

艰难的智慧：布伯与莱维纳斯的 希伯来人文主义

[以色列]盖伊·斯钟萨* 著

欧振华 译 董修元 校**

比较儒家和犹太传统最有效的方式是分析他们的伦理(而非形而上学)进路及原则。本文将探讨两位 20 世纪犹太思想领军人物马丁·布伯和伊曼努尔·莱维纳斯所提出的“犹太人文主义”理念,二者都经历了犹太大屠杀所带来的深重危机。

子曰:温故而知新,可以为师矣。

——《论语·为政》

在 16~17 世纪,来到中国的意大利和法国耶稣会传教士们很快就明白了一个道理:假如他们想对统治阶级施加影响,他们不仅需要全力以赴地学习中文,还必须像中国士大夫那样行事,即实践中国的礼仪。不久多明我会的修道士开始谴责这些耶稣会传教士崇拜偶像。对此耶稣会传教士的回应是:儒家礼仪反映的是一种“公民宗教”(religio civilis),因此他们没有偶像崇拜。耶稣会士与多明我会修士的这场争论被称为“礼仪之争”(Querelle des rites),而随着耶稣会士在索邦神学院(Sorbonne)遭到谴责,这场争论也于 1700 年落下了帷幕。尽管

* 盖伊·斯钟萨(Guy Stroumsa),耶路撒冷希伯来大学比较宗教学荣休教授。本文系作者在山东大学犹太教与跨宗教研究中心和芝加哥大学北京中心联合举办的“通过解释重建传统:中国与犹太经典解释学”国际学术研讨会(青岛,2017年12月17~20日)上的演讲稿。

** 欧振华,山东大学犹太教与跨宗教研究中心博士研究生。董修元,山东大学犹太教与跨宗教研究中心副研究员。



被批评,耶稣会士还是说明了一点:不能简单地去比较儒家和基督教。^①欧洲与中国之间的文化断裂因地理和语言方面的差异而变得明显。宗教对于基督徒和中国人来说,意味着非常不同的东西,而且在两方看来礼仪、伦理、形而上学所涵盖的领域也不相同。众所周知,直到如今,儒家这个范畴(作为宗教或伦理体系)本身仍是一个开放的问题。^②因此,正如傅有德教授多年以前强调的那样,对犹太教和儒家之间的任何比较研究都必须去克服许多巨大的难题。^③比如,在利玛窦和他的耶稣会同事在试图将《圣经》翻译成中文时,很明显就遇到了类似的困难:他们很难在中文里找到基督教中对应的概念,而这些概念对基督徒来说是很明显的,例如“God”这个概念。这些难题从本质上来说是诠释学问题,因为他们不仅是在处理词语的字面翻译问题,而且还是在与符号学以及文化解释方面的理论打交道。

我从耶稣会士在中国所经历的戏剧性的文化疏离入手,是因为他们摸索出的解决办法——援引中国人的“公民宗教”——其实标志着双方之间缺乏适当性(adequacy),即无法对两方的宗教体系和文化传统核心概念进行一对一的翻译。就算是在起源、结构和历史背景上都非常接近的宗教之间,比如犹太教、基督教和伊斯兰教之间,它们虽有明显的诠释学上的相交处,但在不同体系的主要概念之间还是缺乏总体的适当性。

接下来,我将关注马丁·布伯(Martin Buber, 1878年生于维也纳,1965年卒于耶路撒冷)在第二次世界大战之前,和伊曼努尔·莱维纳斯(Emmanuel Levinas, 1905年生于科弗诺,1995年卒于巴黎)紧接着在第二次世界大战之后所设想的希伯来人文主义这一概念。布伯和莱维纳斯都是20世纪犹太知识分子里的领军人物。^④对他俩进行比较是件非常自然、明显的事。两人都非常关

① 对世界宗教现代进路中出现的这个标志性的插曲的讨论,请参见 Guy G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason* (Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2010), pp. 145-149 and notes.

② 对该问题的研究现状的清晰的阐述,请参见 Anna Sun, *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities* (Princeton: Princeton University Press, 2013).

