

1929—1933 年经济大危机期间美国反犹主义动因再思考^{*}

高龙彬 程伟益^{**}

【摘要】美国反犹主义的发展历程具有深刻的历史渊源。而在 1929—1933 年经济危机刺激下重新兴起的反犹主义,成为当时社会动荡与经济困境的直接反映。经济危机作为催化剂,加剧了已有的反犹偏见,使得这一时期的反犹主义呈现出复杂化、扩大化、极端化、组织化以及多种极端思想相融合的特征。美国犹太人委员会(American Jew Committee, AJC)中的档案例如“银衫军,他们的历史、创始人和活动”“希特勒主义在美国的影响”“对威廉·达德利·佩利的报道”对了解这一时期的反犹组织的成立背景、创始人以及反犹活动起到重要作用。犹太情报局的相关报道有助于了解美国地方议会、政府出现的反犹主义声音。其他社会群体也在不同领域及不同程度上歧视犹太人,在恶化了犹太群体的生活处境的同时,又直接推动了犹太左翼运动的发展。

【关键词】反犹主义;犹太人;经济危机

1929—1933 年的美国经济危机无疑标志着“咆哮二十年代”^①的终结。而在这场经济风暴肆虐下,一种更为复杂且敏感的社会现象——反犹主义,也在悄然蔓延并加剧。徐新教授在其著作《反犹主义:历史与现状》中说:“反犹主义在世界上一直是一种根深蒂固的思想和行为,尽管随着解放运动、社会现代化、宗教的世俗化的发展,反犹主义已经被当作社会的弊病遭到抛弃,但反犹主义的幽灵

^{*} 本文系国家社会科学基金项目“美国‘哈佛苏联社会制度项目’及其影响研究”(24BSS013)阶段性成果。

^{**} 高龙彬,黑龙江大学历史文化旅游学院副教授;程伟益,黑龙江大学历史文化旅游学院世界史硕士研究生。

^① “咆哮二十年代”(Roaring Twenties),是美国在 20 世纪 20 年代所经历的一段经济极度繁荣、社会变革剧烈、文化创新频现的非凡时期。在这充满活力与变革的十年间,美国的经济迎来了前所未有的增长高峰。1929 年经济危机的爆发标志着“咆哮二十年代”的终结。

却并没有魂飞魄散,而是仍旧在世界上游荡,一遇机会就很可能出来兴风作浪,煽动仇恨。”^①正所谓“百足之虫,死而不僵”,经济危机的爆发为这一时期的反犹太主义的兴起提供了丰富的“营养”,使得这一阶段的反犹太主义与经济危机紧密联系在一起,呈现出了新的面貌与特征。

一、美国反犹太主义的历史渊源

美国反犹太主义并非在经济危机期间突然出现,而是有着深厚的历史渊源。早在殖民地时期反犹太主义就已初见端倪,但在这里需要说明的是,尽管“美国最早出现犹太人可追溯到1492年的路易斯·德托雷斯”^②,但反犹太主义并不是随着犹太人进入美洲大陆而自然产生的本土化产物。在欧洲移民群体——包括法国人、德国人等欧洲殖民先驱持续推动以及长时间的传播下,反犹太主义才开始在这片新大陆上生根发芽,进而影响部分殖民地对待犹太人的态度。1654年,首批犹太人抵达当时的新尼德兰。“新阿姆斯特丹(今纽约市)总督彼得·施托伊弗桑特(Peter Stuyvesant)对贵格会教徒、路德会教徒及犹太人持蔑视态度,并试图阻止23名来自巴西的葡萄牙犹太人留在殖民地。”^③这成为殖民地时期美国社会对犹太人存有偏见的一个社会缩影。在欧洲殖民者尚未涉足美洲大陆之前,反犹太主义在欧洲已经历了多个世纪的传播与发展。随着美洲新大陆的发现以及随后兴起的欧洲向美洲的大规模移民热潮,反犹太主义这一社会思潮也跨越大洋逐渐在美洲大陆上传播。这一历史背景为美国后来反犹太主义思潮的演变与发展奠定了最初的基础,成为美国反犹太主义发展历程中的雏形。

19世纪40—50年代,欧洲国家的反犹浪潮伴随着第二次工业革命带来的工业化发展达到了一个新的高度。部分欧洲国家开始采取某些措施在一些方面对犹太人进行限制。例如“德国各州收紧了征兵规定,限制犹太人可能进入的职业,并限制允许结婚的犹太人数量”^④。而“1830年和1848年起义所表现出的革命精神推动了犹太人的出走,因为年轻人希望扩大他们的视野,确保他们的未来”^⑤。与此相反的是,在美国内战爆发前夕,美国政府并没有像欧洲国家一样

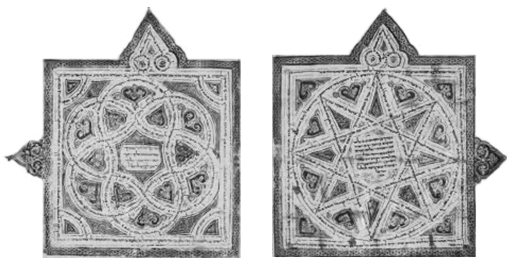
① 徐新 Xu Xin,《反犹太主义:历史与现状》[Anti-Semitism: History and Current Situation](北京[Beijing]:人民出版社[People's Publishing House],2015),309。

② 邓蜀生 Deng Shusheng,《美国犹太人同化进程初探》[A Preliminary Study on the Assimilation Process of American Jews],于《世界历史》[World History],1989年第2期[1989, Issue 2],28—37。

③ Leonard Dinnerstein, *Anti-Semitism in America* (New York: Oxford University Press, 1994), 5.

④ 同上,24。

⑤ 同上。



对犹太人所能从事的职业做出很大的限制,正是在这种情况的驱动下,大量的犹太人前往美国,希望在这广袤的新大陆上取得一番成就。“1830 年,美国犹太人口约为 4500 人,1845 年上升到约 40000 人,到内战时跃升至 150000 人。”^①

但是,这一时期犹太群体的生活处境并没有因为移民数量的增加而得到有效改善,反而到 19 世纪 50 年代之后更加严峻。这一时期美国政府围绕奴隶制的存废问题展开激烈讨论,民族主义与反犹主义卷土重来,最终导致美国政府对移民和少数民族的仇恨急剧增加,公开针对犹太人的暴力事件也越来越多。“1850 年,底特律的报纸称犹太人为‘神秘的’‘被诅咒的’‘流浪者’。”^②“而 4 月 6 日出版的《纽约先驱报》则在头版刊登了一篇文章,指责犹太人在中东将一名基督教传教士放血致死,磨碎他的骨头,并将他的血与逾越节盛宴的无酵饼混合。然后在 9 月,赎罪日前夕,谣言在纽约市传播,犹太人为了这个节日谋杀了一个非犹太女孩。由于这个谣言,第二天早上大约 500 名男子,其中大部分是爱尔兰血统,在警察的带领下,在犹太年最神圣的一天入侵并洗劫了一座犹太教堂。”^③

反犹主义浪潮在经过半个世纪的发展后在美国内战期间进一步扩大,并达到第一次高潮。在内战之前,反犹主义大多仅限于北方各州。而在战争爆发后,反犹主义也在南方开始蔓延。由于南方承受了比北方更多的伤害,南方民众的失望感以及仇外心理更为强烈。人们普遍认为“犹太商人囤积商品,并以勒索的价格出售商品,从而加剧了南方的贫困”^④。这成为当时美国民众对犹太人的普遍共识。除普通民众之外,当时的美国南方政府同样有类似的看法。时任南方邦联总统的杰弗逊·戴维斯指责犹太人说:“他们创造了巨额财富,同时使我们的货币贬值,并使我们国家的生产枯竭,而这些生产构成了战争期间所需的最宝贵的资源。”^⑤这种反犹主义的态势并没有随着战争的结束而减弱,反而有所加剧。从内战结束至 20 世纪之初,美国已经形成了一个成熟的反犹社会。“各行各业的人们,从体面的工人阶级、中产阶级和上层阶级到农业抗议者、新教和天主教的发言人,以及精神病边缘的成员,越来越多地关注犹太人所谓的有害特

① Leonard Dinnerstein, *Anti-Semitism in America*, 5.

② Robert A. Rockaway, “Anti-Semitism in an American City: Detroit, 1850-1914,” *American Jewish Historical Quarterly* 64 (September 1974): 42-54.

③ Jonathan D. Sarna, *Jacksonian Jew: The Two Worlds of Mordecai Noah* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 199.

④ Leonard Dinnerstein, *Anti-Semitism in America*, 33.

⑤ Jaher Frederic Cople, *A Scapegoat in the New Wilderness: The Origins and Rise of Anti-Semitism in America* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996), 197.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

征,他们认为这些特征对美国人的生活造成了影响。”^①与此同时,这一时期报纸期刊的发展也对反犹主义思潮的传播起到重要作用。“一份对 1890 年至 1924 年期间巴尔的摩三家天主教报纸上发表的社论进行的学术分析发现,所有的编辑都怀有传统的反犹主义印象,他们将犹太人描绘成基督杀手,在这 34 年间,《天主教人民报》(*Katholische Volkszeitung*)上超过 80% 的关于犹太人的社论都充斥着恶毒的反犹主义言论。”^②这使普通民众对犹太人的看法逐渐从渐进性的情绪化的表达,到最终促成在意识形态领域内广泛达成“犹太人有害”的共识。

进入 20 世纪后,犹太群体的生活处境和舆论环境并没有得到有效的好转,反而这一时期的反犹主义又呈现出新的特点。“在该世纪头 20 年里,种族主义成为美国反犹情绪的核心组成部分。”^③这一时期的反犹主义夹杂了诸多的种族因素。进步时代下的美国尽管在某些方面取得了不容忽视的成就,然而在正视、公平对待犹太人方面却恰恰相反,虽然部分犹太人的经济地位通过一系列商业活动得到提高,但是这并不妨碍这一时期的美国社会进一步歧视犹太人。

1918 年一战结束至 1929 年美国金融危机爆发前,美国的反犹主义呈现出一种愈演愈烈的态势。尽管美国部分犹太裔在一战期间积极响应号召入伍,并表现出丝毫不逊于其他本土人民及其他种族对美国的忠诚度,但是,在战争结束之后的十年里,美国民众对犹太人的敌意令人震惊地增加了。“其他欧洲群体普遍因同化而获得尊重,地位得到提高,而犹太人则随着自身地位的提高而受到越来越多的厌恶。他们越是热衷于接受和参与美国生活,他们的声誉似乎就越受损。”^④或许,换一种角度可以理解这一“匪夷所思”的现象,毕竟,反犹主义传统在这个国家存在了几个世纪。美国政府在战争结束后召开的凡尔赛会议上“颗粒无收”的事实激起了美国民众对布尔什维克主义的“红色恐慌”。1924 年一位芝加哥的波兰人写道:“实际上,全世界都知道犹太人领导社会主义,犹太人通过社会主义努力在各国煽动骚乱和社会动荡,这总是对基督教社会造成伤害,而犹太人却从中创造利润和收益。”^⑤因此,从某种角度来讲,在美国民众的心目中,犹太人是俄国布尔什维克主义在美国的化身。犹太人被广泛地等同于布尔什维

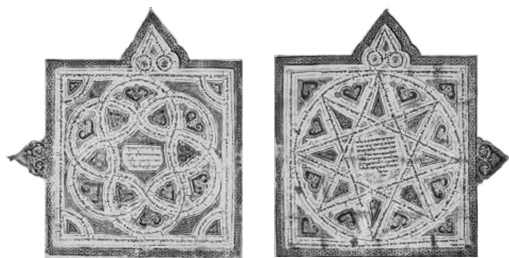
① Leonard Dinnerstein, *Anti-Semitism in America*, 35.

② Van Rahden, “Beyond Ambivalence: Variations of Catholic Anti-semitism in Turn of the Century Baltimore,” *American Jewish History* 82 (1994): 7-42.

③ Leonard Dinnerstein, *Anti-Semitism in America*, 58.

④ John Higham, “Social Discrimination Against Jews in America, 1830-1930,” *American Jewish Historical Society* 47 (September 1957): 1-33.

⑤ Edward R. Kantowicz, *Polish-American Politics in Chicago, 1880-1940* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 124.



克主义者。这种对布尔什维克主义的恐惧情绪蔓延到了对犹太人的恐惧上。“1924年,佛罗里达州一个社区的商会秘书捕捉到了这种情绪上的极端表达,当时他主张将所有犹太人和外国人驱逐出佛罗里达州的圣彼得堡,使该社区成为100%的美国非犹太人城市。”^①这种极端的情绪表达普遍反映了美国民众的心理愿望即排斥外来移民,尤其是犹太人。这在美国当时的移民政策的制定上得到了体现。

这一时期的反犹主义还以另一种形式出现。其具体表现就是在1903年出版的《锡安长老议定书》。^②这个文件原本由俄罗斯帝国秘密警察炮制,称犹太人是“魔鬼的代理人”。尽管这个文件毫无事实依据且充满了荒谬的色彩,但是被反犹主义者奉为“圣经”,借机来大肆攻击犹太人。该文件称:“为了达到目的,犹太人通过各种秘密组织,宣传民主、自由和社会主义来达到他们的目的。他们是历史上所有社会剧变的幕后黑手,他们也是阶级斗争、所有政治暗杀和所有重大罢工的幕后黑手。策划者诱使工人变成酗酒者,并试图通过抬高食品价格和传播传染病来制造混乱。”^③而在1920年5月22日,一篇题为《国际犹太人:世界问题》的文章再现了《锡安长老议定书》的“精髓”,这篇文章出现在亨利·福特所拥有的《迪尔伯恩独立报》(*Dearborn Independent*)上,其在反犹宣传上起到了不可忽视的作用。这篇文章引发了一系列对犹太人的攻击。“报纸连续刊登了91个星期,然后断断续续地直到1927年。《迪尔伯恩独立报》每周的发行量约为72000份,到1922年,这一数字增加到30万。它在1924年达到了70万份的高峰,仅比当时美国最大的日报《纽约时报》少5万份。”^④独立报的广泛印刷与发行量的急剧猛增,使数百万美国民众,尤其是大多数农村地区的民众,阅读了关于描述犹太人犯下的罪恶的故事,他们原本对犹太人知之甚少,这无疑加剧了民众对犹太人的刻板印象。

美国政府分别在1921年和1924年两次出台移民法案,这无疑间接地促进了这一时期的反犹运动。原本已经几乎销声匿迹的美国三K党在此时期又活

^① Carey McWilliams, *A Mask for Privilege: Anti-Semitism in America* (New York: Little Brown and Company, 1948), 38.

^② 《锡安长老议定书》(*The Protocols of the Elders of Zion*)又译《锡安长老会纪要》或《犹太贤士议定书》,是1903年俄国警察炮制的反犹主义小册子。该议定书由80页、24个部分组成,其主要内容是犹太人如何消灭包括帝国、君主、教会等一切现有的强权,建立由犹太人统治的超级独裁统治的新帝国。反犹主义者以此作为工具,大肆攻击犹太人。

^③ Walter Laqueur, *The Changing Face of Anti-Semitism From Ancient Times to the Present Day* (New York: Oxford University Press, 2008), 93.

^④ Leonard Dinnerstein, *Anti-Semitism in America*, 81.

跃了起来。三 K 党的一位领导人在俄勒冈州南波特兰的一次演讲中说道：“犹太人要么是破坏我们政府的布尔什维克，要么是金融或商业领域的夏洛克（莎士比亚《威尼斯商人》中的人物），他们控制和指挥基督徒作为借贷者或雇员。对一个真正的基督徒来说，被犹太佬指挥是令人厌恶的。”^①到 20 年代末，美国对犹太人的偏见与歧视有所减弱。1927 年，福特减少了对犹太人的攻击，移民限制法已经通过，不再是公众评论或定期关注的主题，印第安纳州著名的三 K 党人的性丑闻和腐败导致该组织在全国范围内的成员和活动减少。^②1928 年出版的《美国犹太年鉴》也写道：“过去的一年见证了所有有组织的反犹宣传停止。”^③

尽管美国自殖民地时期反犹主义就已初见端倪并逐渐发展，但值得注意的是，美国本土的反犹主义程度明显较弱。与欧洲国家相比，其规模和发生频率均显得较为有限且不常见，缺乏系统性的反犹传统。但是，这并不能说明犹太人的处境就会得到好转。“在 20 世纪 20 年代受到如此多关注的累积偏见为 20 世纪 30 年代更恶毒的攻击奠定了基础。”^④在此后的十年里，受经济危机导致的经济下行等多重因素的影响，美国社会将在政治、经济、文化等多方面比以往任何时期都要歧视犹太人。

二、1929—1933 年经济危机时期美国反犹主义浪潮的高涨

1929—1933 年，美国经济危机导致了社会和经济的剧烈动荡。因此，“1929 年大萧条时期的反犹主义在程度上远远超过早先的反犹主义”^⑤。反犹运动在这一时期得到加强，不同社会主体的反犹活动得到进一步扩大。这一时期反犹主义浪潮高涨的标志体现在以下几个方面。

（一）反犹主义组织的成立与发展

经济危机的爆发为当时的反犹主义者的反犹活动提供了时机和环境。“天主教和新教对犹太人的敌意在 20 世纪 30 年代加剧，同时，对共产主义颠覆社会的恐惧，希特勒的崛起，以及美国的萧条加剧了现有的偏见，导致了对犹太人的

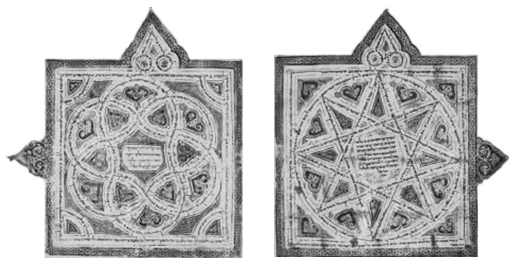
① Clark Malcolm, “The Bigot Disclosed: 90 Years of Nativism,” *Oregon Historical Quarterly* 75 (June 1974): 109-190.

② 参见 Leonard Dinnerstein, *Anti-Semitism in America*, 100.

③ AJC, “American Jewish Year Book, 1928-1929,” 276.

④ Leonard Dinnerstein, *Anti-Semitism in America*, 104.

⑤ Max I. Dimont, *Jews, God, and History* (New York: Signet, 2004), 311.



谩骂性表达。”^①他们利用经济危机所带来的恐慌氛围,散布虚假信息和阴谋论,试图将社会的不满情绪转移到犹太人身上,以获得政治支持和民众的认同。“1915—1932 年间,美国建立的反犹组织有 5 个,到 1933 年建立起了 9 个反犹组织。”^②在大萧条之前早已经建立的反犹组织有工业防卫协会、三 K 党、基督教信仰捍卫者、白色乐队等。而在 1929 年至 1933 年建立的反犹主义团体有后来成为德美同盟的新德国之友、银衫军、詹姆斯真理协会、美国法西斯主义者(别称美国卡其色衬衫)、美国蓝军、美国反共联盟、十字军白衫军(1936 年后改为经济自由十字军)、76 骑士团。^③ 这些组织抨击犹太人,指责他们应该对国家的经济困境负责。他们常常将犹太人描绘成贪婪、自私的阴谋家,认为他们操控了国家的金融和经济体系。这种刻板印象在经济危机期间得到了强化,使民众进一步加深了对犹太人的偏见。而在这一期间较有影响力以及代表性的反犹组织有新德国之友、银衫军、十字军白衫军。

1. 新德国之友(Friends of New Germany)

1924 年 10 月,一个名为“条顿”的反犹组织在芝加哥成立,该组织成为美国历史上首个“同情”纳粹的组织。该组织后在 1932 年初宣布解散,但其重要性表现在该团体中有许多人后来成为新德国之友的领导人。^④ 1932 年初,纳粹党开始在美国陆续出现;同年 6 月 30 日,新德国之友在芝加哥的一次大会上成立。“组织总部设在纽约,成员人数大约 5000~10000 人,在芝加哥有很强的影响力。”^⑤新德国之友一经成立,就进行了多场反犹反政府的活动,并成为 20 世纪 30 年代美国最著名且最广为人知的反犹团体之一。“新德国之友打算在美国发动一场革命,利用德国人、德裔美国人和所有可以煽动起来反抗‘美国犹太政府’的人作为他们的冲锋队。”^⑥“1933 年 10 月 20 日清晨时分,新德国之友在多伦多分发印有其反犹思想的传单。这些传单劝诫非犹太人意识到他们中间的犹太人所构成的威胁,并谴责英国外交大臣约翰·西蒙爵士和法国外交部长约瑟夫·

① Leonard Dinnerstein, *Anti-Semitism in America*, 112.

② 邓蜀生,《美国犹太人同化进程初探》,32。

③ 参见 Donald S. Strong, *Organized Anti-Semitism in America: The Rise of Group Prejudice During the Decade 1930-1940*(Washington: American Council on Public Affairs, 1941), 139-143。

④ 参见 Donald S. Strong, *Organized Anti-Semitism in America: The Rise of Group Prejudice During the Decade 1930-1940*, 21。

⑤ Jim Bredemus, “American Bund: The Failure of American Nazism: The German-American Bund Attempt to Create an American Fifth Column,” <https://web.archive.org/web/20110518142641/>.

⑥ “Silver Shirts and Friends of New Germany Plot For, Dream of Fascist Conquest of U.S.,” <https://www.jta.org/archive/silver-shirts-and-friends-of-new-germany-plot-for-dream-of-fascist-conquest-of-u-s>.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

保罗·邦库尔是犹太人。”^①日耳曼联盟(Germanic Alliance)作为新德国之友的坚定支持者,对新德国之友的反犹活动表示支持。其主席奥斯卡·普福斯(Oscar Pfaus)经常在芝加哥举行的新德国之友联盟(League of Friends of New Germany)的活动中发表演讲。“在一次演讲中,他详细讨论了几乎每个欧洲国家对犹太人的迫害,努力为这种迫害辩护。”^②同时,新德国之友还创办报刊来宣传本团体的反犹思想。在其创办的《德国邮政报》的最新一期中,“新德国之友抨击美国的犹太人由于在世界大战期间的苦难而变得繁荣。它指出,普通人正在通过犹太人对通信和公用事业的控制而受到压迫”^③。

新德国之友的成立,正如其名所示,深深地烙印着纳粹德国的鲜明色彩,并与当时的德国当局存在着错综复杂、难以割舍的联系。这一组织的诞生并非偶然,而是有着深厚的政治背景和特定的历史使命。与其他反犹主义组织有所不同的是,新德国之友是在纳粹德国的直接插手与干预之下形成的,其宗旨在于在美国这片土地上广泛传播纳粹的宣传路线和极端思想。该组织的指导思想是包裹在反犹主义外壳下的纳粹主义。尽管在“1935年,柏林方面出于某种考量,决定切断政府当局与新德国之友之间的所有公开联系,并指示德国国民终止其会员资格,试图使新德国之友在外表上看起来完全是一个美国的本土组织”^④。然而,这并未能掩盖其内在的纳粹本质。即便是在这种表面上的割裂之后,新德国之友的活动仍然处处笼罩着纳粹主义的阴影。该组织作为纳粹主义的反犹团体,不仅将美国民众对犹太人的仇恨推向了极致,更是将这份仇恨与纳粹的种族主义理念紧密结合,从而呈现出20世纪30年代美国反犹主义的全新特点。这种特点不仅体现在对犹太人的无情打压和排斥上,更体现在对整个社会的极端操控和扭曲上,给当时的美国社会带来了极大的负面影响。

2. 银衫军(Silver Legion of America/ Silver Shirts)

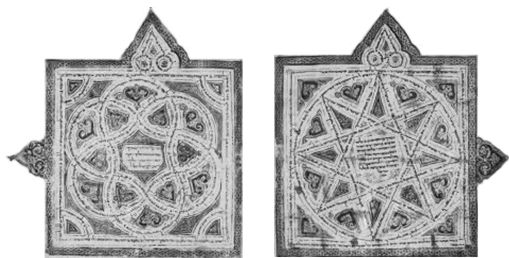
银衫军的创立者威廉·达德利·佩利(William Dudley Pelley),或称“首席佩利”(Chief Pelley),1885年出生于马萨诸塞州林恩的一个基督教牧师家庭。在40岁之前,佩利多以从事文学作品的创作来谋生,但作为一个文学人物,他并

① “Toronto Deluged with ‘Friends of New Germany’ Anti-Semitic Leaflets,” <https://www.jta.org/archive/toronto-deluged-with-friends-of-new-germany-anti-semitic-leaflets>.

② “Fascists Flock to Christians’s Crusaders,” <https://www.jta.org/archive/fascists-flock-to-christianss-crusaders>.

③ “Nazi Groups, Organizing Throughout U. S. Push Campaign of Propaganda Against Jews,” <https://www.jta.org/archive/nazi-groups-organizing-throughout-u-s-push-campaign-of-propaganda-against-jews>.

④ Remak Joachim, “Friends of the New Germany: The Bund and German-American Relations,” *The Journal of Modern History* 29 (March 1957): 38-41.



没有赢得可观的名声或财富,他的作品经常被出版商拒绝。在此之后,他为了寻求解脱开始进入“唯心主义世界”,成为一名原教旨主义反犹主义者。“在 1930 年,他在北卡罗来纳州的阿什维尔创立了四个相互联系的唯心论企业:加拉哈德出版社、加拉哈德学院、基督教经济学基金会和解放联盟。”^①“基督教经济学基金会为他的思想传播奠定了基础。”^②

“从 1933 年初开始,佩利积极领导反犹运动,当时他组织了银衫军,恰逢阿道夫·希特勒在德国掌权,纳粹思想对佩利的影响是显而易见的。”^③因此,受希特勒上台以及纳粹思想的影响,佩利所创作的内容从精神领域逐渐转向政治领域,随后他在 1933 年 2 月便成立了银衫军。短短一年时间,“其成员人数在 1934 年夏天就已经达到 1.5 万名,成为其人数发展的顶峰。在佩利的领导下共注册了 75000 名会员”^④,成为当时美国人数最多、影响力最大的反犹组织。“他们的目标是将美国从苏联主义状态中拯救出来,并指责犹太人正在领导这个国家,他们提议抵御‘掠夺性民族’犹太人的杰出领袖所操纵的金钱权力。”^⑤从 1932 年下半年开始,佩利在一期又一期的刊物上发表了越来越广泛和猛烈的攻击犹太人的文章。他认为华盛顿政府中存在大量犹太人,这被视为犹太人控制美国的完整证据,并指控犹太人密谋推翻这个民主制度。“过去所有失去信誉的反犹主义宣传作品,包括《迪尔伯恩独立报》和《锡安长老议定书》都被重新启用。”^⑥美国犹太人委员会记录道:“银衫军不能容忍犹太人在美国官方、金融和社会生活中日益增长的影响力,主要有三个原因:经济生活中的犹太人方法、犹太人特有的商业法典和犹太人的游牧性格,这使犹太人成为一个国际主义者,最终目标很可能意味着美国的毁灭和消失。”^⑦

1933 年《银色游侠》某期的头版刊登了一份抨击犹太人的材料。“你知道今天犹太人管理着我们的政府吗?你知道世界上至少有四分之一的犹太人在这个国家,而且预计还会更多吗?你知道这 5000000 名犹太人控制着美国 65% 的财

① Donald S. Strong, *Organized Anti-Semitism in America: The Rise of Group Prejudice During the Decade 1930-1940*, 44.

② AJC, “The Silver Shirts: Their History, Founder and Activities,” August 24, 1933, 2, <https://ajcarchives.org/Portal/Default/en-US/RecordView/Index/980>.

③ AJC, “Reports of William Dudley Pelley, 1939, 2,” <https://ajcarchives.org/Portal/Default/en-US/RecordView/Index/982>.

④ “‘Silver Shirts’ Power Told in ‘Today’ Expose,” <https://www.jta.org/archive/silver-shirts-power-told-in-today-expose>.

⑤ AJC, “The Silver Shirts: Their History, Founder and Activities,” 2.

⑥ 同上, 4。

⑦ 同上, 5。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

富吗？美国 90% 的共产党领导人是犹太人？”同年银衫军旗下的另一个出版物《白银军团》的编辑们宣称罗斯福总统的国家复兴管理局计划 (National Recovery Administration Program) 是犹太金融家加强对国家控制的计划。蓝鹰的标志被称为“愚蠢的犹太鸟”^①。

银衫军的成立与发展的历程,彰显了美国法西斯主义、反犹主义及纳粹主义思潮在美国社会渗透的广度与深度。该组织完备的运作机制以及体系化、成熟化的反犹叙事,不仅深刻映射出这些极端主义理念在美国本土传播的深度渗透性,而且凸显了其社会影响范围的广泛延展性。银衫军作为融合法西斯主义、反犹主义及纳粹主义的成功且高度组织化的反犹主义实体,其在美国的出现与壮大无疑是为极端主义思潮在美国社会土壤中扎根生长并产生实质性的影响提供了一个鲜明的例证。可以说,“成功的有组织的反犹主义在美国出现并扩展,显示了纳粹主义在美国的影响”^②。

3. 十字军白衫军 (Crusader White Shirts)

十字军白衫军的创立者乔治·克里斯蒂安 (George W. Christians) 来自纽约,在布鲁克林理工学院接受过工程师培训,同时也是美国沥青灌浆公司的所有者和一位发明家,拥有多项专利。“1929 年股市崩盘导致公司的工程业务失败后他便失去了个人财富。随后便在 20 世纪 30 年代初在田纳西州查塔努加创立十字军白衫军并任总司令。”^③作为一个反金本位的法西斯主义反犹主义组织,十字军白衫军的反犹活动更多的是存在于经济领域。截至 1934 年该组织拥有 10000 名成员。^④“十字军穿白衬衫,前面有一个大红十字。组织者不得在没有利润的情况下开展工作,该组织的职能之一是传播《锡安长老议定书》。”^⑤“它威胁要与犹太人作战,因为其领导人声称犹太人反对他的经济计划。”^⑥

乔治·克里斯蒂安一直在预测,他的组织“现在已经准备好行动了”,“事情随时都会爆发”,“白衫军不能再被束缚了”,并为向华盛顿进军做准备。因此在 1933 年底,乔治·克里斯蒂安发布了一道命令,制定了首先战胜地方政府,然后

① “Silver Shirt Weekly Hits Jews, Roosevelt Govt”, <https://www.jta.org/archive/silver-shirt-weekly-hits-jews-roosevelt-govt>.

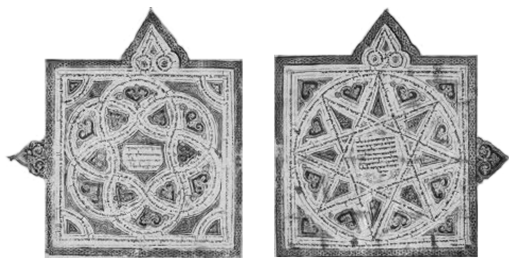
② Austin Carter Hall, *Swastikas and Sliver Shirts: The Dawn of American Nazism* (Faculty of Miami University, 2019), 3.

③ “George W. Christians,” https://fascipedia.org/index.php/George_W._Christians.

④ 参见“Crusader White Shirts,” https://fascipedia.org/Crusader_White_Shirts。

⑤ “‘Hail Christians’ Is Newest Bon Mot Offered as Coming American Salute,” <https://www.jta.org/archive/hail-christians-is-newest-bon-mot-offered-as-coming-american-salute>.

⑥ AJC, “The Repercussions of Hitlerism in the United States,” 8.



战胜国家政府的计划。“以军事队形前进,包围政府大楼”,准备在“那一天”到来时接管所有地方政府和首都华盛顿。^① 该组织在这一时期的活动相当活跃,克里斯蒂安向全国各地的副手发送捏造的报告,描述白衫军在美国偏远地区的活动。他声称自己是旧金山劳资纠纷的底层;他在全国各地分发贴纸,呼吁举行总罢工,以颁布《克里斯蒂安-麦克法登法案》(Christian-McFadden Bill HR 4747)并向华盛顿进军。

白衫军的成立与发展,深刻地揭示了 20 世纪 30 年代美国反犹主义法西斯主义组织所呈现出的新特征与发展趋势。其活动范围不仅局限于传统的政治领域,指责时政、叫嚣推翻政府以及对犹太人实施系统性的迫害,而且显著地扩展至经济领域,呈现出一种跨领域的极端主义倾向。具体而言,白衫军在政治层面除积极宣扬反犹主义思想,力图通过政治手段如煽动民众情绪、推动立法排犹等,以实现其排犹目标外,还开始涉足经济领域,提出了一系列旨在控制关键经济部门、剥夺犹太人经济权益的详尽经济计划,进一步加剧了犹太人在社会经济中的边缘化地位。此外,白衫军更进一步地开始筹划并实施武装暴力行动,试图通过暴力手段彻底清除犹太人在社会中的影响与地位。这一系列举措不仅标志着该组织在行动手段上的升级与极端化,也反映出其对社会稳定与秩序的严重威胁。

(二)其他反犹团体的活动

三 K 党(Ku Klux Klan)对犹太人的固有仇恨和对共产主义的反感使其成为法西斯势力的盟友,而在 20 世纪 30 年代,三 K 党已经被证明是许多独立领导法西斯和反犹运动的领袖的培训学校,因为三 K 党的名单中出现了美国各地法西斯团体的领导人。在大萧条之前,三 K 党在全国范围内被认为是一个已经消亡的反犹组织,而受经济危机等因素的影响,三 K 党在美国得到了某种程度上的复苏,并开始参与到反对犹太人和天主教徒的斗争中。1932 年洛杉矶及其周边地区发生的几起反犹事件表明,三 K 党在美国西南部已经“死灰复燃”。其中最典型的事件发生于 1932 年 11 月 16 日。在该日晚上,“一群五十多名自称是三 K 党成员的男子身着白色长袍,戴着看起来像女性的头饰在犹太裁缝戴夫·米尔德(Dave Milder)的家门前放置了一个燃烧的火十字架并闯入房屋,在没有任何警告的情况下开始殴打其家庭成员,重伤了其中的几个人。家中的一

^① 参见“‘Hail Christians’ Is Newest Bon Mot Offered as Coming American Salute”。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

名客人被发现肩膀骨折,被绑住并扔在据称属于袭击者的一辆汽车的底部”^①。1933年9月,三K党在长岛自由港进行了为期三天的秘密会议后,在美国东部复苏。在那里,他们制订了分发宣传和最终恢复恐怖主义行动的计划。一些广泛分散的社区中发现了带有三K党徽章的通告,这些通告宣称:“不会容忍共产主义!三K党又来了!”^②

三K党的一个分支是工业防御协会(Industrial Defense Association),该协会于1926年根据马萨诸塞州的法律成立。“其目的是向美国人民灌输美国主义原则,反对社会主义和共产主义,但迄今为止,它已经被证明是一个煽动国家迫害和屠杀犹太人的机关,这是一个严格的非犹太人协会。”^③

基督教信仰捍卫者(Defenders of the Christian Faith)的创立者杰拉尔德·温罗德(Gerald Winrod)是新教原教旨主义运动的领袖,于1900年3月7日出生于堪萨斯州威奇托市,在20世纪20年代就成为当时美国最重要的极右翼活动家之一。1925年,他创立了基督教信仰捍卫者,并在他的家乡威奇托开展活动,因此他又被称为“堪萨斯纳粹”和“松鸦鹰元首”。1933年,温罗德将自己的神学理论与《锡安长老议定书》中的反犹太阴谋论相结合后得出结论:国际化的新政代表了政治中的“道德下滑”和外来的暴政。他将罗斯福政府视为犹太阴谋的一部分,而该阴谋“可以追溯到耶稣被钉在十字架上”。^④一方面,在集会以及各种宣讲场合中,温罗德一直向他的追随者们传达这样一个观点:反犹主义小册子《锡安长老议定书》是福音真理,犹太人试图控制世界。另一方面,温罗德又积极地向人们传播反犹主义文学作品,以进一步宣传其反犹观点,包括曾经出版但现已被亨利·福特否认的《国际犹太人:世界问题》。反诽谤委员会主任古斯塔特宣称:“温罗德是美国反犹太主义的代表,他试图把犹太人钉在谎言的十字架上。”^⑤温罗德在《犹太人对基督教的攻击》中宣称:“国际犹太共产主义,已经破坏了所有国家,并坚定地期望消灭所有基督徒。犹太人是所有迫害基督徒的幕后黑手。他们在全国各地游荡,到处憎恨和破坏基督教信仰。”^⑥

① “Await Indictment of Sixteen Members of Ku Klux Klan for Attack on Jewish Family,” <https://www.jta.org/archive/await-indictment-of-sixteen-members-of-ku-klux-klan-for-attack-on-jewish-family>.

