物最大的差别之一，就是人类对于未来有梦想并且怀抱希望。^②无希望，或者说绝望，是人类生命最大的不幸。这也是批判理论使尽全力对启蒙以及资本主义进行批判的原因。在资本主义逻辑之下，一般人被异化为资本家的生产工具，只能照着工厂的生产计划与模式行动，看不到任何对于未来的希望。

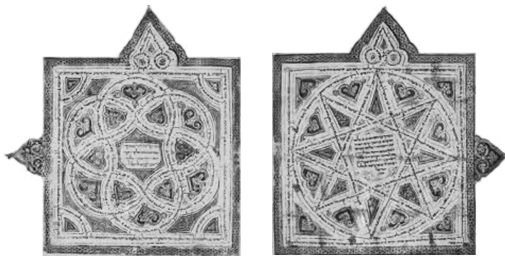
三、图像禁令

“图像禁令”，或称为“反偶像崇拜”，是阿多诺经常提及的一个犹太教的重要概念。这个禁令源自十诫中的第二诫：“不可为自己雕刻偶像，也不可做什么形象仿佛上天、下地和地下、水中的百物。”(《出埃及记》20:4)因为人所雕出来的偶像只是有限的受造物，若把它抬高到无限上帝的地位，那将是一种错误，并且是对上帝的亵渎。

阿多诺在他的著作中多次提到这个概念。比如说在《否定辩证法》(Negative Dialektik)的“无图像的唯物主义”(Materialismus biderlos)一节中，他指出：“唯物主义渴望把握住事物，意味着其反对：只有无图像、完整的对象才能被思想。这样的无图像性汇集于(konvergiert)神学的图像禁令。”(GS 6: 207)而在《启蒙辩证法》(Dialektik der Aufklärung)中他更提到，图像禁令的真

① 出自1935年阿多诺致霍克海默的一封信。

② 这一点也是另一位与法兰克福学派关系密切的哲学家布洛赫(Ernst Bloch)的主要哲学关怀。



意是禁止“将错误的当成上帝、将有限的当成无限的、将谎言当成真理来祈求。救赎的凭据在于远离所有的那些将自己强加在救赎之上的信仰，而认知则是对妄想的告发。在图像禁令的真正执行中，图像的律法(Recht,也是“权利”)才被拯救”。(GS 3: 40)最后这一句看似矛盾的说法不免让人疑惑:阿多诺到底是想禁止图像,还是想拯救图像?要知道这个问题的答案,我们必须进一步看看图像在阿多诺哲学中的意义。

四、《启蒙辩证法》中对语言的分析

要了解阿多诺所认为的真正的图像,可以再看看《启蒙辩证法》中一段对语言的起源与演变的描述。霍克海默与阿多诺从对“名字”(Name)的分析开始,展现他们对语言问题的看法。^①他们在《启蒙辩证法》中指出,名字的产生,是源于原始民族在面对陌生的自然时所做出的反应。“因经验到不熟悉之物的恐惧,其呼喊变成了它的名字。”名字因此反映了“自然在表象与本质、效果与力量之中的倍增(Verdoppelung)”,而这倍增则是出于“人类的恐惧”：“当树不再只是被当作树,而是作为一个他者的证据、作为玛纳(Mana)的所在而被称呼时,语言便表达了此种矛盾,即某物是自身同时又是不同于自身的他者,同一又非同一。”(GS 3: 31)霍克海默与阿多诺对玛纳的理解是：“它原始且无分别,意指一切未知者和陌生者:它超越了经验领域,是事物里的已知存有以外的部分。”(GS 3: 31)依照霍克海默和阿多诺的看法,语言(在此处是“名字”)在最初之时是作为玛纳——自然的“变动的精神”——和被指称之物辩证地融合在一起的所在。

在另一段论及教士的教诲(Lehre der Priester)的文字中,阿多诺正面地提到了图像。在这一段文字中,阿多诺以教士的教诲作为语言的一个例子来帮助语言的分化。在以宗教为生活中心的原始时代,教士在部落之中具有无上的权力。人们相信他具有特别的知识、能力和权力来沟通超越界和人世。教士用语言进行教诲,而这种教诲的语言对于听众来说具有无上的说服力和特殊的魔力,并且开启了一种语言特殊的面向。阿多诺指出:“教士的教诲在此意义之下是具有象征性的:符号(Zeichen)和图像在此共生(zusammenfielen)。”(GS 3: 31)语言作为一种符号是当代一般学者的共识,可是语言作为图像指的是什么呢?

就像象形文字所表明的,文字在原初之时亦实现了图像的功能。这个功能过渡到神话。神话和巫术仪式都意指着不断重复的自然。它是象征事物的核心,被想象为一个永恒的存有或历程,因为在象征的行使时,它总会

^① 在此处对于语言的分析中,霍克海默和阿多诺将“文字”(Wort)、“名字”(Name)和“语言”(Sprache)视为一体予以讨论。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

重复发生。源泉不竭、无止尽的重生,被意指者的永存性,这些不只是所有象征的属性,也是它们真正的内容。(GS 3: 33)

从以上这一段引文中我们可以看到,霍克海默和阿多诺在此处所理解的图像,其意义接近于象征。而图像禁令所要禁止的,是那种无法“重复”和“重生”的僵死的图像,也就是纯粹作为一种工具的符号。

然而在启蒙的理性化与分工化的过程中,语言的这两个面向逐渐分离了。

以科学与诗的纯然区别……分工进犯到了语言。作为符号,文字靠向了科学;作为音声、作为图像、作为原初的文字,它分裂成了不同的艺术,而没有透过它们之间的相加、透过共感或整体艺术而重新获得恢复。(GS 3: 34)

从这一段论述之中我们可以看到,真正的图像其实蕴含着玛纳这种自然的变动精神,但是语言的这一部分在理性化的过程之中被启蒙排除掉了。语言在启蒙的科学精神淘洗之后,变成了纯粹工具性的符号系统。原初语言中丰富的音声与图像,就像被压抑的欲望一般并没有消失,而逃逸到艺术的语言里。在艺术的语言中,阿多诺对音乐的语言有特别深入的论述。

五、音乐的类语言性,或音乐的“真正语言”

由于听觉与视觉的对比,声音与图像也因此某种程度上形成了另外一种对立。阿多诺对于音乐的特别讨论与分析,也可以视为图像禁令的一种反映。

音乐与语言的关系一向密切。德国哲学家赫尔德(Johann Gottfried Herder)和法国哲学家卢梭(Jean-Jacques Rousseau)在讨论语言的起源时,不约而同地指出了语言与音乐的同源性。^①阿多诺在论及音乐时,也特别提到音乐的类语言性。不过,他使用了“类语言性”(Sparchähnlichkeit)这一个特殊的概念来指称它,并且认为音乐的语言是所有艺术语言的典范。

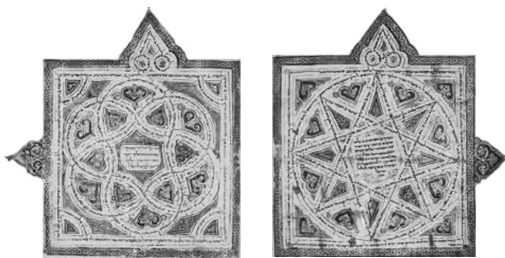
(一)“普通的”或是“意指性”语言

阿多诺著名的关于音乐的类语言性的看法,出于《论音乐和语言的断简》(“Fragment über Musik und Sprache”)^②这篇文章。在文章的开头阿多诺写道:

音乐是类似语言的(sparchähnlich)。音乐的习用语、音乐的语调,这些

^① 他们两人都撰写了《语言起源论》(*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772; *Essai sur l'origine des langues*, 1781)这一本书。

^② 阿多诺在1956—1957年的《年轮》(*Jahresring*)杂志上首先发表了《音乐、语言和它们与当代作曲之间的关系》(“Musik, Sprache und ihr Verhältnis im gegenwertigen Komponieren”)一文(现收于全集第16卷之附录),后来此篇文章的前半部阿多诺又以《论音乐和语言的断简》置于1963年出版的《宛如一首幻想曲》(*Quasi una fantasia*)中作为首篇文章。



表达并不是象征。但是音乐并不是语言。它的类语言性指出了通向内在，然而也通向含混的道路。谁将音乐逐字地以语言去了解，音乐就把他引向歧路。(GS 16: 251)

虽然阿多诺在这里表示音乐“不是”语言，但是他其实是说音乐不是“普通的”语言，也就是“意指性语言”(meinende Sprache):“相对于意指性语言，音乐是一种完全不同的类型。”(GS 16: 252)为了更清楚这个对比，我们必须先探究一下指称性语言的结构。普通的或意指性语言具有一种“能指”与“所指”的结构，它就是利用中立的符号(能指)来指涉在这个世界上对象(所指)。它们之间的关系可以用奥格登(C. K. Ogden)和理查兹(I. A. Richards)所画的“语言学三角”(semiotic triangle)来展示(见图 1)。①

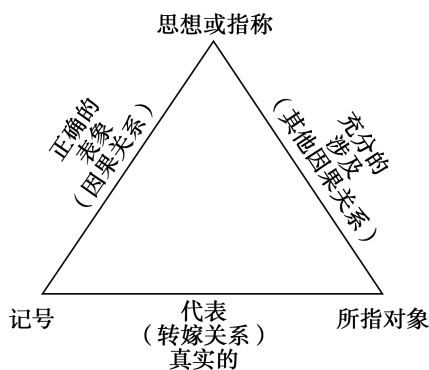


图 1 语言学三角

在这个语言学三角中，分居三个顶点的是“象征”(能指)、“所指”和“思想或指涉”。此处的“象征”一词，其意义近似于“符号”，而非前文所提及的具有丰富意义的象征。这个模型也是目前一般的语言学中所理解的语言与世界的关系。在这个模型中，符号只是一种人为的工具，它和所指对象的关系是由思想自由约定的。在这种观点中，语言就是这个符号系统的游戏。

然而阿多诺指出，音乐的语言属于另一种类型：“(音乐的)类语言性随着告知(Mitteilung)的陨落而上扬。”(GS 16: 634)“它(音乐)不从符号构成系统。”(GS 16: 251)而音乐的语言最引人注目的特殊性就在于：“它(音乐)指出了真的语言(die wahre Sprache)，就如同指出了一种其内容自我开启的语言。”(GS 16: 252)然而何谓此种“其内容自我开启的语言”呢？它关系到阿多诺所引用的“纯粹的名字”以及“神名”的形态。

① C. K. Ogden and I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (London: Routledge & Kegan Paul, 1923), 11.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

(二)“神名”的形态

1. 纯粹的名字

在一篇较早的文章《论当前哲学与音乐的关系》(“Über das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik”, 1953)中,阿多诺写道:

作为语言,音乐和纯粹的名字(der reine Name)相关,它是事物与符号的绝对统一体,这绝对统一体在对于所有人类知识的直接性中遗失了。在对于名字乌托邦式和无希望的追寻中存在着音乐导向哲学的关系,比起其他的艺术来说,音乐在它的理念中更是无可比拟地更加靠近哲学。但是在音乐中,名字只显现为纯粹的声响,和它的承载者相脱离,也因此相对于所有的意指行动(Bedeuten),相对于所有对于意义的意向(Intention auf den Sinn)。(GS 18: 154)

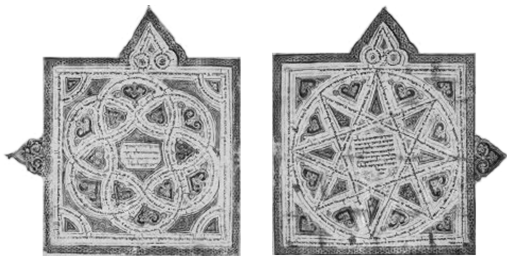
在这里阿多诺清楚地指出,音乐是一种语言,但是并非普通的语言。音乐和“名字”有关,但是也并非普通的、在符号系统下的名字,而是“纯粹的名字”。在指称性语言之中,对象(所指)与文字(能指)首先被隔离开,然后才又在指涉关系之中被关联在一起;但是在原初语言中的名字,或者更精确地说,“专名”(Eigenname)的情形下,能指与所指处于一个原初的统一状态,因为如同前面所提到的,名字最初是出自对陌生自然物恐惧的呐喊。所以名字并非“不是作为描绘(Bezeichnung),而是作为属性词(Eigenschaftswort)被构想着”^①。“属性词在此并非被理解为对某物的纯粹形容词描述,而是作为对一物原本之所为何的说出(Aussprechen)。”^②名字在此是透过“说出”而作为事物的绝对直接呈显,在这种绝对的直接呈显中不存在对象和字词之间的分裂。这个存有学的看法在《旧约》之中得到了最佳的表述:上帝透过“说”来创造世界和其中的万物。^③

阿多诺心目中的音乐是这种声音的绝对直接呈显。音乐的存有奠基在自己

^① C. A. Schmitz, “Namenglaube,” in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 4, hrsg. K. Galling (Tübingen: Mohr Siebeck, 1960), Sp. 1301. Eigenschaftswort 是由 Eigenschaft(属性)和 Wort(字)两个组成的复合词,德汉辞典通常翻译为“形容词”。但是为了和纯粹的形容词分别开来,此处翻译为“属性词”。

^② Matteo Nanni, *Auschwitz-Adorno und Nono. Philosophische und musikanalytische Untersuchungen* (Freiburg im Breisgau: Rombach, 2004), 120.

^③ 参考《创世记》第一章中的描述。



的说出之中,而非倚靠外在于音乐的事物。^①也因为这种独特的自我说出,音乐这种艺术享有它独特的地位。

2.“上帝之名”的形态

在《论当前哲学与音乐的关系》中,阿多诺写道:“作为语言,音乐和纯粹的名字相关。”而在《论音乐和语言的断简》中他更进一步指出,音乐的类语言性是和“上帝之名的形态”(Gestalt des göttlichen Namens)紧密相关的:

相对于意指性语言,音乐完全是另外的一个类别。在这个类别中存在着神学的面向。音乐所说的,是作为开显者而同时又被隐蔽住。它(音乐)的理念是上帝之名的形态。它是去神话化的祈祷,从魔法的威力中解放出来;那恒久却又徒劳的尝试是要将那名字叫唤出来,而非传达意义。(GS 16: 252)

阿多诺在这里提到“上帝之名”这个概念,使得音乐的类语言性增添了更多的神秘色彩。此处提及“上帝之名”的概念实际上和犹太教的传统相关。在希伯来文的《圣经》中,《圣经》的书写者将上帝的名字写为“יהוה”(字母拉丁化为“YHWH”“YHVH”或是“JHVH”)——亦即所谓的“四字神名”(Tetragramm)。这四个字母因为中间没有元音,所以无法被读出来。为什么希伯来文的《圣经》要这样做呢?因为在犹太教的传统中,上帝的名字是神圣的名字,一般禁止读或写出来。只有祭司于赎罪节在耶路撒冷的圣殿至圣所里面祷告祈求赎罪时,才能直接读出这个字的发音。后来由于犹太祭司传统中断,这个字的正确读法就渐渐失传了。现今将其译为“雅威”(Yahweh)或是“耶和华”(Jehovah),都只是后来学者考证的结果,并不一定是正确的读音。

而这项禁止呼喊上帝名字的禁令,在十诫之中被清楚地昭示出来:“不可妄称耶和华你神的名;因为妄称耶和华名的,耶和华必不以他为无罪。”(《出埃及记》20:7)在这里,上帝的名字无法被念出来,但是上帝又必须被显示出来,所以上帝以被隐藏的方式显现出来,用“不称呼”来被称呼。“上帝避免言说祂自己,上帝也避免了‘避免言说’。”^②

这一种神秘的、否定性的现身方式,在音乐之中,是以何种形态显现出来呢?

^① 从这个说法来看,音乐美学中的“自律论”(Autonomie)主张得到了更进一步的证成。音乐美学的“自律论”主张音乐的美来自乐曲自身的乐音及其结构,要领略到音乐真正的美就要去感受这个形式与结构。这个主张是奥地利的音乐评论家汉斯力克(Eduard Hanslick)在其名著《论音乐美》(Vom Musikalisch-Schönen)中所提出的。而与此相对的“他律论”(Heteronomie)则主张音乐的美来自乐音及其结构之外的事物,比如说来自作曲家的情感或是该音乐所描述的事物、场景、故事等等,汉斯力克认为这也代表了一般大众对于音乐美的认知。

^② 曾庆豹 Chin Ken Pa,《信仰的(不)可能性》[The (Im)Possibility of Faith](九龙[Kowloon]:文字事务出版社[Verbum Press],2004),109。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

这牵涉到音乐独特的“说出”方式。

(三)音乐的“说出”

1. 作为“结构”和“判断”的音乐

虽然音乐的语言和意指性语言是极不相同的,但是前者也不能完全与后者分开。意指性的语言使用约定的符号去指称事物,并且总是伴随着使用者个别的意向(einzelne Intention)去指称。阿多诺认为,音乐也是一种指称,但是它是一种“绝对的意指”(absolutes Meinen)。“音乐的意思是说,刺激闪现的众意向,并没有将它们(众意向)遗失,而是驯服它们。因此音乐将自身构成为结构(Struktur)。”(GS 16: 253)绝对的意指也是一种意指,它和一般的意指不同的地方在于:它不用个别的意向去指称,而是在超越众个别意向之下,以乐音的意义关联(Zusammenhang),即阿多诺在此所称的“结构”,来进行指称。“在其(结构)中无物独立自存,所有(的音)都只有在和下一个音有血肉的接触并且和前一个音有精神上的接触、在记忆和期待之中,才成为它之所是。”(GS 16: 254)在一般的语言符号系统中,符号与对象的指涉关系是一一对应的;然而音乐的这一种绝对的意指,是众乐音先形成一个有血肉的有机联结,并且以这个有机的整体结构去指向和说出某物。^①

因此,这种“绝对的意指”也是一种特别的“判断”(Urteil)。“在它(音乐)的众意向之中,显现出一种最紧迫的意向:‘正是如此’(Das ist so);那来自一种未被说出之物的下判断的、甚或导正性的确证(Bestätigung)。在伟大音乐最高也最强烈的瞬间,比如说(贝多芬)《第九号交响曲》第一乐章再现部的开头,这一个意向透过意义关联的纯粹力量明确地雄辩着。”(GS 16: 254)

阿多诺这里所提及的第一乐章的再现部的开头(见图2谱例的第301小节开始),其实正是《第九交响曲》第一乐章的高潮。在第300小节之前,贝多芬以相对短促的十六分音符节奏配上强奏(Forte)精心酝酿着,到了第301小节突然将之前所酝酿的力量以更强奏(Fortissimo)加上二分音符的长音爆发出来,配合上雷声一般的定音鼓声响,其效果有如震撼天地的怒吼。“在交响曲中第一次有这样伟大的一个事件,在此这拥有咄咄逼人炫目光辉的一个‘令人震惊的’再现部,让所有它之前的(音乐)皆黯然失色……此再现部有力的开头所抛出的剩下的部分,皆落入了深沉的阴暗之中。”^②

① 从这个观点出发,我们可以进一步了解阿多诺对流行音乐和爵士乐进行批判是因为它们大都只是以某几个音乐片段来吸引观众的感官,而没有重视音乐作品的整体结构与表现。

② Wilhelm Seidel, “9. Symphonie op. 125,” in *Beethoven. Interpretationen seiner Werke*, Band II, hrsg. Albrecht Riethmüller u. a. (Laaber: Laaber-Verlag, 1994), 262.

JEWISH STUDIES

犹太研究

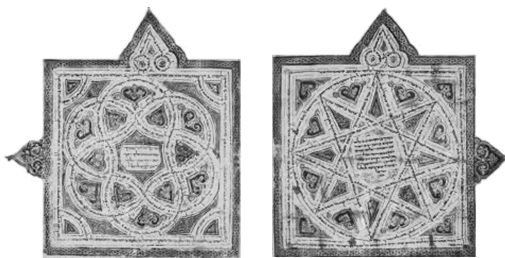
第20辑

46

The image shows a page of musical notation for the beginning of the recapitulation of the first movement of Beethoven's Ninth Symphony, starting at measure 301. The score is for piano and includes a double bass part. It features a key signature of one flat (B-flat major) and a 4/4 time signature. The music is marked 'ff' (fortissimo) and includes various musical notations such as slurs, ties, and dynamic markings. The score is divided into two systems, with the first system containing measures 301-306 and the second system containing measures 307-312. The double bass part is labeled 'Vc. e B.' and includes a key signature change to two flats (B-flat major) at measure 311.

图2 贝多芬《第九交响曲》第一乐章再现部开头(从第301小节开始)

(资料来源: Beethoven, Ludwig van, *Symphonie Nr. 9 in d-moll*, Urtext, Kassel: Bärenreiter, 1996.)



2.人性之说

在形式上,音乐作为“绝对的意指”,以自身的结构说出某物,并且形成一种特殊的“判断”。然而这种“判断”的内容为何?阿多诺更进一步具体地指出:“它(音乐)说着某些东西,通常是一种人性之物(ein Menschliches)。音乐愈高等,它就愈坚决地说着这人性之物。”(GS 16: 251)“人性”这个范畴一直是阿多诺哲学中的最高判准,更是他评判勋伯格(Arnold Schoenberg)与斯特拉文斯基(Igor Stravinsky)音乐的“进步”与“退步”的重要标准。同样是20世纪新音乐的代表人物,然而前者是以不协和音来彰显现代人类的苦难,而后者则是用来歌颂原始民族的血腥献祭。^①

阿多诺在这里所提出的对人性的宣扬与维护,不仅与他“拯救无希望者”的哲学动机相契合,更呼应着霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》前言中所指出的:“我们所提出的,事实上正无异于这样的认识,为什么人性没有进入一种真正的人类状态,而是陷入一种新形态的野蛮之中。”(GS 3: 11)

尾声

犹太教思想提供给阿多诺哲学许多重要的思考素材,而对于他的音乐哲学来说,更是具有本质性的意义。以“拯救无希望者”的宗教式关怀为出发点,阿多诺的哲学对于来自制度以及社会的非人性压迫进行最严厉的批判。阿多诺期待透过这样的批判,将错误与虚假的意识形态予以揭露,还给人们一个更为健全的社会。这完全继承了马克思社会批判的工作。

对于阿多诺的音乐哲学来说,“上帝之名”是音乐的基底。在这个想法之下,音乐的存有达到了最高的存在阶层,并且和犹太教的神秘性结合起来。这个观点对于今日将艺术完全世俗化、娱乐化与商品化的社会倾向来说,是一种必要的否定。然而令人嗟叹的是,如今偶像崇拜不再是一种负面的社会累赘,而已经成为后资本主义社会的一种本质规定。图像禁令在当下是否还有剪除异端的力量,还是也被“金牛”巨大的身躯压迫得动弹不得?

^① 参见阿多诺的《新音乐的哲学》(*Philosophie der neuen Musik*, GS 12)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

参考文献

(一)中文参考文献

1. 曾庆豹:《信仰的(不)可能性》,九龙:文字事务出版社,2004年。

(二)外文参考文献

1. Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, hrsg. Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Frankfurt a.M.:Suhrkamp, 1970-1980.

GS 3: *Dialektik der Aufklärung*

GS 6: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*

GS 12: *Philosophie der neuen Musik*

GS 16: *Musikalische Schriften I - III*

2. Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno: One Last Genius*, trans. Rodney Livingstone, Cambridge, MA: Belknap, 2008.

3. Eduard Hanslick, *Vom Musikalisch-Schönen: Ein Beitrag zur Revision der Ästhetik der Tonkunst: Ein Beitrag zur Revision der Ästhetik der Tonkunst*, Darmstadt: WBG, 2010.

4. Max Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie*, Ditzingen: Reclam, 2021.

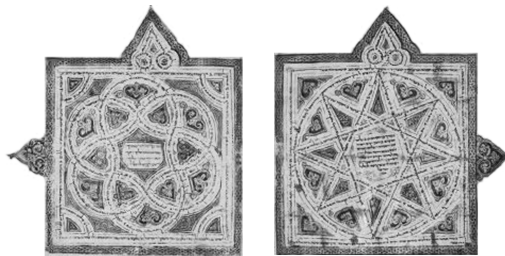
5. Martin Jay, *Adorno*, Cambridge: Harvard University Press, 1984.

6. Richard Klein, *Musikphilosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2014.

7. Matteo Nanni, *Auschwitz-Adorno und Nono. Philosophische und musikanalytische Untersuchungen*, Freiburg im Breisgau: Rombach, 2004.

8. C. A. Schmitz, "Namenglaube," in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band 4, hrsg. K. Galling, Tübingen: Mohr Siebeck, 1960.

9. Wilhelm Seidel, "9. Symphonie op. 125," in *Beethoven. Interpretationen seiner Werke*, Band II, hrsg. Albrecht Riethmüller u. a., Laaber: Laaber-Verlag, 1994.



**From the Ban on Image to God's Name:
On the Development of Two Jewish Elements
in Adorno's Philosophy of Music**

WANG Shangwen

Abstract: The Jewish elements is a vital origin of the thoughts of the whole Frankfurt School, including Adorno. This essay intends to discuss the relationship between Adorno and the Jewish thoughts in terms of “the ban on image” and “God’s name”. “The ban on image”, which is always mentioned by Adorno, prohibits believers treating God as a visible finite image. The concept of negativity in Adorno’s philosophy receives a further religious justification through the ban on image.

This prohibition exhibits the distrustfulness of visible image, then the disclosure of truth content is dialectically delivered to sound. The most mysterious and philosophical example of sound is “God’s name”—it is called with “not being called”—in Judaism. Music, as an art of sound, then, speaks with the figuration of not being spoken” of “God’s name”. Adorno expects that the “speaking out” of music can liberate true humanity, which echoes his philosophical motivation of “saving the hopeless”.

Key Words: Tetragramm, Saving the Hopeless, Music’s Similarity to Language, The Ban on Image, The Language of Art

对不可回忆者的回忆:论列维纳斯的时间错置概念

邓元尉*

【摘要】法国犹太裔哲学家列维纳斯以对他者伦理的阐释著称。他者既不是客体,也不是相对于自我的另一个主体。他者作为他者,具有一种彻底的他异性,与自我间有一种绝对不对称性,是无法借由认知上的符应一致或伦理上互换位置的金律加以克服的。理解这种绝对不对称性的其中一个切入点是时间,而“时间错置”便是列维纳斯用来说明自我与他者之时间关系的重要概念。时间错置是他者在自我的意识中得以现身的时间结构,是自我之所以能够与“不在场的他者”产生伦理关系的关键,也是其他以他者之在场作为预设的伦理关系的基础。此外,时间错置也可以作为理解列维纳斯宗教思想的切入点,触及上帝与人的关系,进而揭露他者伦理的宗教性。本文尝试撷取列维纳斯作品中的相关段落,刻画时间错置概念的基本特征,并凸显其宗教脉络,以阐述时间错置的神学意涵。

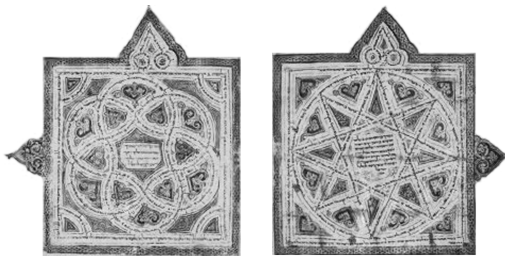
【关键词】列维纳斯;时间错置;他者;面容;责任

一、铭刻于心的律法

那些日子以后,我与以色列家所立的约乃是这样:我要将我的律法放在他们里面,写在他们心上。我要作他们的上帝,他们要作我的子民。(《耶利米书》31:33)

先知耶利米提到的“写在心上的律法”是什么意思?我们可否将它等同于康德(Kant)的先验道德法则,这法则犹如头上的星空般令人敬畏?显然不是,因

* 邓元尉,辅仁大学宗教学系副教授。



为这道律法依旧是上帝的律法,它是被上帝放在人心里,而非出于人自身善意志的自我立法。此一写在心上的律法所证立的并不是一个先验的道德主体,而是一种以恩约的形式来表达的关系。但问题是,我如何知道这件事呢?如果我是以任何方式被告知的,那这律法就不是被写在我心上的了,而是被写在书里、写在历史中或至少是写在他人的告知话语中;但如果没有人告诉我,我从何而知此一作为关系而非先验法则的律法?我要如何在我里面洞察这个被写在心上的恩约?

对犹太人来说,所谓律法首先是早已成文的摩西律法。铭记于心的律法与摩西律法有何关联呢?抑或就如《希伯来书》的作者所言,这段经文成为上帝与人另立新约的证据,意味摩西之约终将消逝:“日子将到,我要与以色列家和犹太大家另立新约……我要将我的律法放在他们里面,写在他们心上。我要作他们的上帝,他们要作我的子民。……既说新约,就以前约为旧了;但那渐旧渐衰的,就必快归无有了。”(《希伯来书》8:8—13)犹太教当然不会接受这个说法,但如果这约不是另立的新约,那它是什么?

对列维纳斯(Emmanuel Levinas)而言,这个铭刻于心的律法,既是一个哲学问题,也是一个神学问题,更确切地说,它是一个带有宗教形式的哲学概念。这道律法并没有成就任何新的约,也没有因此而使任何约变旧,它揭露的是:人与上帝之间的恩约从根本上超越时间,这约比过往的任何旧约都要更旧,也比将来的一切新约都要更新,它体现出一种标志为“时间错置”(anachronism)的意识现象。这一现象可约略理解为:吾人在听闻(摩西的)律法之前就已经遵从了(铭刻于心的)律法。这个令人不解的意识现象不仅透露出探讨人与上帝之关系的线索,也借由此一关系所蕴含之自我对邻舍的责任而显明道德主体获得证立的依据。简言之,此一如同夜间的贼一般默默溜进吾人意识中的律法揭示出:自我在其未尝意识到的时刻,在隐然的他律和意识的自律的调解中,在被动性与主动性交会的刹那,已然启动走向他者之路。^①

二、新旧之间

我们该如何理解这个“比旧更旧、比新更新”的律法和恩约呢?此处的“新”与“旧”,不是相对的,而是在意识中共构的两个环节。相较于此,有另一组以线性方式展现的“新”与“旧”可为对照,让我们从列维纳斯对后者的批判切入。

^① 参见 Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981), 148。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

一般说来,如果把“时间错置”这个概念套用在犹太教身上,就是在批评他不合时宜,也就是不够新,跟不上时代潮流。在基督徒眼里,守旧的犹太人是一群食古不化、宛如遗骸般的残留物。^①但问题是,这种批评犹太教“旧”的“新”,究竟是怎样一种“新”呢?列维纳斯1980年的《旧与新》(“The Old and the New”)和1982年的《历时性与再现》(“Diachrony and Representation”)两篇文章关于时间的讨论,可以帮助我们从新旧之间理解时间错置。在他看来,认为犹太教不合时宜的“新”是一种年代学意义上的“新”,这是特定的时间化(temporalization)形式,将时间理解为“过去—现在—未来”的线性过程,既怀抱对遥远过往的乡愁,又在对未来的预期视域中使每一个新事物在当下出现后就开始变旧了。这种以“现代”(modern)为标志的“新”,曾经是基督教自我理解的方式,但在笛卡儿(René Descartes)以来的现代哲学里,逐渐被导向一种自由的主体,借由将“在场”或“当下”(presence)建立为时间尺度的原点,这个主体能够以知识的形态整合所有历史成就,并向未来的任何一种可能性开放(从而封闭了任何不可能性),最终体现为一个可以绝对自由地思考其自身的绝对思想。此一思想成就的前提是一种共时化(synchronize)的能力,这种能力在建立自我同一性的同时,也使所有他者(the other)都被“我思”(cogito)共时到其在场的内在性中,被化约入自我的同一(the same)之中。借此过程,此一思想主体得以透过回忆与想象将过去的旧事物与未来的新事物全部统一起来,使之可以在当下再现出来,形成一个无所不包的整体(totality),这个整体就是真理的同义词,而以语言呈现这个整体也就成了哲学家的任务。^②

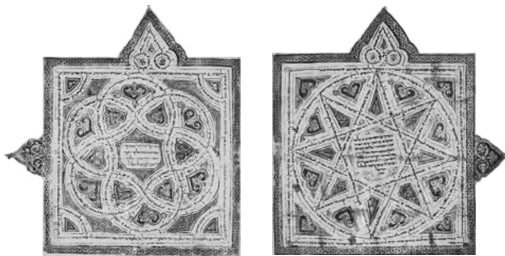
相较之下,列维纳斯重视的“新”却迥然不同,它不可在自我意识中透过回忆与想象加以共时化,而是一种根本的欲望,这种欲望使自我走向他者。对新事物的欲望,就是对他者的欲望,是对绝对他异性(alterity)的欲望,并因此是对超越者的欲望。^③吾人永不可能企及他者本身,因此,对他者的欲望无法止于与他者共在,而是作为不息的运动恒常敲打和撞击自我的共时化整体,粉碎自我的同一性,并在这过程中浮现出承担这一切的“为他存有”,一个为他者而在的道德主体。

列维纳斯的观点,呼应了犹太拉比拜克(Leo Baeck)所言:犹太人的生命是

① 参见 E. Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Seán Hand (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1990), 202, 212。

② 参见 E. Levinas, “Diachrony and Representation,” in *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), 99; “The Old and the New,” in *Time and the Other*, 122-127。

③ 参见 E. Levinas, “The Old and the New,” 121-122。



根据他们要成为的事物、而非他们所继承的事物来实现。^① 犹太人要成为的事物,就是“上帝的子民”,而这件事从根本上超越线性时间的三重维度,无法透过回忆和预期去实现。上帝子民的身份无法在时间中被共时化地展现,它只能体现为对上帝的欲望。“铭刻于心的律法”所意味的,就是在对“子民的上帝”的欲望中实现身为“上帝的子民”的可能性。

然而,对于这样一种不具备恒常同一性的主体的觉察,却必须也只能在意识中去领会,此一反思的契机发生在每一个历时性被共时化掌握复又溜走的瞬时,发生在每一次借由意识去企及那意识被突破的刹那,这种觉察与领会也因此总是展现为某种时间错置的现象。相较于共时化所企图开展出的自由和所有存在的可能性,为他存有则在其历时性的存在行动中开展出另一种自由与另一种可能性:一种艰难的自由与一种不可能性的可能性。但我们该如何描述这个觉察的瞬间?该如何阐述这个瞬间所开展出来的存在方式?列维纳斯仍是回到笛卡儿来回答这些问题。

三、笛卡儿的遗产:“我思”与“无限的观念”

列维纳斯认为,笛卡儿的“我思”是时间最纯粹的形式,“我思”使共时化得以可能,而这就是将时间形式化(或谓将时间时间化)。在时间的形式化中,一方面,每一个瞬间不断出离自身而形成时间流,一切同一性也在此有所歧出(differing),在存有与虚无之间、在生与死之间彰显自身;另一方面,也正是透过此一时间化,基于持存(retention)、回忆与历史的作用,一切歧出者都得以被保留起来,被铭记、综合、积存、结晶起来,进入一个共时化的整体。^② 这个整体在黑格尔(Hegel)那里获得最严密的表述,但这整个把时间形式化而获取共时整体的问题性,一直要到柏格森(Bergson)、罗森茨维格(Rosenzweig)与海德格(Heidegger)才获得正视,并启动了将时间去形式化的哲学任务,尝试从那比时间的纯粹形式“更早”的起点开始思考。^③

比“我思”更早的思想起点会是什么呢?此一课题带领我们回到列维纳斯早在1947年发表的《从存在到存在者》(*Existence and Existents*),这个起点就是“我思”的“置放”(position)。思想之所由展开之处,即是其能思展开之处,也就

^① 参见利奥·拜克 Leo Baeck,《犹太教的本质》[The Essence of Judaism],傅永军 Fu Yongjun、于健 Yu Jian 译(济南[Jinan]:山东大学出版社[Shandong University press],2002),12。

^② 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 9。

^③ 参见 E. Levinas, “Diachrony and Representation,” 119。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

是思想当下在场的那个瞬间,就是思想之所是的那个瞬间。我们拥有过去和未来,但并不拥有当下;我们存在于当下(更确切地说,我们是于当下),并因此得以拥有时间,拥有过去和未来。然而,这个存在于当下的事件,在笛卡儿以来的现代哲学传统中被精神化了;现代哲学为了捍卫主体的精神性,便以那真正的主体性,也就是主体的实体性(substantiality)为代价,从而未能看到:当下即是“某一存有者”的起点,这个存有者能承担一个名字,并能拒绝匿名的存有本身,拒绝 *il y a*。每一个作为当下的瞬间都打破了匿名的 *il y a*。^① 笛卡儿式的怀疑搁置了作为身体的对象,但这并不意味着“我思”纯粹是精神性的,一种非位格的“有思想”的断言;而是导向思想在当下的第一人称断言:“我是思想着的某物。”“某物”指明了思想是一种被置放于某处的实体。这并不是指思想作为某物需要一个空间去置放它,这里和任何客观性都没有关系,它意味的是主体在承担自身的同时又隐没、内缩于某处,一个主体在其自身的主体化(subjectivization)中把自己置放于某处并沉睡于某处。正是这种撤退的可能性标示出抵抗 *il y a* 的可能性。^②

列维纳斯以约拿的沉睡来比喻意识的沉睡:“上主使海中起大风,海就狂风大作,甚至船几乎破坏……约拿已下到底舱,躺卧沉睡。”(《约拿书》1:4—5)意识在承担自身之存在的同时,又在面临存有本身的威胁时裹足不前;这是一个同时站出又隐退的时刻,是意识向无意识的撤退。“我思”的置放就是“我思”的站出与隐退、“我思”的承担与沉睡。透过意识自身的置放行动,被置放的意识从其自身诞生,并在对匿名之 *il y a* 的躲避中退回自身。如此一来,一个有名有姓的主体便得以在 *il y a* 的威胁下获得确立,在一个“去存在”的行动中把“存有”转化为它的属性。^③ 这个“去存在”的事实,就是列维纳斯这本书所关切的“在存有中有存有者”这个事实,也就是在匿名的一般性的存有本身中,有名有姓的存有者存在着的这个事实。^④

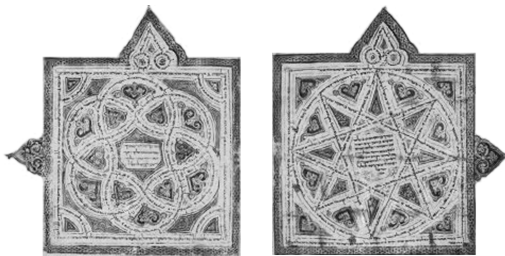
整体化的时间形式是由“我思”赋予的,但“我思”又在其置放与撤退中发现自己是个抵抗 *il y a* 的存有者;“我思”在其能思之所在看到它在退去时成就的置放,从而把自己视为置放的主体。这情况就像是,暴力的条件正在于对暴力的抵抗,病症的存在是因为有了治病的药方。这个时间性的悖论让思想陷入一种

① 参见 E. Levinas, *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978), 97-98.

② 同上, 67-69。

③ 同上, 82-83。

④ 同上, 101。



进退失据的处境,此处显然具有某种时间错置的意涵,此一意涵在1957年的《哲学与无限的理念》(“Philosophy and the Idea of Infinity”)以及1961年的《整体与无限》(*Totality and Infinity*)中获得更清晰的表述。简言之,突破“我思”之共时化整体的线索,就在“我思”之内,就在“我思”之所以成为“我思”的可能性条件当中。突破时间之共时性者,也是使共时性得以可能者。列维纳斯在笛卡儿的“无限的理念”(the idea of infinity)中看到这一点,对他来说,无限的理念具有重要的现象学意义:我们心中的无限理念是一种不能被化约为主体意识行动的思想,它比吾人所有关于有限者的思想都要“更早”,因此而表达出超越共时化的时间之历时性,在那里不存在能思与所思对应的意向性结构。^①

在一个关于无限的概念史考察中,列维纳斯谈到了吾人对无限的知识的两歧性:一种是再现无限,一种是走向无限。前者试图呈现关于无限的知识内容,后者则试图超越关于无限的知识内容。无论是哲学里那种被理解为“不受限制”的无限,还是宗教里那种被神圣化的无限,都是一种再现的方式,都是将他者化约入同一的共时化思维,即使此一化约有可能在表述上讲成是自我被吸纳消融于无限之中。但在这种再现的思想传统之外,仍存在另一条理路,即将无限视为他者,对无限的思考将带领自我走出再现的共时化,走向对邻舍的伦理责任。就如笛卡儿所言:“我除非臣服于无限,否则无法讨论无限。”在列维纳斯看来,正是笛卡儿讨论无限理念的方式,表达出对无限的思想即是对无限的臣服,是一种超越思想自身的思想。^②

无限的理念如何帮助我们理解时间错置?“无限的理念”是这样一种“思想”:它思想那超越其所能思想者,思想那不能被这思想所涵盖者。笛卡儿先是发现了“我思”,并据此建立起一个独立自主的思想主体。然后,他在这主体中发现了无限的理念,也就是上帝的理念。对无限理念的发现是笛卡儿的第二序思想,但此一思想却是第一序思想(我思)得以建立的前提。列维纳斯指出,由于无限的理念支撑着“我思”,“我思”才得以在分离(separation)中建立起内在生活,以心灵活动(psychism)的方式抵抗整体。这种内在生活的本质就是回忆,是对历史的倒置。因此,“回忆”这件事其实意味着:使存有者得以可能的原因,在这原因的结果(也就是存有者)中被思考,仿佛这原因反倒落后于它的结果。这是

^① 参见 E. Levinas, “The Old and the New,” 134-137.

^② 参见 E. Levinas, “Infinity,” in *Alterity and Transcendence*, trans. Michael B. Smith (New York: Columbia University Press, 1999), 57-76.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

一种在先者的滞后性 (posteriority of the anterior), 只有回忆才能成就这种滞后。^① 于是, 对于无限观念的回忆, 产生了某种前后颠倒的时间错置现象。

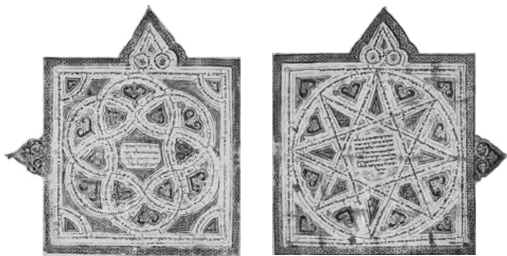
这种前后颠倒, 如果只作静态的理解, 就成了悖论; 但列维纳斯是作动态的理解, 将其理解为一种不对称的、单向的运动。透过回忆, “我思”看到了在它里面的无限观念; “我思”作为结果, 在它里面看到使这结果得以可能的原因。这是对不可回忆者的回忆, 在这回忆中之所以能够顿悟所回忆者乃是不可回忆者, 是因为无限观念的内容无限地超越了这观念本身, 指向了一绝对外于“我思”的无限他者。如此一来, 无限观念就绝非自觉为有限者的“我思”所能产生的, 这观念是不知从何而来地被放在“我思”当中, 再被“我思”以观念的形式表达出来。“我思”在这观念中感受到一种比它自己更多的事物从它里面盈溢而出, 从根本上打破了能思与所思的相应。这股盈溢并非由“我思”自己所产生, 以至于它更像是一道洪流, 带着“我思”启动了一个向外走去运动, 这运动从外面观察是主体自身的行动, 但其实源于无限观念的盈溢。这个突破内在性而走向外在性的运动就是欲望, 带着自我走向他者。他者并不是无限观念的产物; 作为一种彻底的外在性, 他者毋宁是无限观念的由来, 引发“我思”的欲望。无限观念是这样一种思想: 它无时无刻不去思考比它能思考者更多的事物, 这种对更多事物的无穷要求, 就是欲望的展现。真正的欲望不是企求填满, 而是企求挖空, 是全然的付出。借由这股义无反顾、决不回头的欲望运动, “我思”里面的无限观念找到了它外在的来源, 对笛卡儿来说这是上帝, 对列维纳斯来说则是他人的面容。无限者超出有限者心中的无限观念, 使得无限观念体现为有限者的欲望; 他者超出了有限者心中的他者观念, 而他者的观念就体现为有限者的欲望所指向的面容。面容是什么呢? 面容就是直接显示其自身者, 具有宛如神谕一般的权威性, 一种以伦理诫命来表达的权威性。此一直接性就是“面对面”(face to face), 一种不可化约为任何当下知觉的相遇。于是, 无限观念体现为与他人相遇的伦理经验。^②

四、对时间错置的觉察

透过现象学的还原, 列维纳斯揭露了认知性的先验主体在伦理上的经验根

^① 参见 E. Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 54-56。

^② 参见 E. Levinas, “Philosophy and the Idea of Infinity,” in *Collected Philosophical Papers*, ed. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), 53-57; *Totality and Infinity*, 50-52。



源,但此一揭露本身终究是认知性的,这里有一个衔接的枢纽,一个洞察的契机,一种意识的转折,它仰赖的是意识对伦理经验的本质直观,此一直观带来了超越直观的事物。但意识如何能够指向先于意识的事物呢?意识只能在它自己被所意识之物充盈和爆裂的瞬间去几近触及那不可触及者,自我只能在失去其同一性的刹那才几近触及那不可触及的他者。1974年的《存有之外或超越本质》(*Otherwise than Being or Beyond Essence*)对这样的时刻有所刻画。如果说《从存在到存在者》关切的是“存有中的存有者”,那么《存有之外或超越本质》关切的的就是“存有之外的他者”,时间错置的意识现象就意味着“存有中的存有者”与“存有之外的他者”之间的“不遇之遇”或“遇而不遇”。

时间错置在概念上是一个悖论,在存在状态上则指向一种进退两难的窘境。当思想着的存有者与存有之外的他者相遇时,他很快就发现自己面对着“存有抑或存有之外”的模棱两可(ambiguity)。这种模棱两可揭示出一段无法返回的时间间隙,一种抗拒所有共时化的历时性^①。这是一种比所有可再现的起源都要更古老的过去,一段不可回忆的过往。此一去形式化的时间揭露了另一种时间化,它不再是凝固于史诗般的本质中的“所说”(the said),而是如谜一般始终持守某个秘密的“言说”(the saying)^②。在此,列维纳斯透过“语言”来处理时间问题;时间的奥秘关联于语言之迷,时间错置的概念悖论与存在窘境由此成为一种语言现象。

因此,在洞察存有与存有之外的模棱两可后,列维纳斯紧接着问道:然而,此一持存在其原初之谜中的言说要如何说呢?被时间化的时间要如何依然持存他者的历时性而被我们意识到呢?在怎样的具体情况下可以产生这种与不可回忆者的关系呢?这里仿佛存在某种“时间的计谋”。列维纳斯举了两个例子:“吾人因着发现自己能够感谢而感谢”和“吾人为自己的祈祷能被聆听而祈祷”。因为能够感谢,才有发出的感谢;但正是因为发出了感谢,才发现自己能够感谢。正是因为祈祷是被聆听的,才能有所祈祷;但又正是因为发出了祈祷,才使得祈祷被聆听。“感谢自己能够感谢的感谢”既先于又后于所表达出的感谢;“祈祷自己能被聆听的祈祷”既先于又后于被聆听的祈祷。这种时间错置的悖论,这种无法借由共时化来掌握的模棱两可,具体表现在一种关系中,列维纳斯称之为他者的

^① 虽然列维纳斯曾在一篇文章的脚注中提道,时间错置既不是历时性,也不是共时性,不过该处上下文的历时性更多是指意识在时间中的连续性,而这是一种与共时性共构的历时性。相较之下,他在其他文本里主要是把时间错置联结起“反抗共时性的历时性”,本文也在此意义上运用“历时性”一词。参见 E. Levinas, “Phenomenon and Enigma,” in *Collected Philosophical Papers*, 68n. 11。

^② 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 9-10。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

责任(responsibility for the other)。在他看来,与不可回忆者的关系就包含在对他的责任中,此一无限责任来自我的自由未及之处,来自先于一切回忆之处,来自无端(an-archical)之处,简言之,对他者的责任就是主体性之“非处所”(null-site)的所在之处。^①

在“我思”的置放与撤退之间,在那半梦半醒、忽明忽暗之间,从存有和存有之外的模棱两可中渗透出来的事物,那个在不可回忆的过往依稀闪烁着的事物,那个拒绝被我们的意识所攫取但又绑架了我们的意识的事物,要求我们去聆听那不可听见者,也就是未曾化为所说的言说本身,而这也就是责任之所在。对他者的责任不是任何既定事项。“责任”意味着自我无法再现他者,只能对他者作出回应(response)。他者之所以不可回忆,不是因为它过于遥远,而是因为它与当下不可共量。此一不可回忆的超越存有之他者,列维纳斯也称之为“他性”(illeity)。他性无限地趋近于我复又离去,其经过于我便召唤出非我所意愿的责任,对这份责任的回应促使我朝向身旁的近人而去,朝向邻舍而去,朝向诸多具体的他人而去。此一召唤与回应所意味的责任,在意识中就被翻译为时间错置,即一种先于命令的顺服:在我们听到诫命之前,就已经顺服了诫命。^②关于这种连面对谁都不知道的责任,这种先于任何誓言的忠诚、先于任何委身的责任,带来对时间错置的觉察,让我们意会到某种比先验更早的在先性(anteriority that is older than the *a priori*)。列维纳斯称其为“同一中的他者”(the-other-in-the-same),它是那不知从何而来的他性的默示或灵感,是灵魂的气息(pneuma of the soul)。^③

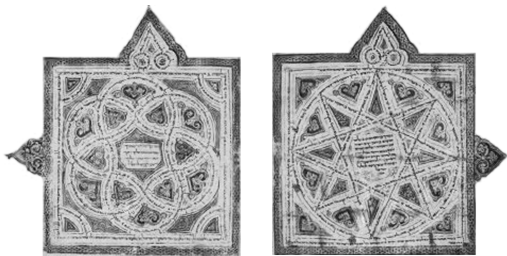
责任所意味的“先于召唤的回应”,表达出一种“主动进入被动性的主动性”,恰恰是这种主动性透露出“被迫进入主动性的被动性”。这就是“上帝创造人”所意味的事情。人固然是上帝所造,但对列维纳斯来说,人被造为一个能够怀疑上帝(即使只是如笛卡儿那种方法上的暂时怀疑,或是现象学中对上帝之存在判断的搁置)而昂然于天地之间的独立主体,这就是创造的神迹。^④但随着自主的“我思”在它里面发现它拥有无限的概念后,便顿然明白它是一个被造者。这发现本身就是一种回忆,一种共时化,在这种共时性中,使此一共时性得以可能的历时性被展露出来。可以这么说,被造者不可能回到他被造的时刻来看到他如

① 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 10。

② 同上, 11-13。

③ 参见 E. Levinas, “Substitution,” in *Basic Philosophical Writings*, eds. Adriaan T. Peperzak, etc. (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 81; “Truth of Disclosure and Truth of Testimony,” in *Basic Philosophical Writings*, 106。

④ 参见 E. Levinas, *Totality and Infinity*, 89。



何是个被造者,被造者只能在发现他自己能够创造的时刻发现他是被造者——他被造为能够创造者。

综言之,在这个相遇的瞬间,有两个彼此相依的环节:一个是他者面容的临近,另一个是责任主体的诞生。这两个环节又在时间错置中被刻画为祂性的经过与主体朝向邻舍而去的回应。这里有两种运动,一种是他者和祂性的运动,另一种是自我与主体的运动。这两种运动既不是因果性地相继发生的,也不是同时发生的,而是时间错置地发生的。我们无法以共时化的意识运作来描述这些历时性事件有什么因果关联,我们只能暂且区分这两个环节,努力趋近在时间错置的刹那间、在这两个环节共构之际所隐约闪耀着的事物,并刻画在此间所依稀呈现出来的轮廓。

五、他者面容的临近

他者并不在场,他者从未临在于当下,正是这种共时化的不可能性标示出他者之为他者的他异性。他者绝非相对于自我的另一个主体,他者就是他者。在西方思想史上,最能表达此概念的就是“上帝”,这也是为什么列维纳斯谈论的他者,尽管明确是指邻舍,但往往充满神性的光辉。也许可以说,时间错置的其中一种表述就是“他人”与“上帝”的概念错置。此二者在概念上有别,却无法在经验中明确区分:吾人不可能直接经验到无关乎他人的上帝,但吾人对他人的经验也常常仿佛是在经验上帝。就如列维纳斯所直言的,绝对的他者,就是他人。^①他并不反对上帝,但他对上帝的谈论总是得从他人出发,反之则不然,以至于谈论上帝就是在谈论对他人的责任,而这份责任也总带有某种宗教性。在此,他者之为他人,优先于那位形上学中的抽象上帝。这也是为什么列维纳斯认为上帝的观念无益于澄清人的处境,但人的处境则有助于澄清上帝观念。^②当列维纳斯谈论他者时,如果有任何谈论上帝的意味,与其说他要借由他人谈论上帝,毋宁说是要借由上帝谈论他人。他人与上帝都是他者,但首要的他者总是他人,而作为他人的他者也总是依稀具有传统上归于上帝的特质。

如果我们真的要为 he 人与上帝的划分找到一个相对稳定的概念结构,笔者认为列维纳斯在《上帝与哲学》(“God and Philosophy”)中的说法值得参考,这篇发表于 1975 年的论文,遥遥呼应 1957 年的《哲学与无限观念》,成为理解列氏宗教思想的重要依据。在此文中,列维纳斯明言:上帝是他人的他者,是他者

^① 参见 E. Levinas, *Totality and Infinity*, 39。

^② 参见 E. Levinas, “Transcendence and Height,” in *Basic Philosophical Writings*, 29。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

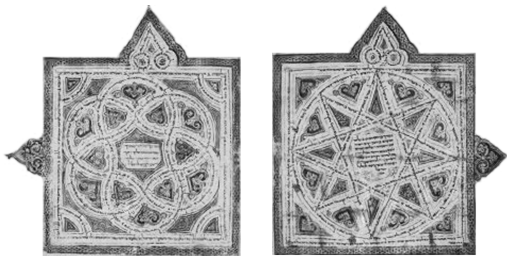
之外的他者；上帝的他异性“先于”(prior to)他人的他异性，先于吾人与邻舍的伦理连系，到一个地步是：上帝的他异性就是指上帝超越至不在场的所在，上帝的“不在”甚至搅动了 *il y a*，搅动了存有本身。这种不在场的搅动是某段过去的痕迹(trace of a past)。过去的痕迹从不在场，却始终翻搅着当下，指向一种不具任何共时性的历时性真理。^①

笔者认为，或可以透过《新约》所论的爱的诫命来理解这种关系。耶稣告诉我们：“你要尽心、尽性、尽意爱主——你的上帝。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。”(《马太福音》22:37—39)使徒约翰却说：“不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的上帝。”(《约翰一书》4:20)究竟是要先爱谁呢？在爱的意识中，对弟兄的爱优先，对上帝的爱则是之后才发现的，但这份之后发现的爱，其实却是在意识到自己的爱之前就爱了的。我们是先决定去爱弟兄，但时间错置的悖论让这份对弟兄的爱首先爱到了上帝。并不是因为看不见的上帝命令我们要爱弟兄，所以我们才去爱看得见的弟兄。相反，我们是在对看得见的弟兄的爱当中，发现自己默默地爱了那位看不见的上帝。不过，最终来说，时间错置真正成就的是让我们无法区分对上帝之爱和对弟兄之爱。我们只知道这两种爱密不可分，但我们无法区分出一种“不爱弟兄的对上帝之爱”。在意识的层次上，我们只能知道自己爱了弟兄，而知道这点就已经足够了，因为在意识中是爱不到不在场的上帝的。能被回忆起来的总是弟兄之爱；无法回忆的，是上帝在吾人意识中匆匆留下的痕迹与莫名的召唤。这段“过去的痕迹”，似乎极其抽象而遥远，但事实上它就是他人的面容，那张可以直接触摸到的脸。那个在意识中显现为遥远而不复记忆的微光，此刻就在我们的眼前闪耀着。邻舍的面容就呈现在当下，触手可及，但是，这张面容作为他人的面容，又远远比它在吾人意识中所呈现者更多。遥远到不成其为现象的非现象，在意识的同时性中也是那比现象更多的充盈现象。

在列维纳斯看来，面容的意义先于吾人对面容的意义赋予(*Sinngebung*)。面容并不是出于意识对感觉与料的立义行动而成为一种意识对象，面容在其自身地把它意义带给我们，面容的此一指意行动(signification)带来了不可被化约的外在性，尤其是不可被化约为柏拉图(Plato)意义下的回忆的内在性，此一外在性使得面对面的直接性得以可能。更重要的是，此一先于意义赋予的指意行动，质疑自我并责求于自我，仿佛这指意行动本身就是无限。列维纳斯就曾直言：指意就是无限，指意就是他人。^②

① 参见 E. Levinas, "God and Philosophy," in *Basic Philosophical Writings*, 141, 190n23.

② 参见 E. Levinas, *Totality and Infinity*, 51-52, 206-207.



邻人面容的指意行动,既然先于吾人意识的意义赋予,也就先于吾人之直观和反思,以一种彻底的直接性向我迎面而来,带来一个自我来不及对之作出反应的迫切感,仿佛某种事物逼近于我,列维纳斯称作“萦怀”(obsession)^①,一种无限趋近于我的临近性(proximity)。自我仿佛是被选中一般,遭到无以摆脱的纠缠,遭到他者的击打,此击打源于一个比起源更早的时间,以致主体承担某种痛苦,但对此痛苦的由来却无从意识。此一临近性越过了意识的阶段,但不是透过意识之失效,而是透过对意识的过溢(excession)。一方面,只是在此一萦怀的基础上,我才能产生对于邻舍的意识。另一方面,这个“过溢”又使得面容的到来总是在意识中表现为时间错置:意识总是晚于它与邻舍的相遇;我们总是来不及再现面容,每一个再现的尝试,都在那个当下已然错失了吾人想要再现的事物。在面容的萦怀中,我们仿佛听闻那不知从何而来的命令,承担不知从何而来的击打,但每当试图对面容作出回应,却又发现我总是到得太晚,并一再因为此一耽延而负疚。^②

于是,在我们的存在中,有一种想不起来的创伤是我们已然承担的,有一种想不起来的罪疚是我们已然犯下的。这就像是我们要为他人的必朽负责,并为自己幸存负罪。面容的萦怀和趋近,在我们未尝意识到的时刻把一个无以尽到的重大责任交付在我们手上,当我们发现手上的重任时,面容已然远走了。这就是面容的非现象性,它留给意识的,只是那不可回忆的过去在当下回忆中的一缕痕迹。不过,“痕迹”的隐喻有一个危险,它可能误导我们以为仿佛曾经存在某个实体,只是现在离去了,就像在沙滩上留下脚印一般留下了它存在过的痕迹。但这并不是列维纳斯的意思,在他看来,作为一种时间错置中的直接性,面容就是它自身的痕迹。^③

面容是其自身的痕迹,这是什么意思呢?痕迹不是意识的对象,用痕迹来谈面容,就是要强调面容不是可再现的对象,要强调面容的非现象性。痕迹本身不是实体,也不是实体的残余物,痕迹在其自身是某种空洞,是被某种事物经过但未进驻其中而留下的空间,在那里一无所有,甚至可说是比虚无更少。用列维纳斯自己的比喻来说,这就像是存有以时间错置的方式,在其存有与外于存有的模

^① 列氏作品中的“萦怀”极难翻译,也可译为纠缠、趋近、萦绕、占据、附身、困扰、执念等。此处翻译参照中译本:伊曼纽尔·列维纳斯 E. Levinas,《另外于是,或在超过是其所是之处》[Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence], 伍晓明 Wu Xiaoming 译注(北京[Beijing]: 北京大学出版社[Beijing University Press], 2019)。

^② 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 87-89; “Language and Proximity,” in *Collected Philosophical Papers*, 119-120。

^③ 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 89, 91。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

棱两可中,蜷缩在它自身的痕迹里。另一个比喻则是,面容作为痕迹是无限者经过所留下的皱纹,以一种挖空的方式在面容铭刻出一种指意性。说面容是其自身的痕迹,就是在说面容的一无所有,但在这一无所有中具有自我所无力抗拒的指意行动;面容正是以其一无所有的贫困纠缠着我、牵萦着我,要求我对这份贫困作出回应。的确,比现象更少的面容在这样的空无中仿佛是被彻底遗弃了,但也没有比这种彻底空无的遗弃对我更具有命令性了。^① 我们可以说,痕迹就是时间错置的产物,是自我与他者在时间错置般的相遇之间所产生的那段无限小的空隙,面容由此作为痕迹在其自身显现了出来。

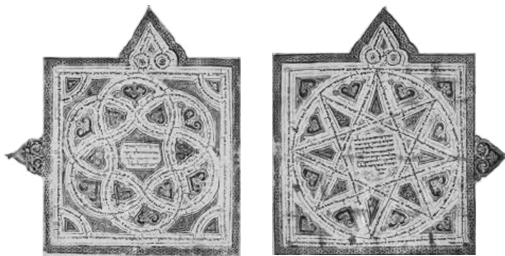
面容所带出的无上命令性,就源于它的直接性,源于它作为它自己一无所蔽地显现,列维纳斯称此等显现为面容之裸裎(nudity)。“裸裎”一词同时表达出面容的直接与困乏。在一篇名为《他者的痕迹》(“The Trace of the Other”)的论文中,列维纳斯指出,面容之裸裎是这世上首要的可能事物,面容借此而从某个绝对的他处进入这个世界。面容对这世界的突入不容我装聋作哑并中止责任,面容直接质疑了我的意识,此一质疑不能被化约为对此质疑的意识,此一质疑不能被转化成意识的内容,于是在此一质疑中自我失去了与自身的调解,失去了自身的同一性,失去了它的第一个地盘。^② 这有一个重要的意涵:如果面容之裸裎使得自我失去了它的地盘,失去了它所立于此世之处所,那么这样的自我便不得不有所动摇,被迫无法安居于世。这种对意识之同一性的质疑也就是对良心的扰动,裸裎的面容以其绝对的直接性与命令性迫使自我无法“问心无愧”。自我在其意识的晕眩和良心的不安中,遭遇到某种无法化解的、从内而外的喷发与溢出,突破自我的意识,震动自我的良心。^③

这种无法化解的盈溢,带有某种超越的意味,也就是某种指意性(signifyingness)。在列维纳斯看来,痕迹固然不同于任何记号(sign),但它可以扮演记号的角色,它可以被当作记号。这个记号不告诉我们任何具体的事项,因为用抹去痕迹的方式留下痕迹的人,并不打算借由痕迹本身来说些什么。那位留下痕迹者以一种不可弥补亦不可修复的方式扰乱了意识的秩序。如此一来,作为痕迹的面容的指意性因此而意味着:面容乃是一个记号、一个指示,指向一段永远不可恢复的过去,一个彻底的超越存有者;列维纳斯称此为“第三者”(the third party),这是一位“祂”(He),也就是“祂性”。关于这个以面容为痕迹的祂

① 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 93。

② 参见 E. Levinas, “The Trace of the Other,” in *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, ed. Mark C. Taylor (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), 352。

③ 同上, 353-354。



性,我们既无法挽回,亦无法回忆,我们唯一知道的是比一切过往都更古老的“经过”(passing)本身。^① 甚至可以直接说,这个扰动当下但不被意识所包覆的“经过”,就是痕迹。^② 显然,这位第三者,这位“他者的他者”,即是传统上以“上帝”之名所称呼者。使这种理解得以可能的一个线索,就是列维纳斯将此一不可回忆的过去称作“永恒”(eternity),这是一个把所有时间统一起来的绝对过去。^③ 另一个线索是,列维纳斯将此一痕迹称作“无限者的荣光”。^④ 上帝不在这世界,而是经过这世界,并把祂的痕迹留在这个世界中,那痕迹就是他人裸裎的面容。简言之,邻舍的面容就是上帝的痕迹,是上帝经过这世界留下的记号。如果这让我们联想起犹太人关于舍金纳(Shekinah)的教理,那也许可以说,舍金纳、上帝与人的同在,就体现在贫困他人的面容当中。

列维纳斯曾引用先知书的一段经文:“因为那至高至上、永远长存、名为圣者的如此说:我住在至高至圣的所在,也与心灵痛悔谦卑的人同居;要使谦卑人的灵苏醒,也使痛悔人的心苏醒。”(《以赛亚书》57:15)他认为这段经文告诉我们的:上帝在这世界的彰显,是借由与那些被这世界排斥者的恩约。上帝,就其自身而言,是不能临在于这世界的时间中的,因为这样一种临在对祂的贫困而言是太多了,对祂的荣光而言又显得太少。祂不能进入这世界的秩序中,但祂也不能推翻这世界的秩序,因为无政府主义也是一种秩序。上帝只能借由时间错置而经过这世界,这是一种铭刻在前进中的撤退,一种跟随在撤出后面的进入。所以,上帝之经过世界发生在一个绝对过去中,也就是发生在永恒中。这幅时间错置的概念图像是自我的共时化时间所无法含括的,从而也是吾人所无法回忆的。^⑤

上帝对自我的意识来说,既太多,又太少,既太新,又太旧,但这一切意识所不及之处,却又始终关联于意识,并体现为责任主体的诞生。这个责任主体也许是时间错置在意识中所成就最积极的事物。

六、责任主体的诞生

时间错置不仅关乎他者,也关乎主体自身。对时间错置的觉察总是发生在主体和他者的交错之间,是主体在其他者意识中所揭露关乎主体本身的某种存

① 参见 E. Levinas, “The Trace of the Other,” 354-358。

② 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 100。

③ 参见 E. Levinas, “The Trace of the Other,” 358。

④ 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 162。

⑤ 参见 E. Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav (New York: Columbia University Press, 1998), 57。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

在方式。他者瞻之在前,忽焉在后,此一错置总是相关于主体而言;一切与他者有关的意识、觉察、论述、思考,都属乎自我并出于自我,即使他者的现身挑战了自我在思考这些事情上的自由,也依旧是自我在努力地从这样的泥沼中让思想继续前行,最终亦是自我在承担这些关乎他者的思考所带来的责任。

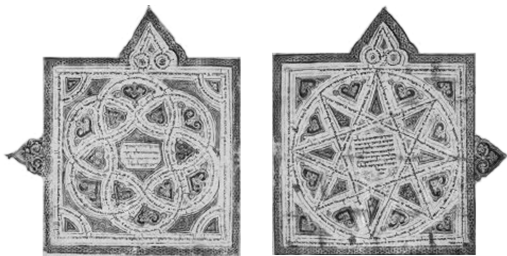
自我承担起来自他者的召唤,反之则否。这种不对称性也是时间错置的一种形式。列维纳斯曾如此解释责任的无限性:我越尽到自己的义务,我的义务就越多。^①从共时化思维来看,各主体之间的关系是平等互惠的,欠负可透过偿还来解消,“你愿意别人怎么待你,你也要怎么待人”的道德金律也以这种共时的相互性为前提。在共时性的基础上,债务怎会越还越多?此一悖论出现在“还债”的主体正是经由此一还债的过程而诞生的。这里涉及的是主体性自身的盈溢,它体现为主体自己的指意性。

前已提及,邻舍贫苦面容的呈现,为自我带来了无上的命令,动摇意识和良心的同一性,要求吾人启动走向他者的运动,承担为他者的责任。在此要指出,责任的承担并非相对于他者之临近的反运动,这不是两种运动,不是作为“他者”的实体和作为“自我”的实体的彼此问答,不是两种实体间的一唱一答。他者是一种既来不及进入存有又绝对地超逾存有的事物,他者仅仅是经过这世间,并在与自我擦身而过时如火花般倏忽闪现,自我依稀见着了某物,却又见不着任何实体,只能在闭起眼睛时把捉那道闪光在自我的黑暗中留下的残影。这道残影,作为他者的指意性,启动了唯一一个运动,促使自我在不明所以中承担起他尚未明了的责任。对责任的承担因此不是“尽到责任”即可,那是对某种绝不可把捉的事物的不息追寻,从而这份承担只会带来更多的责任。这是责任的盈溢,它带来一种意义方向,带出“为……”的意向性,借由此一指意性,自我成为“为他者的一者”(the-one-for-the-other)^②。这里存在着一种非常特殊的错置关系,列维纳斯称之为“替代”(substitution)。替代意味着真正的主体性在于对自我之同一性的中断。在自我同一性被中断之处浮现上来的主体,不再是一个一般性的、普遍的自我,而是“我之被所是者”(me who am me)。这样的我就是那个被他者召唤出来的我,不是任何别的东西。某位他者的面容召唤出我的责任,我在成为一位“为他者的一者”的同时,也就被召唤来代替这位他者。代替什么呢?就是代替他言说。在这样一种代替他者的言说行动中,我的主体性于焉成形,在这个意义上,主体性就是我的指意行动的指意性(signifyingness of signification)。^③

① 参见 E. Levinas, *Totality and Infinity*, 244。

② E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 78, 100。

③ 同上, 13-14, 78。



需要注意的是,此处完全无关乎自我主动做了什么,不是我打算为他者做什么才因此而成为一个责任主体;相反,主体的成形是一件彻底被动的事情。仿佛是被选中似的,只有我可以“替代”某位他者,此一替代因此而同时标示出我的不可取代性,正是这种“唯有我被要求替代”的不可取代性才使我之成为我。^① 于是,在这个“为……”的瞬间,这个“替代”的瞬间,自我的时间与他者的时间交错而过。在他者的面容无限临近于我、萦怀于我的刹那,我越是承担此一无以辨识亦无从支配的重负,就越是被他者留置在无语之境,越加剥除我自己身上那个以某种帝国主义形式建立起来的自由,从而也越在中断自我(ego)之同一性的同时回到我自己(me),越加发现自己的责任和罪疚。在这种“先于借贷的债务”的时间错置中,主体隐然地诞生了。说“隐然地诞生”(latent birth),是因为此一主体的发生事件要早于任何意识可加以回溯的起源。但此一无从回忆的诞生事件,又为主体带来连绵无尽的义务。于是,就在这种毫无逃避余地的绝对派任中,自我可以觉察到:那位经过他者的无限者也经过了我的主体。^②

经过主体的无限者因此而带出某种伦理意义。这并不是为伦理学建立什么超越的基础,而是指伦理之域本身就是超越的。列维纳斯从来就不是在谈论某种脱离日常生活的神秘经验,他谈的是日常生活本身的神秘深度。在每一个时间错置的刹那,伦理生活的深刻维度就展开了,像是早晨在家门口与邻人道声早安,搭公交车时让他人先上车,给予有需要的人金钱或物资帮助;诚然,这种时间错置的结构也有可能展现为巨大的牺牲,如在集中营里代替他人走进毒气室。从一种共时性的视角来看,仿佛是在日常生活的寻常时间底下,无数的时间错置交织成另一个时间结构,一种具有伦理性的时间结构,赋予这世间万物以伦理意义。回到历时性的视野,则是在自身的时间错置中触及潜藏于日常生活的奥秘,触及自我之所以成为一个主体的根源,洞察到乃是无限者以时间错置的方式经过自我而使自我在未尝意识到的时刻、在那先于起源的时刻成为一个道德主体。主体无从回忆这样的时刻,以至于仿佛是在自己里面领受命令,仿佛是主体为自己立法,将不可回忆的他律翻转为先验的自律,这种翻转也即是对那经过有限主体的超越无限者的见证。于是,主体在这时间错置中看到了属于它自己的模棱两可,看到它自己的双重性与两歧性;这种对自身内在的模棱两可的觉察,也就是对自我内在的他者的觉察,是对无限者经过主体自身所留下的痕迹的觉察。^③

那位隐秘的、从不显现自身的无限者(我们可以称祂作上帝),在自我尚未建

① 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 114。

② 同上, 101, 112, 139-140。

③ 同上, 148-149。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

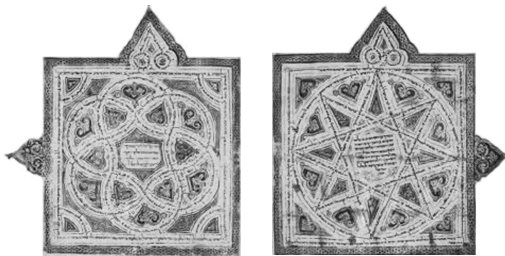
立起自身意识的不可回忆的过去中,经过了邻舍又经过了自我,借此而将邻舍命令于我、要求于我,使我在回应这份不知从何而来的责任时成为真正的我自己,一个道德主体。吾人与内在的无限者的关系,就这么体现在与邻舍的关系中,体现为我对邻舍的责任。因着时间错置的关系,他人的面容向我道出的诫命是吾人不知从何而来的,在此,我仿佛是中了一个偷偷进入我的意识又溜走的夜间的贼的诡计,这个贼不是偷走了什么,而是放入了什么。我成为无限者的工作的中介者。作为一个中介者,我把无限者放在我心里的话说了出来,但我是以我自己的口、以我自己的语言和说话方式说出被认为是出于我的话语,以至于我成了我自己的话语的中介者。列维纳斯以宗教用语称此为“默示”(inspiration)。默示就是无限者的计谋。在这计谋中,我以我自己的指意行动带出的指意性,其实是无限者的经过所蕴涵的指意性,但此刻成了我向我的邻舍表达出来的指意性。我在对无限者放在我心里的命令作出回应时,使我从自我的阴影中走出来,这个阴影向来是我逃避我的责任的藏身处,但此刻我作为一个主体从阴影中站了出来。这种站出的姿态,不是希腊悲剧中的英雄,而是希伯来传说中的先知。列维纳斯引用先知书的经文来谈这件事:“主上主发命,谁能不说预言呢?”(《阿摩司书》3:8)先知就是责任主体的典型。主体对他者面容作出的回应,那种先于听到命令前的顺服,就是默示,是预言,是在听闻邻舍的任何话语前就已表达“以上帝之名,我在这里”的指意行动,也是纯粹的见证。此一见证的纯粹性在于,先知并不是见证已经看到的事物,而是透过见证才看到所为之作见证的事物;先知不是因为看见了将来之事所以发预言,而是在预言中才得以看见将来之事;先知得到默示,是在说出被默示的话语后才领会到这句话是被放进他的心里的。在列维纳斯看来,见证、预言或默示,作为先知那时间错置的言说行动,要比转述神谕来预告未来更具悖论性。^①

列氏哲学的主体是先知式的主体,这一点很早就在他者的典型是孤儿、寡妇、陌生人的相关论述中现其端倪,这些他者是希伯来文化中典型的贫困者,也一直是希伯来先知呼吁以色列人要扶助者,并揭露他者对自我的主宰与超越性,以致走向他者成为一个不可避免、无法回头的超越运动。^②但在哲学上,这种先知式的主体还意味着什么呢?

笔者想到两点:第一点是疯狂。列维纳斯曾引用柏拉图的《斐德罗篇》(Phaedrus)中苏格拉底(Socrates)所说的哲学家的疯狂,这是来自上帝的疯狂,

^① 参见 E. Levinas, “God and Philosophy,” 146; E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 149-150。

^② 参见 E. Levinas, *Totality and Infinity*, 215。



这种疯狂其实就是理性本身。在苏格拉底的理论中,当灵魂转世成人后,遗忘了原本所知的真理,对那些依稀带着对真理的破碎记忆但无法完全回想起真理的人来说,他只感受到自己内在对真理的欲望,这欲望要求他的灵魂长出翅膀,这个痛苦地长出翅膀、飞升至理型世界的过程就是哲学之道,而在现实的此世则展现为对爱情的疯狂。^① 对列维纳斯来说,这种疯狂就是对内在性的终结,并因而是对共时性的终结;是崭新事物的真实经验的起点,并因而是历时性获得开展的起点。简言之,这种疯狂就是对他者的欲望。^②

不过,疯狂的理性只是先知式主体的一个面向,紧紧相邻的另一个面向则是自持的理性。他者面容的临近与萦怀,在自我为他者的责任和替代中,使自我与他者结成一个无法分离的命运共同体。^③ 此一联结之功既非由他者成就,也非出于自我,而是来自那不可回忆的祂性。在一个明确提到“上帝”的段落里,列维纳斯指出,上帝的经过,将自我还原为一位社群的成员。社群里存在着两位以上的他者,为自我在他者面容的临近中所揭露的不对称关系带来某种调节,即调节为对称的、共时的关系,列维纳斯以“正义”指称此关系,在这一意义下,正义就是历时性的共时化,是对不可比较者的比较。^④ 在这里,重要的事情是他者的他异性并没有因为他者的复数化而取消。上帝的经过使他者对自我的临近和自我对他者的责任得以可能,自我与他者的这种责任关系使得第二位他者的现身得以可能。他者的复数化同时也是自我责任的复数化,自我对他者的无限责任因此以更彻底的方式变得不可能被满足。这是基于慈爱的正义,正义必须被放在走向他者的责任之途来理解,在此过程中,正义永远要求更多的正义。^⑤ 对正义的追寻没有止境;什么时候正义被完全实现,什么时候正义就不再是正义。正义的此一特质并非源于正义本身,而是源于使正义得以可能的上帝。

综言之,上帝的经过,并没有停留在他者的面容与主体的责任此一爱的运动上,而是继续贯穿整个社群,将这一向外的离心运动从爱展现为正义,从历时性展现为共时性,从不可回忆的过去展现为当下的意识。于是,在社群的维度中,我们重新捡回我们的思想原本自以为是的那个起点。但我们并没有因此而满足他者所召唤的责任,也并没有因为拾回了共时性而可以安住于心。相反,祂性的持续经过一再质疑和挑战这个因着祂性的经过所形成的意识,又正是在这里,我

① 参见 Plato, *Phaedrus*, 244a-257b。

② 参见 E. Levinas, *Totality and Infinity*, 49-50。

③ 参见 E. Levinas, “The Trace of the Other,” 353。

④ 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 158-159。

⑤ 参见 E. Levinas, *Entre Nous*, 229; *Is it Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*, ed. Jill Robbins (Stanford: Stanford University Press, 2001), 51。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

们发现了那个使我们从思想的起点往回追溯至不可回忆的过去的这个思想运动本身。于是,从他者到社群,自我再次被迫面临那模棱两可的存在状态。只是他更确切地领会到,共时化的哲学作为社群之域的场物,其任务就是对此一“举棋不定”(ambivalence)本身进行思考,并拒绝被诱惑利用此一思考去化解两难,而是将对两难的思考回报给这两难本身。如此一来,哲学便始终是在共时性的所说中成为历时性的言说的仆人,成为自我与他者之差异的仆人,服务于让思考者本身成为一位“为他者的自我”。在这个意义上,诚如列维纳斯所言,哲学就是在爱的服侍中那爱的智慧。^①

保罗曾经说过:“我们若果颠狂,是为上帝;若果谨守,是为你们。”(《哥林多后书》5:13)保罗为错置者颠狂,为共在者谨守。但谨守不是终点,自始至终,都是源于上帝的颠狂在推动这一切。在颠狂中,我们固然想不起来在不可回忆的过去中发生的事情,但颠狂本身指向了这个过去,成为这个过去的一个记号;在谨守中,我们可以谈论促使我们谨守的颠狂,谈论那个原初的“为……”,谈论那个带有方向性的记号,那是一种原初的献身,受到在不可回忆的过去的声音的召唤,走向绝对不可预见的未来。

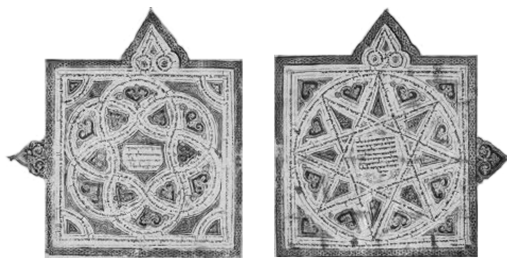
结语:不在场的弥赛亚

不可回忆的过去,带来了“为他者”的责任;此一责任激进到一个地步,就是“为他者死”,时间错置由此揭露了一种不可预见的未来。一个绝对不可预见的未来就是死亡,但不是自我的死,而是他者的死,而他者的死是那种连自我的死都无法取消的责任,是吾人不可能透过“以死谢罪”来弥补的责任。在列维纳斯看来,这种纯粹的未来(pure future)格外具有宗教上的意义,向我们指意出一种“走向上帝”(à-Dieu)的神学。^② 走向上帝,但并未走到上帝那儿。我们并不是走向那个在未来某一时刻显现的上帝,而是走向上帝之“不在”的未来,一个仿佛空无一物的未来,更确切地说,一个尚待留下痕迹但还未有任何痕迹的未来。

对列维纳斯来说,这种与他者之死相关的神学就是大屠杀之后的神学,这种神学是道德与宗教结合后的产物,为我们思考时间问题带来重要的启发。他指出,相反于那种不断强调各种再现的宗教,这种神学并不以一个许诺为起点(许诺意味着对未来的再现),它是以来到我们心中的上帝观念为起点,也是以邻舍的面容为起点,并要求我们在一种没有神义论的神学献身中思考时间问题。在

① 参见 E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 161-162。

② 参见 E. Levinas, *Entre Nous*, 172-173。



经历过 20 世纪的种族灭绝之后,这种思考如果可以具有任何宗教意义,那必定是一种艰难的敬虔(difficult peity),一种艰难的信仰。^① 如果某个已经死去的人可以作为赎价来保证其他人未来的生,或者某种对上帝的存在和灵魂不朽的信念设准可以保证德福一致的至高善,那就不会是艰难的信仰了。信仰之艰难在于:在不可回忆的过去中已经死去的他者,依稀暗示了他者在不可预见的未来会继续死亡,而这是自我依旧对之负有责任却彻底无能为力的。

但艰难的信仰却是我们仅能做的。如果说不可回忆的过去在当下召唤出的是艰难的自由与艰难的哲学,那么不可预见的未来在当下召唤出的就是艰难的信仰。这份信仰并不是放弃旧的约而拥抱新的约,而是容让上帝放在吾人心里的律法不断更新任何已然写成的约,这种更新没有止境,因为它最终不是体现为某个写成的事物(无论被写成的是圣经、法典还是教义),而是体现为与他人的伦理关系。犹太人与上帝之间的盟约关系是不可能真正变旧的,因为不断有新的事物产生,这种新事物总是作为我与邻舍间不具相互性的责任、作为义无反顾“为他”关系而出现的。与上帝的约是不可回忆,也因此不可能变旧的。这个盟约的具体根源就是被放入我们里面的无限观念,那个被放在心里的律法,上帝之言借我的口而道出,成为先知的默示、预言与见证。^②

与此相较,那显现者才是会变旧的,也许正因如此,才会有人尝试以命题化的方式把这些被相信曾在线性历史的某个时刻显现出来的事物共时化,以此回忆那可回忆的,并希望借此使曾经显现者持续显现。问题不在共时化(共时化乃意识之不得不然),问题在尝试把共时化的成果固定下来,也就是整体化。在笔者看来,后者是理性对信仰的胜利,是企图以共时化的意识使得那份对不可能者的信仰封闭起来,希冀永远的保证。思想者也许认为这是用理性巩固信仰,但这样的信仰真的渴望任何新的事物吗?还是它满足于“摩登”(modern)就可以了呢?这样的信仰,一种扎根在理性本身的自由而开展出来的对一切可能性的信仰,其实失去了某些唯有在时间错置中才能洞察的事物,也就是那位不可能者,那位犹太人向来以“弥赛亚”称呼者。

作为一个犹太人,列维纳斯却经常提到他最喜欢的一段《新约》经文:

王要向那右边的说:“你们这蒙我父赐福的,可来承受那创世以来为你们所预备的国;因为我饿了,你们给我吃;渴了,你们给我喝;我作客旅,你们留我住;我赤身露体,你们给我穿;我病了,你们看顾我;我在监里,你们来看我。”义

① 参见 E. Levinas, “Diachrony and Representation,” 120.