③ Youde Fu, “Confucianism and Judaism: A General Comparison,” in Aharon Oppenheimer, ed., *Sino-Judaica: Jews and Chinese in Historical Perspective* (Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 1999), pp. 3-14. (译者按:有关犹太—儒学比较研究历史、进路和难题等问题最新的梳理和阐述,请参见王强伟、傅有德《犹太—儒学比较研究:学科历史、研究进路与问题反思》,《山东大学学报(哲学社会科学版)》2016年第3期)

④ 有关这两人的研究文献已有许多,且还在增加。莱维纳斯的传记可参见 Marie-Anne Lescournet, *Emmanuel Levinas* (Paris: Flammarion, 1994)。最近最好的布伯传记为 Dominique Bourel, *Martin Buber, sentinelle de l'humanité* (Paris: Albin Michel, 2015)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

注政治和伦理的问题。布伯对人际关系力量的坚持(《我与你》, *Ich und Du*), 可以对比于莱维纳斯的通过人们的面孔而获得关于他者的启示经验这个看法(*le visage de l'autre*)。我必须加上一点, 半个多世纪以前, 作为巴黎的一个高中生, 我有幸成为列维纳斯的学生。他是我哲学和犹太传统文本的启蒙老师。布伯在我到耶路撒冷读大学前一年去世了, 尽管我从来没有见过他, 但幸运的是, 在我退休之前, 我一直是耶路撒冷希伯来大学“马丁·布伯比较宗教学教授”。

布伯, 是莱维纳斯的上一代人, 在 20 世纪最初的 10 年他就已经位列欧洲特别是在讲德语的、中欧最著名的犹太知识分子行列了。对布伯来说 *Shoah* (第二次世界大战中纳粹对犹太人的大屠杀) 的创伤出现在他生命中较晚的时期, 当时他的思想已经完全成型, 尽管在 1938 年他必须离开纳粹德国去往巴勒斯坦, 在某种意义上, 对他来说知识上的断裂感没有莱维纳斯感受到的那么残酷和全面。

布伯和列维纳斯两人都曾通过对传统犹太文本进行新解读来表达他们哲学上的一些主要洞见。布伯展示的是 18 世纪中欧的哈西德主义, 而被列维纳斯置于自己犹太文化身份认同中心的则是古代晚期的巴比伦塔木德。与在他之前的赫尔曼·科恩(Hermann Cohen, 1842 年生于科斯维希, 1918 年卒于柏林)一样, 布伯也回到了以色列的先知那里, 但是他的做法更直接, 没有经过“莱维纳斯式的”《塔木德》迂回。在一定程度上, 人们会忍不住将布伯的进路描绘为“新教徒”的进路, 而将莱维纳斯的进路说成是“天主教徒”的进路。对布伯来说, 人类个体与上帝、他人之间的关系是即时的、直接的。但对莱维纳斯来说, 这些关系总是要通过神圣传统的调节。更进一步, 布伯和莱维纳斯都通过不同的方式直接、深度地参与到教育活动中去。我还应该指出, 年轻的布伯从总体上来说深受东方灵性传统和中国文本特别是与庄子有关的文本的影响。而莱维纳斯, 从来都没表示出对东方宗教或是哲学传统的严肃兴趣。另一方面, 莱维纳斯对基督教具有复杂的态度: 既深切敬仰, 又混合着因数世纪的羞辱和压迫而生发的内在怀疑。^①

莱维纳斯比 20 世纪所有犹太思想家(包括布伯在内), 更清楚地表达了以下看法: 人们要在伦理学而不是在形而上学(或在神学)中寻找犹太一神论的内核。另一方面, 布伯最终成为以色列国的公民。在坚持两个民族间和平这一最终要求的同时, 他立刻投身到紧急的政治事件中去。作为知识分子, 布伯提供的政治思路比莱维纳斯的更清晰, 虽然在其所处的社会中他的观点仍处于边缘, 但人们听

^① 莱维纳斯对基督教的态度, 可参见 G. G. Stroumsa, *Religions d'Abraham: Histoires croisées* (Geneva: Labor et Fides, 2017), Chapter 13, “Tentations du christianisme: Henri Bergson, Simone Weil, Emmanuel Levinas,” pp. 297-330.