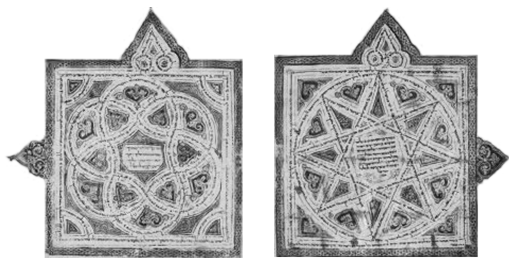
② “The Ku Klux Klan Riding Again,” <https://www.jta.org/archive/the-ku-klux-klan-riding-again>.

③ 同上。

④ “Winrod, Gerald (1900-1957),” <http://plainshumanities.unl.edu/encyclopedia/doc/egp.pd.058>.

⑤ “Gutstadt Lists Race Hate Units in United States,” <https://www.jta.org/archive/gutstadt-lists-race-hate-units-in-united-states>.

⑥ Gerald Burton Winrod, “The Jewish Assault on Christianity,” <http://www.balderexlibris.com/index.php?post/Winrod-Gerald-Burton-The-jewish-assault-on-christianity>.



(三)国会、政府与军队中的反犹主义立场

“当政府代表多数希望维持权力和控制时,他们很容易把替罪羊手段当作政治武器。”^①在罗斯福时代之前和之后的某些地方政府和国会当中同样出现了反犹主义的活动以及言论。宾夕法尼亚州的共和党国会议员路易斯·麦克法登(Louis T. McFadden)就是其中的著名代表,也是少数“敢于公开反对犹太人的国会议员”^②。1933年5月29日,他发表了一篇题为“在今天的美国,非犹太人拥有小纸条,而犹太人拥有黄金和合法金钱”的演讲,以此对美国的犹太人进行猛烈的攻击。同时,麦克法登在录音中还宣读了《锡安长老议定书》的摘录。当麦克法登对犹太人和“国际犹太银行家”进行尖锐的抨击时,佩利会在他的每周《解放》杂志上额外推出国会记录的这一部分。麦克法登在整个银衫军媒体中都受到赞颂。麦克法登的反犹演讲不仅通过邮件从他自己的办公室广泛传播,而且也从其他分发中心传播出去。此外,美国政府还支付演讲稿的分发费用。美国政府在一定程度上默许、认同其发表的演讲,并在背后对这一演讲内容的推送进行赞助和支持。在谈及引用议定书的内容时,麦克法登回答说:“无论议定书是真实的还是欺诈的,它们都是预言性的。政府正在落入一个诡计多端、破坏性强的犹太人组织手中。除非有什么事情影响总统回归良好的基督教经济学,否则将会出现针对犹太人控制的政府的可怕反应,也许是一场法西斯革命。”^③

20世纪20年代末期,经济危机又造成了大规模的失业浪潮。因此在大萧条开始后,胡佛政府开始强制实施LPC条款。^④ 国务院一直受胡佛总统的白宫指示,积极拒绝任何“可能成为公共负担”的人的签证申请。在1930年,胡佛总统又对使领馆人员下达指示,要求严格限制那些经济上困难,要靠政府接济生活的人移民美国。这无疑又加大了犹太人移民美国的难度。伴随着反犹主义和仇外心理在美国的盛行,它困扰着在大使馆和领事馆工作的人——负责签证审批的人也就不足为奇了。美国政府部分高层人员中同样存在反犹主义的倾向,其

^① Alexander Lesser, “Anti-Semitism in the United States,” *The Journal of Negro Education* 10 (July 1941): 545-556.

^② Der Stuermer, “Jewish Influence in America Is Attacked,” <https://www.jta.org/archive/jewish-influence-in-america-is-attacked-by-der-stuermer>.

^③ “Anti-Semitism in House of Congress,” <https://www.jta.org/archive/anti-semitism-in-house-of-congress>.

^④ LPC条款是时任美国总统赫伯特·克拉克·胡佛(Herbert Clark Hoover)于1930年9月9日制定的禁止欧洲移民大规模进入美国的限制性移民条款。条款明确规定,美国驻外领事在审查移民申请时,要严格依照1917年文化测验法的具体要求,对那些有可能“成为公众负担”的申请者展开细致甄别。一旦领事官员判定某位申请者存在这样的风险,便有权直接拒绝其签证申请。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

中直接掌管难民事务的美国助理国务卿布雷肯里奇·朗(Breckinridge Long)便是一个典型的反犹主义者。他长期持有一种观念,即犹太人是渗透进美国的“第五纵队”,这一心理状态驱使他及其下属官员,对美国签证程序实施了严格的管控。

美国劳工部部长弗朗西丝·帕金斯(Frances Perkins)对移民的处境产生同情。由于无法重写法律,帕金斯的劳工部建议设立“押记保证金”,允许移民或其美国担保人向劳工部开一张支票,如果该移民需要政府援助可以兑现。基本上,这是一种有助于保护他们免受潜在公共负担的保险形式。最终,司法部部长解决了劳工部和国务院之间的争端,允许此类债券的发行。但是,当时的移民局局长丹尼尔·麦科马克(Daniel MacCormack)极力拒绝签发这些支票。^① 在限制移民法案的实施以及保护移民政策的失败等多种因素的影响下,移民美国的犹太人人数量急剧下降。1906年,美国犹太移民达到153748人次,而到了1932年,犹太移民仅有2755人次。^② 对犹太移民的政策性限制,是反犹主义在移民方面取得的最大胜利。

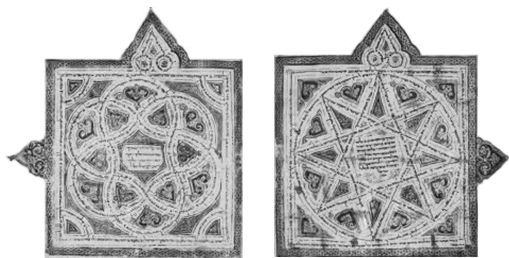
这一时期,在军队当中也出现了反犹主义的趋势。1932年2月6日,陆军和海军注册处刊登了一篇文章,指出为什么在武装部队中没有找到更多的犹太人:“薪水很低,没有任何利润,而且他们可能会被要求为收养他们的国家而死。”^③ 以此来指责犹太人不为国家效忠,且一切以贪图名誉与金钱为目的。《挑选军队人员》中有这样一段非同寻常的话:“外国出生的人,尤其是犹太人,比本地出生的人更容易装病。”普拉茨堡的军官培训手册将理想的军官定义为“一个基督徒绅士”^④。大约在同一时期,费城的报刊上刊登了广告,呼吁为国民警卫队招募“非犹太人”新兵,以此将职业军官阶层中的犹太人数量降到最低。

① 参见“Records Regarding American Anti-Semitism in the National Archives,” <https://historyhub.history.gov/b/researchers-help-blog/posts/subject-matter-expert-sme-civil-rights-blog-7-records-regarding-american-anti-semitism-in-the-national-archives>。

② 参见 Jacob Reed Marcus 雅各·瑞德·马库斯,《美国犹太人,1585—1990年:一部历史》[A History of American Jews 1585-1990],杨波 Yang Bo、宋立宏 Song Lihong、徐娅因 Xu Yanan 译(上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Publishing House],2004),238。

③ Carey McWilliams, *A Mask for Privilege: Anti-Semitism in America*, 126.

④ 同上。



(四)其他群体与社会领域的反犹主义倾向

“20 世纪 30 年代成为反犹主义最恶毒和最公开化的时期。”^①除反犹组织推行的种种有组织的反犹运动以及联邦和地方政府公开发表的一系列反犹言论外,在美国社会其他不同领域也存在各种各样的以不同方式进行的反犹运动。

教育领域也成为反犹主义的战场。某些学校和大学出现了排斥犹太学生的现象。早在 1922 年,哈佛大学时任校长阿伯特·劳伦斯·洛厄尔(Abbot Lawrence Lowell)在哈佛大学一次演讲中就提到对犹太学生的入学人数进行限制,虽然当时被董事会拒绝,但这阻挡不了反犹趋势的蔓延,1929 年 11 月,美国医学院协会的一次会议就坦率地讨论了关于犹太学生入学的数量与比例问题。《财富》杂志的调查发现:“尽管犹太人占全国医学院申请者的 50%,但只有 17% 的人被录取。”^②“实际上,美国的每所医学院都要求学生提供一份关于种族或宗教或两者兼而有之的声明,有些学校还要求学生提供照片,甚至询问学生是否曾改名。”^③在 1914 年至 1930 年,配额制^④在大多数东部学院和大学中已经形成。哈佛大学对持续增加的犹太学生的入学人数感到不安。

从 1926 年开始,哈佛大学向申请者寻求的信息包括“种族和肤色”“宗教偏好”“母亲的婚前姓名”“父亲的出生地”,以及对“发生了什么变化(如果有的话)”这一问题的回答。^⑤北部一些公立大学,在犹太人口众多的州找到了限制犹太人人数的方法。例如新泽西州的罗格斯学院(Rutgers College)在 1931 年承认,“将对犹太学生设置上限,以‘平衡’犹太人在学生群体中的比例,并防止罗格斯学院成为教派”^⑥。它的姊妹学院新泽西女子学院(后来的道格拉斯学院)在 1930 年接受了 61% 的申请者,但只有 31% 的犹太人在入学时承认“他们的学术

① Richard T. Schaefer, *Racial and Ethnic Groups* (New York: Harper Collins College Publishers, 1996), 403.

② Beth S. Wenger, *New York Jews and the Great Depression* (New Haven: Yale University Press, 1996), 23.

③ Carey McWilliams, *A Mask for Privilege: Anti-Semitism in America*, 135.

④ 配额制(quota mechanism)指的是一种规定特定群体或个体在资源分配及机会获得方面享有固定比例或份额的制度。在美国高等教育领域,曾依据学生的种族和宗教信仰,设定了严格的配额规定。特别是针对犹太裔学生,配额限制极为严格。在允许犹太人居住的地方,犹太裔学生的数量被严格控制在不超过全校学生总数的 10%;而在禁止犹太人定居的地区,这一比例更是被严格限制在 5% 以内。

⑤ 参见 Marcia Graham Synnott, “The Half-Opened Door: Discrimination and Admissions at Harvard, Yale, and Princeton, 1900-1970,” *The American Archivist* 45 (Spring 1982): 175-187.

⑥ Hasia R. Diner, *The Jews of the United States, 1654 to 2000* (New York: Cambridge University Press, 2007), 209.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

地位通常比其他学生好”^①。其中也包括许多著名院校,例如哥伦比亚大学、普林斯顿大学、耶鲁大学、杜克大学、宾夕法尼亚州立大学、俄亥俄州立大学、辛辛那提大学、伊利诺伊大学等。^②

除实施配额制度外,在美国高等教育体系中,部分高等院校在内部管理实践中采取了多种手段,如在宿舍分配、学习资源申请等方面对犹太学生群体设置阻碍。从1927年到1931年,“犹太人与基督徒分开安置。俄亥俄州立大学在一些女生宿舍隔离犹太人,而密歇根大学和内布拉斯加大学的非犹太学生则被建议不要与犹太男人来往”^③。纽约布朗克斯维尔(Bronxville, New York)的莎拉·劳伦斯学院(Sarah Lawrence College)的申请表上有一个问题问道:“你的女儿被培养成严格遵守星期日规定吗?”^④通过这种问题来辨别学生的宗教身份以及是否虔诚信仰基督教,以此来区别学校中存在的犹太人。

在经济危机时期所造成的广泛失业的背景下,美国本土民众认为犹太移民的持续增加挤占了本就不乐观的就业市场空间,随着就业竞争的加剧,针对犹太人的就业壁垒在成倍地增加。因此在就业领域,同样存在着不同程度上的反犹主义迹象。西弗森博士研究了芝加哥报纸上的歧视性招聘广告后发现,“从1872年到1911年的招聘专栏中没有反映出对犹太人的歧视。然而,从第二年开始,只要求基督徒或异教徒的广告的出现率为3%,1921年上升到4%,1923年上升到8.8%。1926年为13.3%;从1927年到1931年平均为11%”^⑤。这种歧视性招聘广告的指数在大萧条时期得到了稳定的保持。在经济危机爆发之前,美国社会的反犹歧视几乎完全是社会性的,反犹主义的性质逐渐从社会性转向经济性,并且较以往更加严重。

虽然经济危机爆发几乎影响了所有社会群体,但在就业领域,犹太人受到了远比其他族裔群体更多的限制与歧视。在许多职业中,尤其是美国犹太人渴望从事的职业中,都不同程度地限制他们进入。一些医院拒绝给予犹太医生治疗病人的权利;最负盛名的律师事务所不会考虑聘请犹太律师;银行和许多公共事业单位也拒绝雇用犹太人,无论他们的技能如何。到20世纪30年代初期,在美国大学担任教授职位的犹太人不超过100人。“休斯敦的亨伯尔石油公司有一

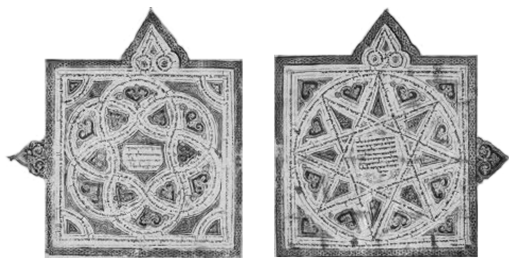
① Beryl Lieff Benderly, *Her Works Praise Her: A History of Jewish Women in America from Colonial Times to the Present* (New York: Basic Books, 2002), 282.

② 参见 Leonard Dinnerstein, *Antisemitism in America*, 85-86.

③ Paula S. Pass, *The Damned and the Beautiful: American Youth in the 1920's* (New York: Oxford University Press, 1977), 152.

④ L. B. Rose, “Secret Life of Sarah Lawrence,” *Commentary* 75 (May 1983): 54.

⑤ Carey McWilliams, *A Mask for Privilege: Anti-Semitism in America*, 28-29.



条规定,即绝不与犹太人接触。”^①印第安纳波利斯制药公司的伊莱·利尔在 20 世纪 30 年代雇用了近 4,000 名员工,其中只有两名犹太人。^② 20 世纪 20 年代末,犹太人占纽约市人口的 26% 左右,也是社区中受教育程度最高的群体,一项研究发现,“90% 的白领职位都由非犹太人担任”^③。“一位‘基督徒安置专家’对 27,000 个案例进行的另一项检查也表明,90% 的职位空缺是歧视犹太人的。”^④ “他们会给你面试机会,问你的宗教信仰,”在纽约下东区长大的简·马戈利斯 (Joan Margolies) 回忆说,“他们不会说他们不要你。他们会说我们会联系你。然后你出去了很多次,所以我知道他们一定是不喜欢犹太人。”^⑤

对于犹太群体的歧视,还反映在某些社区试图破坏犹太人的社区生活,限制他们的社交活动与商业机会。20 世纪 20 年代,许多富裕社区开始使用“限制性契约”来阻止犹太人购买纽约、芝加哥、华盛顿特区、洛杉矶、迈阿密、克利夫兰及其他城市郊区的一些最令人向往的房屋。20 年代末,纽约市杰克逊高地的公寓业主在广告中宣传他们的建筑物受到“限制”并禁止天主教徒、犹太人和狗进入。随后发生了一场关于排除条款的法律斗争,但法院支持业主拥有选择自己的租户的权利。^⑥ 在一些波兰裔美国人社区,居民在街上喧闹抗议犹太商人的存在。他们争辩说,犹太店主剥夺了波兰商人的生计。在一些城市非裔美国人社区,可以从街角的演讲者那里听到反犹主义的言论,他们将黑人社区的毁灭性经济困境归咎于犹太人。^⑦

1929—1933 年经济危机期间美国反犹主义呈现出一种复杂且多样化的趋势。在这一背景下,反犹主义不仅表现为一种自发的、零散的偏见情绪,更在组织层面得到了显著的发展。一些组织化程度极高的反犹主义组织在此期间活跃起来,通过一系列有组织的反犹活动大肆宣扬对犹太人的仇恨与歧视。与此同时,反犹主义的影响也远远超出了这些组织的活动范围。上至美国上层政府与官员,下至这一时期的美国社会各个阶层与领域,都在不同程度上表现出了对犹

① Elaine H. Maas, *The Jews of Houston: An Ethnographic Study* (Ph.D. Sociology Department, Rice University, 1973), 196.

② 参见 Judith E. Endelman, *The Jewish Community of Indianapolis: 1849-Present* (Bloomington: Indiana University Press, 1984), 117-172。

③ Henry L. Feingold, *Zion in America* (New York: Twayne Publishers, 1974), 266.

④ Johan J. Smertenko, “Hitlerism Comes to America,” *Harper's Magazine*, (November 1933), 660-670.

⑤ Interview with Joan Margolies, 27 August 1991, New Haven, Connecticut.

⑥ 参见 Susan Dworkin, *Miss America, 1945: Bess Myerson's Own Story* (New York: Newmarket Press, 1987), 12。

⑦ 参见 Hasia R. Diner, *The Jews of the United States, 1654 to 2000*, 211。

太人的歧视与偏见。

(五) 犹太人自身采取的应对和保护措施

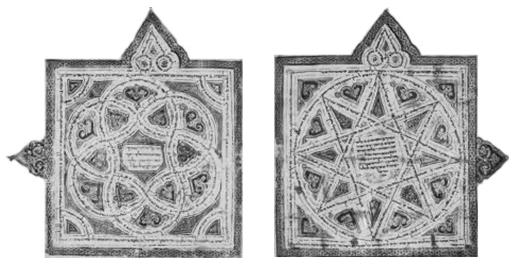
20 世纪 30 年代,反犹主义不再局限于少数群体的偏见与歧视,而是演变成一种具有广泛影响力的社会思潮,在社会主流文化中肆意蔓延。这种思潮渗透到社会的各个层面,从政治领域到经济领域,从文化教育到日常生活,犹太群体感受到来自社会主流的无处不在的敌意与排斥。面对主流文化中日益增长的敌意,他们不能再保持被动。沉默、爱国主义和试图以取悦外邦人的方式行事,都无法缓解其他美国人的反犹情绪。美国犹太人认识到,他们将不得不对日益增长的偏执表现予以反击,并以某种方式遏制并希望扭转这种恶性趋势。^① 为保护犹太人免受反犹主义的伤害,并减轻经济大萧条所带来的冲击,犹太群体开始积极投身于组织建设之中,成立了多个犹太组织。

美国犹太人委员会(American Jewish Committee)是美国最著名的犹太人保护组织,成立于 1906 年,在 1929 年之前,该组织一直由路易斯·马歇尔(Louis Marshall)领导。其宗旨是促进全世界犹太人的民权。20 世纪 20 年代,美国颁布了具有高度限制性的移民法案,其未明说的目的之一便是减少进入美国的犹太人数量。美国犹太人委员会强烈反对这些法案的通过,在发现反对无果后,转而努力削弱新规定对潜在犹太移民的影响。1933 年,美国犹太人委员会发布了一本名为《纳粹德国的犹太人》的手册,向美国民众呈现关于德国犹太人所遭受的压迫与暴力行为的真相,以及在当前政权统治下他们所遭受的屈辱待遇。^② 1936 年后,该委员会将其工作重点从维护犹太人权利转向打击反犹主义。该委员会的执行委员会还讨论了成员如何反击人们普遍传言的犹太共产主义阴谋推翻政府论,努力强调反犹主义的非民主和非美国性质,并将对犹太人日益增长的敌意归咎于纳粹的宣传。^③ 与此同时,美国犹太人委员会并未忽视其他紧迫事项。例如,它支持全国有色人种进步协会(NAACP)通过联邦反私刑立法的努力,并为其提供了资金。事实上,美国犹太人委员会在新兴民权运动中的积极和持续参与是其最显著的优势和最引以为豪的成就之一。它体现了最高

① 参见 Leonard Dinnerstein, *Anti-Semitism in America*, 146。

② 参见 American Jewish Committee, "The Jews in Nazi Germany: The Factual Record of Their Persecution by the National Socialists," <https://ajcarchives.org/Portal/Default/en-US/RecordView/Index/990>。

③ 参见 Leonard Dinnerstein, *Anti-Semitism in America*, 147。



的犹太价值观——人的平等和尊严。^①

除此之外,反诽谤联盟(Anti-Defamation League)同样积极投身于与反犹太主义的抗争之中。该组织起源于1913年,由来自德国中西部的改革派犹太人在芝加哥创立,前身是Anti-Defamation League of B'nai B'rith,旨在对抗反犹太主义和其他形式的偏见和歧视,促进犹太人和非犹太人之间的友好关系。其活动包括评估各国发生的仇恨犯罪和反犹太主义事件,协助执法机构调查和起诉极端主义者,提供反偏见和多元化培训,以及出版反大屠杀教育课程读物。早期活动主要集中于反击舞台、电影和印刷媒体中的反犹言论和刻板印象。反诽谤联盟试图通过向学校、商会、兄弟会和慈善团体提供出版物来打击反犹主义。^②大萧条和阿道夫·希特勒的崛起,导致美国出现了各种法西斯组织,包括由查尔斯·考克兰领导的基督教阵线。反诽谤联盟为此还专门开展公共教育活动,并与他人共同出版了一本小册子,驳斥考克兰的反犹主张,并证明他剽窃了希特勒宣传部长约瑟夫·戈培尔的演讲。^③

美国犹太人联合分配委员会(American Jewish Joint Distribution Committee)成立于1914年11月,该组织同样为争取犹太人的权益而奋斗。1914—1929年,委员会从美国犹太人那里筹集了7870万美元的巨额资金,以帮助海外的犹太人。^④在1939年的“圣路易斯号”事件中,它拯救了大部分的犹太乘客。^⑤

20世纪30年代,反犹太主义的浪潮达到了顶峰,在这一时期,犹太人群体不仅依托各类犹太保护组织免受反犹太主义的侵害与不公对待,同时巧妙地借助电影这一具有广泛影响力的媒介,通过制作影片来真实呈现犹太人所面临的艰难处境,以及揭露反犹太主义所犯下的种种暴行。但是在最初,好莱坞犹太人并不赞同通过银幕来向公众展示反犹太主义,他们认为对反犹太主义保持沉默似乎是最好的方法。他们担心如果通过在电影中引起人们对反犹太主义的关注,反犹太主义情绪可能会增加。^⑥而在知道种族灭绝真实发生过之后,他们意识到反犹太主义似

① 参见 David A. Harris, *The American Jewish Committee at 100* (American Jewish Committee; Springer, 2006), 6。

② 参见 Howard M. Sachar, *A History of the Jews in America*, 457。

③ 参见 Anti-Defamation League, <https://www.britannica.com/topic/Anti-Defamation-League>。

④ 参见 Yehuda Bauer, *American Jewry and the Holocaust: The American Jewish Joint Distribution Committee, 1939-1945* (Detroit: Wayne State University Press, 2017), 6。

⑤ 参见 Patrick Henry, *Jewish Resistance Against the Nazis* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2014), 16。

⑥ 参见 Eric A. Goldman, *The American Jewish Story through Cinema* (Austin: University of Texas Press, 2013), 99。

乎是一个适合电影银幕的话题。^① 1940年,查尔斯·卓别林(Charles Chaplin)制作了《大独裁者》(*The Great Dictator*),米高梅(MGM)发行了《致命风暴》(*The Mortal Storm*),试图描绘纳粹对犹太人的迫害。其他电影如《空军》《紫心》《海军陆战队的骄傲》等紧随其后,展示了犹太男子为服务国家而战斗。^② 好莱坞的犹太电影人逐步把美国社会中存在的反犹主义现象呈现在大银幕上,这一举措引发了人们对美国现实存在的反犹主义问题的深入思考。同时,这些影视作品也为反击反犹主义提供了有力的舆论工具,成为推动犹太人自我身份认同与意识觉醒的重要途径。

三、经济危机期间反犹主义激增的原因

(一)对犹太人的刻板印象与“替罪羊”文化

针对犹太人的刻板印象,可将其划分为两种截然不同的类型:一类是基于宗教层面的刻板认知,另一类则是源于经济层面的刻板观念。从宗教方面来说,对犹太人的刻板印象与偏见并非经济危机期间骤然爆发的社会现象,其思想根源可追溯至基督教文化形成初期的宗教叙事当中。自基督教教义体系确立以来,犹太群体便被构建为具有原罪性质的“他者”——根据《新约》文本的诠释,犹太人被指控为直接导致救世主耶稣受难的元凶。这种宗教叙事给犹太人打上了集体性的罪责标签,宣称其因拒绝承认基督的弥赛亚身份而遭受上帝的永恒弃绝,注定承受世代的惩罚与诅咒。在教会权威的阐释体系中,犹太人被异化为“鬼魅般的存在”与“被诅咒的族群”,其获得救赎的唯一途径为皈依基督教。^③ 这种宗教层面的定性为后世反犹主义提供了看似不可动摇的“神圣依据”。

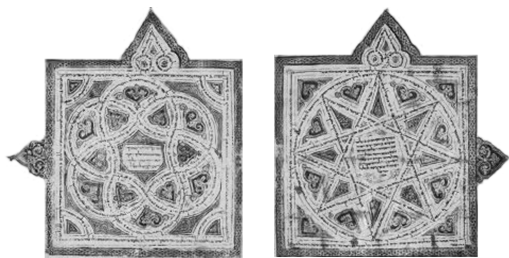
美国社会反犹现象的蔓延与基督教文化主导地位的确立密切相关。自建国初期起,新教伦理便深刻塑造着美国社会的价值体系,教会通过控制宗教话语权将反犹偏见植入主流意识形态。正如反犹主义研究专家罗伯特·迈克尔所揭示的:“反犹主义的本质是一个宗教问题。”^④ 当基督教神学将犹太人定位为“永恒

① 参见 Eric Goldman 埃里克·高德曼,《好莱坞的犹太人》[*Jews in Hollywood*],王诗源 Wang Shiyuan 译(北京[Beijing]:世界图书出版公司[World Book Publishing Company],2014),66。

② 参见 Eric A. Goldman, *The American Jewish Story through Cinema*, 51。

③ 参见 Jules Isaac, *The Teaching of Contempt: Christian Roots of Anti-Semitism* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), 109。

④ 陈恒 Chen Heng、耿相新 Geng Xiangxin,《基督教神学与纳粹屠犹》[*Christian Theology and the Nazi Genocide of Jews*](郑州[Zhengzhou]:大象出版社[Elephant Publishing House],2007),152。



的罪人”时,这种认知自然渗透到信徒的日常生活判断中。18 世纪末至 19 世纪初,美国基督徒群体普遍沿用欧洲宗教传统中的刻板印象来解读犹太群体:他们被污名化为欺诈成性的商业投机者、亵渎神圣的异教徒,甚至被指控通过逃避农业劳动来规避“上帝赋予的劳作使命”。^①

更具危险性的是,这些宗教偏见逐渐衍生出政治层面的指控。犹太人被莫须有地描绘成密谋颠覆美国宪政秩序的“第五纵队”,其国际主义倾向被曲解为对本土国家利益的背叛。“犹太人不时被指责拒绝拥抱耶稣,密谋破坏美国政府,更关心他们的国际兄弟,而不是他们的美国同胞。”^②值得注意的是,这类指控并非单纯反映现实矛盾,而是教会学校的教育体系持续传播着“犹太人背叛救世主”的宗教叙事,使几代信徒在潜意识中将宗教敌意转化为对现代犹太群体的本能厌恶。当经济危机引发社会动荡时,这些深植于宗教文化中的刻板印象便被激活,为将犹太人塑造为“社会危机制造者”提供了现成的解释依据。

从经济层面来讲,反犹太主义者长期秉持一种根深蒂固的偏见,他们宣称犹太人群体正以隐蔽而系统的方式侵蚀国家资源与基督教社会的经济根基。犹太人被描绘成通过非正当手段攫取社会财富的掠夺者——他们不仅霸占继承财产,更将体力劳动者与创业者的劳动产品,以及乡村社会来之不易的果实据为己有。在反犹太主义的叙事中,犹太人的财富积累被污名化为“流动的”而非“有形的”,这种财富被认为仅由贷款、股票、债券等构成,既未扎根于特定地域,也未通过世代延续的辛勤劳作获得。^③

更进一步地,反犹太主义者将犹太人塑造为颠覆美国传统经济秩序的力量。犹太人被指控试图瓦解以乡村社区为基础、以基督教伦理为内核的资本主义体系,其身份被刻意模糊化为“国际高利贷者”与“国内剥削商人”。“犹太人象征着金钱恶习,比任何种族群体都更突出地参与地位斗争。”^④这种经济层面的指控还往往与道德批判交织:犹太人被污蔑为放浪形骸的堕落者,其生活方式被描述为对传统社会秩序的腐蚀;更极端者甚至声称其作为商业、政治乃至生物领域的“外来代理人”,正通过系统性渗透破坏盎格鲁-撒克逊政治体系的纯洁性。^⑤

① 参见 Robert J. Parker, “A Yankee in North Carolina: Observations of Thomas Oliver Larkin, 1821-1826,” *North Carolina Historical Review* 14 (October 1937): 325-342。

② Leonard Dinnerstein, *Anti-Semitism in America*, preface.

③ 参见 Jaher Frederic Cople, *A Scapegoat in the New Wilderness: The Origins and Rise of Anti-Semitism in America*, 4。

④ John Higham, “Social Discrimination Against Jews in America, 1830-1930,” 1-33.

⑤ 参见 Jaher Frederic Cople, *A Scapegoat in the New Wilderness: The Origins and Rise of Anti-Semitism in America*, 6。

这种妖魔化的刻板形象在经济危机时期获得了现实土壤。当经济危机引发大规模失业与贫困时,反犹主义者巧妙地利用了这些刻板印象,将社会矛盾转嫁至犹太群体;犹太人代表着控制美国的国际阴谋,也代表着各种城市罪恶——污染安息日、走私、赌博和放纵。三 K 党的出版物还将犹太人描述为颠覆性的激进分子、通过金钱寻求权力的夏洛克和道德败坏的“杀戮基督”怪物。^① 原有的刻板印象在这个特殊时期得到了印证,让犹太人自然而然地成为这场大危机的“替罪羊”,也使得美国民众对此深信不疑。通过将经济困境与宗教化叙事捆绑,反犹主义不仅为民众的挫败感提供了宣泄出口,更试图通过制造外部敌人来巩固自身的话语霸权。

(二)经济下行导致犹太人身份地位的转变

经过数个世纪在美国社会的深耕与发展,犹太群体的身份认同与社会地位在 20 世纪 20 年代后迎来了历史性转折。凭借卓越的商业头脑与专业能力,相当数量的犹太人成功跻身美国上层社会,在政治、经济、文化等领域发挥着不可忽视的影响力。从整体社会结构来看,这一时期的犹太群体已形成多元分层,这种阶层分布使犹太社区成为美国中产阶级最具活力的组成部分。

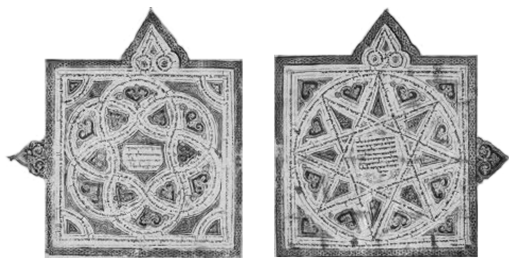
然而,1929 年爆发的经济危机将犹太人推上了一个新的“风口浪尖”,这彻底改变了犹太群体的生存境遇。“这是犹太人和非犹太人在几年前都无法预料的。”^②这场史无前例的经济危机以每年摧毁 200 万个就业岗位的速度蔓延,至 1933 年已将全国失业率推高至 24.9%。当普通美国家庭平均财富缩水 40%、银行储蓄化为废纸时,犹太人在商界、金融界以及其他经济领域中的显著存在,以及犹太商人相对稳健的经营状态与当时的经济大萧条相比显得格格不入,这引发了美国民众的不公正感。“因为他们在美国进步迅速,他们的社会抱负与他们的经济进步保持同步。”^③与此同时,在 19 世纪末,犹太人本身又助长了公众舆论中普遍存在的对其金融实力的夸大印象。犹太发言人怀着骄傲的天真,用热情洋溢的言语宣传经济上的成功。在一本流行杂志上,有人断言犹太人控制着旧金山的财政。另一个人声称,在犹太节日期间,交易所的业务几乎停止了。^④这一刻板印象延续至 20 世纪仍未消散,且在经济危机这一充满敏感性的历史时

① 参见 John Higham, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925* (New Jersey: Rutgers University Press, 1955), 278。

② Leonard Dinnerstein, *Anti-Semitism in America*, 105.

③ John Higham, “Social Discrimination Against Jews in America, 1830-1930,” 1-33.

④ 参见 John Higham, “Anti-Semitism in the Gilded Age: A Reinterpretation,” *The Mississippi Valley Historical Review* 43 (March 1957): 559-578。



期,相关言论的传播进一步加剧了美国社会公众对犹太人群体的忧虑与不安。因此他们往往将焦虑和挫败感转嫁到拥有相对成功的商业表现的犹太人身上,使他们成为部分人群急于寻找的替罪羊,将犹太人视为经济危机产生的根源。

此时美国主流媒体在刺激反犹情绪的增长方面,也扮演了推波助澜的角色。美国非犹太作家在报道中指出:“犹太人得益于他们的经济实力,这使他们能够免受大多数人所能感受到的经济痛苦。”^①这种报道进一步激化了当时的社会情绪:“在全国各地,那些轻易接受关于犹太人具有邪恶品质的神话,并吸收了关于华尔街银行家和国际金融家恶意的民粹主义精神的人,毫不费力地相信这些经济指控。”^②此刻更将经济困境归咎于犹太银行家制造的“国际金融阴谋”。

(三)经济下行引发的失业危机

经济危机的爆发引发了严峻的失业危机,直接表现为 20—30 年代居高不下的失业率以及常年的经济负增长率(见表 1)。1932 年,正值经济大萧条最为严峻的时期。“1931 年,商业部普查显示失业人数已超 1600 万。至 1932 年,又新增 400 万至 500 万失业者。”^③这些指数直观地反映了大萧条时期美国国内经济衰退而导致的惨淡的就业状况。在这场系统性崩溃中,就业市场的结构性扭曲成为反犹情绪滋生的温床。在这种供需失衡的极端环境下,任何群体性的职业分布特征都会被放大为竞争威胁。犹太群体因其独特的城市聚居模式与商业传统,在零售贸易、金融服务、专业服务等领域的就业集中度显著高于其他族裔。社区商业网络的密集性在经济下行期显得尤为“显眼”,这种“高存在感”,在中下阶层白人群体面临就业压力时,使得他们将面临压力的原因简单地归为“犹太人抢走了他们的工作”。

^① Hasia Diner, *The Jews of the United States, 1654 to 2000* (Oakland: University of California Press, 2004), 210.

^② Max Vorspan and Lloyd P. Gartner, *History of the Jews of Los Angeles* (Philadelphia: JPS, 1970), 206.

^③ Dixon Wecter, *The Age of the Great Depression, 1929-1941* (New York: The Macmillan Company, 1960), 19.

JEWISH STUDIES

犹太研究
第26辑

表 1 20 世纪 30 年代美国的失业率与经济增长率^①

年份	失业率	经济增长率
1929	3.2%	—
1930	8.7%	—8.5%
1931	15.9%	—6.4%
1932	23.6%	—12.9%
1933	24.9%	—1.2%

就业机会的极度缩减与犹太人对就业机会的群体性竞争对美国民众尤其是中下阶层的民众冲击尤为严重,因此这一群体的反犹情绪更为高涨(见表 2)。美国犹太人委员会秘书莫里斯·沃尔德曼(Morris Waldman)坚持认为,犹太人的就业是反犹主义的目标,而不是原因,并补充说:“我们根本无法确定,将竞争从一种职业或行业转移到另一种职业或行业,经济竞争产生的反犹主义是否会得到实质性的改变。”^②

表 2 美国各阶层反犹分子比例^③

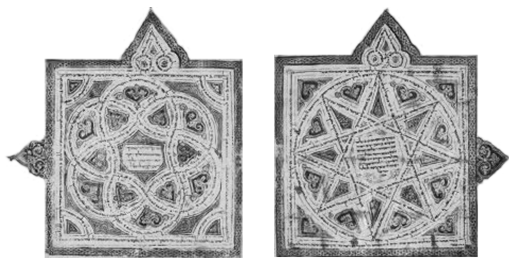
阶层	所有美国成年人	反犹分子
富人阶层	6.8%	10.4%
上层中产阶级	22.9%	26.2%
中下层中产阶级	41.7%	45.3%
穷人	20.0%	15.8%
黑人	8.6%	2.3%

在生存焦虑的驱使下,反犹主义呈现出惊人的扩大化特征:华尔街的犹太银行家被妖魔化为制造经济崩溃的“幕后黑手”,而布鲁克林区经营面包房的犹太夫妇则被指责“压榨本地劳工”。20 世纪 30 年代的一项民意调查显示,许多受

① “Unemployment during the Great Depression,” <https://www.economicshelp.org/blog/162985/economics/unemployment-during-the-great-depression/>.

