

从激进的启蒙到宗教改革

——论索尔·阿舍尔对犹太教的重构

胡 浩^{*}

【摘要】索尔·阿舍尔是 18 世纪末受到康德影响的德国犹太思想家之一。与同时代的很多犹太启蒙思想家不同,他试图消解康德和费希特哲学中存在的政治和现代性反犹因素,依据康德理性和道德原则构建源于摩西律法的犹太伦理—一神教体系。在宗教、哲学反犹及犹太人争取解放的时代背景下,阿舍尔的思想带有强烈的政治和哲学批判色彩,以及在理性主义语境下维护犹太教和犹太人生存的动机,他是引导柏林犹太社区从激进的启蒙走向积极宗教改革的关键人物之一。

【关键词】阿舍尔;犹太教;启蒙;宗教改革

索尔·阿舍尔(Saul Ascher),德国著名犹太作家、翻译家和书商。从 18 世纪末开始,他活跃在当时的柏林知识界和文化界。作为一名犹太人,他参与由摩西·门德尔松(Moses Mendelssohn)、大卫·弗里德兰德(David Friedlander)等领导的哈斯卡拉(Haskalah,犹太启蒙运动),并在康德、费希特等人哲学思想的影响下,开始表达自己关于宗教启蒙和犹太教改革的观点。他的生平和背景很少为人所知,不属于在哈斯卡拉圈有很高知名度的犹太人。但长期以来,他作为自由撰稿人给非犹太期刊投稿并发表自己的见解。他个性强烈,在思想上有着不同于其他马斯基尔^①的强烈独立性,敢于发表异议和原创性观点。他的观点在当时的犹太思想界并不流行,却指示了某种理论倾向,这一倾向有助于理解启蒙的悖论及其给犹太人带来的挑战和困境,有助于解释 18 世纪末康德哲学影响下激进的、追求思想和文化同化的犹太启蒙运动如何转向积极的宗教改革。

* 胡浩,河南大学以色列研究中心、区域与国别研究院教授。

① 倡导启蒙的犹太青年知识分子,致力于在犹太人当中传播启蒙思想和文化。

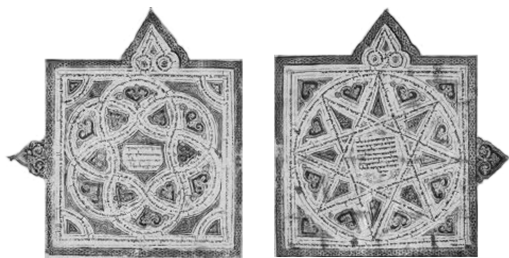
一、阿舍尔思想的政治和哲学批判性

受到康德在《道德形而上学的基础》和《实用理性批判》中所表达的个体道德自律观念的影响,阿舍尔在 1792 年出版了代表作《利维坦》[*Leviathan*, 亦称作《关于犹太宗教》(*On Religion with Respect to Judaism*)]一书。该书分三章,第一章总体上论及宗教,第二章论及犹太教问题,第三章特别论及犹太教的“净化”问题。这部著作一定程度上具有护教性质。阿舍尔认为,犹太教已经被基督徒误解了。他们没有认识到犹太教是一种拥有高尚原则的宗教,值得人们用哲学去探寻。^① 这部著作试图根据康德理论构建源于摩西律法的犹太教本质。阿舍尔批评门德尔松从“启示律法”的角度来捍卫犹太教。对于阿舍尔而言,犹太教的本质不只是源于律法,律法只是可能的宗教历史展现的一部分;犹太教本质上是康德道德自律理想的完美体现,是一种理想的同现代社会协调的宗教。