见了他那强有力的声音。布伯和莱维纳斯两人[犹太教]与儒家——在儒家传统中,教育、伦理和政治常占据着文人使命的中心——的比较提供了一个非常有趣的平台。因此看到他们在当代中国获得一定的关注也就不让人特别吃惊了。

在 20 世纪很早的时候,布伯就已经成为他所谓的“希伯来人文主义”——有时他也称之为“犹太文艺复兴”^①——最坚定的支持者。在 1913 年,他就为德国的一所学校提出了一个教育项目,其进路就是“希伯来人文主义”的。在 1929 年“犹太复国主义者大会”发表的演讲中,他深切痛惜在复国主义犹太移民群体(Yishuv)或以色列建国前的巴勒斯坦犹太人教育体系中缺乏希伯来人文主义。在他晚年,他不断地回到这一主题和说法。他涉及范围极广的论文“*Hebräischer Humanismus*”(希伯来人文主义)出现在 1941 年^②,该主题又复现在他最后时期的一个文本中,即 1963 年他在鹿特丹被授予“伊拉斯谟奖”(the Erasmus Prize)时宣读的文章。

布伯“希伯来人文主义”的概念扎根于他对犹太复国主义革命的理解——这是一次灵性的、文化的、知识的、政治的“文艺复兴”,一次“犹太人民和犹太人的重生”。换句话说,这个革命应该与意大利的文艺复兴作比,它类似于 15 世纪的“人文主义”(umanesimo);希伯来人文主义理应成为犹太重生的理智的和精神的内核。文艺复兴中的意大利人文主义者号召回归希腊和罗马的文本和语言。对于犹太人来说,他们所要归向的,不是索福克勒斯和修昔底德,而是《希伯来圣经》,“我们的古代”(unsere Antike)。在《圣经》中,犹太人应该可以找到对于当今时代来说仍有效的希伯来人文主义(hebräische humanitas)模式。那么,这一人文主义(humanitas)的要素是什么呢?首先是语言本身。就像对于古代的研究最首要的是对古典语言的研究一样,回归《圣经》也应该从回归其语言开始。在此处布伯反映的是一种从赫尔德和洪堡传统继承而来的对语言的态度:语言界定了人类与非人类之间的界限,因此,它是对人文主义的任何一种理解的要素。

然而,对于当代犹太人来说,要在《圣经》的人的形象(Menschenbild)中找寻圣经的核心信息。布伯认为,这一形象仍是当代生活的有效模式(massgebend)。《圣经》向我们展示的不是一个宗教——在布伯看来这一概念过于僵化——而是一个朝向公义(Gerechtigkeit)的一个呼召。恰是在民族重生这一时刻,《圣经》呼召我们去践行公义,防止民族觉醒下滑成民族利己主义。假如这一号召强大

^① 接下来的文段请参见 Grete Schaeder, *The Hebrew Humanism of Martin Buber* (Detroit: Wayne State University Press, 1973); 德文版初版于 1966 年。

^② 我所引用的文本来自于布伯的作品 Vol. II, *Der Jude und sein Judentum* (Köln: J. Melzer, 1963), pp. 732-747.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

而有力,那是因为《圣经》所提供的不仅是教条或者是教诲,还提供了范例。从亚伯拉罕到约伯,《圣经》中人展示了作为血肉之躯的被造物,他们是如何勇敢地与上帝对质的:“这就是希伯来人性(*hebräische Humanität*)。”

在布伯职业的早期,他论证道,这一要求,不是教条,它定义了《圣经》呼召的核心,它同时也反映在其他的灵性经验中。众所周知,他在20世纪的早期(分别为1906年和1908年)写下了他最早的关于拉比纳赫曼(Rabbi Nahman)以及美名大师(Baal Shem)的著作。这些人物代表了圣经的、希伯来人文主义的犹太教延续(*continuatio judaica*)。紧接着,布伯就发表了他的《狂喜教派》(*Ekstatische Konfessionen*)(1909年)和对《庄子》的译著(1910年)。^①