② 参见 E. Levinas, “The Old and the New,” 136-137.

JEWISH STUDIES

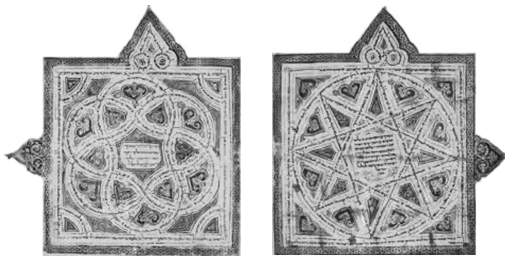
犹太研究

第20辑

人就回答说：“主啊，我们什么时候见你饿了，给你吃，渴了，给你喝？什么时候见你作客旅，留你住，或是赤身露体，给你穿？又什么时候见你病了，或是在监里，来看你呢？”王要回答说：“我实在告诉你们，这些事你们既做在我这弟兄中一个最小的身上，就是做在我身上了。”（《马太福音》25:34—40）

这段经文在谈论弥赛亚降临的时刻，列维纳斯喜欢它的理由很明显：弥赛亚临近于我们，乃在暗中敦促我们走向邻舍，完成此一临近，而这一切都是在吾人所未尝意识到的时刻成就的。那些默默帮助了主的义人，从来就不知道他们帮助了主；如果他们知道了，如果他们意识到主的临近才去帮助最小的弟兄，最小的弟兄就成为手段而不是目的，这里就存在某种交换，以道德上的付出交换信仰上的利益，这也就是一种共时化了。经文里的“什么时候”的问句，揭示出时间错置的线索：那个在末日被判断为义人的人，早在他还没有意识到的时候就是义人了；那个在末日时才显现的弥赛亚，也早在义人还没有意识到的时候，就已经来过这世界了。然而，作为不可回忆者，我们无法回想起弥赛亚曾经到来的时刻，以至于弥赛亚仿佛从未来过似的。但列维纳斯并不是要我们不去回忆，艰难的信仰就在于回忆那不可回忆者，而这意味着让既有的回忆一再接受所要回忆的那位不可回忆者的质疑。列维纳斯谈论那不可回忆者，看似是在说明回忆如何不可能，其实恰恰相反，他要说的是回忆之可能是如何被这回忆的不可能性所成就的。回忆是可能的，因为它已经是可能的了，但其不可能性的根源依旧发挥作用，质疑回忆所已然获得建立的可能性。于是，如果我们有什么可以做的，那就是不让回忆去把捉过去的不可回忆者，而让这过去的不可回忆者所已然启动的运动持续走向那未来的不可预期者，也就是走向邻舍，走向他者，并默默地朝向上帝而去。与最小弟兄的共在，指意在时间错置中与我们擦身而过的上帝。

因此，这段经文也为我们指向了一个不可预见的未来。我们既然不知道弥赛亚什么时候来过，也就不会知道弥赛亚什么时候要再来。耶稣警告他的门徒，他的再来是在“想不到的日子、不知道的时辰”，易言之，他的到来是超越意识之外的，是在每一个自我的同一性被他者面容中断的当下。对犹太人来说，弥赛亚不是来过了并还要再来，只是尚未到来，而是经过了并一再地经过着。弥赛亚的“经过”带来了道德诫命：爱邻舍，爱最小的弟兄。我们不可能指认谁是弥赛亚，作为他者，弥赛亚并不被任何意识所再现，无论是透过对过去的回忆，还是对未来的想象。弥赛亚只会经过，但绝不会在场，我们只能经由他留下的痕迹发现他来过。如果按照列维纳斯的证词，这痕迹就是他人的面容，那么我们应该可以明白地说：他人的面容就是这位不在场的弥赛亚，他者面容所召唤自我承担起为他之责的每一刻就是弥赛亚再来的那一刻。



参考文献

(一)中文参考文献

1. 利奥·拜克:《犹太教的本质》,傅永军、于健译,济南:山东大学出版社,2002年。
2. 伊曼纽尔·列维纳斯:《另外于是,或在超过是其所是之处》,伍晓明译注,北京:北京大学出版社,2019年。

(二)外文参考文献

1. Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, trans. Michael B. Smith, New York: Columbia University Press, 1999.
2. Emmanuel Levinas, *Basic Philosophical Writings*, eds. Adriaan T. Peperzak, etc., Bloomington: Indiana University Press, 1996.
3. Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, ed. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.
4. Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Seán Hand, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1990.
5. Emmanuel Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav, New York: Columbia University Press, 1998.
6. Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.
7. Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981.
8. Emmanuel Levinas, *Is it Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*, ed. Jill Robbins, Stanford: Stanford University Press, 2001.
9. Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.
10. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
11. Plato, *The Collected Dialogues of Plato: Including the Letters*, eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns, New York: Pantheon Books, 1961.
12. Mark C. Taylor ed., *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

JEWISH STUDIES

犹太研究

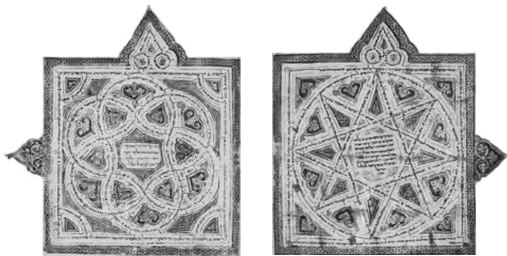
第20辑

Memories of the Immemorial: On Levinas's Concept of Anachronism

TENG Yuanwei

Abstract: The French-Jewish philosopher Emmanuel Levinas is known for his ethics of the other. The other is neither an object nor another subject relative to the self. The other as the other has a radical alterity, and there is an absolute asymmetry between the other and the self, which cannot be overcome by the epistemological correspondence or the ethical golden rule that allows us to exchange places. In order to understand this absolute asymmetry, this article starts with time, especially anachronism, which is an important concept used by Levinas to explain the temporal relationship between the self and the other. Anachronism is the temporal structure through which the other appears in the consciousness of the self. Anachronism is also the premise for the self to have an ethical relationship with the absent other, and the basis for other ethical relationships presupposed by the presence of the other. In addition, anachronism can also be used as an approach to understanding Levinas's religious thought, involving the relationship between God and man, and then revealing the religiosity of the ethics of the other. This article attempts to select relevant passages from Levinas's works to describe the basic characteristics of the concept of anachronism, return to its religious context, and then discuss the theological implications of anachronism.

Key Words: Levinas, Anachronism, The Other, Face, Responsibility



“割礼”与德里达的犹太性 ——兼论德里达解构思想中的伦理之维^{*}

陈影 冯洋^{**}

【摘要】德里达通过一种远离犹太传统的方式进入犹太传统,始终借助悖论式语言游离于犹太身份内外之间。他以割礼为切入点去思考犹太性,凸显解构思想中的伦理维度。割礼作为一种解构的象征,在彰显出厚重的弥赛亚色彩的同时,蕴含了依托犹太传统所生发的文本阐释属性和伦理指向。如果说列维纳斯以一种伦理的方式接近犹太传统,那么,德里达解构视域中的伦理或伦理版本的解构,是在阅读、阐释、思考过程中希冀与他者相遇的可能性。解构如同割礼,看似带来了切割、伤害与瓦解,但实则是对未来的允诺,旨在打开思想辖域,向未来开放。

【关键词】德里达;犹太性;割礼;解构;伦理

德里达(Jacques Derrida)对自己的犹太身份似乎始终保持一种谨慎的态度。在诸多采访中,他对自己的犹太身份或避而不答或不置可否。在2002年的一次国际会议上,德里达表示自己面对犹太性问题时,时常感到“焦虑”甚至“恐惧”。^①在很大程度上,这种情绪根源于德里达幼年时期的成长环境。虽然法属

^{*} 本文为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(21XNA028)成果。

^{**} 陈影,中国人民大学外国语学院副教授;冯洋,外交学院英语系讲师。

^① 参见 Jacques Derrida et al., “Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida,” in *Derrida and Religion: Other Testaments*, eds. Y. Sheerwood and K. Hart (New York: Routledge, 2005), 29。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

阿尔及利亚犹太人并未遭遇欧洲犹太人的厄运,但在二战期间,阿尔及利亚反犹太主义盛行一时,犹太人一度丧失了法国的公民资格,犹太师生也被逐出学校。这一经历不但“摧毁了”德里达对任何固有身份的归属感和信心,同时,逐渐形成了他对反犹太主义思想症候的辨认与预判,这种辨认与预判的能力在德里达看来是他“解构”的来源。^①

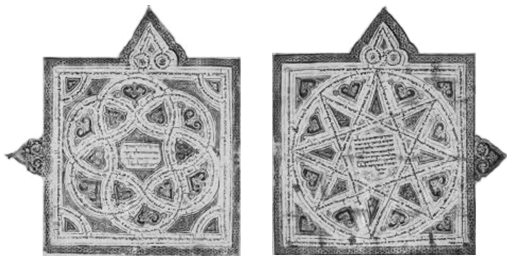
可以看出,德里达其实并没有忽视自身犹太性问题的重要性,他的避而不答和不置可否恰恰是对这一问题的绝对真诚,也是德里达解构思维的最佳体现。德里达曾强调,“文化的认同就在于它与自身保持差异”,这意味着要肯定他者的存在,且对另外一种身份认同保持开放,从而形成“一种伦理的义务”,因为正是“我和自己不等同,我才能够和他者说话……这是……承担责任、做出决定的唯一途径”^②。德里达与自身的犹太认同之间若即若离或悖论性的关系彰显出他对犹太教内核的理解,因为犹太教总是与自我斗争,在这个过程中,将自身从固定僵化的认知模式中解放出来,从而形成一种指向未来的解放品格。在《为了未来之物——对话》(*For What Tomorrow: A Dialogue*)中,德里达表示,对他而言,最重要的就是“犹太性,但这一犹太性以诸多方式”在他的生活中“影响甚微”。^③犹太人与生俱来的他者身份使犹太人变为非犹太人,犹太人是失去了本质的他者。犹太教以隐秘的方式存在于德里达幼年时期的家庭生活。德里达自述小时候他的家庭“以一种极其平庸的方式严格遵守”犹太教教规,他认为自己的成长环境并不是犹太教文化,这种文化上的“空白”令他非常遗憾。但与此同时,德里达也拒绝被“纳入”到犹太集体这一同质空间,正如同12岁的德里达厌恶那所专门为被驱逐犹太师生所建立的学校,对于他而言,这一同质空间“以强制和被迫的方式,再造并认同了其自身所承受的可怕暴力”^④。面对这一复杂的犹太身份焦虑,德里达“遵循着其他的轨迹”,这个轨迹就是“某种阅读、解译和摆

^① 参见 Jacques Derrida, “Abraham, the Other,” in *Judeities: Questions for Jacques Derrida*, eds. Bettina Bergo, Joseph Cohen and Raphael Zagury-Orly, trans. Bettina Bergo and Michael B. Smith (New York: Fordham University Press, 2007), 15。

^② 德里达 Jacques Derrida, 《维拉诺瓦圆桌讨论——与德里达的对话》[Villanova Roundtable Discussion: A Dialogue with Derrida], 收录于《解构与思想的未来》[Deconstruction and the future of thought in Derrida], 夏可君 Xia Kejun 编校, 杜小真 Du Xiaozhen、胡继华 Hu Jihua、朱刚 Zhu Gang、陈永国 Chen Yongguo 等译(长春[Changchun]: 吉林人民出版社[Jilin People's Press], 2006), 49。

^③ 参见 Jacques Derrida and Elisabeth Roudinesco, *For What Tomorrow: A Dialogue*, trans. J. Fort (Stanford: Stanford University Press, 2004), 112。

^④ 同上, 111。



脱焦虑的方式”，“一种传递的方式”^①，他将这一复杂的犹太性问题转为对语言文字的思考。

在《他者的单语机制或本源的假体》(*Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*)中，德里达围绕“我只有一种语言，但这语言不是我的……我的语言是我唯一听到我说出来且同意说出来的语言，这是他者的语言”^②这一表述，表明了作为说法语的法属阿尔及利亚犹太人，德里达所使用的法语既不是自己民族的希伯来语或意第绪语，也不是阿尔及利亚当地的阿拉伯语和柏柏尔语，而他一直视为母语的法语却带有北非口音(Franco-Maghrébin)，这种语言“以一种没有出现的方式出现；通过没有出现，实现了完全的出现”^③。语言符号与身份认同紧密相连，这种身份符号的多样性带来的是“认同的混乱”^④。德里达直言自己的身份认同是“破碎的”，因为作为表面上在法属阿尔及利亚成长起来的犹太人，德里达面临着三重困境或阻隔：与阿拉伯和阿尔及利亚语言文化的隔断、与法国和欧洲语言文化的隔断、与犹太记忆的隔断。因此，德里达需要不断地在这种身份的游离状态中建构自身，但这种建构或创立是“没有模式”“没有明确收件人的”^⑤。德里达希望通过一种“不归属”使“归属”成为可能，如果没有思想范畴可以在这一悖论中运作，德里达自认无法谈及自身的犹太性问题。^⑥

面对“犹太性”这样一个似乎无法直接接触的问题，德里达聚焦犹太人外在的身份符号“割礼”，把它作为切入点进行讨论。从20世纪60年代开始直到去世，德里达在《丧钟》(*Glas*)、《明信片》(*Postcard*)、《密语》(“*Shibboleth*”)、《余烬》(*Cinders*)、《割礼忏悔》(*Circumfession*)等作品中集中讨论了割礼对犹太性的彰显与意义。德里达认为，割礼作为犹太人身份的根本性标志，并不是一个需要去记忆的事件，而是要“以非表现的方式去重新阐释、去重新激活一种记忆”，割礼意味着标记，这种标记“来自他者，并以绝对的被动性服从于他者”^⑦。在

① 德里达 Jacques Derrida,《一种疯狂守护着思想》[A Certain “Madness” Must Watch Over Thinking],何佩群 He Peiqun 译,包亚明 Bao Yaming 校(上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People’s Publishing House],1997),11—12。

② Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*, trans. Patrick Mensah (Stanford: Stanford University Press, 1998), 25.

③ 同上,53。

④ 同上,14。

⑤ 同上,55。

⑥ Siegumfeldt, 390.

⑦ 德里达,《一种疯狂守护着思想》,25。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

《割礼忏悔》中，德里达直言：“割礼，这就是我已经谈论的所有东西。”^①在这篇脚注式的长文中，德里达明确表示要展露自己与犹太教的关系，做“最后的犹太人”^②。对德里达来说，作为事件的割礼只发生一次，但从那一次割礼开始便“镌刻着重复”^③。只发生一次的割礼不但因其圆形的外观而具有某种循环的特征，其中的“一次”(une fois)同时具有语言学意义上的多义性。因为在法语中，当我们指涉那仅发生一次的割礼时，会说“在那一次”(à la fois)，而 à la fois 也是“同时”的意思，既是“第一次”也是“最后一次”。因此，圆环形的割礼形同一枚结婚戒指，它预示着每一年结婚纪念日时的再次回归，每一次都是第一次，也是最后一次。^④

割礼体现了犹太思想中一个核心观念——契约。契约(ברית)在希伯来语中的原意为“切割”，立约双方需携带契约从切开的血祭之间经过，表明约定生效。德里达在《密语》中也提到了，割礼具有切割与形成契约从而加入某个共同体之义。^⑤对德里达而言，他是通过远离犹太传统的方式进入犹太传统。正如契约的约束力量与其“切割”所产生的隔离之间形成一种内在的张力，标记犹太人身份的割礼也是通过环形的切割形成一种聚合。割礼对德里达而言并非是将自己与犹太人社团结合在一起，而是通过切割，使自己远离具有束缚性的传统。德里达曾戏谑地称自己为“马翰犹太人”(Marrano)，即那些为了免遭宗教迫害而在表面上皈依天主教或伊斯兰教，实则秘密地信奉犹太教的犹太人。对德里达来说，马翰犹太人也是“最后的犹太人”，“他们不承认自己是犹太人的原因在于他们质疑一切，拒绝忏悔，也不愿接受启蒙”^⑥，他们以“制造真理为由，摧毁世界”^⑦；而德里达自己却“栖息于犹太教的残余中”，“期待以利亚的复活”^⑧。以利亚是犹太人期待再次降临的先知，他的复活预示着弥赛亚的来临。有意思的是，德里达曾在1987年的《〈尤利西斯〉留声机》(“*Ulysses Gramophone*”)一文中提到，“以利亚”也是他在出生第七天被给予的秘密犹太名，他这样阐释这一秘密名字的独特与巧合在于：以利亚埋怨以色列人忘记割礼，于是上帝每次举行割礼仪

① Jacques Derrida, *Circumfession*, trans. Geoffrey Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 70.

② Jacques Derrida, *Circumfession*, 154.

③ Jacques Derrida, “Abraham, the Other,” 17.

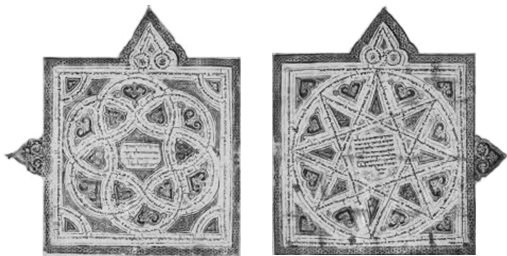
④ 参见 Jacques Derrida, “Shibboleth: For Paul Celan,” in *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, eds. Thomas Dutoit and Outi Pasanen (New York: Fordham University Press, 2005), 2.

⑤ 同上, 55.

⑥ 同上, 170-171.

⑦ 同上, 191.

⑧ 同上, 303.



式,以利亚必须在场监督以作惩罚。^①

德里达在言说自己犹太身份的同时,时刻不忘表明自己的末世情怀,这种末世情怀在《马克思的幽灵》(*Spectres de Marx*)中被明确为一种弥赛亚伦理:“对于所有解构理论而言仍然保持其不可化简性的东西,像解构理论之可能性本身一样具有不可解构性的东西,或许就是关于解放之诺言的某种体验;它……是一种没有弥赛亚理论的弥赛亚观念,一种正义的观念……”^②这种没有弥赛亚主义的弥赛亚性就是面向未来的一种他者的降临,在他者的身上镌刻了对正义的期待。正如犹太人对弥赛亚降临的期待本身建基于其来临的不可能性,德里达的犹太身份正是在这样一种悖论性的游离指认中得以实现。

根据犹太经典《塔那赫》(*Tanakh*)的记载,割礼作为人神契约的标记,始于犹太人的祖先亚伯拉罕(Abraham),众所周知的亚伯拉罕献子正是德里达深入思考并反复引用的典故。亚伯拉罕之子以撒(Isaac)是出生后七天行割礼的第一位犹太人,同时也是承载救赎允诺的弥赛亚祖先。他被亚伯拉罕作为祭品献给上帝,这一行动本身就是一种通过离弃达成的结合,即通过放弃允诺来实现允诺的事件。亚伯拉罕献子的典故在犹太传统中称为“אֶקֶדָה”(akedah),意为“捆绑”,捆绑意味着靠近与合一,但其前提是献出(分离、舍弃),换言之,与上帝的合一取决于个体是否愿意分割,选择了分割,便实现了结合。如果说分割呈现了某种解构的意味,那么结合无疑指向了一种伦理。前文所言的“割礼镌刻着重复”实则彰显出了对“从他者发出的呼召的回应”^③。作为原初具有仪式和宗教献祭意义的割礼,在德里达笔下展现出通过消除自身产生的归属或在场。这种具有归属感的废除(affiliatory annulment)定位了德里达的犹太性,使德里达的思想在一种恒久的韵律中摆荡,“它既撤销又回应,既提防又保护,既默然又言说,(它)呼召、拣选,然后放弃”^④。正如德里达在《亚伯拉罕,他者》(“Abraham, the Other”)这篇文章中所言,“成为犹太人”意味着一种解构的经验,意味着它的“机会、威胁、命运、震撼”^⑤。这也是德里达偏爱马翰的原因,因为这些中世纪在

^① 参见德里达 Jacques Derrida,《〈尤利西斯〉留声机——听人说乔伊斯内心的“是”》[*Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce*],收录于《文学行动》[*Acts of Literature*],赵兴国 Zhao Xingguo 等译(北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press],1998),225。

^② 德里达 Jacques Derrida,《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》[*Spectres de Marx*],何一 He Yi 译(北京[Beijing]:中国人民大学出版社[China Renmin University Press],2000),85—86。

^③ Inge-Birgitte Siegmundfeldt, “Difficult Bond: Derrida and Jewishness,” *The Jewish Quarterly Review* 103.3 (Summer 2013): 398.

^④ 同上,399。

^⑤ Jacques Derrida, “Abraham, the Other,” 29.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

西班牙受到迫害而改信天主教或伊斯兰教的犹太人,暗中信奉犹太教,因此,他们是“没有信仰的天主教徒,没有知识的犹太教徒”。他们在信仰和知识之间,既没有信仰,也没有知识,他们离犹太—基督教的两个来源(知识和信仰)最远,也最近。^① 马翰自称犹太人,但他们实则是在实现一种自我命名,通过脱离犹太教的方式形成真正意义上的犹太性。这样就不难理解德里达所言的“每个人都是犹太人,或者没有人是犹太人。犹太人,不是任何人的名称,它是唯一的名称”^②。

二

可以说,德里达一生都在思考割礼的主题,因为在他看来,割礼是一种解构的象征。德里达晚年对自身犹太性的深入思考实则表明,他“并非具有传统意义上的犹太性……德里达并不是一位墨守成规者(conventionalist),而是一位介入者(inventionalist)或重塑者(reinventionalist),甚至是干涉者(interventionalist)”^③。德里达给予解构一种弥赛亚性,从而重塑了犹太教,换言之,这种对犹太教的重塑就是解构,这种对解构的重塑就是一种“准犹太教”。因此可以说,解构实则是一门犹太的科学。

解构思想之所以具有弥赛亚色彩,在很大程度上是因为两者都具有一种指向未来的品格,这种未来没有纲领和规划,是一种绝对的未来,它迎接的是“无法期待的全然他者”^④。在德里达看来,一个体制的生命力在于它向着自身的未来开放,而解构并非简单地质疑并摧毁一切给定的同一性,因为作为最具代表性的同一性符号,犹太—基督传统中弥赛亚概念所携带的希望与正义的维度是无法被解构所涂抹的。卡普托(John D. Caputo)认为,德里达的解构思想所具有的弥赛亚维度使解构摆脱了认知性,携带了述行性,解构从而成为信仰之事。^⑤ 换言之,解构与真理的生产有关,解构即真理的发生。当然,如前文所述,解构表征的弥赛亚思想并未保留一个具象的、可识别的弥赛亚,因为解构本身维系的是具

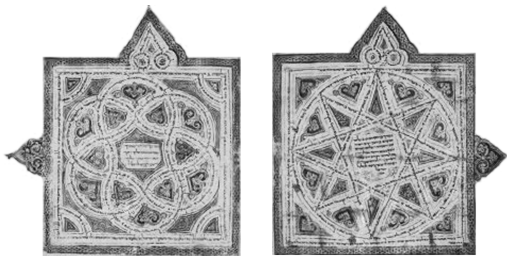
① 参见杜小真 Du Xiaozhen,《信仰和知识之间的宗教》[The Religion Between Faith and Knowledge],收录于《“理性、信仰与宗教”全国学术研讨会论文集》[Collected Papers of the National Academic Symposium on “Reason, Faith and Religion”],2006,19。

② Jacques Derrida, “Shibboleth,” 55.

③ John D. Caputo, “The Messianic: Waiting for the Future,” in *Deconstruction: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, ed. Jonathan D. Culler (New York: Routledge, 2002), 279.

④ 同上,268。

⑤ 同上,275。



有弥赛亚属性的期待与应允。很明显,德里达解构思想中的弥赛亚指向了一种本雅明式的弥赛亚观,即我们生活在与过去灾难的契约中,期待即将来临的弥赛亚对过去施以救赎。^① 解构中的一个常用词汇就是“将临”(to come, à-venir),这个词就是德里达的祈祷,是德里达对解构的高度概括。^②“将临”一词法语原文 à-venir 中的 à 强调了事物的紧迫性,也昭示了解构关键词“延异”(différance)中 a 的弥赛亚式的等待。“将临”指向的不是过去和当下,而是对未来的允诺,具有可塑性、争议性以及弥赛亚性。同时,“将临”也是在呼唤一种具有独特性、无法预测、没有既定视野限制的新型思考和解读方式,一种得以摆脱本体论约束的思考方式。

因此,解构主义的口号“文本之外并无他物”与犹太教“《托拉》(Torah)前后并无他物”高度相似的现象并不会令人诧异。在犹太教看来,《托拉》是世界存系之前便有的蓝图,它并不遵循线性的时间顺序发展,其展现的是“一幅宇宙结构的地图以及紧随其后的伦理行为”^③。圣殿被毁后,犹太人希望在《托拉》中重建圣殿,对《托拉》的解读就是重建神殿的行为。犹太传统的这种对文本的高度重视无疑体现在德里达的解构思想中。在犹太人看来,文字与事物的本质并不存在根本性的差别,但他们时刻警惕自己,不把文字作为偶像崇拜的对象。在犹太人看来,如果“抹杀文字的作用,将它与所表现的本质割裂开来,并最终推出一个具象的上帝,这才是一种偶像崇拜”^④。这也是犹太人不认同道成肉身的耶稣为弥赛亚的原因,因为进入历史论域的耶稣并非完美的中介,只有《托拉》才能作为人神连接的唯一渠道,形成一种自我与他者的相遇和对话。换言之,只有文本才能帮助人们实现接近上帝的目标,同时只有文本可以阻止人们直接接触上帝。上帝通过《托拉》这一文本来传递自己的启示,他所借助的正是自己的不在场,这种不在场并非意味着在别处,而是一种转换了的“在场、感知或解释的位置”^⑤。在《书写与差异》(*L'écriture et la différence*)中,德里达哀叹“大写之书”(《圣经》)的缺席:

① 参见 John D. Caputo, “The Messianic: Waiting for the Future,” 269.

② 同上, 268.

③ Karen Barad, “What Flashes Up: Theological-Political-Scientific Fragments,” in *Entangled Worlds: Religion, Science and New Materialisms*, eds. Catherine Keller and Mary-Jane Rubenstein (New York: Fordham University Press, 2017), 50.

④ 王涛 Wang Tao, 《“弑摩西者”: 异端重释的传承——论苏珊·汉德尔曼的犹太教书写观》[“The Slayers of Moses”: Renewal of the Heretical Reinterpretation—On Susan Handelman’s Ideas of Writing in Judaism], 于《外国文学研究》[*Foreign Literature Studies*], 2010 第 5 期[2010, Issue 5], 140.

⑤ Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany: State University of New York Press, 1982), 171-173.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

(如今)存在着的永远是众书们,在那里一个不是由绝对主体构想的世界远在成为统一的意义前就破碎了……上帝以一种或多或少延异的方式把它的笔借给了我们。这种神学确定性的丧失,这种神之写作的不在场,首先指的是……犹太神书写的缺席,它没有单独哪怕是粗略地给类似“现代性”这样的东西作出界定。作为神性符号的缺席和挥之不去之纠缠,确定性的丧失控制了全部现代美学与批评。^①

可以说,《圣经》在当今社会已经丧失了其神性,取而代之的是文本。^②但在犹太传统中,文本向来是被放在至高无上的位置,上帝的踪迹只能在文本中寻觅,而书写成为一种延异的游戏,这本身恰恰反映出“犹太人作为无根流亡者的境遇”,他们生活在一个承诺不断被推延的时间中,“他们所期望的弥赛亚,也是一个处在不断到来却永远没有真正在场的幽灵”。^③当然,德里达无意在犹太教中定位自己的思想,如果德里达的思想属于犹太哲学这一说法有失偏颇,那么或许我们可以说德里达思想中的一些重要预设是经由犹太哲学的。德里达坦言自己不熟悉《塔木德》(*Talmud*),也不懂希伯来语,因此,犹太传统对他而言更多地意味着一种“阐释的框架”^④。犹太传统的释经过程凸显了文本内的空间意蕴,如前文所述,对《托拉》的阐释就是一种重建圣殿的行为,阐释出的新意便是创造出的崭新空间,这种经由阐释创造出“崭新的文本圣殿正是敬拜上帝的场所”^⑤。如果说文本为阅读者提供了一个场所,那么在这个场所中,阅读者与阐释的独特结构相遇,这样阅读和阐释的场所就变成了一个伦理的场所,这便是犹太传统释经中的伦理指向。

三

德里达解构思想中的伦理维度需要借由列维纳斯(Emmanuel Levinas)加以理解,解构的过程就是伦理语境化的过程。德里达曾经用海浪比喻列维纳斯的写作:看似每次撞击沙滩的海浪都是一样的,但每一次的重复都是一种深化,

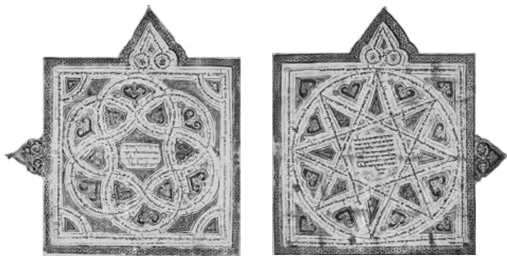
① 德里达 Jacques Derrida,《书写与差异》[L'écriture et la différence],张宁 Zhang Ning 译(北京 [Beijing]:生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Press],2001),15—16。

② 参见 Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, viii。

③ 王涛,《“弑摩西者”:异端重释的传承——论苏珊·汉德尔曼的犹太教书写观》,143。

④ Elliot R. Wolfson, “Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida,” *Journal of the American Academy of Religion* 70.3 (September 2002): 10。

⑤ 同上,25。



其中凝聚着愈加强大的力量。列维纳斯也曾表示,自己是在使用各种不同的方式来回答同一个问题。这个问题便是用他者的在场质疑主体的自发性。这种自发的主体蕴含着大写的同一性,而他者性质疑这种无所不在、无所不能的同一性,伦理正是这样一种批判的立场,在伦理中,他者性不会被简化为同一性,不会被主体所收编。他者性的场域即伦理,列维纳斯称之为“外部性”,外部性的存在即“面庞”,伦理的关系就是我与他者面庞的关系。^① 这里的“面庞”不是一种隐喻或修辞,而是“在场”和“本质”(ousia)。^② 换言之,列维纳斯将胡塞尔(Edmund Husserl)传统现象学的主体性头脚倒置,将主体性的源头视为他者,而非自身,因其构成源自他者,其自身潜在的伦理性不言而喻。列维纳斯的伦理学对西方哲学传统提出了批判,因为西方哲学的本体论试图理解存在的本质,但对列维纳斯而言,这种哲学传统如同存在的熔炉,它压制了他者性,将他者的所有形式同一化。尽管列维纳斯的伦理学常常被冠以“第一哲学”的标签,但很明显,列维纳斯所要做的是挣脱传统哲学的首要关切——本体论问题。列维纳斯曾言:“伦理这个术语永远意味着相遇的事实、自我与他者关系的事实:在相遇中,存在的割断——这并非巧合。”^③ 因此,列维纳斯意义上的伦理就是与他者的关系以及其中所面对的责任。可以说,解构的伦理性就是对他的“无限给予,对他者的整全性的‘尊重’和‘肯定’”^④。

在德里达看来,解构并非鼓吹多样性本身,而是强调异质性,只有这样才能保证“伦理承诺的可能”^⑤。当涉及自我与他者之间的关系时,德里达认为自我与他者的关系就是“没有关系的关系”,在这种关系中,他者是永远绝对超越的。^⑥ 他者面庞中的外部性是人类生存与发展的必然要素,因为外部性为思考和质疑拉开了批判性的距离,“外部性是不能被抹掉的,而是明白它,认同它”^⑦。解构作为一种对存在的思考,其表现形式是对权威的“讨论”,而这种“讨论”不能

① 参见 Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 5。

② 参见德里达 Jacques Derrida,《暴力与形而上学》[Violence and Metaphysics],收录于《书写与差异》[L'écriture et la différence],张宁 Zhang Ning 译(北京[Beijing]:生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Press],2001),172。

③ Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, 17。

④ 陈晓明 Chen Xiaoming,《解构的伦理面向:德里达与列维纳斯》[Ethic in Deconstruction: Derrida and Levinas],于《河北学刊》[Hebei Academic Journal],2007 第 4 期[2007, Issue4],146。

⑤ 德里达,《维拉诺瓦圆桌讨论——与德里达的对话》,47。

⑥ 同上,49。

⑦ 德里达,《一种疯狂守护着思想》,13。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

简单化为“一种否定性的破坏”^①。解构的体验本身就是一种伦理的责任,这种解构意义上的伦理责任并非通常意义的责任,而是绝对责任,这种绝对的责任要求我们“越过伦理的责任”,因为背离伦理责任的行为恰恰表明这种伦理责任得到了认可与归属。^② 德里达借用亚伯拉罕献子的典故来说明这一问题:亚伯拉罕献子的举动表明了他为了承担绝对的责任而牺牲了伦理,同时,这里的伦理保留了所有的价值,例如亚伯拉罕对儿子以撒的爱就不容置疑。因此,绝对责任要求人们“弃绝、反驳、超越……所有的责任”,但同时“辨识、确认、重申人们所牺牲之物,即人类的伦理。总之,伦理需要以责任之名被献祭”^③。德里达运用自己独特的行文方式,将亚伯拉罕视为“最道德,同时也是最不道德的;人类中最负责的和最不负责的,(他)绝对不负责任,因为他绝对负责任,他面对同胞和自己的家人,面对伦理,是绝对的不负责任,因为他以绝对的方式回应绝对的责任,他不偏不倚,无意于回报;他不知晓原因,但仍保守秘密;(他)回应上帝并在上帝面前。他并不认可对自己同胞的债务与责任,因为他在与上帝的关系中——这种是一种没有关系的关系,因为上帝是绝对的超越者,隐匿且神秘……”^④如果我们把列维纳斯超越伦理学的伦理学放置到亚伯拉罕献子的故事中去审视,我们会发现西方传统哲学中的主客对立被自我与他者的对话所取代;一旦希腊的逻各斯传统从我们自身的一致性中脱位,“大写的同一”被消解,一种崭新的伦理关系便可以“打开超验的空间并解放形而上学”^⑤。当解构“拉扯出所有形而上学的根基”时,西方传统中的上帝便无法阻止能指链条的无限延展,从而失去“超验性所指”的作用,成为解构的对象之一。^⑥

当然,宗教对于德里达而言,其内部存在“异质性甚至颠覆性的成分”^⑦,因此与解构可以达成某种呼应。德里达直言,他对于犹太教的先知传统和《圣经》没有固定的立场,它们是开放的领域,德里达希望保有“一种持续地重新发明的方式”^⑧来阅读这些文本。德里达这种以阅读文本的方式对待犹太传统的做法

① 德里达,《一种疯狂守护着思想》,18。

② 参见 Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 66。

③ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, 66-67。

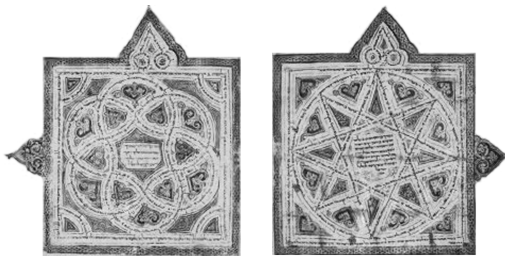
④ 同上,72。

⑤ 德里达,《暴力与形而上学》,136。

⑥ 参见 Steven Kepnes, *Interpreting Judaism in a Postmodern Age* (New York: New York University Press, 1995), 33。

⑦ 德里达,《维拉诺瓦圆桌讨论——与德里达的对话》,55。

⑧ 同上。



得益于列维纳斯“弥赛亚式的末世”(eschatologie messianique)伦理思想。^① 列维纳斯没有在犹太神秘主义、宗教,甚至道德的层面展开自己的伦理诉求,而是“在既保持了距离又中断了一切整体性的某种凝视和言语中与他者面对面”,从而开启一种伦理关系,这种伦理关系就是“宗教关系”。这种宗教关系并不是某种宗教,而是“宗教本身,即宗教的那种宗教性”^②。这样看,如果列维纳斯以一种伦理的方式接近犹太传统,那么文本就是读者与上帝相遇的中介,阐释和阅读便成了一种对上帝的服从和敬拜,也就是说,阅读成了主体与文本、主体与语言,甚至是主体与大写的他者之间的问题。^③ 对于犹太人而言,研读《圣经》就是在每处新义与上帝的启示相遇,如果阅读不曾停止,那么上帝的启示就不会停止,犹太人就会不断在启示中经验这个世界。德里达在《暴力与形而上学》(“Violence and Metaphysics”)一文中指出,列维纳斯的代表作《整体与无限》(*Totalité et infini*)要告诉我们的就是“语言应当向他者提供世界”^④。解构视域中的伦理或伦理版本的解构,是在阅读、阐释、思考过程中与他者的一种相遇,这种相遇就是与他者的交谈、向未来的开放。德里达认为,每一种言说行为的本质都是许诺(promise),而许诺本身具有悖论意蕴:一方面,许诺人和被许诺者要知道所许诺的内容,并且该许诺要真实地反映许诺者的意图。另一方面,许诺人实际上并无法确定其自身的意图或潜意识中的意图,且相同的许诺在不同语境中的意义也会发生改变。如果许诺者执意证明其许诺意图有保证且语境固定不变,那么这个许诺成了一个具有肯定性的预测,一个被算计、被程序化、可以被预先知道的数据,这一许诺也不复为一个许诺。因此,许诺必须是向未来开放的,必须是非饱和状态的,必须是非决断的,必须具有多种可能性,必须具有一个溢出的、不同的未来。许诺的内容则要一直保持为一个秘密,一个沉默、异质、隐秘的秘密。它总是呈现为“将临”,并以被继承的方式延续自身。这个许诺是没有被保证的允诺,它甚至没有被命名,没有视野(horizon)限制,没有算计,没有实现条件。人们并不知道这个许诺是否会变成一个威胁,也并不知道对这一永远将临的承诺的等待是否会成为一个海市蜃楼的幻想。如果要许诺,则必须要解构被许诺事物的现有价值,让它无法在场,让它永远置身于不确定的、秘密的、永远在未来的状态中。“这种许诺的普遍性,这种对未来的期待的普遍性,还有这种期待与正义之间的关系,就是我(指德里达)所说的弥赛亚性。……‘弥赛亚

① 参见德里达,《暴力与形而上学》,155

② 同上,162。

③ 参见 Elliot R. Wolfson, “Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida,” 33。

④ 德里达,《暴力与形而上学》,263。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

性’作为一种经验结构普遍存在,启示或者说犹太教和基督教的历史都建立在这个没有基础的基础之上。”^①可以说,弥赛亚性并不是源自犹太教或基督教的传统,它不属于任何一种文化,弥赛亚的结构赋予我们的就是“此时此地就要承担的责任。‘弥赛亚’不是一种将来的存在,而是迫在眉睫的存在”^②。

德里达思想中的解构伦理在理清人们对解构的模式化认知与误区的同时,关注和拯救其中的弥赛亚性(精神)。这种没有救世主弥赛亚的弥赛亚性是一种在哀悼与记忆中的许诺与期待,其本质是一种解构。解构并不是否定与破坏的代名词,德里达的逻辑是将否定性与肯定性并置,通过语言自身的肯定形式,使其意义指向对自身的否定,这种做法并不是消除二元对立,而是悬置二元对立,这种悬置带来的不是混乱,而是聚焦“肯定与否定之间的边界”^③。解构本身便携带一种伦理的责任,它让我们在去除传统伦理学的决定性特征的同时,保留伦理的形而上学维度,实现一种“涂抹之下的伦理”,即没有实现涂抹的涂抹,使得本初之义永远萦绕在一种崭新的意义和语境中。^④ 解构中的伦理维度正如本文所探讨的割礼,表面上看似带来了切割、伤害与瓦解,但实则是对未来的允诺,旨在打开思想辖域,向未来开放。主体携带这一契约符号并背负起了与其身份认同关联在一起的责任,而割礼本身所兼具的归属与排斥内涵,恰恰体现出犹太人身上所具有的“密语的双刃”^⑤。

参考文献

(一)中文参考文献

1. 陈晓明:《解构的伦理面向:德里达与列维纳斯》,于《河北学刊》,2007年第4期。
2. 德里达:《暴力与形而上学》,收录于《书写与差异》,张宁译,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年。
3. 德里达:《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》,何一译,北京:中国人民大学出版社,2000年。

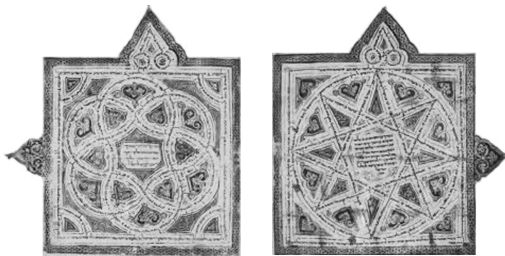
① 德里达,《维拉诺瓦圆桌讨论——与德里达的对话》,58。

② 同上,60。

③ Elliot R. Wolfson, “Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida,” 3.

④ 参见 Nicole Anderson, *Derrida: Ethics Under Erasure* (New York: Continuum International Publishing Group, 2012), 3。

⑤ Derrida, “Shibboleth,” 63.



4. 德里达:《维拉诺瓦圆桌讨论——与德里达的对话》,收录于《解构与思想的未来》,夏可君编校,杜小真、胡继华、朱刚、陈永国等译,长春:吉林人民出版社,2006年。

5. 德里达:《一种疯狂守护着思想》,何佩群译,包亚明校,上海:上海人民出版社,1997年。

6. 德里达:《〈尤利西斯〉留声机——听人说乔伊斯内心的“是”》,收录于《文学行动》,赵兴国译,北京:中国社会科学出版社,1998年。

7. 杜小真:《信仰和知识之间的宗教》,收录于《“理性、信仰与宗教”全国学术研讨会论文集》,2006年。

8. 伯努瓦·皮特斯:《德里达传》,魏珂玲译,北京:中国人民大学出版社,2014年。

9. 王涛:《“弑摩西者”:异端重释的传承——论苏珊·汉德尔曼的犹太教书写观》,于《外国文学研究》,2010年第5期。

(二)外文参考文献

1. Nicole Anderson, *Derrida: Ethics Under Erasure*, New York: Continuum International Publishing Group, 2012.

2. Karen Barad, “What Flashes Up: Theological-Political-Scientific Fragments,” in *Entangled Worlds: Religion, Science and New Materialisms*, eds. Catherine Keller and Mary-Jane Rubenstein, New York: Fordham University Press, 2017.

3. John D. Caputo, “The Messianic: Waiting for the future,” in *Deconstruction: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, ed. Jonathan D. Culler, New York: Routledge, 2002.

4. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

5. Jacques Derrida and Elisabeth Roudinesco, *For What Tomorrow: A Dialogue*, trans. J. Fort, Stanford: Stanford University Press, 2004.

6. Jacques Derrida et al., “Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida,” in *Derrida and Religion: Other Testaments*, eds. Y. Sheerwood and K. Hart, New York: Routledge, 2005.

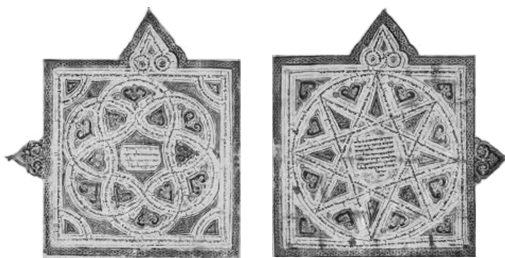
7. Jacques Derrida, “Abraham, the Other,” in *Judeities: Questions for Jacques Derrida*, eds. Bettina Bergo, Joseph Cohen and Raphael Zagury-Orly, trans. Bettina Bergo and Michael B. Smith, New York: Fordham University Press, 2007.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

8. Jacques Derrida, *Circumfession*, trans. Geoffrey Bennington, Chicago: University of Chicago Press, 1993.
9. Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*, trans. Patrick Mensah, Stanford: Stanford University Press, 1998.
10. Jacques Derrida, "Shibboleth: For Paul Celan," in *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, eds. Thomas Dutoit and Outi Pasanen, New York: Fordham University Press, 2005.
11. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, trans. David Wills, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
12. Steven Kepnes, *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, New York: New York University Press, 1995.
13. Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany: State University of New York Press, 1982.
14. Inge-Birgitte Siegumfeldt, "Difficult Bond: Derrida and Jewishness," *The Jewish Quarterly Review* 103.3 (Summer 2013).
15. Elliot R. Wolfson, "Assaulting the Border: Kabbalistic Traces in the Margins of Derrida," *Journal of the American Academy of Religion* 70.3 (September 2002).



**“Circumcision” and the Jewishness in Derrida:
On the Ethical Dimension of Derridan Deconstruction**

CHEN Ying FENG Yang

Abstract: Jacque Derrida enters into Jewish tradition by keeping away from it. He is drifting in and out of Jewish tradition by his paradoxical language. As the cut-in point, circumcision is employed by Derrida to ponder over his Jewishness and, meanwhile, demonstrates the ethical dimension in his deconstructive thinking. As the sign of deconstruction, circumcision reveals massive Messianic colors and implicates the hermeneutic attribute of texts and ethical orientation in Jewish tradition. If Levinas approaches Jewish tradition by ethics, ethics in Derrida’s deconstructionist perspective or deconstruction in the ethical version explores the possibility to encounter the Other in the process of reading, interpretation and thinking. Deconstruction, like circumcision, seems to bring about cutting, harm and disruption, but it guarantees the promise for the future, intending to shatter the petrified boundary in order to open up for the future.

Key Words: Derrida, Jewishness, Circumcision, Deconstruction, Ethics

论本雅明之卡夫卡评论中的中国思想

蔡翔任*

【摘要】本雅明在《弗兰茨·卡夫卡——纪念卡夫卡逝世十周年》中援引了三处罗森茨维格《救赎之星》中对中国文化形态的界定,分别是非神话性的神、非塑造性的世界、非英雄式的人物。在罗森茨维格的思想脉络中,此三个要素是消极的、低阶的,但是在本雅明的援引之下却转化成了有机的主题环节,有助于解开卡夫卡那谜样的文字世界,那是生存本身的寓言性格,即恒世生命的记号。

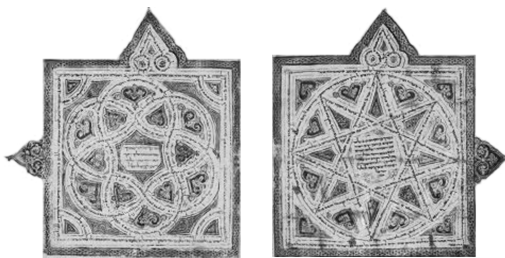
【关键词】本雅明;卡夫卡;罗森茨维格;中国犹太寓言教训

一、前言

本雅明(Walter Benjamin)在《弗兰茨·卡夫卡——纪念卡夫卡逝世十周年》(“Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of His Death”)中提到中国的地方主要有三处,依次出现在该文的三个小节“一顿儿时照片”“驼背小矮人”“桑丘·潘沙”。前两处都是直接援引罗森茨维格(Franz Rosenzweig, 以下或简称为罗氏)那部深刻的奇书《救赎之星》(*L’Etoile de la rédemption*),而最后那个是本雅明用道家哲学来说明卡夫卡,他并没有指明是参考了什么东西,但只要对照一下罗氏的书,便可以发现这里也是直接参照了罗森茨维格。其实,他在该文第一小节“波将金”中已经提到了中国,一带而过,且不无突兀。他是在谈论奥德赛的时候突然插进:“在这些卡夫卡的古代祖先之中——犹太人的、中国人的祖先,我们还会谈到他们——别忘了还有这一位希腊人。”^①接着,本雅明就继续谈论

* 蔡翔任,静宜大学通识教育中心兼任助理教授。

① Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* II. 2, hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schwepenhäuser (Berlin: Suhrkamp Verlag, 1977), 415.



奥德赛。在此,他没有交代为什么把中国跟犹太并列在一起,但其上下文已有充分的暗示,而且提供给我们重要的讨论线索,我们将把他并入三处主要的援引一同处理。值得注意的是,该文也不过由上述四个小节构成,而罗森茨维格的引文平均分配在后面三个小节。

话说回来,讨论的对象明明是卡夫卡,却用一些中国观念来诠释,而且还是西方哲人所理解的中国观念,本雅明此举是否合理?在此我们有必要先简单扼要地交代一下罗森茨维格的思想脉络,并指出本雅明的引文在《救赎之星》之中的位置与分量。

二、本雅明引文在《救赎之星》当中原本的位置

罗森茨维格的《救赎之星》开宗明义要对哲学开战。他认为,哲学之所以可能,在于其回避了每一个具体的诞生而又要死去者之独一无二的死亡。正是以这种回避为前提,哲学才得以遁入或投入“全”,即用理智跟思维去把握存在的整体。哲学的形态始终是思维的统一性与存在的整体这两者的一致,自巴门尼德(Parmenides)至黑格尔(G. W. F. Hegel)都是如此(罗氏认为直到叔本华、克尔凯郭尔、尼采以及晚期的谢林,哲学才开始有导正、回归到真理起点的可能,不过那同时也意味着哲学将不再是哲学)。全又有三种,每一个全都有各自的普遍、完整与封闭性。罗氏把这三种全命名为“元素”(die Elemente),分别是神、世界、人。西方思想对此三种全展开了三套学问体系:神对应了元物理学(Metaphysik,一般翻译成形而上学,但在此重返构词原意),世界对应了元逻辑(Metalogik),人对应了元伦理(Metaethik)。这三种全彼此可以作有机的联系,以往的哲学体系也都试图这么做,不过罗氏认为那些做法都已经在某种预设的一致性之中内在地进行,未能从真正的关系(或非关系)——既陌生、超离,又内在、亲密——开始。

不同于三个元素,罗森茨维格以犹太的信仰经验为基础——活生生的生命与直面死亡的忧惧——提出了三乘(die Bahn,或译作搭乘、途径):神是创造、世界是启示、人是救赎。严格来说,这并非神学。罗氏是以犹太人的身份——蒙拣选、接受启示、有先知与经卷传统的人民——来对哲学提出抗辩,所以他一开始就不在哲学、形上学、神学的语境内。让我们回到罗氏对哲学传统的讨论。罗氏其中一个独特之处在于对哲学做了一种形态学的把握,而这不只对思想(家)的内容,也对思想之文化背景作出义理构造的分析。我们认为,这种文化背景之思想构造的重要性并不亚于哲学或哲学史,前者是让后者得以发生的条件。该文化背景用罗氏的术语来表达,就是三种元素的具体形象:神话的奥林匹斯(der

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

mythische Olymp)、可塑的宇宙(der plastische Kosmos)、悲剧英雄(der tragische Heros)。此三者提供并约束了西方思想的路径。正是在这个思路下,罗森茨维格必须用亚洲这个别样的文化构造来作为对照跟比较,它从西方的尺度来看基本上就是西方模式的否定性表述:非神话的神(der unmythische Gott)、非可塑的世界(die unplastische Welt)、非悲剧式的人(die untragische Mensche)。这三者既可以说是处在发展较低的阶段,也可以说是有意地或直觉地抗拒往更高阶段的发展而把自身维持在低维的水平,呈现一种横向的、扁平的发展。或借用一个耳熟能详的讲法,中国的思想是早熟而停滞的。

在此,罗森茨维格把印度跟中国并列,放置在非神话的神、非可塑的世界、非悲剧式的人来考量。而这三者正分别对应了本雅明的三个引文。下面我们用引文 A、B、C 来标出本雅明在讨论卡夫卡时出现的先后顺序,而引文的顺序则是照着《救赎之星》展开跟布局。

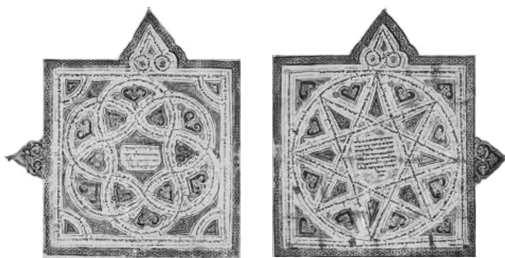
首先在第一元素——神即元物理——这个部分,依罗森茨维格的观点,奥林匹斯众神的本质是活的神,甚至是活得太过头——永生不死——而把死亡隔绝到不想看到的远处。这样的神,自己虽然等同于生命,但不是使人活着的神,他们在高高的远处藐视终有一死的生命,然而自己却不能免于激情、无常与命运的拍打。而在亚洲采取了另一条发展路径,就是让神超越人格特征,趋向于更富哲理的、抽象的天、天道或自然。天道普遍而无偏私,无为而无不为。罗氏如此说:

[引文 C(非神话的神)]这种关系自身是一种无为(Nichtstun)。道,就是无为的作用者(tatlos Wirkende),这个神,寂然若伏鼠,宇宙拱而运旋(dieser Gott, der sich mäuschen stillhält, damit die Welt sich um ihn bewegen kann)。^①它是全然非本质的存在,内在空无一物,不若梵天那样所有的自我都在其中。……不如说它就像(不过是一种暗示性的比喻)轮毂在轮辐当中,或窗子在墙上,或空的空间(Hohlraum)在容器之中。它是使某物成为“可用”的“无”(es ist das, was dadurch, daßes ‘nichts’ ist, das Etwas ‘brauchbar’ macht),它自身不动而能使动者动。它是作为行动之根基的无为(Es ist die Nichttats der Urgrund der Tat)。^②

很显然,罗氏是在讲《老子》第 11 章“三十辐共一毂,当其无,有车之用。埏

① 这里,罗森茨维格应该是挪用而稍微更改了小说家 Gottfried Keller 的话“上帝寂然若伏鼠,宇宙拱而运旋(Gotthältsichmäuschenstill, darumbewegt sich die Welt um ihn)”,此中文翻译借自钱锺书《管锥编·秦始皇本纪》。

② Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, hrsg. Albert Raffelt, Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002, 40.



埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用”。

接着,在第二元素——世界——的部分,也就是对应着元逻辑的部分,世界不完全是物质世界或是自然世界,更是精神实体的世界,渗透着理性秩序的世界,所以罗氏在此以古典的城邦世界作为西方世界的起点。相对于此,中国的世界是人文化成的伦理世界,是宗法跟祭祖组织起来的世界:

[引文 B(非可塑的世界)]在印度,只有精神力量被承认为世界的本质,甚至对精神的扬弃本身也必须在精神中发生,而中国也是果决地否定了概念的力量。对中国而言,世界的充实才是唯一的实在。一切的精神,为了获得位置跟存在的理由,就必须是物的(dinglich)、各殊的(besondert)。精神威力在尘世意趣的面前退却了。儒家是所有的国家伦理体系中最免于形而上的,它直到今日仍为人民生活提供形式跟色彩。精神性的东西,只要还扮演着角色的话,就要成为灵。这些灵必须是完全单独的个体(ganz individuellen Individuen),有着自己的名字,且和崇拜者的名字以最特殊的方式联系起来:这些就是祖先的灵。祭祀是为了它们,它们是在场的、活生生的、看得见的而且彼此无法区别。世界的充满就用祖先灵的充满来填满了,这无需太伤脑筋(Unbedenklich wird mit ihrer Fülle die Fülle der Welt noch überfüllt)。^①

在这里,罗氏指出,中国人的祖先与其说是人格的、个体的存在,不如说是更接近物性的、集体的存在。祖先虽然在祭祀系统与名分秩序上占有重要的位置,但属于功能性的存在,其面目模糊难辨,这不是因为没有留下清楚的传记或事迹,而是因为没有一个他者——上帝——来保障其个体性。就犹太教而言,特别是在《摩西五经》中,似乎没有很清楚的灵魂不朽的教义。但正如《诗篇》第 56 篇的祷词所说:“我几次流离,你都记数。求你把我眼泪装在你的皮袋里。这不都记在你册子上吗?”神对每一个个体的忧伤细节都不会错过,每个祖先都曾经是神所挂念的独一无二、不可取代的个体,而且似乎将永远如此。没有这样的他者,中国人的祖先似乎就显得比较消极。

最后是人——元伦理——的要素。元伦理的自我是悲剧英雄,其发端于巴比伦史诗《吉尔伽美什》(*Gilgamesh*),于雅典悲剧达到高峰。这种自我是对命运的抗辩,是与对立的冲突而最终在无言之中达到其最高的抗辩形态。相对之下,印度与中国都提出更寂静的人格理想来对这种激情主体进行控制:

[引文 A(非悲剧的人)]如果印度可以过多地归结为个性和独特性的

^① Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 64.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

话,那么中国归因于它的地方就太少了。这里,在个性上,世界是丰富的,太过丰富了。但内在的人,也就是说,从外在的角度看来无法认作是世界的一部分的人,真的没有性格。圣人的概念,就像它再一次被孔子典型地人格化那样,轻松地越过了性格的任何可能的独特性。它真的是没有性格的人,普通的人。在中国的观念里,理想的圣人是缺乏性格的(charakterlose),跟一般人(Durchschnittsmensch)没两样。孔子就是其典型人物,一个单调、不起眼的人。让人首出庶物(auszeichnet)的不是性格,而是一种情感上全然的本然纯净(eine ganz elementare Reinheit des Gefühls)。^①

关于孔子或圣人之性格扁平的观点,是有几分根据的,例如:

孔子于乡党,恂恂如也,似不能言者。其在宗庙、朝廷,便便言,唯谨尔。
(《论语·乡党》)

在《人物志》的人伦品鉴系统中,亦表明平淡跟中和是人物的基准:“凡人之质量,中和最贵矣。中和之资,必平淡无味。故能调成五材,变化应节。”所以,中国的人物观念也内化了极高明而道中庸的哲理,圣人返璞归真而与素人无异,罗森茨维格对此有清楚的认识。

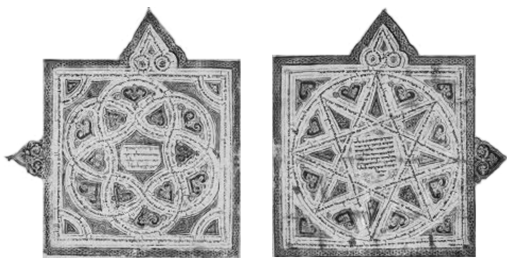
综观上述三段有关中国的引文,是对比着西方神—世界—人的三元结构而展开的,虽着墨不多,但确实给出了中国思想形态一个系统性的特征。下面,我们就来考察本雅明是如何在自己的脉络中重组这三段文字的。

三、本雅明的引文之作用

我们先来看一下本雅明跟中国文化与思想接触的相关线索。这恐怕需要另一番考证才能做出有把握的结论,此处不宜歧出太多,只需指出与本文相关的部分。首先,本雅明是读过一些中国经典译著的,其时甚早。1915年,修勒姆(Gershom Scholem)初识本雅明。有次两人聊到马丁·布伯(Martin Buber),修勒姆听到本雅明对此人颇不以为然,遂借他一本布伯所编的《庄子的言论与寓言》(Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse),要他读读那篇《跋》。本雅明答应他要在接下来的假日读这本《庄子》,但详情我们不得而知。^②另外,在《爱德华·福克斯,收藏家和历史学家》(“Eduard Fuchs, Collector and Historian”,

^① Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 81.

^② 参见 Gershom Scholem, *Walter Benjamin—die Geschichte einer Freundschaft* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 1975), 22, 26.



1937)一文中,本雅明有论及爱德华·福克斯(Eduard Fuchs)所写的《唐代雕塑:屋脊饰物及其他 15~18 世纪中国实用陶瓷》(1924),主旨是艺术史,跟哲学思想较无直接关系。而在《法国国家图书馆中国画展》(“Peintures chinoises à la Bibliothèque nationale”, 1938)中,本雅明讨论了杜博秋(Jean-Pierre Dubosc)所收藏的中国字画。这篇也许是本雅明讨论中国艺术精神与哲人理想最密集的文章,文中除了引用了林语堂关于书法的谈论外,参考的都是西方的学者,如瓦雷里(Paul Valéry)、汉学家亚瑟·威利(Arthur Waley)以及博物馆研究员乔治·萨勒(Georges Salles)等。该文不失为本雅明之中国认识的难得线索,只是成文时间晚于卡夫卡文论几年。看来,罗森茨维格的《救赎之星》还是该文最直接的参照。

我们并不认为本雅明对此书的援引是随意、粗率的。我们将看到,本雅明对该书思想非常熟稔,乃至于它甚至对《弗兰茨·卡夫卡——纪念卡夫卡逝世十周年》的谋篇起了很大的作用。首先我们看到,本雅明早在 20 世纪 20 年代就对此书甚详。众所皆知,本雅明的授课资格论文《德意志悲苦剧的起源》(*Ursprung des deutschen Trauerspiels*)中关于希腊悲剧英雄沉默无语的观点的最主要依据就是《救赎之星》。修勒姆透露,他本人于 1921 年研读《救赎之星》,并把此书引介给本雅明,对他讲解其中的内容。^①而在 1929 年所写下的名为《存活下来之书》的书评中,本雅明一共点名了 4 本书,其中一本就是罗森茨维格的《救赎之星》(其他 3 本为李格尔的《罗马晚期的工艺美术》、卢卡奇的《历史与阶级意识》、阿尔弗雷德·戈特霍尔德·梅耶的《钢铁建筑》)^②,此书在他心中的分量可见一斑。

然而,更重要的是本雅明在写卡夫卡评论时陷入诠释策略上的紧张状态,而罗森茨维格在此成了可靠的中介。据斯蒂芬·摩西(Stéphane Moses)的考证,本雅明于 1928—1931 年着手于卡夫卡《审判》的评论,并准备于 1931 年 7 月的广播节目上谈论卡夫卡,为此他留下的笔记中引用了《救赎之星》的两个段落——中国人的世界是全然个别、具体的,以及中国人缺乏个性——也就是我们所说的引文 A 和引文 C。^③这个细节值得留意,我们合理推测本雅明三年后那篇文章的思路很有可能至少于此时已经环绕着罗森茨维格的段落而酝酿、展开。同一位学者更进一步指出,本雅明的卡夫卡研究正夹在修勒姆跟布莱希特之间,也就是形上学、神学诠释与唯物论、批判诠释两者的紧张之间。请出罗森茨维格

① 参见 Gershom Scholem, *Walter Benjamin—die Geschichte einer Freundschaft*, 129。

② *Walter Benjamin*, GS III, 169-172。

③ 参见 Stéphane Moses, “Walter Benjamin and Franz Rosenzweig,” in *Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics*, ed. Gary Smith (Chicago: The University of Chicago Press), 235。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

这位犹太神学家,一方面有神学诠释的背书,另一方面可以顺着罗氏对中国的规定而过渡到布莱希特的剧场美学。^① 确实,根据修勒姆的说法,本雅明记录了1931年6月6日跟布莱希特的一席谈话,后者表明卡夫卡是“唯一真正的布尔什维克作家”^②,这多少透露了布莱希特对卡夫卡的意见以及他本人文艺思想的锋芒对本雅明的吸引力与压迫感。修勒姆说在此期间,本雅明有两张脸孔,一张应付布莱希特,一张应付修勒姆。^③ 这固然让他倍感压力与冲突,但这种看似缺乏中介的两极辩证或许也合了本雅明的胃口。

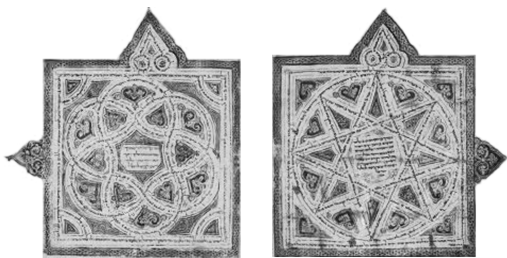
中介与转圜是有的,那就是罗森茨维格,还有中国。布莱希特在1920年就经友人弗兰克·沃沙尔(Frank Warschauer)的引介而读到了《老子》并深深为之吸引。他有一首题为《关于老子在流亡途中著〈道德经〉》的诗,本雅明还为此写过评论。而布莱希特受到中国戏曲的启发更是众所周知。笔者在此无力考证本雅明与布莱希特关于中国的讨论的细节,但可以确定的是本雅明很清楚布莱希特把自己对辩证法、政治革命与剧场革命的理解投射到中国的哲理与美学中,而我们不排除他自己(至少在想着卡夫卡的时候)也把布莱希特读进了《救赎之星》当中的中国诠释。这解释了《救赎之星》对中国的消极规定被本雅明转化成理解卡夫卡的积极要素。卡夫卡,在某个意义上,简直就是个中国人,这让本雅明在文章的第一节就把话说在前头:卡夫卡的祖先当中有中国人。不仅如此,据我们推敲,本雅明对罗森茨维格的中国人描述进行了有机的重组,并成为文章的布局与环节。在罗氏的系统中,非神话的神、非可塑性的世界、非悲剧式的人三者的展开次第是:(1)神;(2)世界;(3)人。它们被重组为进入卡夫卡文字世界的次第:(1)人——一如剧场的世界、人的动作、寓意与文体、教训;(2)世界——尚未进入历史的洪荒、人或动物恍惚般的存在;(3)道——看似徒劳却努力聆听传统的傻劲以及对为学之道的执着。下面我们就来看它们是如何运作的。

首先,在“一帧儿时照片”所援用的《救赎之星》关于中国人的性格观念,也就是引文A中,本雅明从卡夫卡的儿时照片延伸出后者对美国的梦游般的向往与想象,由此联结到小说《美国》。在解释《美国》的主人翁卡尔·罗斯曼(Karl Roßmann)那种不鲜明的个性时,本雅明引述了罗森茨维格的看法:“在中国的观念里,理想的圣人是缺乏性格的(charakterlose),跟一般人(Durchschnittsmensch)没两样。孔子就是其典型人物,一个单调、不起眼的

① 参见 Stéphane Moses, “Walter Benjamin and Franz Rosenzweig,” 265。

② Gershom Scholem, *Walter Benjamin-die Geschichte einer Freundschaft*, 218。

③ 同上, 220。



人。让人首出庶物(auszeichnet)的不是性格,而是一种情感上全然的本然纯净(eine ganz elementare Reinheit des Gefühls)。”^①

重点在于,在这种人物观念的背景中会有怎样的文艺表现?这并非本雅明自己延伸的问题,而是罗森茨维格本人紧接下去的讨论,他在原来的脉络中进一步用中国式的纯净性去解释为什么中国的诗歌是非人称的(unpersönlich):

中国人的感受跟性格没有丝毫关系,就像跟他自己的载体也没有任何关系一样,它是纯粹客观的感受。它存在于它被感觉到的瞬间,并且,因为它被感受到,故它存在。没有任何其他民族的抒情诗是如此像一面这个可见世界的纯粹镜子,一面被解除了诗人的我之非个人感情的、不是真正取自他本人的镜子。伟大的诗人李白,其诗篇若不用“我”这个词,任哪个译者都莫敢移译,但是在原文中,如中文的特性所允许的那样,它无需任何一种人称暗示,它似乎可以纯粹用它形(der Es-Form)来支撑。^②

依罗氏,中国抒情诗美学的感性基础在于感受的物性特征,这里头有个中西比较诗学的重大课题,我们在此无须深究个中的细节与争论,只需略陈其要。按照一般的理解,西方诗歌有三分论的传统——史诗(叙事诗)、悲剧诗(或戏剧诗)、抒情诗,而在古典时代,相较于史诗与悲剧,抒情诗算属次等地位,这与中国的抒情传统刚好形成了对比。什么是西方抒情诗的本质?借用诗学论者施泰格(Emil Staiger)的说法,史诗式(epischer Stil)的本质是呈现(Vorstellung),戏剧式(dramatischer Stil)的本质是紧张(Spannung),抒情式(lyrischer Stil)的本质是回忆(Erinnerung)。^③所以对西方传统而言,抒情体恰恰是最富主观性的,但是中国的抒情诗概念却显示出对主观的压抑与距离。在此,本雅明对罗森茨维格作了创造性的理解与诠释,他把罗氏所说的中国式的圣人理念与抒情诗意趣转化成布莱希特所推崇的京剧表现方式的理据:情感的纯净是姿态、动作的天平,卡夫卡笔下的俄克拉荷马露天剧场就是源自中国式的剧场概念,即把情节化解到姿势(das Gestische)之中。因此人们可以很笃定地说,卡夫卡全部的作品展现了一部动作法典(Kodex von Gesten)。^④

这里我们看到本雅明对诗(特别是抒情诗)的双重界定。首先是一般的规定,即相较于其他文类,诗是最抗拒解释的。我们与其去问诗说了什么,不如去问诗是怎么说的。相较于其他文体,诗的形式与内容更不可分离。因此我们不

① GS II. 2, 418.

② Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 81.

③ Emil Staiger, *Grundbegriff der Poetik*, Zürich: Atlantis Verlag, 1946.

④ GS II. 2, 418.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

妨这么说,诗有某种表面性或物性。再者,本雅明经由罗森茨维格与布莱希特的中国诗学诠释而得到独特界定:诗的物性是基于去个性化、去内在化、去深度化的表现,动作与场景占优先地位。^①卡夫卡究竟写了什么东西,恐怕一时难以界定清楚,但至少我们可以作出负面表述,卡夫卡写的肯定不是诗,而是某种散文或散体(Prosa)^②作品。本雅明用一种受到中国启发的物性诗学来解释卡夫卡的散体作品,这显然不是从文体^③层面来说的,而是深入到文体背后更原初的意义发生模式。

寓言就是一种意义发生的模式。我们知道,卡夫卡写了不少小型的寓言故事,此外,我们也不妨把他的小说看作是寓言故事的展开。本雅明从卡夫卡的寓言书写切入去讨论卡夫卡的散体创作的本质问题:

“展开的”(entfaltet)这个词有双重含义,可以说,蓓蕾绽放成花朵,也可以说,人们教小孩折的纸船摊开成一张铺平的纸。用在寓言(Parabeln)身上,后一种含意的展开更为真切,将寓言展平,把意义放在手掌心,这是读者的乐趣。然而,卡夫卡的寓言却是前一种含意的展开,就像蓓蕾展开成为花朵。因此,这种铺平的产物近乎诗(Dichtung)。这并不是说它的章法与西方散体形式(Prosaformen)完全相乖违,这些章法之于教训(Lehre,或译为教义),犹如哈加达(Haggadah)之于哈拉卡(Halacha)。他的作品并非比喻(Gleichnisse),但也不是仅仅为自己(für sich)存在。这样的处理方式让人们能够引用(zitieren)他的作品来说故事讲道理(zur Erläuterung zählen)。不过,我们有卡夫卡的比喻所伴随的教训吗?我们有K的姿势以及卡夫卡笔下的动物行为所要传达的教训吗?没有。我们顶多只能说这里提示一下那里提示一下。卡夫卡也许会说,这些作品乃作为教训的遗迹来传承教训的(als ihr Relikt sie über liefert);但我们偏偏要这么说:他的作品是作为教训的先行者而作准备的(sie als ihr Vorläufer vorbereitet)。^④

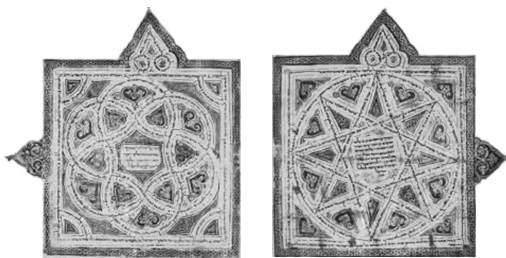
首先,本雅明对比了展开(Entfaltung)的两种模式:一种是花蕾的绽放,一种是折纸的展平。前者是把原本简单的东西变得更复杂、更立体、更美、更神秘、

① 在此我们或许可以对照一下尼采在《悲剧的诞生》中的评判:剧场表现优先于演说故事(drama),后者是悲剧的异化与堕落,表现在古代为新喜剧,表现在现代则为歌剧。

② 一般中文把 prose 或 Prosa 翻成“散文”,不过由于中文脉络的散文跟西方的散文的意思差异甚大,相较而言,中文散文的意义很窄,特别是现代纯文学观念中的散文实在跟西方的散文观差距甚远,故有时候我们会建议将该词翻成“散体”。

③ 对本雅明这样的批评家来说,文体或文类的观念不仅流于表面,且相当可疑。

④ GS II. 2, 420.



更不可解,后者是把原本复杂、奇妙的东西打开还原到单调的、清楚明白的低维平面。前者是诗的模式,后者是寓言或比喻(这里主要是指故事性的比喻,而非修辞格的明喻与暗喻)。诗如花,是不可逆的,我们不能把已经开放的花再拆开,还原成蓓蕾;但寓言如折纸,是可逆的,任何成品都可以还原为一张纸,一如谜语一经破解之后谜底的意义就被赤裸地摊在手掌心。顺着本雅明的讲法,我们可以说寓言的皱褶里头都有一张平整的纸,而诗却没有内在的蓓蕾。诗没有原意或谜底这样的东西。如果有,那就不是诗。我们可以问:这个故事在讲什么?但我们不能去问:这首诗在讲什么?所以,卡夫卡的文体长得像散文,其本体却是诗。

然而,本雅明对卡夫卡的阅读走得更远、更深。我们都知道,寓言——不论是伊索寓言还是耶稣所说的比喻——是古老的智慧传统,其风格是朴素、口语、庶民而带有趣味性。寓言体裁是为寓意——道理跟教训——服务的,所以其形式有很强的用途性,往往能在活生生的说者与听者的关系中被引述,针对实际的问题与烦恼来作出建议与提醒。^① 话说回来,即便是最简单的寓言(谜语亦然),其形式也不可能在取得寓意后而被完全抛弃,如得鱼忘筌、过河拆桥那般。不过,寓言形式为表、寓意为里,寓言形式为手段、寓意是目的,这层从属关系始终还是在的,内在的寓意支配了表面的寓意文体。本雅明把这层关系类比到犹太经卷传统的文体类别,寓言体是哈加达,寓意是哈拉卡,前者是为后者服务的。但本雅明认为,卡夫卡的寓言体一来并不是比喻,并不是托此说彼;二来也不单是为己而存在,而似乎总是有着言外之意的教训而可以供人引用、解惑;三来它又没有包藏在里头的明确的讯息。这就是卡夫卡文本的悖论:既是寓言的遗迹残骸,又是寓言的准备条件;在还没有发生什么之前就已经错过了什么;在还没有接受任何讯息之前就已经显示了遗忘的预兆。错过与遗忘就是讯息本身,或更精确地说,就是讯息自身的动作、意义本身的表演、寓意本身的记号,所以它们无内在寓意可言,而这些都被编码成一系列的动作事典,如中国的物性诗学中的姿势剧场,或是如布莱希特史诗剧场那些可摘引的动作(*der zitierbare Gestus*)^②。以上是引文 A 的主题。

不过,至此我们有理由要问:就算是在本体而非在文体层面,寓言也只是意义发生的其中一种模式,对后者而言,寓言并非必要,也非首要。若这是肯定的,

^① 本雅明在《说故事的人》中对这主题有更深刻的挖掘。

^② 参见 Walter Benjamin, "Was ist das epische Theater?" in *GS II*. 2, 535. 关于本雅明的引文、引述(Zitat)观念,还涉及对 Karl Kraus 的引文讨论(*GS II*. 1, 363),还有关于历史以及拱廊街计划的内容,这样的全面考察超出了本文设定的范围。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

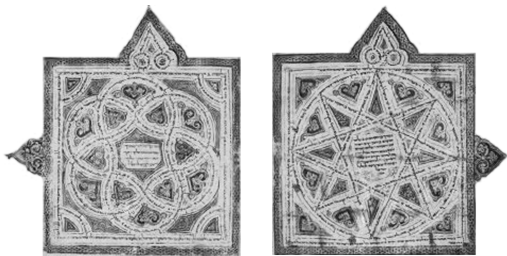
那么对卡夫卡而言,寓言是否也可以是偶然的、附加的、局部的?本雅明的回答是否定的。在这里,引文 A 非得跟《弗兰茨·卡夫卡——中国长城建造时》这一短文一同阅读不可。该文的第五段,其思想密度之高以至于形成一块切割不开的整体,值得我们整段引述,它与引文 A 互为重要的参照与补充:

卡夫卡的作品是先知式的。作品中所描写的生活充满了精确的怪事,读者认为它们不过是推托(Verschiebungen)的小迹象、预兆和症状,诗人(Dichter,或译为文学家、作家)感受到在生活的所有关系中都是这种推托,而他自己却无法适应这个新秩序。因此,面对这些泄漏了新律法(Gesetze)且几乎不可思议的存在之变形,他唯一的回应就是惊呆,其中还夹杂着手足无措的恐惧。卡夫卡的眼中满是变形,因而,凡他所描写(Beschreibung)——在此不外乎就是格物(Untersuchung,或译为研究)——的事物莫不变形。换句话说,他所描写的一切都不是在表述对象自身,而是另有所指。卡夫卡将笔触汇聚于他这唯一的描写对象:存在的变形(die Einstellung des Daseins),读者会感到他很偏执。其实,这种印象与作者目光中的伤心、严肃、绝望一样,只是一个迹象,它表明卡夫卡已然放弃了纯文学散文(rein dichterischen Prosa)。^①他的散文或许并没有印证(beweist)什么。不论如何,他把散文弄得随时可以置入证道关系当中(auf jeden Fall ist sie so beschaffen, daß sie in beweisende Zusammenhänge jeder Zeit eingestellt werden könnte)。这让人想起了哈加达的形式,这是犹太人给拉比传记跟轶闻趣事所起的称呼,它们是用来阐释跟确认道理(Lehre)也就是哈拉卡的。正如犹太教法经典《塔木德》中的哈加达部分,这些书也是叙事(Erzählungen),是哈加达,它不断停顿、逗留在极其精细的描写中,总是既盼望又生怕在描写的过程中一头撞上的哈拉卡式的命令与条规,也就是教训。是的,延宕(Verzögerung)就是那些引人注目且往往如此刁钻的细节之真实意义。^②

首先,这段引文解释了为什么卡夫卡的文字世界之寓言性格并非偶然的,而是普遍的、本质性的,或至少就犹太性而言是本质性的,那是因为人的实存状态本身:人是堕落的、罪咎的存在,而审判迟迟未到。一切都不对劲,一切都变了样,只要我们有心稍加留意,就会发现凡物莫不变形,凡意义莫不偏离,所以格物

^① 也可翻译成“纯诗性散文”,但这不就和上述所说的卡夫卡的作品像诗自相矛盾了吗?其实并没有,因为本雅明所谓的卡夫卡的作品像诗是从中国诗学的角度来看的,而在此是指文学的、文学性的。

^② GS II. 2, 678-679.



所格出来的道理必然是奇怪的,描写必然是奇怪的。这不是故弄玄虚、故作怪诞扭曲,或是在创作这一事上刻意要打破写实主义的成规,而是在格物上、功夫论上忠实于存在。从这角度看来,见怪不怪的写实主义文学,反而才奇怪。更重要的是,如果说漫画自然而然会制造出讽刺的效果,那么变形就自然而然会制造出寓言的效果。因此我们看到,卡夫卡写出来的小说,无一不带有寓言性格,这是因为世界本身就带有寓言性格,卡夫卡的小说就是要说这一回事。因此,如果说《弗兰茨·卡夫卡——纪念卡夫卡逝世十周年》一文指出卡夫卡故事人物的动作是可引用的,那么《弗兰茨·卡夫卡——中国长城建造时》一文就更进一步指出他的作品本身就有可被引用的特质,即“随时可以置入证道关系当中”,那就是哈加达之说故事、讲道理的功能。但吊诡的是,卡夫卡的寓言却又难以捉摸,似乎无道可证,它透过不断的拖延来缓阻或逃避要印证的教训,但同时又是透过这样的方式来建立它与证道的关系,因为它有着罪性,而罪性的根本在于遗忘,甚至忘了自己有着罪性,但身体仍残留着不得救赎的动作,也就是遗忘的记号。那是一种活在没有时间与历史的史前状态(或借用马克思的讲法,真正的历史其实尚未开始),介于恍惚与清醒之间,介于人与动物之间。卡夫卡笔下有非常多这种既可以是人又可以是动物的活物,而本雅明给这种生命状态一个原型,那就是“驼背侏儒”。

这样本雅明的行文就有机地推进到第三小节“驼背侏儒”以及当中对《救赎之星》的引文 B 之部分。我们提过,在该文第一小节“波将金”里,本雅明已提到卡夫卡的祖先里头有犹太人跟中国人。其实,祖先这个概念本身就是犹太人跟中国人的共通点,两者都非常重视族谱。在此本雅明肯定了文学评论家威利·哈斯(Willy Haas)对《判决》的洞见:这部费解的作品的真正主角是遗忘,个中奥秘源于犹太教,在那里,记忆(Gedächtnis)作为虔诚,扮演着神秘的角色,而记住世世代代的人就是耶和華本身最深奥的特点。^① 如果没有神的记忆作为一极,那么由人的遗忘所构成的另一极就没有太大的意义,这是非常犹太性的设定。

本雅明认为卡夫卡把这种失忆状态跟洪荒世界(Vorwelt)联系起来,而我们可以借用中国人的祖先形象来说明后者,他用跳着的方式引用了 B:

对中国而言,世界的充实被当作唯一的实在。一切的精神,为了获得位置跟存在的理由,就必须是物的、各殊的。……精神性的东西,只要还扮演着角色的话,就要成为灵。这些灵必须是完全单独的个体,有着自己的名字,且和崇拜者的名字以最特殊的方式联系起来。……世界的充满就这样

^① GS II. 2, 429.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

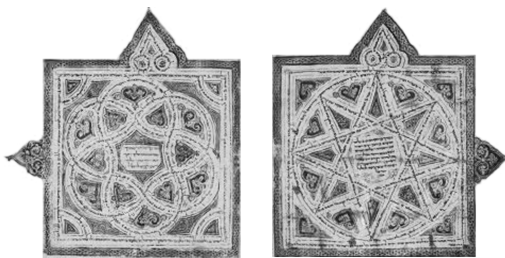
用祖先灵的充满来填满了,这无需太伤脑筋。^①

卡夫卡的故事中充满了遗忘,而每个遗忘都跟洪荒世界混杂在一起,形成无数变幻不定的复合体,这构成了故事中取之不竭的中间世界。那个世界被一望无际的祖先所填满,他们如太古的图腾物,是那些装载着被遗忘的事物的动物们。他们虽活在恍惚、梦游的状态,已记不得智慧与故事的源头,但身体的姿势和动作仍残留着痕迹,透露了破碎的讯息。卡夫卡乐此不疲地想从动物身上聆听那被忘却的事物。全神贯注地留意真理的残存片段,这种态度就带我们进入到《弗兰茨·卡夫卡——纪念卡夫卡逝世十周年》的第四节“桑丘·潘沙”。

第四小节“桑丘·潘沙”先从一则富有哈西汀教派色彩的故事谈起,把我们带到卡夫卡的一个主题:该如何应对生命的短促?卡夫卡笔下有一族类,像是傻瓜、学生、饥饿艺人,他们以奇特的方式应对生命的短暂。特别是随时保持着警醒的学生,一股傻劲坚持着旁人看来可能是徒劳的学习(Studium,研修)。这里有个相当重要的文本线索,即本雅明片段地引用了卡夫卡本人的一则笔记,当中很清楚地提到道家的观念,让我们先把它完整地还原出来。卡夫卡在《他》第10则写道:

事情如下:许多年前,有一天我十足悲伤地坐在劳伦茨山脊上。我回顾着那些曾经有过的愿望。我发现其中最重要或者最吸引人的愿望,莫过于获得一种观看生命的角度,从它看来,人生固然保有其原本的起起落落,但同时却又能相当清楚被看作是一种无(ein Nichts),一场梦,一阵晃动。如果我已然正确地这么愿望着,那它兴许就是一个美好的愿望。某种如这般的愿望:用一种磨难的正规手工来钉好一张桌子,而同时又一事无成,却又不会让人这么说:“钉桌子对于他来说什么都不是。”而是说:“钉桌子对他来说是真实的钉桌子,但同时又什么都不是。”如此,钉桌子就会钉得更加猛烈、更加坚决、更加真实,如果你愿意,也可以说更加痴狂。(… Etwaals Wunsch, einen Tisch mit peinlich ordentlicher Handwerks mäßigkeit zu sammeln zu hämmern und dabei gleichzeitig nichts zu tun und zwar nicht so, daß man sagen könnte: “Ihm ist das Hämmern ein Nichts”, sondern “Ihm ist das Hämmern ein wirkliches Hämmern und gleichzeitig auch ein Nichts”, wodurch ja das Hämmern noch kühner, noch entschlossener, noch wirklicher und, wenn du willst, noch irrsinniger geworden wäre.)