不像同时期许多激进的马斯基尔将犹太教的变革看成犹太人获得解放的先决条件,阿舍尔批评 19 世纪末犹太人解放进程的不充分性,认为国家应当首先无条件地赋予犹太人以完全公民权,犹太人才能更好地进行宗教和文化方面的变革,才有可能履行作为国家公民的职责。只有真正地成为公民,犹太人所进行的改革才能受到主流社会的尊重,也只有这样,犹太教的改革才不至于成为政治议程的投射和牺牲品,改革才有可能确保犹太人的身份。从这一立场出发,阿舍尔对约瑟夫二世颁布的宽容法令提出批评,认为法令带来的主要是对改革的政治压力,而非真正的政治解放,所以阿舍尔反对犹太人不假思索地接受其中的主张。例如,他反对约瑟夫二世将犹太人引入奥地利军队的计划,声称在犹太人完全被赋予公民权之前,这样的行为是不适当的。阿舍尔坚持认为,在这个世界上不存在如此孤立的责任,这种责任不相应地产生其他责任作为回报。臣民对统治者尽自己责任的时候,统治者同样对其臣民负有责任。皇帝在和平时没有充分地履行对犹太人的责任,所以在战争时期犹太人就没有义务为国家作出牺牲。阿舍尔甚至认为,在犹太人公民权没有完全实现和获得普遍认可的情况下,服兵役可能会带来负面后果,会对犹太人的道德评价产生不利影响,由此加深人们对犹太人不忠诚的指控。^② 在阿舍尔看来,这样的指控最终会归结为对犹太

① 参见 Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 21。

② 参见 Peter R. Erspamer, *The Elusiveness of Tolerance: The “Jewish Question” from Lessing to the Napoleonic Wars* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1997), 82-83。



人赖以生存的犹太教的指控,由此犹太教改革会重新堕入解放的政治中,并始终处于丧失主动和自为的状态之下,自然也不能取得成功。

阿舍尔和同时代激进的马斯基尔最大的不同在于他没有简单地屈从于康德和费希特哲学所构想的犹太人和犹太教观念。他非常清醒地认识到,在康德和费希特哲学中存在着严重的政治和现代性反犹因素,这些因素很容易将本来可能的改革带入毁灭性境地。拉扎勒斯·本大卫(Lazarus Bendavid)、所罗门·迈蒙(Solomon Maimon)和大卫·弗里德兰德都是阿舍尔的朋友,但是他们的哲学和宗教思想由于不加区分地照搬了康德和费希特的理论系统,因而带有强烈的自我憎恨色彩。他们的改革以牺牲犹太性为代价,将柏林犹太社区带到了改宗的边缘。阿舍尔作为一个有着鲜明犹太意识的思想家,批判了现代唯心主义哲学中的反犹因素,重新确认现代性和犹太教之间的联系,从而确保犹太教改革不至于损害犹太身份,而是以一种让犹太教兼容现代性的方式再次确认犹太身份。

同阿舍尔哈斯卡拉圈的朋友一样,阿舍尔的改革也潜藏着强烈的政治动因,他希望犹太人尽快获得完全的公民权。但阿舍尔并没有因此成为一名机会主义者。在《关于犹太宗教》中,阿舍尔认为门德尔松在无原则地捍卫犹太教的特殊性——律法和仪式。他批评门德尔松企图将理性置于信仰掌控之下的做法:“谁能相信这一点——他(门德尔松)将理性置于信仰的阴影下,既不通过理性原则来解释信仰,也不试图区分理性和信仰,而是使理性成为信仰的俘虏。他只推崇一种控制理性的信仰。”^①针对门德尔松将犹太教看作一种启示律法、严守律法完整性并将之同永恒真理联系在一起的观点,阿舍尔提出批评:“门德尔松的错误在于严格地将律法当作一种法定责任,未能理解律法的本质(律法的本质不在于控制)。门德尔松声称犹太教包含永恒真理,而永恒真理通过律法为人们所了解。难道永恒真理必须受制于专断性和启示性的律法吗?难道理性本身就不能推演出任何必然性的东西吗?门德尔松的陈述是否意味着要放弃理性真理?我不能理解门德尔松怎么能将永恒真理同律法联系在一起。如果犹太教律法是为了建立摩西宗教体制的话,那么当这一体制不再存在时,犹太教也应当终止特定历史阶段的律法。当然,如果律法是为了带给人们信仰和关于历史和宗教真理的知识,那么它只是引导人们走适当道路的方法。”^②不过,阿舍尔没有简单地以牺牲传统的方式将犹太教同化到主流文化中去。在他提出的“纯洁”和“改革”犹

^① Saul Ascher, “Leviathan(1792),” in *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, eds. Paul Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz (Oxford: Oxford University Press, 1995), 99.