这一同步性反映了布伯对希伯来原始资料以及它们对于犹太人重要性的理解。他不但不认为它们所反映的是例外的事情,而且还认为它们是展现在犹太传统和希伯来语言中的特别值得注意的普遍人类现象的例子。布伯多样化的兴趣和视野的更广泛的背景与我们此处关注的问题直接相关。我指的是犹太教与文化的关系,这是布伯多年关注得很多的一个问题。布伯认为这个《圣经》维度即他所谓的“希伯来人文主义”非常重要,因为对他来说每一个真正的文化在其早期都是一个活生生的体系,在这个体系中存在的所有领域都围绕着一个最高的原则在发展。在古代世界的文化中(比如,尤其是那些为文艺复兴时期开始的欧洲人文主义提供了根基的文化),以色列——因着其最高原则的超越特征——占据了一个特别的位置。

对布伯来说,希伯来人文主义反映了犹太人在锡安的民族“文艺复兴”。尽管他在Shoah(犹太大屠杀)之前就已经在使用这个概念了,他在二战时期及之后对犹太人文主义的肯定也明确代表了他对纳粹残忍、暴虐行为的回应。

尽管莱维纳斯在立陶宛这个具有最非凡塔木德教育传统的国家中长大,但他在二战之前并没有沉浸在《塔木德》的文本中。他父母选择了一条反传统的现代性道路,他们给了自己儿子一个希伯来教育,但却不是那种传统模式的教育。二战后,他对《塔木德》的(再)发现对他来说其实是其“回归”(希伯来语为 *teshuvah*,或译“忏悔”)的一种表现。这使得他得以回到他在少年时期、在大屠杀这个大灾难发生前或多或少地忽视了先祖们的传统中去。

1947~1952年,他在巴黎实践了这种“回归”。这多亏了一个神秘的、几乎是神话般的舒沙尼导师(“Monsieur Chouchani”,这极有可能是他的绰号而非本名)舒沙尼导师看起来像是一个流浪者,但是他不仅具有犹太传统正典性文本的

^① 参见 P. Mendes-Flohr 对马丁·布伯的介绍, *Ecstatic Confessions* (San Francisco: Harper & Row, 1985), pp. XV-XXX. 布伯不懂中文,是从其他欧洲语言翻译的这些文本。



知识,在其他多个领域的知识看起来也非常的广博。他向莱维纳斯展示了,这些古老的文本是如何直接地、强有力地对现代人说话的。对莱维纳斯来说,舒沙尼导师的教诲几乎就相当于是一个启示。从那个时候开始,他的哲学研究就与他对古老文本的一些尝试性的新解读互为补充。他从一个现代人的、一个在现代历史最残忍事件之后回到犹太教宗教和理智传统中去的犹太人的视角来阅读这些古老的传统。他从这些奇异的文本中找到了晚期古代的智慧,这是后期现代性所需的普世人文主义的关键所在。

第二次世界大战把莱维纳斯的生活残忍地劈成了两半。他以法国战俘的身份在一个德国战俘营生活了五年,因此在一定程度上避开了纳粹死亡集中营这一屠杀机器。与此同时,他在被占领的法国境内的妻女也因为躲藏在一个基督教女修道院中而幸存下来。战后,他得知他所有的家人在立陶宛都被屠杀了。与很多犹太人、异邦人一样,他的生活再也回不到过去。莱维纳斯把由纳粹屠杀犹太人所象征着的剧烈断裂转化成了一座辩证的桥梁。

通过这座桥梁,他回到了犹太教传统的、正典的文本中去,特别是回到了塔木德——圣经诠释的犹太传统这一核心中去。在这么做的时候,他通过现代哲学的棱镜为古代文本成功地提供了一种解读。莱维纳斯回到了古老的文本中去,但是与此同时,他并没有放弃最前沿的哲学研究,通过这一具悖论性但却有力的宣称“伦理学排在形而上学之前”,他踏着胡塞尔的足迹,很快就成为海德格尔最有力的对手。