② Morris D. Waldman, *Effects of Hitlerism in America* (Chicago: American Jewish Committee, 1934), 3-4.

③ Carey McWilliams, *A Mask for Privilege: Anti-Semitism in America*, 103.



访者承认自己认为犹太人从基督徒遭受的苦难中获取了利益。当被进一步询问是否对犹太群体持有负面看法时,近半数的美国人明确表示了肯定态度。^① 不管是拥有大量财富和显赫的社会地位的犹太精英,还是自食其力、兢兢业业、养家糊口的中下层犹太人,都成为唾弃与鄙视的对象,沦为众矢之的。

(四)种族主义、排外主义的加剧

犹太群体作为移民者自踏上这片新大陆时就饱受敌意。尤其是进入 20 世纪之后,一直遭受种族主义、排外主义的攻击。种族主义的影响催生出了进步时代下最著名的种族主义小册子《伟大种族的消逝》。该书作者是美国移民限制联盟和美国优生学协会的主席麦迪逊·格兰特(Madison Grant)。“经过几年的工作,格兰特总结了美国白人盎格鲁-撒克逊人(WASP)对当代移民的恐惧和态度。”他在该书中说道:“即使是通过异族通婚而使不同种族的人混在一起,也会产生一个不符合标准的种族,但最低等级的杂种将是三个欧洲种族中的任何一个和一个犹太人的混血儿,因为这样就会得到一个犹太人。”这本充满种族主义偏见的作品在 20 世纪 20 年代的美国社会受到了广泛的欢迎。它凸显了美国白人新教徒视自己为美国“优越族群”的自豪感,以及在宗教信仰中流露出的对犹太民族强烈的厌恶与排斥情绪。

在 20 世纪 20 年代经济迅猛发展的时期,受种族主义与排外主义的影响,针对犹太人的攻击行为虽时有发生,但在很大程度上被整体经济繁荣的表象掩盖。20 世纪 20 年代中期,经济繁荣的浪潮有效缓和了此前弥漫于社会中的情绪动荡局面。这对外来者排斥心理的蔓延起到了隐性的抑制作用。^② 然而,随着经济大萧条的开始,这两种极端主义思潮再度复苏,并在社会层面上迅速蔓延。“种族主义所催生的盲目性群体凝聚力,将社会内部积压的不满情绪转而导向对外国移民群体的排斥与影响。”^③ 其中,犹太人群体尤为显著地成为种族主义攻击的焦点目标。“在种族本土主义盛行的背景下,他们被刻意从其他新移民群体中区分并孤立出来——这种排外性的动荡态势将犹太人视作威胁国家的最具危险性的力量。”^④ 20 世纪 20 年代见证了排外行为的增长,并在歧视性的言辞中首次出现了如此明显的意识形态色彩,而这种意识形态的煽动又无疑加深了歧视

① 参见 Hasia Diner, *The Jews of the United States, 1654 to 2000*, 212。

② 参见 John Higham, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925*, 329。

③ John Higham, “Anti-Semitism in the Gilded Age: A Reinterpretation,” *Mississippi Valley Historical Review* 43 (March 1957): 559-578。

④ John Higham, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism, 1860-1925*, 278。

的程度。^① 经济危机时期,反犹主义从种族主义、排外主义的土壤中吸取了养分。白人种族主义者将自身的经济困境归咎于犹太群体的“竞争”,从而加剧了对犹太人的排斥和迫害。排外主义者利用民众的恐惧和不满情绪,将反犹主义和种族主义的观点与排外情绪联系起来,煽动民众对外国犹太移民的仇恨。这两种极端主义思潮与反犹主义相结合,进一步推动了这一特殊时期反犹主义的迅猛发展。

(五)希特勒推动反犹主义的宣传

经济危机期间美国反犹主义的激增还与当时的国际局势密切相关。战争的失败、通货膨胀的肆虐,以及经济萧条使德国民众深感沮丧。作为现代最精明的宣传家,希特勒上台之后,为德国人民描绘了新的奋斗目标,并提供了一个发泄侵略性的出口——消灭犹太人。^② 同时,希特勒将马克思主义与犹太人联系起来。希特勒认为犹太人的马克思主义学说剥夺了人类生存和人类文明的基础,它将导致人类思想中所有可以想象的秩序消失。^③ 希特勒掌权后,借助国家政权的力量,大力推行并持续扩散一种将反犹主义与反社会主义相结合的意识形态。这一举措获得了主要资本主义国家——美国、英国和法国的支持。究其原因,当时这些资本主义国家正深陷经济大萧条的困境之中,难以自拔。面对严重的经济危机,它们深感忧虑,担心国内民众因经济困境而政治立场逐渐左倾,进而走向社会主义。

因此,苏联的社会主义和纳粹的反犹主义共同影响了美国对犹太人的态度,加上美国本土的反犹主义宣传,犹太人被塑造成了“外星人”的角色,他们是外来者,具有颠覆性的危险,应该禁止他们通过自由竞争来获取社会地位。在大萧条的影响下,美国的经济蛋糕不断缩水,而犹太人作为外来者分走了他们不该分的那一部分。^④ 反犹主义者攻击犹太人“在支配银行和金融,在为自己的利益操纵世界,使其他一切人陷于失败”^⑤。大萧条的爆发成为 20 世纪 30 年代反犹主义

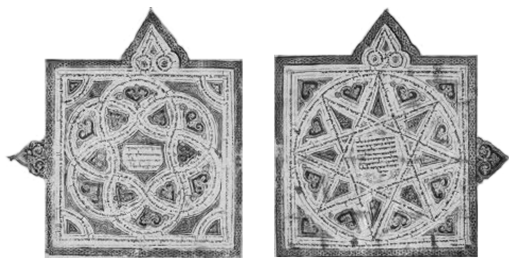
① 参见 John Higham, “Social Discrimination Against Jews in America, 1830-1930,” 1-33。

② 参见 Donald S. Strong, *Organized Anti-Semitism in America: The Rise of Group Prejudice During the Decade 1930-1940* (Washington, D. C.: American Council on Public Affairs, 1941), Introduction。

③ 参见 Adolf Hitler, “Mein Kampf,” 1925, <https://greatwar.nl/books/meinkampf/meinkampf.pdf>。

④ 参见 Arthur Hertzberg, *The Jews in America: Four Centuries of an Uneasy Encounter: A History* (New York: Simon and Schuster, 1989), 251。

⑤ Gerald Krefetz 杰拉尔德·克雷夫茨,《犹太人和钱》[The Jews and Money], 顾骏 Gu Jun 译(上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Sanlian Bookstore], 1991), 59。



进一步发展的导火索,让本已经厌恶犹太人的美国民众在经济危机的作用下更加视犹太人为“美国的敌人”,犹太人沦为美国民众沮丧情绪的发泄对象。

美国反犹主义的历史可追溯至早期殖民时期,其复杂性与多元性植根于宗教差异、文化冲突以及历史遗留问题。犹太群体在美国历史上所遭受的排斥与歧视,不仅反映了基督教与犹太教之间的深刻分歧,也揭示了美国社会在种族、宗教与文化认同上的复杂性与矛盾。进入 20 世纪,特别是经济大萧条期间,美国反犹主义呈现出显著加剧的趋势。经济危机一方面加剧了社会紧张情绪,使得反犹主义情绪迅速扩散,另一方面为反犹主义提供了现实的政治与社会基础,使得这一时期的反犹主义活动在更加广泛的社会土壤中迅速发展。

四、1929—1933 年美国经济危机时期反犹主义的特点与影响

“20 世纪 30 年代是反犹主义最恶毒和最公开化的时期”^①,其恶性程度与公开程度均达到了历史的高峰。经济危机为这一时期反犹主义的兴起提供了前所未有的契机,使其以一种前所未有的态势肆虐。由此可见,这一时期的反犹主义,在经济危机的催化与刺激之下,必然会呈现出较以往更为复杂且独特的特点,更在深层次上对美国社会以及犹太人的身份认同、社会地位与历史命运产生了深刻而持久的影响。

(一)1929—1933 年美国经济危机时期反犹主义的特点

1929—1933 年美国所经历的经济危机时期不仅是美国历史上最为严重的经济衰退期之一,也是反犹主义情绪显著加剧并呈现出复杂多样特征的时期。这一时期的反犹主义作为 20 世纪 30—40 年代美国反犹主义浪潮的开端,呈现出了前所未有的复杂化、扩大化、极端化、组织化以及多种极端思想相融合的特征。

在经济危机背景下,这一时期反犹主义兴起的背景不再单纯基于宗教或文化排斥,而是与经济剥削、政治阴谋论等多种极端主义理论相互交织,形成了一套复杂的反犹叙事体系。经济危机的爆发使得美国社会普遍感受到了生活压力和不确定性,这种情绪迅速转化为对“外来者”的排斥和敌意。犹太人作为“少数民族当中的少数民族”和主要的移民群体之一,成为众矢之的。这一时期的经济困境促使部分民众将犹太人视为经济危机爆发的“替罪羊”,认为他们通过不正当手段控制了经济命脉。除此之外,对美国犹太人最严重的意识形态攻击不是

^① Carey McWilliams, *A Mask for Privilege: Anti-Semitism in America*, 126.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

集中在宗教或种族方面,而是集中在政治颠覆上。“国际犹太人一半是银行家,一半是布尔什维克,被视为密谋夺取国家的控制权。”^①进而将国家引向一个他们所谓的“万劫不复”的境地。这种将经济影响力与政治阴谋相结合的理论,虽然缺乏确凿证据支持,却在民间流传甚广,并在多种社会、经济及政治因素的共同作用下,使得这一特定历史时期的反犹主义现象呈现出更为错综复杂且难以简单归类的局面。

扩大化与极端化也是这一时期反犹主义的显著特征。反犹主义不再局限于传统的宗教或地域偏见,而是逐渐渗透到社会生活的各个层面与角落。综观这一时期的反犹主义现象,其地域性特征已不再显著,而是呈现出一种全国性的蔓延趋势。仇恨犹太人的情绪在整个美国社会中弥漫。“在小城镇和大城市,在时髦的社交圈和高级会议室,甚至在国会的会场上,都充斥着对犹太人的敌意。”^②这些现象共同揭示了反犹主义在当时美国社会中的普遍性。以往的反犹主义行为更多地局限于媒体宣传的范畴内,其主要目的在于通过操控信息传播,刻意塑造并强化针对犹太人的负面形象,从而实现对其污名化的目的。随着经济危机不断深化,其所触发的社会紧张氛围与普遍焦虑情绪持续升级,部分社会群体在情绪失控的状态下,通过言语对犹太人进行攻击和侮辱已经无法得到满足,更是开始企图或计划采取极端且暴力的手段以宣泄对犹太人的仇恨情绪,包括暴力袭击、抢劫财物、纵火焚烧乃至蓄意谋杀等一系列的极端暴力行为。“20世纪30年代,基督教阵线计划在犹太社区和企业放置炸弹,暗杀犹太国会议员,最终推翻他们认为是犹太人控制的政府,建立右翼独裁政权并消灭犹太人。”^③“在波士顿,一群年轻的美国流氓冲过街道,高喊杀死犹太人!”^④

在组织化方面,反犹主义团体和组织在这一时期如雨后春笋般涌现,其发展速度之快、规模之大令人咋舌。“受希特勒民族社会主义工人党成功的影响,无数反犹太人团体于20世纪30年代在美国诞生。”^⑤产生了诸如新德国之友、银衫军、十字军白衫军等一系列具有明确的组织结构、详尽的行动纲领、完善的内部管理体系的反犹组织,以确保其反犹主张的有效实施与持续扩张。这些组织通过系统化的宣传手段,如印刷反犹读物、集会演讲、新媒体传播等,广泛传播其

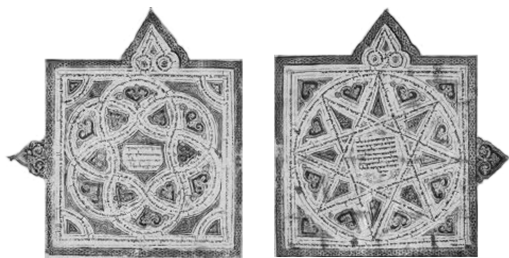
① John Higham, “Social Discrimination Against Jews in America, 1830-1930,” 1-33.

② Leonard Dinnerstein, *Anti-Semitism in America*, 107.

③ Ronald H. Bayor, “Klans, Coughlinites and Aryan Nations: Patterns of American Anti-Semitism in the Twentieth Century,” *American Jewish History* 76 (December 1986): 181-196.

④ John L. Spivak, *Plotting America's Pogroms: A Documental Exposé of Organized Anti-Semitism in the United States* (New York: New Masses, 1934), 7.

⑤ 雅各·瑞德·马库斯,《美国犹太人,1585—1990年:一部历史》,264。



反犹思想,将普遍存在的反犹情绪成功地转化为具体的行动方案,精心策划并动员各类活动,如游行示威、暴力袭击等,并在全国范围内建立了广泛的联系网。“据估计,在大萧条的那10年里,美国可能有1.5万名隶属于各反犹主义组织的坚定的犹太憎恨者。”^①

同时,大萧条时期的反犹主义并非孤立存在。“它是在德国制造的,由具有德国血统的美国纳粹分子进口的作为破坏美国对抗希特勒法西斯主义阴谋的一部分。”^②这就注定了这一时期的反犹主义思潮无法以一种孤立的姿态存在,而是与法西斯主义、纳粹主义、种族主义等多种极端思想相互交织,形成了一张复杂的意识形态网络。在这个网络中,反犹主义不再是单一的对犹太人的偏见与歧视,而是被多种有害思想滋养与强化,变得更为复杂多变,更具欺骗性与危害性。这些思潮在反犹主义的土壤上找到了共同的滋生地,共同推动了反犹主义情绪的升级和扩散,使得这一时期的反犹主义呈现出更为复杂多变的面貌。

(二)1929—1933年美国经济危机时期反犹主义的影响

美国经济大危机所引发的经济大衰退以及各种破坏性影响几乎波及了美国的各个社会群体,其中也包括犹太人。伴随而来的是经济状况的不断恶化、收入水平的急剧下降以及贫困率的骤然升高。“仅在1931年,对30家犹太福利机构的全国性审查显示,在一年的前9个月里,救济接受者增加了42%。在巴尔的摩增长了77%;在明尼阿波利斯增加了100%。”^③这一时期的犹太人面临着由于行业整体性萎缩而导致的收入下降以及大部分积蓄丧失的双重经济困境,这加剧了犹太各个阶层尤其是本就处于相对弱势地位的中下层阶级人口的经济困难与困境。“从1930年开始,这个国家的每一个犹太社会服务组织都感到自己比以前任何时候都急需援助。同时,这些机构的经济来源也开始减少了。实际上,每一个地方性的犹太联合慈善组织都被迫缩减自己的支出,有几个犹太组织在危机的冲击下完全消失了。”^④而这一时期再度抬头的反犹主义倾向也以一种更加严峻的方式放大了犹太群体在社会经济结构中所承受的多重压力。在反犹主义的阴影笼罩下,犹太人在日常生活中遭遇重重阻碍与困扰。

在教育领域,配额制的推行深刻地映射出反犹主义在教育领域的渗透与扩张。配额制作为一种限制性的教育政策,直接阻碍了犹太人子女获取优质教育

① 雅各·瑞德·马库斯,《美国犹太人,1585—1990年:一部历史》,264。

② Max I. Dimont, *Jews, God, and History*, 372.

③ Howard M. Sachar, *A History of the Jews in America*, 558.

④ AJC, “American Jewish Year Book, 1931-1932,” 38-44.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

资源的渠道,也严重限制了他们追求更高层次学术和职业发展的机会。更为严重的是,配额制的存在加剧了犹太人在学术和职业发展中面临的障碍。由于教育资源的分配不均,犹太人子女在学术竞争中往往处于不利地位,难以获得与同龄人同等的学术成就和职业发展机会。这种不公平的竞争环境,不仅损害了他们的个人利益,也进一步强化了社会对犹太社群的不平等与排斥。正如海伍德·布朗(Heywood Broun)所指出的:“配额制度的传播所象征的,不亚于对三K党的粗鄙行为的一种无声的文化认同,即这是一个白人的国家。”^①配额制的实施无疑加剧了种族和社会群体之间的裂痕。

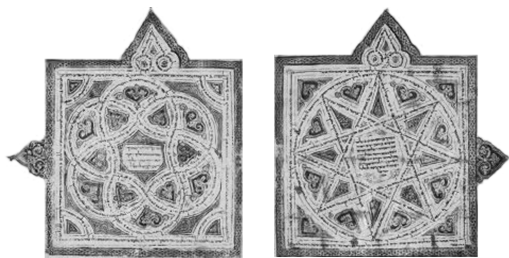
“为经济和社会弊病提供灵丹妙药的运动往往把外国人视为困难的根源和根本威胁。就劳动力需求而言,新的群体或尚未被同化的群体往往会被认为对其他人的生活水平和就业水平构成威胁,从而引发社会冲突,使得弱势群体、少数群体受苦。”^②因此在就业市场,犹太求职者面临着基于反犹主义偏见的求职歧视与阻碍。这不仅体现在显性的就业拒绝上,更渗透于隐性的职业晋升障碍之中。在招聘过程中,一些雇主可能会以莫须有的理由拒绝犹太求职者的申请,即使他们的资质和能力完全符合岗位要求。在大萧条期间,“仅限‘基督徒’”的广告定期在包括《纽约时报》在内的主流报纸上刊登。即使是不刊登此类广告的雇主也经常拒绝雇用犹太工人”^③。日益高涨的就业歧视浪潮使得犹太人深感困扰,同时也进一步加剧了犹太人的不安全感。面对经济萧条的压力,犹太人,特别是受过良好教育的年轻犹太人,对未来感到困扰与迷茫。他们特别担心下一代的命运。纽约犹太人眼睁睁地看着拥有高中、大学和专业学位的儿女寻找兼职工作或加入失业者的行列。年轻人的失业当然不是犹太群体独有的。但是,黯淡的就业前景、配额制度和就业歧视的结合使美国犹太人心中产生了一种不祥的预感。在美国反犹主义日益壮大的情况下,犹太人就业前景不断恶化,原本已经遭受巨大损失的犹太人在就业壁垒高筑的严峻形势下,其生活处境、经济压力无疑更加雪上加霜。

“尽管美国犹太人认识到社会中一直存在着反犹主义,但在1933年之前,反犹主义主要是宗教、知识、语言、社会和经济方面的,但在之后,强烈的反犹主义,仇恨组织的呼吁,以及蛊惑人心的政客,加上战争的升级,特别是在东北部和中

① Carey McWilliams, *A Mask for Privilege: Anti-Semitism in America*, 39.

② Alexander Lesser, “Anti-Semitism in the United States,” *The Journal of Negro Education* 10 (July 1941): 545-556.

③ Beth S. Wenger, *New York Jews and the Great Depression*, 106.



西部的城市,超过 85% 的美国犹太人居住在那里,产生了令人不寒而栗的效果。”^①在反犹太主义的包围之下,犹太群体普遍感受到了极大的不安全感和深切的恐惧感。“尽管 1936 年美国《财富》杂志的编辑概述了犹太人对日益增长的反犹太主义的恐惧,并分析了导致犹太人质疑他们在美国的安全的因素,并坚称没有理由感到焦虑。”^②但是,《财富》杂志的有条件的保证并没有缓解大萧条时期犹太人的不确定情绪。面对如此极端不利的现实条件,犹太人迫切需要寻求有效的庇护,以保护自身的经济利益、人身安全。

“鉴于基本的意识形态取向,左翼不可能是反犹太主义的。”^③左翼政党适时地向他们抛出了橄榄枝。“共产党人放弃了早些年反犹太教和反犹太复国主义的宣传,并在犹太人主要关心的问题上直接呼吁犹太人。”^④这一政治姿态吸引了相当一部分犹太人的关注与认同,他们纷纷涌入共产党、社会党等左翼组织。“共产党员人数在大萧条时期达到顶峰,犹太人占纽约地区党员人数的三分之一以上。”^⑤“纽约占该党全国成员的五分之一,其中五分之一主要是犹太人。总共有数以万计的犹太人被吸引到共产主义阵线组织,特别是各种‘反法西斯’团体。”^⑥依托在左翼政党与组织当中的影响力,犹太人进行了一系列的左翼运动。犹太大学生开始参与政治辩论和校园示威,犹太社区也爆发了租金罢工和生活成本抗议活动,犹太妇女也在这时联合起来。“在 20 世纪 30 年代初期至中期,激进的犹太妇女主要通过失业委员会(失业工人组织)和工人阶级妇女联合委员会参与社区活动。”^⑦

同时,部分犹太人开始领导社会主义组织。“共产主义组织者本·戈尔德(Ben Gold)领导了一个复兴的毛皮商工会,长期社会主义者西德尼·希尔曼(Sidney Hillman)和大卫·杜宾斯基(David Dubinsky)领导了联合服装工人和国际妇女服装工人工会(Amalgamated Clothing Workers and International Ladies Garment Workers' Union)并加入了新成立的工业组织大会。”^⑧在反犹太主义的持续压迫下,为争取自身的合法权益和捍卫自身利益,犹太人开始团结并

① Leonard Dinnerstein, *Antisemitism in America*, 126.

② Russell, “Jews in America,” *Fortune* 13 (February 1936): 141.

③ Walter Laqueur, *The Changing Face of Anti-Semitism from Ancient Times to the Present Day*, 154.

④ Howard M. Sachar, *A History of the Jews in America*, 563.

⑤ Beth S. Wenger, *New York Jews and the Great Depression*, 106.

⑥ Howard M. Sachar, *A History of the Jews in America*, 564.

⑦ “Communism in the United States,” <https://jwa.org/encyclopedia/article/communism-in-united-states>.

⑧ Beth S. Wenger, *New York Jews and the Great Depression*, 104.

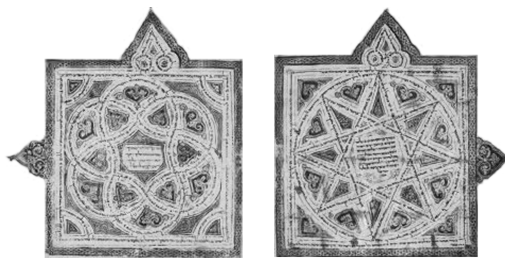
JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

联合起来,组织发动了一系列左翼运动,极大地增强了犹太群体内部的凝聚力与向心力,为犹太社群在逆境中坚守阵地、争取权益奠定了坚实的基础。

1929—1933 年美国经济危机时期的反犹主义以其扩大化、极端化、高度组织化等特点在美国反犹主义发展史、美国犹太史上留下了鲜明的印记。作为 20 世纪 30—40 年代美国反犹主义扩大化的开端,这一时期的反犹主义渗透到了社会的各个层面。从街头巷尾的窃窃私语,到报纸杂志的公开诋毁,再到政治舞台上的恶意攻击,犹太群体遭受着前所未有的排斥与迫害。这一时期的反犹主义不仅是对犹太民族身份的一种极端负面表达,更是对当时美国社会复杂性与多元矛盾的一次深刻揭示。它如同一面透镜,折射出经济危机背景下美国社会的众生百态,包括经济的动荡不安、民众情绪的普遍焦虑以及对“替罪羊”心理需求的加剧。重新审视美国反犹主义的历史进程可以发现,在大萧条之前,反犹主义的发展轨迹虽呈现波动起伏的状态,但各阶段之间的界限并不明晰,且缺乏具有标志性的历史事件作为明确划分依据。因缺乏统一的线索或明确的阶段性特征,其发展历程显得相对模糊。然而,经济危机的爆发如同一场历史性的“重置”,“重塑”了反犹主义的发展脉络与阶段性特征,使其“清晰度”得以显著提升。这一历史性的转变不仅深刻影响了经济危机期间的反犹主义表现,更为后经济危机时代的反犹主义留下了难以磨灭的印记。在之后的历史时期中,无论反犹主义的表现形式如何变化,都或多或少地残留有这一阶段反犹主义的影子,成为美国犹太历史上一个不容忽视的痕迹。



Study on Anti-Semitism in the Times of the American Economic Crisis, 1929-1933

GAO Longbin CHENG Weiyi

Abstract: The development of anti-Semitism in the United States has profound historical roots. The resurgence of anti-Semitism, spurred on by the economic crisis of 1929-1933, became a direct reflection of the social unrest and economic difficulties of the time. The economic crisis served as a catalyst to exacerbate the existing anti-Semitic prejudices, which made anti-Semitism in this period characterized by complexity, expansion, extremism, organization, and the fusion of multiple extremist ideas. Archives from the American Jewish Committee, such as “The Silver Shirts, Their History, Founders, and Activities,” “The Influence of Hitlerism in the United States,” and “Report of William Dudley Pelley,” are important for understanding the background, founders, and anti-Semitic activities of anti-Semitic organizations during this period. The Jewish Intelligence Agency’s reports help to understand the emergence of anti-Semitic voices in local legislatures and governments in the United States. Other social groups discriminated against Jews to varying degrees in different fields, which worsened the living conditions of the Jewish community and directly contributed to the development of the Jewish left-wing movement.

Key Words: Anti-Semitism, Jew, Economic Crisis

从犹太感性到弥赛亚^{*}

——恩斯特·布洛赫思想中的犹太之维

孙可嘉 陈影^{**}

【摘要】恩斯特·布洛赫作为20世纪重要的德裔犹太哲学家,其思想中的犹太维度长期被学界忽视。本文通过分析布洛赫的犹太身份及其对弥赛亚观念的独特诠释,揭示其哲学中的犹太感性如何贯穿他的乌托邦与末世论。布洛赫成长于世纪之交的德国,其思想的形成受到犹太复国主义的影响,并逐渐摆脱启蒙理性的束缚,转向具有末世论色彩的弥赛亚主义。弥赛亚在布洛赫哲学中体现为三种特质:辩证统一(复苏与乌托邦冲动)、灾难性末世观及无政府主义倾向。这些特质塑造了其“尚未存在”的本体论和革命性乌托邦思想,并强调了通过毁灭旧秩序实现新世界的救赎。布洛赫的弥赛亚观念不仅批判了资本主义与启蒙进步观,也凸显了犹太传统中人的能动性与解放潜能。从犹太感性到弥赛亚主义是理解布洛赫思想的核心线索,其哲学在希望与现实的张力中,展现了犹太传统对现代批判理论的深刻影响。

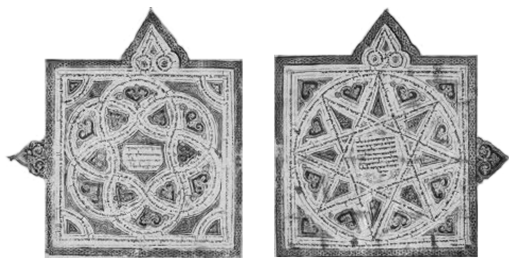
【关键词】恩斯特·布洛赫;犹太感性;弥赛亚;乌托邦;末世论

一、引言

德国哲学家、文化批评家恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)的身份定位一直存

* 本文系国家社会科学基金项目“犹太喀巴拉神秘主义对本雅明文化批判理论的影响研究”(23BZJ062)阶段性成果。

** 孙可嘉,中国人民大学外国语学院英语系博士生,中国人民大学世界文学与全人类共同价值研究中心学生研究员;陈影,中国人民大学外国语学院英语系教授、博士生导师,中国人民大学世界文学与全人类共同价值研究中心研究员。



在多重面向。他是早期西方马克思主义思想家,却因对经典马克思主义的颠覆性诠释而被视为异端^①;他关注宗教,被贴上“唯心主义者”“泛神论者”的标签,但他并非传统意义上的教徒,其思想也极少被系统纳入神学论域^②。布洛赫对音乐、法学、政治、心理学、社会学等所有当今意义上的人文社科领域都有涉猎,被誉为“百科全书式的哲学家”。^③但贯穿这些思想触角的主线,往往是布洛赫被人忽视的犹太身份及犹太传统的影响。

在讨论布洛赫所受的思想传统影响时,学界多聚焦于黑格尔、康德、谢林、海德格尔等德国哲学传统和马克思主义对其的影响。^④而关注布洛赫作品中的宗教维度时,则多偏重基督教维度,对其犹太传统关注较少。^⑤其原因有二:第一,布洛赫本人对基督教传统的论述篇幅更长、更深入。譬如《基督教中的无神论》《作为革命神学家的托马斯·闵采尔》等著作中,对基督教的讨论较犹太教更为明显。第二,犹太教和基督教在内涵上多有重合,比如布洛赫对于《旧约》的诠释既关联着基督教传统,又植根于犹太传统。其实肖勒姆(Gershom Scholem)在《关于犹太神学的思考》中就明确表示,犹太传统的真正继承人就是“我们中怀着革命弥赛亚意识形态的人:恩斯特·布洛赫,瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin),西奥多尔·阿多诺(Theodor Adorno)和赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse)”^⑥。很明显,忽视布洛赫思想中的犹太维度,无助于我们全面审视和勾勒布洛赫的思想地图。

犹太身份是贯穿布洛赫一生的关键词。布洛赫的学术生涯横跨整个20世纪,这也是犹太民族经历迫害、流散和崛起的关键时期。布洛赫的思想是在一战前后的反犹思潮中形成的^⑦,其代表作《乌托邦精神》便是在1918年问世。1900—1933年,犹太身份和犹太传统连接了布洛赫与其他的学者如瓦尔特·本

① 参见 Ivan Boldyrev, “Ernst Bloch,” The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition), eds. Edward N. Zalta and Uri Nodelman, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/bloch/>。

② 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch* (London: The Macmillan Press Ltd, 1982), 1。

③ 同上。

④ 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, 5。

⑤ 参见陈影 Chen Ying, 〈恩斯特·布洛赫对基督宗教的人本主义解读〉[Bloch's Humanistic Interpretation of Christianity], 于《基督教文化学刊》[Journal for the Study of Christian Culture], 2013年第30期[2013, Issue 30], 183-197。

⑥ Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays* (New York: Schocken Books, 1976), 287。

⑦ 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, 5。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

雅明、肖勒姆、卢卡奇(Georg Lukács)等,形成了犹太知识分子圈。^① 本文将布洛赫思想中的犹太维度界定为犹太感性(Jewish Sensibility),它直接影响了布洛赫对犹太传统中“弥赛亚”的解读,而“弥赛亚”这一核心概念又直接关联着布洛赫的乌托邦思想与末世论。

二、布洛赫与犹太感性

在20世纪成为一名犹太学者有着特殊的含义。20世纪初期,德国犹太人陷入了一种自相矛盾的困境:一方面,启蒙的理性允诺了一种现实政治的自我实现。这意味着他们放弃指向超验的犹太教传统和受难概念,转而注重个人的德国公民共同体身份。^② 对于他们来说,康德、歌德与席勒在19世纪的卓著成就与教化理想(Bildungsideal),带来了一种“启蒙、普世价值、艺术自律与一神教”之间不可分割的感觉。^③ 以赫尔曼·科恩(Hermann Cohen)、罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)为代表的新犹太知识分子以拥抱启蒙与理性的姿态,冲淡了犹太身份与传统绑定的苦难。然而,德国自由派中出现的反犹情绪击碎了犹太人对启蒙共同体的幻想。德国的反犹情绪有多种根源,内维尔(Peter Neville)以图表的形式展现了这种复杂的根系^④,其中包括对马克思主义的恐惧、来自宗教的偏见、极端爱国主义、德国种族优越论等。到19世纪90年代,德国的反犹情绪已经十分强烈;最具反犹主义色彩的群体,大多是来自中产阶级的清教徒。德国中产阶级虽然是启蒙理性引领者,但在工人阶级整体的崛起与德国社会民主党(SPD)在议会中占领统治地位的事实面前,他们选择了与同样信任德国共同体的犹太同僚割席。^⑤ 这种被同化的犹太人反被抛弃的感受,学者莱茵哈兹

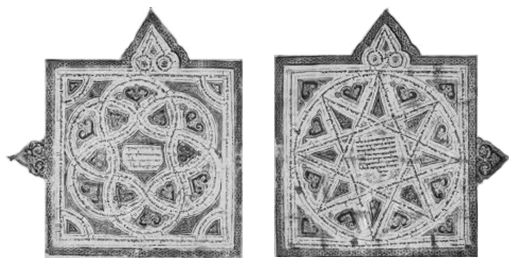
① 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” *New German Critique* 34 (1985): 83; Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” trans. Renée B. Larrier, *New German Critique* 20 (1980): 112。

② 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” *New German Critique* 34 (1985): 79。

③ 同上, 78。

④ 参见 Peter Neville, *The Holocaust* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 8。该图表以“德国反犹主义”为中心,列举了六大历史根源,并标注了相关的代表性人物或组织。(1)宗教偏见,关联人物:马丁·路德(Martin Luther)。(2)反马克思主义,关联人物:施特克尔(Adolf Stöcker)。(3)种族理论,关联人物:戈比诺(Joseph Gobineau)、张伯伦(Houston Chamberlain)。(4)极端民族主义,关联组织:泛德意志联盟(Pan-German League)。(5)将犹太人视为“异族”与“非德意志”的观念,关联人物:费希特(Johann Fichte)。(6)德国“文化优越论”,关联人物:费希特、瓦格纳(Wilhelm Wagner)。

⑤ 参见 Peter Neville, *The Holocaust*, 7-8。



(Jehuda Reinharz)在其著作《母国或应许之地:1893—1914 年德国犹太人的困境》中概括为在母国(Fatherland)和应许之地(Promised Land)之间的挣扎与选择。^① 仍旧选择停留在共同体之中的被同化的犹太人,被迫陷入了自我证明之中。1893 年,面对日益汹涌的反犹浪潮,拉斐尔·罗恩菲尔德(Raphael Loewenfeld)写了一本小册子——《养尊处优的犹太人抑或国家公民?》(*Schutzjuden oder Staatsbürger?*),其中的表述,甚有卑微之感:

1.我们不是德国犹太人,我们是有着犹太信仰的德国公民。

2.作为公民,我们不索要任何合法权益之外的保护。

.....