^① GS II.2, 430。



这里,请容我们稍事停留,来看一下卡夫卡本人对中国思想的接受状况。根据詹努赫(Gustav Janouch)讲,有一天卡夫卡跟他分享了几段《庄子》,后来詹努赫还跑去买了一本,发现价格不菲。买来之后,他还把卡夫卡朗读过的段落画了线,并随时放在包包里,期待下次一有机会就跟对方讨论。结果,卡夫卡从此再也没有提到《庄子》了。另外,詹努赫也提到,卡夫卡说当时道家经典的译本,他能找的都找了,还对詹努赫秀出5本精美的花体字译本《论语》《老子》《列子》《庄子》《中庸》,并朗读了一两段《庄子》的《知北游》。^① 由此看来,卡夫卡本人无疑对中国思想有一定的涉猎跟了解,乃至在以上的引文中直接用道家的“无为”与“无不为”的概念。当然,卡夫卡把它转化到自己独特的存在境况,一方面是工作的徒劳无功或无谓,另一方面是工作在剥落了任何实用或功效目的之后始显露的纯粹性。

在此,本雅明用这条笔记来解卡夫卡笔下那一群带着一股傻劲地坚持某个工作或行为的族类,其中心概念是就是学习的无为本质:

这些学习或许到头来是一场空。但是它们相当接近那个无,那个让某物首先变得有用的无,也就是说,接近道。(Vielleicht sind diese Studien ein Nichts gewesen. Sie stehen aber jenem Nichts sehr nahe, das Etwas erst brauchbar macht-dem Tao naemlich.)^②

本雅明虽没有直接引述,但很显然是参考了引文 C:“它是使某物成为‘可用’的‘无’(esist das, was dadurch,daßes ‘nichts’ ist, das Etwas ‘brauchbar’ macht).”我们可以补充卡夫卡的《格言》第90:

两种可能:把自己弄得无限小或本来就是那么小。第二种是完成,即无为。第一种是开始,即作为。(Zwei Möglichkeiten: sich unendlich klein machen oder es sein. Das zweite ist Vollendung, also Untätigkeit, das erste Beginn, also Tat.)

这段话听起来像玄学或禅宗,或许可视为卡夫卡的功夫论。把自己无限缩小,就是让自己无限停留在开始,或者说,停留在开始的表面处,而这也意味着工作的无限延缓。卡夫卡《日记》1911年8月20日的内容或许可以让我们瞥见其功夫论的特色。当天,他读了有关狄更斯的评论(作者待查),内容有可能是人们可以从一开始由远及近地去经历一段故事并且转成可以跑在前头带领这个故

^① 参见古斯塔夫·亚努赫 Gustav Janouch,《卡夫卡的故事》[Conversations with Kafka],张伯权 Zhang Boquan 译(台北[Taipei]:久大文化[Jiu Da Culture],1988),216-217。

^② GS II. 2, 435.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

事。卡夫卡对此感到不解,甚至无法相信。他说:

我只不过时而生活在一个小小的语词当中,在该词的音变当中[比方说上述的“撞击”(stößt)那个元音音变],光这样就使我在瞬间丈二和尚摸不着头脑了,虽然说我的脑袋也没啥用处。第一个和最后一个字母,是我鱼类感觉的开端跟结束(Anfang und Ende mein es fischartigen Gefühls)。

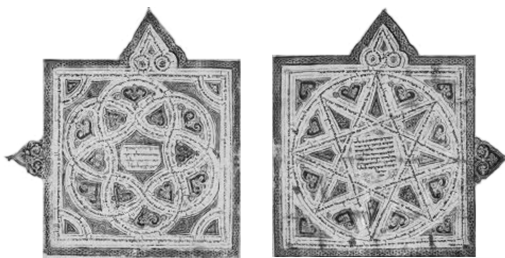
光一个词,甚至是一个语音,就足以让卡夫卡逗留其中而忘我。卡夫卡在此沉迷的不是词意,而是词状,或者说,词的物性——字形与发音,表面的形象与声音。他着迷且迷失在词的物体性、外观、姿势、动作,而在那迷失的瞬间,仿佛忘了词有意义这回事,或是说,词意就只能是词状——对一个词的身体的意想。在这个被词的表演所掳获的瞬间,我们跟词太过靠近、亲近甚至“住在里面”而产生了那个词前所未有的陌生感,因此对意义的接收也变得迟迟无法开始或永远在开始当中。

相信不少人都有过那种看一个汉字越看越怪的经验,尤其是对于自己刚刚写下的汉字。在那一瞬间,我们也丈二和尚摸不着头脑,变成卡夫卡所说的鱼类的感觉,被那个越看越陌生的汉字搞得恍神、晕眩。是写错了哪个偏旁吗?还是第一次发现这个字怎么长得那么奇怪?可是这样说反而奇怪,因为有什么标准可以断定一个字的怪与不怪?……若要离开这种使我们脑袋当机的鱼类感觉,就是不要再去注视那个字,否则意义的发生会无法开始。但我们可以反问:这不也是意义的发生吗?其实,那就是卡夫卡式的意义的发生。

于是我们发现,无限延宕、物性特征、姿态、变形、寓言,这些上述讨论的主题在此都可以串联起来了。无独有偶,卡尔·克劳斯(Karl Kraus)似乎跟卡夫卡心有灵犀:“一个人越是靠近地盯着一个词,它就会离得越远地回望(Je näher man ein Wort ansieht, desto ferner sieht es zurück)。”这就让我们又多了一个例子,它跟我们在镜中注视自己而茫然若失的经验是如此类似。不论对文字,还是对镜中的自己,其实那种片刻的抽离与陌生会发生在日常生活的种种经验,顿时之间没了深意,一切只有哑剧般的姿势跟动作。镜中的影像既是自己的原型,也是自己的变形。那或许是一个契机,因为它让我们在不断延长、膨胀的变形中去经验某种诞生,正如我们在寓言的不断变形中去经验世界的诞生。

结论

就以上的讨论,我们看到罗森茨维格的《救赎之星》对中国思想提出了一个义理系统,即非神话性的神——道、非塑造性的世界——祖先、非悲剧性的人——圣



人,这三者在原本的脉络里是消极的、低阶的发展状态,然而在《弗兰茨·卡夫卡——纪念卡夫卡逝世十周年》一文中,本雅明把它们转化成积极的主题,其物性跟外在的特征提供了一个不同于深度模式的深刻,它们让我们在动作、变形、寓言、延宕、遗忘、傻劲当中看到恒世生命的记号,而那就是犹太性本身。

JEWISH STUDIES

犹太研究

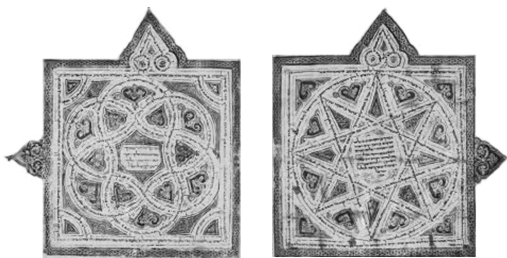
第20辑

On Walter Benjamin's Idea of Chinese Thought in the Review on Kafka

Tsai Shian-Jen

Abstract: In “Franz Kafka—On the Tenth Anniversary of His Death”, Walter Benjamin quoted three characteristics of Chinese culture from Franz Rosenzweig’s *The Star of Redemption*. While these qualities in Rosenzweig’s book are negative and low-dimensional, they are transformed into positive ones and helpful to decipher the enigmatic world of Kafka’s works in Benjamin’s essay.

Key Words: Benjamin, Kafka, Rosenzweig, Chinese Jewish Teaching



迈蒙尼德思想对斯宾诺莎哲学影响的几点观察

刘俊法*

【摘要】斯宾诺莎作为西方历史上重要的犹太哲学家,其哲学思想究竟与传统的中世纪犹太哲学与宗教思想有何关联?本文透过比对斯宾诺莎哲学与迈蒙尼德思想中的部分联结,试图说明这一联结对于理解斯宾诺莎哲学思想有不可替代的重要性。

【关键词】斯宾诺莎;迈蒙尼德;犹太

关于斯宾诺莎(Baruch de Spinoza)如何受到中世纪犹太思想的影响,进而产生他划时代的哲学名著《伦理学》(*Ethica*),近年来开始受到研究者更多的重视。其中特别是对12世纪犹太思想家迈蒙尼德(Moses ben Maimonides)的理性思想的研究,成为探究斯宾诺莎哲学思想根源的一个重要方向。一方面,斯宾诺莎思想诞生的时代与地域背景,是17世纪中受笛卡儿(René Descartes)思想强烈影响的荷兰,斯宾诺莎本人也曾将笛卡儿的《哲学原理》(*Principia Philosophiae*)依几何学方法(*more geometrico*)改写出版,并因而在当时成功建立学术声誉。因此,研究斯宾诺莎的学者如柯里(Edwin Curley)认为,对斯宾诺莎毕生哲学思想的研究,应聚焦于他与笛卡儿及霍布斯(Thomas Hobbes)的关系,更甚于来自其他作者的影响。^①而斯宾诺莎在被逐出犹太人社群后,也从未再自视为犹太人,并且对犹太教义抱持批评的态度。但是,从另一方面来看,斯宾诺莎本人来自阿姆斯特丹保守的犹太社群。^②即使他像笛卡儿一般,并没有在他的哲学著作中积极说明他的思想根源,但从小学习犹太律法教义的斯宾诺莎,若在其哲学著作中未反映出其教育背景所带来的影响,几乎是件不可能的

* 刘俊法,辅仁大学哲学系副教授。

① 参见 Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method-A Reading of Spinoza's Ethics* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1988), xi。

② 参见 Steven Nadler, "The Jewish Spinoza," *Journal of History of Ideas* 70.3 (Jul. 2009): 492。

JEWISH STUDIES

犹太研究

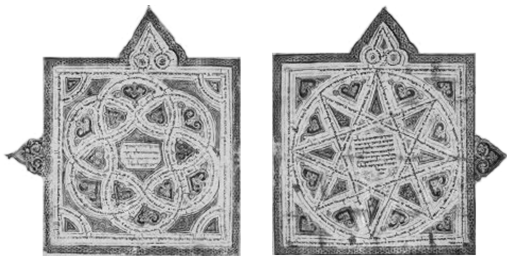
第20辑

事。而在斯宾诺莎的《神学政治论》(*Tractatus Theologico-Politicus*)中,也确实可以见到他对中世纪犹太理性哲学的熟悉。^① 另外,犹太教中所强调的一神论(monotheism)教义,似乎也正和斯宾诺莎所提出的实体一元论(monism)相呼应。因此,近年来,学者们更积极地寻找斯宾诺莎哲学著作中来自犹太教义的影响。其中首度以系统性方式研究,强调斯宾诺莎哲学来自犹太教义影响的学者,是美国20世纪前期的哲学史教授沃夫森(Harry Austryn Wolfson)。沃夫森认为斯宾诺莎在近代,首度打破斐洛(Philo of Alexandria)结合古希腊哲学与基督教、伊斯兰教、犹太教等三教的共同性,在西方成功建立的延续16个世纪之久的超越(transcendent)一神论,而开创出内在的(immanent)一神论哲学体系。这使得斯宾诺莎成为近代哲学真正革命性的开创者,而他的思想根源受中世纪犹太教义、阿拉伯人对亚里士多德(Aristotle)哲学的诠释以及经院哲学的综合影响。^② 沃夫森的这一主张虽然受到各种批评,但这一对斯宾诺莎哲学思想中所具有的犹太教义影响之强调,还是在这一研究方向上扮演着带领者的角色。而迈蒙尼德作为中世纪最重要的犹太哲学家,同时也是斯宾诺莎熟悉的圣经批评作者,他的思想如何牵动斯宾诺莎的哲学主张成为近来学者们讨论的重点话题之一。^③ 笔者以为,虽然斯宾诺莎的哲学思想明显强烈受到17世纪新兴哲学家的影响,如笛卡儿对心物二元的区分或对几何学方法的强调,同时也融入了霍布斯关于万物保存自身(*conservatio sui*)的自然欲求(*conatus*)这一主张,但在其哲学中借由神来提供世界内在的一致性,同时也由此来说明人的伦理与政治要求,这一哲学主张的内涵不能单独来自笛卡儿或霍布斯等当时新兴的哲学思想,也不完全来自斯宾诺莎极力批评的中世纪晚期经院哲学。如能借由比对斯宾诺莎本人所熟悉的中世纪犹太思想,而发现部分斯宾诺莎哲学思想的理论根据,将更能增进对斯宾诺莎哲学思想的理解。因此,本篇论文撰写的目的在于根据近年来学者们的主张,整理比对迈蒙尼德与斯宾诺莎哲学思想之间的同异,借此更完整地评判斯宾诺莎哲学思想的根源。

① 参见 Manuel Joël, *Spinozas theologisch-politischer Traktat auf seinen Quellen geprüft* (Breslau: Schletter'sche Buchhandlung, 1870)。

② 参见 Harry A. Wolfson, "Philo Judaeus," in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, vol. 1 (Cambridge MA: Harvard University Press, 1973), 70; Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 2 (Cambridge MA: Harvard University Press, 1934), 331-333; Steven Nadler ed., *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 5。

③ 参见 Steven Nadler ed., *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, 8。



一、斯宾诺莎与迈蒙尼德对神学的批评

迈蒙尼德作为中世纪以理性来诠释宗教经文的代表性哲学家,受到亚里士多德哲学的影响,他所提出的主要看法包括:(1)由于人类认识的局限性,我们无法以任何肯定的方式来清楚地说明神的属性,而只能以否定的方式来说明祂。也就是说,我们无法肯定地说明神是什么,而只能说祂不是什么;我们只能领会神的“如此”(Daß),但无法领会神的“什么”(Was)^①,这也就是所谓理解神的“否定之途”(via negativa)。(2)反对按照字面意义理解经文内容,而主张将部分经文内容依理性思考理解为一种借喻。(3)综合以上两点,反对将神以类比于人的方式加以理解,即反对将神拟人化。

由上述的第一点来看,这一想法无疑影响了托马斯(Thomas Aquinas)等中世纪哲学家的主张,但并未撼动斯宾诺莎对神的确定或肯定性的正面思考。斯宾诺莎认为对神的理解,可以透过所谓“第三种获得知识的方法”^②,也就是理智直观的方式(scientia intuitiva)来获得。虽然透过这种方式对神的理解仍然是有限的,但并不是完全不可能。例如对于神的无限多属性,我们只能理解“思考”和“延展”这两种在笛卡儿的二元论中提出的、各自分离的实体属性,即使神应具备无限多的属性。在《伦理学》第五章中,斯宾诺莎进行了以下说明:

第三种知识由对神之特定属性的整全观念出发,以通达至关于事物本质的整全知识,我们愈能以这种方式理解事物,我们就愈能理解神。因此,心灵最高超的德性,也就是心灵的力量或本性,或说是心灵最伟大的努力,就是要根据第三种知识来理解事物。^③

心灵透过这种直观的方式,能正确地理解神与任何在神之中的事物。而这种认识事物的方式,就是在“永恒的相”(sub species eternitatis)下认识事物:

我们会以两种方式把事物设想为现实的,或者我们把事物设想为与特定的时间地点相关,或者我们把事物设想为包含在神之内,且得自于神圣本性的必然性。而我们以第二种方式把事物设想为真的或实在的,是在永恒

^① 参见列奥·施特劳斯 Leo Strauss,《斯宾诺莎的宗教批判》[Spinoza's Critique of Religion],李永晶 Li Yongjing 译(北京[Beijing]:华夏出版社[Huaxia Publishing House],2013),213—214。

^② Benedict de Spinoza, *Ethica*, V, prop. 32, in *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt (Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925), II, 300。

^③ 同上,296。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

的相下设想事物,它们的观念包含神永恒与无限的本质。^①

不同于感官对想象力的依赖,把事物设想为特定时空下的有限存有,理智可以透过对事物的直观来判断对象绝对的真假。这一种对事物的理智思考,其实就是对神自身的理解。然而,我们却也在迈蒙尼德的著作中发现这一主张。亦即是说,迈蒙尼德同样认为我们有根据理智对神加以认识的能力。因此,迈蒙尼德所主张的否定神学与在他著作中提出的其他主张,实际上有相互冲突的地方。神并不是对人来说,绝对无法依一种肯定的方式加以描述的。^② 由此而言,斯宾诺莎的观点也并不完全是反对迈蒙尼德的。

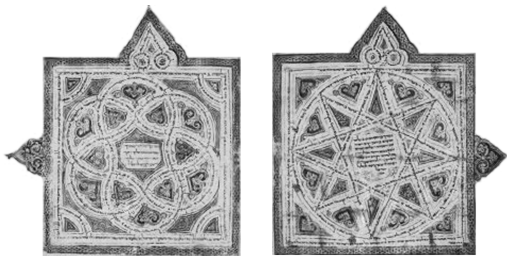
而从上述的第二和第三点来看,斯宾诺莎的哲学主张无疑是与此相吻合的。斯宾诺莎在《神学政治论》中反对像迈蒙尼德一样用理性来作为裁夺《圣经》经文意义的唯一标准,因为理性思考的内容,经常会曲解《圣经》经文的原始意图。对斯宾诺莎而言,《圣经》经文的宗教教诲意图远不同于哲学根据自然理性来获得真知识的意图。而迈蒙尼德的所谓理性裁决,也经常只以亚里士多德依理性建构的哲学体系当作裁量的判准。因而斯宾诺莎主张将《圣经》中的经文内容,如先知预言等,依照当时的历史背景以及所使用文字的表达方式来理解,而不从字面上进行任何对文字背后意义的自由想象。斯宾诺莎的这一主张其实更符合理解诠释《圣经》的理性精神,也就是不以哲学系统的理性单独来解构神学的内容,进而在神学文本中寻找其历史性起源的根据(reason)。^③ 而在对于有神迹等违背自然现象的存在,更以人类天生共同具有的自然理性为基础来加以驳斥。^④ 另外,在反对将神进行拟人化的理解上,斯宾诺莎在《伦理学》中,甚至将神等同于自然本身。神不具有任何特定的人格特性,自然中的任何个别事物,包括人及其他无生命的物质在内,都是神在特定属性下所展现的个别样态:

① Spinoza, *Ethica*, V, prop. 29, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 298-299.

② 参见 Carlos Fraenkel, "Maimonides' God and Spinoza's *Deus sive Natura*," in *Journal of the History of Philosophy* 44 (2006): 186-187. 然而,施特劳斯并不认为在这一点上迈蒙尼德自相矛盾。参见列奥·施特劳斯,《斯宾诺莎的宗教批判》,215。

③ 参见斯宾诺莎 Spinoza,《斯宾诺莎文集》[*Spinoza Opera*],第三卷[vol. 3]《神学政治论》[*Tractatus Theologico-Politicus*],温锡增 Wen Xizeng 译(北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press],2014),120—121。对斯宾诺莎而言,《圣经》的教义内容并没有任何违背理性的地方,因而也不需要依理性来对其加以裁夺。启示宗教与运用理性的哲学有完全不同的出发点,因此不互相隶属。宗教使人虔敬有德,甚至达至救赎,而哲学在于追求真理。理智既不是神学的“奴婢”,服从于宗教,受宗教节制,启示宗教也不屈从于哲学的理性,并以此来裁夺宗教经文内容的正确与否。对斯宾诺莎而言,我们可以用与诠释自然相同的方法,也就是运用所有人共同具有的理智,按照宗教经文本身应具有的内在意义,对其加以诠释,而不需信奉任何权威的注解。参见《神学政治论》,7,103,204。

④ 参见 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, VI, in *Spinoza Opera*, III, 81-96。



构成神本质的理智和意志,必定和我们的理智与意志,彼此天差地远。除了名称相同外,毫无相合之处。^①

我们无法将理解自身理智与意志的方式应用于神上来理解神。而神本身就是自然依确定的方式将自身开显:

个别事物不过是神的属性之应变,或即是神的属性以确定且决定的方式表现的模态。^②

斯宾诺莎这一“神即自然”的大胆革命性主张,如同沃夫森所言,是在西方哲学史中前所未见的。而即使迈蒙尼德也未曾如此主张神所具有的物质性,而遵照亚里士多德哲学,将神理解为完全不带物质潜能的纯实现(*actus purus*),在迈蒙尼德的主张中,确实也有一种导向神在其认识中与自然世界结合为一的倾向。^③ 法兰柯(*Carlos Fraenkel*)据此指出,斯宾诺莎的哲学主张未必完全是前所未见的革命性思想。^④ 斯宾诺莎自己在著作中也提出,一些希伯来贤者“如同在云雾”(*quasi per nebulam*)^⑤中观看物体一般,模糊地认识到他所清楚表达的主张。而这些所谓希伯来贤者,学者们普遍认为是中世纪受亚里士多德哲学影响的犹太哲学家,特别是迈蒙尼德。^⑥ 因此斯宾诺莎的哲学思想,不过是如同拨开云雾一般,清晰地表达了迈蒙尼德在内的中世纪犹太哲学家模糊主张的思想。关于迈蒙尼德思想中这一模糊倾向,我们有必要根据法兰柯的研究,做更清楚的说明。

二、迈蒙尼德与斯宾诺莎对神作为世界内在原因的理解

在《迷途指津》(*The Guide for the Perplexed*)第一部分第 68 章中,迈蒙尼德清楚地指出了关于神对于祂所创造世界的认识结构:神本身是理智,是理智认识的主体,同时也是理智认识的客体对象,这三者在神的认识中是同一不分的:

你们已经知道哲学家们关于神,愿祂受赞,说了些什么:祂是理智,是理

① Spinoza, *Ethica*, I, prop. 17, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 62-63.

② Spinoza, *Ethica*, I, prop. 25, corollarium, in *Spinoza Opera*, II, 68.

③ 参见 Manuel Joël, *Spinozas theologisch-politischer Traktat auf seinen Quellen geprüft*, 47-48。

④ 参见 Carlos Fraenkel, “Mainonides’ God and Spinoza’s *Deus sive Natura*,” 170。

⑤ Spinoza, *Ethica*, II, prop. 7, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 90.

⑥ 参见 Carlos Fraenkel, “Mainonides’ God and Spinoza’s *Deus sive Natura*,” 176。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

智认识的主体,也是理智认识的客体。这三个概念在祂之中,愿祂受赞,是一个概念,其中没有多重性。^①

这一神与世界在认识活动上的“等同”,实际上源自对亚里士多德(也就是迈蒙尼德口中的哲学家)的批判思考。^②在亚里士多德的《形而上学》(*Metaphysics*)中,神被界定为“思考自身的纯思考”(noesis noeseos)^③。在神的认识活动中,神作为思考者,祂所思考的对象,就仅是思考着自身的思考,如此神才是完满且神圣无缺的。但是在这一现实完成的思考活动中,神却似乎和世界脱离了关联。神除了思考自身之外,不被允许有任何其他活动。然而,可能受到古罗马帝国时期狄米斯提乌斯(Themistius)依新柏拉图主义重新诠释亚里士多德《形而上学》第十二章的影响^④,迈蒙尼德认为,基于神的全知,祂无可置疑地认识一切由祂所创造的事物。因此,在神的认识活动中,认识对象必定包含一切祂所创造的事物。这意味着,在神的现实思考中,神与世界一切事物“等同”。而这一“等同”,由于思考自身不带有任何物质性,因而只是形式上的同一。但斯宾诺莎由于将神等同于一理智的存有,除了理智的认识活动外,没有任何其他情感变化或意志要求。此外,亚里士多德《形而上学》中对形式与质料所做的区分,并不对斯宾诺莎起任何规范作用。因此神在认识活动上与世界的等同,直接使得神与世界完全不分。自然中的个别事物在斯宾诺莎的理解中,成为神自身在不同属性下的特定样态。“凡存在者,存在于神之中”(Quidquid est, in Deo est)^⑤;“神是万物的内在因(causa immanens),不是超越因(non vero transiens)”^⑥。于是在笛卡儿哲学中,根据延展属性而开显的物质,对斯宾诺莎而言,成为在神之中与神自身不分的神之特定样态。但这一主张面临了迈蒙尼德自己曾预见的问题:迈蒙尼德认为,根据亚里士多德的观点,神作为纯粹的现

① 转译自 Carlos Fraenkel, “Mainonides’ God and Spinoza’s Deus sive Natura,” 179-180; Warren Zev Harvey, “A Portrait of Spinoza as a Maimonidean,” in *Journal of the History of Philosophy* (1981: 19), 164-165。

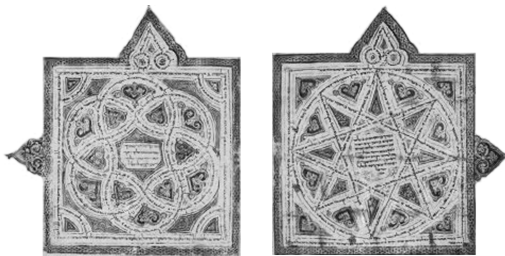
② 参见 Harvey, “A Portrait of Spinoza as a Maimonidean,” 164。

③ Aristotle, *Metaphysics*, III, 1074b33-35。

④ 参见 Shlomo Pines, “Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius’ Commentary on Book Lambda and Their Place in the History of Philosophy,” in *Studies in the History of Arabic Philosophy* (Collected Works, vol. 3), ed. Sarah Stroumsa (Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1996), 286-289; Carlos Fraenkel, “Mainonides’ God and Spinoza’s *Deus sive Natura*,” 186; Warren Zev Harvey, “Ishq, hesheq, and amor Dei intellectualis,” in *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, ed. Steven Nadler, 104。

⑤ Spinoza, *Ethica*, I, prop. 15, in *Spinoza Opera*, II, 56。

⑥ Spinoza, *Ethica*, I, prop. 18, in *Spinoza Opera*, II, 63。



实,不能带有任何质料的部分。因为质料带有成为他者的潜能,且物质也可以被拆解为不同组成部分,但神是绝对完美且唯一的现实存有,祂既绝不是一潜在的可能存有,也不可能被拆解成众多部分。因此,迈蒙尼德强烈地认为,任何认同神有物质性的主张,都是不正确的,甚至是不虔敬的、渎神的看法。物质是神所创造的,但神不带有物质性。然而,对于抛弃了亚里士多德哲学,不采用“形质论”及“潜能/实现论”的斯宾诺莎而言,并不存在这一根源于亚里士多德《形而上学》的问题。斯宾诺莎自然也反对一般人的想象,以为神像个人一般拥有灵魂与对应之躯体,但是他确实认为整个有形物质世界,无疑地属于神在延展属性上的自身开展。在关于物质作为部分而可被拆解的问题上,在《伦理学》第一章命题15的附释中,斯宾诺莎提出:物质作为整体以理智(intellectus)来看待,是自身无限的合一整体,在观念上并无法予以拆解。只有当我们运用想象力(imaginatio),将物质从可分的量上来考量时,物质才会是有限且可分的。这似乎正在针对迈蒙尼德的反对提出辩护,同时正要拨散中世纪希伯来学者的“云雾”:

我们对量的设想有两种方式:像我们抽象的,或肤浅的想象那样,或者只单单借由理智来将量设想为实体。所以如果我们以平常想象中的方式来看待量,它就会被认作是有限的、可分割的、由部分所构成的;可是如果我们以理智看待量,将它设想为实体,虽然这极为困难,但那么一来它就会被认为是无限的、唯一的、不可分割的。^①

虽然斯宾诺莎的这一结论,将延展性视为神的属性之一,完全违背了迈蒙尼德的主张,但在这一论证过程中,斯宾诺莎所运用的将智者的“理智”区分于一般人的“想象”的做法,却还是迈蒙尼德所惯用的方式。斯宾诺莎借此强调并凸显哲学中理智的力量,以此来获得真正的知识,同时克服在信仰中依据字面想象所产生的种种争端。^②

然而令人感到奇特的是,斯宾诺莎这一借由将神视为理智所认识的绝对量,进而回避以想象使得物质从量上考量而被分解,这一种将整个自然世界视为完

^① Spinoza, *Ethica*, I, prop. 15, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 60.

^② 参见 Harvey, “A Portrait of Spinoza as a Maimonidean,” 167-169。值得注意的是,迈蒙尼德即使将想象与理智相区分,但还是认为这两者是可以相辅相成的。先知在宗教启示上的预言,就是想象力与理解力相互搭配的最高程度完善。但对斯宾诺莎而言,想象源于身体感官受外界的物质影响,因而造成想象内容的不定与易变。在知识确定性的层级上,它永远低于理解力依赖理智活动所理解到之确定不移的真理。参见列奥·施特劳斯,《斯宾诺莎的宗教批判》,237—238; Spinoza, *Ethica*, II, prop. 40, 2, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 122。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

整一体的主张,同样是迈蒙尼德曾表述过的。在《迷途指津》第一部分的第72章中,迈蒙尼德同样要求将物质自然视为完整不可分的:

宇宙,就其整体而言,只是一个个别存有者……^①

虽然它(整个宇宙)包含许多没有运动、没有生命的东西,但它是一个透过天体运动,有生命的存有,可与生物的心脏相比拟。因此你们必须将整个天球设想为一个个别存有者,它带有生命、运动以及一个灵魂。这一理解宇宙的方式,如以下将说明,是必须的,也就是说,它有助于证明神的唯一;它也有助于阐发这一原理:唯一者只创造了一个存有。^②

但由于迈蒙尼德接受亚里士多德哲学,肯定神自身的非物质性,将神视为超自然外的自然创造者,所以并没有跨出斯宾诺莎将神等同于自然之大胆的一步。反过来说,斯宾诺莎事实上完成了迈蒙尼德哲学“令人震惊的逻辑结论”^③。在同一章中,迈蒙尼德接着指出:

神,愿祂受赞,不是包含在宇宙世界中物体的能力,而与世界中所有的部分分离。但祂的统领,愿祂受赞,及祂的旨意完全与世界相连,这其中的目的与真实的实在对我们是隐藏的,人类没有足够的能力来理解它。神,愿祂受赞,与世界脱离,完全摆脱,这是可被证明的,但祂的统领与旨意,同样也可被证明存在于世界的任何部分,无论多么卑微细小。愿这一战胜我们之完美的祂受赞!^④

迈蒙尼德一方面,如同亚里士多德一般,将作为纯现实的神孤立于世界之外;但另一方面同时强调,神与世界的紧密关联。两者之间的矛盾不连贯处,就付诸人类理解的限制,并强调了自然整体的整全与唯一,这无疑已为斯宾诺莎铺好了迈向“神即自然”这一主张的道路。^⑤ 斯宾诺莎只需运用他的敏锐思考,将那一迈蒙尼德错误地归于人类理解限制的矛盾不连贯处解释清楚,虽然对这一

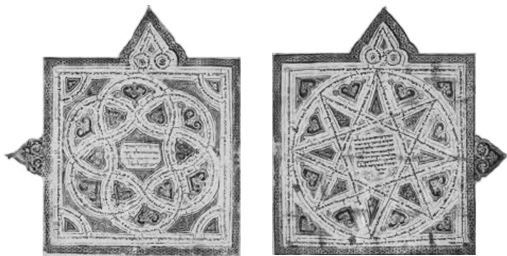
① Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, trans. Michael Friedländer (London: Routledge & Sons, 1904), 113.

② 同上, 115。

③ “Maimonides... laid the philosophical groundwork..., but it took a thinker as audacious as Spinoza to bring it all to a stunning logical conclusion.” Steven Nadler, “Virtue, reason, and moral luck: Maimonides, Gersonides, Spinoza,” in *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, ed. Steven Nadler (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 176.

④ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, 119.

⑤ 参见 Leon Roth, *The Guide for the Perplexed: Moses Maimonides* (London: Routledge, 1948), 91-92; Carlos Fraenkel, “Maimonides’ God and Spinoza’s Deus sive Natura,” 202-203.



解释的理解极为困难^①,但如此即可拨开中世纪希伯来贤者所创造的“云雾”。总体而言,在上述的说明中,我们可以见到斯宾诺莎的哲学延续了部分迈蒙尼德的主张,甚至运用了迈蒙尼德对“理智”与“想象”加以区分的方法,来解决理论中的疑难。但由于斯宾诺莎并不采用亚里士多德《形而上学》中对形式与质料的区分,替代的是透过笛卡儿对思考的心灵及延展的物体之二元区分,从而得到的属性与模态的区分,因而最后才得出所谓“神即自然”的实体一元论。

迈蒙尼德对斯宾诺莎的哲学影响,除了上述属于形上学及认识论上的类比性外,另一个显著的影响在伦理学上。

三、迈蒙尼德与斯宾诺莎关于敬神的伦理主张

笛卡儿透过对任何知识内容的彻底怀疑所建立之心物二元新思想,虽然为科学的进展奠定下重要的形上基础,但在伦理思想的确立上,笛卡儿却只能提供一令人无法满意的“暂时道德”(morale par provision),抑或以一接近于斯多葛学派的伦理主张,来充实自身的哲学体系。由此所建立的“道德保证”(assurance morale),远无法达成笛卡儿在知识上所要求的“形上确定性”(certitude métaphysique)^②。这些道德原则只对日常生活有助益,无法作为理论知识上的确定依据。因此,斯宾诺莎依几何学方法建立的伦理学,目的就在于要完成笛卡儿所未能达致的,从形上学的根据建立伦理道德原则的确定性。针对这一目的,斯宾诺莎一方面采用类似于笛卡儿在《论灵魂的激情》(*The Passion of Soul*)中的做法,透过对情感的理智分析,进一步主张以理智的主动喜悦替代被动的激情,借以达成心灵的平静,使人摆脱情感对人的奴役,因此这一主动的喜悦才是人类追求自身幸福的至高善;另一方面,斯宾诺莎将善恶理解为人类为保存自身的需要,根据对象相对于我们的利害关系而给予事物对象的

^① 如同《伦理学》全书结尾的最后一句名言:“然而一切出色伟大的事物,既困难又少见。”(*Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*)神与世界即离又合的关系,对斯宾诺莎而言,并不是一对人类无能理解的神秘奇迹,也不需要依赖任何一辩证的“中项”来加以联系。透过“能产自然”(natura naturans)与“所产自然”(natura naturata)的区分而建立的“泛神论”(pantheism),足以解释这一对迈蒙尼德而言无可理解之神秘,虽然在理解上是困难的,这是因为它完全超出那种简单的对形象的想象之外。参见 Leon Roth, *The Guide for the Perplexed: Moses Maimonides* (London: Routledge, 1948), 91-92; Carlos Fraenkel, “Maimonides’ God and Spinoza’s Deus sive Natura,” 202-203。

^② René Descartes, *Discours de la Méthode*, in *Oeuvres*, eds. Charles Adams and Paul Tannery (Paris: Vrin, 1982-1991), vol. 6, 37-38.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

标志,因此给予对善恶的追求与回避一合理的基础。^①也就是说,善恶源自身体的物质需要,而对事物所产生的一种想象。^②对于事物善恶的定义,不同于依理智对事物真假的判断。而对斯宾诺莎而言,只有理智的对象才值得我们追寻,否则只会让我们永远陷入主观相对的争端。在此斯宾诺莎不但同样运用了上述迈蒙尼德对理智与想象的区分,甚至迈蒙尼德也同样将这一区分运用在真假判断及善恶定义上。在《迷途指津》中迈蒙尼德指出:“通过理智,我们区分出真假,……对于必然真理,并无所谓善恶。”而对于善恶这一组一般接受的相对概念,人们除了依于“想象产生欲求及身体的愉悦”^③来评判之外,并没有能力可以认识它们。迈蒙尼德重新诠释了《圣经·创世记》中的经文,指出伊甸园中的亚当,正是由于偷吃了善恶树上的禁果,而抛弃了原有的神圣理智,像野兽一般依身体想象来定义善恶,这正是亚当犯下的原罪。综上所述,我们其实可以将斯宾诺莎对善恶相对性的理解,视为一种迈蒙尼德伦理学的现代诠释。

然而,斯宾诺莎与迈蒙尼德都不是伦理学上的相对论者。虽然我们依于想象,无法真正决定事物善恶的标准,但只要我们总是以理智来决定行为,依赖于我们最终的对神之理智认识,我们就可以达成伦理学上所要求的幸福。斯宾诺莎在《伦理学》第五章第21节之后的最后部分中,透过对一切事物的形上思考,得出了结论:只有在“对神的睿智之爱”(amor Dei intellectualis)^④中,人才能得到真正的幸福。真正幸福成功的人生,在于像智者一般,依理智思考神这一存有,这才能使人永远地摆脱一切来自情感与想象对人的奴役,让人获得自由,甚至使灵魂得到永恒的救赎,真正达到人类所能享有的完善与至福(beatitudo)。^⑤这一透过人与神在理智中相结合获得至福,完成人类永恒救赎的主张,完全超出了笛卡儿心物二元论既有的框架,无怪乎从笛卡儿思想出发来研究斯宾诺莎的

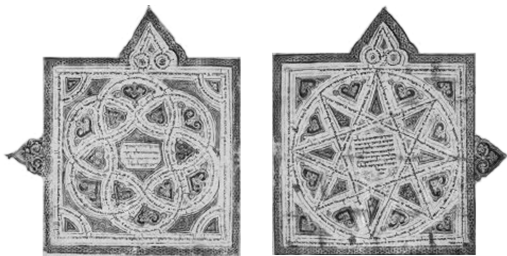
① 参见 Spinoza, *Ethica*, IV, prop. 8, in *Spinoza Opera*, II, 215。迈蒙尼德也有类似的主张,但其根据还是源自于亚里士多德哲学,而未发展成以主观的效益性来定义善恶的标准;参见 Harvey, “A Portrait of Spinoza as a Maimonidean,” 158-159。

② 参见 Spinoza, *Ethica*, I, appendix, in *Spinoza Opera*, II, 81-83。

③ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, I, 2, 15-16。

④ 参见 Spinoza, *Ethica*, V, prop. 32, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 300。

⑤ 参见 Spinoza, *Ethica*, V, prop. 36, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 303;斯宾诺莎,《神学政治论》,62:“我们的至高善与幸福,就在于认识神也就是爱神。”(Huc itaque nostrum summum bonum, nostraque beatitudo redit, in cognitionem scilicet et amorem Dei.)“如爱至高善一般爱神。”(Deum ut summum bonum amare)(中文经笔者重译。)



柯里,完全无法理解《伦理学》中最后这一部分^①。然而,研究中世纪犹太思想的学者们却都一致指出,这一种所谓“对神的睿智之爱”,出自中世纪的犹太哲学。^②甚至在结构上,与迈蒙尼德的《迷途指津》的最后几章有相符类似的地方。

迈蒙尼德在结束《迷途指津》全书之前,在第三部分第 51 章的开头写下:

本章不包含有全书未说明的部分。它是一种结论,同时说明那些敬拜神的人,将获得对神的真知识。它将引导他们至那一种敬拜,也就是人所能达到的最高目的,并展现神如何在这个世界中保护他们,直到他们获得永生。^③

而斯宾诺莎在进入《伦理学》第五部分的第 21 命题之前则写下:

至此我已说完一切关于现世生活的一切道理。……如今该进一步谈论只属于心灵,而与身体的存续无关的那些事项了。^④

以一种似曾相见的口吻,斯宾诺莎在《伦理学》的结尾指出,人类真正的幸福在于透过神圣理智的运用,与神相结合,也就是在“对神的睿智之爱”中,使得灵魂得到永生。^⑤而迈蒙尼德的《迷途指津》结尾部分,虽然也强调敬神的爱会是灵魂永恒的愉悦,且这种愉悦与身体感受到的愉悦完全不同,但是并未将这一敬神的爱,直接清楚地关联于人类的理智。然而这份敬神的爱,却能使人战胜死亡。迈蒙尼德引用了《圣经》诗篇第 91 篇中的经文:

你必不怕黑夜的惊骇,或是白日飞的箭……虽有千人仆倒在你旁边,万人仆倒在你右边,这灾却不得临近你……神说:因为他专心爱我,我就要搭救他。

透过理智敬爱神,也就是透过对上帝的认识而寻求得到的知识上的完美,进而接近神,这究竟如何能避免死亡的灾难?迈蒙尼德在这里并未明言,这也是自

① Edwin Curley: “I... do not feel that I understand this part of the Ethics at all..., I also believe that no one else understands it adequately either.” 乔纳森·本内特(Jonathan Bennett)甚至视这一部分为“an unmitigated and seeming unmotivated disaster,... rubbish which causes others to write rubbish.”。参见 Edwin Curley, *A Study of Spinoza's Ethics* (Indianapolis: Hackett Publishing, 1984), 84; Harvey, “Ishq, Hesheq, and Amor Dei Intelletualis,” 98。

② 参见 Harvey, “Ishq, Hesheq, and Amor Dei Intelletualis,” 106。

③ Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, 384.

④ Spinoza, *Ethica*, V, prop. 20, scholium, in *Spinoza Opera*, II, 294.

⑤ 参见 Spinoza, *Ethica*, V, prop. 23, 40, in *Spinoza Opera*, II, 295, 306。

JEWISH STUDIES

犹太研究

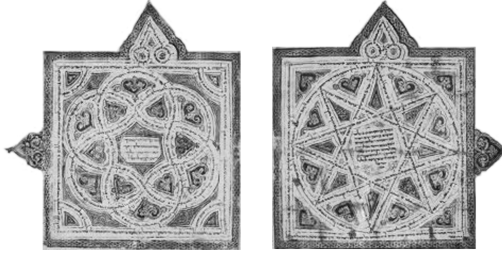
第20辑

古以来学者尝试诠释迈蒙尼德哲学思想时,意见有所不同的地方。^① 但是以理智的思考表达对神的敬爱,以完成人类生命的最高目的,这一点是迈蒙尼德无可置疑强调的,同时也是斯宾诺莎在《伦理学》最后一部分中,透过几何学式的论证清楚表达出的。

结论

在斯宾诺莎的哲学思想中,可以发现有许多与中世纪犹太哲学家迈蒙尼德相关联的地方。即使类似的共同思想可能也会在其他哲学家中出现,且无论是其他中世纪犹太哲学,还是较近的经院哲学思想中都有可能出现。但无可置疑的是,斯宾诺莎显然熟悉迈蒙尼德,而且迈蒙尼德的著作也对后起的中世纪经院哲学思想产生过影响。由此而言,透过迈蒙尼德与斯宾诺莎哲学思想的比对,确实能在一定程度上帮助我们理解斯宾诺莎哲学思想产生的背景,以及它真正所要传达的内容。

^① 参见 Steven Nadler, "Virtue, Reason, and Moral Luck: Maimonides, Gersonides, Spinoza," 158。



Several Observations on Maimonides' Effect on Spinoza's Philosophy

LIU Chunfa

Abstract: As an important Jewish philosopher in Western history, how does Spinoza's philosophical thought relate to traditional medieval Jewish philosophy and religious thought? By comparing Spinoza's philosophy with some of the ideas in Maimonides' thought, this article attempts to illustrate the irreplaceable importance of this link in understanding Spinoza's philosophical thought.

Key Words: Spinoza, Maimonides, Jewish Studies

秘密与沉默:德里达“解构”思想的“犹太性”探析*

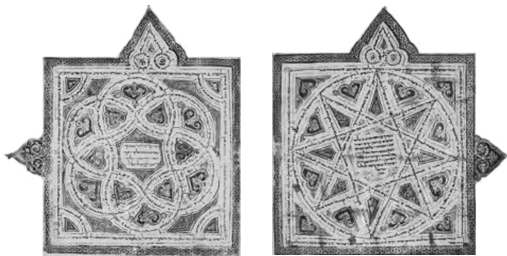
芮欣**

【摘要】自1960年开始,随着《声音与现象》《论文字学》《书写与差异》三部论著的陆续出版,法国学者雅克·德里达对于西方哲学(思想)传统中潜藏的“逻各斯中心主义”“语音中心主义”“在场的形而上学”展开批判。德里达这些具有反叛性与冒险精神的思考与写作,成为彼时最具影响的智性活动——解构。通过考察德里达于1991年出版的半自传体文本《雅克·德里达》,并结合德里达几次访谈中的自述,可以发现作为犹太后裔的生命体验与精神创伤使得德里达的研究在对“欧洲的、法国、德国、希腊文化的”思想遗产的继承与反思中呈现出一种“外在性”的特征。而在2000年12月于法国巴黎犹太社区中心举办的国际专题研讨会上,德里达通过分析与讨论卡夫卡与克尔凯郭尔关于亚伯拉罕献祭故事的解读,讲述了他自身对于“多样犹太性”的理解。对于德里达而言,解构源于犹太性并镌刻在犹太性中。

【关键词】德里达;解构;犹太性;犹太主义;秘密

* 本文系国家社科基金一般项目“奥古斯丁的文本理论与西方现代阅读传统的形成研究”(19BWW071)阶段性成果。

** 芮欣,文学博士,南开大学文学院教授,山东大学犹太教与跨宗教研究中心兼职研究员。



一、解构:继承与反叛

1967年,《声音与现象》^①《论文字学》^②《书写与差异》^③三部著作的问世令法国哲学家雅克·德里达(Jacques Derrida)名声鹊起,这对于20世纪后半叶以来的欧洲学术界与思想界来说已是不争的事实。^④而德里达之所以备受瞩目,最

① 法文版:Jacques Derrida, *La voix ex le phénomène: introduction au problème du signe dans le phénoménologie de Husserl* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967). 英文版:Jacques Derrida, *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans and introduction David B. Allison, preface Newton Garver (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973). 中文版:雅克·德里达 Jacques Derrida,《声音与现象》[*La voix ex le phénomène: introduction au problème du signe dans le phénoménologie de Husserl*], 杜小真 Du Xiaozhen 译(北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press], 1999)。《声音与现象》《论文字学》《书写与差异》的法文版与英文版信息,均参见 Albert Leventure with Thomas Keenan, "A Bibliography of Works of Jacques Derrida," in *Derrida: A Critical Reader*, ed. David Wood (Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishing, 1992), 247-248。

② 法文版:Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Editions de Minuit, 1967). 英文版:Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976). 中文版:雅克·德里达 Jacques Derrida,《论文字学》[*Of Grammatology*], 汪家堂 Wang Jiatang 译(上海[Shanghai]:上海译文出版社[Shanghai Translation Publishing House], 2005)。

③ 法文版:Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967). 英文版:Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978; London: Routledge & Kegan Paul, 1978). 中文版:雅克·德里达 Jacques Derrida,《书写与差异》(上下册)[*Writing and Difference*], 张宁 Zhang Ning 译(北京[Beijing]:生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Press], 2001)。在这一中本版的“访谈代序”中,德里达指出,不同于《声音与现象》和《论文字学》,《书写与差异》汇集了他从1962年至1967年所写的文本。

④ 1967年德里达三部著作的出版,呈现了一种不同于以往哲学传统的智性活动。而在此一年之前,“人文学科话语中的结构、符号与游戏”(“Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences”)发表于美国霍普金斯大学(Johns Hopkins University)“批评语言与人文科学”国际学术研讨会的演讲中,德里达一举成名。之后,1972年《播散》(*Dissemination*)、《哲学的边缘》(*Margins of Philosophy*)、《多重立场》(*Positions*)的问世,进一步扩大了德里达在法国、美国(尤其是文学批评界)及其他英语地区的学术声誉,其理论与思想的影响更是由哲学蔓延至整个人文学科。德里达的作品自1968年起,被翻译为40多种文字。德里达被称为“五大洲的哲学家”,先后当选纽约与人文科学学院、美国文理科学院院士,获哥伦比亚大学、鲁汶大学、剑桥大学等大学名誉博士学位。1975年,德里达开始在美国耶鲁大学教书,与保罗·德曼、米勒等人一起被称为“耶鲁学派”,引发“解构入侵美国”的争论。1990年初,德里达受法国政府委托创办国际哲学学院并当选为第一任院长。1988年,德里达获德国尼采奖。2004年10月,德里达离世的消息由法兰西共和国总统宣布。有关德里达的影响与贡献可参见 Barry Stock, *Derrida on Deconstruction* (London and New York: Routledge, 2006), 2-6; Jacques Derrida, *A Derrida Reader: Between the Blinds*, ed. Peggy Kamuf (New York: Columbia University Press, 1991), vi-ix; 雅克·德里达 Jacques Derrida,《多重立场》[*Positions*], 余碧平 She Biping 译(北京[Beijing]:生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Press], 2004), 122—128。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

主要的原因则在于他对西方逻各斯中心主义(logocentrism)传统发出的挑战。

事实上,德里达对于逻各斯中心主义的思考从1960年初就已经开始了。1953—1954年,德里达于鲁汶大学游学,其目标是该校哲学高等研究所的胡塞尔档案馆。在这一阶段,德里达写了大学毕业论文《胡塞尔哲学中的起源问题》(“The Problem of Genesis in the Philosophy of Husserl”),这一研究成果直至1990年由法兰西大学出版社正式出版。1962年,在此基础上,德里达完成了《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》(*Edmund Husserl's “Origin of Geometry”: An Introduction*),并凭借此书获得了J.卡瓦耶奖。^①在德里达看来,“对于历史主义和客观主义的揭露从来不具有像在《起源》中达到的有机统一性”,因而,胡塞尔的研究为德里达思考“起源”(origin)、“传统”(tradition)以及“对历史一般含义的重新审读和唤醒”都提供了范例。不仅如此,胡塞尔对几何学的超越时空与经验的客观性的讨论,更关注到口语与书写的问题,而这也激起了德里达的兴趣。^②

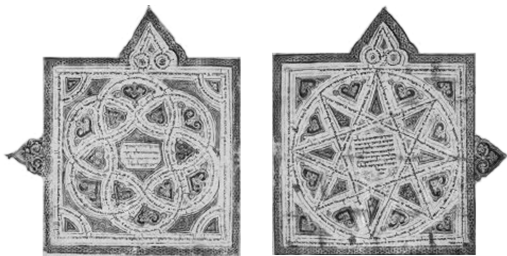
在1967年出版的三本著作中,德里达对“逻各斯中心主义”的讨论经常与“言语/语音中心主义”(phonocentrism)和“在场的形而上学”(metaphysics of presence)这两个概念密不可分。而按照德里达本人在一次访谈中的说明,他是“在海德格尔的足迹中又与之保持一定距离,从哲学中看到对所谓希腊语中那个大写的逻各斯(logos)的某种承认和臣服”,逻各斯意味着一切,它也指 *legein*,即聚集、呈放,也指那种系统的观念,“本质上,系统稳定的观念、自我聚集(呈放)的观念与逻各斯观念联系在一起”^③。因而,“逻各斯中心主义”很容易催生并形塑一种自明性的、同(统)一化的思想观念,进而制造“历史真理”(historical truth)。这就像“在电影院里吃爆米花”,人们很自然地将某些事物的结合视为理所应当。然而,不同的文化与习俗是在聚合一些事物、同时又排除一些事物的过程中形成的,它们有各自的制度、政治、宗教与历史,但是当它们各自将自身视为“历史真理”时,一定都会以在场之物遮蔽不在场的存在。^④

^① 参见 Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, trans. Geoffrey Bennington (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993), 229-330。J.卡瓦耶奖(Jean Cavailles prize)是以法国哲学家让·卡瓦耶命名的哲学奖项。卡瓦耶曾任教于巴黎高师,二战期间被盖世太保所杀,而《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》是基于德里达在巴黎高师毕业论文的基础上完成的。

^② 参见雅克·德里达 Jacques Derrida,《胡塞尔〈几何学的起源〉引论》[*Edmund Husserl's “Origin of Geometry”: An Introduction*],方向红 Fang Xianghong 译(南京[Nanjing]:南京大学出版社[Nanjing University Press],2004),2、3、215。

^③ 德里达,《书写与差异》(上),10—11。

^④ 此处关于“逻各斯中心主义”的论述,详见 Niall Lucy, *A Derrida Dictionary* (Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publishing, 2004), 70。



而在《论文字学》的开篇,德里达就在“题记”中通过引用卢梭(Jean-Jacques Rousseau)与黑格尔(Wilhelm Friedrich Hegel)关于书写方式的看法,揭示了“‘逻各斯中心主义’即表音文字(如拼音文字)的形而上学”与“人种中心主义”的潜在关联。^①紧接着,在第一章中,德里达回顾了亚里士多德(Aristotle)《解释篇》(*Perihermeneias*, 1, 16a3)关于“符号”“言语”“文字”的论述以及黑格尔在《美学》第3卷第1册中对于声音“在概念的形成和主体的自我显现过程中具有的奇怪特权”的阐述,从中发现了那主宰了西方哲学乃至思想传统的“逻各斯中心主义”不过是一种“言语/语音中心主义”。^②这一点在1972年出版的《播散》(*Dissemination*)一书所收录的文章《柏拉图的药》(“Plato’s Pharmacy”)中,得到了进一步的印证。在那里,德里达继续将“逻各斯的纪元”追溯到柏拉图,指出柏拉图式的真理即是赋予声音对于思想、声音对于在场、声音对于理想意义的绝对亲近性,而这即为“在场的形而上学”。^③

值得注意的是,在《声音与现象》一书中,德里达在梳理“逻各斯中心主义”与“在场的形而上学”和“言语/语音中心主义”的内在关系时,产生了对“观看”的反思。在德里达看来,“观看”的特权与“哲视”(theorein)相关,用他自己的话来说,“看”的特殊地位在整个哲学传统中都存在,而且它与“触觉”的特权结合在一起。拉丁文中的“直觉”即是指“看”,因此在直觉主义中一直就有这样的观念:在思想中有某个时刻事物是直接提供给“看”的,对于所有从柏拉图到胡塞尔为止的古典思想家来说,他们的文本中总有知识圆满的那个时刻,即可以触摸到(精神的观看)本质与现象的时刻。而德里达在2000年出版的《论触摸:让-吕克·南希》(*On Touching: Jean-Luc Nancy*)^④中,详细回顾了自柏拉图到南希的触摸哲学史的过程。在德里达看来,“触觉中心主义”与古希腊的身体、基督教的身体

① “题记:1.在文字学方面成就超群的人将如日中天。一个文书。(EP,第87页)啊,萨玛斯(太阳神),你将阳光洒遍大地,每块土地有如楔形符号。(同上)2.这三种书写方式与人类据此组成民族的三种不同状态完全对应。描画物体适合于野蛮民族;使用字句式符号适合于原始民族;使用字母适合于文明民族。(J.J.卢梭《语言起源论》)3.拼音文字自在自为地最智慧。(黑格尔《哲学全书》)”参见德里达,《论文字学》,3。

② 参见德里达,《论文字学》,14—15。

③ 参见 Jacques Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (London: The Athlone Press, 1981), 61-172。

④ Jacques Derrida, *On Touching: Jean-Luc Nancy* (Stanford: Stanford University Press, 2005). 南希的论著《身体》于1992年出版,参见 Jean-Luc Nancy, *Corpus* (Paris: Métailié, 1992), 并于2000年由同一出版社出版了增订版。德里达呼应南希的这部《论触摸:让-吕克·南希》也写于1992年,其英文版由卡穆夫(Peggy Kamuf)于一年后翻译出版参见 Jacques Derrida, *On the Work of Jean-Luc Nancy*, ed. Peggy Kamuf, *Paragraph* 16, 2 (July 1993)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

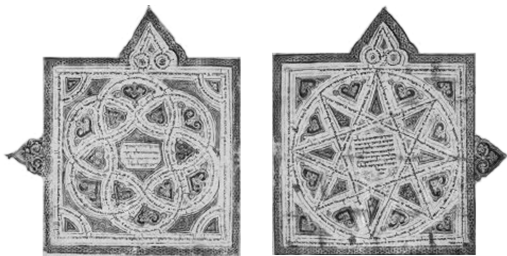
(基督教的书)经验密切相关,而南希则有着一个解构欧洲文化的基督教身体的计划。需要指出的是,德里达在阐述“逻各斯中心主义”“在场形而上学”“言语/语音中心主义”之关系时,特别提醒人们:“逻各斯中心主义”与“言语/语音中心主义”不是同一回事。尽管在某个特定时刻(批判古典哲学传统的时刻)他将两者联系起来,但是,非逻各斯中心主义的言语/语音中心主义是存在的,或许它存在于中国文化或其他文化中。^①

从上面简单的梳理中可以发现,德里达对于“逻各斯中心主义”的批判,具体体现在他对前人与他人的重新阅读、阐释与书写中,德里达本人将其称之为“解构”(destruction)。但解构不是拆毁(destroy),它更像是对于海德格尔所使用的“破坏”(Destruktion)的积极转译。而这也正如德里达与法国历史学家伊丽莎白·卢迪内斯库(Elisabeth Roudinesco)在交谈过程中表述的那样:“解构”对于“我”而言,是“既忠诚又不忠诚”地对“过去的精神遗产”进行“批判的继承”,从而使它们获得新生,能够重新与人对话,这样一来它们将不再被人们当作“偶像”来看待,而是“活的思想载体”。^②因而,“解构的运动,首先是肯定性的运动,不是确定性的,而是肯定性的”,由于它面对的是逻各斯中心主义的传统、形而上学的传统,“因而表现为对存在的权威或本质的权威的讨论”,但这种讨论并非通过对体系的分解来达成,并不意味着要击垮体系,“而是敞开了排列和集合的可能性”。与此同时,解构还关系到根基的问题,但它不是取消根基,而是关注“根基与构成根基的事物之间的关系”。不仅如此,对于权威讨论的具体实现是通过“写作”来达成的,因而,“解构”也是提出另一个文本的一种方式,它总是第二位的,并且一直会有“另一个”、“第二位”的文本,所谓“起源”永远都是相对“第二位”而言的,依靠“第二位”延续自己的生命。^③

① 参见德里达,《书写与差异》(上),17—18。这里需要提及的是,在《德里达访谈录:一种疯狂守护着思想》的“译后记”中,该书的译者何佩群对“逻各斯中心主义”“在场的形而上学”“声音中心主义”进行了详细的论述,详见雅克·德里达 Jacques Derrida,《德里达访谈录:一种疯狂守护着思想》[A Certain “Madness” Must Watch Over Thinking],何佩群 He Peiqun 译(上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People’s Publishing House],1997),238—246。

② 参见雅克·德里达 Jacques Derrida 等,《明天会怎样:雅克·德里达与伊丽莎白·卢迪内斯库对话录》[Far What Tomorrow: A Dialogue],苏旭 Su Xu 译(北京[Beijing]:中信出版社[China CITIC Press],2002),1—9。

③ 德里达在1986年5月22日接受迪迪埃·卡昂(Didier Cahen)的访谈时,谈到了对于“解构”的理解。参见德里达,《德里达访谈录》,18—20。



二、被疏离的犹太人

“解构”自始至终贯穿于德里达的思考与写作当中,并成为 20 世纪下半叶欧洲最具影响力的智性运动。^①而在德里达所说的那个精神遗产的清单中,既包括古典哲学的塑造者柏拉图、笛卡儿、康德、黑格尔,更有在研究中不同程度地延续这一传统的重要学者弗洛伊德、索绪尔、胡塞尔、海德格尔,还有那些与德里达一样生活在法国的萨特、列维纳斯、拉康、列维-斯特劳斯、福柯、阿尔都塞、德勒兹、利奥塔等。^②尽管德里达强调,“离开前人的知识,也就没有‘解构’可言”,并且他也“一直最真诚地觉得,这些人的著作确实值得尊重和理解”^③,但无论如何,德里达那些解构的文章“表面上看很激烈”,并由于寻求与形而上学理论的“脱节”(out of joint)而充满“反叛性”,因而,他的思想与写作被评论者称之为“极具魅力而又令人震惊的冒险”^④,他的“哲学口味,总体体现在通过风险、历险、下大赌注而另辟蹊径”^⑤。

正因如此,我们看到了一个具有双重性的“精神遗产继承者”的形象:一方面,德里达“在知识上、文化上承袭的是希腊文和德语的遗产。对于一个哲学家,这并不令人惊讶……”;但另一方面,他的思考与写作总是给人“一种对于欧洲的、法国、德国、希腊文化的外在性(exteriority)的感觉”,并且他本人也承认:“我

① 在剑桥大学出版社出版的文学系列丛书之一《德里达导论》的扉页中,“德里达式解构”被描述为世纪最具影响力的智性活动(the most powerful intellectual movement),该《导论》的著者 Leslie Hill 更是直言:“德里达的声誉毫无疑问与‘解构’这个由德里达最初锻造并使之著名的语词紧紧地联系在一起……‘解构’……不仅是德里达的思考策略,更践行在他对人文文学各种文本的具体阅读中。”参见 Leslie Hill, *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida* (Cambridge University Press, 2007), viii。值得一提的是,德里达在一次访谈中,谈到“解构”与“建筑”之关系时指出:“解构不是,也不应该仅仅是对话语、哲学陈述或概念以及语义学的分析,它必须向制度、向社会的或政治的结构、向最顽固的传统挑战。……总体上说,所有哲学、所有西方形而上(如果人们能够这样全球范围地谈论形而上学),都是铭写在建筑上的,这不仅仅是指石头的纪念碑,而是指建筑总体上凝结了对于一个社会的所有政治的、宗教的、文化的诠释。”参见德里达,《德里达访谈录》,21。

② 参见 Leslie Hill, *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*, 5; 德里达等,《明天会怎样》,7。列举了德里达在研究过程中阅读与批评过的学者名单,包括哲学家、心理学家、文学家、语言学家等等。

③ 德里达等,《明天会怎样》,6。

④ Jacques Derrida, *A Derrida Reader: Between the Blinds*, vi。

⑤ 德里达,《德里达访谈录》,3—4。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

的确处于这种状态。”^①正是“外在性”构成了德里达解构事业的基础,而对于铭写(inscribe)在德里达身上的这种“外在性”得以形成的原因,无论是德里达的研究者还是德里达本人(尽管他“迟疑”“犹豫”)都明确表示,它与那种以“轨迹”(trajectory)的方式影响德里达生命体验的犹太文化不无关联。但需要注意的是,德里达特别强调,他并非因此而怀恋“一种犹太教的归属感”,而是更愿意称之为“我的空白”^②,那是德里达“身不由己地严守的某个秘密”^③。

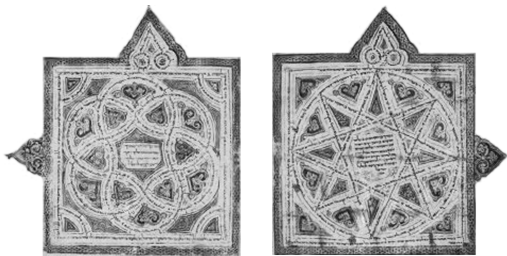
德里达曾不止一次地公开讲述他的家庭和成长史。1930年7月15日,德里达出生在法属阿尔及利亚南部的埃尔·比哈(El-Biar),但德里达的家庭早在法国殖民阿尔及利亚之前就已定居于此。德里达的父亲是一名旅行推销商,他与德里达的母亲都是犹太人,他们的祖先都是从西班牙移民而来。而西班牙的犹太人在中世纪时,和葡萄牙的犹太人一样,都遭受了迫害,被迫改信天主教,但他们大多在暗中仍然坚持犹太教信仰,并且一有机会就会放弃天主教。德里达在阿尔及利亚生活期间,克雷米法案(Crémieux Decree)仍然在发生效力,该法案于1840年由当时法国的犹太人律师兼司法部长的阿道夫·克雷米(Adolphe Crémieux)领衔签署,允许阿尔及利亚的犹太人加入法国国籍,但前提是需要放弃犹太传统习俗与律法以融入法国文化,这不仅制造了法国人与犹太人的冲突、犹太人内部的冲突,也制造了犹太人与穆斯林的冲突。这也是德里达说“法语是我唯一的语言……(但)我把法语作为他者的语言来学习”^④的原因,而且生长在法国本土的法国人,总给像他一样的法国人一种“主人”的感觉。1940年10月,法国维希政府(Vichy)发布了废除克雷米法案的政令,同时推行了反犹太法。德里达正是在这个时期(1942年)被他就读的本-阿克努(Ben Aknou)高级中学

① 德里达,《德里达访谈录》,12。值得一提的是,这在本访谈录出版不久,较早翻译德里达论著的北京大学的杜小真教授,与《德里达访谈录》的译者何佩群以及校对者包亚明教授于《复旦学报》发表了一篇“三人谈”,其中也将“外在性”作为关键词来论述德里达解构思想的特征,并指出“解读德里达的外在性,不能遗漏犹太教文化这一维度”。但稍显遗憾的是,由于当时德里达其他具有更加鲜明犹太文化底色的论著还有待时间引入华语学界,三人对于此问题未能展开深入的讨论与分析。不过,这也正反证了德里达思想中的犹太因素是何其明显,以至于尽管当时的中国学者并未有机会对此有深入的把握与研究,但也注意到了它的重要性。参见杜小真 Du Xiaozhen、包亚明 Bao Yaming、何佩群 He Peiqun,《外在性与解构——关于德里达的三人谈》[Exteriority and Deconstruction: A Dialogue among Three Chinese Scholars],于《复旦学报》(社会科学版)[Fudan Journal (Social Sciences Edition)],1997年第3期[1997, Issue 3],79—82。关于德里达“外在性”的论述,还可参见 Barry Stoker, *Derrida on Deconstruction* (London and New York: Routledge, 2006), 10-16。

② 德里达,《德里达访谈录》,3。该访谈出版于1987年12月,大约4年以后(1991年),德里达的自传性写作《割礼告白》(Circumfession)问世。

③ 德里达等,《明天会怎样》,137。

④ 德里达,《德里达访谈录》,10。



无缘无故地驱逐,并遭受到周围孩子的辱骂、威胁甚至拳脚相加。之后,他的父母将他送入了当时受迫害的犹太人所主办的学校。直到1943年3月14日反犹太法被废除,重新恢复克雷米法案,德里达才重回本-阿克努高级中学。1962年,阿尔及利亚独立,克雷米法案被废除,在阿尔及利亚生活的大部分所谓法国公民被遣返回法国,并得到了“黑脚”(pied-noir)这样一个用以区分生长在法国本土的法国人的称呼。而对于成长于如此历史境遇中的德里达而言,尽管“我的家庭以一种极其平庸的方式严格遵守教规,但我必须说,不幸的是这种遵守并不是由真正的犹太教文化所引导的”^①。不仅如此,犹太文化的遗产对他来说,不是通过基因获得的,也不是通过宗教、语言来传递的,而是以这种文化在历史遭遇中留下的痕迹(trace)、残余(remnants)为他所体验。^②

1991年,德里达与时任萨塞克斯大学(University of Sussex)法国文学教授的杰弗里·本宁顿(Geoffrey Bennington)合作出版了《雅克·德里达》(*Jacques Derrida*)一书。在这本书每页三分之一的部分,是德里达模仿奥古斯丁的“忏悔”(St. Augustine's confession)以文字和图片讲述他作为阿尔及利亚犹太人后裔的生命历史,其主标题为《割礼告白》(*Circumfession*),副标题为“五十九个时期与迂说”(*Fifty-nine Periods and Periphrases*);每页三分之二的部分则是本宁顿按照“教学与逻辑的规范”(the pedagogical and logical norms)对德里达思想进行的描述,即便没有达到完全总体(totality)的概括,但至少也对其进行了系统(system)的梳理,故而命名为《德里达基准》(“Derridabase”)。^③需要注意的是,德里达写作的部分处于每页的下方,它书写了“伊利的人生—神话”(biomythography of Elie)^④。“伊利”(Elie)是德里达的希伯来名字,但它却并不为外人所知,甚至没有出现在德里达的出生证明上,因而德里达将其称之为“我的秘密之名”。^⑤这个名字当然与标明犹太人身份的“割礼”(circumcision)密切相关,德里达甚至于1976年计划写作一部《以利亚之书》(*Book of Elijah*)讨论“割礼”。^⑥而正如本宁顿引用德里达在《丧钟》(*Glas*)一书中谈到的黑格尔对于

① 德里达,《德里达访谈录》,11。

② 有关德里达的个人背景,可参见 Leslie Hill, *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*, 1-3; 德里达,《德里达访谈录》,9-11; 德里达等,《明天会怎样》,137-144。

③ 参见 Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, 1。

④ 同上,182。

⑤ 德里达提到他家人不会谈起他的希伯来名字,他自己也不会,甚至很想将其掩盖,但他却提及他的两个兄长,年长一些的兄长的名字是 René, 希伯来名字为亚伯拉罕(Abraham),另一位夭折的兄长名为 Paul Moses。参见 Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, 87-90。

⑥ 同上,99。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

犹太人“割礼”的评论：“这个切割的符号(the sign of cut)表明犹太人在大洪水之后与母系自然(maternal nature)的分离,并且这一符号用以区分那些不受割礼者,他们背离亚伯拉罕的爱,必从社群中被剪除,放逐到固定居所之外的沙漠中。”^①因而,“割礼”一方面表明了作为上帝选民的德里达身上的异质性(heterogeneity),它使德里达以自传—宗教—神话的叙述对本宁顿所讨论的作为“哲学家”的德里达进行着解构^②,这是从底(下)部发起的对于基础(base)的颠覆,很容易令人产生如此这般的想法——“犹太思想可以在某种程度上对抗希腊逻各斯的暴政”^③;但另一方面,因“割礼”带来的“犹太人的被疏离”(the Jew is alienated),使得德里达主动将“割礼”视为与身为犹太人的自己进行切割(cut himself from him),以自我解构的方式避免陷入任何一种“犹太主义”(Judaism)中,因为在德里达看来,排犹主义使他深受其害,但犹太社群内部“一种集体的、强制性的冲动”^④更使他意识到了这看似合理的自卫行为当中潜藏的排斥其他民族的危险。对于德里达而言,“割礼”并非一种象征身份的符号和标志,而是一个留在他身体上和精神中的“创伤”(trauma),它“体现在我所有的讲座中和著作里”^⑤。这正如本宁顿对德里达的评价:德里达就像摩西一样,游荡在解构的沙漠中,而书写就像犹太人的圣所,这是一个内在中空的结构,能指并不指向任何所指,中心空无一物。^⑥

三、另一种“犹太性”

2000年12月3日至5日,在法国巴黎的犹太社区中心,围绕“多样的犹太性:德里达的问题”(Judéités: Questions pour Jacques Derrida)举办了一场国际专题研讨会,而这场研讨会主要参与者的演讲于2003年正式集结问世,并于2007年出版了英译本。^⑦这些学者当中,既有与德里达学术兴趣相仿的法国学者让-吕克·南希,曾与德里达一同撰写《面纱》(Veils)的犹太裔女权主义者埃莱娜·西苏(Hélène Cixous),希伯来大学致力于大屠杀研究的女学者米哈尔·

① Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, 294.

② 参见德里达,《德里达访谈录》,19。

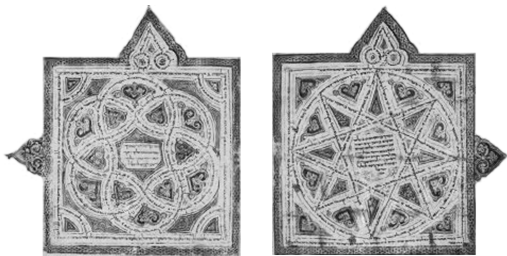
③ Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, 293.

④ 德里达等,《明天会怎样》,144。

⑤ 同上。

⑥ 参见 Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, 297。

⑦ *Judeities: Questions for Jacques Derrida*, eds. Bettina Bergo, Joseph Cohen and Raphael Zagury-Orly, trans. Bettina Bergo and Michael B. Smith (New York: Fordham University Press, 2007).



班·纳夫塔利(Michal Ben Naftali),还有与德里达同样出生于阿尔及利亚、专注于德国古典哲学与犹太哲学研究的法国学者杰拉德·本苏珊(Gérard Bensussan),同样对于犹太裔法国哲学家列维纳斯,犹太裔法国诗人保罗·策兰,倍感兴趣的荷兰学者亨特·德·弗里斯(Hent de Vries),更有在反思现代性意义上关注德里达思想独特价值的德国著名学者哈贝马斯(Jürgen Habermas),意大利哲学家 Gianni Vattimo,以及积极组织这次国际研讨会并编辑会议论文集的学术后起之秀——爱尔兰都柏林大学的约瑟夫·科恩(Joseph Cohen)与特拉维夫大学研究员拉斐尔·扎古里-奥利(Raphael Zagury-Orly)(前者专注于犹太哲学与欧洲当代思想的研究,后者则一直在从事将德里达的著作翻译为希伯来文的工作)。因而,此次国际专题研讨会不仅使得德里达以往研究中那些带有犹太色彩的议题,如剩余(remnant)、好客(hospitality)、责任(responsibility)、赠礼(gift)、灰烬(cinder)、秘密(secret)、倾听(listening)、书写(writing)、他者(other)等得到集中的彰显与深入的研究,更是探讨了罗森茨威格(Rosenzweig)、列维纳斯、卡夫卡、保罗·策兰等犹太裔学者、作家与德里达的影响关系,进而呈现出德里达思想中“多样的”犹太性,这也正是会议的组织者与论文集的编辑者坚持将复数的 *Judeities* 作为一个专有名词进行使用的意义所在:“我们选择 *judeity* 表达某种多义,一种无法定义的、不能确定的多样性,而正是这样的多样性构成了今天犹太人的内在性。换句话说,*judeity* 不应该被理解为一种对于犹太身份更加‘真实的/权威的’(authentic)阐释,而是体现在对于犹太性的各种各样的解释与评论中,犹太的语言、民族、政治、哲学、文学、宗教。”^①

值得注意的是,已近古稀之年的德里达参加了这次“德里达的问题”国际研讨会,论文集的第一篇文章即是源自德里达在会上发表的题为《亚伯拉罕,另一个》(“Abraham, the Other”)^②的演讲,这似乎是德里达对其自身所理解的“何为犹太性”的回答,但德里达给出的仍然是一个“解构式”的答案、一个不确定的回答。尽管如此,正是在这个演讲中,“解构”与“犹太性”之关系被生动而具体地诠释出来,或者更准确地说,对于德里达而言,犹太性这个议题本身即意味着解构。

德里达从一句引文开始他的论述——“我可能想到另一个亚伯拉罕”(I

^① Joseph Cohen and Raphael Zagury-Orly, “Preface to the French Edition,” in *Judeities: Questions for Jacques Derrida*, xi.