犹太大屠杀所代表的只是犹太历史和意识中最近的一次断裂。人们对第一圣殿被毁、巴比伦之囚的回应是,通过以斯拉和尼希米建立犹太教。而对第二圣殿被毁、巴勒斯坦犹太生活几乎彻底灭绝这一犹太民族生活大危机的回应则是,酝酿“口传托拉”——主要是拉比们在古代晚期创造的塔木德。从那个时候开始,处于传统犹太教中心的的活动就是对《塔木德》的研究。以至于拉比们产生了这种说法,即把学习当成是宗教活动的核心。我们在此也可顺便提一下,在大屠杀和圣殿被毁之外的第三次断裂是 1492 年的西班牙大驱逐(西班牙的天主教统治者将犹太人驱逐出西班牙)。格肖姆·肖勒姆(Gershom Scholem)令人信服地证明了,17 世纪的沙巴太·茨维(Sabbatai Sevi) 的[伪]弥赛亚运动大爆发应该被理解为是西班牙大驱逐这一创伤性事件的余震。^①人们也可以从这种视角来理解斯宾诺莎。正如拉比犹太教之父,拉比约哈南·本·扎凯(Rabbi Yohanan ben Zakkai),是公元 70 年提多军团毁灭[第二]圣殿之后,犹太教自我

^① 参见 G. Scholem, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, transl. R. J. Z. Werblowsky (Princeton: Princeton University Press, 1973).

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

塑造、自我重释的产物。

莱维纳斯认识布伯并深深地敬仰着他。两人都想找到一种阅读犹太资料的方法,这方法可以使得这些资料与当今时代关联起来,与异邦人和犹太人关联起来。对于布伯和莱维纳斯来说,人文主义总是植根在一个特定的语言、文化、宗教传统中,但是对该传统的诠释、对其文本的解读应该向所有的人开放。然而,他们的进路之间还是存在着相当大的差异。这主要是由他们所选择的文本的类型不同造成的。布伯从不掩饰东西方神秘主义传统对他的巨大吸引力。他给自己设立的主要目标之一,就是去发现哈西德故事,挖掘其中的灵性信息。从这一点来说,布伯不愧为是祖上出自蓝伯格(Lemberg)即乌克兰城市利沃夫的人,那时这个地方还处在奥匈帝国治下,并且与哈西德派的中心距离很近。

而在莱维纳斯这边,他仍忠诚于立陶宛的理智传统。与布伯非常不一样,莱维纳斯一点都不觉得神秘主义思想吸引人,而且他还非常怀疑这种思想。对他来说,传统犹太文本的核心力量在于其坚决要求将伦理行为置于宗教的中心。莱维纳斯认为,人们不是通过上帝来与自己的邻人相遇的,而是相反,即人们通过与邻人间相互履行责任而获取通向上帝的道路。换句话说,当布伯强调犹太文本的普世宗教价值的时候,莱维纳斯喜欢强调它们的伦理力量,只要它们仍主要地在处理人类事务。值得一提的是,对于布伯和莱维纳斯来说,教育是种最根本的处境,知识主要在老师和学生间的“我与你”对话关系中,通过口传方式在一代代人之间传递不息。尽管人们要求他离开纳粹德国,但布伯还是待到了最后一刻,还是勇敢地、全面地参与到犹太社群的成人教育中去。终其一生,莱维纳斯的名字一直都在巴黎的“以色列人普遍联盟”(the Alliance Israélite Universelle)的工资单上,在战后的岁月中,他成为该机构的全球教师学院,即巴黎的东部以色列人师范学校(the Ecole Normale Israélite Orientale)的主任。他一边进行哲学研究,一边严肃地对待自己的教育职责。在他看来,他在理智和生存上对犹太源泉的接触,是他教育职责的一部分,因为他与其他人一道,在用自己的知识工具和人格魅力去努力重建被摧毁了的犹太社群。

年轻的布伯感觉到了尼采对他的吸引力(他将《查拉图斯特拉如是说》译成了波兰语),并且在他重新为自己发现《希伯来圣经》和哈西德派故事之前,东方的神秘主义传统曾短暂地吸引过他。而莱维纳斯则代表着另一种类型的启蒙东欧犹太人(Ostjude)。他的新世界是法国文化而非德国文化,打动他的不是东亚和南亚的灵性传统,而是基督教的灵性传统。我在其他地方提到过,包括抑或主要是在1940~1945年这段他被囚禁的岁月,基督教灵性的一些潮流对年轻的莱维纳斯曾产生过强烈的影响。在某种程度上,当他感觉自己处于“谷底”的时候(尽管由于德国国防军在西部战线上实施《日内瓦公约》,他在公约的保护下免于