5.我们的道德与其他德国公民没有不同。^②

在这样的环境之下,犹太感性(Jewish Sensibility)应运而生。一言以蔽之,在这一语境中的犹太感性是已经陷入僵局的归化犹太性的反题(antithesis)。^③ 与后者注重理性、尊重共同体、忽视犹太传统与超验性的特质相反,这种新的犹太感性可以被概括为“末世论的、灾难性的、乌托邦的、悲观的”。^④ 洛维(Michael Löwy)进一步认为,正是一种重新发现犹太传统(尤其是弥赛亚传统)并对过去抱有乡愁的情绪,松散地组织起了一批思想多元异质,却面对着同样处于困境的犹太思想家,包括布洛赫、本雅明、肖勒姆、卢卡奇、布伯(Martin Buber)、卡夫卡(Franz Kafka)。^⑤ 阿什海姆(Steven E. Aschheim)也指出,这一批犹太学者之间的一致性,不体现在对具体出路的共识上,而体现在一股共同的冲动上,这种冲动让他们重新思考一切,并且带着“弥赛亚式、末世论式的性情”。^⑥

布洛赫的思想脉络可以放置在这种“1914 一代”的犹太感性的诞生过程中进行考量。实际上,凭借着其关于乌托邦与末世论的出色理论建构,布洛赫成为这种犹太感性的重要代表人物。阿什海姆就认为,布洛赫的《乌托邦精神》是一

① 参见 Jehuda Reinharz, *Fatherland or Promised Land: The Dilemma of the German Jew, 1893-1914* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1975)。

② Raphael Löwenfeld, *Schutzjuden oder Staatsbürger?* (Berlin: Schweitzer & Mohr, 1893), 3, 11。

③ 参见 Béla Balázs, “Notes from a Diary (1911-1921),” *New Hungarian Quarterly* 47 (1972): 125-126。

④ 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” *New German Critique* 34 (1985): 81。

⑤ 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 111。

⑥ 参见 Steven E. Aschheim, *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises* (London: Macmillan Press Ltd, 1996), 35。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

部反映当时犹太情绪的代表性杰作,有着急剧的撕裂感与虚无主义的崩溃感。^① 布洛赫生于 1885 年,学界普遍认为,一直到 1914 年都是其思想的重要形成期。可以说,他的思想就是在这种犹太性“母国与应许之地”之间的挣扎中成长,并逐渐成为反对归化犹太人理论,另辟蹊径,臻于成熟,形成“现代犹太弥赛亚主义”(Modern Jewish Messianism)的。

在上述 19 世纪末 20 世纪初犹太自觉产生分歧的大背景下,布洛赫的思想形成历经了几个关键节点,但总体来说,呈现为在犹太民族问题上“批判—重建”的过程。1907 年,布洛赫在维尔茨堡学习哲学、物理和音乐,并通过一位犹太复国主义朋友对喀巴拉和犹太神秘主义产生了兴趣。^② 1908 年,他在赫尔曼·科恩的指导下完成了研究海因里希·李凯尔特(Heinrich John Rickert)的博士毕业论文。科恩是启蒙运动之后提倡理性的代表性犹太学者,也是新康德马堡学派的创始人。当时的布洛赫就开始批判他的导师对理性的过度推崇,以及“无法把握历史中的超验的冲动”。^③ 在这之后的 1909—1913 年,布洛赫受到了犹太复兴潮(Jewish Revival)^④的影响,其中又以马丁·布伯的影响为甚。^⑤ 早期布伯同样反对理性对新康德主义的世俗化,提倡超验性,强调神秘的犹太经验的复归。^⑥ 这与布洛赫在 20 世纪初对于犹太问题的理解不谋而合。1908—1911 年,布洛赫在柏林师从西美尔(Georg Simmel),并与卢卡奇结识。西美尔生命哲学中对“人”的关注,给了布洛赫巨大的启发。不过在那时,西美尔已经受反犹主义

① 参见 Steven E. Aschheim, *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises* (London: Macmillan Press Ltd, 1996), 35。

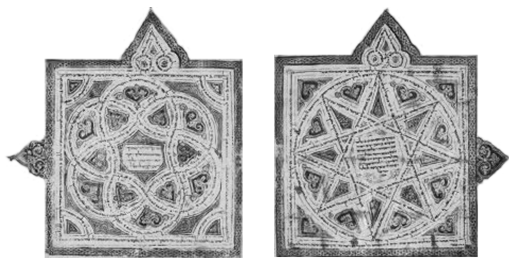
② 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*。

③ 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 99。

④ 这里提到的犹太复兴潮(Jewish Revival)大体分为两部分。一部分是马丁·布伯在犹太复兴中扮演的重要角色:马丁·布伯在 1909—1918 年进行了一系列关于犹太复兴与犹太复国主义的演讲,对当时的犹太知识界产生了深刻影响。布伯主张犹太教的改变与复兴,把关注重点从犹太传统的存续转向犹太人的解放。他注重犹太教的内在作用,声称要发扬属于先知的犹太教。参见 Martin Buber, *On Judaism*, ed. Nahum N. Glatzer (New York: Schocken Books, 1967), 44-45。另一部分指的是更为广义的内容,犹太知识界在 20 世纪初产生的反对资本主义和自由主义的犹太观念,反对启蒙理性,特别是反对 Bildung 概念的思潮。布洛赫、本雅明、卢卡奇、肖勒姆等人都可被归入此思潮。阿什海姆具体论述了魏玛德国时期这一犹太复兴潮的发展,参见 Steven E. Aschheim, *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises* (London: Macmillan Press Ltd., 1996), 31-44。这两部分的犹太复兴潮虽然在时间上有所重合,在内涵上实则存在不同的侧重。

⑤ 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 88。

⑥ 参见 David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 37-39, 43-47。



兴起的影响,无法在柏林找到一份正式的教职。^① 布洛赫对此是有所意识的,当1914年西美尔选择支持一战时,他认为考虑到西美尔受到的种种不公,这种选择是不可理解的。布洛赫给西美尔写信说:“您从未对任何事情寻求过明确的答案,从未。……恭喜您!现在您终于找到了。对您来说,形而上学的绝对现在就是德国的战壕!”^②虽然在那之后,布洛赫还是去听了西美尔的演讲,但却认为演讲“完全”“支持战争”,是“极端的全德式,完全无法理解”。^③可以看出,在1914年,布洛赫在完善自身哲学体系的同时,也明确了自己的政治立场。

布洛赫和卢卡奇的相识更像是犹太知识分子在一战前的惺惺相惜。卢卡奇在布洛赫身上看到了德国古典哲学复兴的可能,并称布洛赫有着“古代哲学家的母语”^④。卢卡奇在当时已经展现出了充分自觉的犹太特质,特别是对弥赛亚与末世论的关注。^⑤ 卢卡奇的密友贝拉·巴拉兹(Béla Balázs)更是感叹:“卢卡奇的新的伟大哲学是弥赛亚主义!他发现了自己身上的那个犹太人……只有我被留在原地。”^⑥卢卡奇这种对弥赛亚的偏好实际上是与布洛赫相互影响的结果。^⑦ 尽管后期卢卡奇摆脱了布洛赫的弥赛亚倾向,但事实上,有学者认为,在当时,布洛赫、卢卡奇、肖勒姆、布伯、卡夫卡与许多其他中欧犹太知识分子形成了一个松散的关注犹太教救赎概念与弥赛亚的群体,这个群体之间有着密切的引力。^⑧ 随后,经卢卡奇介绍,布洛赫加入了马克斯·韦伯(Max Weber)的圈子,并因对犹太神秘主义与末世论的关注而被韦伯反感,韦伯甚至直言布洛赫在科学问题上并不可信。^⑨ 在那时,韦伯的妻子如此描述布洛赫:“忽然之间,一个犹太哲学家出现了……他可能认为自己是新的弥赛亚!”^⑩

在20世纪第一个十年的种种试探、观察、交往与分道扬镳之后,布洛赫在1912年完成了为数不多的、讨论犹太人身份的文章。他在《标志:犹太人》

① 参见 Peter Zudeick, *Der Hintern des Teufels: Ernst Bloch—Leben und Werk* (Bühl-Moos: Elster Verlag GmbH, 1987), 34。

② 同上, 39。

③ 同上。

④ 同上, 41。

⑤ 参见 Michael Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe*, trans. Hope Heaney (London: Verso, 2017), 116。

⑥ Béla Balázs, “Notes from a Diary (1911-1921),” 124-126。

⑦ 同上。

⑧ 参见 Tyrus Miller, *Georg Lukács and Critical Theory: Aesthetics, History, Utopia* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022), 38。

⑨ 参见 Peter Zudeick, *Der Hintern des Teufels: Ernst Bloch—Leben und Werk*, 45。

⑩ 同上。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

(*Symbol: The Jews*)中写道:“终于,身为一个犹太人的骄傲感觉醒了。”^①这种觉醒的犹太身份不同于他在思想形成期一直反对的归化犹太人身份,因为归化犹太人推崇理性、现世和政治共同体;布洛赫所关注的是现代犹太弥赛亚主义或曰上文所述的“犹太感性”。在这个时期,布洛赫反对“自由主义的毒药”,反对泛滥理性主义,并在韦伯的影响下,将关注放在文化分析角度,逐渐形成了一种犹太式的世界观。这种世界观既包括乌托邦的冲动,也含有弥赛亚的历史概念。他摒弃狭隘的犹太复国主义,认为只有弥赛亚主义才能真正地反映犹太历史的根本矛盾:现世同化与无法摒弃的传统之间的矛盾。^②他指出,抛弃了弥赛亚中核心的拯救概念的犹太复国主义,是毫不妥协的,因此也是危险的。

梳理布洛赫思想的形成脉络,不难发现犹太身份始终是他在学术、社会生活和政治上的重要归属。犹太人的民族身份以不同的形式影响着布洛赫,而犹太感性则将布洛赫与20世纪初期的其他同样怀旧、关注复苏、警惕启蒙的犹太学者关联到一起。这种关联在很大程度上体现在弥赛亚的观念上。

三、从犹太感性到现代弥赛亚主义

布洛赫把握自身的犹太感性的过程,也是他逐步形成自己“现代弥赛亚主义”的过程。他明确了与归化的小布尔乔亚犹太知识分子的分歧,并不认为自己的犹太身份应该放置于公民身份之后。^③同时,他也不认可狭隘的犹太复国主义,或是以布伯为代表的过度强调个人超验经验的倾向。^④在布洛赫的哲学中,犹太感性的维度指向的是弥赛亚。他认为,弥赛亚概念一方面体现了犹太历史的根本矛盾,另一方面则保留了真正解放的可能。^⑤布洛赫这种基于自身犹太感性做出的选择,深刻地形塑了他的哲学,影响了他的尚未存在本体论、乌托邦哲学和末世论概念。

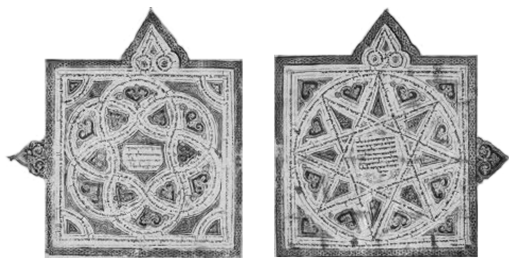
① Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (Munich: Duncker & Humblot, 1918), 319.

② 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 101.

③ 同上, 99. Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Faksimile der Ausgabe Von 1918, Gesamtausgabe Band (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971), 319-332.

④ 关于布洛赫对犹太复国主义的态度, 参见 Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Faksimile der Ausgabe Von 1918, Gesamtausgabe Band, 321-322. 布洛赫对布伯的态度, 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 100.

⑤ 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 101.



弥赛亚是传统犹太教中的救世主,将在弥赛亚世纪(Messiah Age)降临。从时间的意义上看,弥赛亚世纪代表着终极意义的来临,同时也意味着犹太民族流散的结束和地上的天堂开始。在《密什那》和《以诺书》中,弥赛亚的降临是前存在(pre-existent)的存在,是在创世之前就已经决定的七样事物之一。^①《巴比伦塔木德》也指出,弥赛亚是“在伤口之前出现的拯救”^②。弥赛亚是大卫王的后裔,是耶和华的使者,是持守戒律之人的化身。他早已诞生,但何时出现并无定数,他的出现发生在时间的尽头。经由弥赛亚,个体生命和民族的历史命运紧密相连、息息相关。弥赛亚概念也涉及犹太教和基督教的关键区别。肖勒姆指出,犹太教的弥赛亚和基督教的弥赛亚重大的区别是,基督教强调个人的拯救,但犹太教的拯救必然发生在物质世界中,换言之,犹太传统中的弥赛亚是一种历史观或时间观。^③

然而,19—20 世纪存在对传统弥赛亚概念的不同诠释,包括传统拉比文本的解读,以迈蒙尼德(Moses Maimonides)为代表的理性主义解读,以及以科恩为代表的自由主义改良式的诠释等。^④ 这些诠释反映了犹太知识分子面对自身宗教传统的不同价值取向。布洛赫的现代弥赛亚主义具有强烈的末世论色彩,是回溯与乌托邦冲动的辩证统一。^⑤ 他对弥赛亚这一面向的诠释与继承,实际上与上文他面对世纪之交危机的态度是同构的。哈德森(Wayne Hudson)认为布洛赫是一位“马克思主义的弥赛亚主义者”^⑥。肖勒姆则进一步地捕捉到了其弥赛亚倾向背后的犹太感性,认为布洛赫等人因其对弥赛亚主义的沿袭,才是犹太传统的真正继承人。^⑦ 他指出,在当下,弥赛亚已经不能再寄希望于科恩的启蒙理性、永恒进步的乌托邦,却能从布洛赫等人的文本中找到它世俗化的路径。^⑧ 总体来说,布洛赫与肖勒姆、本雅明等同具犹太感性的知识分子,对弥赛亚观念在 20 世纪再发现与发扬的面向是相类似的。

因此,本文在分析布洛赫的现代弥赛亚主义倾向时,参考了肖勒姆提出的犹

① 参见 Pesachim 54a. and 1 Enoch 48:4-6。

② Babylonian Talmud, Megila. 13b.

③ 参见 Gershom Scholem, “Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum,” in *Judaica I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963), 20。

④ 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 109。

⑤ 同上,111。

⑥ Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, 8。

⑦ 参见 Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*, 287。

⑧ 同上,285。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

太教弥赛亚理想类型(ideal type of Jewish Messianism)。^① 这个理想类型主要包含三个彼此关联、同时成立的特质:(1)弥赛亚是两种冲动(tendency)的辩证统一。弥赛亚一方面有着向后看的复苏(restorative)的冲动,另一方面有着向前看的乌托邦冲动。(2)弥赛亚本质上是一种关于灾难的理论,它关注的救赎,究其本质,是一种具有强烈毁灭性的末世观念。(3)弥赛亚具有无政府特征。^② 通过这三个特征,可以反观布洛赫哲学的现代弥赛亚主义维度,而这一维度,实际上是其犹太感性在哲学层面的综合反映。

首先,布洛赫的哲学本身包含了复苏的冲动与乌托邦冲动,是回溯性和创造性的综合。布洛赫的乌托邦冲动十分明晰:1918年出版的《乌托邦精神》是他思想的奠基之作,他后期以《希望的原理》为核心构筑的希望哲学,更是一种“向前看”的哲学。然而,布洛赫的乌托邦概念仍旧包含着过去的维度。他的乌托邦概念依托于其“尚未存在”的本体论,在其《图宾根哲学讲稿》中,布洛赫用这样的一句话概括其本体论:S尚不是P(S is not yet P)。这个关于存在的逻辑表述是动态的、过程性的。在这一本体论表述中,主词(S)被内化了变化的可能,并持续地处在变化和变化的潜势之中。理想的状态是主词(S)最终成为宾词(P)。布洛赫写道:“那个宾词(P)必须被越来越多地表达……成长、确定,直至实现其自身。”^③在这个意义上,主词(无论是个人还是社会)得到拯救的希望,恰恰就存在于自身之中。未来在过去中孕育,主词将真正地实现、恢复自身全部的潜能。这接近洛维提到的希伯来词汇“Tikkun”代表的回归、补偿与改革三位一体、同时发生的概念。^④ 进一步地,我们可以看到“尚未存在”如何与肖勒姆对弥赛亚的诠释相呼应,肖勒姆写道:“修复性的因素也在发挥作用……全新的秩序中完全包含着旧有秩序的元素,但这个旧秩序并不存在于真正的过去之中。这更像是一个被启蒙之梦的光芒所转化和升华的过去。”^⑤不难发现,“全新的秩序中完全包含着旧有秩序的元素”,和“尚未存在”本体论中宾词(P)内化了主词(S)相吻合。过去通过转化与升华成为未来,这便是复苏与乌托邦的冲动之间的辩证统一。如布洛赫在《乌托邦精神》中所写,“这意味着:终极的、真正的、超神圣的未

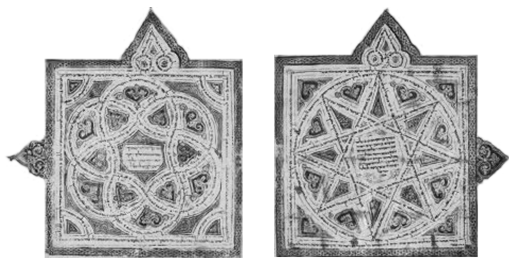
① 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 106。

② 同上,107、109。

③ Ernst Bloch, *Tübingen Einleitung in die Philosophie* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 1970), 213-220。

④ 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 106。

⑤ Gershom Scholem, “Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum,” 12-13。



知之神——我们全体的启示——虽未被‘加冕’或‘客体化’，却已‘活着’，并且活在我们之中。^①

布洛赫对过去怀抱着一种怀旧之情。他认为可以从既有的或曾有之物中发现真正的拯救的可能。他的《乌托邦精神》大体分为三个部分：第一部分探究历史上的造型艺术，第二部分是对于音乐的讨论，第三部分则是“卡尔·马克思与末世论”。布洛赫对于造型艺术，尤其是器皿的描述（“通过解读一只简单陶罐，鸣响我们形象绽放的序曲”）^②，令我们联想起肖勒姆所说的弥赛亚世纪：“此时的上帝之国不再仅限于实现尘世良善，而是要统治所有受器皿破碎（shevirat hakelim）影响的无限创造领域。”^③此处的器皿破碎，折射出了犹太弥赛亚的历史观：我们所拥有的，不过是神光收缩后器皿留下的神性碎片。而布洛赫则认为，我们能从这些碎片中辨认出一个理想未来的样貌。洛维由此指出，这种关于过去的浪漫的怀旧之感，即对素未谋面的故乡的乡愁，这与马克思主义不谋而合。^④布洛赫的确曾对1917年的俄国革命有着浪漫的想象。奥斯卡·内格特（Oskar Negt）就认为布洛赫是一个“十月革命的哲学家”，因为对布洛赫来说，十月革命是一个伟大的末世论时刻，是“爱的突破”。^⑤在自己的哲学思想中，布洛赫实际上很好地综合了革命怀旧与新世界的矛盾，他写道：“让归乡之门在世界中回响，正是乌托邦哲学的终极准则。”^⑥

如果放在历史的脉络中考量，回溯性的冲动与乌托邦的冲动实则是布洛赫的犹太感性对现实政治的回应。布洛赫指出，在宗教，特别是犹太教中，有一种希望的维度：乌托邦的冲动给予了人们忍受当下痛苦的可能，让人们得以构想一种从未存在过的现实。^⑦在这个意义上，布洛赫的现代弥赛亚主义重新正视了20世纪初的历史：历史不是空洞虚无的连续体，而应该被视作一个又一个的纪

① 参见 Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, trans. Anthony A. Nassar (Stanford: Stanford University Press, 2000), 201.

② 同上, 3.

③ Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays* (New York: Schocken Books, 1976), 285.

④ 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 106.

⑤ 参见 Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, trans. J.T. Swann (London: Verso, 2009), xxvii.

⑥ Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, 206.

⑦ 参见 Paul R. Mendes-Flohr, “‘To Brush History against the Grain’: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch,” *Journal of the American Academy of Religion* 51 (December 1983): 641.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

元。历史的内部蕴藏着解放的可能,甚至需要虔诚地呼唤存在于过去的命运。^①进一步地,布洛赫将 20 世纪最深刻的现实与一个可能的希望的将来联系起来。布洛赫对这两种冲动的诠释具有强烈的时代与身份色彩,既时时处在战前德国的知识分子之间,又时常处于某种意义上的边缘之中。^②哈贝马斯(Jürgen Habermas)就指出,这种呼唤命运、怀有乌托邦希望的特征,实际上是属于特定一代人的建构。诞生于世纪之交与犹太感性的兴起之际,布洛赫的弥赛亚希望具有一种不属于 21 世纪的理想主义色调。^③换言之,这实则是 20 世纪其中一种被我们丢失的遗产——在布洛赫之后,新世界已成旧时代。

其次,布洛赫的乌托邦具有厚重的末世论色彩。他认为应该将乌托邦与末世论结合起来,以规避乌托邦本身的异于此世的疏离感。^④他提出了“作为所有革命灵知之实现的世界末日”^⑤。事实上,其著作《乌托邦精神》的原名就是《末世论的人》,可见在布洛赫心中,末世论和他的乌托邦观念是不可分割的。因为末世论和启蒙乌托邦实则是相互矛盾的,所以相比起启蒙的乌托邦,布洛赫的乌托邦更多是弥赛亚式的乌托邦。而弥赛亚末世论的一个重要面向,恰恰就是反对启蒙对乌托邦观念的改良。许多塔木德的文本都暗示了弥赛亚概念“与末日共生”的性质:弥赛亚只在最堕落的年代、最绝望的时刻中降临。^⑥在《米德拉什·诗篇》(*Midrash Tehillim*)中,犹太人问上帝:“你什么时候会将拯救降临于我们?”上帝的回答是:“当你们已经堕落到最深渊之处时,我将为你们带来救赎。”^⑦因此,在弥赛亚的概念中,从无意义的堕落世界到得到拯救的王国之间完成的是一次“跳跃”,而不是循序渐进的改革。这和提倡进步与日臻完善的现代性截然相反,在后者的理念中,乌托邦应该是一段不断上升的阶梯的终点。而弥赛亚的阶梯是向下的,甚至是断裂的:只有对现存秩序的彻底的、暴力的摧毁才能带来真正的拯救。肖勒姆写到,救赎不是任何持续的进步的结果,而是对现存

① 参见 Jürgen Habermas, “Ernst Bloch—A Marxist Romantic,” *Salmagundi* 10-11 (fall 1969-winter 1970), 314。

② 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, 211。

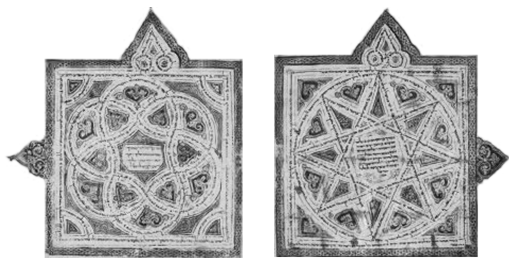
③ 参见 Jürgen Habermas, “Ernst Bloch—A Marxist Romantic,” 316。

④ 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, 29。

⑤ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Gesamtausgabe vol. 16 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 430-442。

⑥ 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 107。

⑦ Midrash Tehillim to Psalm 45:3。



历史的闯入和摧毁。^① 在布洛赫早期乌托邦思想的形成年代,除了布洛赫代表的政治弥赛亚主义,德国实际上流行着以赫尔曼·科恩为代表的启蒙归化的犹太思想。作为马堡学派的代言人,这位新康德主义思想家支持“不被打断的历史进步,不断完善的人性观念”^②。布洛赫反对这种思潮,在《基督教中的无神论》一书中,他明确地写道:“他(科恩)忽略了同样源自犹太传统的福音书和新约启示录材料,将弥赛亚主义割裂为‘理性的伦理’,而将末世论贬为所谓的‘神话感染’——这种割裂是任何基督教神学家都无法容忍的。这是为凸显圣经和末世论的现代特征所付出的不必要的高昂代价。更具启示性的是,这种反神话的情绪已演变为彻底对立,实际上不仅剔除了弥赛亚主义中任何弥赛亚式人物(如《约伯记》中反耶和華的形象),还抹去了启示文学中所有关于‘总体性的未来’的痕迹。”^③ 肖勒姆更加直白而尖锐地指出,科恩眼中的犹太传统,是在小布尔乔亚时代的种种幻想中做出的改编本,科恩的悲剧“太肤浅、太轻贱”^④。总体来说,布洛赫的弥赛亚倾向使他的乌托邦摆脱了科恩的小布尔乔亚幻想。他在《希望的原理》中,进一步要求人们识别虚假的解放,并学会在其中辨认真正的乌托邦的核心。因此,他的乌托邦是毁灭之后的新王国:“他会立刻发现自己置身于存在之外的世界,在时间破碎的耶路撒冷,在一瞬间突然转变,并成为这一瞬间:成为那曾被揭示的天国,他曾经黑暗而幽深的哥特式圣所,曾经的存在与潜伏。”^⑤ 布洛赫的乌托邦反对资本主义、反对消费主义编织的稳定梦想,甚至反对对现实政治共同体的妥协:“人们应当在此理解并铭记:就其本质而言,解决方案至少永远不会在一本书中表达,也不会 in 世俗的教堂或任何学院哲学中表达——一旦人们最终将正确理解的问题重构为绝对的危机,而这场危机的降临,便意味着这个世界的必然终结。”^⑥

如弗洛尔(Paul R. Mendes-Flohr)所言,在启蒙走向失败与覆灭的年代里,人们,特别是部分不满小布尔乔亚同僚的犹太知识分子,重新燃起了对于末世论的兴趣。^⑦ 可谓“关于生存与灭亡的忧虑,连带着对于救赎的渴望一起,深深地

① 参见 Gershom Scholem, “Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum,” 12-13, 20, 24-25, 27-28, 29-30.

② Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 107.

③ Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, 45.

④ Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*, 289.

⑤ Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, 197.

⑥ 同上。

⑦ 参见 Paul R. Mendes-Flohr, “‘To Brush History against the Grain’: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch,” 631.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

影响了犹太知识分子群”^①。布洛赫、卢卡奇和本雅明等非传统的犹太知识分子，颠覆性、异质地选择继承了19世纪的乌托邦传统，将其与犹太弥赛亚的末世论相结合。^②加迪纳(Michael Gardiner)进一步总结，末世论的转向实则深深地扎根于20世纪中欧边缘化的、无法顺利被启蒙理性归化的知识分子的土壤之中。^③巴克·莫尔斯(Susan Buck-Morss)则认为，对于这部分犹太知识分子来说，末世论意味着无论经受怎样的欲望与苦难，现存的希望尚未被耗尽，革命永远有冲破历史的时机。^④与前后冲动的辩证统一一样，犹太感性对末世论的关注是基于自身政治与存在危机的考量。然而与前者不同的是，末世论和启蒙有着更深刻的背反关系，这种根植于二者深处的分歧，实际上将布洛赫等犹太学者放置在了同样矛盾、撕裂的处境当中。

如果从犹太感性的角度重新审视其哲学，会发现末世论式的乌托邦让布洛赫在现实政治中摇摆不定。一方面，诞生于第一次世界大战与十月革命的毁灭性力量之中，布洛赫的末世论是对现实政治的一种诠释。正如他在一战后出版的小册子《军事上的失败究竟会毁灭还是拯救德国？》的题名所暗示的，他认为德国应从一战的毁灭中得救。^⑤他在《乌托邦精神》的导言中也表达了对于欧洲政治乃至西方文明正处于堕落之中的批判，他写道：“其所谓‘本土性’的悲情，只能将西方文明拖向动物般的麻木与无信仰的湮灭……而今日只剩文明的萎靡、庞大的舰队，以及对历史持续流逝的悲观记录……但对欧洲而言，唯有迫近的、永恒的死亡。”^⑥他认为当时的德国应该转向革命，或是至少应该彻底地摧毁禁锢人的陈旧秩序。而另一方面，因为拒斥了启蒙与渐进的改革，布洛赫的乌托邦观念在某种意义上又是不切乎实际的（尽管切乎实际的可能是错误的、堕落的）。拉宾巴赫(Anson Rabinbach)指出，建基于弥赛亚的乌托邦因为其对灾难性的拥抱，从而获得了熊熊燃烧的必要性。但是这样的信仰在一个理性和危机的年

① 参见 Paul R. Mendes-Flohr, “‘To Brush History against the Grain’: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch,” 632。

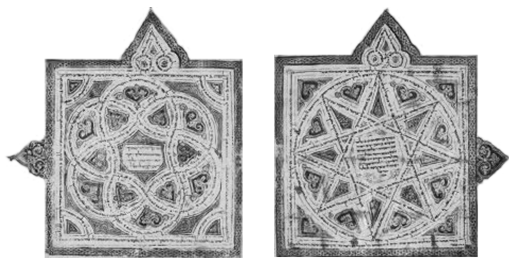
② 参见 Michael Gardiner, “A Postmodern Utopia? Heller and Fehér’s Critique of Messianic Marxism,” *Utopian Studies* 8 (1997): 89。

③ 同上, 91。

④ 参见 Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, 243。

⑤ 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 110。

⑥ Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, 2。



代,从根本上是不可靠的。^① 弥赛亚的拯救是可疑的,因为它对世界彼岸的描绘充满了密教的、神学的言辞模糊性,而对世界的此岸又具有太过强烈的颠覆冲动。在这个意义上,弥赛亚很可能“颠覆自我,走向马基雅维利主义,忽略公民自由与道德伦理”^②。费伦茨·费赫尔(Ferenc Feher)认为,布洛赫、本雅明的理论之所以能得到发扬,恰恰依赖一些他们所反对的启蒙特质:比如对异见的包容。^③ 连肖勒姆也承认,科恩的观点具有一定的现实意义。肖勒姆认为,不否认犹太人的历史,尤其是当代史,这与伴随并削弱该历史的弥赛亚驱力之间形成的割裂,已经构成了一个真实的问题,而这个问题是任何当代犹太神学都无从回避的。^④ 这让布洛赫无法将雅努斯双面神式的理想,转变成一个明确的政治解放的蓝图。^⑤ 这也是布洛赫的弥赛亚在灾难面前表现出暧昧态度的根源。

最后,布洛赫的哲学很大程度上是无政府主义的,这也是弥赛亚的重要遗产。在众多塔木德和喀巴拉文本中,都体现了一个共识:在弥赛亚世纪,原先的托拉律法会被新的、救赎性的律法(the Torah of Redemption)所取代。^⑥ 在新的世纪、新的王国,应当具有新的律法。在新的律法中,旧有的禁忌和限制都将不复存在。肖勒姆指出,对希伯来传统文本的诠释可以准确地呈现这种特质。如《诗篇》的 146:7 中“耶和华释放被囚的”一句,“囚禁”应解读为“约束”,结合前面的“释放”转义为“化为碎片”,整句亦可解读为“耶和华解除禁令”。^⑦从这个角度看,弥赛亚时代是一个废除原先统治、规则与束缚的无政府王国。曼海姆(Karl Mannheim)就认为,在这种无政府主义的情绪中,人们所需要的仅仅是生命、激情、真正的解放与自由。^⑧ 布洛赫承继了这种鲜明的无政府主义色彩,进一步将

① 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 123。

② 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 123。

③ 参见 Ferenc Feher, “Arato-Breines and Lowy on Lukics,” *New German Critique* 23 (Spring/Summer 1981): 134。

④ 参见 Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*, 289。

⑤ 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 124。

⑥ 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 108。

⑦ 参见 Gershom Scholem, “Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum,” 41-50; Gershom Scholem, “The Crisis of Tradition in Jewish Messianism,” in *The Messianic Idea in Judaism* (New York: Schocken Books, 1971), 55。

⑧ 参见 Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015), 190。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

其拓展为无神论,以此强调人的价值。

布洛赫的弥赛亚比起圣经《新约》中带来温顺之爱的基督,更像是《希伯来圣经》中改变世界的勇者。^① 在这一逻辑下,布洛赫的耶稣便成为一名斗士,一个异端:原始基督徒就是无神论者。因为他们不是信奉权力之神朱庇特,而是信奉一个拿撒勒出身的犹太人。^② 布洛赫重新诠释了《创世记》以降的圣经文本,总结出一条由异端和革命者组成的脉络:从伊甸园中的蛇,经由摩西、约伯、耶稣、托马斯·闵采尔、弗洛里安·盖尔,直至俄国十月革命的革命者。^③ 他认为,这些人物接近宗教的本质,因为他们促成了绝对希望的爆发(而不是其他律法,或是强调一个超验性的全能神)。他反复提及神子变为人子,占绝对统治地位的神性让位于颠覆性的、革命性的人性。在摩西于西奈山受戒的时候,“比起一个完成的神话,一个未完成的目标出现了……可见的自然神让位于不可见的正义裁决”^④。在《约伯记》中,约伯是比造物主更加正义的希伯来普罗米修斯;在《出埃及记》中,重要的是“我是我所是的/我将是那将是”的。布洛赫明确表示,他所认为的弥赛亚主义的本质是反叛。

随着“未来态”(Futurum)成为神的真实存在模式,从一切旧有雅威观念中“出逃”成为可能——这种可能性远超过对亚伯拉罕的插叙式应许。《出埃及记》由此诞生:它反抗法老化的雅威(祂只创造了埃及,而非迦南,更非“新天新地”)。简言之,在“我将是那将是”摩利亚山上,反叛、先知见证和不再隐匿的弥赛亚主义,已半身冲破牢笼,踏入自由的光芒之中。^⑤

由此可见,在布洛赫的心中,一旦新天新地出现,原先的雅威就是旧神了,因为“祂只创造了埃及”^⑥。布洛赫吸取了弥赛亚概念中的颠覆性、毁灭性的特质,从而摆脱了他所言的旧神束缚。在这个意义上,布洛赫继承并发扬了犹太传统中的“人神同形同性论”(Anthropomorphism)。但布洛赫并没有认为人神同形同性只是单纯的神显;他认为真正的弥赛亚是从人之中诞生的,“是人,这个最初

① 参见 Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, xxvii.

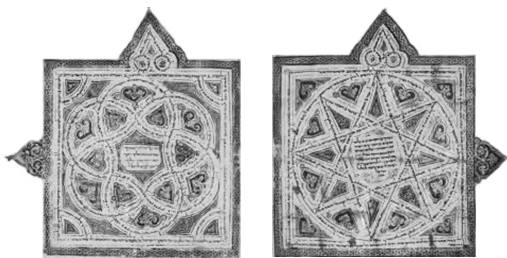
② 参见 Ernst Bloch 恩斯特·布洛赫,《基督教中的无神论:关于出走与王国的宗教》[*Atheism in Christianity: The religion of the Exodus and the Kingdom*], 梦海 Meng Hai 译(北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press], 2017)。

③ 参见 Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, xxvii.

④ Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum, Gesamtausgabe* vol. 14 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968), 126-148.

⑤ 参见 Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, 79.

⑥ 同上。



的,最后的,也是最自由的存在赋予了自己弥赛亚,并在对弥赛亚的期盼之中日夜劳作。或是说得再赤裸一些,是我们赋予了自己弥赛亚”^①。可以看出,犹太弥赛亚对布洛赫的第三个影响,即无政府或无神论,反过来促进了布洛赫对弥赛亚概念的创造性诠释。布洛赫从弥赛亚概念中提取了一种足以毁灭一切律法和权威的希望,这个希望反过来可以摧毁任何源自宗教的名号。这也是自称无神论者的布洛赫不相信救赎发生在世俗教堂中的原因。实际上,布洛赫并没有摆脱一种本质主义的弥赛亚冲动——一种在犹太性和世界性之间游离的张力。^②因为归根结底,救赎始终是世界的救赎。

布洛赫的无政府主义放在其所处的时代背景中,实则是犹太感性与马克思主义交织,是其无神论的特征与宗教启示结合的结果。哈贝马斯论述了布洛赫的思想背景:马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中对宗教提出了批判,但是这种批判中诞生了新的诠释。“上帝死了,但是他曾经存在的地方留下了一个阙如的空间,无神论者终于明白,测度这样的空间的尝试,正勾勒出一个未来自由王国的蓝图。”^③权威已经缺失,剩下的只是旧神背后的欲望与力量本身。布洛赫公开自身的无神论身份,批判宗教束缚了《圣经》文本中蕴藏的末世论式的启迪与解放。^④他的“我们自己成为第七天”的乐观主义,是在各种思潮交织、此消彼长的时刻,对弥赛亚颠覆精神最直接的继承。^⑤

四、结语

犹太传统对布洛赫的影响是多面、复杂而深刻的。与其说布洛赫具有固化的犹太身份认同,不如说他在对犹太传统的批判继承与对时代使命的深思熟虑之上,形成了自己的犹太感性。他在一个动荡而又微妙的世纪成长,在其中形成了自己的哲学体系,同时又被卷入对于自己身份的反思中。犹太感性的维度意味着,在20世纪,成为一个犹太人,在很多情况下并不是自由选择,而是在各式社会思潮——犹太教的自由派、科学派、哈西德派中挣扎求生。布洛赫的犹太感性最终选择了弥赛亚这一概念,在一种同化的悲情中把握了自身的传统,诞生

^① Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, 180.

^② 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 113.

^③ Jürgen Habermas, “Ernst Bloch—A Marxist Romantic,” 313.

^④ 参见 Paul R. Mendes-Flohr, “To Brush History against the Grain: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch,” 637.