^② Jacques Derrida, “Abraham, the Other,” in *Judeities: Questions for Jacques Derrida*, 1-36.文中所引德里达这篇文章的内容均出于此。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

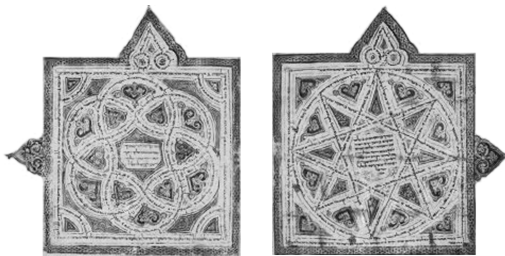
could think of another Abraham for myself),它出自犹太裔德语作家卡夫卡1921年6月5日寄给朋友罗伯特·克罗普施托克(Robert Klopstock)的信中所讲述的亚伯拉罕故事的起始句。^①基于《创世纪》第22章的叙述,卡夫卡模仿克尔凯郭尔在《恐惧与战栗》“调音篇”中对亚伯拉罕故事的四重讲述^②,用三个简短的段落对亚伯拉罕献以撒进行了三种不同的诠释:首先,“另一个亚伯拉罕……他愿意像一个侍者那样,立即乐意完成受害者的要求,但他未实现牺牲,因为他未能离家出走,他是必不可少的,因为经济界需要他……”在这里,我们看到的是一个遵从经济学交换逻辑的“亚伯拉罕”,“相信”与“献祭”都是为了获得更大的报偿,但卡夫卡马上取消了这种逻辑,戏谑地称道“亚伯拉罕早已有万贯家财”,而《创世纪》第13章也的确讲到“亚伯兰的金、银、牲畜极多”。紧接着,卡夫卡讲到“真正的亚伯拉罕”,但同时却强调这个亚伯拉罕“不值一提”,因为他经历的不过是一场约伯式的考验,“表面上(被)夺走了一些东西”,但事实上却如克尔凯郭尔所赞颂的那样“没有超出信仰一步”,从而使得“荒谬变为事实”,实现了信仰的“跳跃”。但卡夫卡却认为“这是合乎逻辑的,并且没有跳跃”,乃至用“撒拉的笑”来讥讽“跳跃”是“不可能的”,因为在这个故事中,从一开始以撒就注定了不会被作为祭品真正地牺牲,而亚伯拉罕也必定因为经受了考验得到泽被后世的恩典。接下来,“还有一个亚伯拉罕”,卡夫卡称其为“一个完全正确的牺牲的人……”^③

在卡夫卡虚构的关于亚伯拉罕的三个故事中,德里达对于那“镌刻在亚伯拉罕这个名称之下一连串的‘不止一个’(more than one)的多样性”倍感兴趣,而德里达以此开始他的演讲,正如其所言,“要以我自己的方式”诠释卡夫卡。卡夫卡在第三个亚伯拉罕的故事中特别强调:“他(亚伯拉罕)不缺少真正的信念,他会十分镇定地献牲。他担心他虽然作为亚伯拉罕与儿子骑马出去,但是在路上会变成堂吉诃德。……他担心世人见到这光景会笑死。……他主要担心这种可笑将使他变得更老、更讨厌,使他的儿子更脏,更不值得被召唤回来。一个不召自来的亚伯拉罕!”德里达将卡夫卡笔下亚伯拉罕的担心解释为一种“不确定”

① 参见叶廷芳 Ye Tingfang 主编,《卡夫卡全集》(第七卷),叶廷芳 Ye Tingfang、赵干龙 Zhao Qianlong、黎奇 Li Qi 译(石家庄[Shi Jiazhuang]:河北教育出版社[Hebei Education Press],1996),415—416。文中所引卡夫卡讲述的亚伯拉罕的故事均出于此。

② 详见基尔克果 Søren Aabye Kierkegaard,《恐惧与战栗:静默者约翰尼斯的辩证抒情诗》[Fear and Trembling],赵翔 Zhao Xiang 译(北京[Beijing]:华夏出版社[Huaxia Publishing House],2017),9—14。这一版本的《恐惧与战栗》将 Søren Aabye Kierkegaard 翻译为“基尔克果”,更常见的译名为“克尔凯郭尔”“祁克果”“齐克果”,在本文正文中仍采用更常见的译法“克尔凯郭尔”。

③ 参见基尔克果,《恐惧与战栗》,15—26。



(not sure):“这另另一个亚伯拉罕(the other other Abraham)已经回应了呼召、回应了拣选的考验,但他不能确定自己是否已经被召唤,不确定召唤的就是他而不是另一个人。他害怕被嘲笑,就像一个听力不好的人,他回答‘是的’‘我在这’,但却没有被召唤、没有被指定。”在德里达看来,堂吉珂德式的亚伯拉罕其实不过是卡夫卡对于包括他自己在内的犹太人的反讽,因为那通过牺牲而得来的选民身份反而使他们被称为“dirty Jew”。“这仿佛是在年终庆祝时应该得到奖金的优秀学生,在充满期待的寂静中这个最坏的学生由于听错,从自己肮脏最末的座位上跑出来,全班哄堂大笑。也许根本不是听错,他的名字真的被叫了,根据教师的想法,奖励优秀学生的同时就是对劣等生的惩罚。”德里达几乎复述了卡夫卡的这段话,因为那也正是德里达亲身经历的痛苦与创伤。不仅如此,借由卡夫卡对于亚伯拉罕的分析,德里达实则想要讲述他自己的“故事”,即德里达对于自身“犹太性”的理解,这里尤其可以看到德里达式的解构。在《亚伯拉罕,另一个》这篇演讲中,德里达指出自己的问题:一方面,在他的切身经验中,的确在某种程度上触碰到了那使犹太人成之为犹太人(being jew)的最隐秘的、最模糊的、最难以表明的性质,这正如德里达在儿时被动获得的割礼,这是他身份的秘密标记,也因此中学时德里达和其他犹太学生一样被“无故”地驱逐出学校;而另一方面,无论在德里达那些伦理的、政治的书写中,还是在他的公共活动中,抑或是在德里达关于哲学和文学的讨论中,某种程度上又可清晰地看到一种“风格/方式”(fashion),不管这些是出自一个“优秀学生”还是一个“劣等学生”,它们都显现出德里达思想中所具有的“犹太性”痕迹。

而最耐人寻味的是德里达对亚伯拉罕回应那位家长式(patriarchal)人物呼召的解读。当亚伯拉罕伸手举刀要宰献自己的儿子时,“耶和华的使者从天上呼叫他说,亚伯拉罕,亚伯拉罕,亚伯拉罕回答说,是的,我在这儿”。对此,德里达指出,倘若这是亚伯拉罕以自身行为对世人的第一次教导(teaching),那么它表明,任何事物都开始于“回应”(response),因为只有回应中方可实现“自我在场/呈现”,“是的,我在这儿”,甚至默许、回答“不”也是一种回应。当“我”回应说,“不,不,我不在这”,“我否认、公开放弃、拒绝”等时,仍是在说“是的”,这种否定性的回应反而表明了“是的,我在这里向你说话,我正在对你说,为了回答‘不’,我在这里否认、拒绝”。在德里达看来,亚伯拉罕的回应中贮藏着一个悖论的逻辑:一方面,它赋予了“是的”“肯定”一种原初性的优先权,构成了无法根除的遗传基因,正因为如此,亚伯拉罕在对耶和華的回答中奠定了犹太人的选民身份;但另一方面,无论是对其进行回答“是的”,对其进行肯定的存在,还是回答者本身,都是借由/通过/区分一切否定的形态被存留下来、被呈现出来,那些“质疑”“怀疑”“不确定”“批判”乃至“解构”,先于“肯定”“是的”,并使得它们生长出

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

来。因而,尽管卡夫卡笔下那个“不确定的”亚伯拉罕像劣等生一样被人嘲笑,但他却是“完全正确牺牲的人”。

四、秘密的守护者

考究起来,德里达曾不止一次地提到过亚伯拉罕的故事。在1992年出版的《赠予死亡》(*The Gift of Death*)中,德里达将这个故事视为上帝对亚伯拉罕能否保守秘密的考验,并且直接引用了克尔凯郭尔《恐惧与战栗》“调音篇”中四个乐章里提到的亚伯拉罕与以撒的“沉默”。^①“沉默”保守了亚伯拉罕与上帝之间的秘密,也保守了亚伯拉罕与以撒之间的秘密,“世上无人谈及此事,以撒也从未向人提起他所看见的事情,亚伯拉罕更不怀疑有任何人看见过这一切”。对此,德里达指出,正是“同一个秘密、同一个沉默,分开了亚伯拉罕与以撒”。^②不仅如此,这样的秘密与沉默也分开了卡夫卡与德里达,分开了犹太人,更分开了德里达所说的“我和你”(I/you)、“我和我们”(I/we)、“我们和你们”(we/you)、“我—我们和他们”(I-we/they)、“正统的和非正统的”(authentic/inauthentic)、“犹太性和犹太主义(Jewishness/Judaism)”。^③而只要保持沉默,就是相信沉默可以守护秘密。与此同时,沉默也使秘密彰显,而这秘密正是成为犹太人的条件和前提。德里达声明,他不敢用犹太人这个称谓来称呼自己,因为成为犹太人意味着要保持那个沉默和秘密,它会将“我/犹太人”区分出来,而区分又带来了创伤与痛苦;但与此同时,他又感到“无比的荣耀”,绝不想要掩盖他的犹太血统,因为它恰恰呈现了一种沉默地守护与关照,它保护了秘密,而这个秘密使“我”避免陷入任何确定性的犹太主义(judaism),保持某种不确定的犹太性(jewishness)。因而,对于德里达而言,他恰恰要警惕自己成为犹太人,以保持、看护他的犹太性:“注意、当心、保持警醒,不惜任何代价不要成为犹太人,尽管这样你将成为孤独的、最后一个犹太人,但也要在作为犹太人表明立场、要求一种团体的、民族的乃至国家的团结之前重新考虑。”^④

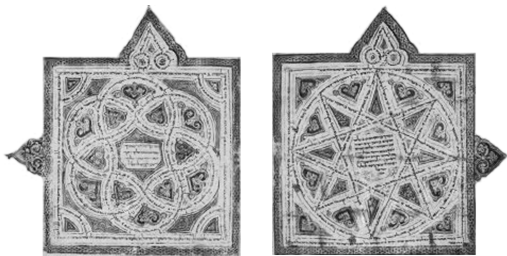
相比于克尔凯郭尔对于亚伯拉罕的赞颂,德里达更喜欢卡夫卡反讽式的解读。因为,克尔凯郭尔笔下的亚伯拉罕是“典范”(exemplarism)的代表,在他身

① 参见基尔克果,《恐惧与战栗》,13。

② 参见雅克·德里达 Jacques Derrida,《赠予死亡》[*The Gift of Death*],王钦 Wang Qin 译(西安[Xi'an]:西北大学出版社[Northwest University Press],2018),156—157。

③ 参见 Jacques Derrida,“Abraham, the Other,” 6。

④ 同上,7。



上我们看到了一种要求“确定”的力量——“是的，我在这儿”，由此，产生了身份的认定。但在现代社会，“典范”的危险性日益显露，它表现为民族主义的优越感。原本，民族主义强调某种“独特性”“不可化约的差异性”。但在现代，它却总是想要承担将“典范”普遍化的使命，无论是犹太民族还是日耳曼民族似乎都是如此，而这样一种典范的优越感使得典范应有的“责任”（守护真理的秘密）失去了限制，使那个原本的“空地”被“中心”所占据。然而，卡夫卡所描述的那“另一个”亚伯拉罕提醒人们在回应召唤时应该保持怀疑和犹豫，“他是否真的听到，是否没有误解，是否听到的是他的名字，是否他是那唯一的、第一个做出回应的人，是否他没有暴力地将他人替代，他是否了解替代的法则也是责任的法则，是否要不断地保持警惕”。而之所以总是“可能”（could/perhaps）有另一个亚伯拉罕，是因为《创世纪》第 17 章早已讲道，在亚伯兰（Abram）99 岁行割礼之时，他已经获得了另一个名字“亚伯拉罕”（Abraham），而这正如德里达的诠释，字母 H 的加入将新的气息注入到他的生命中，不仅如此，在摩利亚山上，天使叫了他两次“亚伯拉罕，亚伯拉罕”。^① 于是，我们看到，在德里达的理解中，解构由犹太性这里开始，并深深地镌刻在犹太性中。

事实上，早在 1960 年德里达出版的 3 本代表性论著中，无论是《声音与现象》中对于“沉默声音”和“书写差异”的论述^②，还是《论文字学》中对于“文本之外别无他物”和“替补之链”的阐释^③，抑或《书写与差异》中有关犹太裔诗人爱德蒙·雅毕斯、犹太裔心理学家弗洛伊德、犹太裔哲学家列维纳斯的重读，“犹太性”对于德里达思考与写作的影响已经充分显露。而在德里达此后的著作中，例如《播散》（*Dissemination*, 1972）、《多重立场》（*Positions*, 1972）、《丧钟》（*Glas*, 1974）、《明信片》（*The Post Card*, 1980）、《灰烬》（*Cinder*, 1987）、《盲者的记忆：自我的肖像与他者的毁灭》（*Memories of a Blind Man: The Self-Portrait and Other Ruins*, 1990）、《赠予死亡》（*The Gift of Death*, 1992）、《对秘密的喜好》（*A Taste for The Secret*, 1997）《主权问题：保罗·策兰的诗学》（*Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, 2005）等^④，那些带有德里达式解构风格的研究与论述，无一不是“犹太性”思想的哲学化表述。而在 2000 年，德里达

① 参见 Jacques Derrida, “Abraham, the Other,” 34。

② 详见德里达，《声音与现象》，88—110。

③ 详见德里达，《论文字学》，206—238。

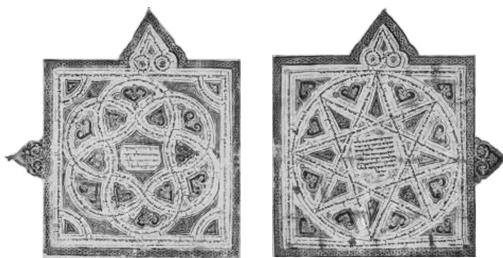
④ 这里提到的若干德里达的著作，均按照法文版问世时间标注，唯有《主权问题：保罗·策兰的诗学》以英文版时间为准，因这本论著实为德里达的一本文集，收录了其不同年份发表的论文，其中包括了德里达 1986 年发表的“Shibboleth: For Paul Celan”和 2004 年发表的“Poetics and Politics of Witnessing”。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

于法国巴黎中心社区专题国际研讨会中所做的演讲,对过去他的那些曾经被研究者褒奖或批判的“德里达的问题”进行了回应。德里达返回到历史中犹太人身份得以形成的原初性讲述——《创世纪》中亚伯拉罕的故事,揭示了“另一个”“别样的”“不同的”亚伯拉罕/犹太人的可能性,他(他们)既不是那个被确定了选民身份的一神论的信仰者(群体),更不是排犹运动中必然遭受灾难的“Dirty Jews”。在他(他们)与德里达的身上,责任大于典范(拣选)带来的恩宠与牺牲,他们共同保守、看顾着真理的秘密。



Secret and Silence: On the “Jewishness” in Derrida’s Deconstructionism

RUI Xin

Abstract: Since the 1960s, with the publication of three important works such as *Speech and Phenomena*, *Of Grammatology*, *Writing and Difference* in succession, Jacques Derrida studied systematically and analyzed critically “logocentrism”, “phonocentrism”, “metaphysics of presence” hidden in the tradition of the Western philosophy. It is the thoughts and writings of Derrida that made “deconstruction” the most influential intellectual activity in that time. By exploring the quasi-biography *Jacques Derrida* written by Derrida and Geoffrey Bennington, and the interviews between Derrida and Didier Cahen, between Derrida and Elisabeth Roudinesco, it is found that there is a kind of feature as “exteriority” in the Derrida’s reflections on the legacy of Classical philosophy, which to a great extent resulted from the life experience and the psychic trauma of Derrida as a Jewish descendant. More than that, in an international symposium held at Jewish Center in Paris in December of 2000, through comparing the interpretations of the story about Abraham’s sacrifice in scripture between Franz Kafka and Soren Kierkegaard, Derrida discussed the question of “judeities”, and expressed his understanding the relationship between deconstruction and judeities. It is judeities rather than judasim that could guard and keep the secret of truth in the history.

Key Words: Jacques Derrida, Deconstruction, Judeities, Judaism, Secret

《迷途指津》的双焦点之二 ——试论迈蒙尼德的“神车论”*

张纓**

【摘要】在拉比传统中,与《创世记》第1章相连的“开端论”以及与《以西结书》第1章和第10章相连的“神车论”是禁止传授的关于上帝的秘密知识。在《迷途指津》里,迈蒙尼德多次指出,解释“开端论”与“神车论”中可以解释的内容是此书的首要目的。与此同时,迈蒙尼德指出,“开端论”等于自然科学,“神车论”等于神的科学。可以说,“开端论”与“神车论”构成了《迷途指津》的双焦点。本文尝试借助迈蒙尼德在《重述托拉·知识书》里对“神车论”和“开端论”的论述,初步解码《迷途指津》对先知以西结的“神车视像”的隐微解释。本文提出并论证的观点是:一方面,《迷途指津》将以西结等先知的“神车视像”解释为一种特殊的“天使论”——由于迈蒙尼德将上帝以外的“无形体存在者”都称为“天使”,故该“天使论”事实上沟通了神的科学与自然科学;另一方面,迈蒙尼德将《知识书》里的“九天球”模式改为《迷途指津》里的“四天球”模式,以便更好地用该模式来解释以西结的“神车视像”。

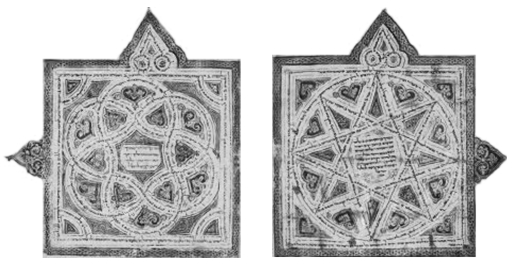
【关键词】迈蒙尼德;《迷途指津》;神车论;天使论;四;分离理智与天球

小引：“神车论”与“神的科学”

《以西结书》第1章和第10章里,有两段先知以西结的“视像”(希伯来语

* 本文为国家社科基金后期资助一般项目“自然与律法——迈蒙尼德《迷途指津》解读”(19FZXB033)阶段性成果。

** 张纓,华东师范大学哲学系副教授。



ma'rot, 通常英译为 *visions*, 和合本作“异象”), 后世拉比们将这两个“视像”连同以赛亚的类似“视像”^①, 看作上帝的秘密或关于上帝的知识, 并称之为 *ma'asehmerkavah*, 即“神车论”。^② 自拉比犹太教以来, “神车论”一直被视为犹太教内部最隐秘的论题。在《密释纳》(*Mishnah*) 里有这样的说法:

被禁止的人际关系[这个论题]不能当着三个人的面加以阐释, “开端论”(*ma'asehbereshit*) 不能当着两个人的面加以阐释, “神车论”不能当着一个人的面加以阐释, 除非这个人是个智者[或贤人], 能靠自己来理解。^③

可是, 究竟“神车论”蕴含的秘密是什么呢? 对我们来说更重要的问题是: 究竟“神车论”的秘密对迈蒙尼德意味着什么? 毕竟, 迈蒙尼德对“神车论”的理解很可能不同于先贤们的意见。在疏解《密释纳》相关文本时, 迈蒙尼德指出:

且听我基于研习先贤的话语、依我的理解对我变得清晰的东西: 他们称之为 *ma'asehbereshit* 的是自然科学以及对创造之初的探究。至于 *ma'asehmerkavah*, 他们指神的科学, 它是关于存在者总体的言说, 是关于造物主的实存、祂的知识、祂的属性——所有被造事物都必然来自祂, 以及关于诸天使、与人类理智相连的灵魂和理智以及死后的实存的言说。由于这两种科学即自然科学与神的科学的重要性——这种重要性是完全正当的——他们警告并反对教授它们, 就如反对传授数学科学。^④

从这段话中, 我们可以看到, 在迈蒙尼德那里, “神的科学”不仅指关于上帝

① 参见《以赛亚书》第6章第1—4节。需要指出的是, 《撒迦利亚书》第6章第1—7节关于“四辆车”的“先知视像”(a vision of prophecy) 同样构成了迈蒙尼德解释“神车论”的重要环节。详见下文论述。

② *ma'aseh* 的字面含义为“作品”, 故某些西方学者也将 *ma'asehmerkavah* 译作 the Work of the Chariot。迈蒙尼德《迷途指津》的英译者 Shlomo Pines 将 *ma'asehmerkavah* 译作 the Account of the Chariot, 本文从该英译。本文的《迷途指津》(*The Guide of the Perplexed*) 引文依据中译本(傅有德 Fu Youde、郭鹏 Guo Peng、张志平 Zhang Zhiping 译, 济南 [Jinan]: 山东大学出版社 [Shandong University Press], 2007/1998) 以及 Shlomo Pines 英译本 (*The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines, Chicago, London: University of Chicago Press, 1963)。下引《迷途指津》, 随文注明引文卷次、章节及中译本(在“/”前)和 Pines 译本页码(在“/”后)。《迷途指津》引文中的**粗体**表示原文为希伯来语的词句, 正文里加粗的字体是笔者所加的重点。

③ 《巴比伦塔木德·节日祭典》(Balonian Talmud, *Hagigah*) 11b; 《密释纳·节日祭典》(*Mishnah*, *Hagigah*) 2.1。方括号中的内容为笔者顺通文意及补充说明而酌加, 后同。

④ Maimonides, *Commentary on Mishnah*, *Hagigah* II. 1. 参见 Menachem Kellner, “Maimonides' Commentary on Mishnah *Hagigah* II. 1, Translation and Commentary,” in *From Strength to Strength: Lectures from Shearith Israel*, ed. Marc D. Angel (Brooklyn, NY: Sepher-Hermon Press, 1998), 103-104。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

的实存及属性的知识,而且首先指关于存在者总体的学说,与此同时,“神的科学”也指关于诸天使、人的灵魂和理智乃至死后的实存的学说。施特劳斯(Leo Strauss)很精辟地将迈蒙尼德理解的“神的科学”归结为“关于无形体的存在者或关于上帝和诸天使的科学”^①。这个表述将“上帝和诸天使”一并归入“无形体的存在者”行列,从而为我们探秘迈蒙尼德对“神车论”的理解提供了最有启发性的提示。

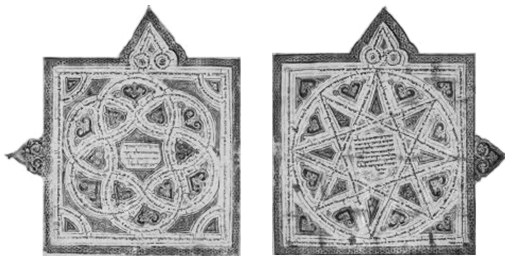
一、“神车视像”之谜

在讨论迈蒙尼德对先知以西结的“神车视像”的解释之前,有必要先介绍《以西结书》的相关内容。在《以西结书》第1章,先知描述了自己“在迦勒底人之地”、在“迦巴鲁河边被掳的人中”,初次面临上帝的呼召时所“看到”的一幅景象:“天开了,得见神的诸视像(*mar'ot 'elohim*; visions of God)。……我观看,见狂风从北方刮来,有一朵包括闪烁着火的大云……其中间有好像精金的颜色(*'enhashmal*)。又从其中显出四个活物的样式(*demut 'arba 'hayyot*)。他们……有人的样式,各有四个脸面、四个翅膀;他们的腿是直的,脚掌好像牛犊之蹄(*regel 'egel*),都灿烂如光明的铜(*nehoshetqalal*)。”^②活物的“脸的样式”很是神奇,“前面有人的脸,右面有狮子的脸,左面有牛的脸,后面有鹰的脸”(《以西结书》1:10),更神奇的是,“活物的脸旁各有一轮(*'ophan*; wheel)在地上。轮的形状和它们的作品(*ma'asehem*, their work)好像水苍玉(*'eintarshish*)。四轮(*'ophannim*)都是一个样式(*demut*),形状和作品(*ma'ase*)好像轮中套轮”(《以西结书》1:15—16)。

除了“四活物的样式”和“四轮”,先知接着看到“活物的头以上有穹苍(*raqia'*)的样式……在他们头以上的穹苍之上有宝座的样式(*demutha-kisse'*; the likeness of the throne),仿佛蓝宝石(*saphir*)。在宝座样式以上有仿佛人的样式(*demut 'adam*)。我见从他腰以上有仿佛精金的颜色(*'einhashmal*),周围都有火的形状,又见从他腰以下有仿佛火的形状,周围也有光辉”(《以西结书》1:22—27)。最后,先知总结道:“这就是圣主的荣耀(*kevod YHWH*; the glory of the Lord)

^① Leo Strauss, “How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*,” in Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines, xvi.

^② 《以西结书》1:1—6。本文中的《圣经》引文主要依据“和合本”,有部分修订,这些修订尤其涉及迈蒙尼德所讨论的各种措辞。依犹太教传统,笔者将上帝的“四字母圣名”YHWH译作“圣主”。以下引用《以西结书》,随文注明章节。



之样式的形状。”(结 1:28)

十三个月之后,类似的景象再度出现于先知以西结面前:“我观看,见基路伯(*keruvim* [或 *cherubim*])头上的穹苍(*raqi'a*)之中,显出蓝宝石(*'even sappir*)的形状,仿佛宝座的样式。”(《以西结书》10:1)不过,这回的视像中出现了一个“穿细麻衣的人(*ha'ish*)”(《以西结书》10:2),以及一座“殿”(*bayit* [或译“房”]):“那人进去的时候,基路伯站在殿的右边,云彩充满了内院。圣主的荣耀(*kevod YHWH*; the glory of the Lord)从基路伯那里上升,停在门槛以上。……外院也听到基路伯翅膀的响声,好像全能神(*El Shadday*)说话的声音。”(《以西结书》10:3—5)跟第一个视像一样,第二个视像里也出现了“四个轮子”:

我又观看,见基路伯旁边有四个轮子(*'ophannim*)。这基路伯旁有一个轮子,那基路伯旁有一个轮子,每基路伯都是如此。轮子的形状(*ma'reh*)仿佛水苍玉(*'even tarshish*)。至于它们的形状,四个都是一个样式,仿佛轮中套轮。轮行走的时候,向四方都能直行,并不掉转。头向何方,他们也随向何方,行走的时候并不掉转。他们全身,连背带手和翅膀,并轮周围都充满眼睛(*'einayim*)。这四个基路伯的轮子都是如此。至于这些轮子(*'ophannim*),我耳中听见对它们的呼喊:那球(*ha-galgal*)!基路伯有四脸,第一是基路伯的脸,第二是人的脸,第三是狮子的脸,第四是鹰的脸。

基路伯升上去了。这是我在迦巴鲁河边所见的活物。基路伯行走,轮也在旁边行走。基路伯展开翅膀,离地上升,轮也不转离他们旁边。……因为活物的灵在轮中。(《以西结书》10:9—17)

当然,最后少不了“圣主的荣耀”:“圣主的荣耀从殿的门槛那里出去,停在基路伯以上。……在他们以上有以色列上帝的荣耀(*kavod'elohe-yisra'el*)。”(结 10:18—19)

按现代学者的说法,《以西结书》“充满了壮观、晦涩和疑难”^①,这一点在第1章和第10章的两个“视像”里一目了然:这两个“视像”充满了不可思议的超自然事物,对那些事物的描述很难从字面上理解,其寓意也不容易推断。从文本上看,两个“视像”高度相似,可它们在细节处又有不同。按圣经学者布洛克(Daniel I. Block)的说法,第一个“视像”由“类比的语言主宰”,其中的描述饱含

^① William Greenhill, *An Exposition of the Prophet Ezekiel* (London: Henry G. Bohn, 1846), 5. 参见 Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel, Chapters 1-24*, *The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids, MI, Cambridge, U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 89.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

“华彩、巍峨和光亮的意味……而整个幻象 (apparition) 对先知构成了惊愕和强烈的冲击”。相比之下,第 10 章的第二个视像则“以更寻常的方式来描述”。同时,在第 10 章,第 1 章里的“大多数语法困难被抚平了……抽象的内容变得具体,诸多类比的语言消失了”。更重要的是,第一个视像里的“不确定的表达——‘活物’,在第二个视像里被具体化为‘基路伯’,‘轮’则被具体等同于 *galgal* [滚动;圆球],前者的华彩也在后者中暗淡下来”。总之,在第 10 章中,以西结“以更镇定、更连贯的样式”来描述各种意象。^①

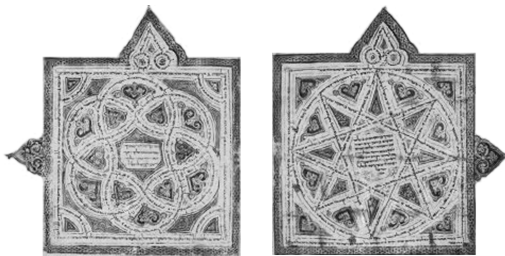
两个视像之间的差异当然不会逃过迈蒙尼德的眼睛。比如,他提到第二个视像里的“基路伯”就是第一个视像里的“活物”,从而不仅由于“基路伯”的天使身份,将“四活物”界定为“天使”,还指出四个活物最终只是一个活物(卷三 3 章,386/423)。迈蒙尼德提醒读者,以西结描述的视像多次使用了“*demut*”[样式]这个词,然而,“样式”在不同的对象那里具有不同的含义:有的时候它们必须作为比喻来理解,有的时候它们就是真实的“样式”(卷三 7 章,391/428—429)。实际上,*demut* 是《迷途指津》(*The Guide of the Perplexed*) 第 1 章讨论的两个词之一,迈蒙尼德在那里说,*demut* 表示的往往是概念上而非形状或外观上的“样式”,而人在创造之初分有的上帝的“样式”(《创世记》1:26—27),指“理智的领会”(intellectual apprehension)^②。

初读《迷途指津》卷一的大量词典式释义章时,我们会以为,迈蒙尼德解释那些希伯来语词汇的初衷是确立上帝的无形体性,诚然如此。然而,反复阅读那些章回,我们会认识到,从《迷途指津》起始,迈蒙尼德已经在为解读“神车论”作准备:从卷一 1 章的 *demut* [样式]、卷一 3 章的 *tabnith* [外形],卷一 4 章的 *ra'oh* [看],*habbit* [观看]和 *h'azoh* [见到],卷一 6 章的 *'ish* [男人]和 *'ishshah* [女人],到卷一 9 章的 *kisse* [宝座]以及卷一 10 章的 *yarod* [下降]和 *'aloh* [上升],乃至在更多看似不经意地出自“神车视像”的引文里,他处处处理伏着草蛇灰线,一点一点暗示,一步一步将读者引向理解之道。

迈蒙尼德这么做,一方面是为了遵守先贤们不得传授“神车论”秘密的禁令,另一方面也是为了向自己的后辈隐约揭示他所理解的这个秘密所包含的知识。按他自己的说法,“我的目的是让真理得以瞥见,然后再将之隐匿起来”(《迷途指津》,卷首引言,7/6—7)。他说的“真理”当然也包括“神车论”的秘密所隐含的真理。正因为需要以隐匿的方式曲折地揭示真理,迈蒙尼德对以西结两个视像的解释甚至比《圣经》文本更为晦涩。正如施特劳斯所言,在迈蒙尼德“对神车论的

① 参见 Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel*, Chapter 1-24, 90。

② 迈蒙尼德,《迷途指津》,卷一 1 章,22/23。



解释中,至少在表面上,他只谈及这一最秘密的文本的字面意义”^①。也就是说,迈蒙尼德对以西结的极为晦涩的“视像”的解释本身只是点到为止,这就使他的解释依然弥漫着重重迷雾,仿佛谜上加谜。

二、“神车论”与“诸天使”

尽管有种种困难,但我们还是可以循着迈蒙尼德留给我们的线索慢慢接近他的秘密,尝试解开他设置的各种谜语。在《迷途指津》里,迈蒙尼德 10 次提到“神车论”这个概念,其中有 5 次,“神车论”跟“开端论”一并出现。在初次提及这两“论”时,迈蒙尼德指出:“我们已经在自己的律法编撰[指《重述托拉》]中……提及,开端论等于自然科学,神车论等于神的科学。”(卷首引言,6—7/6)^②这无疑为我们解开“神车论”的秘密提供了第一个提示,即他对“神车论”的解释需要从“科学”角度去理解——这使他对以西结的“神车视像”的解读全然不同于犹太先贤的解读。“神车论”和“开端论”被一并提起的其余数次,都出现于迈蒙尼德论及《迷途指津》的写作意图的语境中。^③迈蒙尼德数次重申,“《迷途指津》的首要目的就是在尽可能的限度内,解释开端论和神车论”^④。在卷二 2 章的“特殊导言”里,迈蒙尼德特别指明,“本书系于解释开端论和神车论中能得到理解的部分以及扫除涉及预言和神的知识的困难”(卷二 2 章,237/254)。这句话隐然将“开端论”与“预言”相连,并不出意外地将“神车论”与“神的知识”相连。^⑤

至此,我们获得了两条相对明确的初步线索去追踪迈蒙尼德笔下“神车论”的秘密:“神车论”涉及关于神的知识,是关于上帝的最高秘密,在此意义上,可以

^① Leo Strauss, “How to Begin to Study Maimonides’ *Guide of the Perplexed*,” xxxvi.

^② 《迷途指津》引文中,仿宋体加粗的内容表示该部分原文为希伯来语。

^③ 这五次分别位于卷首引言,卷二 2 章(2 次)、卷二 29 章及卷三引言,“神车论”单独出现的五次分别位于卷一 34 章(2 次)、卷三引言、卷三 5 章(2 次)。

^④ 迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 29 章(319/346),另参见卷三引言(379/415)。

^⑤ 关于《迷途指津》的“特殊导言”,参见张纓 Zhang Ying,《〈迷途指津〉中的特殊导言》[Maimonides’ Special Introductions in *The Guide of the Perplexed*],收录于《犹太研究》(第 14 辑)[*Jewish Studies Vol. 14*](济南[Jinan]:山东大学出版社[Shandong University Press],2016),223—225。关于迈蒙尼德在《迷途指津》里对“神车论”与“开端论”的共同论述,参见张纓 Zhang Ying,《〈迷途指津〉的双焦点之一:初探迈蒙尼德的“开端论”》[Maimonides’ Examination of “The Account of the Beginning”: A Preliminary Study of One of the Two Foci in *The Guide of the Perplexed*],收录于《犹太研究》(第 18 辑)[*Jewish Studies Vol. 18*](济南[Jinan]:山东大学出版社[Shandong University Press],2021),122—141。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

说“神车论”是《迷途指津》的核心论题^①；与此同时，迈蒙尼德写于《迷途指津》之前的著作《重述托拉》(*Mishneh Torah*)对“神车论”的论述或许有助于我们解开《迷途指津》的最高秘密。

在《重述托拉》里，迈蒙尼德在全书开端即第一部《知识之书》(*Sefer Ha-Madda'*)之第一卷“作为律法之根基的律法”的头两章，就着手讨论“神车论”这个最隐秘的论题，只是在其后的第3章和第4章，他才讨论“开端论”。^② 迈蒙尼德悄悄将高度理论化的这四章称为《知识书》(*Sefer Madda'*)^③，在其第1章，他以高度凝练的笔触论证了上帝的存在、上帝的单一性以及上帝的无形体性。他指出，《圣经》里关于上帝的“脚”“手指”“手”“眼睛”“耳朵”等的描述都是对上帝的替代性表述，是迁就无法理解非形体存在者的大多数人的不得已做法。并且迈蒙尼德借摩西对上帝的请求和上帝的回应(见《出埃及记》33:18—23)说明，人没有能力认识上帝的真正实在，进而先知们论及上帝的形体及情感的言说都是比喻性的。^④

在《知识书》的第2章，迈蒙尼德在表明“爱上帝”和“敬畏上帝”的律法要求后，话锋转向“世界之主的作品”^⑤。他指出，这个受造世界分为三个部分：首先

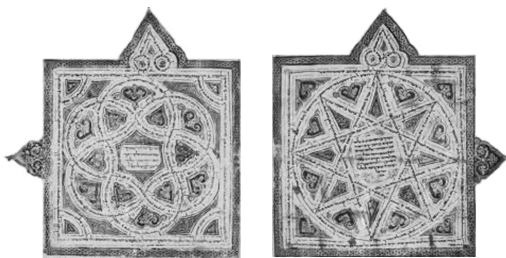
① 按照施特劳斯划分的《迷途指津》的“谋篇”(plan)，集中讨论“神车论”的卷三1—7章位于《迷途指津》七个部分的中心：第四部分(见 Leo Strauss, “How To Begin To Study *The Guide of the Perplexed*,” xi-xiii)。施特劳斯还指出，“神车论”在《迷途指津》里是“最高的、最核心的论题”。参见 Leo Strauss, “Maimonides’ Statement on Political Science,” in *What Is Political Philosophy? And Other Studies* (New York: The Free Press, 1959), 166。

② 参见 Moses Maimonides, *Mishneh Torah*, Introduction and “Book of Knowledge,” trans. Ralph Lerner, in Ralph Lerner, *Maimonides’ Empire of Light: Popular Enlightenment in an Age of Belief* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000), 141-157。

③ 善于从字里行间阅读文本的施特劳斯向我们指出，《迷途指津》卷一70章里有提示，作者在《重述托拉》里 *Sefer Madda'* [知识书]的最后论及 *nefesh* [灵魂]和 *ruh* [“灵”或“气”]的歧义性；然而，在《重述托拉》第一卷《知识之书》(*Sefer Ha-Madda'*)的末尾，根本没有论及“灵魂”或“灵”的内容。他于是认识到，迈蒙尼德在 *Sefer Madda'* 与 *Sefer HaMadda'* 之间作出区分[按：希语 *ha* 为定冠词]：前者指《知识书》第一部“作为律法之根基的律法”的前四章，后者则代表《重述托拉》第一卷。参见 Leo Strauss, “Notes on Maimonides’ *Book of Knowledge*,” in *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1983), 193. 中译参见施特劳斯 Leo Strauss, 《迈蒙尼德〈知识书〉疏释》[Notes on Maimonides’ *Book of Knowledge*]，张纓 Zhang Ying 译，收录于《柏拉图式政治哲学研究》[Studies in Platonic Political Philosophy]，张纓 Zhang Ying 等译(北京[Beijing]: 华夏出版社 [Huaxia Publishing House], 2022), 259。

④ 参见迈蒙尼德，《知识书》第1章。Ralph Lerner, *Maimonides’ Empire of Light*, 141-144. 中译参见摩西·迈蒙尼德 Moses Maimonides, 《论知识》[Book of Knowledge]，董修元 Dong Xiuyuan 译(济南[Jinan]: 山东大学出版社 [Shandong University Press], 2015), 9—12。

⑤ 需要指出的是，“作品”的希伯来语原文正是 *ma’aseh*。



是受制于生成与衰朽的由质料和形式构成的造物,比如人、动植物以及矿物;其次是由质料和形式构成但不受制于生成与衰朽的造物,比如诸天球(希语 *galgalim*; spheres)及其中的星辰;最后还有一种造物,完全没有任何质料,“他们是天使,因为天使没有自然的形体,而只有彼此分离的形式”(《知识书》2.3)。

在《知识书》第2章的其余部分,迈蒙尼德提到,天使们具有不同的等级——这种等级不是大小尺寸上的差异,而是类似智慧上的差异。并且他还一一指出分属十个等级的天使的十个名字,他们自上而下依次是:Ḥayyot ha-qodesh[圣洁的活物]、Ophanim[诸轮]、Er'elim[厄尔艾利姆]、Ḥashmal[赫希玛尔]、Seraphim[赛拉弗]、Mal'akhim[诸使者]、Elohim[“厄洛希姆”或“诸神”]、Sons of Elohim[“厄洛希姆之子”或“神子”]、Cherubim[基路伯]以及 Ishim[“诸人”或“诸个体”]。迈蒙尼德还特地挑明,“第十个等级的形式被称为‘Ishim’,他们是向先知们说话、并在先知的视像里向他们显现的天使,因为他们的等级接近于人的理解力的等级”^①。迈蒙尼德接下来指出,“所有这些形式都有生命、承认造物主”,并依各自的等级具有关于上帝的知识。他这里说的“形式”显然指没有质料的诸天使。^② 另一方面,迈蒙尼德论证道,由于其单一性,上帝绝无自身之外的知识,也就是说,“上帝是认知者、被认知者亦是知本身”,进而上帝通过认识自己来认识整全。然后,迈蒙尼德点明,他在《知识书》前两章里阐述的就是通常称为“神车论”的知识。^③

正如施特劳斯对迈蒙尼德所谓的“神的知识”进行的解释,在迈蒙尼德那里,“神车论”涉及有关无形体存在者——上帝和诸天使——的知识。可令人惊异的是,在《知识书》讨论“神车论”的部分,甚至加上讨论“开端论”的部分,迈蒙尼德只字不提以西结的“神车视像”,他甚至没有提及以西结的名字。然而,在他列出的天使的十个名字里,起码有七个出现在以西结或以赛亚的“神车视像”里。而在《迷途指津》对“神车论”的专题论述中,这些天使的“名字”基本上都是重要的关键词。^④ 值得注意的是,在《迷途指津》里,迈蒙尼德特意强调,先知从其“神车

^① 迈蒙尼德,《知识书》2.7。Ralph Lerner, *Maimonides' Empire of Light*, 145. 中译参见《论知识》,14—15。

^② 参见迈蒙尼德,《知识书》2.8。Ralph Lerner, *Maimonides' Empire of Light*, 145. 中译参见《论知识》,15。

^③ 参见迈蒙尼德,《知识书》2.10—11。Ralph Lerner, *Maimonides' Empire of Light*, 146. 中译参见《论知识》,15—16。另参见《迷途指津》卷一 68 章。

^④ 没有出现在以西结的神车视像里的天使名字是:Er'erim、Mal'akhim 以及 Sons of Elohim。此外,Ḥayyot 出现在《以西结书》1:5 以降;Ophanim 出现在《以西结书》1:16 等;Ḥashmal 出现在《以西结书》1:4, 27;Elohim 出现在《以西结书》10:19—20;Cherubim 出现在《以西结书》10:1;Ishim 的单数形式 'Ish 出现在《以西结书》10:2;Seraphim 出现在《以赛亚书》6:2,即出现在以赛亚的“神车视像”中。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

视像”中领会到的“仅仅是圣主的荣耀”，而“圣主的荣耀并非圣主”（卷三7章，430）。至此，我们可以得到一个初步的结论：在围绕以西结的“神车视像”的解释中，迈蒙尼德彻底排除了上帝的临在，从而，《迷途指津》的“神车论”可以说是迈蒙尼德的“天使论”或“关于诸天使的学说”。换言之，“天使”是打开迈蒙尼德所解释的“神车论”之秘密的第一把钥匙。然则，在迈蒙尼德那里，“天使”究竟是什么？

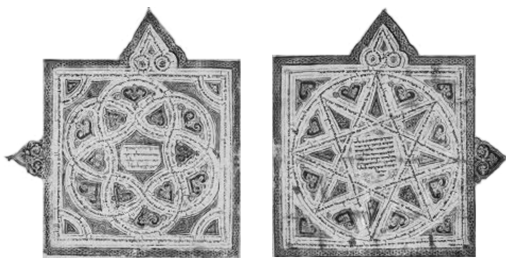
从《知识书》列举的天使的诸多名字里，我们无从获悉不同等级的天使的差异。而在《迷途指津》里，迈蒙尼德指出，希伯来语 *mal'akh* [天使] 是一个多义词，在不同语境中，“就其履行秩序而言，该词的含义包括理智、天球和元素”（卷二7章，248/266）。此外，各种促使其他事物形成或运动的“自然性的以及灵魂性的力”也被迈蒙尼德称为“天使”（卷二6章，246/264）。在迈蒙尼德那里，甚至“想象力”也被称为“天使”。^① 对于理解《迷途指津》所揭示的“神车论”的秘密，“天使”的这些含义非常重要。看上去“理智”“天球”“元素”“力”尤其“想象力”都与“天使”相差甚远，可就它们都是无质料的形式而言，它们的确都符合迈蒙尼德所界定的“天使”。不过，对照《知识书》的相关论述，我们会发现，天球和元素在《知识书》里是在第3—4章，即在“开端论”范畴内得到讨论的。迈蒙尼德是否想告诉我们，“开端论”与“神车论”之间并没有绝对的界限？

无论如何，按迈蒙尼德在《知识书》里对各类“天使”的解释^②，“天球”有四个名字，分别是 *Shamayim* [诸天]、*Raqia* ‘[苍穹]、*Zebul* [高升]和 *'Araboth* [高天]，依照其与各星辰的关系，天球有九个，最接近“地”的第一层是月亮的天球，随后依次分别是水星的天球、金星的天球、太阳的天球、火星的天球、木星的天球、土星的天球，第八层天球包围着其余的可见星辰，而第九层天球则是每天从东往西旋转的、其中没有任何星辰却包罗一切的天球。这些天球一个套一个，其中没有虚空。迈蒙尼德指出，所有天球及所有星辰都被赋予灵魂、理智和理解力，它们都有生命，赞美它们的造物主 (*yosram*)，它们拥有的知识低于在它们之上的天使们的知识，但高于人类的知识。^③ 这里他没有明确表示在诸天球之上的天使们是什么，对照《迷途指津》的相关论述，可以得知那些天使是“分离理智”。

① 参见迈蒙尼德，《迷途指津》卷二6章，247/264-265；卷二12章，260/280。

② 以《知识书》对各类“天使”的相关论述为参照的最大好处是，《重述托拉》的理论部分（《知识书》是最核心的部分）更接近迈蒙尼德本人的观点，而在《迷途指津》里，迈蒙尼德的观点往往隐身于哲人的观点与“律法”的观点之间，需要更加细致的辨析。当然，如后文所述，对同一问题，迈蒙尼德在《迷途指津》的说法有时会不同于他在《知识书》的说法，显然这样的差异更值得我们深究。

③ 参见迈蒙尼德，《知识书》3.1—10。Ralph Lerner, *Maimonides' Empire of Light*, 147—148. 中译参见《论知识》，17—18。



迈蒙尼德随后指出,在月亮的天球之下,上帝创造了一种单一的质料,这种质料不同于天球的质料;并且上帝为这种质料创造了四种形式,这些形式也不同于天球的形式。这四种形式与月球之下的单一质料结合成为火、气、水、土四元素。按迈蒙尼德的说法,四元素没有被赋予灵魂,它们没有生命也缺乏理解力,然而每种元素都依循“惯常之道”。^① 四元素的惯常之道是“封印其上的自然”(《知识书》4.2),这样的自然体现在火和气总是向上运动,水和土总是向下运动。而它们彼此结合构成了月球之下的有生有灭的世上的万物,万物衰亡之后又分解为四元素,循环往复;而四元素彼此也相互转化,循环往复:

这种转化由天球的周转所引发。由于天球的周转,四元素彼此结合,生成人、动物、植物、石头和金属等的质料。神借第十层天使给每种质料其形式,该形式被称为“Ishim”。^②

在前文,Ishim 是第十种天使的名字(《知识书》2.7),而在《迷途指津》里,迈蒙尼德说,哲人将与月球相连的这位“天使”称为“能动理智”(阿语‘*aql fa‘‘āl*; Active Intellect)。^③迈蒙尼德在《知识书》里还指明,地球上生命体的灵魂是上帝赋予该生命体的形式,就人而言,人的形式是人分有的上帝的“形象”(《创世记》1:26),是使人能够去认识和理解理智(希语 *de‘ah*),这种形式“在《圣经》里常被称作 *nefesh* [灵魂]和 *ruah* [“灵”或“气”]”。迈蒙尼德继而提醒读者:“每个名字都必须从其上下文得到理解。”^④迈蒙尼德随后说,他在《知识书》第 3—4 章讨论的事物就是先贤们称作“开端论”的事物。至于说“神车论”的主题与“开端论”的主题之间的区别,迈蒙尼德只是重复犹太先贤的说法,称前者更隐秘,不能向哪怕一个人传授,除非此人足够智慧,有能力凭自己去理解,在这种情况下,可以向之传授“章回标题”(the chapter headings)。^⑤

从《知识书》对“神车论”和“开端论”的讨论可以印证,在迈蒙尼德那里,“神车论”的主题是纯形式的存在者,该主题用《圣经》的语言来说是上帝和诸天使,

^① 参见迈蒙尼德,《知识书》3.11—12。Ralph Lerner, *Maimonides' Empire of Light*, 148-149。中译参见《论知识》,18—19。

^② 迈蒙尼德,《知识书》4.6。Ralph Lerner, *Maimonides' Empire of Light*, 151。中译参见:《论知识》,21。

^③ 参见迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 4 章,240/257-258;参卷二 6 章,246/264。

^④ 迈蒙尼德,《知识书》4.8。Ralph Lerner, *Maimonides' Empire of Light*, 151。中译参见《论知识》,21—22。关于 *ruah* 和 *nefesh* 的多义性,见《迷途指津》卷一 40 章(87—88/90—91)、41 章(88—89/91—92)。关于每个词、每个句子都应从其上下文得到理解,参《迷途指津》“本书指南”,20/20;卷一 18 章,46—47/45;卷一 21 章,51/50;卷一 25 章,56/55 等。

^⑤ 参见迈蒙尼德,《知识书》4.10—11。Ralph Lerner, *Maimonides' Empire of Light*, 152。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

用哲学的语言来说是上帝和分离理智；而“开端论”的主题是兼具形式和质料的存在者，包括天球、星辰以及月球之下的地上世界的各种事物——受制于生成和衰朽的事物。借助《迷途指津》对“天使”的界定，可以说沟通“神车论”与“开端论”的正是包括了“分离理智”“天球”和“元素”的“诸天使”。

事实上，《迷途指津》集中讨论“天使”的部分，的确是围绕“分离理智”“天球”“四元素”等来展开的。^①然而，在《迷途指津》里，迈蒙尼德对他在《知识书》里提出的“九天球”模式不止一笔带过，还奇怪地讨论起金星和水星究竟在太阳之上还是之下的问题。他说，古人认为金星和水星都在太阳之上，可托勒密(Ptolemy)认为两者都在太阳之下，迈蒙尼德的安达卢西亚前辈也认为“金星和水星在太阳之上的意见不太可能(improbable)”。从这种“不太可能”出发，迈蒙尼德推出的是“这并不意味着他完全反对这种意见”(卷二 9 章, 251/268-269)。继而，他回到古人的“五天球”模式，指出“带形式的天球(阿语 *kurra*)”即“其中有星辰的”天球一共有四个，“即恒星的天球、五大行星的天球、太阳的天球以及月亮的天球；在其之上还有一个没有星辰的空的的天球(*falak*)”(卷二 9 章, 251/269)。

迈蒙尼德对金星和水星位置的讨论看似奇怪，但略加思索可以发现，两种意见的差异直接影响到“天球”的数量：如果金星和水星在太阳之下，那么“四天球”模式^②就无法成立，这一点观《知识书》提出的“九天球”模式就很清楚——在该模式中，水星和金星分属第二层和第三层天球，位于太阳和月亮之间(如图 1 所示)。

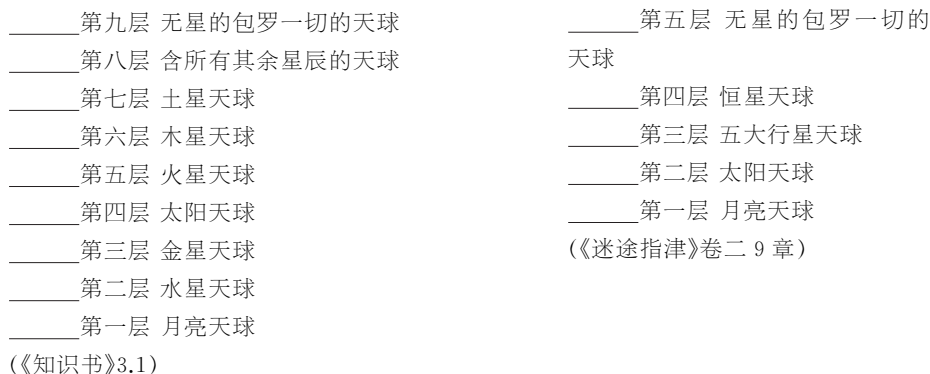
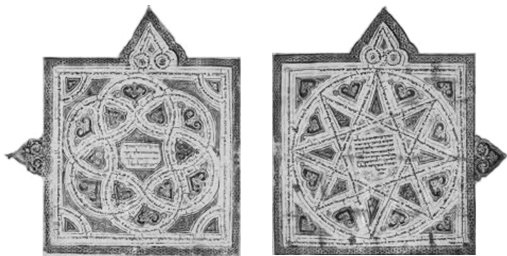


图 1 “九天球”模式与“四天球”模式图

① 见《迷途指津》卷二 3—12 章。

② 需要指出的是，“四天球”模式实际上由五个天球组成：四个具有形式或曰带有星体的天球以及一个围绕其上的无星体的天球。



这里真正令人奇怪的是,为什么迈蒙尼德要舍弃自己认同的“九天球”模式而取“四天球”模式?^①从《迷途指津》卷二 9 章的修辞可以看到,迈蒙尼德在讨论水星和金星的位置问题时,一方面要求他的读者记住古人关于水星和金星在太阳之上的意见,另一方面又以敬重的口吻提到那些支持托勒密的意见即支持“九天球”模式的学者,并且一再说他们的结论“不太可能”是古人的意见。在我们期待迈蒙尼德会支持有更大可能性的“九天球”模式时,他恰恰没有这么做,反而辩称“不太可能”意指“不是不可能”,这究竟是为为什么?这个问题的答案很可能是:为了更好地解释以西结的“神车视像”。在以西结的视像中,数字“四”极为关键:先知看到的活物有四个、活物有四张脸、活物旁的轮有四个、四个轮内有四股“灵”或“气”。如果迈蒙尼德要用不同种类的“天使”——天球、分离理智以及元素等——来解释“神车视像”的秘密,那“四”无疑比“九”更合用。

三、探秘与解密

(一)“四”的秘密

实际上,在《迷途指津》卷二 9 章最后,迈蒙尼德自己点明了“四”对他的重要性,他说,他还没有看到其他哲人明确提出这一点(卷二 9 章,251/269)。而在随后那章,他专门讨论了与“四”相关的某个重要概念:诸天球对月下世界各种事物的影响或者说作用。迈蒙尼德指出,犹太先贤们认为,星辰会作用于地上事物的个体。他自己补充说,天球的力会对某个特定物种施加影响^②,而且哲人们也持类似观点。综合先贤与哲人的意见,迈蒙尼德指出:

尽管从四天球(*kurra*)所有的诸星辰流溢出的各种力作为整体施加在受制于生成的所有事物上——这些天球是后者的原因——每个天球还特别分布给四元素中的一种,某天球是那个特定的元素独有的力所本的原则,且该元素的生成运动由那个天球的运动所引发。由此,月亮的天球使水运动,太阳的天球使火运动,其他行星的天球使气运动。……恒星的天球使地运

^① 除了“九天球”模式出现于《重述托拉·知识书》这一点外,迈蒙尼德更属意“九天球”模式的另一个文本证据在于,他用阿拉伯语 *kurra* [球]而非更通常所用的 *falak* [天球]来指称“四天球”模式下的“带形式的天球”,但在提到“包罗一切的天球”即两种模式共有的最高的天球时,依然使用 *falak*。参见迈蒙尼德,《迷途指津》,卷二 9 章,Pines 英译本,268—269,英译注 5、10、11。

^② 对迈蒙尼德来说,个体与物种之间的区别非常重要,在比如神意(*divine providence*)究竟企及的是地上事物(尤其人类)的物种还是个体这个问题上,他的立场事实上偏离了律法的意见,而站在哲人那边。参见张缨 Zhang Ying,《迈蒙尼德如何解读〈约伯记〉》[How Maimonides Read *The Book of Job*],于《汉语基督教学术论评》[Sino-Christian Studies],2010 第 10 期[2010, Issue 10],147—172。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

动。……

同样可能的是,宇宙的安排应当如下:天球[的数量]是四;被天球推动的元素[的数量]是四;来自天球并进入总体而言的存在事物的力[的数量]是四,正如我们已经阐明的。与此类似,属于天球的每种运动的原因[的数量]为四,即天球(*falak*)的形状——我指的是其球形(*kurriyya*);它的灵魂、它的理智——通过它天球具有认识,如我们已解释过的;以及分离理智,它是它[天球]所爱的(*its beloved*)。好好理解这点。(卷二 10 章,252/270—271)

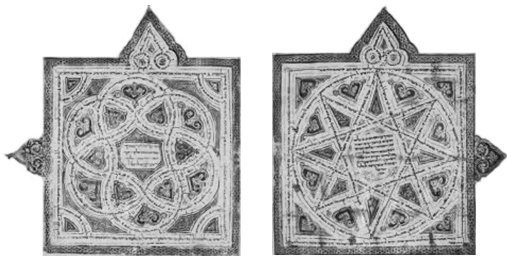
这段话不仅强调了数字“四”的重要性,而且向我们展现了迈蒙尼德心目中宇宙运行的机制:我们所生存其中的宇宙具有一种等级结构,较高级的事物是比其低一级的事物的“原因”,各种“原因”以“力”的方式对下级事物发生作用,就此而言,四天球分别是四元素的“原因”,而每个天球本身也受相应的四种“原因”作用而运动。

按迈蒙尼德之前的解释,上帝生成第一理智,第一理智是第一层天球的推动者或曰“原因”,而推动第二层天球的第二理智的“原因”是第一理智,以此类推,“由此,引发与我们相毗邻的天球[即月球]运动的那个理智是能动理智这个原因和原则”,而能动理智是若干分离理智的最后一环(卷二 4 章,258)。天球被赋予灵魂故而是一个有生命的“活物”,天球也被赋予理智故而有认识能力。他引述《诗篇》所言——“诸天述说(*mesapperim*)上帝的荣耀”(《诗篇》19:2)^①,表明《圣经》也支持这个观点,“因为希伯来语 *haggādāh* [讲]和 *sippur* [说]只会被用于被赋予理智的存在者”(卷二 5 章,242/259)。^② 迈蒙尼德随后表明,亚里士多德所说的“分离理智”,“我们称为天使”(卷二 6 章,245/262)。

回到迈蒙尼德对数字“四”的异乎寻常之处的讨论。这一次,他转向拉比文献对雅各梦见的梯子(《创世记》28:12)的讨论。他说,《米德拉什》(*Midrashim*)的作者们一致同意,雅各梦中看到在梯子上的天使“只有四位:两位上升、两位下降……且四者排成一列”。他还说,先贤们认为,梯子的宽度等于一又三分之一一个世界的大小,“因为在先知的视像中,每一位天使的宽度等于世界的三分之一”(卷二 10 章,253/272)。乍看之下,这些话都像谜语,令人费解。不过,迈蒙尼德随后对先知撒加利亚的引述帮我们找到了理解那个谜语的线索:

① 迈蒙尼德没有引述的此节的后半部分是“苍穹宣讲(*maggid*)袖手的作品”,此节在和合本中为《诗篇》19:1。

② 参见迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 4 章,238—242/255—259。



在其寓言中,撒加利亚——在描述“有四辆车从两山中间出来,那山是铜(*nehoshet*)山”(《撒加利亚书》6:1)时——这样解释说:“这是诸天的四风(*'arba 'ruhot*),是在拜谒全地的主之后出来的”(《撒加利亚书》6:5)。与此相应,它们是一切在时间中生成的事物的原因。(卷二 10 章,254/272—273)

这段话提示我们,迈蒙尼德将雅各之梯上的四位天使暗暗解释为四种元素:在四元素里,火和气因其轻捷而“上升”,水和土因其重浊而“下降”^①;而“四者排成一列”则是指,这四种元素乃同一种质料的四种形式,该质料即所有受制于生成和衰朽的存在物底下的质料(卷二 14 章,265/286)^②。关于天使的宽度和世界的关系,迈蒙尼德也在后文给出了提点:有形式无质料的天使是受造世界的三个部分之一——另外两个部分分别是“天球之体”(the bodies of the spheres)以及“第一质料”即月下世界的质料——所以其宽度为世界的三分之一(卷二 10 章,254/273)。

(二)“神车”的秘密

迈蒙尼德在《迷途指津》卷二 10 章所引的撒加利亚的“神车寓言”里,有两个意象同样出现在以西结的神车视像里:“铜(山)”以及“四风”。实际上,迈蒙尼德特别借“铜”(*nehoshet*)这个词的多义性,暗示两者的关联。^③ 而“四风”(或“四灵”)当然也出现在以西结的两个“视像”里。在梳理了迈蒙尼德关于各类“天使”的论述之后,让我们试着揭开他埋设在“神车论”解读中的秘密。

迈蒙尼德对以西结的“神车视像”的解读集中于《迷途指津》卷三 1—7 章。在其中,迈蒙尼德非常明确地说,以西结对神车的描述出现在“预言的视像”(in a vision of prophecy)中(卷三 3 章,385/422)^④,并且,那是个“寓言”(parable)(卷三 7 章,392/429—430)。这意味着以西结的描述无论如何不具有字面上的真实性。不过,也正因为如此,以西结的“视像”给了迈蒙尼德解释的空间。从总体上看,迈蒙尼德将以西结的“神车视像”解释为世界在由高到低各级各类“天使”推动下运行的寓言式描述。可以想见,这些“天使”首先事关四天球、四元素以及推动天球的四种力。其次,还可能事关想象力。当然,即使想到了这样一个

① 关于“上升”和“下降”,另参见《迷途指津》卷一 10 章和 15 章。

② 关于这种质料本身是否受制于生成和衰朽,迈蒙尼德在《迷途指津》里有不同说法。例如,对勘卷二 10 章(254/273)、卷二 11 章(256/276)与卷二 13 章(262—263/284)、卷二 14 章(265/286)。

③ 参见迈蒙尼德,《迷途指津》卷二 10 章,273。

④ 在论“预言”的部分,迈蒙尼德曾指出,但凡有天使被看到或者有天使讲话,那必定只会发生在“预言的视像中”或“梦境中”。参见《迷途指津》卷二 42 章,355/388。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

解释框架,究竟哪个意象对应哪种“天使”,依然无法了然。我们只能从最明显的地方开始。

如前所述,在以西结的“视像”里,出现了很多成“四”出现的事物:四个活物、四张脸、四个翅膀、四轮、四个基路伯。在这些事物中,迈蒙尼德明确揭示其所指的,唯有“四轮”:

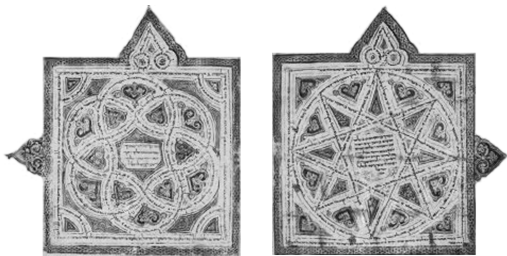
他[以西结]随后在第二个描述中解释了另一个概念,亦即:诸轮(*ophannim*)是 *galgalim*[天球];他说:“至于这些轮子(*'ophannim*),我耳中听见对它们的呼喊:那球(*ha-galgal*)[《以西结书》10:13]!”(卷三3章,386/422)

迈蒙尼德的这个解读为他解释“神车论”整体立定了一个锚。显然,“四轮”可以对应“四天球”,从而,以西结“视像”中的其他意象的所指可以一点一点据此来推断。关于“轮”本身,在以西结的视像里有这样的描述:

我正观看活物的时候,见活物的脸旁有一轮(*'ophan*)在地上。轮的形状和它们的作品(*ma'asehem*, *their work*)好像水苍玉的颜色(*'eintarshish*)。四轮(*'ophannim*)都是一个样式(*demut*),形状和作品好像轮中套轮。诸轮行走的时候,向四方都能直行,并不掉转。至于轮辋,高而可畏。四个轮辋周围充满眼睛(*'einayim*)。诸活物行走,诸轮也在旁边行走。诸活物从地上升,诸轮也都上升。灵(*ruah*)[或译“气”]往哪里去,诸活物就往那里去。诸活物上升,诸轮也在诸活物旁边上升,因为诸活物的灵在轮中。(《以西结书》1:15—19)

关于“轮”,迈蒙尼德提示我们,先知看到的是“活物之下的单一物体”,因为“轮”初次出现时乃是单数形式,“四轮都是一个样式”指四轮具有相同的形状,至于说“轮中套轮”,迈蒙尼德只是表示,这样的说法没有出现于对“活物”的描述中(卷三2章,420)。可一旦他此后揭晓“轮”即“天球”,则“轮中套轮”的描述的确与哲人对诸天球一层套一层的构想相吻合。对于“轮辋周围充满眼睛”的描述,迈蒙尼德提出了三种可能的解释:有可能这里就指 *'einayim* 一词的本义“许多眼睛”,也有可能指 *'einayim* 的衍生义“很多颜色”,但也有可能, *'einayim* 指“各种状态和属性”。显然,迈蒙尼德真正的解释在第三种可能性上。行文至此,迈蒙尼德总结说:“这是他所描述的诸轮的形式。”(卷三2章,382/421)

随后,他着手解释“诸轮的运动”。他解释说,“诸轮行走的时候……并不掉转”意味着其行动没有弯曲,没有偏离,没有变化。同时,迈蒙尼德提醒我们,与活物的运动不同,这四轮的运动不是“本质性的”运动,“因为它们只是跟着不同



于它们的事物运动。”如以西结所说：“诸活物行走，诸轮也在旁边行走。”（《以西结书》1:19）“他[以西结]坚持数次重复这个概念。并且他直言，**诸轮**的推动者不是别的，正是**诸活物**。”（卷三 2 章，383/421）这句话无疑向我们揭示了“四活物”与“四轮”的关系：“活物”是“轮”的推动者，而若是“轮”即“天球”，那么可以推断，“活物”是使“诸天球”运动的“诸分离理智”。

按照迈蒙尼德的解释，通常译作“灵”“气”或“风”的 *ruah*，在先知的这句话“诸活物的 *ruah* 在轮中”（《以西结书》1:20）^①里，意指“神的目的 (*al-gharaḍ al-'ilāhiyy*)”（卷三 2 章，383/419）。^② 由此，迈蒙尼德解释了“这些运动的次序”：神的目的引导诸活物的运动，诸活物的运动继而带动诸轮的运动（卷三 2 章，385/421）。不过，对于引导诸活物运动的“神的目的”，迈蒙尼德借先贤 Jonathan ben Uzziel 的经读作出限定：尽管看上去“神的目的”可以随着时间而改变，可是“上帝希望**诸活物**行走的方向已然确定……关于这个方向，[神的]意志是恒定的”（卷三 2 章，383/419）。这意味着，尽管天球的运动受“神的目的”所指引，可这种目的并不会任意变化，也就是说，天球的运动遵循固定的轨道。

迈蒙尼德对“神的目的”的限定提醒我们回忆他对 *ruah* 的释义。事实上，他自己说 *ruah* 在此指“目的”时，也提到了 *ruah* 的多义性。之前在解释 *ruah* 时，迈蒙尼德曾说，凡用于上帝，*ruah* “在所有情况下”都“被用于第五种含义”，亦即“向先知们流溢的神的理智流溢 (*intellectual overflow*)”。他指出：“正是据此流溢，那些先知发出预言。”可是紧接着，他又补充说，“在某些情况下”，*ruah* 也“被用于最后一个含义，即指意志”（卷一 40 章，87—88/90—91）。尽管在《迷途指津》卷三 2 章，迈蒙尼德的确将以西结“视像”里的活物解释为按上帝的目的或意志运动，但卷一 40 章里的那个全称的主张似乎意味着，他更可能将那些活物的运动归于源自上帝的“理智的流溢”。毕竟，按迈蒙尼德的说法，上帝的理智与上帝的意志都“等同于上帝的本质”（卷一 69 章，160/170）。

这里涉及理解迈蒙尼德思想的极为核心的一组概念：上帝的理智与上帝的意志。在提到上帝的意志时，通常迈蒙尼德总是同时提及上帝的目的，仿佛“目的”和“意志”是同义词。例如，在解释 *ruah* 的多种含义时，他指出，这个词除了指“气”“风”“动物的灵”以及“神的理智的流溢”外，“还指目的和意志 (*al-gharaḍ-wa-l-'irādah*)”（卷一 40 章，87/90）；同样，在解释 *nephesh* [灵魂] 时，迈蒙尼德

① 关于 *ruah* 的多种含义，见《迷途指津》卷一 40 章。

② 需要指出的是，*gharaḍ* 指“目标”意义上的“目的”，而在阿拉伯语中，“目的因”意义上的“目的”是 *ghāya*。参见《迷途指津》，卷一 69 章。原文参见 Moshe ben Maimon (Maimonides), *Dalālat al-Hā'irīn*, eds. Salomon Munk and Issachar Joel (Jerusalem: Azrieli, 1929), 89b。

JEWISH STUDIES

犹太研究

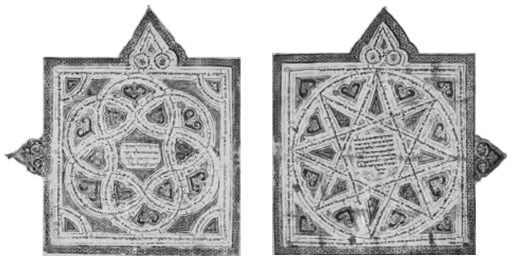
第20辑

也并举“目的和意志”(卷一 41 章,89/91)。在《迷途指津》里,迈蒙尼德将上帝的意志和上帝的理智视为上帝仅有的本质。简单来说,上帝的理智是这个世界的秩序的来源,所有理智存在者分有上帝所流溢的理智,而上帝的意志是创世,尤其是《圣经》里各种神迹的来源。上帝这两个本质之间的差异并非本文的目的,但迈蒙尼德并举“目的和意志”的用意,很可能是要用“目的”来限制“意志”的任意性。

回到迈蒙尼德对以西结“神车视像”的解读。尽管循着迈蒙尼德的明示和暗示,我们解开了“四轮”和“四活物”的对应物,然而,关于这两者,迈蒙尼德还提醒我们留意更多细节。比如,他观察到,在第二个视像最后,以西结说:“这是我在迦巴鲁河边所见,以色列上帝荣耀之下的那个活物。”(《以西结书》10:20)迈蒙尼德由此指出,“四活物乃是一个活物,因为他们全都彼此附着在一起”。继而,尽管有四轮,可先知说“一轮在地上”(《以西结书》1:15),迈蒙尼德解释说,那是因为四轮彼此附着,而且“四[轮]都是一个样式”(《以西结书》1:16)。对于这类细节,迈蒙尼德都只是点到为止,他并没有解释其中的隐含意味。然而,一旦知晓“轮”和“活物”的所指,那就不难看到,迈蒙尼德提示“一个活物”和“一轮”,是为了突出“四轮”和“四活物”的共性,就天球而言,它们拥有共同的形状——球形(尽管天球本身并不可见),而对于“四活物”而言,他们的共性在于他们都是无质料的理智。此外,关于“轮”,迈蒙尼德还提醒我们,“这轮作为单一的物体,其一极与诸活物相接,另一极则在地上,且这轮有四张脸”,不过他随后指明,“那轮所有的四张脸就是四轮”(卷三 2 章,420)。这里的意思是,四轮作为整体,一极与比之更高的分离理智相接,另一极则为月亮天球,接壤地球。在迈蒙尼德的解释中,“脸”是个多义词,它的其中一种含义是“分离理智”(卷一 37 章,83/86)。在这里,或许可以将“轮的四张脸”理解为“天球的四种原因”。

在集中论述“神车论”的中间那章,迈蒙尼德提到他跟先贤乔纳森·本·乌西尔(Jonathan ben Uziel)之间的分歧:尽管乔纳森·本·乌西尔将“轮”绎解为“诸天球(*galgallim*)”,可“一轮在地上”却难倒了他,因此他将“地”视作“天的表面”,可是迈蒙尼德不赞同这种看法。他认为,乔纳森·本·乌西尔误将先知口中的 *galgal* 理解为“天”,所以才会把“一轮在地上”的“地”当作“天的表面”。在迈蒙尼德看来,希语 *galgal* 表示“滚动”,指的是“球形”这种形状,“诸天”被称为“*galgallim*”乃是因为它们是球形的。他指出,先知听到的声音——Hagalgal[那球],是让我们知晓轮的外形,因为先知的描述里从未提到任何轮的形式或形状。

在以西结的两个视像里,他都提到诸轮的形状,第一次他称其“像水苍玉”(‘*eintarshish*’)(《以西结书》1:16),第二次则称其为“像水苍玉石”(‘*ein*



'eventarshish)(《以西结书》10:9)。^① 迈蒙尼德出人意料地将“像水苍玉石”跟昂克劳(Onqelos)所诠释的一个词组“仿佛蓝宝石之白色的作品”(《出埃及记》24:10)相同,他说两者没有分别(卷三4章,387-388/424)。源自《出埃及记》的这节经文原本是:“他们看见以色列的上帝,祂脚下仿佛有平铺的蓝宝石的作品。”为了去除其中隐含的上帝有形体的错误意见,昂克劳将之译为:“在祂的荣耀宝座之下,仿佛蓝宝石之白色的一个作品。”迈蒙尼德对这一诠释赞不绝口(卷一28章,60/60),他解释说,昂克劳所谓的“白色”并非真正的白颜色,而是表示“蓝宝石”所指代的事物的透明性,他随之揭示,该事物即“第一质料”,亦即受制于生成和衰朽的地上事物的质料。“并且,第一质料在真正的实在中位于被称为‘宝座’的天之下。”^②因此,当迈蒙尼德说“像水苍玉石”跟“仿佛蓝宝石之白色的作品”没有区别,他显然在暗示我们,“水苍玉石”亦指质料。

(三)“诸天使”

在《迷途指津》集中论述“神车论”的卷三1—7章,迈蒙尼德完全没有提及“理智”“元素”“流溢”这几个词,不过,他的确提到“天使”了,虽然仅有一次(卷三3章,386/422)。“天使”当然位于迈蒙尼德所解释的“神车论”的核心。事实上,迈蒙尼德特别提请读者留意,以西结说到“视像”时,用的是复数:

当三十年四月初五日,我[以西结]在迦巴鲁(Chebar)河边被掳的人中,天就开了,得见神的诸视像(*mar'ot 'elohim*; visions of God)。(《以西结书》1:1)^③

如迈蒙尼德所说,这个复数意味着以西结获悉的“不同领悟在类别上不同”。他没有明言的是,以西结看到的并非关于独一上帝的视像,而是关于不同类别天使的视像。在《知识书》的天使名字列表中,有 *'elohim* 的一席之地,故而,这里的 *'elohim* 应被理解为“诸天使”。

用迈蒙尼德的话来说,以西结获得的是“三种领悟”(three apprehension):关于“诸轮”,关于“诸活物”,以及关于“那人”,他还特地说,“那人”在“活物”之上。并且他为我们提炼了“三种领悟”所对应的三次“我看到”:与“活物”对应的是“狂风”,与“诸轮”对应的是“活物”及“一轮在地上”,与“人”对应的是“*hashmal* 的颜色”。借先贤们对这三次“我看到”的讨论,迈蒙尼德进一步指明,三次“我看到”标志着不同的等级,而最后一次领会,即关于“我看到 *hashmal* 的颜色”那次,

① “像水苍玉(石)”的译法参照的是迈蒙尼德对 *'ein* 的第三种诠释,即将之读作“像……”,从“状态”“属性”的角度理解其含义。

② 迈蒙尼德,《迷途指津》卷一28章,60—62/61;另见卷二26章,305/331。

③ 迈蒙尼德,《迷途指津》卷三5章,388/425。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

“是终极的感知,是所有[领会]中最高的”(卷三 5 章,426)。接下来,迈蒙尼德还特别指出,这三者按高贵程度和因果性来排列的话,“人”的位置最高。显然,迈蒙尼德在这里列出的是三种不同类别的天使。

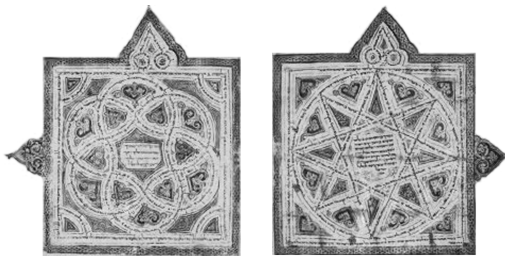
这里的重点是*hashmal*。*hashmal* 或许是整个以西结视像里最隐秘的一个字谜。迈蒙尼德在最后一章为我们提供了两种拉比们的解法,两种都需要将*hashmal* 拆成*hash* 以及 *mal* 来重新拼装。第一种拆字法认为,*hash* 代表“迅捷”,*mal* 代表“切割”,两者合并可比喻一事物的两面——向上一面和向下一面。第二种拆字法认为,由*hash* 转化的*hashoth* 表示“沉默”,*mal* 转化的 *memalleth* 表示“说话”,两者放在一起表示“无声的讲话”。迈蒙尼德没有对两种解读作点评,只是说,“有时沉默、有时讲话”的不是上帝而是受造物。

在此,我们试着为*hashmal* 提出第三种可能的拆字法。在《迷途指津》卷二 30 章——那是致力于“开端论”的一章,迈蒙尼德提到一个《米德拉什》中的故事。其中说,蛇有骆驼那般大,蛇有一位骑手叫撒玛艾尔(Sammael),蛇的骑手而非蛇才是将夏娃引入歧途的那个,并且,先贤将撒玛艾尔的名字用于撒旦(Satan),或者说,撒玛艾尔就是撒旦。迈蒙尼德接下来说:

[撒旦]这个名字有某种重要性,正如蛇(*na hash*)这个名字由于某种重要性而得到使用。当他们说到它去欺骗夏娃时,他们说:**撒玛艾尔骑在它上面;神圣者(愿它蒙福)同时笑骆驼(*gemel*)和它的骑手。**(卷二 30 章,327/356)

在这个故事里,蛇与骆驼可以被视为一体。迈蒙尼德说,*na hash* [蛇]这个名字具有某种重要性,然而,不同于 Satan 这个名字,纵观《迷途指津》全书,蛇的名字可能具有的意义从未再被提起。对迈蒙尼德这样一位精心写作的大师,这显得不合情理。与此相应,在这个故事里,还有一件奇怪的事,当迈蒙尼德引用拉比埃利埃泽(Rabbi Eliezer)故事的原文时,他奇怪地将“神圣者同时笑马和它的骑手”改成了“骆驼和它的骑手”^①。为什么? 极有可能的是,迈蒙尼德在这里为*hashmal* 的第三种组合埋下了伏笔。在这个组合里,*hash* 由 *na hash* [蛇]代表,*mal* 则由 *gemel* [骆驼]代表,两者合并的含义是“想象力的产物”——这里跟想象力发生关系的是撒旦。在解读《约伯记》时,迈蒙尼德解释说,Satan 这个名字来自动词 *satah* [转身、离去],这个名字跟撒旦总是将人带离真理之道,使他们在错误道路上沦亡相关。迈蒙尼德随后指出,现身于上帝面前的撒旦也是一

^① *Pirḳê de Rabbi Eliezer (The Chapters of Rabbi Eliezer the Great)*, trans. Gerald Friedlander (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., New York: The Bloch Publishing Company, 1916), 92.



位天使，“撒旦、恶的倾向和死亡天使是同一位”，他进而提到，在先贤那里，“恶的倾向被称为一个伟大的君王，而好的倾向则被称为贫穷的智慧孩子”（卷三 22 章，444-445/489）。

看上去，*hashmal* 被迈蒙尼德称为“终极的感知，所有领会中最高的”，这似乎与“想象力的产物”差距甚远，可事实上，在谈论人按认识能力所划分的等级时，迈蒙尼德说：“若是由于自然禀赋，想象力处在一个终极完善的状态，那便是先知这个类别的典型特征。”（卷二 37 章，374）可见，尽管与理智相比，想象力在认识能力上有缺陷，然而对先知的预言来说，想象力是必不可少的，按迈蒙尼德的说法，“想象力……的流溢是预言的原因”（卷二 36 章，340/370）。

显然，以西结的“神车视像”少不了想象力的作用。迈蒙尼德指出，以西结受到“预言式的推动力的推动”，在“那个伟大而崇高的概念的诱导下”，在对神车的描述中教导我们，同样的崇高概念也促使以赛亚作出类似的神车描述。然而，由于以西结处于“流亡”中，他对于“神车视像”的理解远远不如以赛亚（卷三 6 章，389-390/427），这也从一个侧面印证了，以西结的预言更大程度上受到想象力的制约。

尾声：非结论的结语

在迈蒙尼德对先知以西结的“神车视像”所作的解释中，还有许多大枝小节由于篇幅所限没有在本文得到处理。我们希望不久后有机会就此作更深入的探究。本文尝试提出的观点是：《迷途指津》中的“神车论”是迈蒙尼德特殊的“天使论”。迈蒙尼德用先知书里最神秘的“神车视像”来解释最形而上学的哲学概念和宇宙运行图景，而且在这样做的时候，跟他的前辈不同，迈蒙尼德完全没有提到任何涉及律法或道德的关切。^①

从本文的论析可以看到，《迷途指津》里的“天使论”跨越了迈蒙尼德本人在《知识书》确立的“神车论”与“开端论”的界限，这意味着，在迈蒙尼德那里，神的科学与自然科学密切相关。一方面，迈蒙尼德将神的行动 (*divine action*) 等同于自然的行动 (*natural action*)（卷三 32 章，477/525）；另一方面，他也指出，有关实存事物即自然存在物的知识是通向理解上帝的仅有途径，而有关上帝的知识是人的最高知识（卷一 34 章，72/74）。换言之，关于“所有存在物的如其所是”的知识——或者说自然科学——是获得对上帝的理解的先决条件，而理解上帝本身

^① 在《迷途指津》卷三 1—7 章，迈蒙尼德完全没有提及“善”“恶”“审判”“律法”“托拉”“正义”等事关实践生活的词。

JEWISH STUDIES

犹太研究

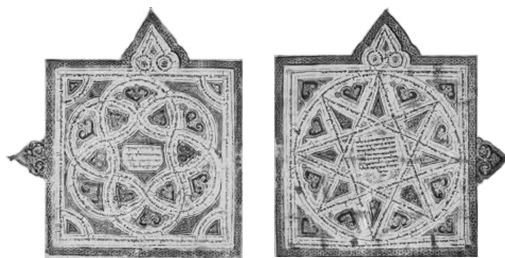
第20辑

则是人之为人的最高完善的必要前提。就此而言,我们认为,迈蒙尼德极度微妙的自然概念既是理解以西结“神车视像”的钥匙,也是从整体上理解迈蒙尼德《迷途指津》的钥匙。

尽管“开端论”尤其“神车论”被先贤们严禁传授,无论在《迷途指津》还是在《重述托拉》里,迈蒙尼德都讨论了“开端论”和“神车论”。对于自己近乎是违背先贤禁令之举,迈蒙尼德在《迷途指津》作过几次解释,但跟“神车论”最切近的解释出现于“卷三引言”,他在那里说:

他们[先贤们]已经清楚表明**神车论**有多么秘密,它对于大众的头脑多么有隔膜。这一点也已得到清楚表明,即便有人清楚明白地理解了其中的一部分,律法也禁止他传授或解释它[神车论],除非以口传的方式向一个有某些品质的人解释,而即使对那一个人,也只能提及**章回标题**。这就是关于这件事的知识在整个宗教共同体里不再存在的理由,以致无论大小知识都无存留。肯定会发生像这样的事,因为这种知识仅仅从一个首领(阿语 *ṣadr*; 英译 chief)传递给另一个,从不落下文字。如果是这样,我能用什么计谋来让人注意到,按我对这些事物的理解,我以为对我显得无可置疑地清楚、昭彰、明确的东西? 另一方面,若是我不写下某些对我显得清楚的东西,以致当我消失,那种知识也不可避免地跟着消失,就你和每一个像你那样困惑的人而言,我会把那种行为当作**极端怯懦之举**。这就仿佛将真理从某个值得知晓真理的人那里夺走,或者剥夺某个继承人他的遗产。这两种特性都该受到谴责。(卷三引言,379—380/415—416)

这段话可以看作迈蒙尼德为自己写《迷途指津》这部“专论”(Treatise)进行辩护的直白心声。迈蒙尼德在其中非常清楚地表明,他写作《迷途指津》进而解释“神车论”的秘密乃是因为:一方面,这个秘密借以维系的口耳相传的历史条件因犹太人长时期的离散和流亡已然消失;另一方面,他本人恰好因天分和努力清楚理解了其中的奥秘,他实在不希望这个秘密因为他本人的消亡而再度遗失。显然,这里有一种“为往圣继绝学”的决心和承担,也带着“那种真理已经对我显得昭彰”的自信。迈蒙尼德要做的是,通过他的解释,让“有能力凭自己去理解”的未来的智者,获得通达这个秘密的钥匙,从而使这个秘密不再失传。



**Maimonides' Interpretation of "the Account of the Chariot":
A Preliminary Study of the Second of the Two Foci in
*The Guide of the Perplexed***

ZHANG Ying

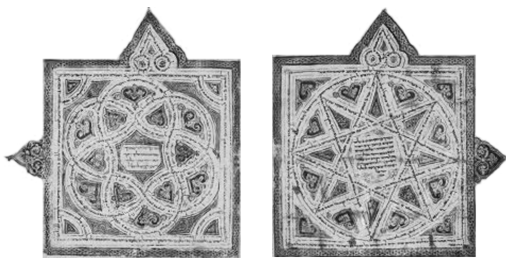
Abstract: In rabbinic tradition, *ma'asehbereshith* (the Account of the Beginning or the Work of the Beginning) which is connected to Genesis 1, and *ma'asehmerkabah* (the Account of the Chariot), which is related to Ezekiel 1 and 10, are secret knowledge of God that are prohibited to teach. In *The Guide of the Perplexed*, Maimonides points out more than once that the first purpose of his Treatise is to explain what can be explained of the Account of the Beginning and of the Account of the Chariot. Meanwhile, he also states that the Account of the Beginning is identical with natural science, and the Account of the Chariot with divine science. In this sense, these two Accounts can be seen as the two foci of the *Guide*. This article attempts to decode Maimonides' esoteric interpretation of the prophet Ezekiel's visions of the Chariot in the *Guide* in the light of his discussion of the Account of the Chariot and of the Account of the Beginning in *Book of Knowledge* (*Sefer Madda'*), i.e., in the very first four chapters of his great legal work *Mishneh Torah*. The article argues that in the *Guide*, Maimonides interprets Ezekiel's visions of the Chariot as a special account of the angels, which, due to the equivocality of the term "angel" in Maimonides, connects divine science with natural science. In addition, in the *Guide*, Maimonides adopts the four-sphere model rather than the nine-sphere model, which he subscribes in *Book of Knowledge*, so that Ezekiel's visions have a more intelligible interpretation.