^② 同上,100。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

太教的建议中,表达了实现犹太人重生的希望,这是一种应对康德和费希特哲学所暗含的现代憎犹症的策略,他希望将犹太教建构为符合现代性的宗教原型。^①

阿舍尔批判了启蒙的现代性和普世主义。他认为康德和费希特的理性和普世主义哲学及政治构想将历史和传统推到了与现代性对立的境地,在实践领域根本无法实现。完全超验的现代性最终只能导致理性政治图景的幻灭。虽然阿舍尔是一名康德主义者,相信理性和道德是现代性的主要标志,要求犹太教进行比较彻底的理性化改革来迎合现代性的要求,但是,阿舍尔认为传统和历史完整现在性在塑造过程中发挥着不可磨灭的作用。现代性本身并不以牺牲历史和传统为代价,而是确认理性主义同历史和传统之间存在的内在联系。在阿舍尔看来,理性主义是改革的基石,但改革本身绝不能完全脱离历史和传统的背景,历史和传统的经验性一定程度上有助于强化理性主义实现的可能性。康德和费希特的现代性试图通过转向内在的方式寻找拯救之路,创造一个新世界,是以牺牲历史和记忆为代价的,在强制性地忘却过去、有意毁灭早先遗产的基础上构造理性未来的图景。在费希特的变革计划中,康德主义不是对狂热性和历史偏见的批判疗法,而是可以想象的狂热主义的最高形式,他希望人们以忘却自我的方式获得自我意识。费希特的这一立场将人们限制在一种自我封闭的世界中,导致他们同自身以及他们寻求改变的经验世界的疏离。阿舍尔是康德哲学的欣赏者,他强调康德哲学在结束思想专制、无政府主义以及构造一种正义哲学方面的重要作用。但阿舍尔提请人们注意康德哲学对待犹太人的态度与其哲学系统本质上是断裂的,费希特对犹太人的憎恶也反映了其哲学立场中的不连贯性。^② 18世纪末,阿舍尔已清醒意识到理性主义狂热掩盖下的哲学和宗教反犹倾向。他注意到,康德、费希特通过将德意志特征同基督教和超验哲学联系起来的方式构造了理性国家的政治图景。这一政治图景已经背离了启蒙的普遍理性主义,走向了民族狂热,阿舍尔称之为“条顿狂热”。^③ 理性主义在政治领域导致了非理性主义。^④

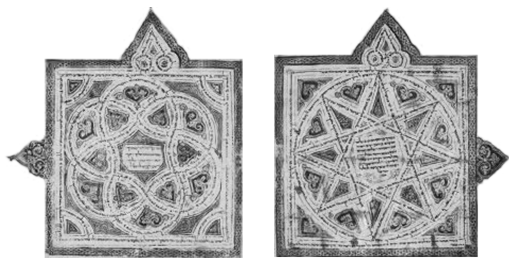
在基督教和犹太教的关系上,阿舍尔批判了康德割裂两者内在联系的倾向,

① 参见 Jonathan M. Hess, *Germans, Jews and the Claims of Modernity* (New Haven: Yale University Press, 2002), 144.

② 同上,146—147。

③ 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), 142.