遭受其他犹太人所面对的最悲惨的命运),阿维拉的特蕾莎以及基督教的寂静主义(Quietism)传统吸引了他。

如上面提到的那样,莱维纳斯对基督教的态度是非常复杂的。^①一方面,他坚持认为纳粹谋杀者都是作为基督徒成长起来的。基督教在纳粹所犯罪行中难逃其咎。另一方面,犹太教在基督教欧洲身体力行的真正受难(the true Passion),无疑又代表着与基督徒的一个和解。在欧洲的崩溃中,犹太人开始与基督徒个体和群体接触,后者如弟兄般与他们交谈。^②他们的“基督经历”使得犹太人,作为上帝集体受难的仆人(Suffering Servant of God,《以赛亚书》第53章),与基督徒走得更近了。犹太人将自己作为祭品献上,他们(在历史上,特别是在纳粹宰制下)的受难,可被看成是为了人类整体而(将自己)献为赎罪祭。因此,莱维纳斯可将大屠杀这个事件(drama)当成“犹太—基督教事件”。因此,这种极端的宗教经验(犹太人集体效法基督,直至受难)也被赋予了一种实质上的伦理地位(个体在平等、友爱的基础上相遇)。在他的手稿《囚徒笔记》(*Cahiers de captivité, Prisoner's Notebooks*)中,在他将以色列比作鲸鱼肚子中的约拿时,他“明目张胆”地提出了对以色列的基督论理解。在写“约拿”前,他先写的是“耶稣”。^③

列维纳斯写道,“从很大程度上来说”,基督教是某种类型的犹太教。随后又说道,基督教不是因为这种犹太本质而得以在世界范围内很快地扩展。但是,对他来说,犹太教到底是什么呢?很明显,第一,犹太教是建立在拉比犹太教对《希伯来圣经》诠释基础上的犹太传统。然而,与通常的设想相反,这个传统完全是特殊的。对莱维纳斯来说,这个宗教——他将之定义为“成年人的宗教”——首先是一个伦理体系。《圣经》不应该读成是神显(hierophany)和对灵(numen)的启示,而是要把它当成是对公义(justice)的呼召。从在某种意义上,在莱维纳斯看来,人们之间的关系要比人与神之间的关系更重要。人们要问的应该是人际(inter-human)关系而不是人与上帝的关系。因为人与上帝的关系属于私人领域,对于这种关系人们应该保持谨慎。更准确地说来,通向上帝的犹太道路必须是一条坚韧的伦理之路,必须不断地努力在公义的基础之上建立人与人的关系、社会秩序和国际关系。从资本主义者或是殖民主义者的剥削之下将人类解放出来,这才是犹太教所要求的革命的真正要义。我们朝向所有男人和女人的责任是全面的、无限的。我们虽然没有选择这种责任,但我们承担着这种责任。在某

① 参见 Stroumsa, *Religions d'Abraham*, pp. 297-330.

② E. Levinas, *Difficile liberté* (Paris: Albin Michel, 1976 [1963]), p. 246.

③ 作者在宣读这篇论文时提到,在手稿里,莱维纳斯先写的是“耶稣”,后来用笔划掉改成了“约拿”。——译者按

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

种意义上,这就是被迫害的意思。再一次的,犹太人是人类的榜样(*exemplum*)。^①因此,人性(*humanity*)可被定义为“为其他人而受难”^②,以色列的受难在此处成为一种普遍的受难。^③

莱维纳斯与布伯一起聆听以色列先知关于公义的号召。但是,不同于布伯,莱维纳斯并非是直接地注意到他们的号召,而是经过了拉比们的诠释。莱维纳斯对拉比犹太教是这样描述的,它是成年人的宗教:是一个将所有的注意力放在人类态度和行为的细节之上的宗教,是一个伦理的宗教,因此,它是一种普世主义,虽然(在基督教社会中)人们传统上将之看成是种特殊主义。相似的,莱维纳斯认为,犹太教代表着文本的精神,尽管只有通过文字才能发现这种精神。在这个意义上,以色列等同于人类和所有的“成年人”,即被伦理关切统治着的人都可以被称为是犹太人。“任何一个个体,只要他真正地合乎人道,就很可能是亚伯拉罕的后裔。”^④对照着公元2世纪的教父德尔图良的格言“每一个灵魂都是天生的基督徒”,莱维纳斯几乎可以说出他自己的格言“每一个灵魂都是天生的犹太人”。