^⑤ 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, 218.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

了自己坚定、果断的弥赛亚哲学。

如果我们从犹太感性的角度出发,检视布洛赫的思想面向,会发现其独特的理论运思。比如,布洛赫被称为马克思主义的异端^①,但这种“异端”恰恰是对马克思主义传统在 20 世纪面临的危机的一种有力回应。哈德森(Wayne Hudson)就指出,马克思主义在当代急需重建与革新,而布洛赫的哲学为其提供了关键的机遇。因为布洛赫“是来自马克思主义另一侧的思想家”,能够看到此侧被忽略的事物。^② 布洛赫通过犹太感性的视角,重新阐释与激活了马克思的乌托邦维度,使其摆脱了机械的历史唯物主义与庸俗的决定论的桎梏,并将现代弥赛亚主义重新引导到时代的视阈当中。在这个意义上,布洛赫真正地证明了,“在 20 世纪,神学是马克思主义不可缺少的盟友”^③。马克思主义有着关注乌托邦的传统,《共产党宣言》就提及了乌托邦社会主义思想家先驱。^④ 在布洛赫的视角中,马克思主义可以进一步超越单纯的历史因果论,而化身成为一种“关乎期待启明(Vorschein)^⑤的哲学”^⑥,怀抱着这种对于期待的自觉,历史与命运得以窥见解放的可能。受到布洛赫的影响,马尔库塞也提出,马克思曾过度聚焦历史的连续性,而有可能我们需要的,反而是“从科学走向乌托邦”^⑦。

可以看到,这种“神学—唯物主义的辩证法”实际上是 20 世纪初犹太感性思潮的一种关键理论建构。哈贝马斯也认为,是犹太感性将一些原先只属于卡拉主义和神秘主义的愿景重新带入马克思主义的视野。^⑧ 讨论本雅明的哲学时,巴克-莫尔斯指出,神学赋予了马克思主义超验的维度,而后者也给予了神学经验性的历史。弥赛亚主义和马克思主义实际上是共生的。^⑨ 这个论断对布洛

① 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, 1。

② 同上, 213。

③ Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*, 219。

④ 参见 Karl Marx, Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (New Haven & London: Yale University Press, 2012), 113。

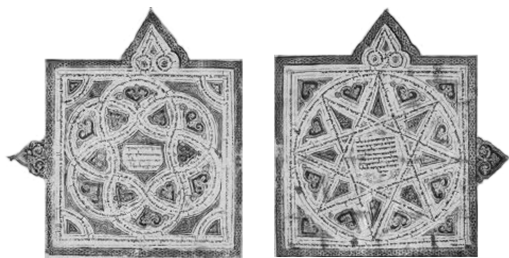
⑤ 关于 Vorschein 的翻译,沿袭詹姆逊(Fredric Jameson)和齐佩斯(Jack Zipes)的思路翻译为“期待启明”,具体见陈影 Chen Ying,〈布洛赫艺术乌托邦中的“期待启明”〉[A Study of “Vor-Schein” in Ernst Bloch’s Artistic Utopia], 于《比较文学与世界文学》[Comparative Literature and World Literature], 2014 年第 1 期[2014, Issue 1], 166—171。

⑥ Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory* (New York: Columbia University Press, 2016), 69-70。

⑦ Herbert Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, trans. Jeremy J. Shapiro and Shierry M. Weber (London: Allen Lane The Penguin Press, 1970), 62。

⑧ 参见 Jurgen Habermas, “Ernst Bloch—A Marxist Romantic,” 316。

⑨ 参见 Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambridge & London: The MIT Press, 1989), 249。



赫同样适用——对于布洛赫、本雅明,以及一些同时代的犹太思想家来说,马克思主义传统亲密而微妙的冲突摆在他们面前^①,科学与启蒙理性已经辜负了他们,而辩证的历史观念仍旧保留了回溯与希望的空间。犹太感性呼唤一种更具有温度与希望的历史,一种可以和当下息息相关的历史观,进而探寻可以从 20 世纪前半叶无穷无尽的失败、失望与幻灭之中找到出路的可能。在这个层面上,尽管常常游走在希望与无力之间,但布洛赫仍旧提供了传统—现代的理论重构的范例。他拥抱了犹太宗教传统中蕴含批判的希望与倾覆性的愿景,吸收了其中辩证的冲动、末世论的情怀与无政府的特质,将其与马克思主义对人的解放与历史命运的关注结合起来,完善了关于人的哲学概念,描摹了人“尚未存在”本体论的趋势与潜势,提出了渐进理性之外人对世界的理想与义务,并最终提炼出人创造新世界的使命。正如布洛赫自己所说:“希望无法摆脱理性而存在,理性亦无法脱离希望而生存。他们将在马克思主义的辩证维度结合起来,除此之外,再也没有有未来的科学,亦没有有科学的未来。”^②

① 特拉维索(Enzo Traverso)在他著作中的“重读马克思”这一节具体解释了这种冲突:“马克思的著作揭示了一个根植于 19 世纪文化的深刻矛盾:一方面是基于实证主义的模式揭示资本主义运行规律,另一方面是将历史视为社会关系总和所生冲突结果的辩证视野。因此,马克思的著作映射出其时代典型的‘双重诱惑’——他既渴望构建一门‘科学’(正如《资本论》序言中对达尔文的致敬所显示的),又因与黑格尔辩证法的血脉联系,始终将阶级斗争视为历史发展的动力。”参见 Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*, 215。

② Ernst Bloch, *On Karl Marx*, trans. John Maxwell (New York: Herder and Herder, 1971), 33.

JEWISH STUDIES

犹太研究

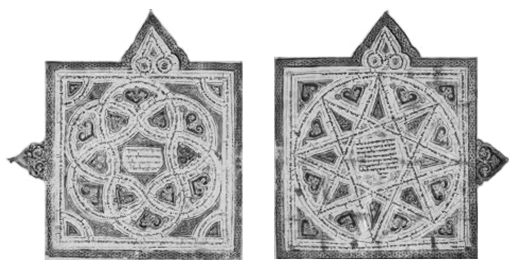
第26辑

From Jewish Sensibility to Messianism: The Jewish Perspective of Ernst Bloch's Philosophy

SUN Kejia CHEN Ying

Abstract: Ernst Bloch, as an important German-Jewish philosopher of the 20th century, has long seen the Jewish dimension of his thought overlooked in academia. This paper examines Bloch's Jewish identity and his unique interpretation of the messianic concept, revealing how Jewish Sensibility permeates his utopian philosophy and eschatology. Growing up in Germany at the turn of the century, Bloch's intellectual formation was influenced by Zionism, gradually breaking free from the constraints of Enlightenment and Bildung rationality and turning toward a messianism imbued with eschatological overtones. In Bloch's philosophy, messianism manifests in three key traits: dialectical unity (restorative and utopian impulses), a catastrophic eschatology, and an anarchist tendency. These characteristics shape his ontology of "not-yet-being" (Noch-Nicht-Sein) and revolutionary utopianism, which emphasizes the redemption of a new world through the destruction of the old order. Bloch's conception of the Messiah not only critiques capitalism and the Enlightenment notion of progress but also highlights human agency and emancipatory potential within the Jewish tradition. This paper argues that the trajectory from Jewish Sensibility to Messianism is central to understanding Bloch's thought, demonstrating how Jewish tradition profoundly influences modern critical theory in the tension between hope and reality.

Key Words: Bloch, Jewish Sensibility, Messianism, Utopianism, Eschatology



竞技场中的民族叙事：国际体育赛事 对犹太民族认同的建构

郑天成^{*}

【摘要】传统犹太人对体育运动是极其排斥的。随着 19 世纪末犹太民族主义的兴起，犹太人对体育运动的态度发生转变，并将其作为民族教育与民族国家构建的重要工具。1932 年，犹太人举办了属于自己的区域性体育赛事——马卡比运动会。随着历史的演进，马卡比运动会的规模不断扩大，影响力持续增强。1951 年，以色列成立了国家奥委会并于 1952 年正式成为国际奥委会成员。自 1952 年赫尔辛基奥运会起，以色列积极参加历届夏季奥运会。总体而言，以色列通过积极参与和筹办国际体育赛事，在强化主权国家身份的国际认知、缓和地缘政治紧张关系、提升女性社会地位、彰显现代国家的世俗化特征方面取得了非凡的成就。然而，在利用国际体育赛事建构犹太民族认同的过程中也存在着民族沙文主义、军事化倾向以及受传统价值束缚的特征。

【关键词】体育；国际体育赛事；犹太民族认同建构；奥运会；马卡比运动会

“以色列”(Israel)一词源于犹太人的祖先、以撒的幼子——雅各(Jacob)与天神搏斗的传说。据传雅各与天神搏斗至黎明，天神赐予其“以色列”之名，意为

^{*} 郑天成，郑州大学历史学院硕士研究生。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

“与天神搏斗之人”。而后雅各的后裔都以“以色列人”(Israelites)^①自称。“新犹太人”与“肌肉犹太教”(Muskelludentum)的理念既是对“与天神搏斗”传统之回应,亦是犹太复国主义运动不断寻求变革的产物,在这样的理念之下,犹太人将体育运动作为民族认同建构的重要工具。马克斯·诺尔道(Max Nordau)在1898年第二届犹太复国主义世界大会上系统阐释了“肌肉犹太教”理论,旨在突破传统犹太教的肉身想象,通过体育实践重塑“新犹太人”的现代身份。^②“新犹太人”的理想形象与犹太学校中学习圣经的学员的刻板印象形成了鲜明对比,这种转变使得身体建设与犹太身份认同之间的联系成为犹太复国主义的核心,体育运动成为犹太人的基本活动方式之一。^③

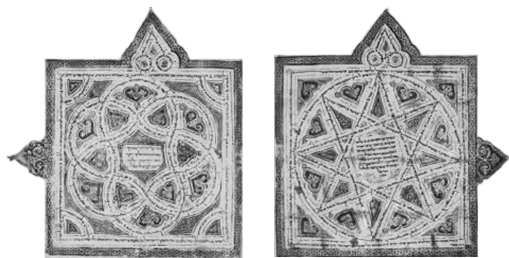
当前国内学术界在探讨犹太民族认同问题上,多聚焦于文学、史学、历史记忆等文化因素,对体育的关注相对不足。^④这一现象在其他犹太研究领域亦普

① “以色列人”(Israelite)常与“希伯来人”(Hebrews)、“犹太人”(Jew)交替使用,但具体含义和侧重有着细微差别。“以色列人”与同名祖先“雅各”相关联,在早期基督教文献中,“以色列”指代一个拥有古老传统并与上帝保持联系的民族;“希伯来人”指向亚伯拉罕——圣经与传统中首位被称为“希伯来人”的个体,该名称最初特指未分裂前的民族整体,象征着与上帝紧密相连的统一时期;“犹太人”一词由“犹大人”演变而来,这个称呼用以形容信奉犹太教并属于犹太民族的成员,其核心关联在于以耶路撒冷和犹太地为中心的地域起源,即便“犹太人”在遥远的异乡定居,他们仍被称为“与犹太和耶路撒冷有血缘关系的人”,他们通过使用“犹太人”这一名称与同胞保持联系。相较于前两个称呼而言,犹太人是与非犹太人(Gentiles)区分时最常用的自称,也是现代最具普适性的称谓。参见 Graham Harvey, *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Leiden: Brill Publishers, 2001); Peter J. Tomson, “The Names Israel and Jew In Ancient Judaism and In the New Testament,” *Bijdragen* 47 (February 1986); Paul Haupt, “Semites, Hebrews, Israelites, Jews,” *The Open Court* (December 1918); Stephen J. Harris, “Anglo-Saxons, Israelites, Hebrews, And Jews,” in Samantha Zacher, ed., *Imagining the Jew in Anglo-Saxon Literature and Culture* (Toronto: University of Toronto Press, 2016)。

② 参见 Yoav Dubinsky, *Israel's Use of Sports for Nation Branding and Public Diplomacy* (Diss. University of Tennessee, 2018), 30。

③ 参见 Yotam Hotam, “‘Re-orientation’: Sport and the Transformation of the Jewish Body and Identity,” *Israel Studies* 20 (February 2015), 53。

④ 相关研究可参见艾仁贵 Ai Rengui, 〈“耶路撒冷学派”与犹太民族主义史学的构建〉[The Jerusalem School and the Construction of the Nationalist Historiography of the Jews], 于《世界历史》[World History], 2020年第6期[2020, Issue 6]; 郝忠格 Hao Zhongge, 〈希伯来语百科全书的编写与犹太民族认同的塑造〉[The Compilation of the Hebrew Encyclopaedia and the Shaping of Jewish National Identity], 于《历史教学问题》[History Teaching], 2022年第2期[2022, Issue 2]; 张璇 Zhang Xuan, 〈神话叙事影响下的犹太民族建构与国家想象〉[The Construction of Jewish Identity and National Imagination under the Influence of Mythological Narratives], 于《世界民族》[Journal of World Peoples Studies], 2024年第5期[2024, Issue 5]; 秦轩 Qin Xuan, 〈超能表征与文化寻根——迈克尔·夏邦的超级英雄叙事与民族认同〉[Supernatural Characterisation and Cultural Roots: Michael Chabon's Superhero Narratives and Ethnic Identity], 于《复旦外国语言文学论丛》[Fudan Forum on Foreign Languages and



遍存在。^①相比之下,国外学术界却对犹太体育运动给予了较多的关注。例如,阿利耶·斯科拉(Arieh Sclar)的研究以犹太篮球运动为中心探讨其文化意义。^②内森·艾布拉姆斯(Nathan Abrams)以影视作品为切入点,分析了体育运动与犹太社群社会同化之间的关系。^③托尼·柯林斯(Tony Collins)的研究则关注了英国的犹太运动员,视其体育参与为“文化适应”的一部分。^④然而,这些研究普遍侧重于体育运动在犹太人社会融入方面的功能,对其在犹太民族认同建构中的作用关注不够。苏珊娜·汉考克(Susana Hancock)的研究虽建立了体育运动与犹太民族认同之间的联系,强调其培养“犹太性”的作用,但其更多聚焦于“肌肉犹太教”与“强身犹太主义”(Muscular Judaism)。^⑤

体育运动作为重要的社会实践活动,尤其是国际体育赛事,已被广泛视为民族认同的重要载体。^⑥诚如体育学者艾伦·贝纳(Alan Bairner)所言:“在不同

(续前注)Literature],2021年第2期[2021, Issue 2];赵婧 Zhao Jing、宁瑞琴 Ning Ruiqin,〈《丹尼尔·德隆达》的犹太景观与民族认同〉,于《福州大学学报(哲学社会科学版)》[Journal of Fuzhou University (Philosophy and Social Sciences)],2023年第3期[2023, Issue 3];张金凤 Zhang Jinfeng,〈《丹尼尔·德隆达》中的“他者”形象与身份认同〉[Jewish Landscapes and National Identity in Daniel Deronda],于《外国文学》[Foreign Literature],2021年第4期[2021, Issue 4];王静 Wang Jing,〈大屠杀记忆与以色列民族认同建构——格罗斯曼小说《一匹马走进酒吧》研究〉[The Holocaust Memory and the Construction of Israeli National Identity: A Study of Grossman's Novel A Horse Walks into a Bar],于《外国文学》[Foreign Literature],2019年第2期[2019, Issue 2]。

① 河南大学艾仁贵教授《塑造“新人”:现代犹太民族构建的身体史》一文,首次将“犹太体育运动”这一议题引入中国学界。

② Arieh Sclar, *A Sport at Which Jews Excel: Jewish Basketball in American Society, 1900-1951* (New York: State University of New York at Stony Brook, 2008)。

③ Nathan Abrams, “The Jew in the Gym: Judaism, Sports, and Athletics on Film,” in Leonard Jay Greenspoon, ed, *Jews in the Gym: Judaism, Sports, and Athletics* (West Lafayette: Purdue University Press, 2012)。

④ Tony Collins, “Jews, Antisemitism, and Sports in Britain, 1900-1939,” in Michael Brenner and Gideon Reuveni, eds. *Emancipation through Muscles: Jews and Sports in Europe* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2006)。

⑤ 参见 Susana Paton Hancock, *The Legacy of Muscular Judaism: Jewish-Israeli identity through sport* (Diss. University of Oxford, 2018)。

⑥ 关于体育运动在民族认同建构作用的阐述可参见 David Hassan, “What Makes a Sporting Icon?” *Sport in History* 33 (April 2013): 417; Lincoln Allison, “The Changing Context of Sporting Life,” in *The Changing Politics of Sport* (Manchester: Manchester University Press, 1993), 4; Ivo Hilvoorde and Ruud Stokvis, “‘Pythagoras in Boots’: Johan Crujff and the Construction of Dutch National Identity,” *Sport in History* 33 (April 2013): 427; James M. Dorsey, “Constructing National Identity: The Muscular Jew vs the Palestinian Underdog,” (2015): 2; Anthony Smith 安东尼·史密斯,《民族主义——理论、意识形态、历史》[Nationalism: Theory, Ideology, History],叶江 Ye Jiang 译(上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai People's Publishing House],2021),84; Eric Hobsbawm 埃里克·

的背景下,利用体育来促进民族主义事业的方式也不可避免地存在明显差异。”^①犹太民族的历史境遇,使体育在其民族认同的建构中呈现出鲜明的特殊性。因此,本文试图以以色列奥运参与史与马卡比运动会(Maccabiah Games)为研究案例,从国际赛事视角探赜犹太民族认同的建构机制,进而拓展犹太民族认同建构研究。

一、从传统排斥到现代性调适:犹太人对体育运动态度的转变

犹太民族是名副其实的“书的民族”“知识的民族”^②。在犹太教的传统当中,学习始终发挥着核心作用,而其他与学习无关的活动都将被视为浪费时间。^③“读书人”或学者具有极高的社会地位,因而古代犹太人对体育运动表现出一种极其排斥的态度。另外,体育运动还被视为古希腊身体文化的象征,拒绝参与体育运动也是为了避免与古希腊身体文化之间产生联系^④,以此保持犹太民族文化的独特性。第二圣殿时期马卡比起义的导火索,在一定程度上就是为了反对作为希腊生活方式的健身运动。^⑤然而,17世纪初的启蒙运动给犹太人带来了巨大的变化。启蒙运动以及由此在欧洲产生的社会、经济和国家利益,打破了犹太社区的传统框架。犹太人面对的周遭世界已不再是与基督教世界并存的传统格局,而是一个以民族国家为主导的新格局。当社区作为教育主体的垄断地位被打破后,犹太人开始探索多元化的认同路径;这种思想解放直接催生了

(续前注)霍布斯鲍姆,《民族与民族主义》[Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality],李金梅 Li Jinmei 译(上海 [Shanghai]:上海人民出版社 [Shanghai People's Publishing House], 2020),230—231;王汇军 Wang Huijun、杨帆 Yang Fan,《竞技体育视角下中华民族共同体意识的构建与强化》[Construction and Reinforcement of the Chinese National Community Consciousness from the Perspective of Competitive Sports],于《第十四届中国体能训练科学大会论文集(下)》[Proceedings of the 14th China Conference on Sports Training Science (Part II)],48。

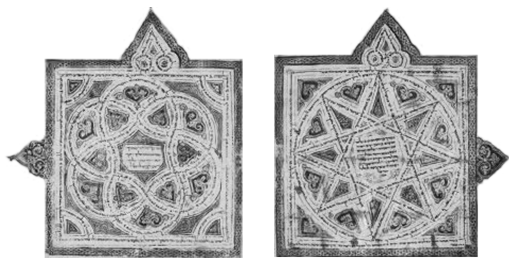
① Alan Bairner, *Sport, Nationalism, and Globalization: European and North American perspectives* (Albany: SUNY Press, 2001), 164。

② 张倩红 Zhang Qianhong,《犹太人·犹太精神》[The Jewish People · The Jewish Spirit](北京 [Beijing]:中国文联出版社[China Federation of Literary and Art Circles Publishing House],1999),45。

③ Michael Brenner and Gideon Reuveni, *Emancipation through muscles: Jews and sports in Europe* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2006), 3。

④ 参见 Yotam Hotam, “‘Re-orient-ation’: Sport and the Transformation of the Jewish Body and Identity,” *Israel Studies* 20 (February 2015): 57。

⑤ 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年第5期 [2020, Issue 5], 182。



18 世纪初犹太世界的身份重构浪潮——不同派系都宣称自身代表着犹太民族通往理想未来的正确道路。^① 当时形成的多样化认知体系,最终衍生出对体育文化(特别是现代竞技运动)截然不同的价值判断。

现代犹太人的体育观最早由犹太复国主义政治家西奥多·赫茨尔(Theodore Herzl)阐释。赫茨尔在日记中写道:“我必须训练这些男孩成为战士……我要将他们全部培养成自由、强壮之人,在需要时作为志愿兵效力。”^② 这种体育观与伊朗国王、青年土耳其党人及其凯末尔后继者的体育观十分相似,即认为体育运动有助于训练青年男子服兵役并保卫民族国家。^③ 在这种体育观之下,犹太复国主义对体育运动重要性产生了认可,进而促使犹太人对体育运动的态度发生根本性的转变。从 19 世纪中叶开始,许多犹太人加入体操运动,并且将加入体育俱乐部与奥林匹克运动视为将他们从旧律法和社会排斥以及“犹太病理学”中“解放”出来的一部分。^④

随着“犹太人的身体”与“雅利安人的身体”之间的不平等形象在反犹太主义者的心目中扮演越来越重要的角色,犹太人产生了塑造在身体和道德上强壮的犹太男子的“新犹太人”的想法。诺尔道在 1898 年第二届犹太复国主义世界大会上直截了当地表达了犹太复国主义对犹太人身体变革的渴望,提出“我们必须考虑如何重新创造一个肌肉发达的犹太人”^⑤。马克斯·曼德尔施塔姆(Max Mandelstamm)也在会上发出相似呼吁,并以罗马诗人尤维纳利斯(Decimus Junius Juvenalis)《讽刺诗》(*Satire*)的名句作结,“健全之精神寓于健全之身体”^⑥(*Mens sana in corpore sano*)。“肌肉犹太教”的理念应运而生,“新犹太人”的民族形象取代了流亡时期身体孱弱的犹太人形象,成为犹太复国主义话语体系的核心组成部分,从而将体育运动与犹太民族的复兴联系到了一起。在此背景下,体育运动被视为培养犹太集体精神与规范纪律的手段,并通过体育培育民

① 参见 Haim Kaufman and Yair Galily, “Sport, Zionist Ideology and the State of Israel,” *Sport in Society* 12 (August 2009): 1014.

② Theodore Herzl, *The Diaries of Theodor Herzl*, trans by Marvin Lowenthal (New York: Grosset & Dunlap, 1962), 35-36.

③ 参见 James M. Dorsey, “Constructing National Identity: The Muscular Jew vs the Palestinian underdog,” (2015): 5.

④ 参见 James M. Dorsey, “Constructing National Identity: The Muscular Jew vs the Palestinian Underdog,” 6.

⑤ Max S. Nordau, *Zionistische Schriften* (Berlin: Jüdischer Verlag, 1909), 380.

⑥ George Eisen, “Jewish History and the Ideology of Modern Sport: Approaches and Interpretations,” *Journal of Sport History* 25 (March 1998): 531.

族团结与凝聚力来服务于犹太民族主义的目标。^① 1929 年出版的官方小册子《马卡比的责任》(*The Duty of the Maccabi*)进一步将体育运动与民族教育联系在了一起,提出“体育运动最初的演变,可以追溯到古代东方的人民……体育运动从中国和印度传到西方,即埃及,最后传到希腊人那里,希腊人赋予了体育运动‘民族教育的价值’”^②。由此,体育运动被设计成了一个民族教育的工具,成为现代犹太人对流亡期间身体退化的一种回应,并将其视为回归古老东方起源地的象征。^③

20 世纪三四十年代,体育运动更是与犹太民族国家的构建相交织,成为犹太民族复国主义运动的重要支撑以及维护民族国家安全与合法性不可或缺的一部分。在犹太复国主义意识中,体育运动一直是塑造“新犹太人”的核心要素。体育既在民族层面成为整合复国主义各思想流派的动员工具,也在国家层面承担着对内凝聚共识、对外输出意识形态的宣传职能,更成为在犹太社会中形成一种集体认同的手段。^④ 一方面,犹太运动员手持国旗、唱国歌,与世界各国运动员同场竞技,激发了民族自豪感,形成了一种跨越所有社会阶层的集体认同感;另一方面,以色列也将体育作为满足国家对外需求的战略工具,通过参与国际体育赛事来建立与其他国家的友好关系,赢得国际尊重和威望。^⑤ 随着以色列社会经济变革与政治转型,体育逐渐剥离其政治动员与宣传工具的属性,成为构建犹太民族认同的重要方式之一。

二、抵制与抗争:以色列的参赛之路与犹太民族认同的构建

第二次世界大战后,世界格局发生剧变,以色列作为一个国家实体诞生。1951 年 10 月 17 日,以色列的马卡比^⑥(Maccabi)和哈普尔(Hapoel)^⑦两个体育

① 参见 Haim Kaufman and Yair Galily, “Sport, Zionist Ideology and the State of Israel,” 1016。

② Chaim Cahanov, *The Duty of the Maccabi (in Hebrew)* (Maccabi Archive 5-0001-34)。

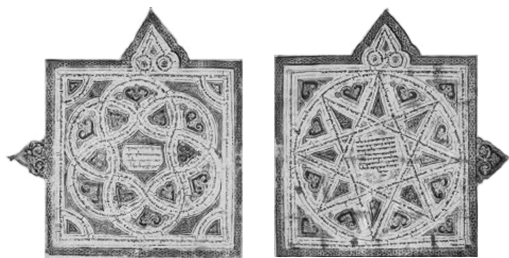
③ 参见 Yotam Hotam, “‘Re-orient-ation’: Sport and the Transformation of the Jewish Body and Identity,” 57。

④ 参见 Haim Kaufman and Yair Galily, “Sport, Zionist ideology and the State of Israel,” 1025。

⑤ 参见 Haim Kaufman and Yair Galily, “Sport, Zionist ideology and the State of Israel,” 1021-1022。

⑥ 马卡比这个名字源于《圣经》中记载的犹太英雄耶胡达·马卡比(Judah Maccabee)。公元前 2 世纪,他领导了反抗塞琉古帝国的“马卡比起义”,成功恢复犹太圣殿并建立哈斯蒙尼王朝。这一历史事件成为犹太民族反抗压迫的象征,也是现代“马卡比运动会”名称的精神源头。

⑦ 哈普尔(希伯来语意为“工人”)是以色列著名的工人体育协会组织,由以色列总工会(Histadrut)于 1926 年创立,旨在通过体育活动凝聚劳工阶层并推广社会主义价值观。



组织达成协议,成立以色列国家奥委会。^①不久之后,国际奥委会就向以色列国家奥委会发送了下届奥运会的邀请,自此开启了以色列以独立国家身份参与国际体育赛事的历程。尽管在国际政治和宗教因素的影响下,以色列的参赛之路并非一帆风顺,数次遇到禁止参赛的情形,但是以色列仍不遗余力地进行参赛申请,努力向世界展现犹太民族的形象。

以色列在 1952 年芬兰赫尔辛基夏季奥运会上首次亮相,此届奥运会以色列派出了由 25 名选手组成的代表团,其中有 22 名男子和 3 名女子。作为一个新兴的独立国家,以色列参加该届奥运会的目的在于向世界展示其主权国家身份与犹太民族形象,而非在体育赛事上取得优异的成绩。因此,尽管以零奖牌收场,但在以色列媒体上引起了强烈反响。^②印证了本尼迪克特·安德森(Benedict Anderson)所谓“想象的共同体”在体育媒介中的建构效应。^③随后的苏伊士运河危机导致 1956 年墨尔本奥运会以色列仅 3 人参赛,恰与同期以色列国防军在西奈半岛的军事行动形成政治张力。1956—1968 年的四届奥运会,以色列虽未取得亮眼的成绩,但是与其他国家平等地扛起国旗并向世界展示其民族的形象,其意义远超任何一枚金牌。

阿以冲突常常给以色列国际体育赛事的参与蒙上阴影,导致抵制、取消其参赛甚至是恐怖主义事件。在 1972 年西德举行慕尼黑奥运会期间发生了恐怖分子绑架并杀害 11 名以色列运动员的安全威胁事件,即慕尼黑惨案(Munich massacre)。它对全球恐怖主义、体育赛事安全、阿以争端以及以色列与奥林匹克运动之间的关系产生了巨大影响。慕尼黑惨案不仅是以色列参奥之路所遭遇的巨大挫折,也是国际奥林匹克运动的一个重要转折点,为下一届奥运会的举办及以色列参奥历程蒙上了恐怖主义的阴影。

1976 年蒙特利尔奥运会的以色列参赛规模(11 人)与慕尼黑事件遇难者数量形成象征性对应,体现以色列对安全危机的回应,构成以色列体育史的关键转折。当雅埃尔·阿拉德^④(Yael Arad)在恐怖袭击发生 20 年后的 1992 年在巴塞罗那奥运会上为以色列赢得第一枚奥运奖牌时,她将这枚奖牌献给了慕尼黑的

^① 参见 Amichai Alperovich, “Israel’s Integration within the Olympic Movement, 1948-1951,” *Israel Affairs* 13 (March 2007): 649.

^② 参见 Israel’s First Olympic Appearance (1952), *Jewish Virtual Library*, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/israel-s-first-olympic-appearance>.

^③ 参见 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London, New York: Routledge, 2020).

^④ 雅埃尔·阿拉德是以色列首位奥运会奖牌获得者。1992 年巴塞罗那奥运会上,她在女子柔道 61 公斤级比赛中摘得银牌,实现了以色列奥运会奖牌零的突破。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

遇难者,实现了个体成就向集体记忆载体的转换。12年后,当盖尔·弗里德曼^①(Gal Friedman)在2004年雅典奥运会上为以色列赢得该届奥运会第一枚金牌后,他在颁奖仪式后说的第一句话就是:“当我回到以色列,我会去慕尼黑遇难者纪念碑向他们展示金牌,希望慕尼黑遇难者的家人以我为荣。”^②弗里德曼的雅典宣言证明了金牌不仅象征着竞技胜利,更象征着犹太民族在逆境中的顽强,呼应了犹太复国主义运动领袖诺尔道在第二届犹太复国主义大会上的呼吁:“让我们延续古老的英雄传统——拥有强健的胸膛、敏捷的四肢和无畏的目光。”^③

除了通过运动员优异的体育成绩来表达对亡者的缅怀,以色列国内也时常进行对于慕尼黑惨案的纪念活动。在每届夏季奥运会之前,以色列代表团都会在Yod-Alef^④广场举行仪式^⑤,以“慕尼黑11人”(Munich 11)命名的纪念碑立于特拉维夫、温盖特学院、本·谢门森林和埃拉特。^⑥此外,慕尼黑惨案的纪念活动对以色列运动员也有着激励作用,每届奥运会前,以色列代表团都会前往广场纪念慕尼黑死难者。在国际上,尽管国际奥委会并未针对1972年事件举办官方的纪念活动并且抵制以色列在开幕式上举行正式的纪念活动,但以色列仍以自己的方式来表示默哀与缅怀。以色列代表团在奥运会开幕式游行时会在国旗上缠绕11条黑丝带。^⑦1984年洛杉矶奥运会、1988年汉城奥运会和1992年巴塞罗那奥运会以及1996年的亚特兰大奥运会期间,以色列国内都举行了相应的悼念仪式。

2000年悉尼奥运会期间,悉尼的一所犹太学校为“慕尼黑惨案”纪念碑揭幕,澳大利亚犹太国家基金会(Australian Jewish National Fund)主席彼得·斯莫尔(Peter Smaller)在揭幕仪式上宣读了一封信,说道:“我们永远不会忘记我们的丈夫、父亲和儿子是如何满怀期待和希望地前往奥运会,为代表以色列实现奥运梦想而感到自豪的;我们永远不会忘记他们是如何被那些想要摧毁奥运梦想的人屠杀,躺在棺材里回来的;我们仍然相信这个梦想,我们仍然相信通过体育实现和平与兄弟情谊是可能的。令人欣慰的是,大洋彼岸的犹太人并没有忘

① 盖尔·弗里德曼是以色列首位奥运会金牌得主。作为帆板运动员,他在1996年亚特兰大奥运会上获得铜牌,并于2004年雅典奥运会上斩获以色列史上首枚奥运金牌。

② ISRAEL21c Staff, “Israel Wins First Olympic Gold Medal,” August 26, 2004, <https://www.israel21c.org/israel-wins-first-olympic-gold-medal/>.

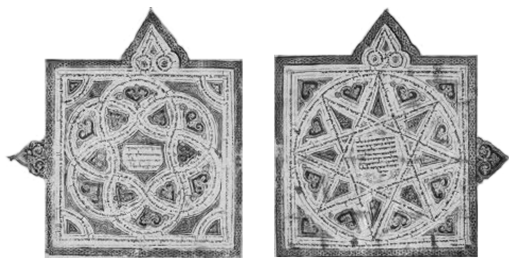
③ James M. Dorsey, “Constructing National Identity: The Muscular Jew vs the Palestinian Underdog,” 5.

④ 希伯来语,意为“十一”。

⑤ 参见 Yoav Dubinsky, *Israel's Use of Sports for Nation Branding and Public Diplomacy*, 38。

⑥ 同上,39。

⑦ 同上,41。



记慕尼黑发生的事情。”^①1972 年的事件给犹太人留下了创伤,但这次事件及其纪念活动又成为一种工具,将犹太民族与以色列这片土地联系在一起,成为犹太集体历史记忆的一部分。煽情的纪念仪式和活动叙写了民族共同的经历,提醒犹太人共建他们的文化纽带和政治亲情。以牺牲运动员命名的纪念碑将他们“神圣化”,构建民族共同的历史记忆。

从巴比伦之囚到以色列建国,几千年来流散历史与犹太教中关于“苦难”和“救赎”的教义,塑造出犹太人不屈与积极抗争的民族精神。这种精神在现代犹太民族历史发展进程中,尤其是在体育领域,得到了集中体现。

国际赛场上的犹太运动员成为这种犹太民族精神具象化的标志。他们以“在悲痛中站起来”的顽强、出色的运动才能、浓厚的爱国情怀以及强大的社会感召力,成为犹太民族的“英雄”与犹太复国主义理想中“新犹太人”形象的代表。例如,2016 年里约热内卢奥运会上,以色列选手奥尔·萨森(Or Sasson)在男子柔道 100 公斤以上级比赛中、亚登·热尔比(Yarden Gerbi)在女子柔道 63 公斤级比赛中各获得一枚铜牌,引发了一场全国性的庆祝浪潮。以色列国家领导人盛赞这对搭档是英雄,并由此推动了以色列全国各地的青少年柔道训练计划的蓬勃发展^②,进一步将体育训练与民族教育紧密相连。

2021 年东京奥运会上,以色列选手阿尔乔姆·多尔戈皮亚特(Artem Dolgopyat)在男子自由体操决赛中夺得以色列奥运史上第二枚金牌,以色列国歌《希望》(*Hatikvah*)在场馆中回荡。总理纳夫塔利·贝内特(Naftali Bennett)称其“创造历史”,给整个以色列带来了“巨大的自豪和兴奋”。^③在 2024 年巴黎奥运会上,多尔戈皮亚特再次斩获男子自由体操银牌,在归国时受到英雄般的欢迎。面对蜂拥而至要求合影的年轻人,他鼓励道:“只要努力并相信自己,没有什么是不可能的。”^④这些犹太运动员身体力行,传承了希伯来先知们为“以色列子

① JTA Staff, “Sydney Memorial Honors Slain Israeli Athletes,” *Jewish Telegraphic Agency*, September 27, 2000, <https://www.jta.org/2000/09/27/lifestyle/sydney-memorial-honors-slain-israeli-athletes>.

② 参见 Aron Heller, “After Judo Medals, Israel Basks in Success of New ‘National Sport,’” August 14, 2016, *The Times of Israel*, <https://www.timesofisrael.com/after-judo-medals-israel-basks-in-success-of-new-national-sport/>.

③ 参见 Times of Israel, “Israel Wins Second-ever Olympic Gold Medal,” *The Australian Jewish News*, August 2, 2021, <https://www.australianjewishnews.com/israel-wins-second-ever-olympic-gold-medal/>.

④ Amy Spiro, “Double Medalist Dolgopyat Wants to Inspire Young Athletes to ‘Believe in Themselves,’” *The Times of Israel*, August 5, 2024, <https://www.timesofisrael.com/double-medalist-dolgopyat-wants-to-inspire-young-athletes-to-believe-in-themselves/>.