④ 在哈斯卡拉圈,阿舍尔较早注意到正在兴起的德意志民族浪漫主义思潮具有强烈的排外性和反犹倾向。作为处在观念转折时代的犹太思想家,阿舍尔一方面表现出对启蒙理性主义的坚持,另一方面也对甚至可以纯粹理性寻找根基的浪漫主义感到不安和愤慨。



认为犹太教为基督教提供了历史和道德基础。在康德的宗教观念中,基督教被想象为一种纯粹理性宗教,而犹太教被认为是理性的对立面,基督教和犹太教的关系是康德宗教哲学要处理的一个重要问题。康德主要通过诋毁犹太教的历史性来确证基督教的纯粹理性。犹太教和基督教之间的对立被他简化为历史和理性之间的对立。对犹太教历史性的阐释涉及经文诠释问题,康德提议实践一种选择性的《圣经》诠释,坚持哲学方式而非《圣经》神学方式。按照这种方式,康德不试图寻求真实的过去,而是有意识地使经文同宗教理性协调,并竭力将经文同化进理性道德的指令中去,消灭那些有关纯粹历史性的一切。对于康德来说,解读《圣经》的唯一目的是促进道德提高,而历史因素对于这一目标是毫无帮助的。阿舍尔认为,康德的目的无非是要竭力割断犹太教和基督教之间的历史联系,他利用哲学诋毁犹太教和确证基督教恰恰显示基督教本身缺乏原创性。阿舍尔重申门德尔松在《耶路撒冷》中表达的宗教洞见,即基督教在很多方面受益于犹太教的遗产。他还进一步说明,基督教并不是一种突然获得的信仰,它的产生是包括犹太教在内的多种因素作用的结果。^①

阿舍尔认为,犹太教不仅为基督教提供了历史基础(基督教的全部精神在公元1世纪的犹太教中就已存在),它同样也为基督教提供了哲学立场,引导基督教走向道德宗教。就像门德尔松在《耶路撒冷》中那样,在《关于犹太宗教》中,阿舍尔指责基督教公然否认其犹太起源,以一种与康德伦理精神对立的方式将耶稣确立为自身的意志法则。阿舍尔认为,作为一种启示宗教,犹太教给个人提供了独立理性和道德发展的基础。正是因为这种理性,阿舍尔将犹太教作为普世宗教的理想原型。同时,阿舍尔也说明了耶稣同犹太人之间的联系以及他的思想同今天人们所熟知的基督教思想之间的差距。阿舍尔指出,耶稣对他的犹太同伴来说不仅是一位犹太布道者,而且事实上也是一位接受过割礼的犹太人,他对废除古老的犹太仪式几乎没有什么兴趣。而后来割礼之类的仪式变化恰好反映了犹太教和基督教之间的历史和内在联系。犹太教不只是为作为一种理性和普世宗教的基督教出现准备了一种物质的场,而且在早期基督教传播过程中发挥了重要作用,基督教早期布道的对象都是犹太人。由此,基督教绝不可被定义为否定犹太教的一种世界性宗教。相反,基督教不得不将犹太教的原创精神看成其思想的重要起源。^②

① 参见 Jonathan M. Hess, *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, 149, 155。