Key Words: Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, The Account of the Chariot, The Account of the Angels, Four, The Separate Intellects and Spheres

B

宗教、文学与研究

Religion, Literature and Research



阿伦特对“犹太教”的批判:在“宗教”与“政治”之间

罗二红*

【摘要】阿伦特将 20 世纪发生的“犹太人问题”视为一个“政治问题”。阿伦特在分析“犹太人问题”时指出,犹太人在政治行动过程中始终受到犹太教的影响,这不仅造成犹太人在政治上显现出“非世界性”,也成为 20 世纪纳粹对犹太人进行屠杀的内在根源之一。从根本上说,犹太人自巴比伦流亡以来,“生存”成为犹太人政治思想和行动的主要目标。而延续犹太人生存的基础便以宗教信仰的形式出现,这就导致犹太人的政治观念中伴有浓厚的犹太教信仰。基于此,本文以阿伦特的政治哲学为基础,分析在“宗教”与“政治”之间,“宗教”对“政治”所带来的破坏性问题,通过犹太人屠杀的悲剧警醒现代性的人类社会应该树立一个正确的政治意识,从而避免再次陷入犹太人的政治困境。

【关键词】阿伦特;犹太教;宗教;政治

一、阿伦特对“犹太教”的批判:“犹太教”解决“政治危机”的虚幻性

在阿伦特(Hannah Arendt)看来,犹太人是一个非现实政治的民族,这归咎于犹太人将政治希望寄托在他们的宗教信仰之上。宗教信仰对于犹太人而言,扮演的是一种精神上的支柱,因而犹太人的政治观念与政治活动中也依然有着浓厚的犹太教信仰。所以犹太人在面对实际上的政治灾难时,他们不是把希望寄托于实际的政治解决,而是把希望寄托于非现实意义的犹太教信仰。根据阿伦特的文本,在信仰中的犹太人从两个方面来处理现实的政治危机:一个方面是以宗教信仰淡化日益临近的政治危机,另一个方面则是跟随宗教领袖走上神秘主义式的宗教组织运动。这两方面也证明犹太人通过“非现实的宗教”来应对

* 罗二红,山东大学马克思主义哲学博士研究生。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

“现实性的政治危机”不仅不能解决犹太人问题,反而把犹太人问题推向政治迫害的风口浪尖之上,体现了“犹太教”解决“政治危机”的虚幻性特征。

(一)犹太人面对“反犹主义”(Anti-Semitism)时的“漠视态度”

1938年,阿伦特在《犹太人问题》(“The Jewish Question”)^①一文中论述关于犹太人面对外部环境的“反犹主义”时指出,犹太人首先采取的是一种漠视态度。研究阿伦特的费尔德曼(Ron H. Feldman)将犹太人的这种漠视态度称之为“犹太人护教式的非政治反应”(unpolitical response of Jewish apologetics)^②。犹太人的漠视态度促使犹太人在面对政治迫害时,不把希望寄托于现实政治活动的分析、处理、对抗、辩护,而把希望寄托于非政治现实的宗教信仰营救,把拯救寄托于上帝。阿伦特在《犹太人问题》的文章开头就公开描述犹太人面对“反犹主义”的风暴时,不是采取政治上的积极回应,而是把宗教意义上呼吁“回归”作为空洞的政治口号。阿伦特写道:“1933年的大灾难之后,所有‘犹太集中营’(Jewish Camps)听到的口号是:特苏瓦(teshuva),悔改,回归犹太教。”^③特苏瓦^④在希伯来文化中是指“回归”上帝的信仰。“信仰”上帝成为犹太人的政治生活习惯。犹太人把一切政治命运都交给上帝,政治活动也没有从上帝的信仰中解脱出来。然而在阿伦特看来,把政治活动交给宗教意义上的上帝来决定,只会是一种精神意识上的自我安慰,这样不仅没有重视现实的政治危机,反而把近在眼前的政治危机给淡化了。

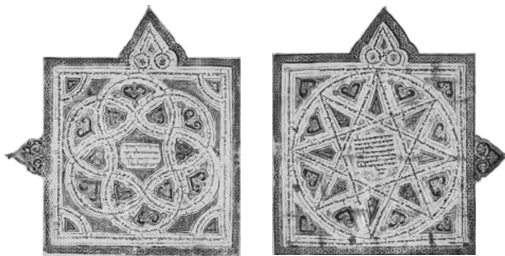
“回归”的口号是承认自己的罪行,无论是政治上的,还是道德上的。这已经在“特苏瓦”一词中表达出来,意思是对自己进行审判。从此所有的德国犹太人就放弃了他们所拥有的地位。敌人被公认为是一个势不可挡的力量。甚至在最开明的德国领导人的言论中,也能看到古代犹太人关于神的审判(divine judgment)思想。拒绝分析或处理,甚至拒绝面对反犹主义,就等于政治上拒绝为自己辩护。因为他说他甚至对自己的敌人都不感兴趣,而只是屈从于他明显压倒性的力量。但毫无疑问,在政治上,了解你的敌人

① 阿伦特的《犹太人问题》是一篇撰写于1938年或1939年的文章,文章之前未发表,目前收录在《犹太文集》中。参见 Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, eds. Jerome Kohn and Ron H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007), 42-45。

② Ron H. Feldman, “The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age,” ed. Henry L. Feingold (New York: Judaism Vol. 29, 1980), 122。

③ Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 42。

④ 特苏瓦在希伯来文中指“悔改”的意思,“回归”与“悔改”在希伯来文中是同一个词。根据希伯来人的宗教规定,他们称赎罪日之前的日子为“悔改之日”(Teshuva)。每年在赎罪日之前,所有犹太人都谨守悔改之日。犹太人的“回归”是指归回安息,通过悔改回归神。



至少和了解你自己一样重要。^①

由此可知,在阿伦特看来,“回归”是一种宗教意义上的自认罪责,即犹太人认为“我们犹太人有罪,这些灾难是上帝对我们犹太人的惩罚,我们犹太人只能被动接受这种罪责,而不能主动做出实际的政治反抗”。“在犹太传统中,灾难被理解为殉道(martyrology)。”^②所以也就不难理解犹太人为什么在面对“反犹主义”风暴时,在政治行动上拒绝为自身抗争、为自己争辩。这表明犹太人在危机面前放弃自身在国家政治中所拥有的现实责任意识。造成这样的状况皆因犹太人缺乏对政治世界的积极参与,他们只是把神圣的上帝作为决定自身政治命运的关键因素。当犹太人提出“回归”的口号时,阿伦特认为这是犹太人在痛苦的认识中产生的幻觉。而这种幻觉被阿伦特看作是一种宗教幻想,原因主要有两点:首先,犹太人再次退出欧洲文化共同体只能以重新野蛮为代价;其次,一个人的历史只能作为反对斗争的政治历史来构成,而且绝不是真空中。^③ 根据阿伦特的理解,“回归”会让犹太人再次脱离欧洲的文化共同体,使犹太人在政治行动中再次将自我孤立起来。这种行为阿伦特称之为“重新回归野蛮状态”。除此之外,“回归”会让犹太人重新回到犹太教信仰的空洞政治中,而不能实实在在地回归到现实的政治生活中。这两点也加重了犹太人在政治活动中的虚幻性行为。

总而言之,阿伦特认为犹太教让犹太人的“回归”口号变成宗教意义上的自我安慰,而不是正视现实的政治问题。而面对政治危机时,犹太人唯有通过政治手段站起来抗争才能解决近在眼前的政治迫害,所以阿伦特在 1942 年的《犹太政治》(“Jewish Politics”)^④中呼吁犹太人建立犹太军队来对抗纳粹的“反犹主义”迫害,而不是在宗教信仰中选择性地逃避实现性的政治迫害。因为对于阿伦特来说,“那些不创造历史而只是忍受历史的人民,往往把自己看作是毫无意义的、压倒一切的、不人道的事件的受害者,往往把手放在膝盖上,等待永远不会发生的奇迹”^⑤。

(二)拯救犹太人的“犹太神秘主义”政治运动

阿伦特谈论“犹太神秘主义”(Jewish mysticism)与政治之间的关系时,主要

^① Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 42-43.

^② 汉娜·阿伦特 Hannah Arendt,《极权主义的起源》[*The Origins of Totalitarianism*],林骧华 Lin Xianghua 译(北京[Beijing]:生活·读书·新知三联书店[SDX Joint Publishing Press],2017),xiii.

^③ Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 43-44.

^④ 《犹太政治》是阿伦特 1942 年撰写的一篇文章,该文章此前未发表,目前收录在《犹太文集》中。参见 Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 241-243.

^⑤ Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 241.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

是以 17 世纪发生的“沙贝塔伊运动”(Shabbetai movement)^①为代表,通过“沙贝塔伊运动”分析“犹太神秘主义”在犹太政治活动过程中所带来的灾难及影响。阿伦特论述关于“犹太神秘主义”及“沙贝塔伊运动”的文章主要有《犹太人的政治组织》(“The Political Organization of the Jewish People”)^②、《重修〈犹太史〉》(“Jewish History, Revised”)^③、《〈犹太国家〉:五十年后,赫兹尔带领的政治走向何方?》(“The Jewish State: Fifty Years After, Where Have Herzl's Politics Led?”)^④。

对于阿伦特来说,沙贝塔伊运动是一次以“拯救犹太人”为口号的“神秘政治运动”(Mystic-political movement)^⑤。这次运动从发起到最终失败,证明了犹太人以宗教为框架而构建的政治不仅没有解决犹太人的现实问题,反而把犹太人问题推向另一个政治极端,即犹太人丧失了自身的政治责任意识。阿伦特分别从运动开展前、开展中、最终结束三个部分论证犹太教在犹太人的政治观念中不同阶段的不同呈现方式。首先,在运动发起前,犹太人的运动目的不是回到现实的政治解决犹太人问题,而是希望实现犹太教的“千年弥赛亚之梦”(Messianic Millennium)。其次,在运动开展过程中,犹太人处理政治事务不是以现实为依据,而是以存在于想象领域的政治手段来处理他们的公共事务。这归咎于犹太人把希望寄托于宗教的过去记忆和未来希望,而不是当下的政治问题思考。最后,运动结束后,灾难的结局长久地影响犹太人的政治态度和基本信念,犹太人的政治责任丧失,“从那时起,犹太人已经死了,人们退出了历史的公

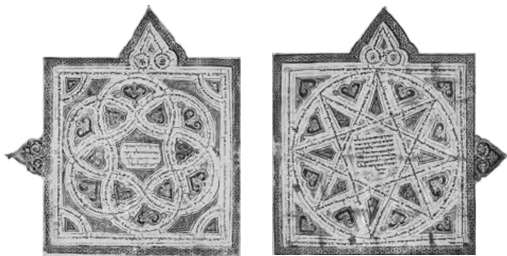
① 沙贝塔伊运动是 17 世纪欧洲出现的假救世主运动,是历史上规模最大的一次犹太救世主运动。运动由自称是救世主的犹太人沙贝塔伊·泽维(Shabbetai Tzevi)掀起,运动起因是欧洲不断出现对犹太人的新迫害。欧洲各地虔诚的犹太人在犹太神秘主义哲学的影响下,把这场灾难视为救世主降临前的阵痛。故此沙贝塔伊借机宣称自己是被上帝选定的救世主,广大的犹太教信徒不假思索地跟随沙塔贝伊开展运动。运动迅速发展至威尼斯、阿姆斯特丹、汉堡、伦敦、波兰等地。由于运动带有神秘主义色彩,所以这场运动给犹太人带来了绝望和恐惧,使犹太民族在宗教信仰上遭到一次毁灭性的打击。参见徐新 Xu Xin、凌继尧 Ling Jiyao 主编,《犹太百科全书》[Encyclopaedia Judaica],(上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Publishing House],1993),412—413。

② 《犹太人的政治组织》是一篇来自《建设报》的文章,发表于 1944 年 4 月至 1945 年 4 月。目前文稿收录在《犹太文集》。参见 Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 199-240。

③ 《重修〈犹太史〉》是阿伦特的一篇书评,主要是阿伦特对格肖姆·肖勒姆(Gershom G. Scholem)的作品《犹太神秘主义的主要趋势》(*Major Trends in Jewish Mysticism*)的书评。阿伦特的这一篇书评发表于 1948 年 3 月,起初发表在《犹太边疆》(*Jewish Frontier*)上,目前文稿收录在《犹太文集》。参见 Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 303-311。

④ 《〈犹太国家〉:五十年后,赫兹尔带领的政治走向何方?》最初发表在《评论》(*Commentary*), (1945—1946 年),第 7 页。目前文稿收录在《犹太文集》。参见 Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 375-387。

⑤ Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 377。



共舞台”^①。这次运动从开始到结束都伴随着犹太人的宗教信仰,犹太人把他们的政治目标、政治手段、政治观念皆置放在犹太教信仰所提供的框架之内思考,而非现实的国家政治意识思考。故此,沙贝塔伊运动以失败告终,这给犹太人带来的不仅仅是宗教信仰上的打击,更给犹太人的政治观念带来毁灭性打击,带来“弥赛亚希望的丧失,以及对人民最终命运的绝望”^②。

阿伦特通过对沙贝塔伊运动的解读指向对犹太神秘主义问题的思考。对于阿伦特来说,犹太神秘主义是长久以来影响犹太政治观念的一种宗教思想。对于犹太神秘主义的认识,阿伦特主要是根据格肖母·肖勒姆的解读。^③ 根据阿伦特的解读,犹太神秘主义是一种关于非现实的“隐秘上帝”(Hidden God)的学说,上帝并非以正统犹太教的启示性存在,而是以隐秘性存在,即神秘主义对上帝的信仰是来源于神秘器官的经验(心灵感应),而非来源于对启示的理性认知。故此,阿伦特认为犹太神秘主义对政治的影响主要是犹太神秘主义把“神的隐秘性”转变成一股“神秘的政治力量”^④。这股隐秘的政治力量隐而不显,但是它始终对人的灵魂有着根深蒂固的影响,即犹太神秘主义通过操控人的灵魂来发挥潜在的政治力量。在阿伦特看来,“犹太神秘主义似乎是独一无二的,因为它只关注现实和行动;因此,只有犹太神秘主义才能带来一场伟大的政治运动,并直接转化为真正的民众行动”^⑤。由于神秘主义以独特的神秘思想主导大众的信仰,并且满足普通信众的现实需要,因而在宗教的政治运动中能牢牢地吸引广大信众参与。当普通的犹太人在面临现实的政治困境时,就会求助于弥赛亚(Messiah)的降临,所以遵奉犹太神秘主义的犹太教徒时刻准备着参与犹太教信仰的宗教政治运动,以求获得现实的政治解放。“神秘思想总是让它的追随者做好行动的准备,从而打破对法律的单纯解释和对弥赛亚到来的纯粹希望。”^⑥

总而言之,沙贝塔伊运动对于犹太人而言是一场失败的宗教政治运动,它是以太犹太神秘主义思想为基础而发动的一场声势浩大的宗教政治运动。通过这次运动,阿伦特为我们揭开了犹太神秘主义对现实政治的影响与破坏的面纱。把犹太人的宗教信仰渗入到政治运动中,只会导致犹太人在政治上陷入“无世界性”的漩涡之中,而不能使犹太人回归到政治的现实之中。如此,犹太人问题不仅没能恰当地解决,反而让犹太人面临更加严峻的政治事实。

① Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 311.

② 同上, 303.

③ 参见格肖母·肖勒姆,《犹太神秘主义的主要趋势》。

④ Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 305.

⑤ 同上, 311.

⑥ 同上, 309.

二、阿伦特对“犹太教”的批判：犹太教对“政治空间”的破坏性

根据阿伦特的理解,在犹太教信仰的影响下,犹太人对现实的国家政治观念容易被瓦解,即犹太人在“政治观念”中丧失“积极生活”(vita activa)^①。继而在国家政治中,犹太人的“政治空间”遭受破坏。“政治空间”的破坏又会促使犹太人在宗教信仰的框架之下,形成与民主相悖的家族式专制。导致这样的情形的既有犹太教的教理、教义与现实国家的政治观念相冲突所造成的事实,也有犹太人千年散居状态下以信仰作为民族情感形成的凝聚力。

(一)犹太教对“政治空间”的破坏

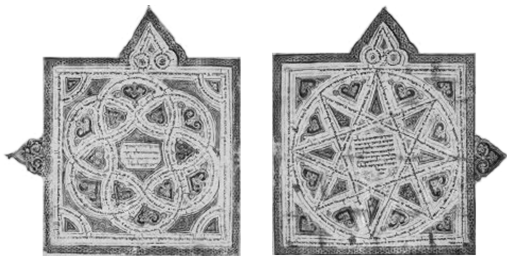
在阿伦特看来,政治空间由私人领域和公共领域构成。私人领域注重的是个人事务的隐私,而公共领域则注重的是公共事务的公开。“‘私人’和‘公共’”,这两个词的最基本意义表示有些东西需要隐藏,另外一些东西则需要公开展示,否则它们都无法存在。”^②如果在政治活动中不明确“私人”与“公共”之间的界限,则会导致私人事务被乱用成公共事务,公共事务被乱用成私人事务。这就既破坏了政治的公共空间,也破坏了私人空间。在犹太人的政治观念中,犹太人的信仰事务既不属于政治的私人领域,也不属于公共领域。然而对于犹太人来说,在宗教团体内的犹太教信仰事务既是私人事务,也是公共事务。“公共”与“私人”之间变得模糊就容易导致犹太人的信仰生活在政治上显示出“非世界性”的特征。

阿伦特对“善功”(good works)的非世界性进行了解读。在阿伦特看来,“善功”来源于对基督教的理解,但是在犹太教中也能发现善功的存在,善功“同样的信念表达在《塔木德》关于三十六义人的故事中,上帝为了这三十六个人拯救了世界,但没有人知道他们是谁,连他们自己也不知道”^③。根据阿伦特分析,宗教信仰意义上的“善功”是一种隐藏性的存在,一旦被公开,“善”(goodness)就不能称之为“善”。“只有在善不被人察觉,甚至不被行善的人自己察觉的情况下,善才能存在;任何看到他自己行善的人就不再是善的了,充其量只是社会中有用的

① “积极生活”是阿伦特使用的政治学术语。阿伦特在《人的境况》中解读了三种人类根本性的活动,即劳动(labor)、工作(work)、行动(action)。这三类活动对于阿伦特来说,是人类在地球上被给定的生活的一种基本条件(the basic condition)。

② 汉娜·阿伦特 Hannah Arendt,《人的境况》[Human Condition],王寅丽 Wang Yinli 译(上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Publishing House],2017),48。

③ 汉娜·阿伦特,《人的境况》,49。



一员或教堂里尽职尽责的一员。”^①由于宗教教义中的“善功”是一种隐藏而非公开性的活动,因而必然要求宗教信仰徒远离政治的公共生活。当犹太人把私人生活和公共生活置放在犹太教团之下进行信仰活动时,私人事务就会变成公共事务,公共事务也同样变成私人事务,他们的信仰生活没有了“私人”与“公共”之别。然而在阿伦特看来,在政治生活中有必要明确“私人生活”和“公共生活”之间的区别,这样才能在公共领域中公开展示共同关注的政治问题,才能激发私人在政治生活中产生“积极生活”的政治观念。公共领域的最大特征有两点:一是公开性,在公共场合出现的东西能被所有人看到和听到,有最大的公开性。二是共同性,世界对我们所有人来说是共同的,并且有别于我们在它里面拥有的一个私人处所。^②通过归纳可知,公共领域在政治生活中需要的是公开性与共同性。因此,公共领域的公开性与宗教的“善功”的隐蔽性就出现了冲突。对于阿伦特来说,拥有“善功”的宗教观念就不再属于这个政治世界,由此论证出犹太教教理在政治活动中的非世界性特征。

(二)以“犹太教信仰”为基础形成的与民主相悖的专制

早在1942年,阿伦特就在《犹太政治》一文中指出犹太人在纳粹的压迫下面临的最大的政治问题是民主问题。而犹太民族是一个缺乏民主意识的民族,“被压迫人民唯一能拥有的政治理想是自由和正义。民主可能是他们唯一的组织形式。对犹太人来说最严重的障碍之一——不仅仅是犹太人——就是这样一个事实:在我们当前的知识世界里,那些理想和形式已经被腐蚀,并被一种连根拔起的‘波希米亚主义’(Bohemianism)拖入泥沼”^③。由此可知,在阿伦特看来,“民主”是解决犹太人政治组织问题的最佳办法,但同时也是犹太人现实中所面临的巨大阻碍。犹太教信仰的深刻影响导致犹太民族对民主意识的缺乏,他们的政治组织形式已经被宗教信仰腐化而陷入“波希米亚主义”^④。对于犹太人而言,犹太教信仰作为一种意识形态价值观左右犹太人在政治组织上的构建。“这一代人已经习惯了用对伟人的模糊信任,用血液、土壤和星座来构建自己的世界观。”^⑤在阿伦特看来,犹太人的信仰形成了他们的意识形态价值观,而他们的价值观演变成犹太人的政治基础,即“权力崇拜”(worshipping power)和“机会主

① 汉娜·阿伦特,《人的境况》,49。

② 同上,32,34。

③ Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 241.

④ 波希米亚主义是指那些希望过非传统生活风格的艺术家、作家与任何对传统不抱幻想的人的一种生活方式。

⑤ Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 242.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

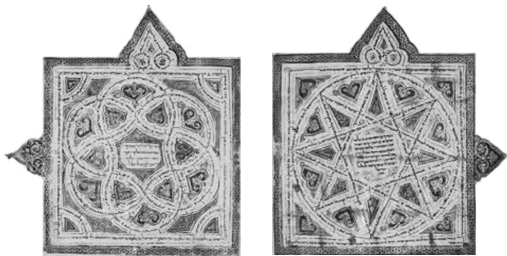
义成功”(opportunistic success)^①。产生这样的价值观归因于犹太人是一个散居(Diaspora)的民族,他们自巴比伦流亡以来,就一直没有自己的国家,他们只能依靠宗教信仰作为民族凝聚力来解决犹太民族的现实生存问题。而从统治关系上看,政治与宗教上的不同理解会使犹太人具有双重身份:一个是国家统治之下的个体,一个是宗教统治之下的个体。但是,犹太民族是以信仰来界定一个人是否属于犹太人,这就导致犹太人利用宗教信仰构建了一个“国中之国”,前一个“国”是指犹太人散居所在的现实政治国家,后一个“国”是指犹太教信仰所构建的宗教国家,前者是“公民”与“政治”之间的关系,后者是“信徒”与“教团”之间的关系。例如,希特勒曾经在《我的奋斗》一书中指出犹太教与国家之间存在的冲突现象,“从空间方面来说,犹太国家是没有界限的,但是,他的种族观念是有限的,所以这一个民族,常在某一个国家之内自成一国。这一个国家,以‘宗教’信仰作为标榜,借此而获得雅利安人对于一切宗教信仰的宽待,这实在是一种发明出来的最狡猾的手段,摩西宗教的目的,便是以保存犹太种族的一种教义。所以,凡是和该教发生关系的知识,不论其为社会、政治、经济,差不多完全给人这教义中去?”^②由于“政治国家”是现实性的,而“宗教国家”是无形性的,两者必然在犹太人的生活中产生冲突,介于两者之间的犹太人根本无法辨认自己的归属问题。但是在阿伦特看来,依然坚持犹太教信仰的犹太人都归属于在“犹太教团”基础上所构建的“宗教之国”。而犹太人的“宗教之国”有一个主体,即“宗教社团”。“宗教社团”的原则是“把一群失去了对共同世界的兴趣,感到他们不再被一个世界既联系又分开的人们,仍然保持在一个共同体内”^③。而能保持犹太人互相联系的纽带是犹太教信仰所形成的“民族情感”。犹太教团把全部犹太人的关系都建立在“民族情感”的基础上,因为它符合犹太民族在散居过程中对自身民族的认同归属感。但是这种归属感并不能建立一个属于犹太人的政治公共领域,因为民族情感容易使犹太族群形成像家庭内的兄弟姐妹们那样的彼此联系。“这种共同生活的结构模仿家庭成员之间的关系,而我们知道家庭成员的关系是非政治,甚至是反政治的关系。一个公共领域绝不会在家庭成员之间形成。”^④在阿伦特看来,由家族成员所构建的宗教团体会形成与民主相悖的专制。根据阿伦特分析,在家族事务内部,为了维护家族的共同利益而防止家庭成员分裂,就会形成以“家长”为主导的统治方式。在家族管理模式发展下,表面整齐划

① Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 242.

② Adolf Hitler, *Mein Kampf* (New York: Reynal & Hitchcock, 1941), 196-197.

③ 汉娜·阿伦特,《人的境况》,35。

④ 同上。



一的平等性原则,却暗藏着家长式的专制统治方式。在阿伦特看来,犹太民族在家族管理模式中最为突出地表现出来的,即犹太上层对犹太普通大众的专制统治。在纳粹迫害犹太人期间,犹太长老会通过犹太教信仰对犹太人的统治便是家族管理模式的最佳例证。

总而言之,在阿伦特看来,“犹太人问题”成为一个政治问题,这既有外部政治环境的影响,也有犹太民族自身的政治问题。从内因上看,犹太民族对政治意识的缺乏阻碍他们真正地进入政治的公共领域。他们的宗教信仰模糊了政治中的“公共”与“私人”之间的界限,继而在宗教团体内形成专制色彩的管理模式。

三、阿伦特对“犹太教”的批判:“宗教”与“政治”之间的冲突性

阿伦特通过犹太教信仰对犹太人政治观念影响的分析,为我们揭开“宗教”与“政治”之间存在的冲突性问题。根据阿伦特的文本,这种冲突主要表现在两个方面:首先,在宗教信仰为前提所形成的宗教生活与国家政治生活的冲突性。其次,宗教形成的律法与国家法律之间的冲突性,特别是犹太教律法与国家法律之间的冲突性。

(一)“宗教生活”与“政治生活”之间的冲突性

在阿伦特看来,“宗教生活”是指以宗教信仰为基础而构建的信仰生活,而“政治生活”是以国家为基础而构建的公民生活。由于“宗教生活”与“政治生活”在理念上有着不同,因而在社会生活中,两者会产生冲突。这种冲突在“犹太人问题”中最为突出地表现出来。对此,阿伦特论述道:

宗教经验在活动的意义上是爱的经验,而且像被动地观看向人显露的真理那样罕见,它的彼世性特征本身要在世界中显现:像所有其他活动一样,它不能离开世界,而必须在世界中运行。但是尽管它显现在这个其他活动都显示和依赖的空间内,它的显现却有一种主动的否定性质;逃离世界、对世界的居民隐匿起来,它否定了世界给予人的空间,特别是世界的公共部分(在那里,每个东西以及每个人都被他人注视和倾听)。^①

由上可知,“宗教”与“政治”是相互矛盾的,犹太教也不例外。在阿伦特看来,宗教构建的世界是一种以信仰为基础的“彼世性世界”,而政治构建的世界则是一个以现实国家为基础的“现世性世界”;前者是一个“超经验世界”,而后者则是一个“经验世界”。宗教以信仰为依托,鼓励宗教信徒追求彼岸世界的解脱,对

^① 汉娜·阿伦特,《人的境况》,51。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

现世世界采取一种忽视并逃离的状态。在阿伦特看来,宗教信仰使信徒对“彼岸世界”的关注而对“现世世界”的不关注对政治的公共领域来说,是具有破坏性的。那么能否通过宗教团体推动信徒对政治公共领域积极关注呢?阿伦特认为这样也不可以,因为这样会导致宗教的隐藏性权力躲在政治领域的背后,必然会造成更大的恶。“来自隐蔽处的恶不仅厚颜无耻,而且直接破坏公共世界;来自隐蔽处并假扮一种公共角色的善不再不再是善,而且会自行腐化堕落,走到哪里,就把它腐败带到哪里。”^①因而对于阿伦特来说,宗教无论是逃离现世世界生活,还是积极参与现世世界生活,都会对政治领域造成破坏。阿伦特通过宗教与政治之间的冲突性也说明了犹太教信仰对现实的犹太人政治观念造成的破坏并非个例行为,而是一种通则行为。

(二)“宗教律法”与“国家法律”之间的冲突性

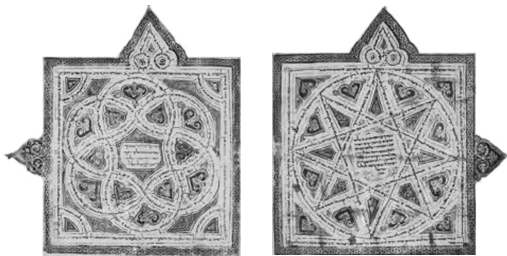
在阿伦特看来,在犹太人的政治观念中,他们建立且遵守的是犹太教的律法而不是现实的国家法律。由于宗教信仰构建的律法与现实的国家法律格格不入,故而阿伦特认为这是犹太民族的非政治化行为。阿伦特在1940年的文章《少数民族问题》(“The Minority Question”)^②中提到,以犹太民族为代表的少数民族的立法是非政治化的,“所有有关少数民族的立法的目标都是使少数民族非政治化——文化自治似乎是合适的工具”^③。对于阿伦特来说,犹太人的律法虽然在宗教领域内能限制犹太人、规范犹太人的举止行为不违反上帝的诫命,但是由于犹太教具有排他性,这必然导致犹太人在宗教律法与国家法律之间的现实冲突。根据阿伦特的理解,犹太人的内部律法是以《摩西十诫》以及《塔木德》为根本的,而这种律法只能保证犹太人的自我民族优越感,却不能保障其构建统治形式的政治制度。关于犹太律法与国家法律之间的冲突性,阿伦特写道:

犹太的法由此很早就知道市民法(ius civile)和普遍法之间的区别,与只适应于犹太人的摩西(Mouzel)的法和诺亚(Noah)的戒律之间的区别很相似。但是,后者与使用于犹太人与非犹太人之间有约束力的法相比,更显示出犹太人对滞留在以色列的夷狄提出的一系列戒律。亚伯拉罕的戒律并没有能建立起与罗马并驾齐驱的政体。相反,希伯来的神权或王制的统治形态是建立在以下基础上的:相对于拥有完全不同理念的其他民族,犹太人是神之选民,也就是建立在以色列与他的神之间签订的契约基础上的。这

① 汉娜·阿伦特,《人的境况》,51。

② 《少数民族问题》是阿伦特1940年撰写的一篇文章,该文章此前未发表,目前收录在《犹太文集》中。参见 Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, 125-133。

③ 同上,126。



个契约约定保证犹太人的优越性,保证最终能打败外来的敌人。^①

由上可知,犹太教的律法与国家法律之间有明显的区别。首先,从适用范围上看,犹太律法的适应范围是信仰犹太教的犹太人,而国家法律是适应于国家范围内的公民;前者是宗教信仰中通过律法约束教徒的一种行为,而后者则是政治意义上政治活动中规范公民责任义务的一种行为。其次,从构成上看,犹太律法是从宗教信仰中产生的,带有浓厚的宗教信仰气息,而国家的法律是从国家的政治情况中产生的,它涉及如何规划城邦的建构性问题。最后,从统治形式上看,犹太律法是希伯来神权的产物,是神对信徒的统治形式,而国家法律则是守护政治公共领域不被侵犯的产物,是城邦公民达成共识的统治形式。总而言之,犹太教的律法并不具备现实国家法律的性质。虽然律法能在法律制定上提供一定的参考价值,但是犹太律法不仅会破坏国家法律的公正性、公平性,也会破坏民主政治的肌体。

结语

阿伦特通过对犹太教的批判,为我们揭示了犹太人问题的复杂性。犹太人问题既是政治问题,也是宗教问题。“政治”与“宗教”的不兼容性使犹太人问题变得更加扑朔迷离,从政治单独入手或是从宗教单独入手处理犹太人问题会使犹太人陷入更加危险的境地。本文以阿伦特的政治哲学为基础,分析了犹太教在犹太人的政治观念中起到的作用。犹太教信仰一边是延续犹太民族情感的命脉,一边是阻碍犹太人进入政治民主的绊脚石。宗教与政治之间存在的间隙会让犹太人问题面临三个困局:第一个困局是宗教对政治的主导。宗教对政治的主导虽然能在精神上自我安慰,但是也会使政治变得宗教化,使现实问题变成超现实问题,对现实问题产生漠视心态。第二个困局是政治对宗教的主导。政治对宗教的主导虽然能让超现实问题回归现实问题,但是会造成民族分裂,特别是使以宗教信仰为依托的犹太族群变得艰难。第三个困局是宗教与政治各尽其职、各守其分,即“宗教的归宗教,政治的归政治”。可是宗教与政治之间的界限在何方,如何划分宗教信仰与政治责任根本无法固定,特别是对于一个拥有几千年信仰的犹太民族而言就更加难上加难。这三个困局是通过阿伦特对犹太教批判所得出的反思,各个困局都有自身所存在的弊端。但是通过综合平衡与实际

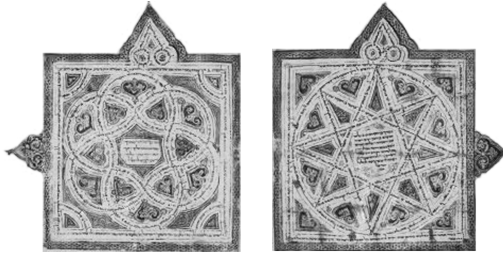
^① 汉娜·阿伦特 Hannah Arendt,《马克思主义与西方政治思想传统》[Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought],孙传钊 Sun Chuanzhao 译(南京[Nanjing]:江苏人民出版社[Jiangsu People's Publishing House],2012),167。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

性考虑,笔者相对支持用第二个困局来解决犹太人问题,即政治主导宗教的方案。相对而言政治主导宗教更加符合现代政治的发展走向,政治既能解决一些宗教所不能解决的实际性问题,也能推动人类关注现实的生存延续问题。总而言之,透过犹太人在宗教与政治之间的问题,阿伦特为我们当下的国家政治提供了一个现实性的参考方案,即复归政治生活。



Arendt's Critique of Judaism: Between Religion and Politics

LUO Erhong

Abstract: Arendt regarded the “Jewish question” in the 20th century as a “political question”. Arendt pointed out that Jews were always influenced by Judaism in the process of political action when she analyzed the “Jewish problem”, which caused the Jews to show “non-cosmopolitanism” in politics, which also became one of the internal causes of Nazi massacre of Jews in the 20th century. Fundamentally, since Babylonian exile, “survival” has been the main goal of Jewish political thought and action. The basis of the survival of the Jews is the appearance of religious beliefs, which leads to the strong Jewish beliefs in the Jewish political concepts. Therefore, based on Arendt's political philosophy, this paper analyzes the destructive problem of “religion” to “politics” between “religion” and “politics”. The tragedy of the Holocaust should alert the modern human society to establish a correct political consciousness, so as to avoid being in the political dilemma of Jews again.

Key Words: Arendt, Judaism, Religion, Politics

“成为一个男人”：霍华德·雅各布森《亨利的形成》 中的男性气质危机与身份焦虑

饶雪*

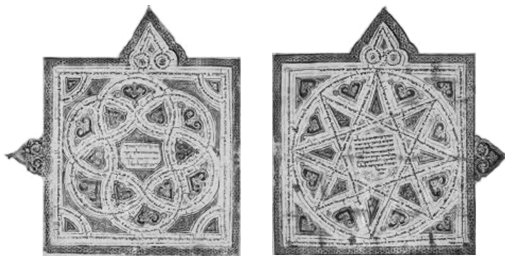
【摘要】霍华德·雅各布森的《亨利的形成》以东欧犹太移民寻求融入英国社会为背景,讲述了主人公亨利在受到缺乏男性气质的指责下,迷失在身份焦虑之中,成为一个毫无存在感的边缘人的故事。本文在梳理欧洲男性话语霸权对犹太人“女性化”的指控的基础上,分析了小说中亨利的父亲伊兹渴望重塑犹太人男性气质的内在原因。以欧洲男性话语霸权对自身的犹太男性气质进行审视,造成了亨利对自身身份的困惑与迷失,以及深深的羞耻感。亨利对欧洲男性话语霸权的再思考,反映了雅各布森对流散的犹太人在“女性化”的焦虑困境中如何建构犹太身份的积极回应。

【关键词】霍华德·雅各布森;《亨利的形成》;支配性男性气质;男性气质危机;身份焦虑

受到女性主义与性别研究的影响,男性气质研究兴起于20世纪后半期,并逐渐成为研究热点之一。在《男性气质》(*Masculinities*)一书中,根据权力关系,康奈尔将西方社会中的男性气质分为支配性男性气质(有时也译作霸权性男性气质)、从属性男性气质、共谋性男性气质和边缘性男性气质。康奈尔认为:“在任一给定的时间内,总有一种男性气质为文化所称颂。可以把支配性男性气质定义为性别实践的形构,这种就是目前广为接受的男权制合法化的具体表现,男权制保证着男性的统治地位和女性的从属地位。”^①支配性男性气质往往是男权社会中占主导地位的男性气质,在各种权力等级秩序中处于支配地位。而边缘

* 饶雪,南开大学文学院博士研究生。

① 康奈尔 R. W. Connell,《男性气质》[*Masculinities*], 柳莉 Liu Li 译(北京[Beijing]:社会科学文献出版社[Social Sciences Academic Press],2003),105—106。



性男性气质则与社会中的少数族裔群体相连,与支配性男性气质构成一种边缘与权威的关系。在关于男性气质的研究中,从种族角度对男性气质的研究大多侧重表现黑人男性气质对白人男性气质支配地位的威胁与挑战,而作为长期受到反犹太主义迫害的少数犹太族裔在男性气质的相关研究中并未获得同等重视。自 19 世纪下半叶欧洲倡导“身体文化运动”以来,犹太人因边缘者的种族身份在身体上遭受欧洲主体民族的另眼看待,被视为病态的、虚弱的、女人气的。欧洲男权话语霸权对犹太人“女性化”的指控,显示了欧洲社会支配性男性气质的建构,而这种建构成犹太人的男性气质危机,深刻影响着战后新时期流散犹太人对自身身份的认同。

2010 年,英国犹太裔作家霍华德·雅各布森(Howard Jacobson)凭借书写犹太人问题的小说《芬克勒问题》(*The Finkler Question*)获得曼布克奖。对犹太人问题的书写贯穿雅各布森创作始终,而对犹太人身份认同问题的探讨则构成其创作的核心。雅各布森在其作品中,从伦理、记忆、爱欲、他者等不同角度探讨了这一问题。创作于 2004 年的小说《亨利的形成》(*The Making of Henry*),讲述了一个年近 60 岁的犹太人亨利因小时候受到缺乏男性气质的指责,而成长为一个无亲人、无朋友、无工作的毫无存在感的边缘人的故事。该部作品同样体现了雅各布森对犹太人身份问题的思考,但该作并未获得学者的充分关注。本文认为,雅各布森在《亨利的形成》中从男性气质角度再现了战后英国犹太人寻求融入英国社会的身份焦虑。雅各布森在小说中重点突出亨利的男性气质危机,并不旨在探讨社会性别问题,而是通过把亨利放在欧洲父权制将犹太人“女性化”的语境之下,审视欧洲的支配性男性话语对犹太人造成的伤害,对亨利男性气质危机进行再思考,反映了雅各布森对流散的犹太人在“女性化”的焦虑困境中如何建构犹太身份的积极回应。

一、犹太身份“女性化”背景下重塑男性气质的渴望

自公元前 6 世纪犹太人被迫流散开始,反犹太主义便伴随着犹太人所到之处,给犹太人的生存造成巨大威胁。反犹太主义在不同阶段,以不同的形式呈现出来。一种普遍的观点认为,自启蒙运动开始,反犹太主义从宗教走向世俗。徐新在《反犹太主义:历史与现状》一书中总结道:“启蒙哲学家不再是从宗教出发歧视犹太人,而是从世俗观念、民族主义出发对犹太人进行指责。这就为启蒙运动后出现的新的反犹太主义奠定了一个思想基础,使得非犹太人对犹太人的仇恨从宗教方

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

面转向民族主义和种族主义,并最终导致政治反犹太主义的出现。”^①种族反犹太主义在19世纪的欧洲得到大肆宣传,这与当时盛行的种族优越论紧密相关,种族论者声称雅利安人优越于其他人种。反犹太主义者利用种族论,进一步在生理、血缘上攻击犹太人,将他们看作危险的、邪恶的、有罪的、病态的,并从病理学层面对犹太人进行身体、精神、社会层面的攻击。^②其中,将犹太人“女性化”是反犹太主义者从身体上攻击犹太人的一个重要表现。玛莎·努斯鲍姆(Martha C. Nussbaum)认为:“在中世纪以后的反犹太主义宣传中,犹太人的典型形象是一个令人厌恶的柔软、多孔、易吸收液体、具有黏性的女人形象,在其渗出的黏性中具有女性气质。在19世纪和20世纪,这样的形象很普遍,并得到了进一步的阐述,因为犹太人被视为德国男性干净的身体内肮脏的寄生虫。”^③对犹太人“女性化”的指控在欧洲各地普遍盛行,这在一定程度上反映了父权制话语下欧洲各国对理想的男性气质的建构。“到18世纪中叶,男性美和女性美通常不再被认为是互补的,而是相互独立的,两者没有任何联系,人类美的理想范围进一步缩小……只有男性美象征着一个健康、进步的社会。”^④对理想的男性气质的建构体现的是对国家形象的建构,而女性美则被排除在这一建构之外。到19世纪,种族反犹太主义与男性气质建构结合在一起,被“女性化”的犹太人被排除在标准男性气质之外,成为社会中的边缘人、无权者。第二次世界大战大屠杀的暴行让欧洲各国重思对犹太人的认识,但“第二次世界大战并没有给标准的男性刻板印象带来任何直接的变化。……相反,在西欧,出现了一种共识,即必须尽快修复破碎的社会结构,而平淡、规范的男性气质作为传统主义观念的一部分在修复行动的一开始就得到了重申”^⑤。虽然在一段时间之内人们对犹太人保持沉默的态度,但反犹太主义对犹太人的控告仍然是难以抹除的记忆,对犹太人“女性化”的指责仍然影响着战后流散犹太人的身份建构。

在小说《亨利的形成》中,亨利的父亲伊兹表现出在犹太人“女性化”的传统偏见下重构犹太人男性气质的渴望,他的重建行动主要体现在对他的儿子亨利

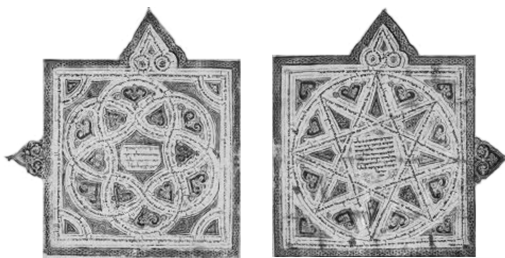
① 徐新 Xu Xin,《反犹太主义:历史与现状》[Antisemitism: Past and Present](北京[Beijing]:人民出版社[People's Publishing House],2015),209。

② 参见艾仁贵 Ai Rengui,《塑造“新人”:现代犹太民族构建的身体史》[Cultivating the “New Man”: The Body-building and Nation-building of Modern Jewish People],于《历史研究》[Historical Research],2020第5期[2020, Issue 5],176—177。

③ Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law* (Princeton: Princeton University Press, 2004), 108.

④ George L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity* (New York: Oxford University Press, 1996), 28.

⑤ 同上,181。



进行男性气质的重塑上。而亨利缺乏男性气质的主要原因则在于家庭环境的影响。亨利的祖父辈是在二战前移民至英国曼彻斯特的东欧犹太人，在亨利的眼中他们是生活于时间之外的人，藏匿于犹太人的社区中，与非犹太人的世界隔绝。年幼的亨利在女性的包围之中成长，他的母亲、姥姥以及其他三位姨姥姥是他小时候主要的玩伴儿。当亨利快要出生时，他的父亲正在军队服兵役，战争的血腥以及战争带来的伤痛使他的母亲不愿将亨利生在那样一个糟糕的时代，他的母亲对世界悲观绝望。在亨利的眼中，他的母亲眼中总是充满悲伤与泪水。亨利记得小时候母亲及姨妈们为了保护他免受非犹太人的伤害，使他远离变幻莫测的世界，总是将他藏着家里这一与外界隔绝的“坟墓”之中。在这样一种充满悲伤与恐惧的女性家庭中长大，怯懦、害羞、软弱成为亨利的性格特点。而从军队归来的伊兹则要将亨利从女性的包围中拉出，把他推向外部的世界，重塑他的男性气质。“亨利父亲的工作就是以不同的观点看待事情，保持他的儿子活着。……拯救孩子于溺死之中。溺死于妇女、书籍、病态的笔记、自己的恐惧之中……”^①年幼的亨利因去熟食店买东西未能带回三便士找零而引发伊兹对亨利的愤怒，这一事件充分体现了伊兹对塑造亨利男性气质的重视。伊兹将亨利赶出家门，让亨利取回属于他的东西。在伊兹看来，并不是三便士重要，而是三便士找零代表他人对亨利的尊重。他不允许他人对亨利表示轻蔑，希望亨利变得强大，而不是像他的母亲那样敏感、畏缩，他希望亨利成长为一个男人，而不是妈妈的小男孩，希望他成为世界的一员。

伊兹将亨利推向外部的世界，希望他成为一个真正的男人，这表明伊兹在流散的处境下内心向支配性男性气质靠拢的一种诉求。虽然战后欧洲主体民族对犹太人的态度有所改变，但长期以来欧洲文化主体对犹太人的刻板印象却是犹太人的一种负担，造成犹太人内心的焦虑，表现出神经质、恐惧、病态等特征。伊兹对亨利的寄托，其实也是他内心恐惧的一种体现。他希望通过亨利的男性气质的建构，使亨利融入英国主体文化，从而获得同等的尊重和权力。流散的犹太人不仅受到欧洲男权制国家的贬低、偏见，也受到犹太复国主义者的厌弃，“在外表上，他们（犹太复国主义者）崇尚巴勒斯坦土著贝都因人、阿拉伯人以及俄国农民的雄性特征：身材魁梧、强健，粗犷、自信，英俊犹如少年大卫。这些特征恰恰与大流散时期犹太人苍白、文弱、怯懦、谦卑、颇有些阴柔之气的风貌形成强烈反差。在人格上的理想，则是具有顽强的意志力和坚忍不拔的精神，面对恶劣的自然环境英勇无畏，有时甚至不免言行粗鲁，而在战场上勇敢抗敌，不怕牺牲。相形之下，大流散时期的犹太人，尤其是大屠杀幸存者，则被视作没有脊梁、没有骨

^① Howard Jacobson, *The Making of Henry* (New York: Anchor Books, 2004), 7.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

气的‘人类尘埃’”^①。不管是在战后的欧洲还是巴勒斯坦都出现了一种建构理想的男性气质的趋势,在这样大的语境之下,流散犹太人对男性气质的重构也显得紧迫而意义重大。

二、男性气质危机下身份的焦虑与生存羞耻

随着西方理论界对男性气质研究的深入,研究者越来越强调男性气质的建构性和表演性。“男性气质被认为是男性的一种‘表演’,而非某种本质‘拥有’的属性。他们凭借所能获得的一些资源、途径、领域来‘表演’男性气质,并由此建立自我性别身份,获取某种归属感。”^②男性气质不再被默认为是任何一个男性都拥有的特质,而需要通过不断的努力建构起来。在规范的男性气质标准下,男性在建构身份的过程中也面临着性别角色焦虑。伊兹对亨利的塑造体现了父亲对儿子的爱,但这种父爱却给亨利一生造成困惑,一种因无法达到理想的男性气质标准而产生的身份焦虑。60年来亨利充满焦虑,是一个因缺乏男性气质而生活在身份焦虑中的孤独的、边缘的、失败的犹太人,没有亲人,没有朋友,即将丧失工作。“亨利一辈子都在遭受折磨,他在学校、大学里的感受直到今天,甚至当他去参加聚会、会议、音乐会、剧院时,他仍然有这种感觉:每个人与其他人都是多么熟悉啊,除了亨利。”^③毫无归属感即亨利所体验到的折磨,而这一切归因于缺乏男性气质。

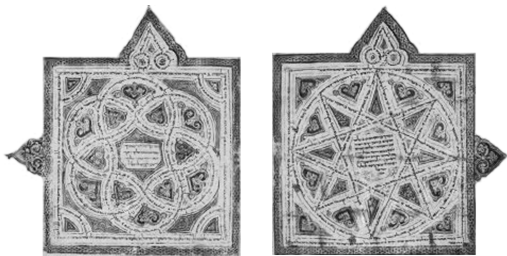
面对父亲的愤怒与责难,亨利也渴望建构自己的男性气质,但在家庭中唯一能够引导亨利的父亲却总是缺席。在父亲缺席的情况下,“对于一个男孩,与同龄人的接触和被接受是非常重要的,因为他指望通过他们来填补他关于自己作为男性角色的信息空白,并且他必须依靠他们来为他提供实践”^④。处于青少年的亨利第一次上语法学校,开始他与其他同龄男孩的接触,但在学校的第一天,亨利就遭到同学及老师对他缺乏男性气质的指责。刚来到语法学校,亨利对学校的一切都很陌生,于是他就小声问同桌“上课允不允许去厕所?”“厕所在哪里?”“需不需要举手?”等问题。第一次同桌奥斯蒙德·贝尔金不耐烦地回答他

① 钟志清 Zhong Zhiqing,《旧式犹太人与新型希伯来人》[Old Jews and New Hebrews],于《读书》[February],2007 第7期[2007, Issue 7],66—67。

② Stephen M. Whitehead and Frank J. Barret, *The Masculinities Reader* (Cambridge: Polity Press, 2001), 18-21.

③ Howard Jacobson. *The Making of Henry*, 67.

④ Ruth E. Hartley, “Sex-Role Pressures and the Socialization of the Male Child,” in *Men and Masculinity*, eds. Joseph H. Pleck and Jack Sawyer (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1974), 9.



不知道,第二次贝尔金在桌子底下踢了亨利一下,第三次贝尔金则直接跟他说:“别再问这些愚蠢的问题了——你这个女孩!”^①听到同桌斥责的亨利满脸通红,拿手挡住自己的脸,而语法教师福里斯特先生误以为亨利用手掩盖笑声,揪起亨利的耳朵批评亨利。在全班同学的注视下,在不公正的对待以及老师的误解下,亨利止不住流下眼泪,内心充满羞耻和委屈。亨利作为一个男性的身份在超越家庭之外的同龄人中也未能获得恰当的认可,贝尔金与父亲对他男性气质的贬低是他一生的伤痛,造成他一生的焦虑。小说叙述道,在事件过去很久之后,在没有人能看到他的地方,在圣约翰伍德令人宽慰的黑暗中,当60岁的亨利回忆起他的父亲和贝尔金时,他仍为这些事感到深深的羞耻。

亨利在自我内心中将贝尔金内化为支配性男性气质的代表,这导致他在普通生活中性格的扭曲。他极度渴望获得同龄人对他男性气质的认可,既然无法成为一个成功者获得别人的赞誉,他便希望自己成为一个破坏者,通过作恶获得荣誉与他人的畏惧。小说讲述在学校时,亨利和贝尔金以及其他同学破坏了女子学校的话剧演出,导致演员在还没有完全登场的情况下不得不结束表演。语法学校的校长要求他们向女子学校的师生道歉,而亨利自我暗示自己要成为一个男人,所以做好了第二天受到指责的准备,他希望自己成为老师当众批评的对象,希望成为那个最恶者。但令所有人惊讶的是,女子学校的老师认为贝尔金才是所有人中犯错误最严重的学生,因为他最严重地背离了家庭的荣誉,而不是亨利。这令亨利很失望,他渴望获得被指责的荣誉,渴望被看见,渴望证明自己有承受指责的男性气质,但是失败了。在未获得关注的失望基础上,亨利又遭受贝尔金的指责,贝尔金指责他不敢站出来承认自己的错误,指责他的懦弱,亨利从而受到双重的打击。贝尔金代表犯错误的一行人向女子学校的老师以及同学表达歉意,受到了热烈的掌声,在亨利的想象中还有来自女教师的吻。而淹没在人群中的亨利则没有引起任何人的关注,他觉得自己的灵魂枯萎到只有一个花生那么大,毫无存在感。

与贝尔金相对比,亨利对父亲感到羞耻,对父亲吞火表演者的身份感到羞耻。“普通,亨利对他父亲使用这个词时,指的是卑微、缺乏优雅和老练、没有价值、低级(不像‘霍维斯’贝尔金的家族)、低贱、非犹太人的、粗俗。因此,亨利羞于做他父亲的孩子。他垂下了头。”^②失败的父亲形象同样引发亨利的身份焦虑,为他缺乏男性气质而焦虑,为他是犹太人而焦虑。亨利抱怨父亲在促使他成长为一个男人的道路上又阻碍他成为一个男人。面对死亡在亨利看来也是对男

^① Howard Jacobson, *The Making of Henry*, 79.

^② Howard Jacobson, *The Making of Henry*, 126.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

性气质的证明,然而在每次死亡场景中,他的父亲都保护亨利,让他远离死亡场景,直到亨利不得不面对父母的死亡。亨利认为这是他的父亲跟他的竞争,认为面对死亡使他的父亲变成一个男人,而其实这是因为他的父亲不愿让他在成长过程中被死亡的阴影所笼罩。在死亡中,亨利同样看到了羞耻,看到了人们对死亡带来的耻辱的共同担忧,于是亨利幻想自己能够豁免于死亡,生活在超越死亡、超越时空的别处。死亡是对人的脆弱性的证明,而男性气质的建构不允许脆弱性,它需要的是刚强健硕。玛莎·努斯鲍姆认为:“正如我们所看到的,厌恶因此与脆弱性和羞耻感密切相关。在这种对钢铁般健壮的男性形象的痴迷关注背后,是一种感觉,即我们的死亡本身就是一种可耻的东西,是我们需要隐藏的东西,或者更好的是,我们需要一起超越一切。”^①亨利希望超越死亡的幻想,也是他希望建构男性气质的一种投射。

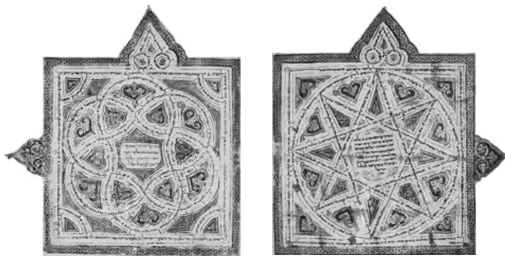
在爱情方面,亨利也表现出在男性气质危机所造成的身份焦虑下的心理畸形。亨利总是“借”别的男性的妻子,而没有真正拥有属于自己的妻子。在父权制的社会中,对女性的占有是男性气质的一种体现。普来克(Joseph H. Pleck)和索耶(Jack Sawyer)认为:“男性角色使我们期望找到一个女人来与她建立关系,以特定的方式与她建立关系,并从这种关系中体验某种满足感。……一旦我们和一个女人在一起,就会有更多的期待。作为一个男人,我们应该在这段关系中提供力量,并为此承担最终责任。”^②在传统的男女关系中,对女性的占有不仅意味着男性获取满足感,同时意味着男性有能力承担责任,具有男性气质。而亨利在爱情中只借用,从未想过要独立建立一段关系。被他借用的一个朋友的女友控告他说:“为什么你似乎从来没有自己的女朋友——不仅是适合你自己的年龄的女性,而且只是你自己的,只为你自己一人所有。为什么你总是在别人关系的边缘搜寻,好像在寻找剩菜……”^③亨利只借用不占有的行为,摆脱了因占有而带来的责任,但也因此使他处在边缘,无法成为一个具有理想男性气质、能够担负得起责任的男性形象。

当60岁的亨利回想过去的一切时,他总是假设、会反问自己,如果第一天上语法学校时是他控告贝尔金而不是相反,他会不会不是现在这个样子,一切会不会不同。可以说,亨利过去的60年就是困于男性气质危机中的60年,亨利的焦虑既有对自身男性身份的焦虑,也隐含对自身犹太身份的焦虑,对犹太人“女

① Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, 109.

② Joseph H. Pleck and Jack Sawyer, *Men and Masculinity* (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1974), 30.

③ Howard Jacobson, *The Making of Henry*, 113.



性化”的谴责将性别身份与种族身份结合在了一起。亨利实质上是支配性男性气质意识形态下,一个努力靠近核心却无法融入的牺牲品。

三、对男性气质的再认识与身份的重塑

随着对男性气质多元化特征的认识,研究者在反思男性气质对女性的压迫的同时,也揭开了男性气质对男性的伤害。那些受到占主导地位文化所轻视的柔弱的男性、娘娘腔、同性恋男性也开始思考自身的男性身份。丹尼尔·博伊林(Daniel Boyarin)“重新提出 19 世纪犹太男性女性化的概念,为女性化的犹太人作为一个犹太理想的现实进行辩护,这个理想可以追溯到巴比伦的犹太法典”^①。博伊林认为:“过去占主导地位的文化(以及那些将其价值观内化的犹太人)认为可鄙的人——女性化的犹太(殖民)男性——在今天可能有用,因为‘他’可能恰好在今天我们构建另一种男性主体性的尝试中帮助我们,不必重新发现诸如钢铁侠、骑士、毛发旺盛的男人和勇士等文化原型的男性主体性。”^②保罗·布雷尼斯(Pawl Breines)则对那些努力建构支配性男性气质,鄙视犹太男性“女性化”的犹太人进行了批判。他认为:“对健壮的犹太人的崇拜作为犹太人胆怯和温柔的替代品,建立在‘男性美’、健康和正常的理想之上,好像这些理想的合法性被认为是显而易见和自然的。换句话说,那些肌肉犹太人已经将他们各自所处的支配性文化的生理和心理理想内化成他们自己的理想。在这样做的过程中,他们忘记了这些理想远非不言而喻的文化普遍性,而是建立在一系列排斥和抹杀的基础上——对女性化的男性、和平主义者、阿拉伯人、温柔者、女性、同性恋者,尤其是对犹太人的排斥和抹杀。”^③可见,理想的男性气质标准并不是先验存在的,那些具有女性气质的男性形象也并不是在所有时间和文化中都遭到蔑视,男性气质的动态建构与权力关系的变化紧密相关。在新时代性别语境之下,对男性气质的再认识伴随着身份的重塑。

在《亨利的形成》中,伴随着亨利的回忆的是一段解谜的过程,是对父亲的重新认识。“亨利失去的时间是他没有完全理解的时间。通过记忆的不断展开,他又有了新的发现,并逐渐与父亲和解。”^④将近 60 岁等待辞职通过的亨利继承了

^① Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man* (Berkeley: University of California Press, 1997), xiv.

^② 同上。

^③ Paul Breines, *Tough Jews: Political Fantasies and the Moral Dilemma of American Jewry* (New York: Basic, 1990), 167.

^④ Peter Bradshaw, “Fiction: One Last Fling,” *New Statesman* 4692(2004): 54-55.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

一套豪宅,他认为这是他父亲的情妇遗赠给他的。在这样一种猜想中,亨利在内心展开对父亲的申斥。然而,最后让他意外的是他发现他父亲并没有情妇,而是他的母亲背叛了他的父亲。在对父亲误解的情况下,亨利认为父亲对母亲的背叛是一种不负责任的行为,损害了作为一个男人应该有的男性气质,而父亲的行为则影响着他的男性气质建构。而在回忆中他也想起姨姥姥马佳妮塔给他讲的父亲小时候将逾越节当作自己的生日而遭受嘲笑的耻辱的故事,父亲不是一个懦弱的形象,而是一个默默承受苦难、承受嘲笑、承受母亲的背叛的可怜的人。

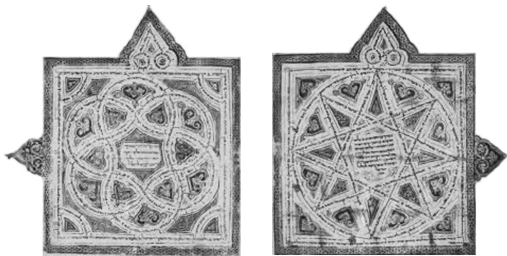
在与贝尔金的关系中,贝尔金对亨利的评价一直影响着亨利,在亨利的成长中占据重要地位。亨利以为自己在贝尔金的生命中也占据一定位置,然而贝尔金死后,在贝尔金的记录中没有任何关于亨利的信息,这让亨利难以接受。“亨利想要的是一次提及”^①,雅各布森以充满讽刺的笔调打破了亨利的内心幻想,反思亨利将他者的眼光内化为自己的标准之后给自己带来的扭曲。亨利代表了那些在流散处境下将主导文化对男性气质的理想不加批判地内化为自我理想的犹太人,这既反映了在主导文化排斥下犹太人积极寻求融入的心理,也反映了他们对自身文化身份的焦虑。雅各布森借贝尔金与亨利之间的关系,展现了欧洲主导文化男性气质理想对犹太人造成的影响之深,批判了霸权文化对犹太人的偏见给犹太人造成的伤害。

60岁的亨利在经历了大半生与非犹太人的相处之后,仍然无法摆脱与犹太人相关的问题。皮特·布拉德肖(Peter Bradshaw)认为:“亨利的记忆随着小说的发展而加深。随着死亡的前景迫在眉睫,他的整个成年期似乎都化为乌有,只剩下老年和童年并肩而立。”^②当亨利在餐厅与莫伊拉玩辨认谁是犹太人的游戏时,莫伊拉认为他应该已经走出与犹太人相关的一切,莫伊拉的质问让他回想起了他的母亲。他的母亲曾经也指责亨利太过于在乎与犹太人相关的事情,亨利的母亲跟他说:“没有人要求你假装是别人,除了你自己。我希望你没有逃避自己是犹太人这一事实。但始终关注自己的犹太身份也是很狭隘的,而且不安全。根据我的经验,不能停止拿自己的身份开玩笑的人不能很轻松地看待自己的身份。这个世界上的人接受他自己是谁,以及他所受的影响,然后继续生活在这个世界上。这个大世界。”^③亨利的母亲希望他能够正视自己的犹太身份,以平常心对待,融入大的世界。然而亨利因为无法正视自己的犹太身份,在过去的时间里在生活和工作中被严重边缘化,无法融入社会。而被他一直视为犹太人的贝

① Howard Jacobson, *The Making of Henry*, 288.

② Peter Bradshaw, “Fiction: One Last Fling,” 54-55.

③ Howard Jacobson, *The Making of Henry*, 293.



尔金却没有在任何地方表明自己是犹太人。“他读过的任何东西都没有提到J这个词。为什么会有呢？一个世界公民，奥斯蒙德·贝尔金。一个亨利母亲希望亨利居住的大世界里的一员。”^①亨利一直活在自己的幻想中，被理想化的男性气质击败。

小说结尾，雅各布森设置了一个死亡场景，亨利的邻居拉赫兰的小狗为了追上主人而冲入街道，造成交通混乱，在事故中死亡。在经历了对过去的重新认识之后，亨利也改变了死亡带来耻辱的看法，他直面生命的脆弱性，将小狗抱起，送回拉赫兰的公寓。与此同时，亨利也尝试建立与莫伊拉的爱情，组建一个家庭。在对未来的畅想中，亨利似乎看到了一个不一样的自己，一个能够承担责任的男性。对影响自己一生的两个男性的身份的重新认识，让亨利得以突破支配性男性气质的笼罩，重新认识自我，重新塑造自我的身份。

结语

从二战结束至 21 世纪初，性别概念在人们的认知中已经发生了极大的变化。雅各布森在《亨利的形成》中展现了流散犹太人在战后重建男性气质的主导文化语境之下为了融入主流文化而作出的改变，但不加批判地内化主导文化的男性气质理想给犹太人自身造成严重的身份焦虑以及耻辱。在 21 世纪的新时期，在男性气质多元化的今天，犹太人应该重思对主导男性气质的认识，保持对自身犹太文化的自信，正视犹太人中阴柔文弱的男性形象，建立属于犹太人的理想男性标准，在认同自身犹太身份的基础上融入主导文化。

参考文献

(一)中文参考文献

1. 艾仁贵：《塑造“新人”：现代犹太民族构建的身体史》，《历史研究》，2020 年第 5 期。
2. R.W. 康奈尔：《男性气质》，柳莉译，北京：社会科学文献出版社，2003 年。
3. 徐新：《反犹主义：历史与现状》，北京：人民出版社，2015 年。
4. 钟志清：《旧式犹太人与新型希伯来人》，《读书》，2007 年第 7 期。

^① Howard Jacobson, *The Making of Henry*, 294.

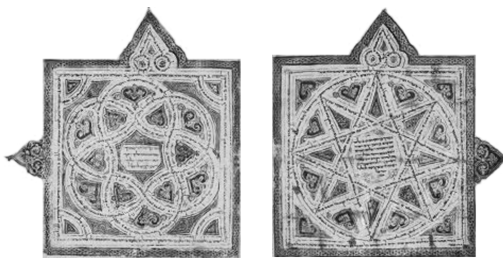
JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

(二) 外文参考文献

1. Daniel Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley: University of California Press, 1997.
2. George L. Mosse, *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*, New York: Oxford University Press, 1996.
3. Howard Jacobson, *The Making of Henry*, New York: Anchor Books, 2004.
4. Joseph H. Pleck and Jack Sawyer, *Men and Masculinity*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1974.
5. Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, Princeton: Princeton University Press, 2004.
6. Paul Breines, *Tough Jews: Political Fantasies and the Moral Dilemma of American Jewry*, New York: Basic, 1990.
7. Peter Bradshaw, "Fiction: One Last Fling," *New Statesman* 4692 (2004).
8. Ruth E. Hartley, "Sex-Role Pressures and the Socialization of the Male Child," in *Men and Masculinity*, eds. Joseph H. Pleck and Jack Sawyer, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1974.
9. Stephen M. Whitehead and Frank J. Barret, *The Masculinities Reader*, Cambridge: Polity Press, 2001.



**Be a Man: The Crisis of Masculinity and Identity Anxiety in
Howard Jacobson's *The Making of Henry***

RAO Xue

Abstract: *The Making of Henry* by Howard Jacobson is set against the background that Jewish immigrants from Eastern Europe seek to integrate into British society. It tells the story of Henry, the protagonist, who is accused of lacking masculinity, lost in identity anxiety and became a marginal man without a sense of existence. On the basis of combing the accusations of European male discourse hegemony against the “feminization” of Jews, this paper analyzes the internal reasons why Henry’s father Izz is eager to reshape Jewish masculinity in the novel. The examination of his own Jewish masculinity with the hegemony of European male discourse caused Henry’s confusion and loss of his own identity, as well as a deep sense of shame. Henry’s reconsideration of the hegemony of European male discourse reflects Jacobson’s positive response to how to construct Jewish identity in the anxiety dilemma of “feminization”.

Key Words: Howard Jacobson, *The Making of Henry*, Hegemonic Masculinity, Masculinity Crisis, Identity Anxiety

近 30 年来中国学者关于《希伯来圣经》的研究

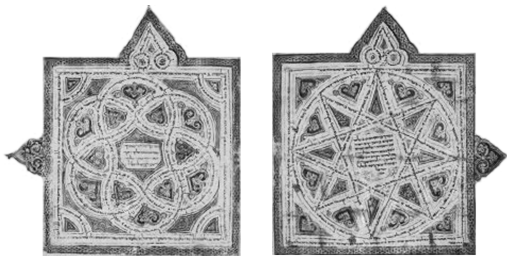
韩博雅*

【摘要】1992 年中以建交推动中国学者对犹太传统文化的研究热潮,《希伯来圣经》作为犹太人的宗教经典也日益吸引着学术界的关注。本文从对《希伯来圣经》多维度的文本研究、《希伯来圣经》与以色列古史研究、与其他经典的对比研究、与中国传统文化的跨文本研究等几个方面总结梳理近 30 年来学术界具有学术价值的研究成果,并在此基础上认为国内学者对《希伯来圣经》的研究具有中国特色,展现了独特的中国视角,但同时仍存在研究广度与深度有限、语言局限、国际视野缺乏等不足之处。

【关键词】《希伯来圣经》;中国学者;犹太文化;研究成果

《希伯来圣经》在犹太文化中被称为《塔纳赫》,在基督文化中被称为《圣经·旧约》,是犹太教和基督教共同承认的宗教圣典,也是古代以色列乃至近东历史发展和社会全貌的重要映射。“圣经在中国”不是陌生的研究领域。早在 19 世纪,《旧约》就作为“西学东渐”的一部分被西方传教士引入中国文人的视野。改革开放以来,尤其是 1992 年中以建交以来犹太学在中国勃兴,中国学者对《旧约》的关注也逐渐摆脱西方基督教语境的限制,并使用“希伯来圣经”的称谓开展研究,在前期积累的基础上取得了长足的进步。据不完全统计,30 年来,中国学术界在《希伯来圣经》研究领域共出版学术著作 18 部,发表高质量(北大核心、CSSCI)学术论文 91 篇,学位论文近 40 篇。研究内容涵盖《希伯来圣经》的各组成部分,主题涉及《希伯来圣经》的文本阐释与批评、《希伯来圣经》在古代犹太教和以色列社会发展中的地位、《希伯来圣经》与其他宗教和文学经典的对比、《希伯来圣经》与中国传统文化的跨文本研究等方面。

* 韩博雅,郑州大学历史学院犹太—以色列史方向博士研究生。



一、对《希伯来圣经》文本的文学、神学研究

20 世纪末至 21 世纪初,由于国内学术界对犹太学及犹太经典的研究基础尚浅,早期的《希伯来圣经》研究是从大量的介绍性导读开始的,如陈俊伟的《旧约导论》^①、张晓梅的《旧约笔记》^②、陈贻绎的《希伯来语圣经导论》^③、吴慕迦等的《圣经旧约原文——希伯来文课本》^④、游斌的《希伯来圣经导论》^⑤、姜宗强的《先知书导论》^⑥等。其中,陈贻绎的《希伯来语圣经来自考古和文本资料的信息(至公元前 586 年)》^⑦比较全面地介绍了巴勒斯坦地区与《圣经》相关的文字、实物考古发现,为读者搭建了一个依据一手资料了解《希伯来圣经》的平台。

《希伯来圣经》不仅是一部宗教圣典,更是蕴含了文学、神学、历史、律法、预言等多维度的完整作品。随着研究的不断深入,学者们也逐渐拓展研究视角,开始从不同角度对《希伯来圣经》文本进行阐释。在文学层面,张朝柯的《圣经与希伯来民间文学》^⑧探讨了《圣经》与希伯来神话、史诗、传说、歌谣、寓言、箴言等民间文学的密切关系。刘锋的《〈圣经〉的文学性诠释与希伯来精神的探求》^⑨一书围绕阿诺德(Matthew Arnold)的宗教批评展开,以希伯来精神为例,系统地探究了宗教与文学的互动以及宗教在文化中的位置。王立新的《古犹太历史文化

① 陈俊伟 Chen Junwei,《旧约导论》[Introduction to the Old Testament](北京[Beijing]:宗教文化出版社[Religious Culture Press],2008)。

② 张晓梅 Zhang Xiaomei,《旧约笔记》[Old Testament Notes](上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Publishing House],2009)。

③ 陈贻绎 Chen Yiyi,《希伯来语圣经导论》[Introduction to the Hebrew Bible](北京[Beijing]:北京大学出版社[Peking University Press],2011)。

④ 吴慕迦 Wu Mujia、高天锡 Gao Tianxi,《圣经旧约原文——希伯来文课本》[Bible Old Testament Original-Hebrew Textbook](北京[Beijing]:宗教文化出版社[Religious Culture Press],2011)。

⑤ 游斌 You Bin,《希伯来圣经导论》[Introduction to the Hebrew Bible](上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Joint Publishing Press],2015)。

⑥ 姜宗强 Jiang Zongqiang,《先知书导论》[Introduction to the Prophets](上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Joint Publishing Press],2018)。

⑦ 陈贻绎 Chen Yiyi,《希伯来语圣经来自考古和文本资料的信息(至公元前 586 年)》[Hebrew Bible Information from Archaeological and Textual Sources (to 586 BC)](北京[Beijing]:昆仑出版社[Kunlun Publishing House],2006)。

⑧ 张朝柯 Zhang Chaoke,《圣经与希伯来民间文学》[Bible and Hebrew Folk Literature](北京[Beijing]:东方出版社[Oriental Press],2004)。

⑨ 刘锋 Liu Feng,《〈圣经〉的文学性诠释与希伯来精神的探求》[The Literary Interpretation of the Bible and the Exploration of Hebrew Spirit](北京[Beijing]:北京大学出版社[Peking University Press],2008)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

语境下的希伯来圣经文学研究》^①内容涉及神话、传说、史诗、文学等各种重要的文学类别,作者在借鉴国际学术成果基础上,不但系统研究《希伯来圣经》文化成就,更揭示了古代希伯来历史文化精神,是近年来学术界在该领域的一部厚重之作。在论文方面,何乃英的《〈旧约〉文学特性刍议》^②是国内较早聚焦《希伯来圣经》文学性的文章,作者将《希伯来圣经》的文学特征归结为民族性、宗教性、悲剧性、民间性和浪漫性。王立新的《〈路得记〉与〈以斯帖记〉的历史文化意蕴与诗学风格》^③和黄薇的《〈传道书〉结尾诗研究》^④从分析文本性质入手,探讨《圣经》不同章节与希伯来传统的内在关联。张若一在《文士文化视阈下的希伯来智慧文学研究:主题、形式与思想观念》^⑤和《论〈塔纳赫〉释源传说的基本类型、文学功能与思想观念》^⑥两篇文章中从作者系统出发,强调文士阶层对《希伯来圣经》的文学主题、文本形式、思想观念形成与发展的重要影响。李滢波的《〈希伯来圣经〉乱伦叙事的文学伦理学批评》^⑦通过文本分析指出,《圣经》叙事从一开始就蕴含了鲜明的伦理传统,并深刻影响了此后西方文学中的伦理书写。刘意青的《文化批评视角下的〈旧约〉神话》^⑧则试图通过比较研究,展现多元文论在《圣经》文学阐释中丰富的解读可能性。在硕博论文中,马宏伟的《〈圣经·旧约〉的

① 王立新 Wang Lixin,《古犹太历史文化语境下的希伯来圣经文学研究》[A Study of Hebrew Biblical Literature in the Context of Ancient Jewish History and Culture](北京[Beijing]:商务印书馆[Commercial Press],2014)。

② 何乃英 He Naiying,《〈旧约〉文学特性刍议》[A Humble Opinion on the Literary Characteristics of *Old Testament*],于《外国文学研究》[Foreign Literature Studies],1994 第3期[1994, Issue 3],59—64。

③ 王立新 Wang Lixin,《〈路得记〉与〈以斯帖记〉的历史文化意蕴与诗学风格》[The Historical and Cultural Implications and Poetic Styles of the *Books of Ruth and Esther*],于《社会科学家》[Social Scientist],2017 第7期[2017, Issue 7],9—16。

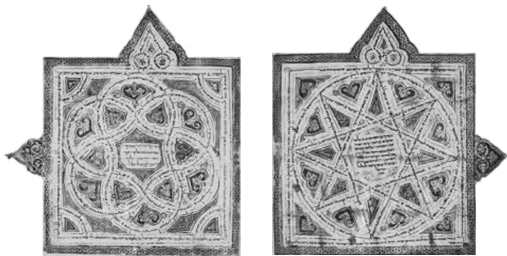
④ 黄薇 Huang Wei,《〈传道书〉结尾诗研究》[A Study of the Closing Poems of *Ecclesiastes*],于《宗教学研究》[Religious Studies],2013 第3期[2017, Issue 3],226—230。

⑤ 张若一 Zhang Ruoyi,《文士文化视阈下的希伯来智慧文学研究:主题、形式与思想观念》[Research on Hebrew Wisdom Literature in the Perspective of Scribal Culture: Themes, Formats, and Ideas],于《外国文学》[Foreign Literature],2020 第4期[2017, Issue 4],39—48。

⑥ 张若一 Zhang Ruoyi,《论〈塔纳赫〉释源传说的基本类型、文学功能与思想观念》[On the Basic Types, Literary Functions and Ideas of the Legend of Shiyuan in *Tanakh*],于《宗教学研究》[Religious Studies],2022 第1期[2022, Issue 1],268—274。

⑦ 李滢波 Li Yanbo,《〈希伯来圣经〉乱伦叙事的文学伦理学批评》[An Ethical Literary Interpretation of the Incest Narrative in the *Hebrew Bible*],于《外国文学研究》[Foreign Literature Studies],2015 第4期[2015, Issue 4],49—56。

⑧ 刘意青 Liu Yiqing,《文化批评视角下的〈旧约〉神话》[The Myth of the *Old Testament* from the Perspective of Cultural Criticism],于《外国文学》[Foreign Literature],2006 第6期[2006, Issue 6],15—32。



传记特征比较研究》^①分别探讨《希伯来圣经》的传记维度、传记类别和传记写作的宗教性特征,具有高度学理性。盛晔的《〈希伯来圣经·智慧书 雅歌〉中的现代性》^②考辨主体意识、理性精神等现代思想在《希伯来圣经》中的体现。李欣欣在《〈圣经·创世记〉中的伦理冲突与救赎之路》^③中则从文学伦理学批评视角出发,探索古代以色列部族伦理思想、德行品格的表征及形成原因。河南大学的《论旧约文学的戏剧性特征》^④《〈旧约〉历史书悲剧人物论》^⑤《文化人类学视野中的希伯来先知以利亚探究》^⑥《〈希伯来圣经〉中雅各故事的叙事艺术研究》^⑦等硕士论文对文本不同视角的探讨也展现了《圣经》文学研究的多元性。

此外,李哲的《论希伯来圣经中的“X”结构》^⑧、何光顺的《Made: 生存即实践——对〈旧约·创世记〉“造物”神话的哲学分析》^⑨《Called: 存在的命名和物的出场——试论〈旧约·创世记〉命名神话的概念化思维及其问题》^⑩等论文从语言学的视角解读特定词源,丰富了学术界的研究内容。

① 马宏伟 Ma Hongwei,《〈圣经·旧约〉的传记特征比较研究》[A Comparative Study of the Biographical Features of the *Old Testament*],武汉大学博士学位论文[Doctoral Dissertation of Wuhan University],2009。

② 盛晔 Sheng Ye,《〈希伯来圣经·智慧书 雅歌〉中的现代性》[Modernity in the Book of Job, the Book of Ecclesiastes, Proverbs and Song of Songs],西南大学硕士学位论文[Master Dissertation of Southwest University],2013。

③ 李欣欣 Li Xinxin,《〈圣经·创世记〉中的伦理冲突与救赎之路》[The Ethical Conflicts and Salvations in *Genesis*],华中师范大学硕士学位论文[Master Dissertation of Huazhong Normal University],2015。

④ 骆悬 Luo Xuan,《论旧约文学的戏剧性特征》[The Dramatic Feature of Old Testament],河南大学硕士学位论文[Master Dissertation of Henan University],2002。

⑤ 郜鸿雁 Gao Hongyan,《〈旧约〉历史书悲剧人物论》[The Discussion of Tragic Characters in the *Old Testament* History Books],河南大学硕士学位论文[Master Dissertation of Henan University],2005。

⑥ 曹杏 Cao Xing,《文化人类学视野中的希伯来先知以利亚探究》[The Hebrew Prophet Elijah in Culture Anthropology],河南大学硕士学位论文[Master Dissertation of Henan University],2012。

⑦ 谢赛赛 Xie Saisai,《〈希伯来圣经〉中雅各故事的叙事艺术研究》[An Analysis of the Narrative Art of Jacob's Story in the *Hebrew Bible*],河南大学硕士学位论文[Master Dissertation of Henan University],2020。

⑧ 李哲 Li Zhe,《论希伯来圣经中的“X”结构》[The “X” Structure in the Hebrew Bible],于《宗教学研究》[Religious Studies],2012 第 3 期[2012, Issue 3],183—190。

⑨ 何光顺 He Guangshun,《Made: 生存即实践——对〈旧约·创世记〉“造物”神话的哲学分析》[Made: Existence Is Practice: A Philosophical Analysis of the “Creation” Myth of *Genesis*],于《现代哲学》[Modern Philosophy],2016 第 5 期[2016, Issue 5],91—96。

⑩ 何光顺 He Guangshun,《Called: 存在的命名和物的出场——试论〈旧约·创世记〉命名神话的概念化思维及其问题》[Called: The Naming of Existence and the Appearance of Things——On the Conceptual Thinking and Problems of the Naming Myth of *Genesis*],于《现代哲学》[Modern Philosophy],2019 第 5 期[2019, Issue 5],106—116。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

在神学层面,大量旧约神学研究的著作在港澳台地区出版发行。刘承业的《五经:史叙律法与神学》^①在对五经方法论及内容导读的基础上,就作者及写作年代、《利未记》的圣洁观等话题进行专题探讨,引导读者进行深入思考。此外,还有黄仪章的《旧约神学——从创造到新创造》^②、赖建国的《旧约中的弥赛亚预言》^③等。对神迹和异象的描写是《希伯来圣经》中一类具有重大意义的典型场景,后世学者对此进行了不同的注解。王宏选的《〈希伯来圣经〉中的神人约》^④、姜岳斌的《古希伯来文学中神异意识的美学价值》^⑤、葛淑珍的《〈希伯来圣经〉中的神迹与现代犹太思想》^⑥、张若一的《“以马内利的兆头”——希伯来圣经异象的形式特征、建构类型及拯救意义》^⑦等文章均以该话题为线索,对不同神迹与异象场景的形式特征进行归纳,并共同认为这些场景当中蕴含着深厚的犹太民族集体意识。林中泽在文章《〈旧约〉中的神迹:基本特色及文化联系》^⑧中则主张,神迹与巫术的竞争是传统犹太文化与其周边多神教文化相互角逐的集中体现。此外,舒也、高雅坤的《希伯来圣经中的亚舍拉女神研究》^⑨一文探索《希伯来圣经》中保留着的亚舍拉女神崇拜的痕迹。孙玥的《古代西亚太阳意象在〈希

① 刘承业 Liu Chengye,《五经:史叙律法与神学》[The Pentateuch: Historical Narrative, Law and Theological Theme](香港[Hong Kong]:建道神学院[Alliance Bible Seminary],2010)。

② 黄仪章 Huang Yizhang,《旧约神学——从创造到新创造》[Old Testament Theology-From Creation to New Creation](香港[Hong Kong]:天道书楼有限公司[Tien Dao Publishing House],2003)。

③ 赖建国 Lai Jianguo,《旧约中的弥赛亚预言》,[Messianic Prophecy in the Old Testament],(香港[Hong Kong]:天道书楼有限公司[Tien Dao Publishing House],2013)。

④ 王宏选 Wang Hongxuan,《〈希伯来圣经〉中的神人约》[The God-Man Covenant in the Hebrew Bible],于《宗教学研究》[Religious Studies],2007 第 1 期[2007, Issue 1],209—215。

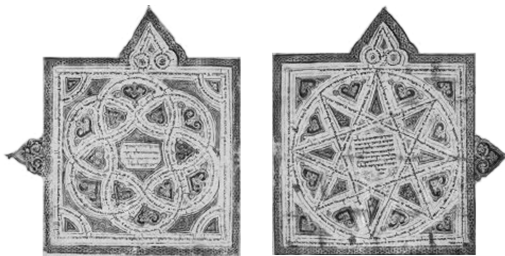
⑤ 姜岳斌 Jiang Yuebin,《古希伯来文学中神异意识的美学价值》[The Aesthetic Value of Mystical Consciousness in Ancient Hebrew Literature],于《外国文学评论》[Foreign Literature Review],2008 第 2 期[2008, Issue 2],136—143。

⑥ 葛淑珍 Ge Shuzhen,《〈希伯来圣经〉中的神迹与现代犹太思想》[Miracles in the Hebrew Bible and Modern Jewish Thought],于《世界宗教文化》[The World Religious Cultures],2011 第 2 期[2011, Issue 2],51—54。