孙们”留下的金科玉律：个人的不懈努力与殉道精神能给民族肌体注入新的活力，会大大促进民族精神的萌生与民族内聚力的形成。^① 他们的成绩与言行，无疑为整个民族注入了强大的民族自豪感与凝聚力。

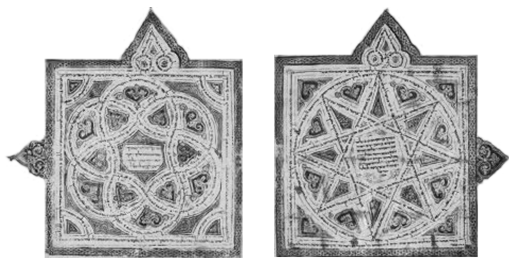
纵观以色列的参奥历程，其意义远超体育竞技本身。这条“参奥之路”映照出犹太人千年来不断遭受奴役和压迫的历史，无数次的屠杀与浩劫都无法抹去犹太民族在世界上的印记，这种强大的不屈精神成为以色列参奥的精神动力。站在世界舞台上展现民族形象，屹立于世界民族之林，是犹太民族千百年来夙愿。奥林匹克运动为犹太民族实现这一历史夙愿提供了契机。奥林匹克精神所倡导的追求卓越、超越自我、公平竞争，与犹太民族在逆境中自强不息、为尊严和复兴奋斗的进取精神，产生了强烈的共鸣。因此，国际体育赛事，尤其是奥运会这样的全球盛会，自然而然地融汇并承载了犹太民族“历经苦难、奋起抗争与实现复兴”的民族叙事，成为犹太民族认同建构的重要工具。

三、自豪与成就：马卡比运动会与犹太民族认同的构建

马卡比运动会是犹太复国主义思想家诺尔道在 120 多年前称之为“肌肉犹太教”的延伸。在诺尔道的心目中，当时的犹太人是弱者，是驼背、戴着厚厚眼镜的犹太教学生，不是重建民族家园所需的那种人，为此需要一个所谓的“新犹太人”。诺尔道渴望建构一个想象中的历史，在这个历史中，犹太人是一个运动民族。^② 因此，以色列在积极投身奥林匹克运动的同时，始终将区域性体育赛事作为国家战略的重要组成部分。创于 1932 年的马卡比运动会作为该国唯一主办的区域性综合运动会，不仅是犹太复国主义运动的重要实践载体，更被冠以“犹太奥运会”(Jewish Olympics)的誉称，其名称“马卡比”也源自率领古代犹太人发动起义的犹太民族英雄。这一发轫于 19 世纪末犹太复兴思潮的体育盛会，其发展轨迹始终与以色列国家命运紧密交织。在 20 世纪 30 年代大规模的反犹浪潮下，第一届马卡比运动会正式揭幕，建国后数次中东战争与恐怖主义事件也未能阻挡马卡比运动会的脚步。这进一步佐证了安东尼·史密斯(Anthony D. Smith)提出的“族群象征主义”(ethnosymbolism)理论：“当现实境遇与理想化

① 参见张倩红 Zhang Qianhong,《以色列史》[History of Israel] (北京 [Beijing]: 人民出版社 [People's Publishing House], 2014), 31。

② 参见 Judah Ari Gross, “The Maccabiah Games are Dead; Long Live the Maccabiah Games,” *The Times of Israel*, August 5, 2022, <https://www.timesofisrael.com/the-maccabiah-games-are-dead-long-live-the-maccabiah-games/>。



历史图景形成强烈反差时,对‘失落荣耀’的追忆便会转化为重塑族群命运的集体行动力。”^①

1932年,首届马卡比运动会在特拉维夫马卡比体育场揭幕。开幕式上,十二名骑手以《圣经》中以色列十二支派为原型列队行进,这一设计直接呼应了犹太复国主义思想家诺尔道倡导的“肌肉犹太教”理念——通过强健体魄重塑民族形象,对抗欧洲反犹太主义者的“病态犹太人”刻板印象。第二届马卡比运动会举行时,欧洲的犹太人正遭受纳粹的迫害。运动会结束后,数百名参赛者留在了巴勒斯坦,以躲避欧洲日益严重的反犹太主义。由于财政危机、巴勒斯坦暴乱、纳粹势力扩张、欧洲反犹浪潮加剧及与英国托管政府的冲突,1938年马卡比运动会被迫取消。这使得第二届运动会成为以色列建国前最后一届体育赛事。^②第三届马卡比运动会直到1950年才举行,以色列国的成立使得体育设施得到改善,体育训练也更加专业。虽然只有来自19个不同国家的800名运动员参加了运动会,但在拉马特甘新建的国家体育馆里,约有5万名观众站着为世界上第一个在犹太国家举行的国际犹太人比赛喝彩。^③1961年国际奥林匹克委员会不顾部分阿拉伯国家代表的异议,授予马卡比世界联盟奥林匹克地位,并宣布马卡比运动会为“地区性体育赛事”(Regional Sports Event)。^④对于以色列这个新生的国家来说,获得国际承认的意义不言而喻,全世界犹太人取得的体育成绩得到了国际的认可,体育成就也愈发成为以色列国家地位的象征。

马卡比运动会所造就的对以色列的钦佩和好奇席卷了散居国外的犹太人群,许多年轻人来到以色列。1973年第十届马卡比运动会的开幕式上,运动员们向1972年慕尼黑惨案中的遇难人员致敬,体育场内所有人起立进行纪念祈祷,祷告说:“他们比鹰还敏捷,比狮子强壮,在各国和人民面前代表以色列。”^⑤这届马卡比运动会对于犹太人而言是一个“抑郁”的时刻,但是又加深了犹太人同以色列这片土地之间的联系,这种联系又在体育层面激发着犹太人的民族自豪感。

^① Anthony D. Smith, *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism* (Hanover: University Press of New England, 2000), 115.

^② 参见 Yoav Dubinsky, *Israel's Use of Sports for Nation Branding and Public Diplomacy*, 77.

^③ 参见 Yair Galily, “The Contribution of the Maccabiah Games to the Development of Sport in the State of Israel,” *Sport in Society* 12 (August 2009): 1033.

^④ 参见 “Jews in Sports: The Maccabiah Games,” Jewish Virtual Library, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-maccabiah-games>.

^⑤ Moshe Brilliant, “50,000 Spectators Searched as Security Surrounds Opening of Maccabiah Games,” *New York Times*, July 10, 1973, <https://www.nytimes.com/1973/07/10/archives/50000-spectators-searched-as-security-surrounds-opening-of-maccabiah.html>.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

四年一届的马卡比运动会如期举行,履行着其肩负的使命,即便是在恐怖主义猖獗的世纪之交,第十六届马卡比运动会仍未停止脚步,正如乌迪·雷卡纳蒂^①(Oudi Recanati)所言:“第十六届马卡比运动会不顾一切地举行是对世界犹太人的致敬。”^②2005年第十七届马卡比运动会被称作“爱的时刻”(The Moment to Love),在澳大利亚代表团的带领下,来自55个国家的7326名运动员在拉马特甘国家体育馆受到了卡察夫总统、沙龙总理和欣喜若狂的观众的欢迎。^③以色列政府宣布将2005年视为“马卡比之年”(Year of the Maccabiah)。

随着互联网的普及,媒体对于马卡比运动会的关注度与日俱增。2009年第十八届马卡比运动会上,来自世界各地的5000多名犹太运动员与以色列队的2000多名运动员一起在拉马特甘国家体育馆参加开幕式。^④2013年第十九届马卡比运动会吸引了78个国家代表团的近9000名运动员参加,再创历史新高。^⑤许多国家首次出现在马卡比运动会上,观众在雷鸣般的掌声中起立,惊讶地看到阿尔巴尼亚、玻利维亚、古巴、毛里求斯、津巴布韦等国的运动员和国旗,以及来自蒙古乌兰巴托的网球运动员。^⑥场馆中的国旗犹如一页全球犹太地图,将散落各地的犹太人紧紧联系在一起。

通过四年一度的仪式化集会,马卡比运动会将全球离散的犹太社群转化为可视化的“纸质地图共同体”,场馆中的犹太人共同聆听以色列的国歌,激发出心中的民族自豪感。当国旗在体育场展开时,离散的犹太人完成对“犹太家园”的空间想象。以马卡比运动会为载体,以色列将自己塑造成全世界所有犹太人的家园并日益成为以色列犹太人与散居国外犹太人休戚与共的象征。^⑦这一象征生动印证了史蒂文·格罗斯比(Steven Grosby)的社会学理论:认定某个“民族”

① 乌迪·雷卡纳蒂是马卡比世界联盟主席、第十六届马卡比运动会的赞助商之一。

② Jessica Steinberg, “16th Maccabiah Games Come to a Close,” *Jewish Telegraphic Agency*, July 24, 2001, <https://www.jta.org/2001/07/24/lifestyle/16th-maccabiah-games-come-to-a-close>.

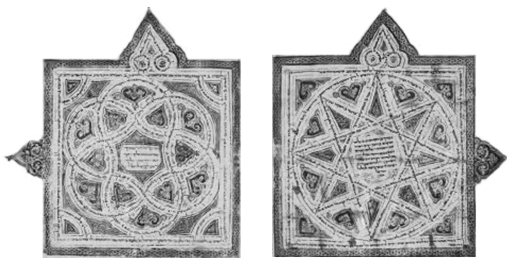
③ 参见“Seventeenth Maccabiah,” Maccabiah, July 11, 2005, <https://www.maccabiah.com/en/maccabiah/maccabiah-history/seventeenth-maccabiah>.

④ 参见 Jeremy Last, “The Last Word: The Power of the Maccabiah,” *The Jerusalem Post*, June 12, 2009, <https://archive.ph/XIYmE#selection-1359.1-1359.13>.

⑤ 参见“Nineteenth Maccabiah,” July 18, 2013, <https://www.maccabiah.com/en/maccabiah/maccabiah-history/nineteenth-maccabiah>.

⑥ 参见“Nineteenth Maccabiah,” July 18, 2013, <https://www.maccabiah.com/en/maccabiah/maccabiah-history/nineteenth-maccabiah>.

⑦ 参见 Yair Galily, “The Contribution of the Maccabiah Games to the Development of Sport in the State of Israel,” *Sport in Society* 12 (August 2009): 1036.



存在于特定跨地域但边界明晰的领土之上,乃是民族存续的核心要义。^① 这种民族与土地的神圣联结,正是构成犹太民族认同的典型表征。

因此,马卡比运动会呈现出独特的双重价值维度:在竞技层面,它持续吸引着顶尖犹太运动员,其赛事水平已接近英联邦运动会规格;在认同层面,则通过“体育回归”机制构建情感纽带。

在认同维度上,篮球运动员塔尔·布罗迪(Tal Brody)与足球运动员伦纳德·克鲁普尼克(Leonard Krupnik)的选择具有标志性意义。作为伊利诺伊大学(University of Illinois)明星球员,布罗迪拒绝了 NBA 邀约,选择加盟特拉维夫马卡比队。此后,特拉维夫马卡比成为欧洲篮球联赛最好的俱乐部之一,赢得了 5 次欧洲杯冠军和 48 次全国冠军。^② 代表美国参加第十七届马卡比运动会的克鲁普尼克,在参赛后次年便归化以色列,转会至内坦亚马卡比足球俱乐部,成为该俱乐部的顶级新秀。^③ 这些通过“体育回归”的犹太运动员,成功弥合了现代以色列国家与离散犹太民族之间的历史裂隙,吸引更多的犹太人回到这片故土。正如马卡比世界联盟副首席执行官阿米尔·吉辛(Amir Gissin)所言:“在犹太世界,我们经常看到分裂的力量,但马卡比和体育是一股团结的力量。”^④

纵览以色列的奥运之路与马卡比运动会的举办,不难看出,国际体育赛事对于犹太民族认同的建构具有显著的推动作用,体现了安东尼·史密斯所提出的民族认同的核心要素。^⑤ 其一,犹太复国主义运动、“肌肉犹太教”的理念以及萨布拉^⑥(Sabra)思想促成了犹太民族形象的转变,而国际体育赛事的参与与举办

① 参见 Steven Grosby, “Religion and Nationality in Antiquity: The Worship of Yahweh and Ancient Israel,” *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie* 32 (February 1991): 240.

② 参见 Yoav Dubinsky, “Rings of Fire: The Complex Relations between Israel and the Olympic Movement,” (2011): 26.

③ 参见 Jeremy Last, “The Last Word: The Power of the Maccabiah,” *The Jerusalem Post*, June 12, 2009, <https://archive.ph/XIYmE#selection-1359.1-1359.13>.

④ Felice Friedson, “Israel Prepares for Maccabiah, 2022’s Largest World Sporting Event—interview,” *The Jerusalem Post*, July 9, 2022, <https://www.jpost.com/israeli-news/sports/article-711555>.

⑤ 安东尼·史密斯认为,文化认同、历史记忆、地域、价值观以及象征是构建民族认同的重要因素,详见 Anthony Smith 安东尼·史密斯,《民族认同》[National Identity],王娟 Wang Juan 译(南京[Nanjing]:译林出版社[Yilin Press],2018)。

⑥ “萨布拉”作为一种物化的民族身体意象,体现了犹太“新人”土生土长、顽强扎根同时又略带粗野的民族性格。“萨布拉”成为巴勒斯坦犹太社会新的民族偶像,在以色列建国前后的民族构建神话中占据着核心位置。

则强化了该形象下的民族认同,塑造出一种文化认同。其二,奥运会上的“慕尼黑惨案”与大屠杀记忆一道成为犹太民族集体记忆的重要组成部分,共同强化了犹太民族的历史记忆,使之成为犹太民族认同的核心。其三,在国际体育赛场上取得成就的犹太运动员成为民族英雄,向全世界犹太人传递出独特的民族自豪感与成就感,使之成为犹太民族的象征与犹太英雄主义的传承。其四,马卡比运动会所塑造的“体育回归”,强化了犹太人对于以色列这片故土的归属感,形成了以色列犹太人与海外犹太人的情感纽带,进而建构起古代以色列与现代以色列国家的联系,增强犹太移民的归属感和认同感。

四、国际体育赛事对犹太民族认同建构的特征及意义

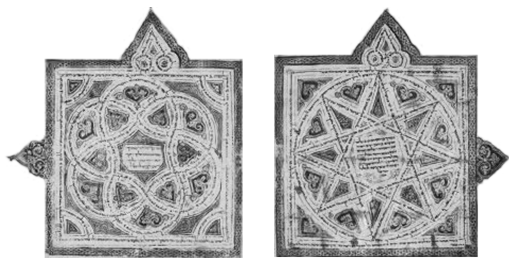
犹太人通过国际体育赛事,在充满变化与不确定性的现代世界中追寻到了民族性的自我(national self),实现了“自我定义”。正如犹太运动员塔蒂亚娜·怀纳(Tatiana Wainer)所言:“参加马卡比运动会是为了记住我们是谁,我们来自哪里,并向世界展示我们仍然在这。”^①同时,体育对于犹太人而言,其意义远不止如此。但正是通过民族认同的建构,体育对犹太人的意义与价值得以延伸,进而具有宣示国家主权、缓和国际冲突以及展现国家世俗性的意义。然而,凡事皆具两面性。安东尼·史密斯曾言:“民族认同与民族主义皆具有模棱两可的力量,并且对当今世界绝大多数地区的绝大多数人口都具有或好或坏的影响。”^②并且,犹太民族的自由是在剥夺其他民族自由的基础上实现的,从而将不稳定、冲突与恐惧带到了以色列这片土地之上。因此,犹太民族主义是一种狭隘、充满矛盾的单一人性的民族信条,它使国际体育赛事对犹太民族认同建构具有民族沙文主义、军事化倾向、受犹太传统价值观束缚的特征,从而激化了犹太人与阿拉伯人的矛盾,加剧了地缘政治冲突。因此,国际体育赛事对犹太民族认同建构的意义既有积极层面,亦有消极层面。

(一)国际体育赛事对犹太民族认同建构的特征

从以色列体育事业的发展与国际体育赛事的参与的视角来看,犹太民族认同的建构具有三个显著特征。

① Sergio Carmona, “South Florida Athletes Feel Jewish Pride at Maccabi Games in Mexico City,” *Sun Sentinel*, July 26, 2019, <https://www.sun-sentinel.com/2019/07/26/south-florida-athletes-feel-jewish-pride-at-maccabi-games-in-mexico-city/>.

② 安东尼·史密斯,《民族认同》,26。



第一,民族沙文主义色彩。作为占以色列总人口近五分之一的第二大族类,阿拉伯人不能享有与犹太人平等的公民权利,也无法融入以色列社会,他们受到政治、经济和社会等方面的排斥和挤压。^① 在以色列参奥的历史当中仅有 3 名阿拉伯人代表以色列参赛,分别是代表以色列参加 1960 年罗马奥运会的梅隆(Meron)、代表以色列参加 1976 年蒙特利尔奥运会的法特·特尔克(Rifaat Turk)以及代表以色列参加 2024 年巴黎奥运会的马拉纳(Marana)。参赛比例与阿拉伯人庞大的人口基数相比显然不值一提。另外,国际媒体对于以色列的体育报道也下意识地将以色列国民等同于犹太人,这也从侧面反映出阿拉伯人在以色列社会所受到的排斥与挤压。与此同时,每四年一届的马卡比运动会是专属于犹太人的运动会,以色列境内的阿拉伯人曾多次抵制该赛事的开展,并将其与以色列的军事活动挂钩,迫使他们在体育领域做出回应。这种抨击并非空穴来风,在以色列建国初期,体育事业的发展的确同军事活动密切相关,使其呈现出军事化的特征。

第二,军事化倾向。犹太复国主义赋予了以色列国防军“神圣”的地位,其重要性超越了所有政治和社会分歧,使之能够渗透到社会的各个领域,体育也未能幸免。^② 这导致了以色列高级军官参与体育管理的情形屡见不鲜。任命什米尔·索谢尔^③(Shmuel Socher)在以色列体育界,尤其是足球界担任各种职务就是一个典型的例子。^④

这种体育与军事之间的特殊关系,使犹太体育运动狂热地投身于战争,甚至承担起了“为以后的战争训练我们的孩子”的任务。在犹太人的体育言论中,军事化倾向成为一个核心主题。体育团体被视为代理军队,他们不仅要捍卫犹太人的尊严,还是民族教育的重要工具。^⑤ 以色列国家体育运动中心也并非以伟

① 参见李志芬 Li Zhifen,《主体民族主义与国族构建的悖论——以色列民族政策思想之评析》[The Paradox between the Majority Nationalism and Nation-building],于《西亚非洲》[West Asia and Africa], 2011 年第 7 期[2011, Issue 7], 47。

② 参见 Udi Carmi and Moshe Levy, “The Militarisation of Israeli Sport Management in the 1950s and 1960s,” *Israel Affairs* 25 (March 2019): 574-575。

③ 索谢尔出生于德国德累斯顿,于 1936 年与一群青年运动的成员一起移民到当时的巴勒斯坦地区。1944 年,随着犹太旅的成立,他被派往英国学习炮兵军官课程。1949 年,他应征加入以色列国防军,并与少数资深炮兵一起成为以色列国防军炮兵部队的创始人。索谢尔除长期从事军事活动外,还密切关注国家体育事业。他曾担任以色列国防军最高体育委员会主席,促进国家体育事业的非政治化发展。

④ 参见 Udi Carmi and Moshe Levy, “The Militarisation of Israeli Sport Management in the 1950s and 1960s,” 582。

⑤ 参见 Michael Brenner and Gideon Reuveni, *Emancipation through Muscles: Jews and Sports in Europe* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2006), 56。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

大的犹太体育英雄命名,而是以温盖特^①这样的军事人物命名。以上种种现象,使以色列体育事业成为犹太社会军事化的媒介。^②

第三,受犹太传统价值观的制约。传统的犹太价值观将犹太人与“读书人”的身份相挂钩,漠视所谓“体力劳动”的体育运动,导致素来以创新与科技著称的以色列并未在体育领域取得重大研究突破。在耶路撒冷、特拉维夫、海法、比尔谢瓦和巴尔伊兰的五所国立大学中,没有任何一个院系专注于奥林匹克研究或体育研究。以色列的大学中也没有开设体育研究博士学位,在体育研究领域工作的学者大多在国外攻读博士学位。^③ 并且,在传统的犹太社会中,女性一直处于从属地位^④,这造成了犹太男女的地位差异。因此自以色列建国以来,女性在各体育领域缺乏平等机会的问题一直很突出。

此外,犹太教的传统也阻碍着体育运动的参与。在犹太传统中,“遵守安息日”的观念在犹太人心目中占据崇高地位。在安息日进行体育活动,被视为对犹太传统的破坏和僭越,从而导致许多运动员不得不放弃参加在安息日举办的比赛。在安息日进行的所有训练都没有教练指导。在选择在安息日训练的运动员中,约有一半的人对自己的训练施加了限制。^⑤ 譬如,在1988年汉城奥运会上,轻量级拳击运动员耶胡达·沙伊姆(Yehuda Chaim)因无法在安息日参加比赛而被淘汰出局。^⑥

① 温盖特指奥德·温盖特(Orde Wingate)少将,原是一名英国陆军的高级军官。1936年至1939年期间,温盖特训练犹太特种部队以镇压阿拉伯大起义。他深入参与犹太复国主义事业,加之他在英国休假期间公开发表支持建立犹太国家的言论,使他深受以色列国防军领导人的敬重。在以色列,以他的名字命名的地点包括:以色列国家体育运动中心(Machon Wingate)、耶路撒冷塔尔比亚街区的温盖特广场(Kikar Wingate)以及海法附近的叶明奥德青年村。此外,1946年在伦敦成立的犹太足球俱乐部也是以他的名字命名的。

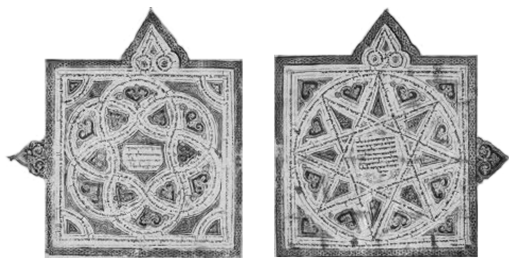
② 参见 Michael Brenner and Gideon Reuveni, *Emancipation through Muscles: Jews and Sports in Europe*, 49。

③ 参见 Yoav Dubinsky, “Rings of Fire: The Complex Relations between Israel and the Olympic Movement,” (2011): 69。

④ 参见张淑清 Zhang Shuqing, 〈以色列宗教女性主义思潮及其影响〉[On Religious Feminism and Its Influence in Israel], 于《西亚非洲》[West Asia and Africa], 2017年第4期[2017, Issue 4], 146。

⑤ 参见 Susana Paton Hancock, *The Legacy of Muscular Judaism: Jewish-Israeli Identity through Sport* (Oxford: University of Oxford, 2018), 254。

⑥ 参见“A Brief History of Israel at the Games,” *Haaretz*, July 27, 2012, <https://www.haaretz.com/israel-news/sports/2012-07-27/ty-article/israel-at-the-olympic-games/0000017f-f056-d497-a1ff-f2d6893c0000>。



(二)国际体育赛事对犹太民族认同建构的意义

从积极层面而言,国际体育赛事对犹太民族认同建构的意义有以下三个方面。

首先,彰显国家主权,向世界展示犹太民族的形象。尽管以色列的参奥历程一直为不承认以色列的国家和组织的抵制、排斥和政治干预所笼罩,但体育运动作为一种民族热情铭刻在以色列的成长岁月中,并产生了向世界展示其主权的强烈愿望。正如赫茨尔所言:“正是反犹主义使我们成为犹太人……它将迫使犹太人去创建一个属于自己的祖国。”^①

近代以来,几乎所有参赛国都将奥运会视为提高国家声望的机会,国家利用奥运会来确保政权的合法性,这样的例子不胜枚举。在1960年的罗马奥运会和1964年的东京奥运会上,意大利和日本的参赛标志着它们在第二次世界大战后重返国际舞台,东德在奥运会上的成功有助于促进国际社会对其作为一个独立国家的认可。^② 同样,以色列作为一个新兴的独立国家,有着展示其主权国家身份的迫切愿望,希望通过奥运会或其他国际赛事构建国家认同与民族形象。1952年以色列以独立国家的身份参加奥运会标志着以色列作为一个主权国家得到了国际社会的认同,向全世界展现了犹太民族的形象,从而印证了布莱恩·斯托达克(Brian Stoddart)的观点:“体育是‘文化战争(culture wars)’中的一种武器,各国不是在商品和物资市场上竞争,而是在声望市场上竞争。而声望正是民族国家孜孜以求的,因为在世界舞台上获得认可和尊重是国家主权合法化的最重要手段之一。”^③

其次,缓和阿以冲突,改善犹太人的国际形象。自1993年以来,联合国大会一再表示支持奥林匹克休战理想和国际奥委会的使命,通过了一项题为“通过体育和奥林匹克理想建设一个和平的更美好世界”(Building a peaceful and better world through sport and the Olympic ideal)的决议。因此,国际体育赛事逐渐成为国家、城市和参赛代表团提升国际形象的平台。在恐怖主义、阿以冲突不断升级的背景下,体育为以色列提供了另外一种选择。就像斯托达克所说的那般:“虽然文化战争不能取代真正的战争,也不能取代经济竞争,但它们绝不是无足

^① 参见 Theodore Herzl, *The Diaries of Theodor Herzl*, trans by Marvin Lowenthal (New York: Grosset & Dunlap, 1962), 55-56。

^② 参见 John Hargreaves, “Olympism and Nationalism: Some Preliminary Considerations,” *International Review for the Sociology of Sport* 27 (February 1992): 129。

^③ Brian Stoddart, “Sport, Culture and Postcolonial Relations,” *Sport and Politics* (1986): 125。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

轻重的,在正式的政治纽带萎缩的地方,非正式的文化纽带(如通过体育竞赛建立起来的纽带)很可能变得更加重要。”^①

同时,在国际体育赛事上,犹太人也向世界展示了其非好战性的一面。国际媒体对以色列主办体育赛事的报道向人们传达这样的信息,即以色列不仅有战争和冲突,也有参与体育运动的和平一面。对此,国际柔道联合会主席马里乌斯·维泽尔(Marius Vizer)说道:“阿拉伯人和以色列人之间的这场冲突是过去几代人的遗产,我们现在需要向年轻人展示如何在团结、和平与友谊中共同生活。”^②因此,体育正在拉近犹太人与那些仇视他们的阿拉伯人的距离,尽管步伐缓慢,但仍让人们看到了双方和解的可能。

最后,提高犹太女性的地位,展现犹太人的世俗性。自以色列建国以来,女性在各体育领域缺乏平等机会的问题一直很突出。在国际奥林匹克“自由和平等权利”精神的影响下,女性对体育参与现状的不满迫使以色列采取一系列措施。1994年,以色列体育管理局成立了妇女体育部,其职责是推进妇女体育问题的解决。^③2003年11月7日,以色列颁布了《体育法修正案》,规定“男女在以色列体育组织中的公平代表权”^④。以色列奥委会一直致力于为女性在体育运动中创造机会,旨在实现自上而下的变革。2018年,随着“温盖特法”(Wingate Law)的实施,温盖特学院被指定为以色列文化和体育部下属的政府公司,其名称也更改为“国家卓越体育学院”(The National Institute For Sport Excellence)。同时,温盖特学院将2007年成立的雅典娜(Athena)基金会转变为一项促进以色列女性体育运动的国家计划,旨在改变以色列的体育文化,无论是在社会上还是在“性别思维”上,以确保女孩和妇女充分参与体育运动。^⑤

越来越多的犹太女性运动员参与到国际赛事当中,形成了一股女子与男子平等的社会风气,2024年巴黎奥运会以色列代表团中有35名女性参加,不算足

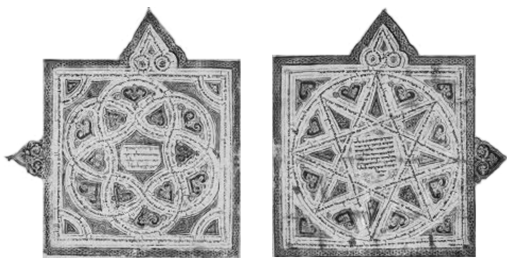
① Brian Stoddart, “Sport, Culture and Postcolonial Relations,” 125.

② Ruth Eglash, “At A Sporting Event in an Arab Capital, an Unexpected Sound: The Israeli National Anthem,” *The Washington Post*, November 25, 2018, https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/at-a-sporting-event-in-an-arab-capital-an-unexpected-sound-the-israeli-national-anthem/2018/11/25/fb64049a-e2a2-11e8-ba30-a7ded04d8fac_story.html.

③ 参见 Yair Galily, Haim Kaufman and Ilan Tamir, “She Got Game?! Women, Sport and Society from an Israeli Perspective,” *Israel Affairs* 21 (April 2015): 566.

④ 参见 Yair Galily, Haim Kaufman and Ilan Tamir, “She Got Game?! Women, Sport and Society from an Israeli Perspective,” 567.

⑤ 参见 “The Wingate Institute for Physical Education and Sports,” *International Jewish Sports Hall of Fame*, http://www.jewishsports.net/wingate_institute.htm.



球队,女性的人数占大约一半。^① 伴随着亚尔·阿拉德(Yael Arad)斩获以色列在当届奥运会的首枚奖牌,女性运动员取得的体育成就也愈发突出,这些成就激励着以色列女孩们,改变她们对于体育的看法,同时也改变社会对于女性参与体育的歧视,将女性从传统犹太教中的男女地位差异中剥离出来,塑造新时代的犹太女性。

尽管从积极层面看,国际体育赛事对犹太民族认同建构的意义非凡,但同民族主义在当今世界所发挥的作用一样,也有着一些消极层面的影响。

其一,随着阿以争端的持续,关于抵制以色列参与国际体育赛事的争论屡见不鲜。阿拉伯国家抵制以色列参与国际体育赛事始于1956年,当时埃及、黎巴嫩和伊拉克因西奈半岛战争而抵制奥运会。20世纪七八十年代,巴林和沙特阿拉伯、卡塔尔等海湾国家凭借其雄厚的资金在世界体育界的影响力日益增强,逐渐参与国际体育赛事的举办。彼时,阿拉伯国家对以色列的抵制再次达到高潮。最终,以色列于1982年被永久禁止参加亚运会。

这种参赛抵制逐渐演变为伊斯兰国家运动员拒绝与以色列运动员同台竞技或以其他方式的抗争。2004年雅典奥运会期间,伊朗柔道世界冠军、开幕式伊朗旗手阿拉什·米雷斯迈利(Arash Miresmaeili)选择退出奥运会,拒绝与以色列运动员比赛。^② 在随后的2008年北京奥运会上,伊朗运动员穆罕默德·阿里扎伊(Mohammad Alirezaei)拒绝与以色列游泳运动员汤姆·比利(Tom Be'eri)一起参加奥运会的100米蛙泳预赛。^③ 这些抵制与抗争将以色列与长期持续的阿以冲突联系在一起,给以色列国家和民族形象的构建带来了负担。

其二,固化以色列在阿拉伯人心中军事化的形象。起初,犹太人参与体育运动的目的是在“肌肉犹太教”理念之下,创造一种以军事技能为基础的新的犹太精神,驳斥对犹太人固有的身体劣势的诋毁性种族偏见。^④ 因此,犹太人的体育事业带有明显的军事化倾向。然而,随着现代体育的发展,以色列的体育管理呈现出商业化、专业化的特征,军官参与体育管理的机会愈发减少,正经历着“去军事化”的进程。但阿拉伯国家仍将以色列的体育活动同军事挂钩,并对此进行抵

① 参见 Shani Ashkenazi, “Faster, Stronger, More Equal: Female Athletes in Paris Will Make History,” *Calcalistech*, May 5, 2024, <https://www.calcalistech.com/ctechnews/article/1gd01af5n>.

② 参见 Tracy Wilkinson, “Iranian Athlete Quits; Refuses to Face Israeli,” *Los Angeles Times*, August 15, 2004, <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2004-aug-15-sp-olyiran15-story.html>.

③ 参见 Allon Sinai, “Iranian refuses to race Israeli swimmer in Beijing,” *The Jerusalem Post*, August 9, 2008, <https://www.jpost.com/sports/iranian-refuses-to-race-israeli-swimmer-in-beijing>.

④ Haim Kaufman, “Jewish Sports in the Diaspora, Yishuv, and Israel: Between Nationalism and Politics,” *Israel Studies* 10 (February 2005): 151.

制,使以色列体育事业的发展与国际体育赛事的参与受到地缘政治因素的制约。

总的来说,国际体育赛事对犹太民族认同建构的消极影响,恰是其特征的具象化体现。由于犹太民族主义本身具有一定的排他性、极端性与宗教色彩,与之相关联的体育运动也呈现出民族沙文主义、军事化倾向与受犹太传统价值观束缚的特征。这些特征无疑加剧了犹太复国主义与阿拉伯民族主义之间的摩擦,激化双方的矛盾。

然而,通过国际体育赛事,也能够看到犹太人正逐渐摒弃那些极端的思想并突破狭隘的民族主义,努力将自己与奥林匹克主义、普世价值观联系起来,向世界展示犹太人追求和平的一面。这种转变趋势,体现了彭树智先生关于现代民族主义发展特征的论断:它并非固守封闭,而是在“历史转变为世界历史”的进程中,必然包含“人类性、世界性和时代性的文明交往特征”,并发展出“全球性的世界意识层次”。^①

五、结语

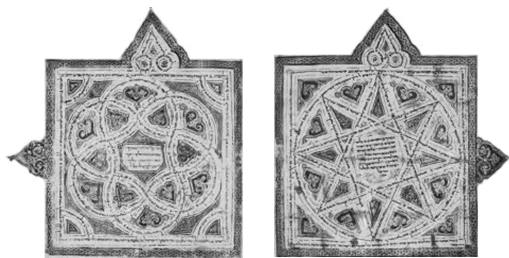
在全球化时代背景下,体育已成为国家主权全面伸张的象征、现代民族国家对外交往的工具。通过这一舞台,民族国家得以展现民族形象,构建民族认同,释放民族情绪,运动员则化身为国家的标志和民族的象征。国际体育赛事的参与,改变了人们对犹太民族的刻板印象,将犹太人构建成一个“肌肉犹太教”理念下的运动民族。在国际赛场上取得辉煌成就的犹太运动员更是被视为现代犹太英雄主义的化身,他们获得的奥运奖牌比其他任何事物都更能唤起民族自豪感,激发了民众心中的爱国情感,使人们加强了与以色列这片故土间的情感与联系,构建出民族认同中“祖国”^②的概念,从而将散居世界各地的犹太人凝聚在了一起。国际赛场上的国歌、旗帜、制服、典礼和纪念仪式,则能够唤起民族成员对共同历史遗产和文化血脉的情感。可以说,正是通过国际体育赛事,犹太人方能在当今世界“重新发现”那个“本真的自我”,实现自我定义和自我定位。

然而,犹太民族的理想或是民族主义信条具有单一性,它势必将践踏无法为这个民族所接纳的其他人群的利益,最终被拖入政治的卡律布狄斯漩涡^③。“但

① 参见彭树智 Peng Shuzhi,《东方民族主义思潮》[Oriental Nationalism: A Critical Study] (北京 [Beijing]:人民出版社 [People's Publishing House],2013),5。

② 安东尼·史密斯,《民族认同》,16。

③ 卡律布狄斯漩涡,亦称“处于斯库拉与卡律布狄斯之间”(between Scylla and Charybdis)。这一典故源自希腊神话,其核心隐喻为当个体被迫在同等危险的极端选项间做出抉择时,其选择终将导向灾难性后果。



是,随着国际体育赛事的发展,不同文化、民族之间的歧视与偏见逐渐减少,敌对国家由此获得了互动与沟通的桥梁。体育运动的发展也促进了部落主义和民族主义的模糊化,从而促使跨国球队和超越种族、文化乃至国界的观众群的诞生。”^①因此,在全球化的背景下,国际体育赛事既为犹太人提供了民族认同建构的工具,又为犹太人突破民族界限、融入世界创造了机遇。如同 1971 年中美“乒乓外交”^②发挥的作用一样,体育能够超越民族的界限为犹太人和阿拉伯人提供一种低成本、更便捷的交往方式;体育竞赛作为“没有武器的战争”,也可以成为双方国际冲突的替代品,实现外交无法创造的愿望。正如纳尔逊·曼德拉(Nelson Mandela)在首届劳伦斯世界体育奖颁奖典礼上所宣称的那样:“体育具有改变世界的力量,它能以其他方式将人们团结在一起,它能用年轻人听得懂的语言与他们对话。体育可以在曾经只有绝望的地方创造希望。”^③

^① Haim Kaufman and Yair Galily, “Sport, Zionist Ideology and the State of Israel,” *Sport in Society* 12 (August 2009): 1024.