② 同上, 161—163。

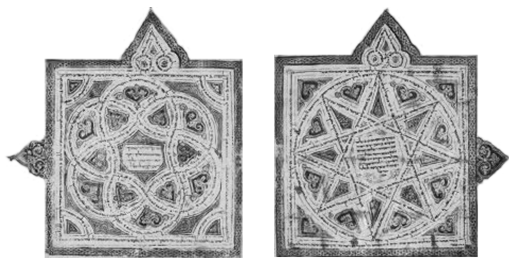
二、阿舍尔论犹太教的改革与重构

阿舍尔明确地将犹太教归入启示宗教。他认为犹太教获得宗教启示的方式主要是获得启示律法,但是他认为这些宗教律法的目标是激励人们去认知犹太教的精神内核。^①上帝选择了犹太教,将之作为教会人们思考上帝和生活的方式。没有任何其他的启示宗教像犹太教那样产生如此巨大的影响。上帝不是要给予犹太人律法来规范他们的意志,意志问题属于个人问题。上帝给予犹太人以幸福的允诺,而且要使犹太人真正地认识到他的允诺。给犹太人行为订立规则也是出于犹太民族认识上帝允诺的需要。律法是为了防止犹太人僭越信仰正道。上帝给予摩西律法,而摩西向犹太人宣示律法,于是犹太人同上帝订立了契约,犹太民族决心遵守这些律法。^②阿舍尔围绕启示观念发展了他对于犹太教的定义。但是,他使用这一术语意在刻画犹太教不同于纯粹自然宗教和理性宗教的独特性。阿舍尔并不关注西奈启示的历史性——门德尔松证明犹太教真理的重要标准,在阿舍尔看来,犹太教的有效性依赖于历史传统和人们的心理需要。与纯粹理性主义观念相对,阿舍尔主张宗教应具有一种真正的心理学品性,这一品性为宗教在人类生活中取得了永恒的位置。同时,阿舍尔放弃了将历史真理作为评判宗教有效性的标准,强调宗教在不同时代变化的可能性。这一理论应用到犹太教就意味着犹太宗教是犹太社区存在的基本要素,但其形式是可变的。衡量变化合法性的标准在于区分哪些变化是本质性的,哪些变化只是偶然性的。正是这样一种理论为宗教改革(Reformation,这是阿舍尔所使用的基督教术语)提供了合理基础。

阿舍尔为改革提出了七条可供参照的原则和标准:“第一,我认为犹太教唯一的目标在于使人们尽可能获得幸福,并以此为信念完善社会。第二,犹太教中唯一的启示性内容就是信仰。第三,作为一种信仰的犹太教绝不是建立在对律法服从的基础上,全能的上帝在特定情况下要求人们服从的律法只是通达犹太教更高目标的方式。第四,犹太教崇尚真正的意志自由的原则。第五,全能上帝的意图不是以启示律法的方式来削弱人类的意志自由。第六,律法只是建立了宗教形式,并不构成宗教的本质。第七,律法只有在维持社会秩序和保持特定行

① 参见 *Encyclopedia Judaica*, Vol. 3 (Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 1972), 688。

② 参见 Peter R. Erspamer, *The Elusiveness of Tolerance: The “Jewish Question” from Lessing to the Napoleonic Wars*, 85。



为的时候才作为法典而产生效率(它不应对思想的自由构成障碍)。”^①阿舍尔的这种改革是基于当时的历史形势,门德尔松将遵从犹太律法确立为人们忠诚于犹太教的标准,但是这一标准在他死后受到严重挑战。对宗教律法和仪式的懈怠在犹太人当中越来越普遍,叛教的犹太人也在不断增长。律法正在被抛弃,因为很多犹太人认为没有必要再坚守。

不过,阿舍尔真正的兴趣并不是宗教律法和礼仪改革。阿舍尔反对德国基督教和激进的马斯基尔将启示律法当作犹太教本质的观念。这一观念暗示犹太教缺乏理性内容,甚至与理性宗教完全对立。针对康德和费希特的哲学,阿舍尔论证道:犹太教总体说来是一种同基督教一样的纯粹的宗教信仰,不只是一种曾经存在的政治体制。与弗里德兰德等马斯基尔不同,阿舍尔认为犹太教和纯粹自然宗教之间的差别在于特定的宗教教义,特定的宗教教义才是犹太教本质所在,也是犹太教得以存续的唯一原因。错误地将犹太教等同于律法是导致启蒙知识分子广泛拒绝犹太教的罪魁祸首。^②阿舍尔借用康德批判哲学的模式,试图将犹太教从种种偶然性中抽象出来。他认为犹太教在任何历史阶段的展现都以其本质和内在精神为出发点。犹太教实际是由表象和本质构成的,任何表象都不过是本质的展现。与表象和本质相关,阿舍尔在对犹太教的历史陈述中引入了两种概念,即规约性(regulative)宗教和结构性(constitutive)宗教^③。他认为,在规约性宗教中——几乎所有的宗教在其开始的阶段都是规约性宗教——因为没有教会、教条律法的束缚,宗教的本质和精神持续而公开地展现。当一种宗教走向体制化并被赋予一种外在形式即结构(constitution)的时候,它就成为阿舍尔所谓的结构性宗教。同众多其他宗教一样,阿舍尔认为犹太教也经历着这两种发展形态并在一定程度上具有典型意义。在《关于犹太宗教》中,阿舍尔具体地将犹太宗教的发展划分为以下几个阶段:(1)规约性阶段,从长老时代开始到《托拉》的形成。在这段时间内,犹太教的本质、信仰的原则和宗教象征符号逐渐成形。(2)结构性阶段,从西奈山的神启开始。那时犹太教增添了一系列的律法和教条,而且犹太人必须按照这些律法和教条行动。(3)宗教堕落和不纯洁阶段,从第二圣殿时代开始。随着律法系统的不断完善,犹太教内核已经被遗忘。律法成为犹太教关注的主要问题。法利赛趋势得以强化,宗派主义开始腐