在二战之后,莱维纳斯学会了如何用新的方式来阅读古老的犹太文本,从而使它可以回应现代人的关切,他因此摆脱了年少时基督徒对他的吸引。他在研究哲学的同时也在教授这些犹太文本,在此过程中他找到了自己的声音。通过授课,莱维纳斯成就了一代人,他以大师的风范进行犹太大屠杀之后法国犹太社群的知识重建。除了他的日常教育活动之外,他还在一年一度的犹太法语知识分子研讨会(*Colloquia of the Jewish Francophone Intellectuals*)进行这种重建活动。^⑤从1963年开始,大概延续了整整15年时间,他每年都会在这个著名的讨论会上教授一门塔木德的课程,每次都会集中讲授塔木德的一篇(*Tractate*)。他会将它翻译成法文然后用自己的语言进行解释。这些文本后来出版

① Levinas, *Du sacré au saint*, pp. 24, 46.

② Levinas, *Du sacré au saint*, p. 167.

③ Levinas, *Du sacré au saint*, p. 171.

④ Levinas, *Du sacré au saint*, p. 19.

⑤ 莱维纳斯在他每年向 *he Colloques des Intellectuels Juifs de langue française* 提交的论文里,展示了他对《巴比伦塔木德》中选出来的章节的解读。他的这些文章后来以两卷本的方式结集出版了:Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques* (Paris: Éditions de Minuit, 1968) 以及 *Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques* (Paris: Éditions de Minuit, 1977)。这两卷本的章节后来一起发表在了 E. Levinas, *L'Au delà du verset: Lectures et discours talmudiques* (Paris: Editions de Minuit, 1982)。该文集的英译本请参见 Gary Mole, E. Levinas, *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994)。比较 Georges Hansel, *De la Bible au Talmud* (Paris: Odile Jacob, 2008), p. 9, 他指出在20世纪的犹太思想家中,莱维纳斯是唯一一个论证必须在《塔木德》,特别是其对《圣经》的诠释中寻找犹太思想内核的人。



并被翻译成了英文。我在此处所说的大多都是从这些文本中提取出来的。

古老文本与现代问题之间的辩证法建立在以下信仰之上：在真正关乎伦理的事务上，在规范人与人之间关系的律法上，“太阳底下无新事”。或者，更准确地说，所有的事情在很久很久以前就已经被人们仔细地思考过了。所以，人们到底是阅读《塔木德》还是读爱梭路斯(Eschylus)的《欧墨尼得斯》(*Eumenides*)并不重要。对莱维纳斯来说，重要的是将古老犹太文本中最好的部分与希腊文学中最好的部分结合起来。对于希腊来说是真实的，对中国来说也一样。

列维纳斯 1956 年写作了一个很短的文本，名为《为了一种希伯来人文主义》(*Pour un humanisme hébraïque*)。这个文本说的是一种“艰难的智慧”(这就是本文标题的来源)，它简要地概括了上文提到的许多主题。

我想用对希伯来人文主义的一些思考，或说是用对以色列意识中缺乏这种人文主义的一些思考来完结这篇论文。让人感到迷惑的是，尽管《圣经》在以色列民族精神中占据中心位置，尽管本·古里安公开地以希伯来先知为傲，但是人们极少讨论他们的所谓“普世主义信息”(universalist message)的直接含义。布伯和他那些在“和平之约”(Brith Shalom)^①的同事，包括了希伯来大学的核心人物：格肖姆·肖勒姆、犹大·马格内斯(Judah Leib Magnes)和阿齐瓦·西蒙(Akiva Ernst Simon)，在复国主义犹太移民群体和以色列社会中，仍处于一种边缘的位置。一方面，人们表示敬仰他们的智慧和知识，另一方面，却一直在怀疑这些自由主义的知识分子，因为他们像在旷野中一样呼吁，在先知土地上的政治决议要公正和平等对待犹太人和阿拉伯人。