⑦ 张若一 Zhang Ruoyi,《“以马内利的兆头”——希伯来圣经异象的形式特征、建构类型及拯救意义》[The Sign of Immanuel: Research on the Formal Features, Structural Approach, and Salvation Significance of Vision in the Hebrew Bible],于《外国文学》[Foreign Literature],2016 第 3 期[2016, Issue 3],34—41。

⑧ 林中泽 Lin Zhongze,《〈旧约〉中的神迹:基本特色及文化联系》[About the God's Traces Recorded in the Old Testament: Basic Characteristics and Cultural Links],于《学术研究》[Academic Research],2007 第 6 期[2007, Issue 6],96—102。

⑨ 舒也 Shu Ye、高雅坤 Gao Yakun,《希伯来圣经中的亚舍拉女神研究》[A Study of the Goddess Asherah in the Hebrew Bible],于《世界宗教文化》[The World Religious Cultures],2020 第 6 期[2020, Issue 6],52—58。



伯来圣经)中的功能和意义》^①关注以色列正统反偶像宗教建立后太阳意象仍持续被使用的现象,作者认为这种除去偶像本质的象征形式恰成为《希伯来圣经》中一种表达上帝力量的方式。高铭谦在文章《默想律法——一个诗篇编修的神学取向》^②中尝试介绍古代近东文士阶层如何塑造其思维信仰并以此向导诗篇的编纂,认为这样的做法具有引导人们进入律法的默想而转化生命的重要功用。袁月的学位论文《〈耶利米书〉中列邦审判神谕研究》^③将三大先知书中的神谕分为对犹太的审讯、救赎、对外邦的审讯三层结构,并重点对最后一层进行探究,提出其审判列国的宏观目的可以归结为宽慰以色列人和促成列邦皈依两点。

二、对《希伯来圣经》文本的史学、哲学、社会学研究

《希伯来圣经》的正典是《圣经》发展史中一个备受瞩目的话题。张少华的硕士学位论文《〈希伯来圣经〉的正典过程及影响》^④从整体上梳理《圣经》正典化的形成,并最终落脚在其文化意义上,将这一过程定义为古老民族对艰苦时势的反抗,对理解犹太古史与宗教有重要的参考价值。杨建的《试论犹太教圣经〈旧约〉中的“非圣经化”倾向》^⑤指出,《约伯记》《传道书》和《雅歌》中表现出了一定的“非圣经化”,这是由于《希伯来圣经》中蕴含着叛逆和世俗倾向。黎新农的文章《从旧约正典的形成史来看合宜的圣经观》^⑥认为,《先知书》形成的历史背景及其背后的社会文化沉淀对当今的“神学思想建设”有所启发。陈贻绎的《希伯来

① 孙玥 Sun Yue,《古代西亚太阳意象在〈希伯来圣经〉中的功能和意义》[The Function and Significance of the Image of the Sun in Ancient West Asia in the *Hebrew Bible*],于《世界宗教文化》[The World Religious Cultures],2020 第3期[2020, Issue 3],39—46。

② 高铭谦 Gao Mingqian,《默想律法——一个诗篇编修的神学取向》[Meditating on the Law: A Theological Approach to Psalter Editing],于《建道学刊》[Journal of Alliance Bible Seminary],2018 第2期[2018, Issue 2],1—16。

③ 袁月 Yuan Yue,《〈耶利米书〉中列邦审判神谕研究》[A Study of the Oracles Against the Nations in *Jeremiah*],河南大学硕士学位论文[Master Dissertation of Henan University],2020。

④ 张少华 Zhang Shaohua,《〈希伯来圣经〉的正典过程及影响》[The Canonical Process and Influence of *Hebrew Bible*],河南大学硕士学位论文[Master Dissertation of Henan University],2011。

⑤ 杨建 Yang Jian,《试论犹太教圣经〈旧约〉中的“非圣经化”倾向》[On the “Unbiblical” Tendency in the *Jewish Bible*],于《外国文学评论》[Foreign Literature Review],2000 第2期[2000, Issue 2],106—113。

⑥ 黎新农 Li Xinnong,《从旧约正典的形成史来看合宜的圣经观》[A Proper View of the Bible from the History of the Formation of the Old Testament Canon],于《天风》[També et pot agradar],2003 第11期[2003, Issue 11],34—37。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

圣经的“正典化”探究^①利用大量一手文献,在界定“希伯来经典”和评析“雅布内会议”的基础上,提出了“圣经正典并不一定存在一个标志事件”“所谓正典化或许源于基督教”等创新观点。王新生的《〈死海古卷〉中的〈圣经〉古卷对于〈旧约〉文本研究的意义述评》^②通过分析文本特征指出,《死海古卷》在辨明《希伯来圣经》文本疑难、印证其传抄精准性、添补遗漏资料、提供新的研究材料等方面具有关键意义。

《圣经》诠释是一切《圣经》研究与分析的基础。游斌的著作《希伯来圣经的文本:历史与思想世界》^③从多样化的《圣经》评断方法入手,体会《希伯来圣经》中文本与历史之间耐人深究的繁杂关系,学术意义尤为突出。徐卉的论文《从神话到史诗:〈希伯来圣经〉历史性透视》^④以历史学为视角重新释读《希伯来圣经》,指出其对犹太民族及犹太教形成发展的研究具有重要的史学参考价值。田海华的《早期犹太释经》^⑤关注《圣经》诠释史并得出结论,即犹太《圣经》诠释的独特路径与希伯来译本的问世在释经史中发挥了深远影响。梁工在《圣经形式批评综论》^⑥一文中回望 20 世纪前期《希伯来圣经》形式批评的兴起和进路,并在此基础上反思其成就和缺陷,指出该诠释方法为 20 世纪解释《希伯来圣经》开辟了新的道路。李盼盼的《哥特瓦尔德的马克思主义希伯来圣经批评理路》^⑦和梁工等人的《国外马克思主义希伯来圣经研究概论》^⑧两篇文章则聚焦马克思主义《圣经》批评,着重探讨马克思主义学者运用经济基础、上层建筑等马克思主义术语,促进《希伯来圣经》研究范式转型的过程及其深远影响。高铭谦在《历代志

① 陈贻绎 Chen Yiyi,《希伯来圣经的“正典化”探究》[An Inquiry into the “Canonization” of the Hebrew Bible],于《世界历史》[World History Studies],2012 第 4 期[2012, Issue 4], 88—97。

② 王新生 Wang Xincheng,《〈死海古卷〉中的〈圣经〉古卷对于〈旧约〉文本研究的意义述评》[Remarks on the Textual Significance of the Biblical Dead Sea Scrolls for the OT],于《复旦学报》[Journal of Fudan University],2003 第 6 期[2012, Issue 6], 45—52。

③ 游斌 You Bin,《希伯来圣经的文本:历史与思想世界》[Texts of the Hebrew Bible: History and the World of Thought](北京[Beijing]:宗教文化出版社[Religious Culture Press],2012)。

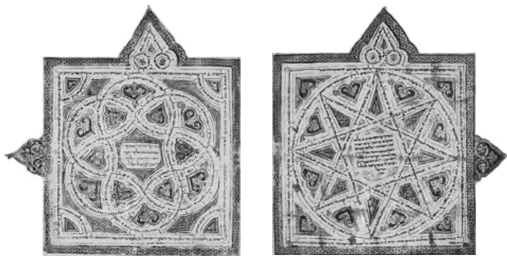
④ 徐卉 Xu Hui,《从神话到史诗:〈希伯来圣经〉历史性透视》[From Myth to Epic: A Historical Perspective on the Hebrew Bible],于《求索》[Seeker],2012 第 12 期[2012, Issue 12],72—74。

⑤ 田海华 Tian Haihua,《早期犹太释经》[Early Jewish Bible Hermeneutics],于《学海》[Academia Bimestris],2016 第 5 期[2016, Issue 5],105—111。

⑥ 梁工 Liang Gong,《圣经形式批评综论》[A Survey of Biblical Formal Criticism],于《世界宗教研究》[Studies in World Religions],2011 第 4 期[2011, Issue 4],88—99。

⑦ 李盼盼 Li Panpan,《哥特瓦尔德的马克思主义希伯来圣经批评理路》[Gottwald's Marxist Hebrew Bible Criticism],于《世界民族》[World Ethno-National Studies],2017 第 2 期[2017, Issue 2],1—10。

⑧ 梁工 Liang Gong、侯林梅 Hou Linmei、李盼盼 Li Panpan,《国外马克思主义希伯来圣经研究概论》[An Introduction to Foreign Marxist Hebrew Bible Studies],于《世界宗教研究》[Studies in World Religions],2020 第 4 期[2020, Issue 4],125—137。



与撒母耳-列王记之间的文本互涉性》^①一文里重点探讨二者文本诠释的传承关系,提出历代志作者对撒母耳记抄本并非忠实地引用,而是以此为蓝本展开演绎。张之栋的硕士论文《关于〈以斯拉-尼希米记〉历史叙述客观性的几点思考》^②结合历史学和文学的研究方法,从材料取舍、结构组织、情节相互矛盾、重复和详略处理等五个方面比较《以-尼》与《圣经》前两部分历史叙述的异同,认为前者关于以斯拉叙述的客观性更佳。

在哲学层面,傅有德的《希伯来〈圣经〉哲学思想初探》^③和钟志清的《犹太人的“回归圣经”》^④关注思想史维度,前者对“上帝的存在”“宇宙的产生”“神的权力和人的自由”等《希伯来圣经》中包含的深刻宗教哲学思想进行探讨;后者追溯19世纪欧洲犹太学者对《希伯来圣经》的倡导,既包括研读《圣经》文本,也包括复兴圣经时代的历史与精神特质。邱紫华的《〈圣经·旧约〉中的审美观》^⑤辨析《希伯来圣经》中“美”的概念、含义的特质,揭示了《希伯来圣经》的审美思想兼备感性与理性之美,并呈现逐步向伦理化方向前进的态势。

在社会学层面,“圣经社会学”以阐明《圣经》文献与古代社会的关系、研究古代社会组织、探索圣经世界社会生活模式为主要内容。傅有德的《希伯来〈圣经〉正义:观念、制度与特征》^⑥从语言学理论入手考察《希伯来圣经》中关于“正义”的论述,认为其包括神的正义和人的正义两个层次,具有超验性等特性,对古典哲学的丰富发展产生影响。林艳的《国内移民与社会公义——希伯来圣经〈阿摩

① 高铭谦 Gao Mingqian,《历代志与撒母耳-列王记之间的文本互涉性》[The Intertextuality Between Samuel-Kings and Chronicles],于《建道学刊》[Journal of Alliance Bible Seminary],2015 第1期 [2015, Issue 1],1—12。

② 张之栋 Zhang Zhidong,《关于〈以斯拉-尼希米记〉历史叙述客观性的几点思考》[Some Thoughts on the Objectivity of the Historical Narrative of *Ezra-Nehemiah*],中国社会科学院研究生院硕士学位论文 [Master Dissertation of Graduate School of Chinese Academy of Social Sciences],2013。

③ 傅有德 Fu Youde,《希伯来〈圣经〉哲学思想初探》[A Preliminary Probe into the Philosophical Thought of the *Hebrew Bible*],于《哲学研究》[Philosophical Investigations],2007 第3期 [2007, Issue 3],93—101。

④ 钟志清 Zhong Zhiqing,《犹太人的“回归圣经”》[The Jewish “Return to the Bible”],于《学海》[Academia Bimestris],2017 第5期 [2017, Issue 5],157—164。

⑤ 邱紫华 Qiu Zihua,《〈圣经·旧约〉中的审美观》[Aesthetic Conceptions in the *Old Testament*],于《湖北大学学报》(哲学社会科学版) [Journal of Hubei University (Philosophy and Social Science)],2001 第1期 [2001, Issue 1],38—42。

⑥ 傅有德 Fu Youde,《希伯来〈圣经〉正义:观念、制度与特征》[Justice in the *Hebrew Bible*: Ideas, Political System and Characteristic],于《文史哲》[Journal of Literature, History and Philosophy],2014 第1期 [2014, Issue 1],139—150。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

司书)和《弥迦书》新释》^①通过考察阿摩司和弥迦两位先知的活动路径,力证“移民身份”使得他们的预言活动更具社会公义之意义。鲁慧的《从〈旧约圣经·创世记〉看既定秩序与自由创造》^②探讨《创世记》中上帝“造物”和“造人”之间自由与秩序的矛盾,认为这恰恰体现了人类实现自身管理、创造人文世界的价值。此外,李蕾的学位论文《〈旧约〉的社会学批评》^③试图全面系统地展现国际《旧约》社会学批评的方法、理论以及实践,为国内的《圣经》研究开拓了更加广袤的视野。

受后现代主义的影响,边缘群体也逐渐被国内《希伯来圣经》研究者所关注。田海华的《希伯来圣经之十诫研究》^④一书回顾了20世纪西方学者对十诫的学术研究历史,基于后现代意识形态批判的立场,对十诫进行了女性主义阅读,试图寻求其中所蕴含的性别与权力之关系。舒也的《希伯来圣经性别结构批判》^⑤探讨《希伯来圣经》中的两性关系,认为其潜在的性别结构有着深层的男性中心主义特征。邹理等的《不能承受之重——〈圣经·旧约〉中的女性身体焦虑》^⑥则从女性主义的视角出发,提出《希伯来圣经》中女性的未生育、权力化、物质性身体焦虑反映了希伯来人的社会伦理思考,也传递出了对女性的同情与尊重。在硕博论文中,李蓓蓓的《〈旧约〉历史书的叙述策略与性别政治》^⑦着力论证历史书叙事中蕴藏的男性中心主义。而陈艳艳的《〈希伯来圣经〉和拉比文献中妇女

① 林艳 Lin Yan,《国内移民与社会公义——希伯来圣经〈阿摩司书〉和〈弥迦书〉新释》[Internal Migration and Social Justice: New Interpretation on the *Book of Amos and Micah*],于《深圳大学学报》(人文社会科学版)[*Journal of Shenzhen University (Humanities&Social Sciences)*],2012 第5期[2012, Issue 5],21—25。

② 鲁惠 Lu Hui,《从〈旧约圣经·创世记〉看既定秩序与自由创造》[On Established Order and Free Creation Through a Study of *Genesis* in the *Holy Bible*],于《云南师范大学学报》(哲学社会科学版)[*Journal of Yunnan Normal University (Humanities&Social Sciences)*],2007 第5期[2007, Issue 5],43—48。

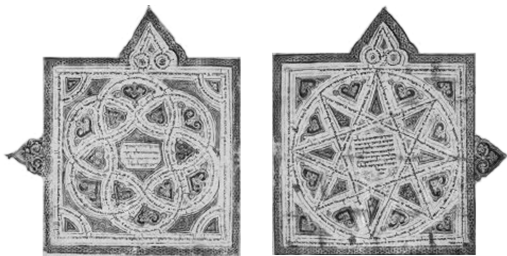
③ 李蕾 Li Lei,《〈旧约〉的社会学批评》[A Sociological Criticism on the *Old Testament*],河南大学硕士学位论文[*Master Dissertation of Henan University*],2004。

④ 田海华 Tian Haihua,《希伯来圣经之十诫研究》[*The Ten Commandments of the Hebrew Bible*](北京[Beijing]:人民出版社[*Chinese People's Publishing House*],2012)。

⑤ 舒也 Shu Ye,《希伯来圣经性别结构批判》[*Critique of the Gender Structure of the Hebrew Bible*],于《中国人民大学学报》[*Journal of Renmin University of China*],2011 第5期[2011, Issue 5],149—154。

⑥ 邹理 Zou Li,刘立辉 Liu Lihui,《不能承受之重——〈圣经·旧约〉中的女性身体焦虑》[*The Unbearable Weight—Women's Body Anxiety in the Old Testament*],于《外语教学》[*Foreign Language Education*],2012 第2期[2012, Issue 2],79—82。

⑦ 李蓓蓓 Li Beibei,《〈旧约〉历史书的叙述策略与性别政治》[*The Narrative Strategies and Gender Politics in the History Books of the Old Testament*],河南大学硕士学位论文[*Master Dissertation of Henan University*],2003。



观的比较研究》^①则根据对大量文本翔实的分析,解读女性在犹太教的不同发展阶段中的地位、权利从显现到压制的变化,以此反驳“犹太传统是压制妇女的宗教”的论说。

总的来说,中以建交为中国学者的《希伯来圣经》研究提供了更加宽松、便利的社会历史背景。学者们的视野不断开阔,研究内容也从一开始的介绍性导读逐渐拓展到文学、神学、史学、社会学等多领域,广度和深度得到了明显发展。在多学科的共同参与之下,中国学者的《希伯来圣经》研究已经初具规模。

三、《希伯来圣经》与以色列研究

《希伯来圣经》作为一部宗教圣典,对犹太教和犹太传统的历史传统起到核心作用。周燮藩的文章《犹太教上帝名讳考》^②在对上帝称谓进行历史溯源的基础上,确认雅赫维为上帝之名,并指出这一称谓体现了犹太教独一无二的上帝观,不可任意替换。王强伟的《犹太传统中的“先知”》^③关注先知群体在圣经时代的显贵地位,并分析了犹太传统从重视到冷落先知的的原因。邓扬麒、姜锡润的《论早期希伯来人的正义观》^④以《摩西五经》中的律法主义为线索,探究“正义”在古希伯来文化中的起源、内涵与边界,指出与怜悯观念的兼容正体现出犹太教正义规则的独特。林中泽的《超越死亡:古代犹太人的死亡观及其历史演变》^⑤一文从“作为生命组成部分的死亡”“幽灵、阴间及土葬”“复活和审判思想的产生”三个部分探析古代犹太人的死亡观的来源、内涵及影响,认为古代犹太人的自然主义死亡观为早期基督教死亡观的兴起埋下了伏笔。杨建在《古代希伯来

① 陈艳艳 Chen Yanyan,《〈希伯来圣经〉和拉比文献中妇女观的比较研究》[A Comparative Study on Womanhood in the Hebrew Bible and Rabbinic Literatures],山东大学博士学位论文[Doctoral Dissertation of Shandong University],2015。

② 周燮藩 Zhou Xiepan,《犹太教上帝名讳考》[Judaism God's Name Taboo],于《世界宗教研究》[Studies in World Religions],1999 第 3 期[1999, Issue 3],107—113。

③ 王强伟 Wang Qiangwei,《犹太传统中的“先知”》[The “Prophet” in Jewish Tradition],于《宗教研究》[Religious Studies],2017 第 4 期[2017, Issue 4],253—258。

④ 邓扬麒 Deng Yangqi,姜锡润 Jiang Xirun,《论早期希伯来人的正义观》[On the View of Justice of the Early Hebrews],于《理论月刊》[Theory Monthly],2014 第 12 期[2014, Issue 12],97—100。

⑤ 林中泽 Lin Zhongze,《超越死亡:古代犹太人的死亡观及其历史演变》[Transcend Death: Thanatopsis of the Ancient Jews and Its Historical Evolution],于《历史研究》[World History Studies],2014 第 5 期[2014, Issue 5],111—127。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

文学的悲喜剧性及民族意识》^①《古代希伯来民族的美学思想及艺术表现》^②两篇文章中从美学的观点出发,分别讨论了犹太民族悲喜剧审美内涵和美学思想,为《希伯来圣经》的研究提供了新的视角。此外,郭白歌的学位论文《〈出埃及记〉的宗教与文化意义》^③旨在探讨《出埃及记》对犹太民族、犹太教形成历史的表达与塑造、对传统文化的影响等主题。李彦君的《旧约中“约”概念的变化探析》^④在整理“圣约”观念发展变化的同时,进一步探讨希伯来文化发展与以色列历史衍变之间的互动。

《希伯来圣经》塑造犹太民族意识、强化族群凝聚力的重要功用也一直是学术界关注的重点。李炽昌、游斌的著作《生命言说与社群认同:希伯来圣经五小卷研究》^⑤围绕“怎样研讨生命”“怎样促成族群意识凝聚”两条线索对《希伯来圣经》进行研读,用深入浅出的方式,既包含专题性讨论,又普及了圣经研究的通俗性知识。张倩红的文章《圣经时代以色列人的国家观念与国家形态》^⑥思考古以色列人对国家、君主的认识,指出古以色列人曾塑造了齐备的君主制度,成为早期国家形态之范例,并主张此时形成的国家观念与传统民族情怀共同成为流散时期犹太人民族的精神寄托。马宏伟在《〈旧约〉中的“他者”想象与犹太族群身份建构》^⑦一文中强调犹太族群借《希伯来圣经》塑造了上帝选民、圣洁之民的自我形象,并充分利用否定“他者”实现了自我认同的构建。王向远的《犹太—希伯

① 杨建 Yang Jian,《古代希伯来文学的悲喜剧性及民族意识》[The Tragicomic Characteristics and Ethnic Ideology in Ancient Hebrew Literature],于《外国文学研究》[Foreign Literature Studies],2004 第6期[2004, Issue 6],103—110。

② 杨建 Yang Jian,《古代希伯来民族的美学思想及艺术表现》[The Aesthetic Thoughts and Artistic Expression of the Ancient Hebrew Nation],于《华中师范大学学报》(人文社会科学版)[Journal of Huazhong Normal University (Humanities and Social Sciences)],2005 第1期[2005, Issue 1],22—26。

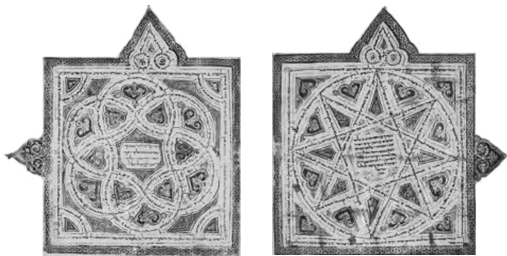
③ 郭白歌 Guo Baige,《〈出埃及记〉的宗教与文化意义》[The Religious and Cultural Significance of Exodus],河南大学硕士学位论文[Master Dissertation of Henan University],2007。

④ 李彦君 Li Yanjun,《旧约中“约”概念的变化探析》[In the Old Testament “Covenant” Analysis of the Changes in the Concept],西北师范大学硕士学位论文[Master Dissertation of Northwest Normal University],2015。

⑤ 李炽昌 Li Chichang、游斌 You Bin,《生命言说与社群认同:希伯来圣经五小卷研究》[Life Speech and Community Identity: A Study of the Five Books of the Hebrew Bible](北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Science Publishing House],2007)。

⑥ 张倩红 Zhang Qianhong,《圣经时代以色列人的国家观念与国家形态》[The National Idea and Governmental Formation of the Jews in Biblical Times],于《世界历史》[World History Studies],2007 第2期[2007, Issue 2],26—36。

⑦ 马宏伟 Ma Hongwei,《〈旧约〉中的“他者”想象与犹太族群身份建构》[The “Other” Imagination in the Old Testament and the Construction of Jewish Ethnic Identity],于《世界宗教文化》[The World Religious Cultures],2019 第1期[2019, Issue 1],134—141。



来文学的民族特性》^①从宏观的角度把希伯来圣经文学概括为“一本书”“一个神”“一个梦”三点,成为深刻理解犹太民族文化的新参照。张若一的《政变、改革与文士活动:论〈塔纳赫〉前先知书的反王国书写》^②《土地观念、宗教运动与文士书写:论犹太经典〈塔纳赫〉中“迦南美地”意象的生成》^③两篇文章详细论述了犹太文士在古代以色列社会的重要作用。前者关注文士阶层反王国书写的历史文学作品;后者则聚焦这一群体对迦南意象的建构,指出这一意象对增强犹太民族凝聚力具有突出贡献。在学位论文中,郭亚娟的《内化与超越:论希伯来圣经中耶和华信仰与以色列民族的关系》^④以“民族”与“宗教”作为主轴,探讨耶和华信仰与以色列民族的互动关系,认为二者既相互成就又在某种程度上限制了彼此的普世发展。龙抒抒的《〈希伯来圣经〉中以色列人“族群认同”的建构》^⑤和史晓东的《从迦南传统到摩西记忆——一神论语境下古以色列身份认同》^⑥分别从传统史学和记忆史学的视角切入,观察圣经时代以色列人族群身份的形成与维系。

同时,《希伯来圣经》也是研究古代近东犹太人社会全貌的重要史料。王思杰的著作《希伯来圣经中的审判研究》^⑦聚焦律法层面,追溯古以色列民族的审判观念、形式的衍变,并以此为基础,探讨古以色列审判观在人类法律发展史上

① 王向远 Wang Xiangyuan,《犹太—希伯来文学的民族特性》[The National Character of Judeo-Hebrew Literature],于《西南民族大学学报》(人文社科版)[Journal of Southwest University for Nationalities (Humanities and Social Sciences)],2008 第 7 期[2018, Issue 7],199—203。

② 张若一 Zhang Ruoyi,《政变、改革与文士活动:论〈塔纳赫〉前先知书的反王国书写》[Coups, Reforms and Scribe Activity],于《外国文学评论》[Foreign Literature Review],2019 第 4 期[2019, Issue 4],93—106。

③ 张若一 Zhang Ruoyi,《土地观念、宗教运动与文士书写:论犹太经典〈塔纳赫〉中“迦南美地”意象的生成》[Land Ideas, Religious Movements, and Scribe Writing],于《外国文学评论》[Foreign Literature Review],2021 第 2 期[2021, Issue 2],216—233。

④ 郭亚娟 Guo Yajuan,《内化与超越:论希伯来圣经中耶和华信仰与以色列民族的关系》[Internalization and Transcendence: On the Relationship Between Jehovah's Faith and the Nation of Israel in the Hebrew Bible],中央民族大学硕士学位论文[Master Dissertation of Central University for Nationalities],2007。

⑤ 龙抒抒 Long Shushu,《〈希伯来圣经〉中以色列人“族群认同”的建构》[The Israelite Construction of the Ethnic Identity in the Hebrew Bible],华东师范大学硕士学位论文[Master Dissertation of East China Normal University],2009。

⑥ 史晓东 Shi Xiaodong,《从迦南传统到摩西记忆——一神论语境下古以色列身份认同》[From the Canaan Tradition to the Memory of Moses: The Identity of Ancient Israel in the Context of Monotheism],河南大学硕士学位论文[Master Dissertation of Henan University],2017。

⑦ 王思杰 Wang Sijie,《希伯来圣经中的审判研究》[Judgment Studies in the Hebrew Bible](北京[Beijing]:法律出版社[Law Press],2017)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

的深刻意义。黄悦波的博士学位论文《论耶和華信仰与古代以色列律法传统的形成》^①以耶和華信仰为轴,摸索古以色列律法传统、精神形成的路径。王立新的文章《希伯来〈圣经〉中的“公义”观念》^②溯源古代以色列民族的公义观念,认为其来自与之“立约”的上帝,这种观念不但在历史上影响深远,而且对当今构建和谐社会有启发。李思琪的《〈马索拉文本〉、〈七十子译本〉与〈希伯来圣经〉的古代传播史》^③从传播学的视角切入,探索古代《希伯来圣经》版本的多样与流动,推促了解古希伯来文明的衍变,也深化了国内学界对不同史料的运用。李滢波的《从〈圣经·箴言〉看古代以色列民族的智慧教育》^④认为这种智慧教育主要体现在对仁、爱、精、勤等品德的培养上。田海华的《〈旧约〉的婚姻观》^⑤和贺璋瑢的《〈旧约·圣经〉中古代希伯来人的婚姻》^⑥共同探讨古代以色列民族的婚姻问题。田海华从“夫妻关系”“伦理准则”等主题入手,思考《旧约》婚姻观的宗教和民族含义。贺璋瑢则基于对《旧约》中关于婚姻本质、程序等记载的研读,认为其对待婚姻既有现实、合理的灵活态度,又有对婚姻神圣意义的理解。

此外,希伯来传统文学在现代以色列国的建构中也发挥了不容小觑的影响。钟志清在《圣经与现代以色列民族国家的构建》^⑦一文中追溯启蒙运动、犹太复国主义运动以来《圣经》世俗化意义逐渐凸显,并承担了树立以色列现代国家合法性,重塑建国后的意识形态的重要作用。李舒扬的文章《圣经与现代以色列社

① 黄悦波 Huang Yuebo,《论耶和華信仰与古代以色列律法传统的形成》[On Jehovah's Faith and the Formation of Ancient Israelite Legal Traditions],中央民族大学博士学位论文[Doctoral Dissertation of Central University for Nationalities],2012。

② 王立新 Wang Lixin,《希伯来〈圣经〉中的“公义”观念》[The Concept of “Righteousness” in the Hebrew Bible],于《河南大学学报》(社会科学版)[Journal of Henan University(Social Science)],2009 第3期[2009, Issue 3],98—100。

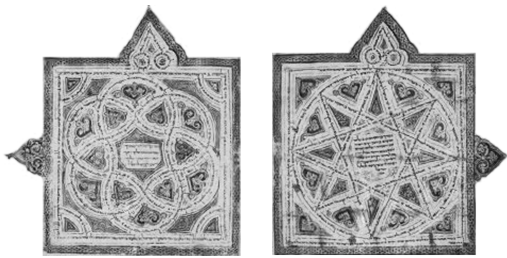
③ 李思琪 Li Siqi,《〈马索拉文本〉、〈七十子译本〉与〈希伯来圣经〉的古代传播史》[The Textual History of the Hebrew Bible in Light of the Masoretic Text and the Septuagint],于《世界历史》[World History Studies],2020 第4期[2020, Issue 4],104—114。

④ 李滢波 Li Yanbo,《从〈圣经·箴言〉看古代以色列民族的智慧教育》[On Wisdom Education of the Ancient Israelites as Revealed in Proverbs of the Hebrew Bible],于《大学教育科学》[University Education Science],2016 第1期[2016, Issue 1],85—91。

⑤ 田海华 Tian Haihua,《〈旧约〉的婚姻观》[Marriage in the Old Testament],于《宗教学研究》[Religious Studies],1998 第1期[1998, Issue 1],102—109。

⑥ 贺璋瑢 He Zhangrong,《〈旧约·圣经〉中古代希伯来人的婚姻》[A Study of the Marriage of the Ancient Hebrews in the Old Testament],于《华南师范大学学报》(社会科学版)[Journal of South China Normal University (Social Science Edition)],2008 第3期[2008, Issue 3],81—87。

⑦ 钟志清 Zhong Zhiqing,《圣经与现代以色列民族国家的构建》[The Bible and the Building of Modern Israeli Nation-State],于《西亚非洲》[West Asia and Africa],2014 第3期[2014, Issue 3],98—113。



会世俗文化的建构(1948—1967)》^①聚焦以色列建国初期,以古里安为首的犹太复国主义者通过宣传、教育等手段,推动《圣经》世俗化发展,由此重建以色列社会文化,塑造新型国家意识形态。

可以说,中以建交以来两国关系的持续发展为我国深入了解犹太民族的历史与文化提出了更高的要求,《希伯来圣经》在犹太民族历史进程、现代以色列国家建构中的重要作用成为学术界关注的热点之一。学者们就这一主题发表了大量优秀的著作及论文,为全面理解以色列提供了重要的学术支撑。

四、《希伯来圣经》与其他经典的对比研究

作为滋养犹太教与基督教的文化基因,《希伯来圣经》与《圣经·新约》之间一脉相承的关联性一直是学术界讨论的热点话题。杨建的《从旧约到新约的文学嬗变研究》^②一书以文学性为线索,聚焦《圣经》文学的整体性和差异性,从文学、美学、诗学三个维度对《圣经》文学嬗变的特点及原因进行深入分析,是《圣经》两约比较研究的最新成果。李晔梦的文章《当代学者关于犹太教与基督教关系研究的新进展》^③从“犹太—基督传统”“基督教的犹太根源”“当代犹太教和基督教的互动”“犹太教与基督教的比较研究”四个问题入手,回顾当代国内外的一个重要学术研究,为国内研究的深化发展提供了有益启发。申丽霞的论文《救世主——弥赛亚:人类宗教精神的期盼》^④和杨建的论文《从弥赛亚到基督——〈圣经〉救世主神学观念的嬗变研究》^⑤共同关注“救世主”这一核心神学观念在犹太教与基督教文化中的异同,前者认为救世主是对弥赛亚观念的直接继承,后者则指出这一普世性的转变是基督教从犹太教母体分离的重要因素之一。尤西林的

^① 李舒扬 Li Shuyang,《圣经与现代以色列社会世俗文化的建构(1948—1967)》[The Bible and the Construction of Modern Israeli Secular Culture (1948—1967)],于《圣经文学研究》[Journal of the Study of Biblical Literary],2019 第 2 期[2019, Issue 2],284—307。

^② 杨建 Yang Jian,《从旧约到新约的文学嬗变研究》[A Study of Literary Transmutation from the Old Testament to the New Testament](北京[Beijing]:宗教文化出版社[Religious Culture Press],2021)。

^③ 李晔梦 Li Yemeng,《当代学者关于犹太教与基督教关系研究的新进展》[New Progress of Contemporary Scholars' Research on the Relationship Between Judaism and Christianity],于《世界宗教研究》[Studies in World Religions],2017 第 5 期[2017, Issue 5],174—182。

^④ 申丽霞 Shen Lixia,《救世主——弥赛亚:人类宗教精神的期盼》[Savior—Messiah: The Hope of Human Religious Spirit],于《宗教学研究》[Religious Studies],2003 第 1 期[2003, Issue 1],74—81。

^⑤ 杨建 Yang Jian,《从弥赛亚到基督——〈圣经〉救世主神学观念的嬗变研究》[From Messiah to Christ: The Evolution Study of the Savior Theological Concepts in the Bible],于《外国文学研究》[Foreign Literature Studies],2016 第 4 期[2016, Issue 4],133—141。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

《基督教超血亲伦理及其起源——从〈旧约〉到〈新约〉》^①一文着重探讨家庭观念的转变,溯源超血亲伦理在《旧约》中的起源及构成要素,认为这一理念是引导中国传统文明走向现代伦理建设的重要现实参考。肖超在《梦中的帝国——浅论〈旧约·但以理书〉第2章之于早期基督教史学》^②中聚焦犹太先知为国王解梦的叙事对后世基督教思想的潜在影响,包括打造用“神意”注解历史发展的宗教史特色和打造一个值得效法的帝国政权的模板两方面。朱晓的博士学位论文《近代早期基督教希伯来学的兴起与发展》^③通过回顾文艺复兴、宗教改革时代孕育的“基督教希伯来学”学术研究热潮,尝试剖析其深刻内涵,并揭示这一活动不失为两教关系史上的重要组成。陶鑫华的《〈约拿书〉中耶和華的形象分析》^④对比《旧约》与《新约》作者对于“耶和華”的叙事,得出《约拿书》中的“耶和華”书写跳脱出了同时期犹太民族宗教观的结论,而这也某种程度上促使民族性向世界性,即犹太教向世界性的更迭。

除了与基督教的关联外,犹太文明与阿拉伯文明间的宗教关系作为兼具历史意义与现实价值的热点话题,同样受到学术界的关注。孙承熙的《巴比伦泥板书、〈旧约·创世记〉和〈古兰经〉中创世神话之比较兼论闪族宗教观的演变》^⑤重点考察从犹太教到伊斯兰教闪族信仰观念的变化,通过对创世神话的比较分析,说明它们彼此间既有“同源于闪族宗教文化体系”的接续性,又有“多神教转向一神教”的差异性。游斌的《〈圣经〉旧约中的“阿拉伯”形象——兼论基督教与阿

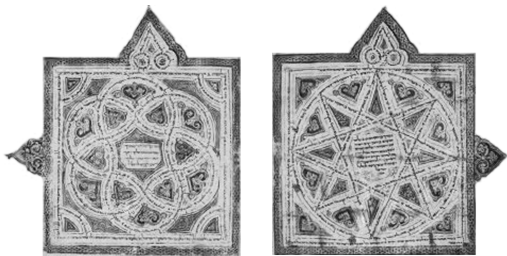
① 尤西林 You Xilin,《基督教超血亲伦理及其起源——从〈旧约〉到〈新约〉》[The Christian Superconsanguineous Ethics and Its Origin: From the *Old Testament* to the *New Testament*],于《江苏社会科学》[Jiangsu Social Sciences],2007年第2期[2007, Issue 2],8—13。

② 肖超 Xiao Chao,《梦中的帝国——浅论〈旧约·但以理书〉第2章之于早期基督教史学》[Empires in Dreams—On *Daniel* Chapter 2 to Early Christian Historiography],于《历史教学问题》[History Teaching and Research],2011年第6期[2011, Issue 6],100—104。

③ 朱晓 Zhu Xiao,《近代早期基督教希伯来学的兴起与发展》[On the Rise Development of Christian Hebraism in Early Modern Times],山东大学博士学位论文[Doctoral Dissertation of Shandong University],2016。

④ 陶鑫华 Tao Xinhua,《〈约拿书〉中耶和華的形象分析》[Analysis of the Image of Jehovah in *Jonah*],西北师范大学硕士学位论文[Master Dissertation of Northwest Normal University],2016。

⑤ 孙承熙 Sun Chengxi,《巴比伦泥板书、〈旧约·创世记〉和〈古兰经〉中创世神话之比较兼论闪族宗教观的演变》[A Comparison of Creation Myths in Babylonian Tablets, *Genesis* and the *Qur'an* and the Evolution of Semitic Religious Views],于《外国文学》[Foreign Literature],1993年第2期[1993, Issue 2],80—89。



拉伯世界之间的文明对话^①一文探索《希伯来圣经》文本中作为敌人、伙伴、先知存在的“阿拉伯”形象的构建过程及其历史内涵,对当下实现犹太—基督教世界与阿拉伯世界间相互尊重的文明互鉴交流具有参考价值。

同时,作为一部文学经典,《希伯来圣经》对后世的文学戏剧作品也产生了深刻影响。钟志清的文章《比阿利克的〈在屠城〉与〈希伯来圣经〉传统》^②探讨现代希伯来语诗《在屠城》在书写手法上对传统经典的传承与革新,认为《在屠城》是“史与诗的融合”,其表达的愤怒情绪影响了当代犹太民族意识的形成。徐颖的《〈丹尼尔·德龙达〉与〈旧约〉的互文研究》^③指出乔治·爱略特的小说《丹尼尔·德龙达》有多处文本涉及《出埃及记》《但以理书》中的主题和人物,而这正暗示了爱略特促成希伯来道德情感回归基督教英国的愿望。高红梅的《古希伯来文学对亚瑟王传奇的改写》^④通过探讨《希伯来圣经》对亚瑟王传奇从隐性走向显性、从幕后走向台前的改造历程,试图改变大众对“亚瑟王传奇带有浓厚基督教色彩”的刻板看法,意在强调文化的包容性与灵动性。此外,傅光明的《莎剧〈李尔王〉与〈旧约·约伯记〉异同之比较》^⑤对比《李尔王》与《约伯记》的苦难观,展现了解读经典的新视角。

上述著作和文章进一步拓宽了《希伯来圣经》研究的领域,使其不再局限于《圣经》或犹太传统本身,而是将希伯来文化与世界文化相联系,展现了学术界开阔的全球视野,为该领域的研究注入了新的活力。

① 游斌 You Bin,《〈圣经〉旧约中的“阿拉伯”形象——兼论基督教与阿拉伯世界之间的文明对话》[The Metaphor of Arabia in the Hebrew Bible and Its Interpretation of the Dialogue Between Arabic and Judeo-Christian Worlds],于《西北师大学报》(社会科学版)[Journal of Northwest Normal University (Social Science Edition)],2018 第 1 期[2018, Issue 1],53—58。

② 钟志清 Zhong Zhiqing,《比阿利克的〈在屠城〉与〈希伯来圣经〉传统》[Bearik's In the Massacre and the Hebrew Bible Tradition],于《外国文学评论》[Foreign Literature Review],2013 第 2 期[2013, Issue 2],154—166。

③ 徐颖 Xu Ying,《〈丹尼尔·德龙达〉与〈旧约〉的互文研究》[Biblical Allusions in Daniel Deronda],于《外国文学》[Foreign Literature],2017 第 3 期[2017, Issue 3],69—77。

④ 高红梅 Gao Hongmei,《古希伯来文学对亚瑟王传奇的改写》[The Rewriting of the Legend of King Arthur in Ancient Hebrew Literature],于《社会科学战线》[Social Science Front],2021 第 10 期[2021, Issue 10],133—139。

⑤ 傅光明 Fu Guangming,《莎剧〈李尔王〉与〈旧约·约伯记〉异同之比较》[Comparison between King Lear by Shakespeare and the Old Testament Job],于《河北学刊》[Hebei Academic Journal],2017 第 7 期[2017, Issue 7],114—118。

五、《希伯来圣经》与中华文化的跨文本研究

希伯来文明与中华文明同处世界上最古老的文明之列,两者既有诸多相似之处,又因地理位置、历史处境的不同而存在明显的差异。国内学术界从中国文化语境出发,围绕《希伯来圣经》与中华经典、《希伯来圣经》与中华传统等主题进行对比研究,涌现了一批高质量的研究成果。李炽昌编著的《跨文本阅读〈希伯来圣经〉诠释》^①一书分别将《希伯来圣经》的不同章节与中国创世神话、孔孟文学经典、传统宗教民俗进行对比研究,涵盖跨文本《圣经》诠释、多文化处境中的跨文本阅读、多元进路的《圣经》诠释三个主题,是作者20年来高水平学术文章的集中展现。

在《希伯来圣经》与中华经典方面,铁瑛、郑青的文章《〈论语〉与〈旧约〉的中西农牧社会德性观比较》^②对比《旧约》与《论语》的道德伦理观,认为前者强调社会规范,而后者重视个体修炼,这种差别源于中西传统中农业发展和目标的分歧。龙爱仁的《论〈旧约〉和〈太平经〉中的两性与婚姻思想》^③《试论希伯来“耶和華”与道教“天”的概念异同——“一神论”和“无神论”对比》^④两篇文章将《希伯来圣经》类比中国道教经典《太平经》,从“天人感应”出发,对两大文明中的两性观、神人关系试作初步阐发和比较,并据此认为中国曾经存在类似希伯来式的上帝信仰。林艳的《“有这儿媳比有七个儿子还好”——〈路得记〉与〈孔雀东南飞〉的跨文本阅读》^⑤聚焦家庭生活,试图说明不论是希伯来传统还是中国传统,

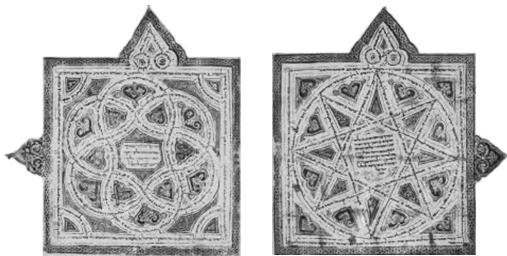
① 李炽昌 Li Chichang,《跨文本阅读〈希伯来圣经〉诠释》[Reading Across Texts: Interpretation of the Hebrew Bible](上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Joint Publishing Press],2015)。

② 铁瑛 Tie Ying、郑青 Zheng Qing,《〈论语〉与〈旧约〉的中西农牧社会德性观比较》[Difference on Virtues of Character Between the Old Testament and Analects of Confucius],于《西北农林科技大学学报》(社会科学版)[Journal of Northwest A&F University (Social Science Edition)],2018 第1期[2018, Issue 1],155—160。

③ 龙爱仁 Long Airen,《论〈旧约〉和〈太平经〉中的两性与婚姻思想》[A Comparison of Between the Old Testament's and Taiping Jing's Understanding of Gender and Marriage],于《兰州大学学报》(社会科学版)[Journal of Lanzhou University (Social Science Edition)],2014 第2期[2014, Issue 2],63—69。

④ 龙爱仁 Long Airen,《试论希伯来“耶和華”与道教“天”的概念异同——“一神论”和“无神论”对比》[On the Similarities and Differences Between the Hebrew “Yahweh” and the Taoist “Heaven”],于《孔子研究》[Confucius Studies],2015 第6期[2015, Issue 6],115—123。

⑤ 林艳 Lin Yan,《“有这儿媳比有七个儿子还好”——〈路得记〉与〈孔雀东南飞〉的跨文本阅读》[“This Daughter-in-law Is Even Better than Seven Sons”—A Trans-textual Interpretation of Ruth in the Bible and the Peacock Wings Southeast],于《深圳大学学报》(人文社会科学版)[Journal of Shenzhen University (Humanities&Social Sciences)],2011 第2期[2011, Issue 2],12—16。



在父系社会大背景下,婆媳矛盾都是一个广泛存在的现象。李会学在文章《〈圣经·旧约·雅歌〉的“园”意识——兼与〈玉台新咏〉的比较研究》^①中聚焦女性主题,认为《希伯来圣经》与中国诗歌总集《玉台新咏》表达了相似的贞洁观,但对于对女性之美的描写各有侧重,前者是女性灵与肉的赞歌,而后者则重在束缚。

在与中华传统的对比研究中,张倩红的论文《圣经时代犹太教育与先秦儒家教育思想比较》^②从文学经典的视角对比不同文化的教育观,提出双方在看重教育,兼顾德、识、技以及教学原则等层面有类似之处,但在“宗教为先”还是“以人为本”的问题上,二者则出现明显分歧。孟振华的《希伯来圣经对异族通婚的态度——在中国语境中的跨越解读》^③结合古希伯来人对异族通婚排斥看法的形成和中国古代的和亲事例,以此探究社会对异族通婚从包容至摒弃的缘由。该作者的《在中国处境下对〈希伯来圣经〉家谱的跨文本阅读例证》^④一文则对比北朝渤海高氏与《历代志》中的家谱记录,意在思考战乱时代背景下,民众身份认同所表现出的流动性。杨民康在《〈圣经·旧约〉中的犹太教圣殿祭祀音乐解析——兼涉与云南少数民族基督教仪式音乐的几点比较》^⑤围绕“音乐崇拜”的主题,探讨古希伯来人与当下云南地区的基督教在祭祀舞曲、演出形式、舞乐民俗上的相似性。

最后,值得一提的是,国内学者对《希伯来圣经》的研究在坚持自身创造性研究的同时,也十分注重吸收海外优秀学术成果为我所用,翻译出版了一批有价值的外文著作,主要集中在文学、神学领域。例如,威廉·端力斯著、冯美昌译的

① 李会学 Li Xuehui,《〈圣经·旧约·雅歌〉的“园”意识——兼与〈玉台新咏〉的比较研究》[On “Garden” Consciousness in the *Song of Songs*],于《武汉大学学报》(人文科学版)[*Wuhan University Journal(Humanity Sciences)*],2008 第 4 期[2008, Issue 4],491—495。

② 张倩红 Zhang Qianhong,《圣经时代犹太教育与先秦儒家教育思想比较》[*Comparison of Jewish Education in Bible Times and Pre-Qin Confucian Education Thought*],于《河南大学学报》(社会科学版)[*Journal of Henan University(Social Science)*],2004 第 6 期[2004, Issue 6],94—100。

③ 孟振华 Meng Zhwnhua,《希伯来圣经对异族通婚的态度——在中国语境中的跨越解读》[*The Hebrew Bible’s Attitude to Interracial Marriage*],于《宗教学研究》[*Religious Studies*],2015 第 1 期[2015, Issue 1],235—240。

④ 孟振华 Meng Zhwnhua,《在中国处境下对〈希伯来圣经〉家谱的跨文本阅读例证》[*A Cross-textual Reading of the Genealogy in the Hebrew Bible in Chinese Context*],于《西北师大学报》(社会科学版)[*Journal of Northwest Normal University (Social Science Edition)*],2013 第 4 期[2013, Issue 4],6—11。

⑤ 杨民康 Yang Minkang,《〈圣经·旧约〉中的犹太教圣殿祭祀音乐解析——兼涉与云南少数民族基督教仪式音乐的几点比较》[*On the Ceremonial Music in Judaism Altar Fete From The Books of the Old Testament of Holy Bible*],于《黄钟》(中国·武汉音乐学院学报)[*Huangzhong (Journal of Wuhan Conservatory of Music,China)*],2007 第 1 期[2007, Issue 1],125—132。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

《认识旧约神学主题》^①,约翰·德雷恩著、许一新译的《旧约概论》^②,格哈德·哈塞尔著、江季祯译的《旧约神学——当代争论的基本议题》^③,亚历山大著、刘平等译的《摩西五经导论》^④,班德斯塔著、林艳译的《今日如何读旧约:希伯来圣经导论》^⑤,华德·凯瑟著、祈遇等译的《旧约中的弥赛亚》^⑥,特伦佩尔·朗文等著、石松等译的《旧约导论》^⑦,康拉德·施密特著、李天伟等译的《旧约:一部文学史》^⑧,詹姆斯·乔治·弗雷泽著、叶舒宪等译的《旧约中的民间传说——宗教神话和律法的比较研究》^⑨,依迪丝·汉密尔顿著、李源译的《上帝的代言人:〈旧约〉中的先知》^⑩等。

综上所述,1992年中以建交至今的30年间,中国学者对《希伯来圣经》的关注从介绍性导读到专题性学术性研究,研究视角不断扩大,研究主题不断丰富,

① 威廉·端力斯 William Dunlis,《认识旧约神学主题》[Recognize Old Testament Theological Themes],冯美昌 Feng Meichang 译(台北[Taipei]:校园书房出版社[Campus Study Press],1996)。

② 约翰·德雷恩 John Drain,《旧约概论》[Introduction to the Old Testament],许一新 Xu Yixin 译(北京[Beijing]:北京大学出版社[Peking University Press],2004)。

③ 格哈德·哈塞尔 Gerhard F. Hasel,《旧约神学——当代争论的基本议题》[Old Testament Theology-Fundamental Issues in Contemporary Controversy],江季祯 Jiang Jizhen 译(台北[Taipei]:中华福音神学院出版社[China Gospel Theological Seminary press],2007)。

④ T. D. 亚历山大 T. D. Alexander,《摩西五经导论》[An Introduction to the Pentateuch],刘平 Liu Ping、周永 Zhou Yong 译(上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Publishing House],2008)。

⑤ 班德斯塔 Bandista,《今日如何读旧约:希伯来圣经导论》[How to Read the Old Testament: An Introduction to the Hebrew Bible],林艳 Lin Yan 译(上海[Shanghai]:华东师范大学出版社[East China Normal University Press],2014)。

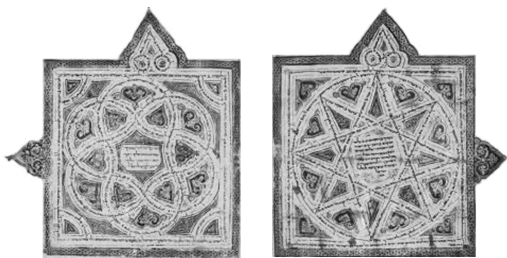
⑥ 华德·凯瑟 Walter C. Kaiser,《旧约中的弥赛亚》[Messiah in the Old Testament],祈遇 Qi Yu、邓元尉 Deng Yuanwei 译(台北[Taipei]:中华福音神学院出版社[China Gospel Theological Seminary press],2012)。

⑦ 特伦佩尔·朗文 Trempe Longman、雷蒙德·狄拉德 Raymond Dillard,《旧约导论》[Introduction to the Old Testament],石松 Shi Song、肖军霞 Xiao Junxia、于洋 Yu Yang 译,(上海[Shanghai]:同济大学出版社[Tongji University Press],2014)。

⑧ 康拉德·施密特 Conrad Schmidt,《旧约:一部文学史》[The Old Testament: A Literary History],李天伟 Li Tianwei、姜振帅 Jiang Zhenshuai 译(上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Joint Publishing Press],2021)。

⑨ 詹姆斯·乔治·弗雷泽 James George Fraser,《旧约中的民间传说——宗教神话和律法的比较研究》[Folklore in the Old Testament—A Comparative Study of Religious Myths and Laws],叶舒宪 Ye Shuxian、户晓辉 Hu Xiaohui 译(西安[Xi'an]:陕西师范大学出版社[Shanxi Normal University Press],2012)。

⑩ 依迪丝·汉密尔顿 Edith Hamilton,《上帝的代言人:〈旧约〉中的先知》[God's Advocate: The Prophet of the Old Testament],李源 Li Yuan 译(北京[Beijing]:华夏出版社[Huaxia Publishing House],2014)。



研究内容持续深入,取得了丰硕的成果。由于不存在宗教信仰上的限制,中国学者能够摆脱“犹太选民论”及基督教主流话语体系,进而以更加客观的视角将《希伯来圣经》放在古以色列民族历史与社会变迁的大背景下,进行文学、神学、史学、哲学等多维度的考察。在研究中,中国学者既对《希伯来圣经》的文本及其深刻内涵进行充分解读,又关照《希伯来圣经》及其代表的犹太文化与基督教、伊斯兰教文化间的传承,尤其关注希伯来文明与中华文明的关联与互动,展现了一定的中国视角。但是,我们也应该看到,中国的《希伯来圣经》研究还处于起步阶段,存在一些不足之处。第一,研究广度需要扩展。国内现有的研究成果多从文学、史学和宗教学角度出发,对其他方面的关注较为浅显,研究全面度有待提升。第二,研究深度亟须进一步加强。《希伯来圣经》是一部多维度的经典,研究难度大。当前,中国学者的研究大部分缺乏深层次的分析与思辨性的探讨,对如《希伯来圣经》诠释的发展、《希伯来圣经》考古、《希伯来圣经》与古代近东文本间的互动、《希伯来圣经》在当代以色列民族国家建构中的重要作用、当下以色列社会出现“圣经回归现象”及困境等该领域的重要问题缺乏深入研究。第三,语言上的局限性仍然存在。国内现有的研究成果主要基于《圣经》中译本或英文文献,对《希伯来圣经》原文的分析与运用十分有限。第四,与国际学术接轨程度低,国际视野不足。中国学者对国际学界的热点前沿问题关注不够。例如,后现代主义从20世纪末进入国际学术界的《希伯来圣经》研究领域以来,对《圣经》研究方法、视角与主题的转变更新产生了深刻的影响,一度使部分学者产生“传统《希伯来圣经》研究在后现代主义的冲击下还能否继续生存”的担忧,然而这一点似乎还未受到国内学者的系统关注。同时,与国际学术界的交流合作还有提升空间。

JEWISH STUDIES

犹太研究

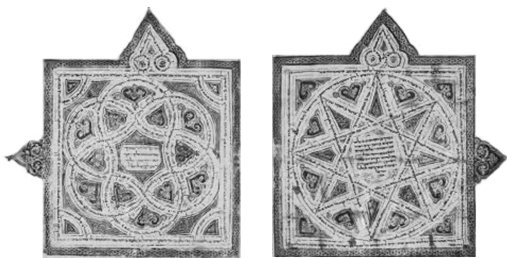
第20辑

Research on the *Hebrew Bible* by Chinese Scholars in the Past 30 Years

HAN Boya

Abstract: The establishment of diplomatic relations between China and Israel in 1992 promoted the upsurge of Chinese scholars to study Jewish traditional culture. The *Hebrew Bible*, as a Jewish religious classic, has increasingly attracted academic attention. This paper summarizes the academic research achievements in the past 30 years from the aspects of multi-dimensional text research of the *Hebrew Bible*, the *Hebrew Bible* and the ancient history of Israel, the comparative study of the *Hebrew Bible* and other classics, and the cross text stress between the *Hebrew Bible* and Chinese traditional culture. On this basis, it is believed that domestic scholars' research on the *Hebrew Bible* has Chinese characteristics and shows a unique Chinese perspective. But at the same time, there are still shortcomings such as limited research breadth and depth, language limitations, and lack of international vision.

Key Words: *Hebrew Bible*, Chinese Scholars, Jewish Culture, Research Results



弥赛亚主义与犹太复国主义运动^{*}

高清清^{**}

【摘要】弥赛亚主义是犹太教的核心信仰之一。在19—20世纪反犹浪潮的影响下,流散在外的犹太人一部分希望可以融入所在国家,与所在国其他民族获得平等的权利,另一部分则渴望回归故土,但却被流散政治下耐心等待救赎的弥赛亚主义叙事所阻碍。在这种情况下,弥赛亚主义做出了转型,增强了民族政治色彩,形成主动寻求救赎的弥赛亚主义观点,并与回归故土的愿望结合,为世俗的犹太复国主义提供宗教法理依据,最终瓦解了犹太流散政治。时至今日,弥赛亚主义及其中的民族政治色彩仍在深刻影响着犹太民族的历史进程。

【关键词】弥赛亚主义;犹太复国主义;犹太教;以色列

弥赛亚主义(Messianism)是犹太教中长期存在的一种对个人救主和终极救赎的信仰,也是犹太教历史观的一个基本方面,是犹太人信仰中始终存在的犹太教对自身、社会和物质世界观点的体现。^①因此,对弥赛亚主义的研究有重要的意义。首先,弥赛亚主义本身渗透着犹太人面对族群命运的现实应对。面对寄居国的暴政、犹太王国复兴梦想低迷的现实,犹太人怀念古代以色列国家,对古以色列已逝和被统治的现状发出哀叹:“看哪,我发命令,使以色列家在万国中漂流,好像人用筛子筛谷,连一粒也不落在地上。”^②万国中漂流的犹太人渴望有一个救世主,一个大卫的继承者能把他们从现状中解救出来,希望“他的治理永世长存”^③。当波斯国王居鲁士二世战胜巴比伦后解放了在此被囚的犹太人时,他

^{*} 本文系国家社会科学基金青年项目“十月革命历史书写百年流变的比较研究”(17CSS003)研究成果。

^{**} 高清清,西北大学历史学院世界史硕士研究生。

^① 参见 Joseph Dan, “Scholem’s View of Jewish Messianism,” *Modern Judaism* 12.2 (1992): 117-128。

^② 《阿摩司书》9:9。

^③ 《诗篇》21:4。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

也被冠以“弥赛亚”的称呼。理解弥赛亚主义在不同历史阶段的发展和演变,可以为探析犹太史提供一个重要角度。第二,弥赛亚主义是犹太宗教信仰中普遍存在的精神选择,是犹太文化基因的组成部分。当挣脱异国统治的世俗政治期望极为渺茫,犹太人重建故国的盼望便在想象中被推进到更远的、甚至“这个时代壮观而灾难性的终结”的末世时刻,进而期待在未来会有一个领袖,即“弥赛亚”来领导这场复兴,对弥赛亚主义的信仰被投射到过去和未来,成为犹太人对国家将要复兴和上帝王国必会建立的一种预言性愿景。致力于重编和增补《米德拉什》^①的奥匈犹太学者梅尔·弗里德曼(Meir Friedmann)在一本《米德拉什》重编版中强调了弥赛亚主义在时间维度上的延续,并将其进一步向前推进,认为在创造世界的一开始,弥赛亚就已诞生。^②因此,研究弥赛亚主义可以更好地理解犹太历史中的犹太教因素。第三,作为犹太传统信仰的一部分,弥赛亚主义至今影响着犹太民族政治和现代以色列国家。因此,对弥赛亚主义的研究具有一定的现实意义。

目前国内学界对弥赛亚主义的研究大多着眼于近现代之前的时段。刘精忠的《宗教与犹太复国主义》^③第二章“犹太弥赛亚主义”追溯犹太教中的弥赛亚传统,以宗教视域诠释犹太教宗教哲学思想对犹太复国主义的回应,认为弥赛亚因素对犹太复国主义运动起到推动作用,部分正统派对弥赛亚主义的解读则对犹太复国主义起到了阻碍作用。李舒扬在弥赛亚主义的研究上有一系列成果,《弥赛亚主义与中世纪犹太流散政治》^④聚焦于弥赛亚主义在中世纪流散政治构建上的作用。《19世纪犹太教传统救赎观的现代转型》^⑤则论述了19世纪传统救

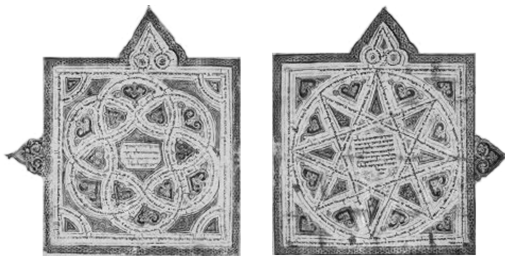
① 根据加里·波顿(Gary G. Porton)和雅各布·诺伊斯纳(Jacob Neusner)的解释,“米德拉什”(midrash)有三种含义:对《圣经》的解释(天主教会将其译为“米大示”)、解经时使用的方法以及此类解释的集合。首字母大写的“米德拉什”(Midrash)也可指流散时代拉比的著作汇编,这些著作包括对书面托拉和口述托拉的早期解释和评论。

② 弗里德曼认为弥赛亚诞生在世界之初,神将他隐藏在自己的王座之下,而撒旦问上帝谁是他王座下的光,请求被告知是谁将使他未来蒙羞。在撒旦的要求下,他终于被允许看到弥赛亚。只是一眼,他便颤抖着沉入地面。因此上帝称弥赛亚为“以法莲”,意为其必昌盛。参见 P'si kta Rabbathi, xxxiii, xxxvi; Meir Friedmann, *The Pesikta Rabbati*, 1880, 152b, 162。

③ 刘精忠 Liu Jingzhong,《宗教与犹太复国主义》[Religion and Zionism](北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press],2010)。

④ 李舒扬 Li Shuyang,《弥赛亚主义与中世纪犹太流散政治》[The Messianism and the Jewish Exilic Politics in the Middle Ages],于《世界历史》[World History],2020 第6期[2020, Issue 6],99—112。

⑤ 李舒扬 Li Shuyang,《19世纪犹太教传统救赎观的现代转型》[The Modern Transformation of Traditional Jewish Messianism in 19th Century],于《宗教学研究》[Religious Studies],2020 第1期[2020, Issue 1],266—275。



赎观是如何在犹太复国主义面前进行现代调整,对接以色列社会。

国外学界的相关成果较为丰富。20世纪中叶以前,西方学界主要关注基督教中的弥赛亚主义,其典型如威廉·布塞特(Wilhelm Bousset)结合《新约》和基督教著作中表达的弥赛亚愿望,研究了近一个世纪间早期基督教信仰中对耶稣弥赛亚特征的理解和变化。^①1947年至1956年发现《死海古卷》之后,越来越多的研究结合新现世的犹太教文献,转至犹太教的弥赛亚主义。^②20世纪后半叶以来,欧美学者对弥赛亚主义的研究大多与古代犹太教的神秘主义相联系。安德鲁·切斯特(Andrew Chester)由弥赛亚主义探讨了犹太民族的神秘主义传统^③,阿尔伯特·霍格特普(Albert Hogeterp)在《末日期望:死海古卷与新约中关于末世论、启示录和弥赛亚思想的比较历史研究》^④的第六章中同样探讨了关于犹太教弥赛亚主义的定义。此时大多数观点认为弥赛亚主义和犹太神秘主义是一体的,是中世纪和现代犹太人所遭受的频繁迫害和灾难反映在精神层面的结果。而格肖姆·舒勒姆(Gershom Scholem)考察了从圣经时代到12世纪弥赛亚主义的历史,指出弥赛亚主义和神秘主义之间没有内在的、持续的联系,他认为弥赛亚主义是塑造犹太历史最有力的因素之一,将弥赛亚主义尽归于神秘主义,是拒绝将弥赛亚主义视为犹太世界框架内独立的精神和文化力量。他指出弥赛亚主义是犹太人信仰中一个永恒的组成部分,在不同的时期和文化形态中它都以不同的方式表现出来。^⑤美国学者迈克尔·沃尔泽(Michael Walser)则聚焦于中世纪流散政治时期的弥赛亚主义,在《解放的悖论》^⑥中尝试解释了犹太人在离开故土、被异教徒压迫时期为何普遍采用消极等待救赎降临的态度。

^① 参见 Wilhelm Bousset, *A History of Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trans. John E. Steely, Kyrios Christos (Waco: Baylor University Press, 1970)。

^② 研究早期犹太教中的弥赛亚主义的学者有詹姆斯·查尔斯沃斯(James Charlesworth)、约翰内斯·齐默尔曼(Johannes Zimmermann)、丹尼尔·卡罗尔(Daniel Carrol)等。参见 James Charlesworth, *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1992); Johannes Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran: Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran* (Tuebingen: Mohr Siebeck, 1998); Daniel Carrol, *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls* (Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2003)。

^③ 参见 Andrew Chester, *Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology* (Tuebingen: Mohr Siebeck, 2007)。

^④ Albert Hogeterp, *Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Leiden: Brill, 2009)。

^⑤ 参见 Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York: Schocken, 1995)。

^⑥ Michael Walser, *The Paradox of Liberation: Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions* (New Haven: Yale University Press, 2005)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

阿维泽·拉维茨基(Aviezer Ravitzky)的《弥赛亚主义、犹太复国主义与犹太教极端主义》^①将极端主义与世俗和宗教复国主义的国家概念联系起来,研究犹太教不同流派在与犹太复国主义和犹太国家的具体现实相遇时的不同反应和互动,并关注以色列国家面临的宗教极端主义严重问题和国家内犹太人之间、世界各地犹太人之间存在的裂痕。大卫·欧哈那(David Ohana)的《圣地的政治神学》^②探讨了弥赛亚主义在犹太复国主义中的作用,认为弥赛亚主义不仅仅是宗教或哲学术语,而是有形的政治实践和政治神学,并在以色列政治中存在和演变。吉迪恩·阿兰(Gideon Aran)在《原教旨主义的犹太复国主义:信仰者组织》^③中对犹太极端组织“信仰者”进行思想溯源,在宗教维度上分析了犹太教弥赛亚传统对信仰者组织的影响。

然而上述研究大多没有或很少注意到弥赛亚主义在现代犹太流散政治中的作用。从19—20世纪复国主义运动冲击流散政治,到20世纪中期以色列国家建立使犹太民族结束了流散各国的状态,弥赛亚主义始终是影响犹太民族历史进程的一个重要因素。尤利乌斯·格林斯通(Julius Greenstone)在《犹太历史上的弥赛亚思想》^④中审视了从圣经时代到宗教改革再到犹太复国主义运动时期犹太教的弥赛亚主义信仰,但是文中复国主义运动时期的篇幅极小。舒勒姆则认为犹太复国主义完全背离了弥赛亚主义的观点。首先,它反对继续等待救赎的要求。其次,犹太复国主义运动本身就意味着在弥赛亚至今都没有到来的当代,犹太人的历史并没有被它的缺席或它的存在影响,犹太人参与历史是有效的现实。这可以用来解释正统派为何至今排斥犹太复国主义运动及以色列国家,但这并不能解释为什么许多拉比曾支持犹太复国主义,并且用新的观点来解释犹太教经典,扭转了很多犹太教徒对犹太复国主义的态度。

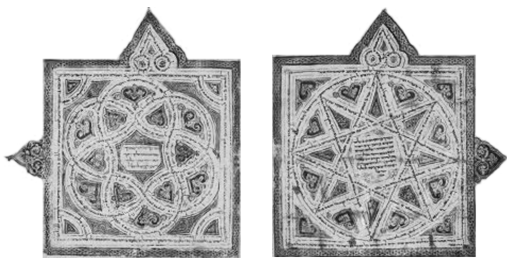
本文基于以上研究成果,将探究19—20世纪弥赛亚主义的转型以及在犹太复国主义理论构建中的作用,尝试分析转型后的弥赛亚主义对犹太大众对犹太复国主义运动所持态度的影响,这种影响又如何冲击犹太流散政治并最终使其

① Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, trans. Michael Swirsky and Jonathan W. Chipman (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

② David Ohana, *Political Theologies in the Holy Land: Israeli Messianism and Its Critics* (London: Routledge, 2009).

③ Gideon Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful (Gush Emunim)," in *Fundamentalisms Observed*, eds. Martin Marty and Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

④ Julius Greenstone, *The Messiah Idea in Jewish History* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1906).



解体,以及作为流散政治的回响,后复国主义时代里弥赛亚主义以怎样的形态延续。

一、19—20 世纪弥赛亚主义的转型

犹太教的普遍信念之一是返回故土,这种信仰肇始于《圣经》中多次提到的上帝的应许:“我要以你们为我的百姓,我也要作你们的神。你们要知道我是上帝,是救你们脱离埃及人之重担的。我起誓应许给亚伯拉罕、以撒、雅各的那地,我要把你们领进去,将那地赐给你们为业。”^①“在那日,我必重建大卫倒塌的帐幕,修补其中的缺口;我必建立那遭破坏的,重新修造,如古时一般,使以色列人接管以东所剩余的和所有称为我名下的国。”^②“我要使以色列被掳的子民归回;他们要重修荒废的城镇,居住在其中;栽植葡萄园,喝其中所出的酒,修造果园,吃其中的果子。我要将他们栽植于本地,他们必不再从我所赐给他们的地上被拔出。”^③而锡安是一座位于耶路撒冷的山,在《撒母耳记》“锡安的堡垒,大卫的城”^④中用它来指代耶路撒冷,《诗篇》中则将锡安引申为以色列的终极救赎:“但愿以色列的救恩从锡安而出。耶和华救回祂被掳的子民,那时雅各要快乐,以色列要欢喜。”^⑤

2—18 世纪,总体来说,犹太人对弥赛亚主义的信仰表现出一种忍受犹太人流散现状^⑥并且不做任何改变的消极态度。此时,弥赛亚主义被认为是并非世俗过程的结果,而是上帝对世界事务的奇迹干预。救赎的本质是一种外部的、超然的力量侵入到历史之中,将历史带到了救赎的尽头。因此犹太人对弥赛亚降临不用做任何世俗上的准备,只需要持守律法,继续信仰,无需主动返回故土。

犹太学者摩西·迈蒙尼德(Moses Maimonides)在致也门犹太人的信件中指出,犹太人对弥赛亚主义的消极立场源于历史上失败的弥赛亚起义带来的创伤。^⑦ 1—2 世纪罗马犹太起义的失败开启了犹太人的流散史。根据卡西乌斯·

① 《出埃及记》6:7—8。

② 《阿摩司书》9:11—12。

③ 《阿摩司书》9:14。

④ 《撒母耳记》5:7。

⑤ 《诗篇》14:7。

⑥ “流散”(διασπορά)一词最早来自修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》,随后被用于《申命记》希腊译本中,“你将在万国之中成为流散者”。美国学者西蒙·拉维多维奇(Simon Rawidowicz)20 世纪 30 年代使用“流散”一词形容犹太人分散在以色列之外的现实。

⑦ 参见 Moses Maimonides, *Epistle to Yemen*, trans. Boaz Cohen, xv。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

迪奥(Cassius Dio)的说法,58万犹太人死于战争,985个村庄被毁。^①更多的人死于饥饿和疾病,一些犹太居住点遭遇种族灭绝。^②罗马皇帝哈德良(Publius Aelius Traianus Hadrianus)为抹去犹太人对古代以色列的记忆,甚至在地图上抹去犹太行省(Judea)的名字,将其改为叙利亚巴勒斯坦(Syria Palaestina),在耶路撒冷新建罗马城市爱利亚加比多连(Aelia Capitolina),禁止犹太人在此居住。12世纪也门弥赛亚被哈里发斩首。17世纪自称弥赛亚并获得信徒追随的沙巴泰·泽维(Sabbatai Zevi)被奥斯曼帝国逮捕后宣布皈依伊斯兰教。随着这些弥赛亚在现实领域接连失意,犹太人对弥赛亚个人救主的神话普遍幻灭,犹太教在弥赛亚主义所代表的犹太人救赎问题上也形成一种谨慎和保守的态度。《塔木德》(Talmud)将领导罗马犹太起义的巴尔·科克巴(Bar Kochba)^③称为西蒙·本·库西巴(Simon bar Koziba)或巴尔·科泽巴(Bar Kozevah)^④,表示他是伪弥赛亚。拉比约西·本·哈拉福他(Jose Ben Halaphta)更是称其为巴尔·科泽巴(Bar Koziba)^⑤,意为“谎言之子”。《巴比伦塔木德》指出:“以色列人没有弥赛亚,因为他们在希西家统治时期就已经享受了弥赛亚。”^⑥迈蒙尼德教导说,只有上帝才能带来弥赛亚时代的来临,救赎什么时候能降临,只有上帝才能知道。没有人能操纵不可言喻的神名,通过数字或祈祷来计算或推进救赎的时间。“没有人能够知道它的细节,直到它真的到来。因此,任何人都不应该花很多时间在它上面。他不应该认为它们至关重要,因为它们既不能导致对上帝的恐惧,也不应导致对他的爱。”^⑦迈蒙尼德认为,既然弥赛亚会带领人民重建国家、获得救赎,那么检验某人是否是真正的弥赛亚,就要看他能否带领犹太人民完成在以色列土地上重建犹太国家的政治和军事任务,将犹太人重新聚集到他们的土地上,并在其古遗址上重建圣殿。如果此人不能达到这个标准,那他就不

① 参见 Cassius Dio, Earnest Cary, *Roman History*, trans. Herbert B. Foster (Cambridge: Harvard University Press, 1925), vol. VIII, 449-450.

② 参见 Joan E. Taylor, *The Essenes, the Scrolls, and the Dead Sea* (New York: Oxford University Press, 2012), 243.

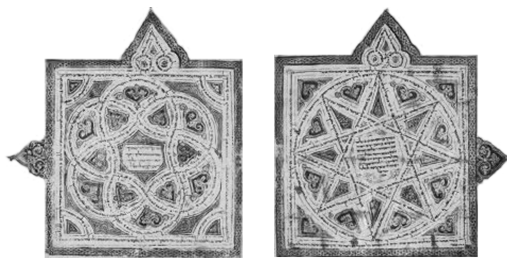
③ 公元132年巴尔·科克巴起义中,犹太教教士阿吉巴·本·约瑟称挺身而出反抗罗马统治的军事领袖巴尔·科西巴(Bar Kosiba)为弥赛亚。为使自身更符合犹太人的弥赛亚期望,科西巴将自己的名字更改为科克巴,意为“星辰之子”,以对照《民数记》中的“有星要出于雅各,有杖要兴于以色列”。

④ Michael Avi-Yonah, *The Jews Under Roman and Byzantine Rule: A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest* (New York: Schocken Books, 1984), 143.

⑤ Jose Ben Halaphta, *Seder Olam Rabbah*, chapter 30.

⑥ *Babylonian Talmud: Sanhedrin*, 98(b).

⑦ Moses Maimonides, “Kings and Wars,” chapter 12, section 2, in Isadore T'versky, *A Maimonides Reader* (Millburn: Behrman House, 1972), 224-225.



是值得人追随的弥赛亚。然而,这是一个不可能被验证的鉴定标准。这种对弥赛亚主义既信仰又消极等待的矛盾态度是犹太人流散状态的产物,也反过来符合了流散时代的需求,一定程度上可以防止军事领袖以弥赛亚神话为旗号,在散居的犹太人中吸引大量追随者,从而避免罗马犹太起义时的大量无谓牺牲。

在《米德拉什雅歌》(*Midrash Song of Songs*)中,拉比将《圣经》里的一些段落如“我们为你的缘故终日被杀;人看我们如将宰的羊”^①解释为它们暗示了犹太人饱受迫害的现状与未来,这种未来是不可被改变的,是等待弥赛亚降临前必须经历的,犹太人从巴比伦之囚至今的流亡困苦被正当化,拉比进而提出,终结这种苦难的方法并非是主动抗争,而是消极等待^②,因此建立犹太民族国家没有必要。

自1789年法国大革命开始,欧洲经历了一系列政治和社会革命,公民权利、自由、平等等思想极大地改变了欧洲社会的面貌,对犹太人权利的争论也越发受到重视。1791年法国国民议会通过决议,授予全体法国犹太人公民权,法国成为第一个授予本国犹太人公民权的欧洲国家。在一些犹太人看来,给予犹太人平等权利的过程代表了弥赛亚时代的开始。实现平等可以治愈人类社会的弊病,因为所有个人都将被视为具有平等地位,犹太民族可以通过参与这一进程自我修复。在他们看来,犹太人想要融入社会,就需要模糊任何有助于区分犹太人的特征。因此,他们认为历史上的犹太家园已经没有什么意义,是时候“用莱茵河代替约旦河”^③。一些犹太思想家面对剧烈的变化予以反应,相继发生了哈斯卡拉运动和犹太解放运动,旨在推动犹太人社群融入欧洲社会,使其成为拥有平等权利的公民。在这些改革的影响下,对比18世纪前,许多犹太人的生活方式与犹太教传统相疏离,但这种疏离并没有造成弥赛亚信仰的低落。由于《塔木德》中“犹大说,大卫之子来到的一代,文士聚会的地方,变为淫乱的地方。文士的智慧必衰败,惧怕罪的必被藐视,世人的面目必如狗,真理也必缺乏。年轻人会羞辱长辈,肆无忌惮,整个王国都会充斥异端邪说”^④。在一些拉比看来,改革者削弱了世界赖以生存的三大支柱——律法、敬拜和善行,这恰恰表明犹太人正接近转折点,弥赛亚即将降临。

动荡的国际形势也助长了犹太人对弥赛亚的热望。拿破仑1798年在埃及

① 《诗篇》44:22。

② 参见 *Midrash Song of Songs*, I:3, ed. Vilna, f. 13a。

③ Arie Morgenstern, *Hastening Redemption: Messianism and the Resettlement of the Land of Israel* (New York: Oxford University Press, 2006), 4。

④ *Sanhedrin*, 97a。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

的军事行动被许多人视为弥赛亚足迹的证据,一些犹太人相信,拿破仑打算将耶路撒冷和以色列地交给犹太人,并协助他们重建以色列王国。1798年拉比格肖姆·塞克萨斯(Gershom Seixas)在纽约发表演讲,表示在全球发生的事件和变化意味着以色列即将得到救赎。在他看来,这些战争和革命清楚地表明弥赛亚的时代正在接近,这一迹象因美国独立战争和法国大革命这两次剧变进一步加强,因为“逆境降临到世界上只是为了以色列”^①。“当我们考虑到当前的局势和战争,以及几乎整个世界人类道德的恶化和毁灭时,我们不由自主地相信,救赎光辉的日子正在形成和到来,我们的上帝将显示他的意愿,再次聚集分散的以色列残余。”^②目睹1830年发生的法国七月革命、比利时独立、波兰十一月起义后,拉比赫希·莱伦(Hirsch Lehren)写道:“现在世界上有几个国家发生了地震,人们对政府的恐惧已经化为乌有。谁能确定这不是为了弥赛亚国王的到来作准备?因为上帝——愿他得到祝福——向世俗的国王们表明,只有他才能指名国王,国王是他的。大卫的枝条必发芽,他的荣耀必复活,王国必归还耶路撒冷。”^③

19世纪上半叶,许多犹太人依旧在自己所居住的国家遭受歧视。1827年沙皇尼古拉一世颁布征兵法,要求满18岁的犹太男子必须在军队服役25年。^④在此之前,许多犹太人从12岁起就已被强行征召入条件糟糕、训练严酷的军事学校“州立营”(Кантонисты),且他们在州立营里接受训练的数年时间并不被算入服役时长。俄罗斯作家亚历山大·赫尔岑(Александр Иванович Герцен)的《往事与随想》中描述了这些未成年犹太人的遭遇:“上面弄来了一群八九岁的小犹太人,是不是要把这些倒霉鬼送去当水兵,我不知道。我负责押送一百来俄里。转交他们的军官对我说,三分之一留在路上了。不是流行病……一天走十个小时的烂泥路,吃的是干粮,异乡客地,没有父母在身边,一遇伤风感冒,马上就倒在地上死了。”^⑤大多数拉比依旧秉持传统,认为犹太人最终会结束流散状态,回归应许之地,但是以人力推动这个进程违背了神的意愿。^⑥然而恶劣的生

① Yevamot, 63a.

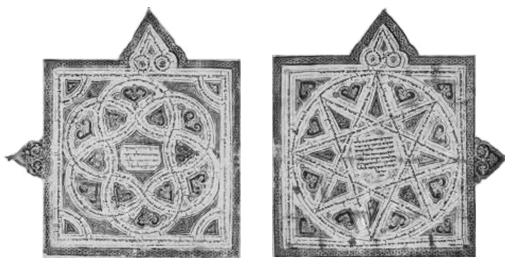
② Arie Morgenstern, *Hastening Redemption: Messianism and the Resettlement of the Land of Israel* (New York: Oxford University Press, 2006), 10.

③ 同上,12。

④ Israel Bartal, *The Jews of Eastern Europe* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002), 64.

⑤ 亚历山大·赫尔岑 Александр Иванович Герцен,《往事与随想》[БЫЛОЕ И ДУМЫ],项星耀 Xiang Xingyao 译(成都[Chengdu]:四川人民出版社[Sichuan People's Publishing Co., Ltd],2018),256。

⑥ 参见 Reuven Firestone,“Holy War in Modern Judaism? Mitzvah War and the Problem of Three Vows,” *Journal of the American Academy of Religion* 74.4 (December 2006): 960.