① Saul Ascher, “Leviathan(1792),” 101.

② 参见 Michael A. Meyer, *The Origins of The Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, 122-123.

③ 根据阿舍尔作品中这一概念的使用语境以及他对这一概念的阐发,该词汇抑或可翻译为“宪章性宗教”。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

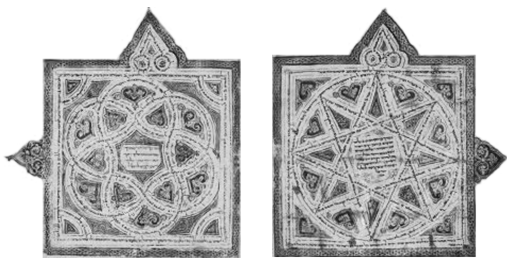
蚀犹太教。在这一阶段中,犹太教成为完全不同于其原初形态的一种结构性宗教,这种状况从中世纪一直持续到18世纪。(4)未来阶段。在这一阶段,犹太人必须作出纯洁犹太教的努力,即废弃那些古老的使得犹太信仰走向堕落的宗教形式,犹太教将被一种新的教导——新时代真正的犹太教精神所取代。^①规约性宗教强调的是犹太教本源性的教义和精神本质,即犹太教作为真正的一神教而具备的伦理品质,摩西律法仅仅是一种结构性宗教形式,意志自律而非律法专制才是犹太教真正的本质。^②犹太教本质上是一种与人类思想和生存环境相关的人性宗教类型,宣扬有关人性的教义。

阿舍尔坚持认为宗教改革的首要任务是建立一种新的结构性宗教,以体现规约性宗教的教义和原则,澄清和系统化犹太教的教义,而不是致力于肤浅的祈祷仪式方面的变革,或者屈从于基督教影响将咏唱和器乐带入犹太祈祷场所。^③个性自律(*autonomy of personality*)——这是阿舍尔采用的康德式表达——要求个体行为不应受到外部权威所强加的仪式的束缚。阿舍尔虽然对个体犹太人忽略律法表示同情,但是他认为过分越轨行为是不适当的,因为这为改宗敞开了大门。在阿舍尔看来,唯一的疗法是重新定义犹太教,使个体犹太人在摆脱律法束缚的同时又能够保持他们对犹太宗教和社区的忠诚。所以,在阿舍尔看来,保留或者改革一些得到社区普遍认同的律法和习俗是保障犹太统一性和犹太宗教身份的必需,这也正是阿舍尔改革构想的背景。简单地说,就是要让教义因素成为犹太教的本质要素,而将律法推到边缘性和象征性地位。或者说,律法只是手段,不是最终目的,因而律法不可能是永恒和一成不变的,它们只具有暂时的有效性。根据阿舍尔的观点,犹太教本质上是对真理的信仰,只不过最初宗教真理是通过律法传达和构建起来的,律法在很大程度上成为信仰的指示物,也是构造犹太教启示的因素。后来,拉比犹太教渐渐地将这种信仰的指示物视为犹太教的本质。现在,这个伟大的民族开始回归宗教真理。阿舍尔认为,犹太教其实有自身的教义,只不过犹太人还没有解释它们是不是犹太教的本质性要素。阿舍尔号召对犹太教进行彻底改革,而不是在律法和宗教仪式方面进行修补。犹太教需要“纯洁”其教义,清除许多世纪以来覆盖在它身上的灰尘,清晰地展示自己的本质。只有这样,犹太民族才能真正回归犹太教本来的精神和目标。也只有