^② 1971 年 4 月 6 日,中国领导人邀请美国乒乓球队访华,以“小球转动大球”,打破两国 20 余年的外交僵局。“乒乓外交”标志着中美关系从对抗转向合作,深刻改变了冷战国际格局,被视为 20 世纪最具戏剧性的外交事件之一。

^③ Laureus, “Laureus Unites Sporting World to Celebrate Nelson Mandela’s World on Mandela Day,” *Laureus*, July 18, 2021, <https://www.laureus.com/news/sport-laughs-in-the-face-of-discrimination#>.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

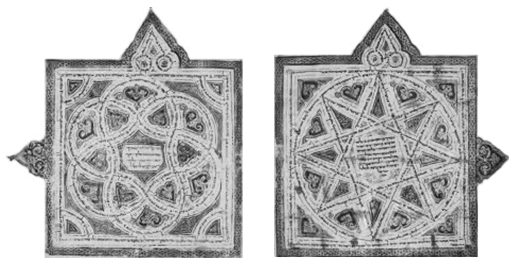
National Narratives in the Arena:

The Construction of Jewish National Identity through International Sporting Events

ZHENG Tiancheng

Abstract: Traditional Jews have been extremely hostile towards sports. However, with the rise of Jewish nationalism in the late 19th century, Jews began to change their attitude towards sports, viewing it as an important tool for national education and the construction of a national state. In 1932, Jews organised their own regional sports event—the Maccabiah Games. Over time, the scale of the Maccabiah Games continued to expand, and its influence grew steadily. In 1951, Israel officially became a member of the International Olympic Committee and established the Israeli National Olympic Committee. Since the 1952 Helsinki Olympics, Israel has actively participated in every subsequent Summer Olympics. Overall, Israel has achieved extraordinary significance through its active participation in and hosting of international sports events in terms of reinforcing international recognition of its sovereign state identity, alleviating geopolitical tensions, enhancing the social status of women, and showcasing the secular characteristics of a modern nation. However, international sports events also exhibit negative characteristics such as ethnic chauvinism, militarised management, and constraints imposed by traditional values in the construction of Jewish national identity.

Key Words: Sports, International Sports Events, Jewish National Identity Construction, Olympics, Maccabiah Games



论希伯来法中的赎罪祭^{*}

冀诚^{**}

【摘要】希伯来法中的献祭条例属于盟约条款,以案例法为主要的法源类型。在古代以色列社会中,献祭制度的一个重要功能在于除去罪的危害。赎罪祭的适用范围包括处理无意犯的罪、有意犯的罪和礼仪上的不洁净。赎罪祭的目的是通过替代性原则,用祭物的生命将献祭者的生命赎回,并且洁净罪的污染。献祭条例所具备的公开性,不但在古代近东地区的邻邦中绝无仅有,而且其出现比罗马法要早近千年。献祭体系不但包含着罪刑相当原则和平等原则,还呈现出情理兼具的纠纷解决方式。敬畏、信靠和感恩共同构成了以色列人遵守献祭条例的动力。献祭条例的特色为我们理解法治原则提供了有益的例证和理据。

【关键词】希伯来法;赎罪祭;献祭条例的特色;法治原则

存以古为鉴之心察考古代法的世界,会略带惊讶地发现,希伯来法(古代以色列法)的某些特质,竟然与现代社会中的法治原则有着相似之处。例如,在古代近东的文化中,君王必须守法的观念并不存在。^① 而以色列的经典文献《旧约圣经》却多次强调包括君王在内的执政者遵守律法的重要性,这与权力须受制约的法治原理有相通之处。^② 又如,希伯来法中献祭条例所具备的公开颁布的特质,在古代近东地区的邻邦中绝无仅有^③,却与法律必须公开的法治原则相契

* 中国政法大学的李松锋老师悉心阅读了本文的初稿,并提出了宝贵的修改意见,在此谨致谢忱。

** 冀诚,北京外国语大学副教授。

① 参见 Jean Louis Ska, "Biblical Law and the Origin of Democracy," in *The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness*, ed. William P. Brown (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004), 148。

② 参见 Wayne Grudem, *Politics According to the Bible: A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political Issues in Light of Scripture* (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 103-104。

③ 参见 Cornelis Van Dam, "The Origin and Character of Sacrifice in Scripture," *Mid-America Journal of Theology* 7 (1991): 4。

合。据此可合理地期待,深入研读希伯来法,能拓展我们观察社会和发现问题的视野,为我们理解和反思现代社会的法治原则提供有益的例证和理据。

在汉语学界,希伯来法的研究还处在起步的阶段,就具体问题做细致研究的论著尚不多见,论及在古代以色列社会中发挥重要功能的献祭制度^①的相关研究更是少之又少。有鉴于此,本文将以献祭制度中的赎罪祭作为切入点,以《摩西五经》中的相关内容作为阐释的对象^②,所关注的核心问题是希伯来法中的献祭条例,对于我们理解现代社会的法治原则有何启发意义?全文的布局结构按下述思路来展开:首先,欲知献祭制度的要义,须对希伯来法有整体式的了解,故第一部分先简介希伯来法的渊源和体系。其次,常识提醒我们,唯有对规则的表达和实践做细致的考察,才能对社会制度的运作有准确而全面的理解。故第二、三、四部分将从具体规则和疑难案例入手,依次解读赎罪祭的适用范围、仪式要求和献祭的目的。第五部分将在前文论述的基础上,归纳和总结献祭条例对理解法治原则的启发意义。

一、希伯来法的渊源和体系

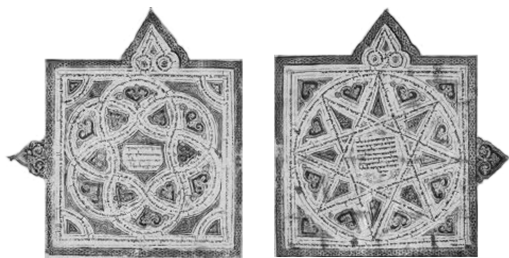
(一)法律渊源包括诫命法和案例法,二者均属于盟约条款

就渊源而论,希伯来法是在立约的进程中赐下的,其性质和功能相当于古代近东地区宗主盟约中的条款。^③其中,十诫是条款中的基本规定,性质为诫命式

① 已有的研究显示,只有按照律法的要求来献祭,才能使以色列蒙受西奈之约中的祝福,经历耶和華的同在,参见 Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1979), 25-32。

② 《摩西五经》又称《摩西律法书》或《律法书》,包括《创世记》《出埃及记》《利未记》《民数记》《申命记》。犹太人认为,“五经”记录了古代以色列建国的历史,具有权威和神圣的地位,参见 卞炳钊 Andrew P. C. Kwong,《创世记注释》[A Commentary on Genesis],卷一[vol.1](上海[Shanghai]:上海三联书店[Shanghai Sanlian Bookstore],2010),3—4。

③ 根据《出埃及记》中的记载,包括十诫在内的律法是耶和華在与以色列人立约的过程中赐下的。在古代近东地区,宗主盟约(suzerain-vassal treaties)是由宗主国国王和附庸国国王订立的,通常包括下列六项要素:第一,引言,介绍宗主国国王的身份;第二,历史序言,回顾宗主国国王在过去所施的恩惠;第三,约的条款,包括基本规定和具体规定;第四,存放约文以便定期宣读;第五,立约的见证;第六,祝福和咒诅。立约双方的关系体现为宗主国誓言保护附庸国的疆界和王位,并保护其免受外敌的入侵,附庸国则宣誓臣服于宗主国的要求,向宗主国进贡和效忠。考察《出埃及记》(新译本)中的相关章节,可以发现,以色列之约在结构上与宗主盟约有着下列相似之处。(1)20章1—2节中的“上帝吩咐以下这一切话,说:‘我是耶和華你的上帝……’”可解读为约的引言。(2)20章2节中的“曾经把你从埃及地,从为奴之家领出来”,可解读为约的历史序言。(3)记录在20章3节到23章33节中的律法,则可解读为约的条款。其



的律法(apodictic laws),而献祭条例则可理解为条款中的具体规定,性质多为案例式的律法(case laws)。案例法在结构上包括两个部分:第一部分是前提分句(protasis),表明律法适用的条件,通常以“如果”开头。第二部分是主句(apodosis),规定在条件满足后当出现的后果。以《利未记》一章14节中的案例法为例^①,前提分句是“人若是献鸟类为燔祭作耶和华的供物”,主句是“就要献斑鸠或雏鸽”^②。诫命法和案例法之间是“原则和应用”的关系。^③如果说十诫中第一条诫命的要义在于敬拜耶和华,那么献祭条例则旨在教导以色列人如何以合法的方式与合宜的心态来呈上蒙悦纳的敬拜。

盟约观所传达的要义在于,遵守律法并非以色列人从被埃及奴役的状态中得蒙拯救的前提条件。就次序而论,是先有耶和华拯救以色列人出埃及的行动,后有以十诫为核心之律法的赐下。因此,立约的基础并不是以色列人的德行,而是耶和华的怜悯和恩典。因此,遵守律法不单是履行基于约而产生的责任,更意味着要从内心深处对耶和华的拯救之恩表示感谢。^④从目的解释的角度来看,在出埃及之后,以色列蒙受的呼召是要归耶和华“作君尊的祭司和圣洁的国民”^⑤,无论是作为整体的以色列国还是其中的每一个人,均有责任通过遵行包括献祭制度在内的律法来回应“成为圣洁”的呼召。

(二)法律体系兼顾外在的行为和内在的动机

希伯来法不但调整人的外在行为,还关注人的内在动机。从整体上说,律法体系中既有警戒人免受制裁的底线,也有督促人不断追求的理想。二者的关系

(续前注)中,20章3—17节中的十诫是条款中的基本规定,21章1节到23章33节中的各类典章和条例是条款中的具体规定。(4)在25章中,“耶和华对摩西说:‘你要告诉以色列民’,‘他们要用皂荚木做一个柜’”,“你要把我赐给你的法版放在柜里”(见1—2节、10节、16节),这涉及约文的存放。(5)作为基本规定的十诫包含了与祝福与咒诅相关的信息。例如,在第二条诫命中,上帝宣告,“恨恶我的,我必追讨他们的罪,从父亲到儿子,直到三四代。爱我和遵守我诫命的,我必向他们发慈爱,直到千代”。参见冀诚 Ji Cheng,〈论古代以色列社会中的契约法〉[Contract Law in the Society of Ancient Israel],于《民间法》[Folk Law],2019年下卷[2019, Issue2],412—413。

① 《利未记》一章14节。除非另作说明,本文所引用的圣经经文均出自“新译本”。

② 参见 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2014), 87, 89。

③ 参见冀诚,〈论古代以色列社会中的契约法〉,412—414。

④ 同上,414—415。

⑤ 《出埃及记》19章6节。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

可比作地板和天花板。^① 单从外在行为的层面来看,只要人的行为没有触犯“不可杀人”和“不可奸淫”等底线,审判者就无须动用死刑、答刑或赔偿等制裁措施,律法的最低要求就得到了满足。然而,从理想的层面来看,以色列人理当全心、全力爱上帝^②,要爱邻好像爱自己^③。这些要求是他们靠自己无法达到的。这些伦理准则的一个重要功用在于提醒以色列人,自己是有罪的,对于这种达不到律法之最高要求的过犯,须从内心向耶和華寻求赦免之恩,通过以信靠的心遵行献祭条例来加以解决。^④ 由此可见献祭制度在整个法律体系中的重要性。

希伯来法的献祭体系包括燔祭、素祭、赎罪祭、赎愆祭和平安祭。^⑤ 其中,赎罪祭、燔祭和赎愆祭均与处理罪相关。^⑥ 限于篇幅,下文的阐释将聚焦于赎罪祭。

二、赎罪祭的适用范围

与燔祭和平安祭等可自愿献上者有所不同^⑦,赎罪祭是按律法的要求必须献上的^⑧,其适用的范围包括处理罪和礼仪上的不洁净^⑨。分述如下。

(一)处理无意犯的罪,须献赎罪祭

在《希伯来圣经》的语境中,罪的字根含义是“未击中目标”,罪的本质在于没有活出一个顺服上帝命令的生命。^⑩ 《利未记》四章所处理的罪,属于无意犯的

① 参见 G. J. Wenham, “The Gap between Law and Ethics in the Bible,” *Journal of Jewish Studies* 48 (1997): 25-26, 28; Cornelis Van Dam, *The Elder: Today's Ministry Rooted in all of Scripture* (Philipsburg: P&R Publishing Company, 2009), 88-90.

② 参见《申命记》第六章 5 节。

③ 参见《利未记》十九章 18 节。

④ 参见 Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses* (Philipsburg: P&R Publishing Company, 1991), 41-57; 冀诚,《论古代以色列社会中的契约法》,415。

⑤ 参见《利未记》七章 37 节。

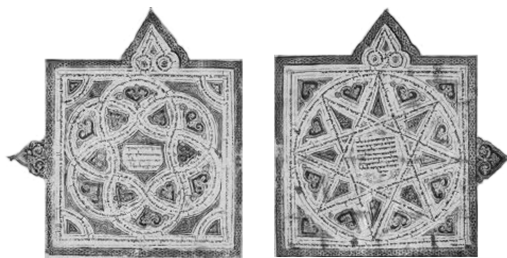
⑥ 参见《利未记》十六章;五章 14 节至第六章 7 节。

⑦ 参见 Cornelis Van Dam, “The Burnt Offering in its Biblical Context,” *Mid-America Journal Of Theology* 7 (1991): 196; R. K. Harrison 哈理逊,《丁道尔旧约圣经注释:利未记》[Tyndale Old Testament Commentary: Leviticus], 张心玮 Zhang Xinwei 译(台北[Taipei]: 校园书房[Campus Evangelical Fellowship], 2002), 58。

⑧ 参见 Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 91-93。

⑨ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character* (Grand Rapids: Zondervan, 2023), 140。

⑩ 参见哈理逊,《丁道尔旧约圣经注释:利未记》,62。



罪。依条例的规定,若有人无意犯了罪,须为自己所犯的罪献赎罪祭。^① 无意犯的罪,又可称为误犯的罪或不知不觉而犯的罪^②,乃“无心之失”^③,指不慎违反了禁令^④,其原因或是不知律法有此规定,或是虽知律法的要求却因疏忽或忘记某些事实而违规^⑤。可见,希伯来法不会因不知律法而免除人的罪责。以下两例均属误犯的情形:

1. 违反了礼仪洁净的条例

《利未记》五章规定:“人摸了甚么不洁净的东西,无论是不洁净野兽的尸体,或是不洁净牲畜的尸体,或是不洁净昆虫的尸体,当时并不留意,他因为成了不洁净,就有罪了。”^⑥“有人摸了人的污秽,他没有留意玷污了甚么污秽;他一知道,就有罪了。”^⑦这两个案例法所规范的行为属于同一范畴,即在沾染污秽后,未能遵守礼仪洁净的条例。在理解其含义和适用条件时须注意以下内容。

第一,在以色列所处的古代近东文化中,人们常会从礼仪状态的角度来理解洁净和不洁净。^⑧ 按《摩西五经》的规定,触摸或拾起动物的尸体会使人处在不洁净的状态。^⑨

第二,处在不洁净的状态本身并不构成犯罪,此时,人应该通过遵行律法的规定来恢复洁净的状态。例如,在拾起动物的尸体后,要洗净衣服,且让不洁净持续到晚上,之后就洁净了。^⑩ 这种情况下,无须献赎罪祭。

第三,处于不洁净状态时,人的行动须受一定的限制,例如,不能吃平安祭的祭肉。^⑪ 若因不知情或疏忽遗忘^⑫,没有按律法的要求洗衣或误吃了平安祭的祭肉,则在无意中犯了罪,须献赎罪祭。

2. 轻率发誓

另一则案例法指出:“有人嘴唇轻率发誓,无论是出于恶意或是出于好意,他

① 参见《利未记》四章 2—3 节、13 节、22 节、27 节。

② 参见《利未记》(吕振中译本)四章 2 节。

③ 《民数记》十五章 24—26 节。

④ 参见《利未记》(思高译本)四章 2 节。

⑤ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 110。

⑥ 《利未记》五章 2 节。

⑦ 《利未记》五章 3 节。

⑧ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character*, 308-309。

⑨ 参见《利未记》十一章 24—25 节。

⑩ 参见《利未记》十一章 28 节。

⑪ 参见《利未记》七章 19—20 节。此类限制有点像现代社会中医院不允许流感患者接触婴儿,参见 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 45。

⑫ 参见 Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 92-93; Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 116。

没有留意起了什么誓；他一知道，就有罪了。”^①此条例所禁止的是未经深思熟虑就脱口而出的誓言。“出于恶意或是出于好意”也可翻译为“不论是要作恶，还是行善”^②，指各类誓言均为其所涵盖。发誓的人出于冲动或愚昧，冒失地将自己置于誓言所承诺的义务之下，却没有充分意识到兑现誓言可能会产生的严重后果。^③从救济的角度看，当人事后意识到誓言中的事违反律法或无法实现，他要终止行为，并为自己的愚行献赎罪祭。^④

(二)以高傲手段行事的罪，无赎罪祭可适用

在受律法制裁的行为中，并非所有的罪均为无意犯的罪。如《民数记》十五章所言：“但那胆大妄为的人，无论是本地人或是寄居的，若是亵渎了耶和华，那人总要从民间剪除。因为他藐视耶和华的话，违犯耶和华的命令，那人必被剪除；他的罪孽要归到他身上。”^⑤“胆大妄为的”亦可翻译为“以高傲手段行事的”^⑥，其在希伯来原文中的字面含义是“以高举的手行事”，意味着“公然对抗”。在古代近东地区，人们所敬拜的神明通常被描述为“右手高举武器，预备攻击敌人的形象”。^⑦《摩西五经》亦用“大能的手”形容耶和华的作为。^⑧因此，以高举的手敌对上帝，就是公然反对上帝。^⑨这种胆大妄为的罪，即以高傲手段行事的罪绝非误犯，律法并没有为其预备赎罪祭^⑩，胆大妄为者当承受的刑罚是“从民中剪除”^⑪。

① 《利未记》五章 4 节。

② 《利未记》(新汉语译本)五章 4 节。

③ 参见 John E. Hartley, *Leviticus*, ePub edition (Grand Rapids: Zondervan, 2018), 68; 哈理逊, 《丁道尔旧约圣经注释:利未记》, 73。

④ 参见 *Matthew Henry's Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1961), 119。

⑤ 《民数记》十五章 30—31 节。

⑥ 《民数记》(吕振中译本)十五章 30—31 节。

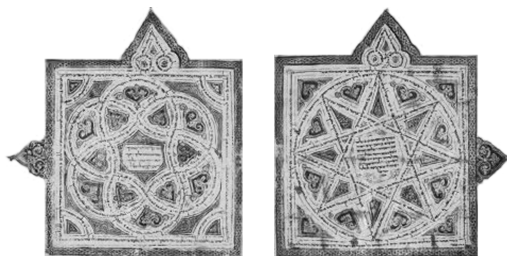
⑦ 参见曾祥新 Cheung-sun Tsang, 《天道圣经注释:民数记》[*Tien Dao Bible Commentary: Numbers*] (香港 [Hong Kong]: 天道书楼有限公司 [Tien Dao Publishing House Ltd.], 2017), 349。

⑧ 参见《申命记》四章 34 节, 二十六章 8 节。

⑨ 参见曾祥新, 《天道圣经注释:民数记》, 349。

⑩ 此观点可运用体系解释的方法, 通过对比《民数记》十五章 22—29 节和 30—31 节的不同规定而得出。相似的观点, 参见曾祥新, 《天道圣经注释:民数记》, 349。

⑪ “从民中剪除”, 在此可理解为在上帝的手下暴毙, 参见 Gordon J. Wenham 温汉, 《丁道尔旧约圣经注释:民数记》[*Tyndale Old Testament Commentary: Numbers*], 李永明 Li Yongming 译 (台北 [Taipei]: 校园书房 [Campus Evangelical Fellowship], 2002), 145。



(三)处理有意犯罪,须献赎罪祭

需要指出的是,在希伯来法体系中,除了无意犯的罪和以高傲手段行事的罪,还有一类虽非无意,却不属胆大妄为的罪,可称为有意犯的罪。^①未按律法的要求作证的罪即属此类。如《利未记》五章所记:“如果有人犯罪:他听见发誓的声音(或译‘传召作证的声音’或‘发咒语的声音’);他本是证人,却不肯把看见或知道的说出来,他就要担当自己的罪责。”^②此案例法规范的是作证的行为,其针对的情形可能是被告为了证明自己的清白,发了一个咒诅性的誓言,大意为“我是无辜的,若我犯了被指控的罪,愿上帝降灾于我(惩罚我)”^③。该誓言很可能由祭司等领袖在社区内公开宣告,因目击等渠道而知情的人在听到此誓言后,出于看重人情或惧怕等原因,未能讲出真相来作证。^④此类罪的危害性在于,共同体成员未履行当尽的社会责任,其后果是掩盖罪恶,影响审判的公正。^⑤

(四)处理礼仪上的不洁净,须献赎罪祭

就礼仪状态而论,人会因为生产出血、患皮肤病或漏症等原因而不洁净。^⑥所以在产后一定日期、皮肤病或漏症痊愈之后等,要按律法的要求献赎罪祭。^⑦需要指出的是,很多令人处于不洁净状态的原因均与罪无关。这有助于我们理解,为何赎罪祭又可称为洁净祭。^⑧

① 参见 Jay Sklar, “Sin and Atonement: Lessons from the Pentateuch,” *Bulletin for Biblical Research* 22 (2012): 478-485。

② 《利未记》五章 1 节。

③ 与此类誓言相关的记载,参见《民数记》五章 21—22 节;《列王纪上》八章 31—32 节;《撒迦利亚书》五章 3 节。

④ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character*, 159-160; 洪同勉 Tommy Hung, 《天道圣经注释:利未记》[Tien Dao Bible Commentary: Leviticus], 卷上[vol.1](香港[Hong Kong]:天道书楼有限公司[Tien Dao Publishing House Ltd.], 2016), 181。

⑤ 参见 Derek Tidball, *The Message of Leviticus*, Revised Edition, Digital Edition (Downers Grove: InterVarsity Press, 2021), 59。

⑥ 参见 Joe M. Sprinkle, *Biblical Law and its Relevance* (Lanham: University Press of America, 2006), 101-105。

⑦ 参见《利未记》十二章 6 节,十四章 19 节,十五章 15 节、30 节。

⑧ 参见 Allen P. Ross, *Holiness to the Lord* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 123-124; Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 88-89。

三、赎罪祭的仪式要求

根据《摩西五经》的条例,献赎罪祭的仪式须按特定的要求进行。解读仪式的程序和领袖们对疑难案例的处理,有助于我们了解仪式的要义。

(一) 献祭的程序^①

1. 呈献祭物

献祭者须预备无瑕疵的祭物^②,将其带到会幕门口^③。祭物的种类依献祭者的身份而定。若大祭司犯罪^④,或以色列全体会众犯罪^⑤,应献公牛^⑥。若领袖犯罪,当献公山羊。^⑦若普通百姓犯罪,则献母山羊或母绵羊。^⑧从祭物的差异可以看出,在以色列社会中,人所承担的职责越重要,其犯罪的后果就越严重,祭物就越昂贵,献祭者须付的代价就越大。^⑨

2. 按手、宰杀

献祭者须按手在祭物的头上^⑩,以此来表达对祭牲的认同,将自己的罪转移给祭物,让祭物成为自己的替代者。^⑪

① 参见《利未记》四章 1 节至五章 13 节;六章 24—30 节;十六章 1—34 节;Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Carlisle: The Banner of Truth Trust, 2012), 161-169; John E. Hartley, *Leviticus*, 50-51。

② 参见《利未记》四章 3 节、23 节。

③ 参见《利未记》四章 4 节、14 节。会幕门口是指祭坛与院子入口之间的地带,参见 John E. Hartley, *Leviticus*, 19。

④ 参见《利未记》四章 3 节。

⑤ 参见《利未记》四章 14 节。

⑥ 值得注意的是,依《民数记》十五章 22—24 节,会众犯罪时,当献公山羊为赎罪祭。二者的差异或许是因为,《民数记》十五章中的条例是针对将要进入迦南地的第二代以色列人设立的,故对《利未记》的规定做了微调。参见温汉,《丁道尔旧约圣经注释:民数记》,145;曾祥新,《天道圣经注释:民数记》,348。

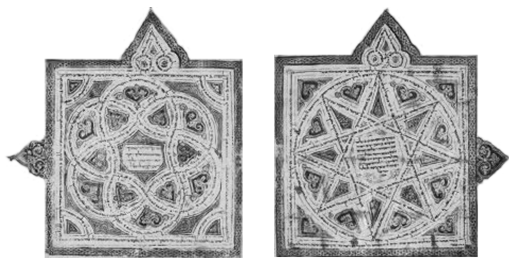
⑦ 参见《利未记》四章 22—23 节。

⑧ 参见《利未记》四章 27—28 节、32 节。

⑨ 参见 Allen P. Ross, *Holiness to the Lord*, 130-131; G. Geoffrey Harper, *Teaching Leviticus: From Text to Message*, Ebook (London: Proclamation Trust Resources, 2022), 91; Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 118。

⑩ 以色列全体会众犯罪时,由长者们代表会众按手在公牛的头上,参见《利未记》四章 15 节。

⑪ 参见 Thomas R. Schreiner, *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 50-51; Vern S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, 44。



此后,须在祭坛的北面宰杀祭牲。^① 希伯来原文中,“宰杀”这个术语通常专用在献祭的场合,在此处可能意味着让祭牲的血流干并放入容器中。^②

3. 洒血

因献祭者身份的不同,洒血的方式亦有所差异。

在大祭司或以色列全体会众犯罪的情况下,祭司须按下列步骤而行:取一些血带到会幕里面,用指头蘸血,向着圣所的幔子,弹血七次;把一些血抹在会幕里香坛的四角上;将剩下的血倒在会幕门口的祭坛的脚那里。^③

若领袖或普通百姓犯罪,祭司要用指头蘸取一些血抹在祭坛的四角上,其余的血要倒在祭坛的脚那里。^④

洒血象征着洁净,如《希伯来书》的作者所言:“按着律法,几乎所有都是用血洁净的,如果没有流血,就没有赦免。”^⑤从洒血方式的差异可以看出,大祭司或全体会众犯罪所造成的污染,比领袖或普通百姓的更为严重。对于后者,只有祭坛需要被洁净,而对于前者,圣所中的香坛和幔子亦需要被洁净。^⑥

4. 燃烧脂肪

祭司要取出祭牲的脂肪(包括肾和肝在内)^⑦,将其烧在祭坛上^⑧。在现代社会中,脂肪是常被人轻视的。但对古代以色列人来说,脂肪却是动物身上最好和最有价值的部分。^⑨ 肝和肾象征着人内心最深的情绪和思想。因此,燃烧脂肪的动作意在表明,献祭者不但把最好的献给上帝,而且愿意以顺服的行动,“将最强的力量和最深的感恩之情献给上帝”^⑩。

① 参见《利未记》四章 4 节、15 节、24 节、29 节,一章 5 节、11 节; Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 111。

② 参见哈理逊,《丁道尔旧约圣经注释:利未记》,45; Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 53。

③ 参见《利未记》四章 5—7 节、16—18 节。

④ 参见《利未记》四章 25 节、30 节。

⑤ 《希伯来书》九章 22 节。

⑥ 参见 Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 96-97; Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 112。

⑦ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 103-104。公牛的所有脂肪,“就是遮盖内脏的脂肪和内脏上的一切脂肪,两肾和肾上近腰的脂肪,和肾旁的肝叶”,见《利未记》四章 8—9 节。绵羊的所有脂肪,还包括“从靠近脊骨的地方取下下来的整条肥尾巴”,见《利未记》三章 7 节、9 节,四章 35 节。

⑧ 参见《利未记》四章 8—10 节、19 节、26 节、35 节。

⑨ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 103。

⑩ Derek Tidball 提伯,《圣经信息系列:利未记》[*The Message of Leviticus*], 黄玉燕 Huang Yuyan 译(台北[Taipei]: 校园书房[Campus Evangelical Fellowship], 2012), 79。

5. 处理祭牲的肉

若大祭司或全体以色列会众献祭,则要将整头公牛(包括皮、肉、头、腿、内脏和粪)搬到营外洁净的地方焚烧,祭司不能吃祭牲的肉。^① 此规则的理据在于,在上述情况下,祭司自己亦在献祭所要处理的罪上有份,而律法禁止人从自己犯罪的事上获得不当的利益。^②

如果是领袖或普通百姓献祭,那么祭肉就是至圣的,由献祭的祭司来吃。^③ 至圣的含义包括^④:须在分别为圣的地方吃,即在祭坛旁边、会幕的院子里吃^⑤;须由分别为圣的人吃,以确保祭司获得其应得的部分^⑥。

6. 对贫穷者的特别规定

在献母绵羊或母山羊的情况下,如果献祭者的经济力量不够,买不起羊,就要带两只斑鸠或两只雏鸽,一只作赎罪祭,一只作燔祭。^⑦ 祭司要先献作赎罪祭的一只,把鸟的头从颈项上扭断,却不可撕断,把一些血弹在祭坛旁边,其余的血要在祭坛的脚那里挤出来。^⑧ 另一只则按燔祭的条例献上。^⑨ 献燔祭的原因或许在于,献羊时祭物一分为三(洒血于祭坛、将脂肪焚烧、其余的归祭司),而鸟的身体小且缺乏脂肪,故献燔祭的意义类似于焚烧脂肪。^⑩

如果献祭者处在赤贫的生活状态,买不起斑鸠或雏鸽,就要将一公斤的细面献作赎罪祭的供物。^⑪ 祭司要从中取出一把,将其放在燔祭或平安祭的脂肪上,一起在祭坛上焚烧,并代其向耶和華祈求眷顾和赦罪。^⑫

上述规定旨在教导以色列人,贫穷不会成为献赎罪祭的障碍。只要尽力按

① 参见《利未记》四章 11—12 节、21 节,六章 30 节。

② 参见 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 112; John E. Hartley, *Leviticus*, 61。

③ 参见《利未记》六章 25—26 节。

④ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 129, 131。

⑤ 《以西结书》的作者提到,圣所的南北两面都有屋子,祭司在那里吃至圣之物。参见《以西结书》四十二章 13 节。据此可推测,“会幕院子里,或许有一些临时性的帐篷可以供祭司使用”。参见洪同勉,《天道圣经注释:利未记》,219。

⑥ 如《利未记》六章 29 节所言,“祭司家中的男丁,都可以吃祭肉”。

⑦ 参见《利未记》五章 7—10 节。

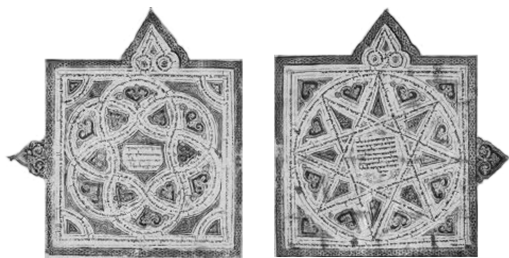
⑧ 参见《利未记》五章 8—9 节。

⑨ 参见《利未记》一章 14—17 节。

⑩ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 117。

⑪ 参见《利未记》五章 11 节。

⑫ 参见《利未记》五章 12 节; Jay Sklar, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character*, 108, 164。



律法的要求而行,仍会蒙受罪得赦免的果效。^①

7.对赎罪日的特别规定

在赎罪日那一天,大祭司要先为自己和家人献公牛作赎罪祭^②,然后再为以色列全体会众献公山羊作赎罪祭^③。与通常的程序相比,其仪式有如下特色。

第一,大祭司要进入至圣所,将盛满火炭的香炉和捣细的芬芳香料带进幔子里,“在耶和華面前把香放在火上,使香的烟云遮掩法柜上的施恩座,免得他死亡”^④。其意义可能是为了避免让大祭司注目于至圣者的临在,并用香来止息耶和華的震怒。^⑤

第二,大祭司要用指头在施恩座的前面弹血七次^⑥,将血抹在香坛的四角上^⑦,并用血抹祭坛的四角,且用指头向祭坛弹血七次。目的是让包括至圣所、圣所和院子在内的整个空间都被洁净。^⑧

第三,大祭司要取两只公山羊^⑨,将一只献作赎罪祭之后,要把另一只活羊献上。大祭司要两手按在羊的头上,承认以色列人的一切罪孽,把它们都归在那羊的头上;然后把羊送到旷野里去。^⑩那只羊就担当他们的一切罪孽,把它们带到一个完全隔离之地。^⑪第二只羊不但象征性地除去罪,而且和第一只山羊一起构成了一个完整的祭物:一只承受死刑,另一只被剪除至无人之地。此仪式意在以更为清晰的方式强调:“在赎罪之后,罪已经被除掉。”通常的程序中无法完整地显示此点,因为羊在献祭的过程中就已经死了。^⑫

① 参见《利未记》五章 10 节、13 节。

② 参见《利未记》十六章 6 节、11 节。

③ 参见《利未记》十六章 15 节、17 节。

④ 《利未记》十六章 12—13 节。

⑤ 参见 Cornelis Van Dam, “The Incense Offering in its Biblical Context,” *Mid-America Journal of Theology* 7 (1991): 184-185; Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 231。

⑥ 参见《利未记》十六章 14—15 节。

⑦ 参见《出埃及记》三十章 10 节; Cornelis Van Dam, “The Incense Offering in Its Biblical Context,” 188; Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 232。

⑧ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character*, 430-431。

⑨ 参见《利未记》十六章 5 节。

⑩ 参见《利未记》十六章 20—21 节。

⑪ 参见《利未记》十六章 22 节。

⑫ 参见 Geerhardus Vos, *Biblical Theology*, 163; Thomas R. Schreiner, *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 52-53; Geerhardus Vos 魏司坚,《圣经神学:新约与旧约》[*Biblical Theology: Old and New Testament*], 李晋 Li Jin、马丽 Ma Li 译(香港[*Hong Kong*]: 中华三一出版有限公司[*China Trinity Press Limited*], 2020), 第八章[chapter 8]。

(二)分歧与共识:对疑难案例的解读

从上文的介绍中不难看出,摩西律法对赎罪祭的仪式有着较为明确的规定。然而,在面对疑难案例的时候,领袖们亦难免会对规则的适用产生分歧。解读《利未记》记载的个案,有助于我们了解仪式规则在古代以色列社会中的真实运作。

1.事实概要

祭司膏立后,以色列人在会幕进行了第一次公众敬拜,亚伦在儿子们的协助下,为百姓献了赎罪祭。^①此后,亚伦的儿子拿达和亚比户因为献凡火而受审判,死在耶和華面前。^②在处理完哀悼的事情后,摩西急切地寻找给百姓作赎罪祭的公山羊,发现已经将山羊烧了。^③

2.摩西的问责

摩西向亚伦剩下的儿子以利亚撒和以他玛发怒,责怪他们没有在圣所吃赎罪祭的祭肉。^④在摩西看来,依前述有关祭肉的规定^⑤,亚伦和他剩下的两个儿子应该吃祭牲的肉。自职分而言,祭司是上帝与以色列民之间的恩典的中保,他们为百姓献上赎罪祭并吃掉祭物,是表明上帝悦纳祭物并恢复与百姓的关系。^⑥而祭司不吃祭物,则意味着献祭的仪式没有最终完成。所以摩西担心,以利亚撒和以他玛因未按律法的要求吃祭肉而犯罪,甚至重蹈拿达和亚比户的覆辙。^⑦

从事件发生的处境中可以合理地推测,以利亚撒和以他玛的做法是经过亚伦的同意的。然而,摩西并没有责备自己的兄长,而是向他的两个儿子问责。摩西知道,他的兄长正在竭力忍受着一日内丧两子而有的强烈的悲痛。可见,摩西的质询绝没有忽略亲情,而是充分展示了对兄长的同情和尊重。而亚伦未来的继任者以利亚撒虽有口才^⑧,却没有直接回应摩西,而是让父辈之间通过沟通