存环境对流散政治产生了极大的冲击,以俄裔为首的许多犹太人急切渴望脱离所在国,回归故土。

最后,由于犹太教中的神秘主义因素,许多犹太教徒相信弥赛亚将在 1840 年降临,还因此衍生出多种牵强附会的计算方法。这些因素最终使弥赛亚狂热引发了最后一次返乡热潮,成千上万的犹太人从奥斯曼帝国、北非和东欧移民到应许之地,1808—1840 年,以色列土地上的犹太人社区规模增加了一倍。^① 但是,1840 年弥赛亚并未降临,这使许多犹太教徒幻灭甚至改宗。有拉比试图尽可能地延长希望,维持犹太教徒的信仰,维持提克廷的拉比阿维泽(Aviezer of Ticktin)宣布经过计算,1840 年只是救赎的开始,救赎会在 1846 年完成,中间的 5 年是对犹太人的测试,而且这种测试非常困难,因为“大地百花盛开、百鸟争鸣的季节已经来临,田野也传来斑鸠的叫声”^②只是在高处发生的,在地上的人们尚不知道这种变化。此时他使用的话术依旧遵循着过去将救赎向未来推远的逻辑,这种盼望在 6 年后再次不攻自破。而且,传统的救赎态度并不能改变现实中犹太人遭遇的歧视、压迫甚至屠杀。1882 年 5 月,沙俄政府颁布了新的“暂行规定”,其中禁止栅栏区内的犹太人在农村地区重新定居或获得财产,而在栅栏区之外,警察被指示对犹太人的居住实施限制。1886 年开始,犹太学生被限制接受中级教育和高等教育,犹太人被禁止进入法律、军事和医疗行业,被排除于地方自治会和市政选举投票之外。1891 年的逾越节上,莫斯科大规模驱逐非法居住的犹太人,该市的犹太人口因此降为此前的三分之一。^③ 随着科学技术的发展和与世界认知的深化,传统的宗教叙事受到犹太人的怀疑。列奥·平斯克(Leon Pinsker)在一篇文章中写道:“我们对遭受的耻辱的炽热愤慨已经变成了灰烬雨,逐渐覆盖了应许之地发光的土壤。”^④如果继续等待,是否真的有救赎来临?事实上在流散时代的数十个世纪内,包括在 1840 年,救赎并无降临的迹象。此时,宗教上的最终救赎已不再有过去的非凡吸引力,必须对弥赛亚主义进行改造。

于是在 19 世纪末,弥赛亚主义开始转型。其一,抨击耐心等待宗教上最终救赎降临的传统态度。其典型是打破三重誓约。三重誓约是指《塔木德》中上帝向世界宣告的三个誓言,是对《雅歌》中三节经文的解释性分析:第一,“犹太人不

^① 参见 Reuven Firestone, “Holy War in Modern Judaism? Mitzvah War and the Problem of Three Vows,” 51。

^② 《雅歌》2:12。

^③ 参见 Geoffrey A. Hosking, *Hosking, Russia: People and Empire 1552-1917* (London: Harper Collins, 1997), 392-393。

^④ Leon Pinsker, *Auta-Emancipation*, trans. D.S. Blandheim (New York: Zionist Publications, 1906), 1。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

应像升起的墙一样升上以色列地,而是要一点点地上去”;第二,告诫犹太人“不应该反抗各国的统治”;第三,“宣告列国不要过度征服犹太人”。^① 根据三重誓约可知,由于流散是由神圣的法令强加的,所以只有弥赛亚到来才能允许犹太人前往应许之地,犹太人不能在救赎之前自决,也不应该对抗或反抗世界上的外邦民族,而是要祈祷。流散时代的数次救赎运动都冲击了三誓约束。也有拉比试图调和三重誓约和现实渴望,13世纪时纳赫曼尼德没有明确反对三个誓言,但他认为每一代犹太人都有责任试图夺回应许之地,即使是在流散期间^②,因为《民数记》中鼓励犹太人“你们要夺那地,住在其中,因我把那地赐给你们为业”^③,如果将三誓视为绝对约束力,那将使《圣经》的诫命失效。

平斯克(Leon Pinsker)于1882年出版的宣传册《自我解放:俄罗斯犹太人对他的人民的呼吁》^④中写道:“对弥赛亚的信仰使我们必须耐心地承受神圣的惩罚,放弃了关于我们民族解放、团结和独立的每一个思想。”而且他认为“过去几年在开明的德国、罗马尼亚、匈牙利,特别是俄罗斯发生的事件,已经到了中世纪最血腥的迫害也没有达到的程度”,因此犹太人必须转变自己的想法,不能再扮演一个“流浪而无望”的角色。这就要求犹太人主动寻求救赎降临,在行动上打破三重誓约的约束。《自我解放》的影响力是巨大的,平斯克声名鹊起,随后被选为俄罗斯犹太运动的领袖,许多犹太年轻人受到鼓舞。一些拉比也为弥赛亚主义赋予新解释。米嘉·约瑟夫·别尔基切夫斯基(Micah Joseph Berdichevsky)抨击传统弥赛亚主义观点的顺从态度,认为“人们在传统的习俗、律法、教义和判断的重压下奄奄一息,许多传统的东西窒息了灵魂”^⑤。

其二,吸收民族主义思潮。19世纪,欧洲民族主义全面崛起,一系列民族国家建立起来。在民族主义的浪潮中,流散各国的犹太人有些支持以公民身份融入所在国,有些则试图将民族主义因素纳入传统的犹太文化叙事中。在《自我解放》中,平斯克认为犹太人试图融入所在国的尝试是注定要失败的,因为犹太人被认为是所在国中的外来者,“为了与其他国家融合,他们故意在一定程度上放弃自己真正的国籍。然而他们却没有成功获得当地人的承认。”^⑥平斯克认为,

① Ketubot, 111a.

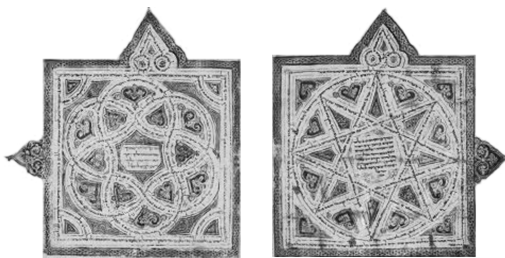
② 参见 Shlomo Aviner, *Torat Eretz Yisrael: The Teachings of HaRav Tzvi Yehuda HaCohen Kook*, trans. David Samson (New York: Lambda Publishers, 1991), 112.

③ 《民数记》33:53。

④ Leon Pinsker, *Selbstemanzipation*, 1882.

⑤ 沃尔特·拉克尔 Walter Laqueur,《犹太复国主义史》[A History of Zionism],徐方 Xu Fang 译(上海[Shanghai]:上海三联书店 [Shanghai Joint Publishing],1992),688。

⑥ Leon Pinsker, *Selbstemanzipation*, 1882.



犹太人走向独立国家道路上的最大障碍是尚未转变的思想,即“很多人觉得没有必要”。他写道:“我们必须尽可能精确地讨论这一最重要的问题。我们必须证明,犹太人的不幸首先是由于他们缺乏民族独立的愿望:如果他们不想永远遭受耻辱,这种愿望必须及时被唤醒——总之,我们必须证明他们必须成为一个国家。”^①他哀叹道:“不幸的是,在目前条件下,使犹太人重新获得国家地位的前景是如此渺茫,以至于似乎虚幻。它缺乏作为一个国家的大部分基本属性,没有共同语言和习俗,没有空间上的集聚。尽管犹太人来自各个国家,却没有自己的祖国,没有自己的政府,没有官方代表。他们缺乏某种独特的民族特性,这是所有其他国家固有的,是由一个国家在共同居住里形成的。”^②此时他认为,解决犹太人问题的关键是国土问题,而犹太人的国土并不必须是应许之地,“不是要圣地,而是要有我们自己的土地”^③,这块土地“可能在北美、亚洲帕夏或其他国家认可的地方”^④。

也有犹太教徒在以民族主义因素改造弥赛亚主义时,明确地将民族国家的国土与犹太人的故土相连。拉比犹大·阿尔克莱(Judah Alkalai)认为,与其等待弥赛亚降临,不如主动寻求救赎,而救赎的第一步就是在现实中回归故土,“作为我们灵魂救赎开始的第一步,我们必须回到两万两千(犹太人)的土地”^⑤,“作为一个民族,我们只有在以色列,才能被称为以色列”^⑥。拉比兹维·赫希·卡里舍尔(Zvi Hirsch Kalischer)更明确地将弥赛亚主义与现实而非宗教领域的“回归故土”信念相结合,认为“在当今时代为了给弥赛亚铺平道路,有必要在巴勒斯坦建立犹太人的定居点”。他写道:“我们渴望的以色列的救赎不是一个突然的奇迹。应当称颂的全能者,他的名不必突然降下,令他的信众前来,他不必眨眼间让弥赛亚从天上降临,吹响号角,将以色列四散的人聚在耶路撒冷。他不必用火筑墙围住圣城,也不必使圣殿从天上降下来。他的仆人、先知所应许的福乐和神迹必要应验——一切都要应验——以色列的救赎将要到来,拯救的光线逐渐照耀,要实现这一切,犹太人必须先在这片土地上定居。”^⑦

由此,弥赛亚主义与犹太人返回故土的信念进一步交织,弥赛亚主义从流散

① Leon Pinsker, *Selbstemanzipation*, 1882.

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ Judah Alkalai, “The Third Redemption,” 1843.

⑥ Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1997), 103.

⑦ Zvi Hirsch Kalischer, *Seeking Zion*, 1862.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

时代普遍认为的必须等待救世主降临领导返乡才可以获得救赎,转型为要使救世主所许诺的救赎实现,必须先主动返回故乡。正如平斯克的《自我解放》序言所写:“如果我不是为自己,谁会为我?如果不是现在,什么时候?”在这种弥赛亚主义的影响下,犹太人的行为重点也从为了等待救赎而被动忏悔逐渐转变为主动探寻回归故土的方法。

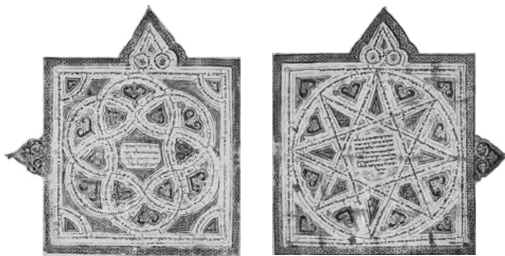
二、弥赛亚主义与犹太复国主义理论的构建

1890年,奥地利犹太人内森·伯恩鲍姆(Nathan Birnbaum)在德语杂志《自我解放》中首次使用了“犹太复国主义”一词。“犹太复国主义”又名“锡安主义”,是犹太人发起的一种民族主义政治运动,也是犹太人回归故土愿望的系统性延伸和现实实践,旨在返回故土建立一个以犹太人为主要民族的犹太国家,以取代犹太人作为少数民族侨居世界各国的流散状态。

犹太复国主义的实践最初并未得到广泛支持。首先,从19世纪二三十年代开始,一系列的早期犹太国家建设尝试很快都宣告失败。1850年,美国领事沃德·克雷森(Warder Cresson)在耶路撒冷雷帕伊姆山谷建立了第一个犹太农场,援助当地贫穷的犹太人,并试图以此为当地获得充足的教育经费,但农场很快破产。1860年,英国银行家、慈善家摩西·蒙特费奥雷(Moses Montefiore)使用美国新奥尔良犹太商人犹大·图罗(Judah Touro)的遗产在耶路撒冷城外、锡安山正对面建造了现被称为“平安居所”的第一个犹太人定居点。1882年,致力于在故土创立犹太人定居点的“比鲁组织”在巴勒斯坦定居,建立犹太居住区。但这些复国尝试只覆盖了少数人,犹太定居点和居住区也只能勉力维持。

其次,许多犹太教徒,特别是掌握宗教话语权的拉比保持传统救赎观,并不支持回到故土建立一个犹太人的民族国家。一些正统派犹太人谴责犹太复国主义是异端邪说、偶像崇拜,上帝既已承诺在弥赛亚的领导下犹太人将返回以色列的土地,那么在等待弥赛亚的时候,犹太人就不应该对抗或反抗世界上的外邦民族,而是要祈祷,恪守三重誓约。在之前的救赎运动中,这三重誓约已经一定程度上被反抗传统的人打破。拉比肖洛姆·施耐森(Sholom Schneerson)认为,相比过去的救赎运动,犹太复国主义的本质是用世俗民族主义取代犹太教成为犹太人身份的基础,因此犹太复国主义者比前几代反抗传统的人更具威胁性。^①

^① 参见 Jonathan Sacks, *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust* (Manchester: Manchester University Press, 1992), 66。



拉比哈伊姆·索洛维契克(Chaim Soloveitchik)称犹太复国主义为“公开的罪恶”。^① 这些观点有很长久的影响力。20世纪时,正统派的一支——哈西德派莱比乔尔·泰特尔鲍姆(Joel Teitelbaum)依旧以《塔木德》中“大卫的儿子不会回来,直到即使是最渺小的王国也停止拥有对以色列的权力”^②解释反犹太复国主义者的观点,认为在弥赛亚尚未到来之时,犹太人试图在此拥有主权会阻碍救赎到来^③,甚至宣布犹太人遭受苦难是对他们违反三重誓约的惩罚^④。

许多改革派同样拒绝犹太复国主义,认为犹太人不必返回故土。1845年7月15日至28日,在德国法兰克福举行的拉比会议上,拉比取消了仪式上“为回到先辈的土地和恢复犹太国家而祈祷”的内容。1869年11月3日至6日,费城会议规定了以下的原则:“弥赛亚希望并非恢复大卫后裔领导下的旧犹太国家,而是上帝的所有子民在信仰的统一中联合起来。”1885年11月16日至18日的匹兹堡会议重申了传统的弥赛亚观点:“我们认为我们不再是一个国家,而是一个宗教团体。因此,我们既不期望回归到巴勒斯坦,也不希望在亚伦的儿子的领导下进行献祭与敬拜,也不恢复任何有关犹太国的律法。”^⑤

面对这些抵触,在犹太复国主义理论构建之初,转型后的弥赛亚主义起到了重要作用。转型后的弥赛亚主义与流散时代将返乡复国的时间无限推远的核心理念是相悖的,它与返回故土的愿望相联系,因此极易被犹太复国主义者借用作解释其返回故土正当性的宗教法理依据,以与流散时代的传统观点相对抗。拉比亚伯拉罕·以撒·库克(Abraham Isaac Kook)直言这个时代就是“弥赛亚的脚步临近之时”^⑥,被宗教激发的行为会加速弥赛亚时代的到来,而非宗教的世俗犹太复国主义者也是在为弥赛亚的到来作准备,即使他们已世俗化,平时并不进行某些宗教仪式,但这并不代表他们为建立一个表达神意的犹太国家所做

① 参见 Jonathan Sacks, *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*, 66。

② *Sanhedrin*, 98b。

③ 参见 Joel Teitelbaum, *Divrei Yoel-Selected Teachings of the Satmar Rebbe-Sefer Vayikra (Leviticus)*, trans. Joseph Kolakowski (Independently published, 2017), 250。

④ 参见 Zvi Jonathan Kaplan, “Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy,” *Modern Judaism*, 24. 2 (May 2004): 165-178。

⑤ Isidore Singer and Cyrus Adler, *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day* (New York: KTAV Publishing House, 1967), 667。

⑥ Chaim I. Waxman, “Messianism, Zionism, and the State of Israel,” *Modern Judaism* 7. 2 (May 1987): 175-192。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

的努力没有价值。^①他说：“实际上，犹太复国主义是在播下犹太人从流亡中归来的种子，自然会发展成虔诚的宗教复兴。”^②库克相信上帝会带领世俗与宗教的犹太人一起回到圣地，在那里，犹太国家将最终回归自己的信仰。而世俗犹太复国主义的先驱虽然在宗教上拒绝犹太教，但是在他们定居巴勒斯坦时，“无意中执行了上帝的意愿，把犹太人带回了神圣的应许之地”^③，所以世俗的犹太复国主义者“不知不觉成了上帝的代言人”^④。库克认为，大流散割裂了犹太教与土地、语言、文化的联系，一旦犹太人回到以色列，其物质和精神之间的裂隙将恢复，现在世俗的政治、艺术和科学将转变为神圣，因此世俗的犹太复国主义只是一个短暂的现象，“世俗的”并非不神圣，而是“尚未神圣”。^⑤拉比梅尔·西姆查 (Meir Simcha) 曾经反对犹太复国主义，认为犹太复国主义是阴谋和可憎的运动^⑥，犹太复国主义运动的愿景会将以色列推向毁灭^⑦。但在《贝尔福宣言》(Balfour Declaration) 发表后，他认为三誓不再有效，《贝尔福宣言》、圣雷莫会议、1922年7月24日国际联盟发布的巴勒斯坦委任统治计划这一系列事件都可以被视为犹太人复国已经获得了列国的许可和批准，因此，在此时复国并不是犹太人反抗列国，犹太人并未违反第二个誓约。同时，外邦人过度迫害犹太人已经违背了第三个誓约，因此另外两个誓约也不再具有效力。这些弥赛亚观点为犹太复国主义提供了宗教理论上的支撑，使越来越多的犹太教徒支持复国。

对因此被吸引的宗教犹太复国主义者来说，犹太复国主义可以帮助他们达到最终目标，即弥赛亚救赎；但是对于大多数犹太复国主义的世俗践行者来说，其最终目标是建立现代的犹太民族国家。犹太复国主义是一个务实的政治运动，在其意欲建立的世俗国家里，国家政令和法律释义不能由犹太教拉比来决定。因此，犹太复国主义者一方面需要依靠宗教力量找到其复国的法理依据，获得更多支持；另一方面，为了实现目标，必须将弥赛亚主义中的宗教色彩一定程度上排除在外，保持犹太复国主义的世俗性。犹太复国主义先驱西奥多·赫茨

① 参见 Rosemary Radford Ruether, *The Wrath of Jonah: The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict* (Washington: Fortress Press, 2002), 56。

② 同上, 57。

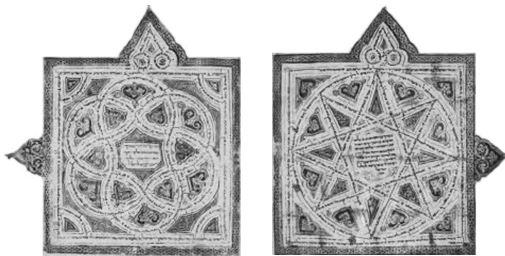
③ Richard T. Antoun, Mary Elaine Hegland, *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism* (New York: Syracuse Univ Press, 1987), 151。

④ Michael Prior, *Zionism and the State of Israel* (London: Routledge, 1999), 71。

⑤ 参见 Jonathan Sacks, *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust* (Manchester: Manchester University Press, 1992), 69。

⑥ 参见 Jonathan Sacks, *Arguments for the Sake of Heaven: Emerging Trends in Traditional Judaism* (Oradell: J. Aronson, 1991), 174。

⑦ 参见 Jonathan Sacks, *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*, 66。



尔(Theodor Herzl)在《犹太国》(*Jewish State*)中强调:“要把神职人员保留在神殿里,就像军队要保持在营中。”^①摩西·赫斯(Moses Hess)也提出犹太人“并非宗教团体,而是一个独立的民族”,认为“除非犹太人拥有自己的国家,否则犹太人永远不会被完全接受”^②。塞缪尔·莫希利弗(Samuel Mohilewer)和伊扎克·莱因斯(Yitzchak Reines)试图将阿尔克莱和卡里舍尔时代“弥赛亚式的宗教犹太复国主义”改造得更务实。莫希利弗对第一届犹太复国主义大会予以肯定:“我们对那些不遵守宗教戒律的人的态度是,就像大火已经在我们的家园肆虐,危及我们的人身和财产安全,在这种情况下,我们难道不会欣然地、满怀爱心地接待一个在我们看来不信教却解救了我们的人吗?”^③莱因斯认为,为濒临毁灭的犹太人提供避难所是一种实际任务,它和传统的救赎观念没有任何联系。但是,流亡者聚集到应许之地这种行为本身很难避免弥赛亚式的解释。因此,本-古里安(David Ben-Gurion)说,“复国是救赎的第一步”,“建立国家和犹太复国主义是一回事,这个国家是世界上唯一一个其本身并不是目的的国家,而是将国家作为实现目标的一种手段”,而且是“一种核心和主要的手段”,“弥赛亚最重要的不是他的到来,而是对他的到来的期待。只要是以色列的拥护者,他们都是犹太复国主义者”^④。这就在把“弥赛亚到来”与“犹太复国主义”捆绑的同时,又将“弥赛亚到来”与“未来的以色列成立”进行了解绑。他将犹太复国主义解释为期待弥赛亚的到来,因此世俗的复国与传统的弥赛亚主义之间并不相悖,但他同时又指出,宗教含义上的最终救赎并不会随着以色列的成立而到来。

总之,转型后的弥赛亚主义为犹太复国主义理论提供了宗教理论支持,并参与其建构的过程,吸引了大批受众。在犹太复国主义的实践中,出于建立现代国家的需要,世俗的犹太复国主义者逐渐剔除了弥赛亚主义部分宗教上的含义,使其成为世俗政治活动的助力。

三、弥赛亚主义在后复国主义时代

在以色列建立即复国主义目标完成后,犹太人结束了持续数十个世纪的流散状态,传统的犹太复国主义口号“重要的不是外邦人的想法,而是犹太人做了

^① Theodor Herzl, *Jewish State* (New York: Dover Publications, 1989), 99.

^② Ron Margolin, “Moses Hess as a Prophet of Spiritual Zionism: The Origins of Messianic Jewish Humanism,” *Modern Judaism—A Journal of Jewish Ideas and Experience*, 38.1 (2018): 75-95.

^③ Jonathan Sacks, *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*, 67.

^④ Mitchell Cohen, *Zion and State: Nation, Class, and the Shaping of Modern Israel* (New York: Columbia University Press, 1992), 215.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

什么”，已不再适应犹太人已经做出了返回故土建立以色列国家的现实，被“重要的不是外邦人做什么，而是犹太人是什么”取而代之。

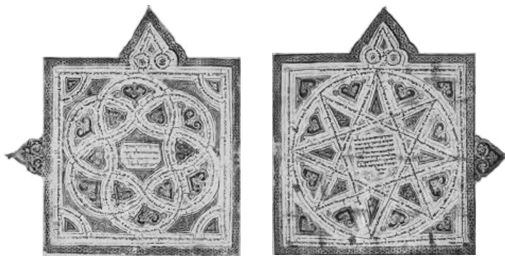
大拉比库克曾用新的弥赛亚解释、支持犹太复国主义运动，并为现代的、不守规矩的犹太人即世俗的犹太复国主义者赋予一种神圣和救赎的地位，认为正是复国主义者让弥赛亚的脚步临近。但他从未掀起政治运动，没有呼吁过政府决策应该基于《托拉》的基础上进行，也没有提出过排他性的政治要求。^① 六日战争里，以色列在极短的时间内取得了巨大的军事胜利，并占领了阿拉伯国家的大量领土。库克的追随者因此认为，他们的确生活在弥赛亚时代，现实生活的每个事件都具有神学意义，而且是弥赛亚救赎进程的一部分。这使得以色列的国民自豪感和弥赛亚主义热情甚嚣尘上。部分反犹太复国主义的极端正统派也在巨大的胜利面前踌躇，怀疑夺回故土确实是弥赛亚的先声，是救赎进程正在全面展开的迹象，是上帝在他的人民最恐惧和焦虑的时刻展示了他的力量^②，因此转变自己对以色列的态度，甚至在以色列定居。

大拉比库克之子兹维·耶胡达·库克(Zvi Yehuda Kook)深化了这种观点。1967年之前，他只是父亲著作的解释者，六日战争后，他却逐渐成为以色列弥赛亚主义浪潮的精神领袖。他的弥赛亚主义理论最明显的特点就是，最终救赎与以色列土地息息相关。他认为以色列土地是神圣的，被征服的原属于阿拉伯国家的领土因此不可再被剥夺。^③ 这不是因为政治或安全需要，而是因为上帝曾将这些土地全部应许给了亚伯拉罕。库克曾在宗教学校发表演讲说：“19年前，当联合国决定支持重建以色列国的消息传到我们耳朵里时，当人们涌上街头庆祝和欢欣鼓舞时，我无法出去参加庆祝活动。我独自坐着，沉默不语：一个负担落在我身上。在最初的几个小时里，我不能去做其他事。我不能接受这样的事实。”他引用《约珥书》的内容：“‘他们分割我们的土地’。19年后，我们的希伯仑在哪里？我们的谢赫·贾拉在哪里？我们的杰里科在哪里？我们忘记他们了吗？不只是约旦，每一块土地，每一个地区，每一个山丘、山谷都是以色列土地的一部分。我们难道有权放弃哪怕是一块上帝的土地？19年前的那个夜晚，当我坐在颤抖着的、受伤的、被割伤的、被撕成碎片的以色列身体上，我无法欢欣鼓舞。”弥赛亚救赎只能在应许之地发生，所以还回土地意味着失去救赎。反之，通

① 参见 Ehud Sprinzak, “Fundamentalism, Terrorism, and Democracy: The Case of the Gush Emunim Underground,” at Wilson Center, at History, Culture and Society Program (September 16, 1986)。

② 同上。

③ 参见 Uriel Tal, “Foundations of a Political Messianic Trend in Israel,” *The Jerusalem Quarterly* 35 (1985): 36-45。



过定居戈兰高地、约旦河西岸和加沙地带等应许之地,犹太人维护并参与了救赎进程。弥赛亚主义因此成为某种宗教法理依据,被适用于以色列继续保有在第三次中东战争中占领的土地。在这种弥赛亚观点影响下,极端宗教主义者以完全不同的方式看待与阿拉伯人的流血冲突,认为这是以色列战胜邪恶势力、迎来最终救赎的永恒斗争中最新的、最关键的一幕。1982年,在第五次中东战争中,老库克的学生、特希亚党(Tehiya)议员埃莱扎尔·瓦尔德曼(Eleazar Waldman)对听众说道,通过与阿拉伯人作战,以色列履行其使命,即“作为世界的核心,与每一个器官接触,并让世界明白,它必须从心脏获得生命的血液”^①,因此在黎巴嫩的战争(第五次中东战争)应该被视为救赎进程取得进展的依据。^②两年后,在选举中特希亚党首次获得了仅次于工党和以色列联合党的第三多的选票。

与世俗政治的进一步结合使弥赛亚主义有了更直接而有争议的政治含义,也间接催动了一批恐怖组织的形成,其典型是犹太人地下组织(Jewish Underground)。犹太人地下组织脱胎于信仰者组织(Gush Enunim)。信仰者组织成立于1974年,成立之初,它是以色列“国家宗教党”(National Religious Party)内部的一个派系,由于不信任国家宗教党在应许之地上的立场,信仰者组织很快离开了该党,宣布独立活动。他们认为以色列国家是弥赛亚救赎到来的途径,因此必须采取切实步骤确保犹太人对《圣经》中所界定的土地拥有主权。^③建立后的数年内,信仰者组织的主要活动有:抗议与埃及叙利亚政府的临时协议、在约旦河西岸和加沙等“应许之地”组织游行示威、在“应许之地”建立犹太人定居点等。

1980年,信仰者组织成员耶胡达·埃奇翁(Yehuda Etzion)召开了一次8人秘密会议,计划炸毁圣殿山上的阿克萨清真寺。犹太人地下组织由此成立。自以色列占领耶路撒冷以来,以色列政府并未干预圣殿山上穆斯林的正常宗教活动,信仰者组织在此事上也不予置喙。根据库克的理论,他们相信以色列政府是合法的,而且以色列政府指挥军队取得了有史以来最伟大的胜利,在撒玛利亚这种问题上斗争确有道理,但是在圣殿山这种敏感问题上不服从政府没有意义,这种问题应该留给上帝决断。而以耶胡达·埃奇翁为首的极端主义者认为,摧毁建立在犹太人圣地上的穆斯林痕迹是弥赛亚到来的先决条件。^④埃奇翁为弥赛

^① Eleazar Waldman, “Struggle on the Road to Peace,” *Artzi* 3 (1983): 20.

^② 参见 Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (New York: Council on Foreign Relations Press, 1988), 90.

^③ 同上, 72-90.

^④ 参见 David C. Rapoport, “Messianic Sanctions for Terror,” *Comparative Politics* 20.2 (1988): 195-213.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

亚主义赋予了颇为极端的新解释,他认为没有必要等待救赎,救赎的所有条件都已经存在,人们只需要采取行动。而以色列政府没有做上帝希望它做的事,因此,他抨击信仰者组织对以色列当局的服从。他在监狱中写道,他不能理解为什么信仰者组织——这群已经确定了当代就是弥赛亚时代的人——要等到世俗政治家们得出同样的结论才肯行动。所以,他拒绝承认“犯下骇人听闻错误”的以色列政府的合法性。^① 极端的弥赛亚热情使他相信犹太人是特殊的,对非犹太人来说,生活是一种存在的生活,而犹太人的生活是一种命运的生活,存在于这个世界上是为了实现命运。^② 通过炸毁阿克萨清真寺,以色列国家可以从世俗国家过渡到一个能够实现命运法则和改变世界性质的信仰上的以色列王国。^③ 然而,以埃奇翁为首的犹太人地下组织成员都不是权威拉比,该组织的大多数成员对炸毁阿克萨清真寺尚存疑虑,要求得到认可的拉比的祝福再行动。该组织接触了包括库克在内的多位拉比,但是他们都拒绝给予祝福。于是炸毁阿克萨清真寺的行动被暂时推迟。

犹太人地下组织从日益激进的信仰者组织中的孕育是一个长期的过程,其因素可以被归结于三点。第一,以数次中东战争为首的一系列重大事件激起了民众的弥赛亚热情。第二,以色列政局发生变化。在1977年的第九届议会选举中,以色列工党结束了29年的执政,利库德集团(Likud)成为执政党,总理梅纳赫姆·贝京(Menachem Begin)宣称:“我们将会有更多埃隆·莫瑞(Elon Moreh)。”^④ 这使信仰者组织的领导人相信他们的法外时期已经结束,他们中的很多人也乐于摆脱极端者的形象。^⑤ 然而贝京政府并未提出大规模的定居计划。一年后,贝京与埃及政府签署了《戴维营协议》(*Camp David Accords*),将西奈半岛归还埃及以获取和平。这使得信仰者组织意识到未来可能会有更多“应许之地”的主权被还回其他国家,因此感到失望和愤怒。^⑥ 第三,后复国主义时代的意识形态真空。犹太复国主义本身具有宗教色彩,回应了犹太人的精神需求。以色列成立后,与流散政治对抗的犹太复国主义“常规化”。^⑦ 一段时间

① 参见 Yehuda Etzion, “From the Flag of Jerusalem to the Redemption Movement,” *Nequda* 94 (December 1985): 28.

② 同上,23。

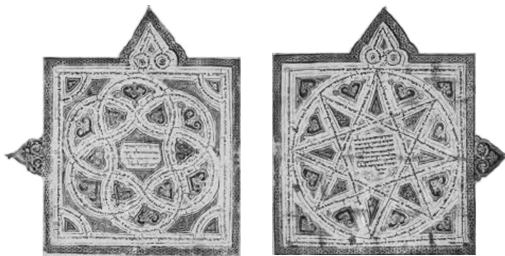
③ 同上,26。

④ 位于约旦河西岸的一个犹太人定居点。

⑤ 参见 Kevin Avruch, “Gush Emunim: The Iceberg Model of Political Extremism Reconsidered,” *The American Academic Association for Peace in the Middle East* XXI.1 (1988): 27-33.

⑥ 参见 Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, 90。

⑦ 参见 Kevin Avruch, “Gush Emunim: Politics, Religion and Ideology in Israel,” *Middle East Review* 11.2 (1978): 26-31。



之内,宗教人士需要考虑的是如何在一个世俗的国家里维持犹太教现状。至 20 世纪 50 年代后期,许多宗教犹太复国主义者批评以色列的教育制度,认为教学人员缺乏宗教信仰,而且过度世俗化的学校未能让以色列青年走上虔诚道路。1953 年颁布的《国家教育法》^①第十一条事实上承认了以色列正教党宗教学校独立于国立教育体系之外的合法地位。这创造了一批受过宗教教育的年轻群体,以色列人称之为“基帕一代”(kipa srugah)^②。这些无不使以色列社会中的宗教力量逐渐积蓄,并在合适的时机寻求表达。这使得恐怖主义与弥赛亚主义之间存在一种亲和力。^③对弥赛亚主义的过度痴迷使得一旦弥赛亚的到来被视为迫在眉睫,弥赛亚主义的特定元素就将信徒拉向恐怖的方向,使他们对救赎的超脱关注转向对复仇和秩序的世俗关注。六日战争的胜利是这种力量爆发的契机。当宗教需求无法在现有的程序框架内得到满足,激进者便选择建立了一系列政党和议会程序之外的工具:20 世纪 70 年代有信仰者组织、致力于在约旦河西岸建立定居点的“盟约”(Amana),20 世纪 80 年代则有犹太人地下组织。

1982—1983 年,犹太人地下组织策划了多起恐怖活动,他们向巴勒斯坦国家指导委员会的汽车投掷燃烧弹,袭击希伯伦伊斯兰学院致 3 人死亡、33 人受伤。^④1984 年,该组织试图炸毁耶路撒冷的 5 辆公共汽车。根据计划,爆炸装置被放在公交车的油箱下面,它们会在周五下午四点半被引爆,因为该组织认为,这个时间段公交车里的乘客只会有庆祝登霄节的伊斯兰教徒。在实施计划当天,以色列情报与特勤局察觉端倪,将炸弹及时拆除,犹太人地下组织成员被大量逮捕。

以弥赛亚主义为名的恐怖行动并未随着一个组织的终结而销声匿迹。1993 年,巴鲁赫·戈德斯坦(Baruch Goldstein)制造了希伯伦清真寺惨案。在戈德斯坦的葬礼上,一名拉比公开宣称“一百万阿拉伯人也不值一个犹太人的指甲”。1995 年,和巴解组织达成和平协议的以色列总理拉宾(Yitzhak Rabin)被犹太教经学院学生伊阿尔·阿米尔(Yigal Amir)刺杀身亡。被捕后阿米尔声称:“我对此并不后悔。我独自行动,遵循上帝的旨意。”这些恐怖主义践行者的信仰里,或多或少有弥赛亚主义的使命感因素。此时,弥赛亚主义已不仅仅是观念上的最

^① 参见 http://www.knesset.gov.il/review/data/eng/law/kns2_education_eng.pdf。

^② 参见 Kevin Avruch, “Gush Emunim: The Iceberg Model of Political Extremism Reconsidered,” 27-33。

^③ 参见 David Rapoport, “Why Does Messianism Produce Terrorism,” at the Eighty-First Meeting of the American Political Science Association (August 1985)。

^④ 参见 Gershom Gorenberg, *The End of Days: Fundamentalism and the Fight for the Temple Mount* (New York: Oxford University Press, 2000), 136。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

终救赎,关于犹太人选择、使命和领土主权的政治和宗教神话,它逐渐成为承载世俗政治诉求的载体,甚至被极端民族主义和极端宗教人士利用,成为发动侵略战争、破坏法制、危害社会稳定和世界和平的恐怖主义行动的理论依据,除去宗教中对最终救赎的精神向往,也承载了现实的领土和政治野心。究其原因,首先是由于以色列建立后,新生的犹太人政权与阿拉伯国家之间政治、宗教、资源等冲突唤醒了犹太人强烈的民族情绪,这为以色列境内新的政治和社会力量搭建了舞台。其次,是由于一批野心勃勃的宗教领袖和政治精英利用主要政党的政治、行政和经济支持,将弥赛亚主义的传统与政治目标联系起来,吸引并鼓动了大量的受众。

结语

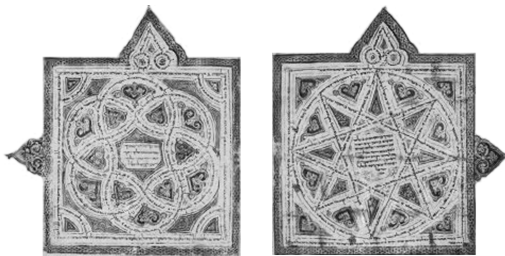
作为犹太教的核心信仰之一,弥赛亚主义发生转型并参与犹太复国主义理论的构建,犹太人返回故土的渴望也从流散时代“一种遥远、宁静的希望,是超历史的理论”^①逐渐被付诸犹太复国主义的现实实践。

弥赛亚主义也深刻地影响了犹太民族的历史进程。对弥赛亚主义的新解释使得 19 世纪末 20 世纪初一些被动主义者成了政治活动家。随着犹太人建立以色列国家,持续数十世纪的流散政治最终解体。作为流散政治的回响,一些正统派教徒拒绝承认以色列,另一些激进的宗教人士认为回到对弥赛亚主义的原始理解可以让以色列的世俗犹太人摆脱困扰他们的精神危机,因此他们无视现实,号召“放弃对西方文化的廉价模仿”,“忽视世界舆论”,“摒弃复杂的政治博弈,转向更简单、纯粹的信仰,支持犹太人统治整个以色列的命运,履行与上帝的誓约条款”^②,一些和平主义者成为好战分子甚至恐怖主义者。

不可否认的是,弥赛亚主义在数十个世纪之间塑造了犹太人的精神世界,至今也在影响着以色列国民的价值观。1987 年春季,希伯来语报刊《新面孔》(*Hadashot*)进行了一个内容为说出“在过去 20 年中对以色列社会影响最大的这一代人的名字”的调查投票。在这次投票中,贝京和拉比摩西·莱文格(Moshe Levinger)并列第一,后者于 1968 年在“应许之地”之一的希伯伦建立了第一个犹太人定居点。以色列总理西蒙·佩雷斯(Shimon Peres)的顾问博阿兹·埃普勒鲍姆(Boaz Epplebaum)解释为什么莱文格是这一代人的共同记忆

① Nahum Glatzer, *Essays in Jewish Thought* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1978), 3.

② Harold Fisch, *The Zionist Revolution: A New Perspective* (Orlando: Weidenfeld and Nicolson, 1978), 166.



时说：“总理们来来去去，但莱文格总在上面。我们都已经习惯了他。”^①在当今时代这个没有弥赛亚的世界里，弥赛亚主义将继续存在。而在中东事务中，弥赛亚主义中体现的犹太民族政治色彩和其概念本身也将继续影响中东与世界的政治文化现状。

参考文献

(一)中文参考文献

1. 李舒扬：《弥赛亚主义与中世纪犹太流散政治》，《世界历史》，2020年第6期。
2. 沃尔特·拉克尔：《犹太复国主义史》，徐方译，上海：上海三联书店，1992年。
3. 亚历山大·赫尔岑：《往事与随想》，项星耀译，成都：四川人民出版社，2018年。

(二)外文参考文献

1. Andrew Chester, *Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology*, Mohr Siebeck, 2007.
2. Arie Morgenstern, *Hastening Redemption: Messianism and the Resettlement of the Land of Israel*, New York: Oxford University Press, 2006.
3. Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1997.
4. Cassius Dio, *Roman History*, trans. Herbert B. Foster and Earnest Cary, Cambridge: Harvard University Press, 1925.
5. Chaim I. Waxman, “Messianism, Zionism, and the State of Israel,” *Modern Judaism* 7.2 (May 1987).
6. David C. Rapoport, “Messianic Sanctions for Terror,” *Comparative Politics* 20.2 (1988).
7. David Rapoport, “Why Does Messianism Produce Terrorism,” at the

^① Thomas L. Friedman, “History’s Favorite Israelis,” *New York Times* (June 11 1987): A4. Back.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

Eighty-First Meeting of the American Political Science Association (August 1985).

8. David Vital, *A People Apart: The Jews in Europe 1789-1939*, New York: Oxford University Press, 1999.

9. Ehud Sprinzak, "Fundamentalism, Terrorism, and Democracy: The Case of the Gush Emunim Underground," at Wilson Center, at History, Culture and Society Program (September 1986).

10. Eleazar Waldman, "Struggle on the Road to Peace," *Artzi* 3, (1983).

11. Geoffrey A. Hosking, *Hosking, Russia: People and Empire 1552-1917*, London: Harper Collins, 1997.

12. Gershom Gorenberg, *The End of Days: Fundamentalism and the Fight for the Temple Mount*, New York: Oxford University Press, 2000.

13. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York: Schocken, 1995.

14. Harold Fisch, *The Zionist Revolution: A New Perspective*, Orlando: Weidenfeld and Nicolson, 1978.

15. Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, New York: Council on Foreign Relations Press, 1988.

16. Isidore Singer and Cyrus Adler, *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People From the Earliest Times to the Present Day*, New York: KTAV Publishing House, 1967.

17. Israel Bartal, *The Jews of Eastern Europe*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.

18. Jonathan Sacks, *Arguments for the Sake of Heaven: Emerging Trends in Traditional Judaism*, Oradell: J. Aronson, 1991.

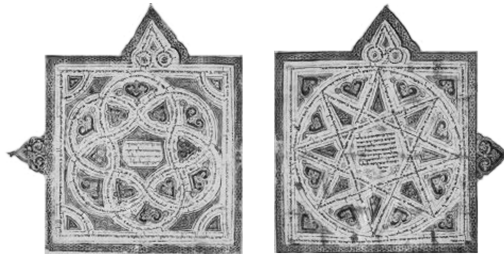
19. Jonathan Sacks, *Crisis and Covenant: Jewish Thought After the Holocaust*, Manchester: Manchester University Press, 1992.

20. Joseph Dan, "Scholem's View of Jewish Messianism," *Modern Judaism* 12.2 (1992).

21. Julius Greenstone, *The Messiah Idea in Jewish History*, New York: Jewish Publication Society of America, 1906.

22. Michael Prior, *Zionism and the State of Israel*, London: Routledge, 1999.

23. Michael Walser, *The Paradox of Liberation: Secular Revolutions*



and *Religious Counterrevolutions*, New Haven: Yale University Press, 2005.

24. Mitchell Cohen, *Zion and State: Nation, Class, and the Shaping of Modern Israel*, New York: Columbia University Press, 1992.

25. Nahum Glatzer, *Essays in Jewish Thought*, Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1978.

26. Richard T. Antoun, Mary Elaine Hegland, *Religious Resurgence: Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism*, New York: Syracuse University Press, 1987.

27. Rosemary Radford Ruether, *The Wrath of Jonah: The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict*, Washington: Fortress Press, 2002.

28. Stanislawski M. Tsar Nicholas, *I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia 1825-1855*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1983.

29. Uriel Tal, "Foundations of a Political Messianic Trend in Israel," *The Jerusalem Quarterly* 35 (1985).

30. Wilhelm Bousset, *A History of Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, trans. John E. Steely and Kyrios Christos, Waco: Baylor University Press, 1970.

31. Zvi Jonathan Kaplan, "Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy," *Modern Judaism* 24.2 (May 2004).

JEWISH STUDIES

犹太研究

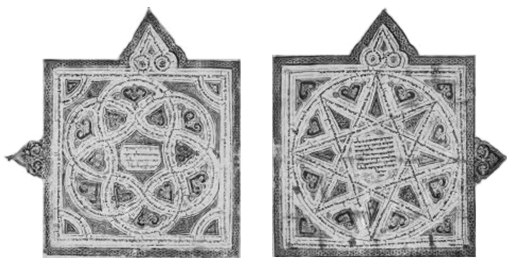
第20辑

The Messianism and the Zionist Movement

GAO Qingqing

Abstract: Messianism is one of the core beliefs of Judaism. In the 19th and 20th centuries, under the influence of the anti-Semitism, part of the Jewish wanted to be integrated into the country and had equal rights with the other peoples in the country, while the other part longed to return to their homeland but hampered by the messianic narrative of the diaspora politics. In this case, the messianism made a transition, strengthened its political overtones, formed the messianism view of seeking redemption actively, and combined with the desire to return to the homeland, it provided the basis for the Zionism, which ultimately broke the diaspora politics. Up to now, messianism and its political overtones still have a profound impact on the historical process of the Jewish nation.

Key Words: Messianism, Zionism, Judaism, Israel



犹太研究在中国:学术话语的兴起及发展趋向

张倩红 魏通*

【摘要】中国的犹太研究自诞生之日起便具有强烈的现实导向。鸦片战争后,致力于救亡图存的中国知识分子开始关注犹太问题,早期的犹太研究具有强烈的警示作用。20世纪三四十年代,受纳粹排犹的影响,来华犹太人增多,犹太学术话语进一步发展。改革开放后,犹太研究呈现出新局面、新特征,但也存在片面化、标签化等现象,学术话语的深入化、科学化仍有待加强。

【关键词】中国犹太研究;上海犹太人;学术话语

犹太研究是指专门研究犹太文明的一门学问,具体包括犹太宗教、历史、哲学、文化、语言、文学等方方面面的内容,其时间跨度始自公元前2000年左右希伯来人出现,历经漫长的大流散时期,一直到当今世界。犹太研究具有典型的跨地域性与跨学科的特征。尽管犹太民族与中华民族同为世界上历史悠久的民族,两个民族交往的历史也已上千年,然而直到1840年鸦片战争后,中国人才开始认知犹太人。经过一百余年尤其是改革开放以来的发展,犹太研究已跻身于主流学术界。相对于欧美国家,我国的犹太研究更多地受本国历史进程而非宗教或文化传统的影响,其发展路径大致可分为以下几个阶段。

一、鸦片战争以后中国人对犹太问题的关注

1840年的鸦片战争标志着西方列强依靠坚船利炮轰开了晚清政府闭关锁国的大门,从政治、经济、文化、思想上将中国裹挟进了西方化的浪潮。值此国家民族危亡之际,中国社会各界有识之士亟欲寻求救国良方,他们对比古今中外的民族与国家,思考中国何以衰弱、欧美何以雄强。正是在救亡图存的时代背景

* 张倩红,博士生导师,郑州大学副校长;魏通,郑州大学历史学院硕士研究生。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

下,犹太问题进入中国知识分子的视线。1897年,晚清学者、外交官洪钧结合中外资料和训诂学方法开始探讨开封犹太人的历史与传承问题。^①20世纪初,张相文、时经训、叶翰等学者对开封的犹太石碑进行了实地考察。^②1920年,著名学者陈垣在《开封一赐乐业教考》中对开封犹太人进行了学理层面的深入研究,不仅首次全文刊载了开封犹太会堂遗存的3块碑文,还借助碑文和匾额、楹联的内容对犹太人进入开封的时间、挑筋教名由来、清真寺的沿革等各方面细节进行了翔实考证,具有超越先前的学术价值。^③同时期,一些中国学者还介绍和评论了国际犹太人的流散历史和生存状况,尤其是《东方杂志》的刊文最为丰富。^④至此,关于犹太问题的学术话语在中国已经初步形成,虽尚属起步阶段,研究深度和广度相对有限,但早期的犹太问题研究如同埋在地下的一颗种子,为后来的生根发芽打下了基础。总体来看,这一时期中国的犹太研究具有以下特征。

(一)以“犹太”为镜像警示亡国灭种

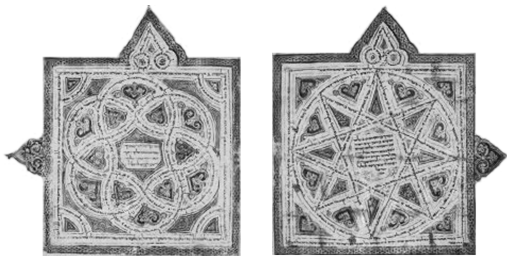
中国的知识分子历来有学以致用、学以致用的现实导向和强烈的家国情怀,面对严重的民族危机,学者们以饱经流散之苦的犹太人作为警示亡国灭种的镜像。如1903年沙俄的排犹活动就引起了国人的关注与共情,此时八国联军侵华战争刚结束不久,晚清中国正处于风雨飘摇中。《新民丛报》《大陆报》《经世文潮》等刊

① 参见洪钧 Hong Jun,《元世各教名考》[A Study on the Names of Various Religions in the Yuan Dynasty],《元史译文证补》[Supplement to the Translation of the History of Yuan Dynasty],卷二十九 [Vol. 29],田虎 Tian Hu 注(石家庄 [Shijiazhuang]:河北人民出版社 [Hebei People's Publishing House], 1990),393—394。

② 参见张相文 Zhang Xiangwen,《大梁访碑记》[Notes on the Steles of Kaifeng],于《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第7卷第3号 [Vol. 7, Issue 3],1910,35—37;时经训 Shi Jingxun,《河南挑筋教源流考》[The Origins of Henan Judaism],于《自由报》[Zi You Bao],1913年1月2日、3日、5日、6日、10日、11日、12日、14日《自由文宗》[Zi You Wen Zong]连载;叶翰 Ye Han,《一赐乐业教碑跋》[Judaism Steles],于《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第10卷第12号 [Vol. 10, Issue 12],1913,2—6。

③ 参见陈垣 Chen Yuan,《开封一赐乐业教考》[Research on Kaifeng Judaism],于《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第17卷第5、6、7号 [Vol. 17, Issue 5/6/7],1920。

④ 其中较有影响的包括:前刘 Qian Liu,《犹太人之帝国》[Jewish Empire],于《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第8卷第9号 [Vol. 8, Issue 9],1911,17—19;威廉·屈兰德 William Trant,《犹太人与中国人》[The Jews and Chinese],钱智修 Qian Zhixiu 译,于《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第8卷第12号 [Vol. 8, Issue 12],1912,39—46;君实 Jun Shi,《犹太人之未来》[Jewish Future],于《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第15卷第10号 [Vol. 15, Issue 10],1918,44—55;升署梦 Sheng Shumeng,《犹太民族之现状及其潜势力》[Jewish Nation's Present Situation and Future],幼雄 You Xiong 译,于《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第18卷第12号 [Vol. 18, Issue 12],1921,18—24;俞颂华 Yu Songhua,《犹太人与犹太的复兴运动》[The Jews and Zionism],于《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第24卷第17号 [Vol. 24, Issue 17],1927,21—28;葛绥成 Ge Suicheng,《犹太人口的分布和其民族运动的概况》[The Distribution and National Movement of Jews],于《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第26卷第20号 [Vol. 26, Issue 20],1929,113—123。



物都对这起排犹事件进行了报道或评论。革命家陈天华在《猛回头》中论及发生在沙俄的“血祭诽谤”，并发出警告：“怕只怕，做波兰，飘零异域；怕只怕，做犹太，没有家乡！”^①1909年，康有为在亲眼目睹耶路撒冷哭墙外的犹太遗民后，颇受震撼，曾作千字长诗评述。在诗中，他先对犹太人在亡国千年后仍“临哭旦夕酸”表达同情与敬仰之情，认为“亡国皆有恨，惟汝（犹太人）有教贤”；进而阐释这一独特现象的原因在于散居犹太人坚守犹太教，“虽然犹太教，今犹立世间”；最后由彼及己，抒发自己“保教保国”的爱国情怀，“吾哀犹太人，吾回睨中原……嗚嗚涕被席，耿耿伤我神。愿告爱国者，犹太是何人”。^②

从当时对世界犹太人的论述中可以看出，考察犹太人的视角多基于反观自身的需要，实质上是一种中国本位的取向，反思犹太人流散各地、亡国亡家是为了警惕当时中国迫在眉睫的民族危机。这表明，中国的犹太研究从一开始就带着强烈的实用主义特征，这在很大程度上是由当时“救亡压倒启蒙”的主旋律所决定的。

（二）关注犹太人与中国的历史交往

该时期中国犹太研究的另一个关注焦点是犹太人与中国的历史交往。历史上，犹太人很早即已来到中国。除上述学者对开封犹太人的考察外，张星烺、黄义、方豪、翁独健等学者对浙江、云南及其他地区的中国犹太人也关注颇多。^③这批学者的研究基本上奠定了中国犹太人研究的几个主要方面：犹太人来华的时间、中国犹太人来自何处及其来华路线、犹太人在中国的分布及迁徙状况、有关中国犹太人史料的研究等。

此外，20世纪20年代，我国政治界与文艺界的一些著名人物也曾留下与犹

^① 陈天华 Chen Tianhua,《猛回头》[Meng Hui Tou],收录于《猛回头：陈天华邹容集》[Meng Hui Tou: The Collection of Chen Tianhua and Zou Rong](沈阳[Shenyang]:辽宁人民出版社[Liaoning People's Publishing House],1994),16。

^② 康有为 Kang Youwei,《耶路撒冷观犹太人哭所罗门城壁男妇百数日午凭城泪下如糜诚万国所无也惟有教有识故感人深远吾念故国辄为怆然》[Visiting Jews Crying at the Western Wall in Jerusalem],于《庸言》[The Justice]第1卷第12号[Vol. 1, Issue 12],1913,4—6。

^③ 参见张星烺 Zhang Xinglang,《古代中国与犹太人之间交通》[Communication Between Ancient China and the Jews],张星烺 Zhang Xinglang 编注、朱杰勤 Zhu Jieqin 校订,《中西交通史料汇编》[Complication of Historical Materials on Sino-Western Interactions],第3册[Vol. 3](北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Book Company],1978);黄义 Huang Yi,《中国犹太人考》[Research on Chinese Jews],于《文化建设月刊》[Wen Hua Jian She]第1卷第4期[Vol. 1, Issue 4],1935,74—78;方豪 Fang Hao,《浙江之犹太教》[Judaism in Zhejiang],于《国风月刊》[Guo Feng]第8卷第19期[Vol. 8, Issue 19],1936,84—86;方豪 Fang Hao,《清初云南之犹太人》[Jews in Yunnan in the Early Qing Dynasty],于《益世报》[Yi Shi Bao]新第6期[New Issue 6],1939年1月22日;翁独健 Wong Dujian,《斡脱杂考》[A Study of Ortogs],于《燕京学报》[Yenching Journal of Chinese Studies]第29期[Issue 29],1940,201—219。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

太人相关的文字。例如：陈独秀将上海某路商联会见利忘义的卖国行为比作“第二犹太人”^①；新文化运动时期，我国现代作家、文学评论家茅盾（沈雁冰）曾撰文介绍“新犹太文学”，并重点关注了赞格威尔（Israel Zangwill）、潘莱士（Perez）、肖洛姆·阿莱汉姆（Sholem Aleichem）等犹太作家的作品和文学主张。^②

总之，19世纪末20世纪初的中国犹太研究具有鲜明的现实目标，尽管有时在论述犹太人时带有主观倾向，研究的科学性有待考察，但学者们的拓荒精神弥足珍贵。

二、20世纪三四十年代犹太学术话语的发展

1933—1941年，为逃避纳粹迫害，大批德奥犹太难民来到上海，尤其是1938年“水晶之夜”事件后，来上海避难的犹太人达2万以上。^③ 中国和犹太人的现实联系增强，这无疑促进了20世纪三四十年代中国犹太学术话语的快速发展。当时，中国知识分子感兴趣的领域主要包括以下几方面：

（一）上海犹太人

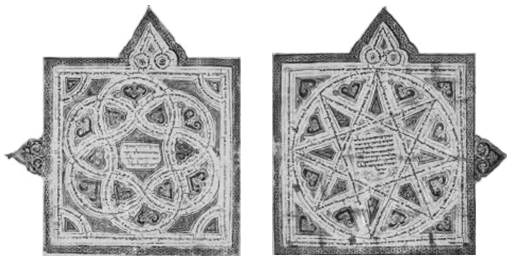
包括《申报》《大公报》《新闻报》在内的多家报纸对犹太难民在上海的生活情况进行了报道，为后来研究上海犹太人提供了珍贵资料。综合来看，当时报刊对上海犹太人的关注点主要集中在犹太人抵沪与受救济情况、犹太难民安置难题、犹太难民与其他族群关系等方面。此外，一些杂志也不时刊出知识分子对上海犹太难民的关注。例如，1939年，贺益文在《犹太民族问题》中谈及日本与上海犹太难民的关系：“日本以德国的与国自居，对于逃亡上海的犹太难民也采取‘打落水狗’的办法，暗中邮递排犹宣传品。现在上海已经发现有英语印成的匿名小册……后面署名为上海排犹三K党。”^④高振清在《上海的犹太难民》中详细介绍了犹太难民来沪情况、救济犹太难民事业、犹太人就业与新闻杂志、移居云南计划等各方面问题，他在结尾写道：“犹太难民的大批来沪，虽正值我国国难时

① 陈独秀在文中称：“上海某路商联会，因为防备穷人抢他们的臭铜钱，便主张‘租界未收回以前可不顾主权，而于法典约章之外，都可委曲就商’。这算是第二犹太人。”参见陈独秀 Chen Duxiu,《第二犹太》[The Second Jews],于《向导周报》[The Guide Weekly]第80期[Issue 80],1924,643。

② 参见沈雁冰 Shen Yanbing,《新犹太文学概观》[An Overview of the New Jewish Literature],于《小说月报》[Fiction Monthly]第12卷第10号[Vol. 12, Issue 10],1921,60—69。

③ 参见潘光 Pan Guang 主编,《来华犹太难民研究(1933—1945):史述、理论与模式》[A Study of Jewish Refugees in China (1933—1945): History, Theories and the Chinese Pattern](上海[Shanghai]:上海交通大学出版社[Shanghai Jiao Tong University Press],2017)。

④ 贺益文 He Yiwen,《犹太民族问题》[Jewish Nationality],于《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第36卷第12号[Vol. 36, Issue 12],1939,9—12。



期,民众生活异常艰苦的时期,但绝未遭受我国人的丝毫仇视,反而大家寄以同情,这足见我们中国人的气度宽大、待人和善之美德是何等的高尚了。”^①1940年,《四友月刊》刊载了一篇名为《犹太难民在上海》的文章,讲述了犹太难民因虹口房租和食物相对低廉而寓居于此,并报道了上海犹太难民严守政治中立、不参与中日斗争的态度,为避免惹祸上身,他们对德国纳粹政权也不做评论,不过德、奥两系犹太人内部则时常出现口角乃至相互殴打。^②

(二)世界犹太人生活情况

1933年纳粹推出排犹政策后,中国学者撰写和翻译了多篇讨论国际犹太人的文章。《德国“反犹太运动”的全貌》^③详细介绍了《纽伦堡法》《雅利安条款》以及德国律师、医生、教师等群体的“雅利安化”。《哀犹太》^④表达了对犹太人的同情,进而思考我国的民族组织力。1933—1945年《东方杂志》的多篇文章论及德、奥犹太人所受迫害,如潘楚基翻译的原美国驻德大使威廉·多德(William E. Dodd)的文章《犹太人在德国》(“The Jews in Germany”),报道了德奥境内犹太人受到的歧视与迫害,表达了对犹太人遭遇的同情:“除非目击在德奥两国犹太人民所受之虐待情状,欲认识纳粹排犹之范围及其激烈程度几为不可能……一整个种族为有系统之虐待所摧毁,作恶者非孤立之个人而为国家本身。”^⑤胡纪常翻译的《犹太问题与德国经济》(“The Jews and the German Economy”)^⑥从经济角度分析了驱逐犹太人对德国经济的危害。作为法西斯德国的盟国,意大利在犹太问题上同样采取迫害态度。《意大利犹太人所受的苛例》^⑦一文记述

^① 高振清 Gao Zhenqing,《上海的犹太难民》[Jewish Refugees in Shanghai],于《青年(上海)》[Qingnian (Shanghai)]第4期[Issue 4],1939,12—15。

^② 参见尤利乌斯·鲁道夫 Julius Rudolph,《犹太难民在上海》[Jewish Refugees in Shanghai],潮迁 Chao Qian 译,于《四友月刊》[Si You Monthly]第1—9期[Issue 1-9]连载,1940。

^③ 曹沛滋 Cao Peizi,《德国“反犹太运动”的全貌》[The Full Picture of Germany's “Anti-Semitic Movement”],于《血路》[Xue Lu]第19期[Issue 19],1938,302—304。

^④ 万民一 Wan Minyi,《哀犹太》[Mourning for the Jews],于《南华评论》[South China Weekly Review]第4卷第12期[Vol. 4, Issue 12],1933,14—17。

^⑤ 潘楚基 Pan Chuji,《世界各国著名杂志论文摘要:三、犹太人在德国》[The Jews in Germany],于《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第35卷第20号[Vol. 35, Issue 20],1938,89—91。

^⑥ 胡纪常 Hu Jichang,《世界各国著名杂志论文摘要:五五、犹太问题与德国经济》[The Jews and the German Economy],于《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第33卷第11号[Vol. 33, Issue 11],1936,91—94。

^⑦ 泽炎 Ze Yan,《意大利犹太人所受的苛例》[The Abuse of Italian Jews],于《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第36卷第4号[Vol. 36, Issue 4],1939,7。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

了受希特勒影响的意大利在1939年实施的对犹太人的种种限制。《在苏联的犹太人》^①介绍了苏联犹太人在“十月革命”前后的经济社会情况变化。该杂志还刊发多张反映20世纪三四十年代英国、巴勒斯坦等国家和地区犹太人生活的照片。

(三)犹太复国运动

自19世纪末至1948年以色列国建立,中国知识分子曾长期关注犹太复国运动。1897年第一届犹太复国主义代表大会召开后,维新派创办的舆论阵地《国闻报》对其进行了报道,《湘报》和《蜀学报》都转载了报道内容。有些学者认为,1917年《贝尔福宣言》是第一次世界大战期间英国“利用犹太人反对德、奥”而采取的措施。^②20世纪20年代,革命先行者孙中山先生曾致信《以色列信使报》主编、上海犹太复国主义协会创始人尼西·以斯拉(Nissim Elias Benjamin Ezra),并把犹太复国主义称作“当今最伟大的运动之一”。^③一些杂志和报纸还介绍了1934年成立于苏联远东地区的犹太自治州,如《犹太人与远东犹太国》^④认为它是犹太复国运动“实行建国的先声”,更多学者将其视为苏俄展示民族政策先进性的手段,如《犹太自治区》^⑤等。关于以色列建国,发表于《民众》周刊的《犹太国》^⑥一文给予了及时的报道与分析,认为当时正在进行的“巴勒斯坦战争”是帝国主义操纵下弱小民族的自相残杀。

综合来看,20世纪三四十年代,中国知识分子对犹太问题的关注已从以中国犹太人为主拓展到对世界犹太人的关注,犹太学术话语进一步发展,研究范围更广。但整体上,这一时期的犹太研究仍缺乏学理层面的深度分析,没有出现专注犹太学的学者或学术机构。

① 东序 Dong Xu,《在苏联的犹太人》[Jews in the Soviet Union],于《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第28卷第18号[Vol. 28, Issue 18],1931,74—75。

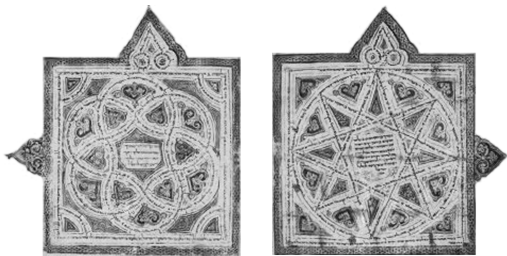
② 参见幼雄 You Xiong,《内外时评:贝尔福与犹太》[Balfour and Jews],《东方杂志》[The Eastern Miscellany]第22卷9号[Vol. 22, Issue 9],1925,12;生伏 Sheng Fu,《犹太运动与排犹太运动》[Jewish and Anti-Jewish Movement],于《兴华周刊》[Xing Hua]第13卷第14期[Vol. 13, Issue 14],1933,8—11。

③ 孙中山先生在信中表示:“所有热爱民主的人士都将情不自禁地全心全意支持并热情欢迎复兴你们的伟大灿烂而历史悠久的国家,这也将是对世界文明的巨大贡献,这个国家也应拥有其民族家园的荣耀土地。”原信件在以色列国家图书馆存放,详情参见以色列国家图书馆数字馆藏, <https://blog.nli.org.il/en/sun-yat-sen/>。访问日期:2022年6月24日。

④ 闲六 Xian Liu,《犹太人与远东犹太国》[Jews and the Far East Jewish State],于《行健月刊》[Xing Jian Monthly]第5卷第4期[Vol. 5, Issue 4],1934,138。

⑤ 毛以炯 Mao Yijiong,《犹太自治区》[Jewish Autonomous Region],于《中苏文化杂志》[Sino-Soviet Culture Magazine]第7卷第6期[Vol. 7, Issue 6],1940,33—39。

⑥ 友伯 You Bo,《犹太国》[Jewish State],于《民众》[Min Zhong]第2卷第20期[Vol. 2, Issue 20],1948,18—22。



三、改革开放以来中国犹太研究的新趋向

20世纪80年代,经过几十年的沉寂之后,犹太研究在中国大地再次兴起,中国学者不仅翻译、介绍了大量的国外名著,也出版、发表了一系列有分量的学术成果。特别是21世纪以来,越来越多的青年学人投身于犹太研究,新人新作不断涌现,学术研究呈现出繁荣景象。改革开放以来,中国犹太研究的特点可归纳如下:

第一,翻译著作领学术之先。改革开放后,中国出现“犹太文化热”,国人把了解犹太文化作为理解西方文化的窗口,并由此催生出一大批翻译、介绍犹太文化与历史的优秀著作。例如,顾晓鸣主编的“犹太文化丛书”,翻译并出版了14部国外有关著作;傅有德主编的“汉译犹太文化名著丛书”,翻译介绍了一大批犹太宗教、哲学、历史等方面的重要著作,目前已出版16本,其中包括摩西·迈蒙尼德(Moses Maimonides)的《迷途指津》(*The Guide for the Perplexed*)与约瑟夫斯(Flavius Josephus)的《犹太战争》(*The Jewish Wars*)等经典作品。此外,徐新与凌继尧主编的中文版《犹太百科全书》^①也为后来的犹太研究提供了丰富养料。

第二,高水准成果不断增长,犹太研究逐渐进入主流学术界。学者们不断拓展并深化对中国犹太人、犹太哲学与宗教、犹太文明与异质文明间的交往、犹太启蒙与社会转型、反犹主义与纳粹大屠杀、犹太复国主义、美国犹太人、犹太文学等焦点问题的研究,其成果之丰富已引起学界关注。据中国知网显示,改革开放以来发表的与犹太研究相关的核心期刊论文近1800篇,其中不乏高水准成果。刊载于《中国社会科学》的文章就有探讨中国犹太人的《关于中国境内犹太人的若干历史问题》与《中国犹太人研究80年》,进行文明比较的《希伯来先知与儒家圣人比较研究》,研究犹太社会转型的《港口犹太人贸易网络与犹太社会的现代

^① 徐新 Xu Xin、凌继尧 Ling Jiyao 主编,《犹太百科全书》[*Encyclopaedia Judaica*](上海[Shanghai], 上海人民出版社[Shanghai People's Publishing House],1993)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

转型》等等。^① 发表在《历史研究》^②《世界历史》^③《哲学研究》^④《外国文学评论》^⑤等各领域权威刊物上的文章则更多。此外,20世纪90年代以来,国家社科基金项目中有有关犹太问题的立项已有80余项,尤其是以潘光为首席专家的《来华犹太难民研究(1933—1945)》和以张倩红为首席专家的《犹太通史》被列入国家社科基金重大课题。发表在权威期刊上的相关文章和国家级立项表明,新时期犹太研究已由改革开放前的小众领域逐步进入主流学术界。

第三,犹太研究的跨学科优势越来越明显。新时期,越来越多的中国学者从经济、政治、国际关系、外国语言文学、社会生活等不同角度对犹太—以色列进行跨学科研究,取得了一系列卓著的成果。例如,王立新的《古代以色列历史文献、

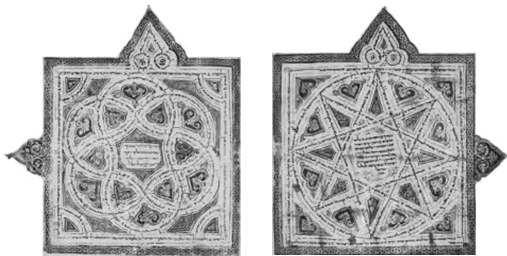
① 参见潘光旦 Pan Guangdan,《关于中国境内犹太人的若干历史问题》[Several Historical Issues Concerning the Jews in China],于《中国社会科学》[Social Sciences in China],1980年第3期[1980, Issue 3],171—186;杨海军 Yang Haijun,《中国犹太人研究80年》[80 Years of Chinese Jewish Studies],于《中国社会科学》[Social Sciences in China],1994年第3期[1994, Issue 3],146—156;傅有德:《希伯来先知与儒家圣人比较研究》[A Comparative Study of the Hebrew Prophet and the Confucian Sage],于《中国社会科学》[Social Sciences in China],2009年第6期[2009, Issue 6],20—30;张倩红 Zhang Qianhong、艾仁贵 Ai Rengui,《港口犹太人贸易网络与犹太社会的现代转型》[Trade Networks among Jews in Port Cities and the Modern Transition of Jewish Society],于《中国社会科学》[Social Sciences in China],2019年第1期[2019, Issue 1],181—203。

② 据不完全统计,《历史研究》刊载的与犹太相关的文章至少已达14篇。其中研究古代犹太文明的如:宋立宏 Song Lihong,《古代的犹太铭文》[Ancient Jewish Inscriptions],于《历史研究》[Historical Research],2005年第6期[2005, Issue 6],147—159。研究近代犹太社会转型的如:张倩红 Zhang Qianhong、贾延宾 Jia Yanbin,《“犹太名人会议”与犹太教公会重组:拿破仑的犹太政策》[The “Jewish Celebrity Conference” and the Reorganization of the Jewish Sanhedrin: Napoleon’s Jewish Policy],于《历史研究》[Historical Research],2008年第6期[2008, Issue 6],155—166。研究美国犹太人的如:李晓岗 Li Xiaogang,《战后美国犹太人民族凝聚力的盛衰》[Jewish National Cohesion in Postwar America],于《历史研究》[Historical Research],1997年第2期[1997, Issue 2],90—102。

③ 《世界历史》刊载的与犹太相关论文已达70余篇,其中研究异质文明交往的如:张倩红 Zhang Qianhong,《伊斯兰世界犹太人与阿拉伯人的交往》[Interactions Between Jews and Arabs in the Islamic World],于《世界历史》[World History],2006年第6期[2006, Issue 6],4—13。研究犹太复国主义的如:王铁铮 Wang Tiezheng,《从犹太复国主义到后犹太复国主义》[From Zionism to Post-Zionism],于《世界历史》[World History],2012年第2期[2012, Issue 2],4—14。

④ 《哲学研究》作为中国哲学界的权威期刊,经常关注犹太哲学研究的优秀成果,载于该刊的有:傅有德 Fu Youde,《试论犹太哲学及其根本特征》[On Jewish Philosophy and Its Fundamental Characteristics],于《哲学研究》[Philosophical Studies],1999年第4期[1999, Issue 4],75—81。傅有德[Fu Youde],《希伯来〈圣经〉哲学思想初探》[A Preliminary Probe into the Philosophical Thought of the Hebrew Bible],于《哲学研究》[Philosophical Studies],2007年第3期[2007, Issue 3],93—101,等等。

⑤ 载于该刊的论文包括:钟志清 Zhong Zhiqing,《阿格农的〈昨日未远〉与第二次阿里亚》[Agnon’s *Yesterday Is Not Far Off* and the Second Arria],于《外国文学评论》[Foreign Literature Review],2017年第4期[2017, Issue 4],131—148,等等。



历史框架、历史观念研究》综合运用语言学、宗教学、历史学、考古学与民族学等多学科的研究方法,深入探究了古代犹太人的历史观念问题;傅有德的《犹太哲学史》运用哲学、宗教学与历史学方法系统地探究了犹太哲学的定义、特征及其发展脉络,是我国第一部犹太哲学通史。^①近年来,犹太学人才队伍的壮大为跨学科研究提供了更多可能。

第四,青年学子成为犹太研究的生力军。随着中国学术的精细化发展,每年有越来越多的硕士生和博士生选择犹太—以色列研究作为论文主题。据不完全统计,2018年、2019年、2020年国内与之相关的硕博学位论文分别接近30篇、50篇、70篇,内容涉及历史、政治、宗教、文学、艺术等领域。^②硕博研究生是未来学术事业的担当者,其学位论文为犹太研究注入了新鲜血液。

这一时期的犹太学术契合了三个维度的现实需要。

第一,塑造世界史知识体系之需要。中国人的世界史意识始于“西学东渐”的时代浪潮。20世纪20年代以后,一批留学归来的青年学人开始传授“西洋史”或“东洋史”。中华人民共和国成立后,开始建构自己的高等教育体系,特别是1952年全国范围内的院系调整,促进了以马克思主义唯物史观为理论导向、以苏联范式为蓝本的学科体系,世界史学科也应运而生。然而,在各种“左”倾、右倾思潮的影响之下,再加上外语水平的普遍局限,世界史学科发展缓慢,特别是“十年文革”中,世界史专业往往被冠之为“崇洋媚外”的反动学术,导致教学科研活动趋于停止。改革开放以后,随着一大批专业化人才的涌现,中国的世界史学科发展迅速,研究领域虽然不平衡,但基本上涉及全球所有地区,构建世界史学科体系、学术体系的目标在很大程度上得以实现。在这样的背景下,犹太历史再次进入中国学者的视野,学界所关注的主要问题有:犹太民族的起源与发展、犹太历史的发展脉络、犹太人对世界历史的影响、反犹太主义的历史与现实、犹太人在中国的历史等等。

第二,文化反思与比较之需要。20世纪八九十年代以来,国际上兴起了文化反思、文明自觉的浪潮,伴随着全球化、西方化的大趋势,文化发展出现了两种导向:一种是以美国为首的西方文化更加强势,一种是不同民族文化普遍出现分

^① 参见王立新 Wang Lixin,《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》[Studies in Ancient Hebrew Literary Selections, Historical Framework, Historical Worldview](北京[Beijing]:北京大学出版社[Peking University Press],2004);傅有德 Fu Youde,《犹太哲学史》[History of Jewish Philosophy](北京[Beijing]:中国人民大学出版社[China Renmin University Press],2008)。

^② 参见张倩红 Zhang Qianhong 主编,《以色列蓝皮书:以色列发展报告(2019/2020/2021)》[Blue Book of Israel: Annual Report on Israel's National Development (2019/2020/2021)](北京[Beijing]:社会科学文献出版社[Social Sciences Academic Press],2019/2020/2021)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

离、分化、分裂甚至碎片化的现象。在这种情况下,如何保留自己的文化传统、如何建构自身的政治话语体系、如何塑造本民族的灵魂尺度与集体记忆就成为发展中国家普遍面临的问题。因此,文化交往、文明交流互鉴成为全球热点,与此同时,日益强大的中国也需要在国际上建构一种话语来表达中华文明、中国传统、中国模式。基于这样的大背景,犹太人与犹太文明再次引起中国人的浓厚兴趣,大家普遍关注的话题是:小小的犹太民族为什么能对人类历史作出如此巨大的精神贡献?犹太文明流而不散、毁而不灭的动力源泉何在?犹太人如何能够走出传统社会,在现代化大潮中游刃有余?以色列国家为什么能在极端复杂的自然及地缘政治环境中发展强大、表现卓越?犹太文化与中国文化有哪些异曲同工之处?中国人应该从比较视域中汲取哪些精神营养?围绕这些问题,中国学术界一方面翻译、介绍了国外学者的优秀成果,另一方面也推出了一系列新成果,把犹太研究推向高潮。

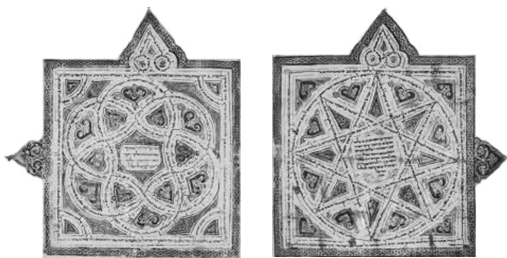
第三,建设创新型国家之需要。21世纪以来,随着中以经贸往来的发展以及两国关系的持续向好,以色列民族国家建构的成效尤其是经济与科技、教育的发展引起了中国人的浓厚兴趣。特别是近年来,随着创新驱动战略的实施、中以创新全面伙伴关系的建立,以色列作为创新型经济体的发展历程以及经验成为中国犹太研究领域的热门话题。学者们认为,以色列在增加教育投入、提高研发能力、增强技术转化、完善法治体系、积聚人力资源、加强国际合作、完善社会保障体系等方面积累的经验对中国的创新驱动发展具有重要借鉴意义。

总之,新时期的犹太研究与我国经济、科技发展需要相契合,多维度的现实需要推动了犹太研究在我国快速发展。

四、存在问题及未来展望

综上所述,改革开放四十多年来,中国的犹太研究无论是在研究深度还是广度上都取得了可圈可点的成绩,在历史学、哲学、宗教学、文化学等诸多领域,犹太学术话语不断地从边缘走向中心,从而引起了越来越广泛的关注。但客观来看,目前仍存在一系列不尽如人意的地方,其主要问题有:

第一,浓厚的主观预设容易导致片面的犹太认知。犹太人问题进入中国人的视野是在两个大前提之下:一是“开眼看世界”的风潮,二是改革开放的大潮。在此背景下,中国人潜在的问题预设是:我们需要什么?犹太人可以提供什么样的镜鉴与经验?在“开眼看世界”的风潮中,我们的期望是不重蹈“犹太亡国之覆辙”,“保族保群”,延续文明;在改革开放的大潮中,我们的学术话语注重营造犹太人的聪明才智、商业智慧与理财能力。在这样的预设下,中国的犹太历



史与文化研究,一开始就被附加了浓厚的“经世致用”与“现实关照”传统,这种情形符合当代中国学术发展的逻辑,是可以理解的。但过多地拘泥于自身的价值诉求,就容易形成典型的实用主义立场,容易忽略甚至误解犹太历史及文化体系中的其他重要内涵,从而形成片面的犹太认知,长此以往势必影响我们的学术视野、学问境界与学科建设。当今世界已进入全球化时代,对不同文化、不同文明多样性的研究成为文化研究中的热门选题。中国的文化研究要想早日与国际社会接轨,就必须更多地超出自我、跨越局限,去习惯与把握国际学术界的流行话语与普遍规则。

第二,标签式的学术结论掩盖了鲜活的历史场景。曾任世界犹太人理事会主席与美国犹太裔联合会主席的杰克·罗森(Jack Rosen)指出:人们的习惯是根据某一民族的才能、成就、社会贡献或道德水准,用某种文化标签来描述和刻画一个民族的共性,但这“就如同想要通过计算机桌面图标来理解其代表的复杂程序一样愚蠢至极。其实,只需要点击一下计算机图标或者打破成见,您就会发现在简单化的描述背后隐藏着更为深刻、复杂的东西”^①。说起犹太人的民族特性,许多中国人会不约而同地想到他们的“聪明”与“富有”,而对许多犹太人来说,他们会十分警觉地分辨这样的看法是由衷赞美抑或弦外有音?就“聪明”而言,尽管该术语在中文字典中并无贬薄之意,但在西方文化的情景中,“聪明”与“狡猾”甚至“奸诈”之间的区分并不明确,常常使犹太人立刻联想起莎士比亚(William Shakespeare)笔下的自私透顶、狡黠至极的威尼斯商人——夏洛克(Shylock),而这已成为千百年来在基督教世界流传最广、影响最甚的犹太人形象。就“富有”而言,尽管犹太人自己常常并不真正忌讳金钱对个体生存与民族延续的独特作用(如海涅把金钱比作“犹太人的上帝”“袖珍祖国”“文化疆域”),但对于非犹太人谈论“犹太钱”却十分警觉、高度紧张。因为自中世纪以来直至全球化时代的今天,对于“犹太钱”的聚焦与放大一直是形形色色的反犹太主义的前奏与借口。又如,有些中国学者过分强调犹太人是从不被同化的民族,而开封犹太社团的消失具有犹太历史上的唯一性,以此来证明儒家文化的宽容性。这种典型的“中国化”思维忽略了犹太文化中的另一种客观现象:尽管界定身份、抵御同化一直是散居犹太人的主要任务之一,但犹太人中间的同化改宗却屡见不鲜,希腊化时期犹太世界的分裂、“哈斯卡拉”之后的犹太改宗潮以及当代美国犹太社会的同化潮无不体现了这一点。可见普遍存在的问题是对一些历史事件的价值判断过于简单化、教条化、概念化;一些成果不仅僵化、空洞,甚至存在主观

^① 杰克·罗森 Jack Rosen,《犹太成功的秘密》[Jews: The Secrets to Their Success],徐新 Xu Xin 译(南京[Nanjing]:南京出版社[Nanjing Publishing House],2008),1。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

臆断替代历史事实的现象。

第三,学术研究的整体性、理论性有待提升,学科体系尚未建立。中国的犹太研究起步晚,底子薄,主要表现在专题性研究成果较多,主要集中于犹太教、犹太哲学、犹太文化、犹太文明、当代以色列国家等诸多方面,还有很多重要领域尚未触及,许多核心问题未能展开研究;整体性研究不够,思想性分析不足;从业人员缺乏多种外语功底,史料的挖掘与利用受到局限;作为一种跨学科的知识体系,中国的犹太研究普遍缺乏理论体系,学科建设仍任重而道远。

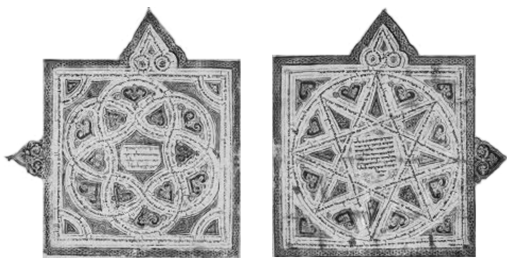
展望未来,中国的犹太研究需要汇集更多的力量,更好地发挥跨学科优势,多方位地激活学科的内生动力。主要需要关注以下几点:

第一,注重运用新资料。犹太民族散居多地,犹太历史与居住国的历史相互交织,历史资料也呈现于不同的语言环境中。随着现代考古学的发展与犹太研究的深化,越来越多的新史料被呈现出来,特别是近年来,大量的研究文献被数字化,互联网史学、数字化历史对犹太史研究无不产生深刻影响。因此,新资料的发掘与运用越来越成为拓展犹太研究的基础。

第二,注重借鉴新方法。20世纪下半叶以来,在民族主义史学发展的过程中,来源于欧美的文化理论与史学思潮不断解构着犹太中心主义话语体系,民族主义史观遭遇来自欧美犹太世界、以色列国内的少数文化精英以及少数族裔的强烈质疑,史学反思浪潮不断涌现。学者们强调要建构完整意义上的犹太历史,学术研究的视域不断被拓展,研究方法也越来越丰富,文明史研究的方法、区域研究的路径以及社会文化史、记忆史、心态史、身体史等方方面面无不在犹太研究中得以呈现。因此,吸纳多视角、多维度的研究方法是深化犹太研究的关键。

第三,注重吸纳新成果。在国际学术界,犹太研究不仅建构了比较成熟的知识体系,而且在很多方面引领世界学术。相对而言,中国的犹太研究学术成果的“质”与“量”都亟待提升,因此,要不断壮大研究力量,吸纳前沿成果,尽可能避免“自说自话”,力求实现与国际学术界的交融与互动。

第四,注重完善学术体系。当今世界,文明交流互鉴已成为常态,学术研究的使命就是要呈现人类的思想智慧,探讨文明成长的逻辑理路,发现其等价性与平等性、整体性与历史性。在这样的背景下,我们要大力提升犹太研究的科学性、思想性、深入性、规范性,同时在研究理路与表达范式上又要彰显中国特色、中国风格、中国气派。总之,中国特色犹太研究学术体系的深化与完善是学术发展的自身要求,也有益于我们的文化建构与文明复兴。



参考文献

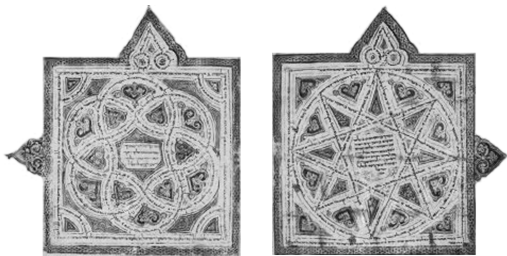
1. 杰克·罗森:《犹太成功的秘密》,徐新译,南京:南京出版社,2008年。
2. 陈天华:《猛回头:陈天华邹容集》,沈阳:辽宁人民出版社,1994年。
3. 傅有德:《犹太哲学史》,北京:中国人民大学出版社,2008年。
4. 洪钧:《元史译文证补》,石家庄:河北人民出版社,1990年。
5. 潘光主编:《来华犹太难民研究(1933—1945):史述、理论与模式》,上海:上海交通大学出版社,2017年。
6. 王立新:《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》,北京:北京大学出版社,2004年。
7. 徐新、凌继尧主编:《犹太百科全书》,上海:上海人民出版社,1993年。
8. 张倩红主编:《以色列蓝皮书:以色列发展报告(2019/2020/2021)》,北京:社会科学文献出版社,2019/2020/2021年。
9. 朱维之主编:《希伯来文化》,杭州:浙江人民出版社,1988年。
10. 尤利乌斯·鲁伯夫:《犹太难民在上海》,潮迁译,于《四友月刊》,1940年第1—9期。
11. 威廉·屈兰德:《犹太人与中国人》,钱智修译,于《东方杂志》,1912年第8卷第12号。
12. 升署梦:《犹太民族之现状及其潜势力》,幼雄译,于《东方杂志》,1921年第18卷第12号。
13. 艾仁贵:《塑造“新人”:现代犹太民族构建的身体史》,于《历史研究》,2020年第5期。
14. 曹沛滋:《德国“反犹太运动”的全貌》,于《血路》,1938年第19期。
15. 陈垣:《开封一赐乐业教考》,于《东方杂志》,1920年第17卷第5、6、7号。
16. 东序:《在苏联的犹太人》,于《东方杂志》,1931年第28卷第18号。
17. 陈独秀:《第二犹太》,于《向导》,1924年第80期。
18. 方豪:《浙江之犹太教》,于《国风月刊》,1936年第19期。
19. 方豪:《清初云南之犹太人》,于《益世报》,1939年新第6期。
20. 傅有德:《希伯来先知与儒家圣人比较研究》,于《中国社会科学》,2009年第6期。
21. 傅有德:《试论犹太哲学及其根本特征》,于《哲学研究》,1999年第4期。
22. 傅有德:《希伯来〈圣经〉哲学思想初探》,于《哲学研究》,2007年第3期。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

23. 高振清:《上海的犹太难民》,于《青年(上海)》,1939年第4期。
24. 葛绥成:《犹太人口的分布和其民族运动的概况》,于《东方杂志》,1929年第26卷第20号。
25. 贺益文:《犹太民族问题》,于《东方杂志》,1939年第36卷第12号。
26. 胡纪常:《世界各国著名杂志论文摘要:五五、犹太问题与德国经济》,于《东方杂志》,1936年第33卷第11号。
27. 黄义:《中国犹太人考》,于《文化建设》,1935年第4期。
28. 君实:《犹太人之未来》,于《东方杂志》,1918年第15卷第10号。
29. 康有为:《耶路撒冷观犹太人哭所罗门城壁男妇百数日午凭城泪下如糜诚万国所无也惟有教有识故感人深远吾念故国辄为怆然》,于《庸言》,1913年第1卷第12号。
30. 李晓岗:《战后美国犹太人民族凝聚力的盛衰》,于《历史研究》,1997年第2期。
31. 毛以炯:《犹太自治区》,于《中苏文化杂志》,1940年第6期。
32. 潘楚基:《世界各国著名杂志论文摘要:三、犹太人在德国》,于《东方杂志》,1938年第35卷第20号。
33. 潘光旦:《关于中国境内犹太人的若干历史问题》,于《中国社会科学》,1980年第3期。
34. 前刘:《犹太人之帝国》,于《东方杂志》,1911年第8卷第9号。
35. 沈雁冰:《新犹太文学概观》,于《小说月报》,1921年第12卷第10号。
36. 生伏:《犹太运动与排犹太运动》,于《兴华周刊》,1933年第14期。
37. 时经训:《河南挑筋教源流考》,于《自由报》,1913年1月2日、3日、5日、6日、10日、11日、12日、14日《自由文综》连载。
38. 宋立宏:《古代的犹太铭文》,于《历史研究》,2005年第6期。
39. 万民一:《哀犹太》,于《南华评论》,1933年第12期。
40. 王铁铮:《从犹太复国主义到后犹太复国主义》,于《世界历史》,2012年第2期。
41. 翁独健:《斡脱杂考》,于《燕京学报》,1940年第29期。
42. 闲六:《犹太人与远东犹太国》,于《行健月刊》,1934年第4期。
43. 杨海军:《中国犹太人研究80年》,于《中国社会科学》,1994年第3期。
44. 叶翰:《一赐乐业教碑跋》,于《东方杂志》,1913年第10卷第12号。
45. 友伯:《犹太国》,于《民众》,1948年第20期。
46. 幼雄:《内外时评:贝尔福与犹太》,于《东方杂志》,1925年第22卷第9号。



47. 俞颂华:《犹太人与犹太的复兴运动》,于《东方杂志》,1927年第24卷第17号。
48. 泽炎:《意大利犹太人所受的苛例》,于《东方杂志》,1939年第36卷第4号。
49. 张倩红:《伊斯兰世界犹太人与阿拉伯人的交往》,于《世界历史》,2006年第6期。
50. 张倩红、艾仁贵:《港口犹太人贸易网络与犹太社会的现代转型》,于《中国社会科学》,2019年第1期。
51. 张倩红、贾延宾:《“犹太名人会议”与犹太教公会重组:拿破仑的犹太政策》,于《历史研究》,2008年第6期。
52. 张星烺:《古代中国与犹太人之交通》,于张星烺编注、朱杰勤校订,《中西交通史料汇编》,第三册,北京:中华书局1978年版(1930年初版)。
53. 张相文:《大梁访碑记》,于《东方杂志》,1910年第7卷第3号。
54. 钟志清:《阿格农的〈昨日未远〉与第二次阿里亚》,于《外国文学评论》,2017年第4期。

JEWISH STUDIES

犹太研究

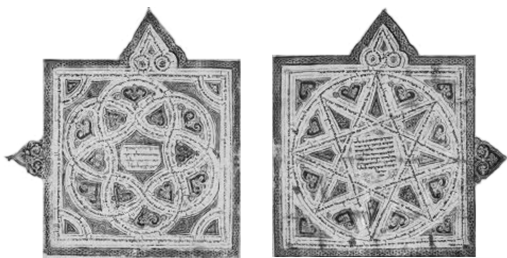
第20辑

Jewish Studies in China: The Rise and Development of Academic Discourse

ZHANG Qianhong WEI Tong

Abstract: The Jewish studies in China have had a strong reality orientation since its beginning. After the Opium War, Chinese intellectuals committed to saving the nation began to pay attention to Jewish issues, and early Jewish studies had a strong warning effect. In 1930s and 1940s, Jewish academic discourse further developed benefited by the increased number of Jews in China under the influence of Nazi anti-Semitism. Since the Reform and Opening up, the Jewish studies in China have achieved rich results with new characteristics. There are also shortcomings such as one-sidedness and labeling, and the in-depth and scientific academic discourse still needs to strengthen.