① 参见 Sual Ascher, *Leviathan*, in Shmuel Feiner, *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2002), 47-48。

② 参见 Jonathan M. Hess, *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, 159。

③ 同上,160。



如此,犹太教才能保持律法所忽视的纯洁性。^①

参照迈蒙尼德的“十三信条”,阿舍尔提出了自己的信纲,试图调和犹太教(作为伦理一神教)的普世性与犹太身份的特殊性之间的关系。在他看来,对上帝及其启示的信仰是最根本的教义。但启示的律法只具有瞬时性效力,它们的意义纯粹是教育性的。永恒有效的是对上帝及其属性,即上帝之爱、上帝全能和全知的信仰。同以色列的契约是为了保证通过此世生活中的弥赛亚获得拯救。这是一种相当模糊的对犹太人角色的描述,回避了以色列重建的问题。阿舍尔也准备保留一些重要的犹太律法,如割礼、安息日仪式和犹太节日,将之作为对犹太人同上帝立约的纪念性标志,同时也作为表达宗教信条的需要。但是他废弃了哈拉哈,即拉比律法的有效性。阿舍尔的改革在回避犹太民族身份和削弱律法仪式功能的同时,强化作为教义和信仰的犹太教的本质,这是一种企图保持犹太宗教身份的策略。他这样告诫犹太人:“我们的宗教在所有时代对于每个人都是有效的。只要你们改革你们的宗教,你们很快就能成为真正的公民,成为真正健全的人……改革不会削弱犹太教的本质,犹太教同每一种启示宗教一样,给予人们的是一种未经定义的原则、教义和律法的汇编。从犹太教的各种资源中,从犹太教的原则和其发展的历史中,人们能够找到理论上的教义和关于信仰来源的科学。”^②

阿舍尔一定程度上超越了门德尔松的宗教理想,同时也扭转了激进的马斯基尔追求纯粹自然宗教的倾向,开始真正朝着宗教改革的方向前进。阿舍尔认为,门德尔松在自然宗教和启示性律法之间的二元区分太牵强,实际分裂了统一的犹太教精神,从而为之后激进的马斯基尔彻底放弃犹太律法和宗教习俗埋下伏笔。阿舍尔力图将犹太教重新定义为一种教义性宗教,从而将犹太宗教理性和犹太教的启示联系在一起,为犹太教建立统一性的基础。在激进的马斯基尔中,阿舍尔开启了犹太教中一种新的现代趋势,那就是发现犹太教中教义的内容,或者更广泛地讲,找到犹太教的本质。^③

三、启蒙、改革与犹太身份的维护

阿舍尔被广泛认为是现代改革派犹太教的肇始性理论家,是那些试图按照

^① 参见 Peter R. Ersamer, *The Elusiveness of Tolerance: The “Jewish Question” from Lessing to the Napoleonic Wars*, 87-88。

^② Saul Ascher, “Leviathan(1792),” 102.

^③ 参见 Michael A. Meyer, *The Origins of The Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, 122。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第24辑

康德哲学阐释犹太教,力图将犹太教传统同康德道德意识和理性宗教观念结合在一起的德国犹太思想家中的第一位。^①华尔特·格拉伯(Walter Grab)认为,阿舍尔是德国历史进步传统中不应被忽视的人物。他是哈斯卡拉的独特追随者,他的观点和同时代的马斯基尔有很大不同。他既坚持犹太文化统一性,又追求最大程度的文化适应。^②