但是，一个犹太的(或是希伯来的)人文主义能够存在么？近来人们将这个概念描述成一个自相矛盾的概念。也许，这种宣称的最著名的例子要数已故耶沙伊雅胡·莱博维茨(Yeshaiahu Leibowitz)。莱博维茨是希伯来大学的一个学识渊博的科学家，他担任《希伯来百科全书》(*Encyclopedia Hebraica*)编辑多年，同时也是一个守教的正统派犹太人。他说道，希伯来人文主义坚持人在宇宙中的中心地位，因此具有一种“无神论”的态度，因此人们必须要与之作斗争。近来，德国的希伯来语学者和东方学家弗里德里希·纽沃纳(Friedrich Niewöhner)论证道，犹太教的本质本身阻止了它兼容人文主义。^② 与基督教不

① 少数具有普世主义理念的犹太知识分子于 1925 年在巴勒斯坦成立的政治组织，又称“犹太—巴勒斯坦和平联盟”(the Jewish-Palestinian Peace Alliance)，主张生活于巴勒斯坦的犹太人与阿拉伯人和平共处、享有平等权利。——译者按

② “Anmerkungen zum Begriff eines jüdischen Humanismus”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 34 (1991), pp. 214-224.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

同,正统派犹太教对他来说本质上是一种反人文主义的宗教体系,一直以来它都不能发展出一种对非犹太话题或人物的诚实的、公开的兴趣。纽沃纳将自己的论证建立在莱博维茨的权威之上,宣称犹太人文主义这个概念本身就是19和20世纪的德国犹太教发展出来的一种护教性的构造。这一建构随着犹太复国主义者建立了以色列国而自然地消亡了。我为纽沃纳推论的可疑前提和虚假推理而感到吃惊。比如,他认为基督教比犹太教更加具有人文主义特性,因为犹太教的上帝要求亚伯拉罕献祭自己的儿子,而基督教的上帝献祭了自己的圣子,而不对人类提出如此残忍的要求。纽沃纳此处对基督教的呈现相当于某种版本的^①马西昂主义(Marcionism)。但是,我反对的不是他的基督教神学,而是他具有高度选择性的概念——将犹太教看成是一种僵化的单一实体,无法变化。

对于历史学家来说,宗教像所有其他的社会现象一样,处在一个持续变化的过程中。很难相信犹太教因受到其本质的诅咒而无法发展出人文主义来。无论如何,我们在此处是将犹太教当成一种文化传统,而非当成一种宗教来进行处理的。更切题的是,纽沃纳想取消布伯“希伯来人文主义”的合法性,因为它保持了民族的特点而不寻求普世主义。从这种词语中浮现出来的人文主义概念带给我的印象是它是一种抽象的建构。其实,任何一个人文主义都是有处境的。意大利的人文主义者将自己对普遍的人(*uomo universal*)的探求置于自己所从出的基督教文化中。我在这里无法展开来说,但是当恩斯特·库齐乌斯(Ernst Curtius)或渥纳尔·耶格尔(Werner Jaeger)在两次世界大战之间发展他们相当不同的对于教育的新的人文进路时,很清楚的是,他们是以德国教育家的身份来做这件事的。他们应该不会想到要去论证同一个课程表或进路应该应用在,比如,日本、意大利或是美国的学校中。不管怎样,因为让人们注意到犹太人文主义的问题,纽沃纳值得被肯定。毕竟,这种人文主义的存在并非是一个自明的真理。指出犹太传统长期缺乏一种人文主义的自我认知这一做法是完全合法的。真正有用的,不是去置换对犹太教或人文主义之本质的一种预设成见,而是去分析西方历史中人文主义出现的条件,即希伯来语希腊传统的汇聚——更准确地说,是基督教思想与希腊哲学的汇聚。按理说,新的犹太人文主义也应该会在一种与此相同或相似的汇聚中出现。

① 关于 Curtius, 请参见 P. Goodman, *European Literature and the Latin Middle Ages* 一书新英文版的“Epilogue”部分(Princeton: Princeton University Press, Bollingen Series XXXVI, 1990), pp. 599-653. 关于 Jaeger, 参见 *Humanism and Jugendbildung* (Berlin: Weidmann, 1921) and *Antike und Humanismus* (Leipzig: Quelle & Meyer, 1925).