Key Words: Jewish Studies in China, Shanghai Jewish, Academic Discourse



《犹太研究》与中国的犹太研究:2002—2022

王强伟*

【摘要】《犹太研究》是目前国内唯一一家“犹太”主题的学术集刊，自2002年首发以来，深度参与中国犹太研究的学术事业，迄今已经20年整。《犹太研究》始终以推动中国文化和犹太文化之间的互动交流和跨文化对话作为办刊宗旨和目标，为中国的犹太研究提供了专业交流平台，集中刊发了大量犹太思想、犹太教经典、犹太历史以及中国与犹太关系等方面的研究论文，见证了中国犹太研究的发展特点与繁荣趋向。从《犹太研究》20年刊文情况出发，结合中国犹太研究现有成就和版图分布，对标国际犹太研究前沿，我们期待在拉比犹太教文献与历史、犹太宗教仪式、神秘主义、犹太传统与现代社会互动、社会科学方法与犹太研究、文学艺术新形式以及犹太传统与时代中国等领域实现新的突破。《犹太研究》为有效配合中国犹太研究的学术进展，不断推动办刊形式与时俱进，愿与学界同仁携手，共同为构建一门既能接入国际犹太研究前沿，又能充分彰显中国特色的“犹太学”而不懈努力。

【关键词】《犹太研究》；中国的犹太研究；成绩；缺憾；期待

学术刊物是刊布学术研究成果、引领学术研究潮流、加强学术研究互动的重要平台。纵观国内外不同学科的发展史，专业性学术刊物都在其中发挥了不可替代的作用，每一个学科都有一家乃至数家对业内人士而言耳熟能详的权威刊物。《犹太研究》自2002年首发以来已走过20年的历程，见证了中国的犹太研究逐步走向繁荣，并参与到中国特色犹太研究的学术体系、学科体系和话语体系建设中来，为推动中国的犹太研究对接国际学术前沿，尤其是彰显中国特色作出了积极贡献。可以说，如果缺少了对于《犹太研究》的观察和总结，那么来书写中国犹太研究的历史是难言完美的。也正是因为《犹太研究》的深度参与，所以考

* 王强伟，山东大学犹太教与跨宗教研究中心助理研究员。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

察其 20 年来的文章刊发情况,可以在一定程度上反映出这一时期中国犹太研究的特点、成绩以及存在的不足之处。如何在既有基础上发挥优势、更上层楼,同时对标国际犹太研究进展审视自身、正视问题、查缺补漏,以更好地服务并深度参与中国犹太研究的学术事业,《犹太研究》视之为责无旁贷的时代使命。

一、《犹太研究》的时代使命与廿载历程

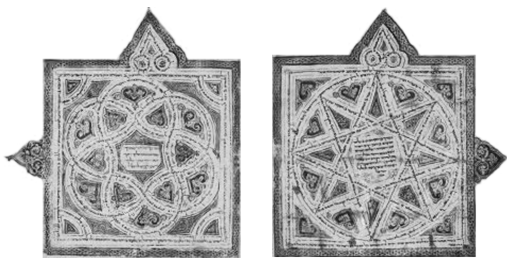
中国犹太研究著名学者徐新教授曾撰文追溯了“有意义、具有学术性的中国犹太研究”发展历程,在他看来,这一研究“始于 20 世纪 80 年代末,2000 年后逐步形成高潮”^①。徐新强调“2000 年后”这一时间节点,与一般多把 1992 年中以建交作为中国犹太研究的一个“分水岭”不同。实际上,中以建交固然是重要的政治事件,但是学术研究自有其发展规律。中以建交可以为学术研究提供学术热情的刺激或一定的外部推动力,但是学术研究的实质性开展和成果发表具有相对滞后性。通过“知网”检索可见,2000 年之前,我国的犹太学术研究成果发表数量较为平稳,明显的“拐点”出现在 2000 年和 2004 年。^② 这一数据为徐新的观察和判断提供了佐证。正是在中国犹太研究步入正轨并初现繁荣迹象的背景下,又值中以建交 10 周年这一契机,《犹太研究》出版并加入了中国犹太研究发展的时代潮流之中。

《犹太研究》主编傅有德教授在《发刊词》中阐明了该集刊的时代使命:“我们希望这个集刊将成为所有犹太研究者,尤其是中国犹太学者的论坛,成为中国人了解犹太民族及其文化的一个窗口,成为沟通中国文化和犹太文化,促进两个民族相互理解的桥梁,成为推动跨文化对话和各民族文化大融合的杠杆,希望它对我国的精神文明建设乃至人类文化的发展作出有益的贡献。”^③可以说,从出版伊始,《犹太研究》就自觉地将推动中国文化和犹太文化之间的互动交流和跨文化对话作为宗旨和目标,并在 20 年的发展历程中始终不渝地缘此而行,坚实践行了今天我们所积极倡导的“文明交流互鉴”。

① 徐新 Xu Xin,《中国的犹太研究》[Jewish Studies in China],于《西亚非洲》[West Asia and Africa],2010 第 4 期[2010, Issue 3],55。

② 以“犹太”为主题搜索学术论文,1999 年 92 篇,而 2000 年 141 篇,第一次跃上 100 多篇;2004 年 239 篇,较之 2003 年 139 篇大增;以后稳步增长,稳定在每年 300—400 篇的规模。几年来略有回落趋势。2012 年(432 篇)是峰值。“知网”[www.cnki.net]检索时间为 2022 年 7 月 12 日。

③ 傅有德 Fu Youde,《发刊词》[Foreword],于《犹太研究》[Jewish Studies],2002 第 1 期[2002, Issue 1],2。



《犹太研究》创刊号以及第2期^①和第3期由山东大学犹太教与跨宗教研究中心和香港汉语基督教研究所联合出版,自第4辑开始至今,作为教育部人文社会科学重点研究基地的刊物,由山东大学出版社出版。^②

自2002年创刊以来至2022年,《犹太研究》已出版19辑(期),共计刊发各类论文(包括译文和书评,不含会议综述)372篇,其中英文论文10篇,译文42篇,书评16篇。《犹太研究》是以“犹太”为专题的刊物,在以上所有发表的论文中,与“犹太”切题相关共计293篇,占全部发文总量的78.7%。所刊发的其余文章涉及犹太教以外的宗教、哲学和历史等内容。

目前活跃在中国犹太研究一线的知名学者和中青年学者,如徐新、傅有德、张倩红、钟志清、田海华、傅晓微、宋立宏、刘平、王志军、刘精忠、孟振华、张淑清、唐立新、王宇、董修元、胡浩、艾仁贵等都在《犹太研究》发表过论文^③;艾略特·沃尔夫森(Elliot Wolfson)、大卫·斯特恩(David Stern)、乔纳森·萨纳(Jonathan Sarna)、史蒂文·卡茨(Steven Katz)、加利亚·帕特·沙米尔(Galia Patt-Shamir)、浦安迪(Andrew Plaks)、张平等国际著名学者的犹太研究成果以英文原文或汉译的形式刊发于《犹太研究》;还有许多正在成长中的优秀青年学子,也受益于《犹太研究》为他们提供的平台。正是在学界同仁的鼎力支持之下,《犹太研究》始终坚守着展示高水平研究成果、不断推动中国犹太研究走向深入的初心,曾连续两次(2008—2011,2012—2013)入选CSSCI来源集刊。2022年7月,《犹太研究》入选中国社会科学评价研究院首批“中国人文社会科学A集刊评价公示名单(2022)”(历史学、哲学、宗教学学科)。

2021年以来,《犹太研究》在保持既往学术品位的基础上进行了重大改版,由年刊升级为半年刊,提升出版效率,突出犹太研究前沿专题,并严格执行双向匿名审稿制度,确保刊发文章的学术质量。

二、《犹太研究》:中国犹太研究发展的见证者

盘点《犹太研究》20年来刊发的“犹太研究”相关论文,按照发文数量多少排序如下^④:犹太思想(哲学与宗教)(81篇)、犹太历史(50篇)、犹太教相关史料翻

① 1—3期称为“期”,自第4辑开始称为“辑”。

② 仅有第11辑例外,由宗教文化出版社出版。

③ 其中,钟志清、田海华、王志军、胡浩、陈艳艳、李勇等多位学者,迄今在《犹太研究》发表文章(包括译文)的数量在5篇以上。

④ 当然,这种划分并不是绝对的,因为有的论文可能与其中多个领域相关。本划分按照论文的最大相关度归入所在领域,不重复计算。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

译(5篇)、犹太教经典(43篇)、中国与犹太(32篇)、犹太文学(19篇)、以色列研究(15篇)、犹太教与基督教关系(12篇)、反犹主义(7篇)、犹太律法与法律(6篇)。此外,还有未归入以上研究领域的论文和书评(23篇)。

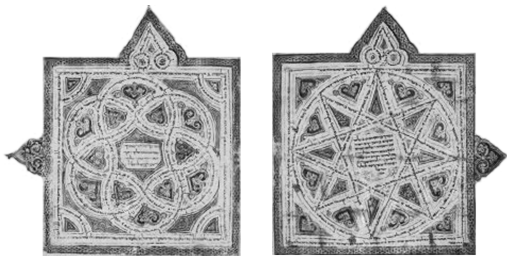
从发文内容与所刊发论文数量分布来看,20年来《犹太研究》刊发文章呈现以下几个显著特点。第一,论文涵盖面广,几乎囊括了中国犹太研究迄今为止的所有领域,虽然所刊发相关领域论文的数量和研究深度不尽相同。第二,注重犹太思想研究,主要从哲学和宗教学视角切入。这无疑与刊物主办方山东大学犹太教与跨宗教研究中心的研究特色密切相关,反映出刊物一个比较鲜明的取向。这些研究犹太哲学与宗教的论文,是犹太哲学自20世纪90年代中期以来正式引进中国的犹太研究领域之后,不断走向繁荣的一大体现。第三,一定数量的文章关注“中国与犹太”,呈现出刊物明显的现实关怀取向,这或许是目前中国犹太研究最有信心或最具实力跻身于国际犹太研究的唯一一个领域。

更加微观地分析以上发文量靠前的几大领域,我们可以进一步还原《犹太研究》20年的成长轨迹。

第一,犹太思想是《犹太研究》常设版块,所刊论文的内容和形式主要呈现为重要思想家的哲学或宗教思想研究(38篇),以及重大犹太思想专题研究(27篇)。目前已经涉及的重要犹太思想家包括斐洛、犹大·哈列维、迈蒙尼德、阿尔博;亚伯拉罕·海舍尔、马丁·布伯、利奥·拜克、赫尔施、开普兰;以及犹太裔思想家斯宾诺莎、列维纳斯、汉娜·阿伦特等等。其中,最为突出的是迈蒙尼德研究(11篇)和马丁·布伯研究(5篇)。迈蒙尼德思想研究是《犹太研究》主办单位山东大学从事犹太研究的重要特色,长期以来也是国内迈蒙尼德相关研究成果产出最集中的地方。重大犹太思想专题的论文则主要集中于弥赛亚观、选民观、律法观、正义观以及犹太伦理、犹太传统看待女性的态度,等等。不容回避的问题在于,像犹大·哈列维如此重要的犹太思想家,20年来发文中相关研究仅1篇而已,国内学界迄今相关研究亦十分罕见。

第二,犹太历史研究领域的论文,涉及圣经和拉比时代(14篇)、中世纪和近现代犹太教(15篇)等不同历史阶段的研究,以及美国犹太人和犹太教(15篇)等专题研究。拉比犹太教历史研究论文最少,圣经时代也多侧重于宏观论述,不如中世纪和近现代犹太教研究触及更为细微。从《犹太研究》已刊论文来看,犹太历史研究论文还是较多倾向于历史事件的考证与还原,而理论探索方面的文章相对较少。

第三,犹太教经典研究论文涉及的范围相当广泛,涵盖《圣经》《次经》《伪经》、塔尔根、《先贤篇》《佐哈尔》以及犹太祈祷文。值得注意的是,这些文章绝大部分集中于《圣经》思想的阐发,这也是中国犹太研究发展初期的特点之一,此一



局面相信在第 18 辑由李炽昌先生组织“文学、历史与读者：希伯来《圣经》研究的进路”专题以来将会大有改观；其他所涉及文献的论文多为单篇。比较遗憾的是，除去一篇文章论及《先贤篇》之外，尚未有拉比犹太教相关经典的研究论文刊发，经典方面的研究还有待加强。

第四，中国与犹太之间的关系研究主要集中于来华犹太人（17 篇）和中华文明与犹太文明的比较研究（13 篇）。其中，刊发开封犹太人（6 篇）和哈尔滨犹太人（6 篇）研究成果相对集中，而对近代以来影响最大的上海来华犹太人研究成果的发表显得单薄（1 篇）。比较研究方面，刊发了傅有德、大卫·斯特恩、李炽昌、张平等犹太研究专家关于犹太传统与中国传统比较研究的论文或译文，展现了两种传统的特色和文明共通之处，为推动文明交流互鉴提供了学理支持。

此外，犹太教和基督教关系研究（12 篇）、以色列研究（15 篇）等，也是《犹太研究》刊发论文比较集中的领域。而犹太教与佛教的比较（2 篇）、法兰克福学派的犹太渊源（2 篇）等论文，虽然数量不多，但是以犹太研究为中心开启了关联研究，为拓展犹太研究的视野和扩大其对周边学科的影响，具有一定的意义。

综上所述，《犹太研究》在 20 年的发展历程中为中国的犹太研究提供了专业性交流平台，大量优秀论著在此公之于世，《犹太研究》借此也积累起丰厚的学术资源。同时，受到多方面因素的限制，我们也不必讳言《犹太研究》自身结构存在的不尽合理之处。从论文刊发的宏观方面来看，犹太历史研究领域的论文比例小，反犹主义和犹太文学的成果在这里未得到充分展示，近年来如火如荼进行中的以色列研究虽然有成果发表，但是与其受关注度还不成比例。在各大主要版块刊文情况的基础上更加细致地观察可见，存在的问题在于：重要犹太思想家研究成果分布不均，一些重要人物及其成果的引介或深入研究尚显不足；拉比犹太教研究成果严重缺失；上海犹太人和美国犹太文学这两大热门，竟然几乎不见踪影，自然难免遗珠之憾。

总之，《犹太研究》堪为中国犹太研究的一面镜子，既见证了中国犹太研究不断走向繁荣，也能通过刊物自身存在的问题，在一定程度上映照出中国犹太研究当前的不足之处。正视《犹太研究》与中国的犹太研究之间的良性互动关系，对于后者的长远发展应当不无裨益。

三、《犹太研究》与中国的犹太研究：未来的期待

顾名思义，《犹太研究》与“犹太研究”的学术事业是紧密联系在一起的。中国的犹太研究理应也必然是世界犹太研究的一个有机组成部分。我们发现，当

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

代国外学者在纵览犹太研究整体的时候,也会提到中国。^①然而,“犹太研究”之于中国学术,一如犹太文化之于中国,属于外来输入,因此都无法避免适应本土文化/学术环境的问题。当然,在引进和学习的进程中,中国的犹太研究既(部分地)沿袭了国际犹太研究的内容、范式和研究方法,同时也实现了一定程度的“创新”。中国学者根据自身特点,经过几代人的努力,逐步建构起富有中国特色的、中国时代语境中的“犹太研究”。

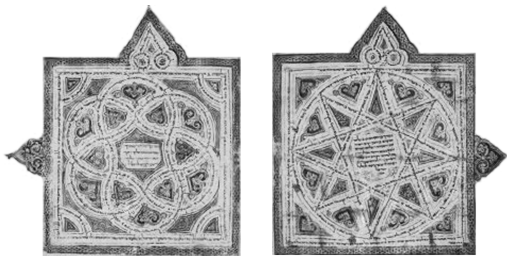
1822年,利奥波德·聪茨(Leopold Zunz)等德国犹太学者发起的“犹太教科学(Wissenschaft des Judentums)运动”^②的会刊《犹太教科学研究杂志》(*Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*)创刊号正式出版,至今已经200年整。虽然这份刊物命途多舛,仅有一期正式面世^③,但是对于当时的“犹太教科学运动”以及整个现代犹太学术的发展功不可没。该刊首篇位置刊发了伊曼努埃尔·沃尔夫(Immanuel Wolf)的论文《论“科学犹太教”的概念》(“On the Concept of a Science of Judaism”)^④,寄望于从文本的(textual)、历史的(historical)和哲学的(philosophical)三个依次递进的层次,对犹太教展开“科学的”研究,一定程度上构画出了“犹太研究”进入现代学术的分布格局。直至今日,中国的犹太研究基本仍然在此框架中运行。潘光在其主编的一部回顾改革开放30年来中国犹太研究成就的书中提到,该书着重回顾与分析了30年来中国学者在犹太史、犹太宗教与哲学、犹太文学以及以色列研究等四大领域。之所以作出这样的选择,是因为在他看来,“最能反映犹太民族特征的就是它的文化、宗教和历史,而以色列是世界上唯一的犹太人国家”,“也因为这几个领域的研究

^① 例如迪恩·贝尔(Dean P. Bell)在他所主编的书的“导论”中就两次提及中国。参见 Dean P. Bell ed., *The Bloomsbury Companion to Jewish Studies* (London: Bloomsbury, 2013), 10, 12。

^② 犹太教科学运动和现代犹太学术之间的关联,可以参见张倩红 Zhang Qianhong、艾仁贵 Ai Rengui,《犹太史研究入门》[An Introduction to Jewish History](北京[Beijing]:北京大学出版社[Peking University Press],2017),90—101。

^③ 该杂志共完成3期的编辑,但是只出版了第1期,于1924年彻底停办。关于该杂志的运营情况,参见 Michael A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749—1824* (Detroit: Wayne State University Press, 1967), 169-180。

^④ 该文被视为“一个领域的学术实践的建构”的开启标志。参见 Jakob E. Feldt, “Immanuel Wolf (1799—1847): Outlining a Program for the Scientific Study of Judaism,” *History of Humanities* 4.2 (2019): 225。沃尔夫此文的英译版本可以参见 Lionel Kochan, “On the Concept of a Science of Judaism (1822) by Immanuel Wolf,” *Leo Baeck Institute Yearbook* 2 (1957): 194-204。另见于 Michael A. Meyer ed., *Ideas of Jewish History* (New York: Wayne State University Press, 1974), 143-155。



成果最多,质量较高,而且最能反映中国犹太研究的发展水平”^①。这“四大领域”,代表了潘光眼中中国犹太研究的主要内容。虽然关于“犹太研究”(Jewish Studies,有时候也译为“犹太学”)的界定言人人殊^②,但是在中国的学术界,对于犹太研究的划分仍然不外乎文、史、哲这三大进路(以色列研究大部分在历史学领域,一部分在国际政治领域)。^③

如果将以上中国犹太研究的分布和成绩与国际犹太研究的当前进展进行一下对比,可以获得一个直观的认知。牛津大学教授马丁·古德曼(Martin Goodman)主编的《牛津犹太研究手册》应该是目前国际犹太研究领域最为权威的参考书,由一众世界著名犹太研究专家(绝大部分来自美国和以色列的高校)在各自擅长的领域撰写文章,共计39篇,整合区分了不同历史时段的相同门类。该书大致通过以下这些方面的内容向我们展示了其所构画的“犹太研究”:犹太教经典;中世纪犹太历史(基督教世界中、伊斯兰世界中);中世纪卡拉派研究;近代以来的欧洲犹太人研究(塞法迪犹太人、中东欧犹太人等);大屠杀;定居以色列地与以色列国;美国犹太史;希伯来语;意第绪(语)研究;犹太—西班牙研究;1492以来其他流散文学研究;哈拉哈与律法;圣经诠释;神秘主义;犹太教仪;犹太哲学与神学;犹太女性研究;人口学;艺术、建筑与考古;音乐;戏剧;犹太与以

^① 潘光 Pan Guang 主编,《犹太研究在中国——三十年回顾:1978—2007》[Jewish Studies in China: 1978-2007](上海[Shanghai]:上海社会科学院出版社[Shanghai Academy of Social Sciences Press],2008),1。

^② 中国学者对于“犹太学”的理解和界定,参见唐培吉 Tang Peiji,《犹太学刍议》[My Humble Opinion about Jewish Studies],于《同济大学学报》(人文社会科学版)[Tongji University Journal (Humanities and Social Science Section)],1990第1期[1990, Issue 1],75—80;张倩红、艾仁贵,《犹太史研究入门》,1;傅有德 Fu Youde,《他山之石:犹太之于中国》[The Stone from Other Hills: Jewish Studies from a Chinese Perspective](济南[Jinan]:山东大学出版社[Shandong University Press],2022),264。

^③ 需要注意的是,犹太文学在中国犹太研究的版图中,相较于历史学和哲学进路,存在感并不是非常明显。虽然有大量的犹太文学译著和作品研究论著出版,但是在大多数中国犹太研究综述类的文章中,很少见到犹太文学的影子。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

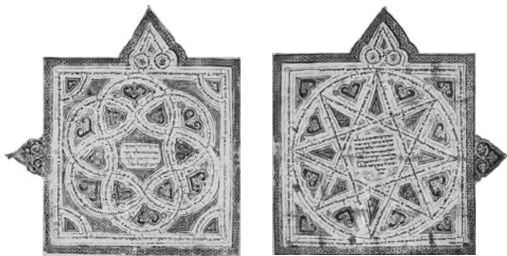
色列影视;反犹太主义研究;犹太民俗与民族志研究;现代犹太社会与社会学。^①该书关于“犹太研究”范围的阐释堪称全面,不同学科和研究进路在此基本都得到了体现。从中我们可以发现,国际学界理解的“犹太研究”主要有两个维度:一是时间维度,自圣经时代至当代以色列国,按照不同时段进行细致划分,通贯古今;二是专题维度,突出特点是充分运用各科社会科学方法乃至当代科学技术,对犹太相关的各个方面进行研究。相较之下,中国的犹太研究对于这两个维度虽然都有所涉及,但是都难称全面、系统和深入。中国的犹太研究与国际犹太研究之间的差距由此可以客观地呈现出来。

综上所述,20年来《犹太研究》的论文刊发情况以及近些年来中国犹太研究的发展与走势,已然向世人展示了中国犹太研究获得的成就。鸟瞰中国犹太研究现有版图和成绩,对标国际犹太研究前沿,我们认为以下相关领域还有待进一步开拓。

第一,拉比犹太文献研究。犹太教对于经典和文本的重视是其典型特色。尤其是拉比犹太教时期,围绕《圣经》而进行的释经和评注活动发展出一个以《塔木德》为代表的蔚然大观的“经典世界”。我们对于犹太教的这一文献系统有所了解甚或研究,但是极其有限,汉语出版的拉比犹太教经典译作并不多见^②,宋

① 参见 Martin Goodman eds., *The Oxford Handbook of Jewish Studies* (New York: Oxford University Press, 2002)。另一本相对晚近的参考书是芝加哥斯珀特斯犹太教育和领导力研究所 (Spertus Institute for Jewish Learning and Leadership) 主任迪恩·贝尔主编的《布鲁姆斯伯里犹太研究指南》。该书同样也是以专题论文的形式集结而成,其特点在于各论文的作者不限于高等学校中的犹太研究专家,同时也有犹太神学机构和犹太相关工作机构的人员。该书收录的12篇专题论文分为两部分,既有按照历史顺序依次考察圣经时代和拉比犹太教时代(犹太教与犹太社会的形成)、中世纪(伊斯兰世界和基督教世界中犹太人的多元化生存境况)、现代早期及现代(犹太人生活在政治和人口等方面的显著发展)的论文,也有从性别、艺术与物质文化、人口统计学、以色列研究等当代视角下进行的“犹太研究”新进展。相较于《牛津犹太研究手册》,本书圈定的“犹太研究”更为当代,而且侧重于历史研究的进路,可能与本书致力展示“犹太研究”当代前沿和最新成就的编写目标不无关系。参见 Dean P. Bell ed., *The Bloomsbury Companion to Jewish Studies* (London: Bloomsbury, 2013)。

② 张平在这方面是当之无愧的“先驱者”。他以一己之力从事拉比犹太教经典《密释纳》的译注,目前已经出版了前两部。参见张平 Zhang Ping 译注,《密释纳·第一部 种子》[*The Mishnah, Seder Zeraim*] (济南[Jinan]:山东大学出版社[Shandong University Press],2011);张平 Zhang Ping 译注,《密释纳·第二部 节期》[*The Mishnah, Seder Meod*] (济南[Jinan]:山东大学出版社[Shandong University Press],2017)。此两部作品收入于傅有德主编的“汉译犹太文化名著丛书”,2021—2022年商务印书馆“宗教文化译丛·犹太教系列”重新出版了这两部书。此前,张平还翻译出版了选自《塔木德》的两部小卷本,参见阿丁·施坦泽兹 Adin Steinsaltz 诠释,《阿伯特——犹太智慧书》[*Avot: The Wisdom of Our Fathers*],张平 Zhang Ping 译注(北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press],1996);张平 Zhang Ping 译注,《天下通道精义篇——犹太处世书》[*Derech Eretz Rabbah and Derech Eretz Zuta*] (北京[Beijing]:北京大学出版社[Peking University Press],2003)。



立宏等学者对此也多有揭示。^① 20年来,《犹太研究》在这方面发表的作品几乎阙如^②,汉语犹太研究学界关注也不多。拉比犹太教对于当代犹太教和犹太思维的型塑之功不遑多让,历史地看,若称其为犹太文化“命脉”之所系恐怕并不为过。1921年,任教于哈佛大学的哲学教授哈里·奥斯汀·沃尔夫森(Harry Austryn Wolfson)说道:“尽管原因不同,而我依然如我们虔诚的前辈们一样相信《塔木德》以及相关的文学是(犹太)研究前途最为光明的研究领域,是原创新研究最具潜力的领域。”^③百年之后,言犹在耳,这对于中国的犹太研究同样是重要的方向指引。没有对拉比犹太教的系统深入研究,犹太研究难称整全。而拉比犹太文献是进行拉比犹太教研究的第一手资料。在这一方面,中国学者任重而道远。

第二,拉比犹太教历史研究。此与上一条密切相关。自公元70年第二圣殿陷落开始,犹太历史进入“拉比时期”(Rabbinic Period)。从广义上说,这个时间范围可以一直延伸到18世纪兴起的哈斯卡拉运动。从事犹太研究和教学的同仁或多或少应该都有感触,即这段时期的研究和讲授并不容易,因为被叙述的主体没有了“中心”,所以不好把握。实际上,这么漫长的时段往往需要更加细致的“分而治之”。但是无论宏观的拉比犹太教历史,抑或较为细致的其中某一段历史,目前在中国的犹太研究论著中均不多见。纵然这段时期中的犹太人不重视历史的编纂^④,他们本身的“历史”一直在客观延续着。我们期待张倩红教授主持的国家社科基金重大项目《犹太通史》对这一部分作出突破性贡献,以填补中国犹太研究的一个历史时段空白。

第三,犹太教宗教仪式研究。在需要阐释犹太教特点的时候,我们多喜欢强调犹太教作为“流传至今的最为古老的一神教”这一身份,但是对于犹太教究竟在何种意义上符合“宗教”的界定,却始终缺少深入研究。这一点不只是在《犹太研究》20年来所刊论文中被忽略,而且中国的犹太研究至今未有太多探索。从宗教学进路进行犹太研究的论著,更多还是限于宗教哲学层面的思想或概念分析。这显然是有失片面的,宗教信仰不仅仅通过精英的思想来表达,单纯关注

① 参见宋立宏 Song Lihong 编著,《犹太文明:文本与传统》[The Jewish Civilization: Texts and Traditions](南京[Nanjing]:南京大学出版社[Nanjing University Press],2020)，“Introduction”。

② 《犹太研究》第1期曾刊发刘平为《先贤篇》所撰“经文义疏(一)”,可惜再无下文。

③ Harry Austryn Wolfson,“The Needs of Jewish Scholarship in America,” *The Menorah Journal* 7.1 (February 1921): 32.

④ 参见约瑟夫·哈伊姆·耶路沙米 Yosef Hayim Yerushalmi,《纪念:犹太历史与犹太记忆》[Zakhor: Jewish History and Jewish Memory],黄薇 Huang Wei 译(上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Publishing House],2022)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

“大传统”则很难顾及普通民众的信仰状况。涂尔干(Emile Durkheim)强调了“信仰”和“仪式”作为宗教同样重要的两个范畴,而且“仪式”还在一定程度上具有某些重要的先在性。^①从宗教仪式入手,才能够更加准确地掌握和展示犹太教作为“宗教”的特性。因此,将研究的焦点转移至犹太教不同时期、不同地域甚至不同社团的宗教仪式考察上来,才能够更加充分地利用犹太教这一珍贵的“宗教标本”,同时也有利于充实我国的宗教学学科建设。

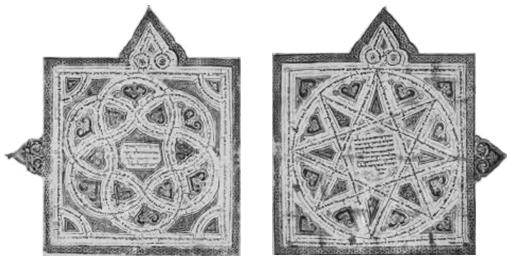
第四,神秘主义研究。作为与拉比犹太教后期平行演进且时有抗衡的一大流派,犹太神秘主义至今在犹太文化总体版图中有重要影响,相关研究在国外也属于“热门”。但是中国的犹太研究受制于语言以及该分支的“秘传”(esoteric)性质,相关成果并不多见。《犹太研究》曾刊发过几篇论文和译文,对《佐哈尔》和肖洛姆(Gershom Scholem)的相关研究进行了介绍。^②肖洛姆的名著《犹太神秘主义主流》早已翻译出版,而犹太研究学者对其消化乃至引用却很少见。刘精忠前些年出版了《犹太教神秘主义概论》一书,并未引起太大反响。关于犹太神秘主义以及肖洛姆的研究,著名宗教学家伊利亚德在《宗教百科全书》(*Encyclopedia of Religion*)第一版简短的“序言”中评价道:“肖洛姆的博学和洞见向我们呈现了一个存在于(神秘主义)文本中的连贯的和重要的意义世界,而这些文本,此前一般只是被视为魔法或者迷信而被无视。”^③虽然肖洛姆的研究后世多有非议,但是作为“一代宗师”,从他人手推进犹太神秘主义研究不失为一个有效的路径。神秘主义以个体宗教经验为基础,普遍存在于几乎所有宗教中,与“制度性宗教”(institutional religion)共同构成宗教的两个不同向度,也成为宗教研究中不可或缺的一部分,但是长期以来被理性主义主导的学术研究所忽略或轻视。对犹太教神秘主义进行研究,将眼光由“中心”移至此前多被忽略的“边缘”,并给出合理的解读和阐释,相信该领域的研究也将为我国的哲学社会发展提供一种方法论层面的启示意义。

第五,犹太传统与现代社会的互动。任何传统都面临如何处理与现代性之

^① 参见爱弥儿·涂尔干 Emile Durkheim,《宗教生活的基本形式》[The Elementary Forms of the Religious Life],渠敬东 Qu Jingdong、汲喆 Ji Zhe 译(北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press], 2011), 11, 45。

^② 参见刘精忠 Liu Jingzhong、黄丁 Huang Ding,《佐哈尔及其历史和研究概略》[A Brief Guide to Zohar, Its History and Scholarship],于《犹太研究》[Jewish Studies], 2015 第 13 辑(2015, Issue 13), 21—29; G·肖洛姆 Gershom Scholem,《上帝之名与喀巴拉语言论》[The Names of God and the Kabbalistic Theory on Language],陈影 Chen Ying 译,于《犹太研究》[Jewish Studies], 2018 第 15 辑(2018, Issue 15), 25—39。

^③ Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, 2nd edition (Detroit: Macmillan Reference USA, 2005), xix.



间的张力问题。中国如此,犹太亦然。历史和现实证明,试图切断传统或者泯除传统的影响而新造一个文明,是不可能且百害而无一利的。这在中国和犹太的历史传统中都有例为证。既然不能全盘抛弃传统,而现代社会生活又不允许也不可能原样复刻传统,那么唯一可能的出路就只有在传统与现代之间实现某种程度的“结合”,从而使厚重的文化传统不至于成为今人的负担,而成为现代生活的有益资源。中国的犹太研究,总体而言更多地侧重于历史考索和思想处境的还原,对于传统如何回应现代生活这一富有时代气息的课题缺乏关注。如何从犹太传统中阐发出针对诸如胚胎移植、基因编辑、人工智能等当代科技伦理前沿问题的回应,是犹太律法学必须面对的时代责任。须知犹太传统即在不断回应时代挑战的过程中成长起来的。我们不一定接受他们的观点,但是其转化传统的视角和方法值得学习。

第六,社会科学方法与犹太研究。关于对“犹太研究”的界定,相关争议自诞生之日起便未停止过。作为一个现代学术研究的领域(academic field)，“犹太研究”与其他学术领域并列于世,并且显示出鲜明的特色,且已经有了 200 年的发展历史。但是如果用近代“分科治学”以来的“学科”(discipline)标准去考量,“犹太研究”并没有清晰的边界感,很难把它完全地归入某一个学科中去。相反,在“犹太研究”中,可以发现来自各种常见学科的研究方法。因此,“犹太研究”实际上是一项区域研究(area studies),类似于西方学术界的“中国研究”(Chinese Studies),需要各学科的联合攻关,或许才能够获得该领域的一个大致轮廓。中国的犹太研究目前被切割于文学、历史、哲学和宗教等较为传统的人文学科之中,对照国际犹太研究内容尤其是方法的多样性,我们应该加强对社会科学工具的使用。在这一方面,近年翻译出版的《被选择的少数》^①一书,使用经济学方法推演犹太教育历史的发展,姑且不论其结论是否被广为接受,其新方法的使用为犹太研究注入了新的活力。浩如烟海的传统资料经过现代社会科学方法的“冶炼”,想必会产出许多意想不到的成果。也正是在这个意义上,犹太研究或许可以为当前行进中的“新文科”建设提供一个典范。

第七,文学艺术新形式。文学为中国的犹太研究提供了最丰富的素材,每年有大量的犹太文学作品翻译成汉语出版,犹太裔作家在中国读者中的熟悉度和接受度要超过犹太思想家。但是,这些作家及其作品中的犹太味道是否被读者充分地体会出来?文学进路的“犹太研究”与历史、哲学进路的“犹太研究”之间能否打

^① 波提切尼 Maristella Botticini、埃克斯坦 Zvi Eckstein,《被选中的少数——公元 70—1492 年,教育如何塑造犹太历史》[The Chosen Few: How Education Shaped Jewish History, 70—1492], 杨阳 Yang Yang 等译(上海[Shanghai]:上海辞书出版社[Shanghai Lexicographical Publishing House],2021)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

破壁垒和藩篱？米德拉什等传统犹太文献，以及本雅明(Walter Benjamin)、哈罗德·布鲁姆(Harold Bloom)、苏珊·汉德尔曼(Susan Handelman)等文学圈内名流的思想 and 作品的解读如何实现不同学科之间的资源共享？这些方面仍然有待中国犹太研究学者的通力合作。此外，建筑、影视、音乐、戏剧等多元形式的犹太艺术，同样位列犹太研究范畴之中，而目前我们通过学术渠道了解得很少，相关研究更是有待来者。

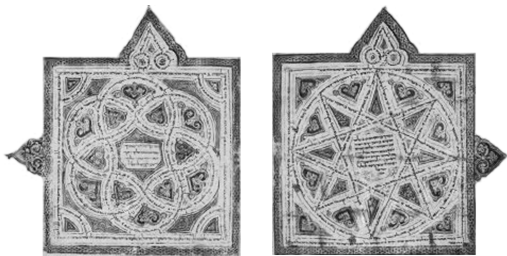
第八，犹太传统与时代中国。犹太与中国，时空相隔悬远的二者之间，究竟能有何相干？中国学者从事犹太研究的动机何在？曾经有学者指出：“实际上，对犹太人生活和犹太教的诸多方面进行研究，其成果被用于不同的目的，从自我认同(self-identification)到学术探究，以及试图传播犹太教或者妖魔化犹太人。”^①凡此种种，不一而足。来自美国和以色列的学者、基督徒、反犹太主义者等从事犹太研究，其目的当源于不同的“自家心事”。中国学者从事犹太研究没有诸如此类意识形态方面的干扰，而更多出于一种现实关怀。从对历史上不同境遇下来华犹太人的历史考察，到犹太文明与中国文明的比较分析，甚至于对犹太民族的苦难史和犹太传统的现代转化历程的研究，很多都是来自这种现实关怀的驱动。这一方面的研究将随着犹太与中国两种文明、以色列与中国两个国家交流的不断深入而更显迫切，也必将成为推动中国犹太研究持续前进的不竭动力源泉。

以上设想，同样是《犹太研究》愿与中国的犹太研究一道努力的方向。为此，《犹太研究》在形式上也作出革新，以更加有效地配合中国犹太研究的学术进展。其一，从第18辑开始，我们设置了“研究专题”，邀请海内外知名学者针对某一议题组织专题稿件进行专题探讨，以深化和提升中国犹太研究对接国际犹太研究的“专题维度”。其二，鼓励学术争鸣与回应，刊发商榷文章的同时，邀请被评论人撰文回应。在第19辑中，刘平教授与蔡锦图教授围绕蔡著《圣经在中国》一书展开了平等而严肃的学术互动，以期推动学术健康发展。其三，欢迎关于犹太研究前沿动态的评论性文章，实时性评介国际犹太研究的最新成果，阶段性回顾与评价中国犹太研究的成绩与发展方向，加强国内外犹太研究学术交流。其四，通过学术性书评推介学界最新研究成果。

结语

诚如迪恩·贝尔(Dean P. Bell)所指出：“犹太研究在不同国家，不尽相同；

^① Dean P. Bell ed., *The Bloomsbury Companion to Jewish Studies*, 1.



甚至在不同的研究机构或不同类型的研究机构中,也是不同的表现。”^①过去的20年,中国的犹太研究取得了长足进步和显著成绩,就包括《犹太研究》在内所发表的既有研究成果来看,同样也是呈现出一种百花齐放的壮丽景观。这是一种健康的学术生态,《犹太研究》置身其中,与有荣焉。我们相信并期待《犹太研究》在进一步推动中国犹太研究发展的过程中,能够发挥更加积极的作用。《犹太研究》愿继续与学界同仁携手,我们也真诚地希望继续得到时贤硕彦的鼎力支持,共同为构建一门既能“预流”国际犹太研究前沿,又能充分彰显中国特色的“犹太学”而不懈努力。

^① Dean P. Bell ed., *The Bloomsbury Companion to Jewish Studies*, 6.

JEWISH STUDIES

犹太研究

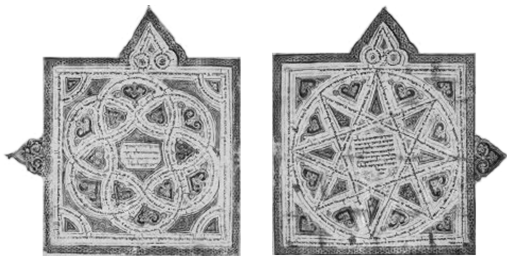
第20辑

***Jewish Studies* (Chinese) and the Jewish Studies in China: 2002—2022**

WANG Qiangwei

Abstract: *Jewish Studies* (Chinese) is the only academic collected papers on “Jewish” in China. Since its inception in 2002, it has been deeply involved in the academic career of the Jewish Studies in China for 20 years. *Jewish Studies* has always been to promote the interaction between Chinese and the Jewish culture and intercultural dialogue as its principle and goal, and it has provided professional exchange platform for the Jewish Studies in China, published a large number of articles on the Jewish thought, Jewish Classics, Jewish History, and the Chinese and Jewish relations. In this sense, *Jewish Studies* has witnessed the developments and prosperous of the Jewish Studies in China. By comparing the published articles of *Jewish Studies* in the last 20 years and the achievements of the Jewish Studies in China with those of international Jewish Studies, we expect to make new breakthroughs in such related fields, including Rabbinic Literature and History, Jewish Liturgy, Jewish Mysticism, Jewish tradition and modern society, social science research methods and Jewish Studies, Jewish literature and arts in new forms and perspectives, and the cultural exchange and mutual learning between Jewish and Chinese. In order to cooperate with the academic progress of the Jewish Studies in China effectively, *Jewish Studies* continuously promotes the publication form to keep pace with the times. *Jewish Studies* is willing to join hands with academic colleagues and make unremitting efforts to build the Jewish Studies in China that can not only access the forefront of international Jewish Studies, but also fully manifest its Chinese characteristics.

Key Words: *Jewish Studies* (Chinese), Jewish Studies in China, Achievements, Limitations, Vision



《犹太研究》第1—19辑(2002—2022)目录

(王强伟、庄世涛、吴思家 整理)

《犹太研究》第1期(傅有德主编,2002年出版)

发刊词(傅有德)

贺词(英文)(以色列驻华大使 Dr. Yehoyada Haim)

犹太宗教与哲学

傅有德:神人关系与天人关系——犹太教与儒学之比较

孙增霖:重返耶路撒冷——试论犹太·哈列维的思想主旨

郭鹏:信仰合理化的企图——从《迷途指津》看迈蒙尼德的理性主义

戴远方:斐洛论上帝和理念

王彦:弥赛亚概念及其与一神教信仰的关系

犹太民族与以色列国

胡瑾:试析以色列经济结构和政治制度

肖宪:犹太民族的迁徙与在当代世界的分布

黄福武:锡安情结探源

黄陵渝:论美国犹太教

[以]克雷曼:以色列国家干预主义的衰退

反犹主义研究

傅永军:“野蛮的”现代性与反犹主义

犹太教育研究

周燮藩:犹太教教育信仰合理化的企图

经典诠释

刘平:《塔木德·先贤篇》经文义疏(一)

其他

一夫:改革开放以来我国的犹太哲学与宗教研究

任晶晶:“犹太民族和以色列国家”国际学术研讨会综述

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

正道:理性与信仰的整合与会通——《现代犹太哲学》简介

附录

主要论文英文提要

征稿启事

后记

《犹太研究》第2期(傅有德主编,黄福武、孙增霖副主编,2003年出版)

犹太宗教与哲学

周燮藩:犹太教伦理

刘平:神的人类学及其希伯来传统——海舍尔犹太教哲学思想导论

车桂:《以赛亚书》中的弥赛亚预言

戴远方:“走出自我与世界相遇者也必与上帝相遇”——从一次思想转变看
马丁·布伯的相遇哲学

犹太民族与其他民族

刘新利:善待与驱逐:马丁·路德的犹太观

刘晓燕:二战前美国政府对德国迫害犹太人的政策演变

吴建章:孙中山与犹太人

犹太史研究

徐新:论贾布奈革命——犹太知识分子掌握民族领导权的起点

冯定雄:论犹太人对波斯帝国统治的二重性反应

犹太律法研究

焦宝干:从神意律法到人的法律

吕廷君:《圣经》之自由观分析

孙新强:从摩西“十诫”解读 Unilateral Contract 和 Bilateral Contract

书评

王莹:《中国开封犹太人:历史、文化与宗教》评介

其他

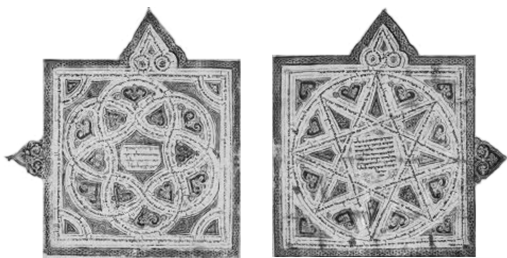
傅有德:犹太人:一个善于求异的民族

附录

第二届基督教研究生优秀论文奖

主要论文英文提要

征稿启事



《犹太研究》第3期(傅有德主编,黄福武、孙增霖副主编,2004年出版)

犹太宗教与哲学

刘洪一:《圣经》的世界意义

刘精忠:试论阿哈德·哈姆的“文化复国主义”

吾敬东:论普遍必然的宗教与宗教革命

刘平:哈拉哈与阿嘎达:行为科学与存在艺术

兰菲:弥赛亚是我(孙增霖译)

Louis Greenspan:对犹太教的政治维度的反思(孙增霖译)

戴远方:犹太教的一种“解放转型”:马丁·布伯的宗教观

王彦:论律法主义与犹太民族

犹太民族与其他民族

张倩红:从犹太教到儒教:开封犹太人同化的内在因素之研

周伟驰:作为基督见证者的犹太人

犹太史研究

徐新:论犹太饮食法

黄福光:开封犹太人名称之研究

温立峰:希腊化时期犹太教的两难及其嬗变

冯定雄:论波斯帝国对犹太民族的统治政策

刘百陆:先知运动兴起原因探析

犹太伦理研究

刘杰:布伯道德思想简论

谢桂山:传统犹太教的伦理向度

台明:谈上帝观念对犹太教伦理的影响

犹太文学艺术研究

钟志清:“艾赫曼审判”后以色列的大屠杀叙事文学(孙增霖译)

杨建:古代希伯来民族的美学思想、艺术精神及艺术表现

经典解读

黄福武:夏洛克:介于文学与法律之间

附录

主要论文英文提要

2003年中国犹太研究论著索引

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

《犹太研究》第4辑(傅有德、黄福武主编,山东大学出版社,2006年出版)

宗教对话与跨宗教研究

刘清平:宗教对话如何可能?——儒家与基督宗教的案例分析

田薇:基督教与儒教:两种不同的拯救观

赵杰:从保罗的宗教经验看基督教与犹太教的分野

刘精忠:阿拔斯-加洛林神权政治形成的历史差异

John Berthrong:现代新儒学生态观要旨(纪银平、孙家宝译)

谢桂山:律法与礼:圣经犹太伦理与先秦儒家伦理之异同

孙家宝:思孟儒学与基督宗教人性论的比较研究

犹太宗教与哲学

Elliot R. Wolfson:袭击边界:德里达边缘的卡巴拉痕迹(欧振华、谢文郁译)

纪银平:犹太教的慈善观及其对中国慈善事业的借鉴意义

台明:别尔嘉耶夫眼中的犹太教

犹太民族与其他民族

M. Avrum Ehrlich:试论“以色列地”在基督教思想中的作用(唐茂琴译)

车桂:以色列的荣耀:过去、现在和将来

犹太历史研究

刘新利:文艺复兴时期的欧洲犹太人

张淑清:中世纪西欧犹太社团及其历史作用探析

曹晓飞:云南:犹太难民的“应许之地”?——国民政府在西南边区安置犹太难民计划始末

附录

主要论文英文摘要

《犹太研究》第5辑(傅有德、黄福武主编,山东大学出版社,2007年出版)

犹太哲学与宗教

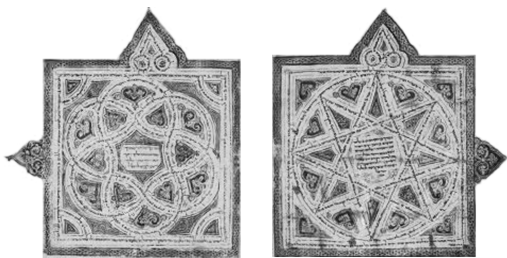
傅有德:犹太教《圣经》哲学思想初探

郭鹏:迈蒙尼德犹太教十三条信条简析

饶本忠:论犹太文化的宗教性

荆小燕:浅析大流散前犹太教弥赛亚观的演变

唐立新:犹太教的现代化与美国犹太人的政治觉醒



犹太教与跨宗教研究

唐茂琴译:国际天主教—犹太人联络委员会共同宣言及建议(1994—2004)

陈贻绎:犹太研究中的乌伽里特研究分支和乌伽里特神话点滴

陈艳艳:试论犹太教的“选民”思想及其与基督教的分歧

陈坚:佛教“慈悲”与基督教“慈善”的比较研究

任丽新:天人之际与神人之间——儒学与基督教的比较

犹太复国主义与现代以色列

虞卫东:犹太人的解放与犹太复国主义——犹太复国主义的实践和理论动因分析

刘真:以色列民族政策探析

杨显生:解析犹太极右势力发展及演变历程——从“地下战争”到“定点清除”

其他宗教研究

台明:自由的失落——论别尔嘉耶夫的“认知客体化”

邢惠荣:浅谈伊斯兰教的婚姻观念与制度

齐晓东:浅析蒂里希的宗教对话思想

科学与宗教

马来平:从默顿命题看科学与宗教的统一性

李亚宁:科学、宗教与法律:“猴子审判”剖析

附录

主要论文英文摘要

《犹太研究》第6辑(傅有德主编、黄福武副主编,山东大学出版社,2008年出版)CSSCI集刊

犹太教与犹太思想

张淑清:犹太妇女与三大诫命

赵同生:迈蒙尼德《评密西那》导言中的哲学思想

王彦:阿尔博论宗教原则

孙家宝:盖格尔的“历史的犹太教”思想

胡浩:开普兰论犹太社区

祝帅:探寻希伯来《圣经》中的造物与工艺思想

纪银平:赫尔施的犹太民族观

犹太历史与现状

陈贻绎:早期以色列历史中的统一王国阶段研究现状

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

邱文平:融合还是拒绝——美国犹太人同化的历史社会学分析

唐立新:美国犹太利益集团的历史演变和现实操作机制

王志军:哈尔滨犹太人与日本的“河豚鱼计划”

[美]浦安迪:中国犹太人的儒化:开封石碑碑文释解(钟志清译)

犹太教与基督教的关系

王蓉:论犹太—基督教弥赛亚观念的演进——从《以赛亚书》到《新约》

刘新利:门德尔松论犹太教、基督教及其关系

犹太教与跨宗教研究

田薇:圣爱与仁爱的精神品质和价值内涵

赵杰:从真理的异质到意义的分歧——以孟子与保罗为例分析中国基督徒伦理意识“疏离”的原因

陈坚:犹太教与佛教的“家族相似”

牛建科:基督教与神道教的神灵观

宗教对话与教法研究

王建光:“殿前辩论”及其对当代宗教对话的模式意义

傅晓微、王毅:“和合”思想与宗教和谐

陈仕平:论建设性后现代主义神学文化与儒家思想的差异

孙君恒:基督教与中国文化的互动——以武汉为例

王宏选:作为独特法律文化形态的宗教律法——以犹太律法为例

书评

谢文郁:自由:视角中的死角——重读《自由与生存》

陈艳艳:《犹太哲学史》(上下册)简介

附录

主要论文英文摘要

《犹太研究》第7辑(傅有德主编、黄福武副主编,山东大学出版社,2009年出版)CSSCI集刊

犹太教经典研究

陈贻绎:塔尔良及其解经特色

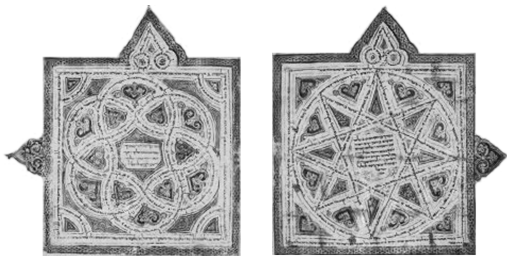
孟振华:犹太回归社团对历史的重述——以《尼希米记》第9章为例

田海华:“十诫”的独特性及其在古代以色列宗教中的意义

游斌:智慧传统与希伯来《圣经》正典的形成

宗教经典与诠释

傅有德译:犹太福音



傅有德:《犹太福音》与犹太形象

犹太伦理与政治哲学

汪舒明:美国犹太人的自由主义和保守化

黄启祥:斯宾诺莎的慈爱与正义观念——从斯宾诺莎与莉贝卡的案例谈起

犹太教信仰与观念

周海金:论犹太人的苦难观

贾延宾:论犹太教的死亡观

张爱辉:简论犹太民族的信仰与苦难

犹太思想方式研究

刘邦凡:浅论犹太民族的逻辑智慧

犹太教与其他宗教比较

Galia Patt-Shamir: 辟对话之途——比较研究儒家的“道”和犹太教的“哈拉哈”思想(陈艳艳译)

卢传斌:继承与重构——论阿奎那“神法”对犹太律法的整合

宗教学研究

赖品超:宗教的确信与宽容(高莘译)

姜涌、苗云飞:“宗教是人民的鸦片”诠释

宗教与政治哲学

姚中秋:托克维尔论宗教与立宪之关系

于彦智:新教与美国文化和制度的由来

书评

陈天社:溯犹太民族史,察以色列国风云变幻——读《以色列史》

徐弢:略论《犹太哲学史》的创作原理

附录

主要论文英文摘要

《犹太研究》第8辑(傅有德主编、黄福武副主编,山东大学出版社,2010年出版)CSSCI集刊

犹太教经典与诠释

林子淳:作为犹太信仰的新约著作——从弥赛亚概念转化到基督思想的挣扎

冯定雄:尼希米-以斯拉改革与《托拉》的正典化

莽萍:《旧约》新诠:对自然的善治

梁工:生态批评视域中的希伯来《圣经》

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

犹太思想研究

刘文瑾:列维纳斯语言观的犹太思想资源

郑阳:族群空间与散居犹太人——以斐洛思想为例

陈玉梅:试析海舍尔的“不可言说者”

李勇:斐洛的寓意解经思想探析

唐立新:犹太知识分子与新保守主义的崛起

犹太历史研究

孙燕:关于以色列人的称谓

莫玉梅:中世纪英国犹太人改宗问题探析

王志军、李薇:论20世纪早期哈尔滨犹太人的入籍问题

王宇:道不同却必须与谋:以色列工党与其阿拉伯附属党

宗教比较与对话

赵杰:超越与重生:从孟子与保罗的不同“终极关切”看儒学与基督教的不同价值

王萌:佛教与科学:“不共”的对话

王继学:论近现代时期基督教与墨学的互动

宗教学研究

陈坚:宗教可以被替代吗?

宗教与政治

王爱菊:洛克的神学—政治学

牛建科:神道伦理试论

陈治国:基督教女性主义的生态之思:立论逻辑、多重意义与内在困境

宗教与科学

马来平:儒学和科学:从冲突走向协调——从西学东渐的角度看

王善波:宗教与科学中的方法论:问题境况的分析

《犹太研究》第9辑(傅有德主编、黄福武副主编,山东大学出版社,2010年出版)CSSCI集刊

犹太教经典与诠释

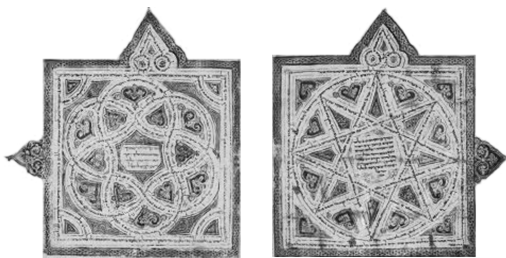
陈贻绎:希伯来圣经中有多少是可靠的历史资料?

王东:第二以赛亚第一首仆人之歌初探

犹太思想研究

陈艳艳:试论犹太教与基督教的弥赛亚思想之分歧

王宏选:论犹太教律法的生成



黄启祥:斯宾诺莎的先知观

[美]大卫·斯特恩:犹太传统中的人性观——从“上帝的形象”到中国犹太人(宋立宏、李超译)

张倩红:犹太教的现代审视

犹太历史研究

田海华:莫文克论十诫的仪式起源

孟振华:利未人团体崛起的原因与影响

孙燕:中世纪反犹漫画中的符号与象征

胡浩:早期哈斯卡拉对犹太教改革的限制

逢媛宁:美国改革派与复国主义的思想冲突及政策转向

汪舒明:犹太人、美国信条和后冷战时期的美国外交

犹太文学研究

周平:《犹太古史》的希腊化与希伯来精神

杨卫东:在神圣与亵渎间挣扎——辛格小说中现代人的生存状态

钟志清:解构犹太复国主义神话:阅读伊兹哈尔富有争议的两个短篇

宗教比较与对话

刘新利:拉蒙·鲁尔及其宗教对话思想

朱文信:向人的圆满开放的宗教对话——《对话经》及潘尼卡宗教对话思想

评论

研究综述

傅有德、刘精忠:中国犹太宗教与哲学研究六十年

书评

林庆华、褚国锋:运超卓之思探究神人,以精密之体经纬古今——读《世界犹太人历史:从〈创世记〉到二十一世纪》

《犹太研究》第10辑(傅有德主编、黄福武副主编,山东大学出版社,2011年出版)

邹晓东:神迹即能力?——希伯来《圣经》(《旧约》)叙事中的神迹观分析

夏歆东:古希腊哲学影响下的犹太教圣典诠释

李勇:奥利金寓意解经思想探析

孙清海:“上帝”需要“否定陈述”吗?——迈蒙尼德与阿奎那的“否定法”宗教语言观探析

王彦:对上帝的爱和对律法的恐惧——论迈蒙尼德建立十三条基本原则的原因

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

傅有德译:犹太教《立祷文》

徐新:论犹太教的祈祷

于健:上帝意志下的犹太平等观——利奥·拜克对犹太教平等观的探讨

Loris Sturlese:艾克哈特与中世纪德国哲学的开始(宋晓望译)

黄启祥:斯宾诺莎对选民观念的批判

Georg G. Iggers:纳粹德国的流亡历史学家:对民主制的诸种政治态度(孙燕译、宋立宏校)

曹寅:“犹太人宋咸平元年定居开封说”再思考

Jonathan Sarna:美国犹太教的历史与未来(胡浩译)

刘精忠、褚国铎:试论犹太教哈西德派在华历史与现状及其意义

肖文超:语言民族主义:本-耶胡达与现代希伯来语的复兴

梁工:《罗得与其女儿们》的精神分析解读

钟志清:阿佩费尔德笔下旧式犹太人的世界

傅马利:犹太教与基督教的合作(1965—2010)——有关社会和生态问题的思考

张爱辉:古代犹太教和禅宗的生活修行方式之比较

冯传涛:生态宗教学发生历程探析

尹翼婷:传教运动的另一半——简论基督教早期在华宣教运动中的女传教士

孙传钊:来自内部的抵抗——介绍两部批判以色列国家体制的著作

《犹太研究》第11辑(傅有德主编,宗教文化出版社,2012年出版)

CSSCI 集刊

犹太教正义观

Steven T. Katz: Justice and the Jewish Tradition

Sylvia Barack Fishman: Pursuing Justice: Social Justice as a Religious Focus for American Jews, 1960—2010

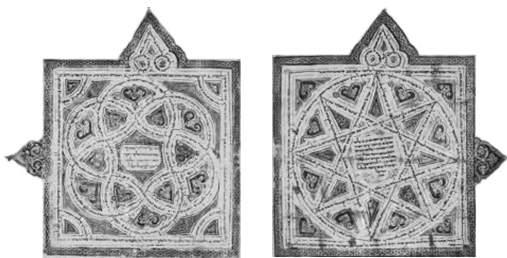
Suzanne D. Rutland: “Justice, justice Pursue”: Social Justice and the American Joint Distribution Committee

儒家正义观

Roger T. Ames: “Doing Justice to Justice”: Seeking A More Capacious Conception of Justice from Confucian Role Ethics

John Berthrong: Seeking Harmony and Justice: A Just Society

正义思想比较研究



Zhang Ping: Justifying the Apparent Injustice: the Suffering of the Sages and Its Justification in Early Confucianism and Rabbinic Judaism

石永之:让罗尔斯对话孔子

吴龙灿:“公道”与“权”——亚里士多德与董仲舒正义观比较

多元宗教中的正义观

陈福滨:基督宗教哲学“正义”问题初探

赵建敏:天主教教义中的社会正义

邹晓东:《罗马书》:寻找希伯来正义论的出发点

宗教哲学向度的正义思想研究

谢文郁:正义观:从《理想国》到《罗马书》

赵杰:宗教、政治、学术与社会的公平正义(和谐)——宗教学正义论刍议

黄玉顺:“全球伦理”何以可能? ——《全球伦理宣言》若干问题与儒家伦理学

犹太宗教与历史研究

周燮藩:拉比犹太教与犹太民族

谢桂山:《圣经》犹太善恶观要论

杨远征:《雅歌》:性爱及其意义

唐均:从腾格里到亚卫——内陆欧亚突厥人皈依犹太教的民族心理动因

黄悦波:犹太教律法能否“生成”? ——兼与王宏选先生商榷

白玉广:建立学术研究的犹太视野之断想

《犹太研究》第12辑(傅有德主编,黄福武、王彦副主编,山东大学出版社,2013年出版)CSSCI集刊

《圣经》研究

孟振华:征服迦南的暴力叙事与现代诠释

赵勇:约瑟与犹大,谁是英雄? ——从《创世记》第38章谈开去

张爱辉:《以斯帖记》的文学技巧、意识形态与神学观念探讨

犹太教思想观念

董修元:启示一神教经典文本中的“交易类比”原型探析

贾延宾:试论犹太民族的契约观

艾仁贵:犹太传统中的集体记忆

饶本忠:犹太人不信仰耶稣的原因探析

宗教与哲学

赖品超:正义与宗教多元:从东亚处境反思科布的生态神学与耶佛对话

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

荣玉:论列维纳斯“上帝观念”的犹太性——以《上帝与哲学》为基础

赵同生:略论迈蒙尼德神学思想中的理性因素

孙清海:“保持沉默”与“情感赋义”——论维特根斯坦的前后期的宗教语言观

李海涛:普照禅与中国禅

犹太文学与历史

钟志清:女性、家庭与国族政治:奥兹的《我的米海尔》

纪银平:埃利·维塞尔:见证和控诉《黑夜》的约伯

林纯洁:茨威格与犹太人的命运——《昨日的世界》解读

卢镇:对犹太隔都的再思考——以威尼斯隔都为例

王志军:莫以主观抽象的道德观念去评定客观复杂的历史事件——答雪菲先生

书评及其他

侯灵战:文化诗学视野下的《圣经》叙事——评刘洪一先生的《圣经叙事研究》

李文钢:民族国家的形成——评桑德的《虚构的犹太民族》

胡小安、王新中:吹尽黄沙始到金——读《宗教与犹太复国主义》有感

刘静:晚清在华传教士的翻译出版活动及其影响

Gerold Gotel:为什么学习犹太历史与文化(吉喆译)

《犹太研究》第13辑(傅有德主编,黄福武、王彦副主编,山东大学出版社,2015年出版)

犹太经典研究

孙慧:塑造与泯灭的互文阐释——《约伯记》与《修道士》魔鬼形象比较

张晓宇:《圣经》中的逃城问题探析

刘精忠、黄丁:《佐哈尔》及其历史和研究概略

[澳]诸葛漫:希伯来《圣经》中词汇的语义世俗化(宋学东、韩力译)

王宏选:犹太律法中的司法制度探析

犹太思想与哲学

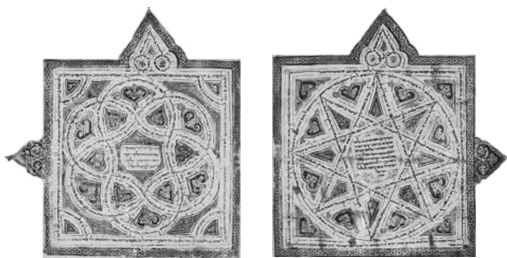
[意]大卫·迈尔:西方伦理质疑犹太教:欧洲的“割礼”论争(程舒译)

陈艳艳:试析当代犹太女性主义思想的哲学特征

尚文华:物质和绝对实体概念的思想史渊源

张玉:世俗与宗教的角力——以色列“现代性”与“传统性”间张力之表现

犹太历史与文化



王凤才:割不断的犹太情结——法兰克福学派与犹太文化关系漫谈

[加]爱丽丝·布鲁斯:卡夫卡与犹太民俗学(李慧子译)

邓文生:追寻母题与索尔·贝娄的小说模式

徐新:对纳粹屠犹的否认——论战后反犹主义

宋立宏:大屠杀记忆与犹太认同——对一位以色列汉学家的反思

饶本忠:犹太人在航海大发现中的作用

傅有德、潘冬磊译:美国犹太教改革派经典文献

跨宗教/文化研究

张平:启明者之光——让胡适之对话孟德尔松

王强伟:“轴心时代”:犹太—儒学比较研究何以可能?

赵杰:“圣地”曲阜六大宗教及其关系模式调查报告

犹太文化与中国

李大伟:古代开封犹太人入华研究动态

刘一辰:中国犹太拉比:跨文化研究的新命题

[以]谢艾伦:中国—以色列友谊之进程(张玉译)

李晔梦:犹太智库专家视野中的中犹关系——评《中国和犹太民族:新时代中的古文明》

欧振华:“犹太教与儒家伦理学术研讨会”在山东大学召开

《犹太研究》第14辑(傅有德主编,黄福武、董修元副主编,山东大学出版社,2016年出版)

启示话语与中国宗教

李炽昌:《希伯来圣经》中无像的神和中国的神像宗教

韩思艺:陡斯与上帝——将“Deus”翻译为“上帝”的神哲学理据

盖建民:“道教医学”概念内涵、研究对象和学术动态

陈坚:信与疑:禅宗的辩证法

《圣经》研究

田海华:《圣经》诠释的社会科学方法

谢文郁:界定生命概念:《新约》对希腊哲学的冲击

刘平:弥赛亚犹太人眼中的《新约》与耶稣的中国化——以“登山宝训”的犹太性为例

贺璋瑢:女娲—伏羲与夏娃—亚当创世神话的比较

市民社会与政治哲学

傅晓微、王毅:《市场街的斯宾诺莎》与《伦理学》的互文解读

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

李勇:以色列基布兹中的共产主义哲学体系

姜胤安:“犹太性”与“美国化”之间的张力——二战前后美国犹太共产主义知识分子的演变

迈蒙尼德研究

张纒:试论《迷途指津》中的“特殊导言”

夏歆东:密得拉释对迈蒙尼德寓意释经的影响

董修元:迈蒙尼德论辩证论证及其对建构犹太律法科学的意义

专题:以色列民族与叙事

[以]阿米尔·班巴吉:关于希伯来语中“弥利查”一词的新看法(杨卫东译)

[以]哈维瓦·伊沙伊:诗人什穆埃尔·哈纳吉德——犹太民族与阿拉伯叙事的奇特交汇(宗笑飞译)

[以]尼利特·库尔曼:爱斯特·拉阿夫的诗:集体民族主义时代的本土“自悦”(乔修峰译)

[以]妮茨阿·本-多夫:火车作为希伯来语言与犹太命运复兴的象征(钟志清译)

[以]伊戈尔·施瓦茨:与敌共眠:现代希伯来文学中的“民族媒介”(钟志清译)

[以]伊扎克·本-莫代海:别尔季切夫斯基构想的新犹太民族(周颖译)

专题:“梵二会议”相关文献研究

袁嘉惠:关于“梵二会议”及其后续文献的历史性叙述

袁嘉惠译:《我们的时代》及其后续文献

犹太人与近代中国

王志军:论近代生活在中国境内的犹太人与当时中国人之间的交往——以对哈尔滨犹太人的历史考察为例

张铁江:20世纪初叶后哈尔滨犹太宗教公会述评

吴泉成:美国传教士与中国近代教育

刘静:论马礼逊在中西文化交流史上的贡献

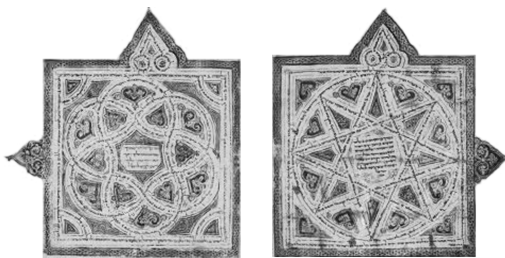
书评

余惠:文化的困顿与民族精神的重塑——读《犹太文化》

《犹太研究》第15辑(傅有德主编,黄福武、董修元副主编,山东大学出版社,2018年出版)

经典解释学

萨拉·斯钟萨:回到首要意旨:迈蒙尼德的改革事业(董修元译)



盖伊·斯钟萨:艰难的智慧:布伯与莱维纳斯的希伯来人文主义(欧振华译、董修元校)

G·肖勒姆:上帝之名与喀巴拉语言论(陈影译)

李超、杜丽霞:《圣经》生态伦理新解

岳博雅:试析犹太女性的祈祷及其独特内涵——以犹太女性祈祷书为蓝本的研究

关于犹太教的宗教对话

袁嘉惠译:关于《我们的时代》宣言的对话

逢媛宁:马丁·路德与现代反犹太主义的渊源

王强伟:智慧:建构中的殊途同归——评姚新中《早期儒家与古以色列智慧传统比较》

犹太性与现代性

艾仁贵:当代欧美世界犹太研究的进展与特征

李勇:论以色列基布兹运动的兴起与当代改革

王婷:从福柯的“生命权力”视角剖析纳粹一反犹太主义

贾浩:沃尔特·厄尔曼的民权与神权政治理论——对《中世纪的政府和政治原则》导论的解读

冯琛:从祛除到归位——“民族性”在美国犹太教改革派历史进程中的轨迹

流散中的犹太社群

范鸿达:以色列移民:背景、政策、实践与问题

杨东东:中世纪英国契约法中的犹太因素

罗永忠:美国对犹太复国主义运动的政策演变——从罗斯福的“双轨”政策到杜鲁门的“一边倒”政策

杜佩红:难民·社区·认同——近代天津犹太社区研究

刘少航:跟着上帝去流浪——近代哈尔滨犹太社区的慈善活动研究

亚伯拉罕传统与其他宗教

王小红:中世纪伊斯兰教对科学的矛盾态度及其原因

吴泉成:近代西方来华传教士与中国近代图书馆

陈海军:从支持到限制——论国民党对非基督教运动政策的转变(1924—1927)

《犹太研究》第16辑(傅有德主编,黄福武、董修元副主编,山东大学出版社,2020年出版)

经典解释学

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

侯春林:《希伯来圣经》中“扫罗立王”事件新解

吾淳:古代犹太宗教“突破”中的外在特殊因素

曲彦静:他与她之间的冲突与解决:再读“琐他”文本(《民数记》5:11—31)

史继龙:《罗马书》12:9—21 互文研究

倪爱霞:出埃及传统视域下中国古代犹太人碑文的历史叙事研究

犹太思想与跨宗教研究

王效良:克尔凯郭尔对上帝本体论证明批评的宗教认识论分析

孙清海:多维宗教视野下的义利观——兼论营商环境中的正义问题

王婷:主体解释学的起源:从基督教的“omnes cogitations”说起

刘清一:从东方教会看景教与聂斯托利派的关系

陈海军:1924—1925 年孙中山对非基督教运动的认识及其影响研究

以色列与犹太社群研究

莫玉梅:丝绸之路上的阿富汗犹太人——兼谈阿富汗犹太人入华的可能性

何琛:约瑟夫斯历史文本在以色列考古发掘中的运用

逢媛宁:浅析美国犹太人左倾的社会文化因素

钱程:从以色列视角浅谈英国“脱欧”对英以关系的影响

刘蔚然:以色列犹太教极端正统派研究

陈倩晗:中世纪英国犹太女性与非犹太民族的商业互动

贾秀涛:探析 20 世纪 40 年代美国反犹太复国主义组织

犹太身份的历史建构

周平:第一次犹太战争史料解析:约瑟夫斯与塔西佗

陈影:希伯来语的复兴:误读与成因考辨

[美]阿摩司·冯肯斯坦:荆棘中的犹太史学(毛竹译)

[波兰]以撒·多伊彻:非犹太的犹太人(刘智美译)

包安若:辛格兄弟的强壮雅各:论《阿什卡纳兹兄弟》与《奴隶》的人物互文性

刘精忠、郭晶灵:犹太宗教、信仰及美国犹太人——哈佛大学李文晟教授访

谈录

张程业:种族论中的犹太人话语实践——试论科学时代下的自我身份管理

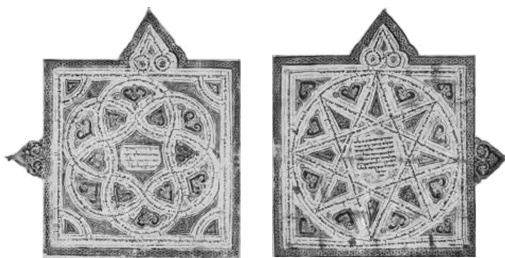
犹太哲学

[德]马丁·布伯:宗教与实在(王务梅译)

黄峰、刘欣:离散视角下的“灵知”“灵知派”与“灵知主义”

王强伟:“述”“作”之间:犹太传统中先知与律法之关系辨正

祁程:西方左翼思想家的反偶像批判传统及其重建



《犹太研究》第 17 辑(傅有德主编,陈家富、董修元副主编,山东大学出版社,2021 年出版)

希伯来经典的诠释

林艳、陈树庭:族群建构下的不孕书写——希伯来《圣经》与中国古典文学不孕妇女形象比较

张帅:圣徒之死:《马加比二书》中的殉道观

彭柏林:斯宾诺莎所用《圣经》考述

比较视域下的文本研究

韩霞:生存与秩序:论《天主实义》中利玛窦对佛教轮回说的辩排

马海峰:论《摩西法与罗马法汇编》——作者、渊源及宗旨

董修元:斯宾诺莎与阿拉伯—犹太亚里士多德主义:以《神学政治论》为中心

王强伟:“崇信”与“敬德”:希伯来“先知”与儒家“圣人”政治构设的不同路径
当代语境的犹太政治

陈艳艳、王新耀:以色列的基布兹改革及其对我国社会主义新农村建设的启示

王宇:从犹太宗教党派的参政实践看以色列政党制度的特点

陈伟:阿伦特与犹太政治

近代思潮中的犹太精神

王涛:圣爱与欲爱张力下的拉内爱观念:反思爱的双重诫命

刘新利:代“贱民”以“离民”:解析马克思·韦伯的古犹太民族

研究综述与书评

宋立宏:艾萨克·辛格的美国性与犹太性

《犹太研究》第 18 辑(傅有德主编,陈家富、董修元副主编,山东大学出版社,2021 年出版)

文学、历史与读者

黄薇、李炽昌:文学、历史与读者:希伯来《圣经》研究的进路(前言)

Ehud Ben Zvi: Some Habits of Thought Reflected in and Communicated by the Hebrew Bible that Played Important Roles in Various Forms of Historical Judaisms

Athalya Brenner-Idan: Ruth as a Foreign Worker and the Politics of Exogamy

Ronald Hendel: Giants in the Bible and *Shanhaijing*: A Study in Comparative Anthropology

JEWISH STUDIES

犹太研究

第20辑

JIANG Zhenshuai: The Rise of Holy Mountains: Historical Traditions of Zion and Sinai in the Hebrew Bible

黄薇:《创世记》先祖叙事中的文化记忆

田海华:五经中的上帝与诸神

孙玥:边界和秩序:《以西结书》28:11—19 中关于推罗王的神谕

张纓:《迷途指津》的双焦点之一:初探迈蒙尼德的“开端论”

曹坚:中世纪犹太人的历史书写与认知活动

思想、历史与社会

何立波:从犹太祭司到罗马史学家:论约瑟夫斯的神本史观

高书顺:先知传统的复兴:以色列《独立宣言》中的政教博弈

王萌:佛教的“神通”观念及其历史演化

马保全:明弘治正德时期犹太教与伊斯兰教汉文碑刻对比研究

李勇、薛丽:论以色列基布兹社会主义的理念危机及其当代批判

《犹太研究》第19辑(傅有德主编,陈家富、董修元副主编,山东大学出版社,2022年出版)

圣典与传统

李穗洪:行走于古以色列社会:《箴言》19:15—29 和 22:1—16 的文学结构

田海华:亚伯拉罕传统与三大一神教

陈影:早期法兰克福学派与犹太传统

历史与处境

胡浩:19世纪30—40年代犹太教改革者与正统派的论争

王美华:论上海犹太难民从沉默到创伤宣称的过程

王志军:近代中国人对犹太人的认知新探

钱程:浅析以色列海洋战略及其对以地缘政治格局的影响

对话

卢镇、朱晓:皮科·德拉·米兰多拉的基督教人文主义思想探析

陈家富:宗教学与神学的学科对话:一个汉语处境的反思

论争

刘平:何谓“圣经在中国”:关于中华《圣经》译本体系的建构——兼评蔡锦图《圣经在中国:附中文圣经历史目录》

蔡锦图:关于中文《圣经》翻译研究的期待

译文

胡浩、刘蔚然、赵建成译:真理与信仰:保守派犹太教原则声明