在宗教改革过程中,阿舍尔清醒地区分了消极的改革和积极的改革。消极的改革破坏了信仰的全部形式并建立了一种新的支离破碎的信仰,激进马斯基尔的改革就是如此,他们试图从犹太教中抽取自然宗教的因素,而抛弃与之无关的其他一切因素。积极的改革没有这么激进,而是一种温和而实际的变革,就像马丁·路德改革基督教那样,它着力寻找犹太教中本质性的教义因素,并以这些因素来协调犹太教的普世性和特殊性。启蒙时代消极的改革吸引了很多人,但是阿舍尔更欣赏积极的改革。对于阿舍尔而言,启蒙并不是理性的等价物。不管思想家如何运用他的智力,人类并不是单纯因为理性而被创造出来——理性是不充分的。信仰的对象并不是严格地和理性联系在一起。^③诚然,阿舍尔倡导宗教改革,他在《关于犹太宗教》中提出宗教改革是犹太人被主流社会接受并获得完全公民权的必要条件。但是,他不像本大卫等人那样,将柏林犹太人描述为两大分裂的社团——改革者和传统主义者,而且两者冲突越来越严重。他感到有必要寻找一种新的维护犹太集体意识的途径,因为他很明显地感到那个时代柏林犹太社区所面临的严重危机:一些犹太人仅仅在名义上是犹太人,越来越多的犹太人开始改宗基督教。^④

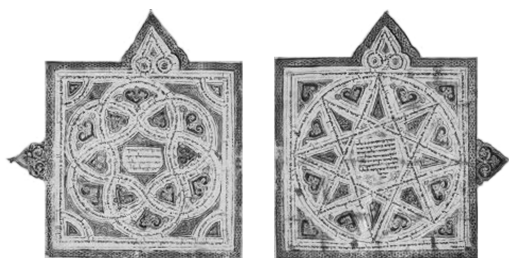
阿舍尔在追求宗教改革的同时意识到维持犹太身份和犹太生存的紧迫性,这在同时代的激进马斯基尔中是仅见的。就18世纪末的思想氛围而言,阿舍尔的宗教改革理论具有超时代性,展现了敏锐的、与众不同的思想洞察力。尽管阿舍尔在那个带有强烈世俗哲学倾向、自然宗教理论盛行的时代没有引起人们的普遍关注,甚至他的思想实际上也没有对后来主流的改革派理论家如盖革和侯德海姆产生重要影响,但阿舍尔在一定程度上封存了激进马斯基尔的观念并预示着犹太教更加深刻变革的开始。在这一意义上,阿舍尔是一个划时代的犹太思想家,在改革运动观念构建过程中起到了奠基人的作用。正如迈耶尔所评价

① 参见 Jonathan M. Hess, *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, 139。

② 参见 Peter R. Erspamer, *The Elusiveness of Tolerance: The "Jewish Question" from Lessing to the Napoleonic Wars*, 82。

③ 同上, 89。

④ 参见 Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment*, trans. Chaya Naor (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002), 310。



的,阿舍尔是第一位值得注意的在宗教改革框架中重组犹太教与哲学要素的理论家。^①

总体来看,阿舍尔的思想还处在哈斯卡拉的框架之内,他并没有受到那个时代开始兴起的宗教浪漫主义思潮的影响。像门德尔松一样,他以理性主义的方式,努力捍卫犹太性和犹太人在现代世界的生存。对于阿舍尔来说,宗教的功能仍然是给个人带来幸福,宗教本身依然是达致启蒙人性理想的手段。像莱辛一样,阿舍尔也将启示构想为人类理解力的预备阶段。将宗教建立在启示的基础上仅仅是因为人类理性还不能够理解最终真理。犹太教因此成为通向最终目标的中介和手段,只不过它是与基督教有所不同的另一种教义系统,但无论如何,这一系统不会干扰思想和行动的自由。所以,尽管阿舍尔批评了门德尔松,但他仍然是沿着门德尔松所期望的理性主义道路前进。他所倡导的犹太教事实上是启蒙犹太教的一个变种。^②

^① 参见 Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, 21。

^② 参见 Michael A. Meyer, *The Origins of The Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, 124。