① 参见《利未记》九章 15 节。

② 参见《利未记》十章 1—2 节。

③ 参见《利未记》十章 16 节。

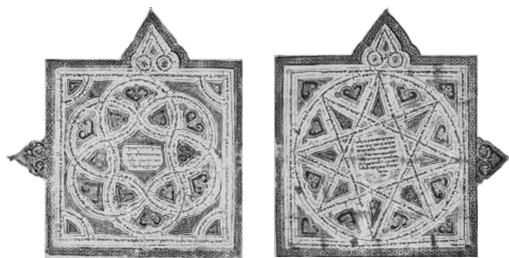
④ 参见《利未记》十章 17—18 节。

⑤ 摩西这里很可能指的是《利未记》六章 25—26 节的规定,参见 Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 159-160。

⑥ 参见哈理逊,《丁道尔旧约圣经注释:利未记》,128。

⑦ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 160-161; David W. Baker 大卫·贝克,《房角石圣经注释丛书第二卷上:利未记》[Cornerstone Biblical Commentary, Volume 2a, Leviticus], 史建强 Shi Jianqiang 译(香港[Hong Kong]: 恩道出版有限公司[Inspirata Publishing Limited], 2021), 120。

⑧ 参见《民数记》三十一章 21—24 节。



来解决问题,亦显示了对长者的敬重^①。

3. 亚伦的回应

令人欣慰的是,亚伦的回应消除了摩西的担心和顾虑。他对摩西说道:“看哪,他们今天在耶和华面前献上赎罪祭和燔祭,但是我却遭遇这样的灾难,我若今天吃这赎罪祭,耶和华岂能看为美呢?”“摩西听了,就看为美。”^②

谈到对亚伦做法的评价,有观点认为,亚伦没有按吩咐吃祭肉,属于错误。^③笔者认为,这种说法能否成立还有待商榷。更为合理的观点是,亚伦和他儿子的做法并非错误,他们没有因不吃祭肉而犯罪。他们的行为是合情合理的,是能够被理解的。理由有二。一方面,如果祭司犯罪,即使是无意犯的罪,也须按律法的要求献赎罪祭才能得到赦免,但《摩西五经》的记载中并没有提到这一点。另一方面,就句式来分析,当亚伦说“我若今天吃这赎罪祭,耶和华岂能看为美呢?”其语气和表达方式显然蕴含着一个否定的回答。亚伦相信,如果吃了,耶和华不会“看为美”。^④而下文则明确记载道:“摩西听了,就看为美。”两相对比^⑤,可以看出,摩西对亚伦的解释感到满意,认为亚伦的解释是合理的^⑥。

至于亚伦父子不吃祭肉的具体原因,《摩西五经》中并没有明确提到。依前述处理祭肉的规定,如果赎罪祭是祭司自己献上的,那么祭肉就不可吃,而必须用火烧尽。^⑦据此可推测,亚伦很可能担心,由于他当天遭遇的灾祸,即拿达和亚比户因献凡火而被审判,自己和其余的两个儿子难免与拿达和亚比户的罪有一定的联系。^⑧因为古代以色列人会从集体的角度来看待罪责。如果家庭成员犯罪,那么族长要承担责任。即使族长完全没有过错,也可能会承担最小的罪责。此外,亚伦父子或许会认为,拿达和亚比户犯罪,与他们没有看管好圣所有关。^⑨在不能排除自己会承担罪责的情况下,合宜而稳妥的做法是将自己视为

① 参见 John E. Hartley, *Leviticus*, 136。

② 《利未记》(和合本修订版)十章 19—20 节。需要说明的是,与 19 节和 20 节中的“看为美”相呼应的动词,在原文中是同一个动词 **רָאָה**,参见王正中 C. C. Wang,《圣经寻根版》[Chinese Bible with Strong's Concordance Numbers](台中[Taichung]:浸宣出版社[Conservative Baptist Press],1996),旧约之部 130;王正中 C. C. Wang,《圣经原文字典》(台中[Taichung]:浸宣出版社[Conservative Baptist Press],1996),HB3190。与《新译本》相比,《和合本修订版》的翻译更能凸显原文动词的一致性,故采之。

③ 参见洪同勉,《天道圣经注释:利未记》,323。

④ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character*, 301-302。

⑤ 本段“看为美”的下划线均为笔者所加。

⑥ 参见《利未记》十章 20 节。

⑦ 参见《利未记》四章 3—5 节,六章 30 节。

⑧ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character*, 302; John E. Hartley, *Leviticus*, 136。

⑨ 祭司的职责包括看守圣所和祭坛,参见《民数记》十八章 5 节。

献祭者,这就意味着,此特定处境中的赎罪祭不仅是为其他百姓献上的,而且是为自己和两个儿子献上的,所以祭肉是不能吃的。此行动是考虑到上帝的圣洁和人容易犯罪的倾向,出于避免犯罪的目的而做出的,源自对耶和华的敬畏,故为摩西所接纳。^①

四、赎罪祭的目的

参照上文对仪式意义的阐述,我们可以将《摩西五经》中规定的赎罪祭的目的概括为两个方面:一为赎罪,二为洁净。^②

(一)赎罪

“约书”中的案例法为我们理解赎罪的概念提供了不可忽略的参照。^③ 依《出埃及记》所记:“如果牛触了男人或女人,以致死亡,那牛必须用石头打死,只是不可吃牛的肉;牛的主人却不必受刑罚。如果那牛以前常常触人,牛主也曾经受过警告,他仍然不把牛拴好,以致触死了男人或是女人,就要用石头把那牛打死,牛主也必要处死。如果给他提出赎金,他就必须照着提出的数量全数缴付赎命金。”^④由此可见,赎罪规则适用的前提条件是,因牛主人的过错导致牛触死了人,牛和牛主本该处死。此刑罚的正当性源自《创世记》确立的原则:“流你们的血、害你们生命的,我必向他们追偿;无论是走兽或人类,甚至各人自己的兄弟,我必要他偿命。流人血的,人也必流他的血;因为上帝造人,是按着他自己的形象。”^⑤赎罪的核心内容是以合法合理的方式支付赎金,从而使犯罪的一方免受死刑,将他的生命赎回。赎命金是由犯罪者向受害方支付的,但能否通过支付赎金来保全性命,决定权不在犯罪者,而在受害方。盖受害方本有权执行死刑,而接受赎金则意味着他放弃了这个权利。因此,赎罪意味着受害方同意犯罪者接受更轻的制裁,以赔偿代替死刑,其实质是受害方向犯罪者所施的怜悯和恩典。

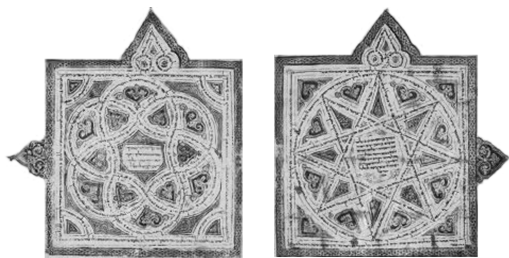
① 参见 Derek Tidball, *The Message of Leviticus*, 125。

② 参见 Jay Sklar, “Sin and Impurity,” in *Perspectives on Purity and Purification in the Bible*, eds. B. J. Schwartz, D. P. Wright, J. Stackert et al. (New York: T. & T. Clark, 2008), 24-26。

③ 《出埃及记》二十章 22 节至二十三章 33 节的内容被称为“约书”(Book of the Covenant), 参见 Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991), 96。

④ 《出埃及记》二十一章 28—30 节。

⑤ 《创世记》九章 5—6 节; Walter C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, 104-105。



在支付赎命金之后,双方的关系恢复到和好的状态。^①

赎罪在《利未记》中的意义,可参照前述案例法,并结合赎罪祭的仪式来加以阐释。其一,从相关的律例中可以看出,按手意味着在敬拜者和所献的祭物之间建立关系,将敬拜者的罪转移给祭物,让祭物成为敬拜者的替代者,在敬拜者的地位上承受被杀的刑罚。^②

其二,对于洒血仪式中的替代性原则,《利未记》亦有相关的表述:“因为动物的生命是在血里,我指定这祭坛上的血代替你们的生命,因为血里有生命,所以能代赎生命。”^③“生命是在血里”是指动物的血代表它的生命,因生命的存活是靠血来维系的。“代赎”是指用祭物的生命将敬拜者的生命赎回。^④对比上文中牛触死人的案例法可以发现,祭物的死与交付赎金有类似的功用。^⑤“我指定这祭坛上的血代替你们的生命”也可翻译为“而我却把血赐给你们,在祭坛上赎回你们的生命”^⑥。“我却把血赐给你们”旨在强调,敬拜者的罪得到赦免,根本原因在于替代性的制度是耶和华亲自设立的,是要让以色列民蒙受怜悯和恩典。^⑦

其三,献祭的要义并非仅以外在的行为来遵守条例的规定,惟由敬拜者以认罪、悔改和信靠的心而献上的赎罪祭^⑧,才能得蒙耶和华的悦纳。^⑨

(二) 洁净

在古代以色列社会中,罪不但会招致审判的危险,而且会带来污染。《摩西五经》多次用“污秽”来描述罪。如耶和华在警告中所言:“你们不可让这些事的任何一件玷污自己,因为我将从你们面前赶出去的各族,就是被这些事玷污了

① 参见 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 50; Jay Sklar, *Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2015), 50-52。

② 参见《利未记》十六章 21 节;《申命记》21 章 6—9 节;Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Carlisle: The Banner of Truth Trust, 2012), 163; Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 62; Thomas R. Schreiner, *The King in His Beauty: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 50-51。

③ 《利未记》十七章 11 节。

④ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character*, 457-458。

⑤ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 53-54。

⑥ 《利未记》(新汉语译本)十七章 11 节。

⑦ 参见 Jay Sklar, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character*, 458。

⑧ 参见《利未记》五章 6 节。

⑨ 参见 James M. Hamilton, Jr., *God's Glory in Salvation through Judgement: A Biblical Theology* (Wheaton: Crossway, 2010), 110-111; Michael G. McKelvey, “Leviticus,” in *A Biblical-Theological Introduction to the Old Testament: The Gospel Promised*, ed. Miles V. Van Pelt (Wheaton: Crossway, 2016), 97-98。

自己。连地也被玷污,所以我追讨那地的罪孽,那地就把居民吐出去。”^①又如《利未记》中的刑律所说,犯罪者当被剪除,“因为他把自己的儿子献给摩洛,玷污了我的圣所,亵渎了我的圣名”^②。就如孩子犯罪会贬损父母的名誉,以色列人犯罪不但玷污了自己,还羞辱了与他们立约之主的名,令耶和华的居所沾染了污秽。相应地,赎罪祭的一个重要功能就是解决上述问题,除掉罪的污染,净化人和空间。从赎罪日的仪式中可以看出,将血分别洒在施恩座、香坛和祭坛上,意在显示,由至圣所、圣所和院子所象征的全部空间都已被洁净,目的是让全体以色列民能持续性地经历耶和华的同在。^③

五、结语:献祭条例对理解法治原则的启发意义

比照现代法治社会中的公开性原则、罪刑相当原则和平等原则,可以发现,希伯来法的献祭条例有相似的特质。此外,献祭条例还呈现出情理兼具的纠纷解决方式,蕴含着多维的守法动力,为我们思考法治原则提供了例证和理据。

(一)公开颁布的特质

在现代社会中,法律须经公布方能有效已是一项公认的法治原则。^④然而在历史上,很多地区的法规都曾经长期处于秘而不宣的状态。例如,在古代近东地区以色列的诸邻邦中,并没有向民众公开颁布的献祭规则,与献祭相关的著作和操作流程属于祭司所垄断的神秘知识,平民无从知晓。^⑤又如,从罗马法的演进来看,即使《十二表法》颁布之后,由于解释法律和主持诉讼依然是祭司团的特权,在大约一个世纪的时间内,罗马法仍处在秘密的状态,直到公元前304年《弗拉维乌斯市民法》的颁布,才使得罗马人第一次对法律诉讼等内容有所了解。及至第一位罗马法教师克伦卡尼乌斯公开讲授市民法之后^⑥,罗马法才由“秘密时

① 《利未记》十八章24—25节。

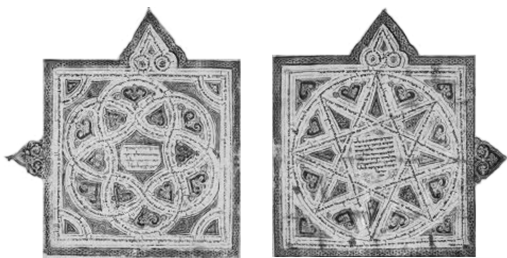
② 《利未记》二十章1—3节。

③ 参见 Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 94-96; Jay Sklar, *Leviticus: An Introduction and Commentary*, 108; Jay Sklar, *Leviticus: The Lord's Holy People Living out His Holy Character*, 430-431; Jay Sklar, "Sin and Impurity," 25-26。

④ 参见 Lon L. Fuller 富勒,《法律的道德性》[*The Morality of Law*], 郑戈 Zheng Ge 译(北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press], 2012), 59-62; 雷磊 Lei Lei, 《法理学》[*Jurisprudence*](北京[Beijing]:中国政法大学出版社[China University of Political Science and Law Press], 2021), 77—78。

⑤ 参见 Cornelis Van Dam, "The Origin and Character of Sacrifice in Scripture," 4。

⑥ 克伦卡尼乌斯大约在公元前254年担任大祭司,卒于约公元前241年。



期”转入“公开时期”。^①

从盟约的角度来看,公开性乃希伯来法固有的特质。作为原则法,十诫是在出埃及后,耶和华与全体以色列人立约的场景中公开赐下的。在以案例法为主体内容的献祭条例中,“你要告诉以色列人说”之类的表述多次出现^②,意在指示摩西,当令每一位以色列人晓得如何遵行献祭的条例,好令作为共同体的以色列能够作君尊的祭司和圣洁的国民^③。就具备公开性这一特质而论,希伯来法比罗马法早了近千年。^④

(二)罪刑相当的原则

罪刑相当原则(亦称罪刑均衡原则或罪刑相适应原则),是指刑罚的轻重应与犯罪的轻重程度相适应。^⑤有观点指出,“以牙还牙,以眼还眼”的规则反映了古代社会的公平意识和罪刑相当的观念。^⑥依笔者在上文的阐释,赎罪祭的规则亦蕴含着罪刑相当的原理。若大祭司或以色列全体会众犯罪,应献公牛。若普通百姓犯罪,则献母山羊或母绵羊。前者的祭物之所以更昂贵,是因为在古代以色列社会中,作为领袖的大祭司犯罪或全体会众犯罪,所造成的危害更大,所应承受的罪责就更重,献祭者理应付出更大的代价。此规定为我们理解罪刑相当的理念在法律史上的演进提供了有益的实例。

^① 参见舒国滢 Shu Guoying,《法学的知识谱系》[The Knowledge Genealogy of Jurisprudence],上册[vol.1](北京[Beijing]:商务印书馆[The Commercial Press],2021),355—356。

^② 参见《利未记》一章2节,四章2节,七章23节,28节。

^③ 参见《出埃及记》十九章6节;Cornelis Van Dam,“The Origin and Character of Sacrifice in Scripture,”3-4。

^④ 参照《出埃及记》四十章1节、17节以及《民数记》一章1节,可以将《利未记》中律法颁布的时间解释为出埃及后第二年正月初一日和二月一日之间,参见洪同勉,《天道圣经注释:利未记》,25—26。有关以色列人出埃及的时间,有观点认为在公元前1446年左右,也有观点认为在公元前1260年左右。笔者认为,赞同前者的学者提供的理据更为充分,参见Eugene H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, Second Edition (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 83-92; 赖建国 Chien-kuo Paul Lai,《天道圣经注释:出埃及记》[Tien Dao Bible Commentary: Exodus],卷上[vol.1](香港[Hong Kong]:天道书楼有限公司[Tien Dao Publishing House Ltd.],2017),11—15。据此,可将出埃及后的第二年界定为公元前1445年左右,比公元前304年《弗拉维乌斯市民法》的颁布早了近千年。

^⑤ 参见曲新久 Qu Xinjiu,《刑法学》[Criminal Law](北京[Beijing]:中国政法大学出版社[China University of Political Science and Law Press,2022],14;周光权 Zhou Guangquan,《刑法总论》[General Principles of the Criminal Law](北京[Beijing]:中国人民大学出版社[Renmin University of China Press],2021),56—59。

^⑥ 参见曲新久,《刑法学》,14。曲新久教授并未指明所引用的“以牙还牙,以眼还眼”的具体出处。事实上,在《摩西五经》中有此类表述,参见《出埃及记》二十一章24节,《利未记》二十四章20节,《申命记》十九章21节。

(三)量力而行的平等原则

在法理学的意义上,平等是正义的体现,包括法律待遇平等和机会平等。平等并不意味着无差别地对待所有情形,而是在合理区分的前提下,对相似的情形做相同的处理,对不同的情形做不同的处理。^① 以此观之,献祭条例中亦包含着平等原则。在百姓献赎罪祭的场合,条例并没有要求每个人必须献同样的祭物,而是允许人用羊、鸟或细面作为祭物,区分的标准在于各人的经济能力:无力献羊者可献鸟,无力献鸟者可献细面。此规定蕴含着对盟约共同体中每一位子民的关心,意在强调,财力的匮乏不会成为献赎罪祭的拦阻,贫穷者若按律法的要求而行,仍会蒙受罪得赦免的果效。这种以量力而行为特色的平等原则,对于我们理解平等原则和正义理念具有启发意义。

(四)情理兼具的纠纷解决方式

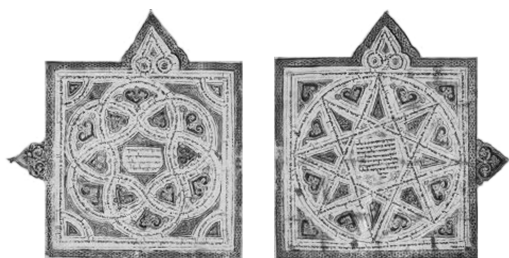
上文评析的领袖们处理祭肉的个案,呈现出古代以色列社会中情理兼具的纠纷解决方式。摩西知道遵行律法的重要性,对看似违规者问责的行为,却饱含着对兄长的体谅和尊重。亚伦未来的继任者以利亚撒虽有口才,却没有直接回应摩西,而是让父辈之间通过沟通来解决问题,亦显示了对长者的敬重。亚伦没有机械地理解献祭的条例,而是针对当天的处境,对律法的要义做出了合理的解释和应用。摩西没有拿他的权柄去命令亚伦顺服,而是谦卑地聆听亚伦的解释,最终认同了他行为的合理性。^② 各位领袖在澄清误会和化解冲突的过程中所展现的沟通的智慧,为当年的以色列民树立了榜样。时至今日,法治社会的正常运作依然需要恰当地融合法理与亲情,需要为法律人不同观点的互动提供合宜的空间。就此而论,《摩西五经》中的这一个案仍有不可低估的借鉴价值。

(五)多维的守法动力

已有的研究显示,在现代社会的语境中,“法律为何需要被遵守”之类的问题

① 参见博登海默 Edgar Bodenheimer,《法理学:法律哲学与法律方法》[Jurisprudence: The Philosophy and Method of the Law],邓正来 Deng Zhenglai 译(北京[Beijing]:中国政法大学出版社[China University of Political Science and Law Press],1999),285; Bernd Rüthers 伯恩·魏德士,《法理学》[Jurisprudence],丁晓春 Ding Xiaochun、吴越 Wu Yue 译(北京[Beijing]:法律出版社[Law Press China],2013),161;雷磊,《法理学》,195。

② 参见 John E. Hartley, *Leviticus*, 136-137。



看似简单,实则很难从伦理和法理的层面给出经得起推敲和追问的答案。^① 而从盟约条款的角度来理解包括献祭条例在内的希伯来法体系,可以发现,古代以色列民能从多个维度汲取遵守律法的动力。

从盟约中祝福与咒诅的条款来看,不遵行诫命会令以色列遭受刑罚、审判乃至被逐出应许之地。^② 就献祭条例的适用范围而论,胆大妄为者须承受被剪除的刑罚,律法并没有为此类罪预备赎罪祭。因此,免受刑罚的敬畏之心可称为遵守律法的外在动力。

从献祭的仪式和目的可以看出,虽然犯罪者须因献赎罪祭付出一定的代价,但从根本意义上说,赎罪祭是耶和华出于怜悯赐下的恩典,为的是使以色列民的罪得到赦免。对于以色列人来说,遵守律法不单是因着惧怕刑罚,更是从内心对上帝的拯救之恩表示信靠和感谢。这种由信靠和感恩构成的内在动力与“无奈”或“不得已”的心态恰成鲜明的对比。如何借鉴希伯来法的原理和经验,为现代法治社会的建设增添动力,值得同仁继续探寻和思考。

^① 参见 Arthur Allen Leff, “Unspeakable Ethics, Unnatural Law,” in *Duke Law Journal* (December 1979): 1229-1249; Philip E. Johnson, “The Modernist Impasse in Law,” in *God and Culture*, eds. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1993), 180-194。

^② 参见《利未记》二十六章 14—46 节,《申命记》二十八章 15—68 节。

JEWISH STUDIES

犹太研究

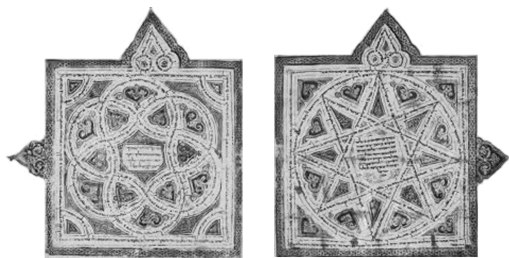
第26辑

The Sin Offering in Hebrew Law

Ji Cheng

Abstract: The Hebrew law, including sacrificial regulations, is an element of the covenant. As for the type of the source of law, sacrificial regulations are mainly case law. In the society of ancient Israel, one of the important functions of the sacrificial system is to remove the danger caused by sin. Sin offerings are supposed to be brought to deal with unintentional sin, intentional sin or major impurities. The main purpose of the sin offering is to make atonement for the worshipper by means of the principle of substitution and to remove the pollution caused by sin. The laws for sacrifice were for everyone in ancient Israel society to note, and they were completely different from the secrecy of priestly legislation found in the surrounding nations. Even the Roman law did not come into a stage of publicity until around 300 BC, which was about a thousand years later than that of Hebrew law. There are principles of proportionality of crime and punishment, and principle of equality in the sacrificial system, which combines rules and affections in its ways of dispute resolution. The motivation for Israel's to obey the sacrificial regulations includes fear, faith and gratitude. Characteristics of the Sacrificial Law provide beneficial illustrations and rationale for us to understand the principles of the rule of law.

Key Words: Hebrew Law, Sin Offering, Characteristics of the Sacrificial Law, Principles of the Rule of Law



意第绪新闻出版与底层东欧犹太人的转型^{*}

陈红梅^{**}

【摘要】传统东欧犹太社会贫困封闭,1881—1925年在内部思潮和外部重大事件的冲击下,其孤立隔绝开始垮塌,东欧底层犹太人开始拥抱开放文明的现代都市生活。在这巨大的社会转型和文化冲突过程中,意第绪新闻出版的发展繁荣是东欧犹太文化的突出特征。本文从基本教育、政治启蒙和文化调适三个方面分析意第绪报章在底层东欧犹太人转型过程中所起的作用和方式,认为作为大众媒介的意第绪新闻出版是东欧犹太社会现代发展的产物,也是其现代转型的重要机制,二者相互促进,完成历史使命。

【关键词】意第绪新闻出版;东欧犹太人;现代性;转型

意第绪(语)新闻出版是东欧犹太意第绪文化的突出表现。现代意第绪报章发展历史不长,第一份重要的现代意第绪报刊《信使之声》[קול מעשר (Kol mevasser)]是1862年开始随同俄国边境城市敖德萨希伯来语周报《倡导者》[המליץ (HaMelitz)]发行的小型报刊,后独立出版至1872年。1883—1905年,沙皇禁止犹太人使用意第绪语开展文化活动,沙俄境内几乎没有意第绪报刊出版。1905年,沙皇尼古拉二世发布十月御令,解除新闻检查制度,意第绪报纸蓬勃发展,到1913年,东欧意第绪语大众媒介数以千计。^①1881年发生的犹太大清洗及之后的迫害,使东欧犹太人开始大规模移民到巴勒斯坦和北美,特别是美国纽约,但纽约第一份意第绪报纸是1872年创办的《纽约犹太

^{*} 本文系国家社会科学基金项目“意第绪语文学史研究”(21BWW055)和教育部人文社会科学研究规划项目“东欧犹太社会转型与意第绪语文学研究(1881—1924)”(20YJA752003)阶段性成果。

^{**} 陈红梅,南京林业大学外国语学院教授。

^① 参见 Sarah A. Stein, *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004), 4。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

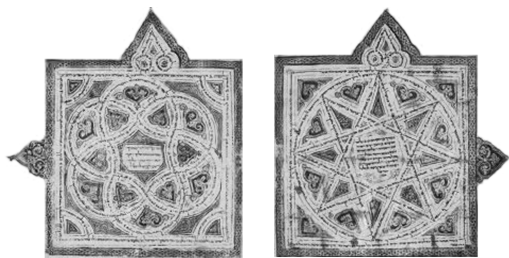
报》[די ניו-יארקער יידישער צייטונג (*Di nyu yorker yidisher tsaytung*)]。意第绪报刊在美国犹太新闻出版中数量最多且最有影响力,1915—1916 年间,仅纽约 5 家意第绪日报发行量就达 50 万份,全国发行量 60 万份,1885—1914 年纽约出版了超过 150 种意第绪刊物。^① 19 世纪 90 年代至 20 世纪 20 年代末,意第绪新闻出版迎来发展黄金时期,无论在东欧还是在北美都获得了长足发展,出现了包括从《前进报》[פארברעטס (*Forverts*)]、《真理报》[די ווארהייט (*Di varhayt*)]等著名日报到《未来》[די צוקונפט (*Di tsukunft*)]等重要月刊,再到为特定目的不定期出版的小册子和传单等政治、宗教和社会专门刊物。虽然绝大多数意第绪新闻出版物存续时间不长,但不断关张又创办,繁荣异常。

意第绪新闻出版迅猛发展时期,也是诸多对东欧犹太社会影响重大的政治、经济和文化事件密集发生的关键时期。第二次工业革命、1881—1884 年沙俄系列犹太大清洗、1894 年法国德雷福斯事件、1897 年巴塞尔复国主义大会召开及崩得(Bund)成立、俄国 1905 年革命、第一次世界大战和 1917 年十月革命等历史性事件不断迫使犹太人投身社会变革洪流中,从根本上改变了其分布和生活方式。这个时期的东欧犹太人明确感知到自己身处现代性变革之中,对犹太民族的启蒙知识分子来说,接受现代性就是要“提高犹太人的自信,恢复他们的尊严,唤醒他们的情感,复苏他们对美的感受力,改变长期孤立和隔绝造成的思想僵化”,^②“学习科学知识、礼仪和所在国家的抱负”,^③增加世俗教育,努力融入所在社会。犹太启蒙运动以理性精神批判传统犹太社会的宗教狂热和迷信,具有进步性,而以捕捉社会动态和新鲜事物为天职的新闻媒体又最能反映先锋群体的思想和行动,部分启蒙知识分子通过创办占据人口绝大多数但没有接受教育或教育水平低下的底层民众使用的意第绪语报章走向民族同胞,帮助他们拥抱变化,拥抱现代性。大众新闻媒体易于生产和传播,规模和影响巨大,可以适时帮助读者面对社会的急剧变化,因此,意第绪新闻出版是具有启蒙思想的犹太知识分子在走向同胞时能创造性发挥自身特长且能被接受的传播方式,在底层东欧犹太民众的现代转型中起了决定性作用。著名犹太学者露丝·维斯(Ruth

① 参见 Jewish American Newspapers and Periodicals, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jewish-american-newspapers-and-periodicals>, accessed 2023-3-19; Hillel Halkin, “Press,” in Fred Skolnik, ed., *Encyclopedia Judaica*, Vol. 13 (New York: Thomson Gale, and Keter Publishing House Ltd, 2007), 1055.

② David Patterson, “Introduction,” in Abraham Mapu, *The Love of Zion & Other Writings*, trans. Joseph Marymount (Israel: Toby Press, 2006), xvi.

③ Herman Rosenthal, Peter Wiernik, “HASKALAH,” <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/7318-haskalah>, accessed 2023/3/20.



Wisse)曾言:“犹太人成为现代民族的整个过程是用意第绪语完成的。”^①维斯并未论述这一过程完成的具体状况,本文不揣浅陋将一探究竟。作为流散民族,使用意第绪语的犹太民众不囿于一国一地,在传统转向现代的过程中,主要分布在包括现在的俄罗斯、波兰、立陶宛和乌克兰等国在内的东欧,以聚集了最多移民的美国为代表的北美洲和人数较少的故地巴勒斯坦,由于主张复国的移民压制意第绪语在巴勒斯坦使用,其新闻出版数量极为有限,而第一代东欧移民在成功融入美国主流社会之前,其文化属性仍应是东欧犹太人,因此,本文主要聚焦东欧和北美的意第绪新闻出版帮助其读者面对现代化转型这一历史任务的作用,认为意第绪新闻出版在这个过程中从基本教育、政治启蒙和文化调适三方面起了重要作用,下文将探讨其传播内容和方式。

东欧犹太启蒙知识分子转向意第绪新闻出版与犹太民众的分布状况、语言使用和受教育程度密切相关。尽管沙皇亚历山大二世 1861 年开始实行允许部分犹太人到城市居住的部分解放政策,但是哈布斯堡王朝和沙皇俄国长期施行限制犹太人迁移以及只分配少量教育份额的歧视性同化政策,到 19 世纪中期,东欧犹太人主要被迫居住在奥匈帝国的城市格托和沙俄西部省份栅栏区村镇,^②孤立于远比西欧、北美落后的两国主流社会之外。同时,封闭孤立的犹太社会在宗教和世俗生活中使用不同的语言。虽然阅读《托拉》和开展宗教相关活动时使用希伯来语,但主要使用者是拉比、社团管理人员和知识分子等精英阶层;日常生活中人们使用意第绪语,这是绝大多数没有接受系统教育的男性和妇女掌握的唯一语言,他们接触的读物多是意第绪祈祷书等宗教教诲材料。^③意第绪语也是许多犹太精英的母语,但遭到犹太统治阶层和知识分子精英的歧视,被鄙视地称为“土话”和“黑话”;俄语、波兰语和德语等所在国家的官方语言主要

^① Ruth Wisse quoted by David Margolick, “Actors’ Famous Voices Animate Yiddish Tales in Public Radio Series,” *New York Times* (19th September, 1996). 在她的书的结尾也得出了类似的结论,参见 Ruth Wisse, *I. L. Peretz and the Making of Modern Jewish Culture* (Seattle, WA: University of Washington Press, 1991)。

^② 参见 Herman Rosenthal, “PALE OF SETTLEMENT,” <https://jewishencyclopedia.com/articles/11862-pale-of-settlement>, accessed 2023-4-1。

^③ 参见 Samuel Niger, “Yiddish Literature in the Past Two Hundred Years,” in *Jewish People: Past and Present*, Vol. 3 (New York, 1952), 183; David G. Roskies, “The Medium and Message of the Maskilic Chapbook,” *Jewish Social Studies* 41 (Summer-Fall, 1979): 275-290。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

用于统治阶层与主流社会交流交涉,也是主张同化的启蒙知识分子主要使用的语言。犹太民众教育水平低下使他们只能接受口头语言的传播媒介。加利西亚地区“大多数犹太人既不能阅读波兰语也不会德语……他们也不会读希伯来语文章”。^① 据 1897 年沙俄人口统计,530 多万俄国犹太人中 97% 的人母语是意第绪语。^② 因此,不同语言的书籍或同一本书的不同语言版本销量迥然相异,希伯来语书刊受众有限,意第绪出版物的读者则广泛得多。1858 年畅销书《巴黎秘案》(*Mysteres Paris*)的希伯来语改编版只卖了 2000 本,同期,意第绪作家 A. 迪克(A. Dik)的小说与该书在同一书店印制,卖出去十万本。^③ 更典型的是有“犹太复国主义之父”之称的西奥多·赫茨尔(Theodor Herzl)号召犹太人回归巴勒斯坦建设家园的《犹太国》(*Der Judenstaat*)希伯来语版卖了 3000 本,而意第绪作家肖勒姆·阿莱赫姆(Sholem Aleichem)同一主题的作品卖出的数量是其 9 倍之多。^④ 面对如此严峻的读者接受差异,犹太知识分子只能开办意第绪报刊传播自己的主张。同时,19 世纪 80 年代至 20 世纪 20 年代,犹太人持续大规模离开东欧,截至 1924 年美国实施限制移民的配额法案,离开东欧的 300 多万人中有超过 250 万来到美国,^⑤特别是纽约等大都市。1920 年,纽约以意第绪语为母语的人(22%)比母语是英语的人(20.9%)还多。^⑥ 在此期间,原沙俄境内各民族陆续建立自己的国家,停止战争,恢复经济。1922 年底,苏维埃社会主义共和国联盟成立。1925 年,联共(布)第十四次代表大会确定了苏联社会主义工业化发展方针,社会发展进入新阶段。大多数犹太底层民众,特别是年轻移民,

① Joshua Shanes, *Diaspora Nationalism and Jewish Identity in Habsburg Galicia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 109.

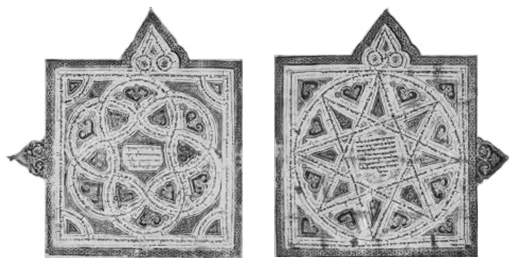
② 参见 Sarah A. Stein, *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, 31.

③ 参见 Sarah A. Stein, *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, 27.

④ 参见 Ruth Wisse, “Not the ‘Pintele Yid’ but the Full-Fledged Jew,” *Prooftexts* 15 (January 1995): 35.

⑤ 参见 Tobias Brinkmann, “Jewish Migration,” in *European History Online* (EGO) [Mainz: Institute of European History (IEG), 2010], <http://www.ieg-ego.eu/brinkmannt-2010-en>, accessed 2023-3-25; Fred Skolnik, ed., *Encyclopedia Judaica*, Vol. 6 (Farmington Hills, MI: Keter Publishing House Ltd., 2007), 696.

⑥ 参见 Ayelet Brinn, Eddy Portnoy, Daniel Soyer, “Yiddish New York,” in Daniel Soyer, ed., *The Jewish Metropolis: New York from the 17th to the 21st Century* (Boston, MA: Academic Studies Press, 2021), 91-92.



只受过初步的宗教教育,很少人接受正式的世俗教育。^① 著名意第绪报人亚伯拉罕·卡汉(Abraham Cahan)1894 年向哲学家哈伊姆·日特洛夫斯基(Chaim Zhitlovsky)约稿时说读者的受教育水平就像孩子一样。^② 1895 年波士顿《真理报》第一期在封面宣布其目标是教育“粗俗无知”的犹太大众。^③ 犹太大众以当时的语言能力和受教育程度,很难面对走出格托和栅栏区的现代开放形势。

犹太知识分子在东欧和聚集了大量移民的美国东北部创办了众多报刊杂志。奥匈帝国和美国较为宽松的出版环境使得意第绪新闻报刊发展早且数量多。加利西亚早期重要的意第绪语报刊有《犹太民众报》[ידישע פאלקס-צייטונג (Yidische folks-tsaytung), 1890—1891]、《民众之友》[דער פאלקספריינד (Der folksfraynd), 1891—1892]、《犹太民众新闻》[ידישעס פאלקסבלאט (Yidishes folksblat), 1894]和《犹太人》[דער ייד (Der yid), 1899—1902]等,而华沙第一份意第绪日报《路》[דער וועג (Der veg), 1905—1907]是当时较为成功的报纸。美国较早的重要意第绪日报有 1885 年创办的《犹太每日新闻》[ידישעס טאגעבלאט (Yiddishes tageblat)]。19 世纪 90 年代是美国意第绪新闻出版的转折性十年,报刊杂志的数量、类型和普及程度都大大增加和提高。^④ 1886—1890 年,最成功的《纽约犹太大众报》[די ניו-יארקער ידישע פאלקסצייטונג (Di nyu yorker yidische folks tsaytung)]持续了三年半^⑤,转折点是社会民主党 1890 年 3 月创办的《工人报》[די ארבעטער צייטונג (Di arbeter tsaytung)]及其他面向劳工的报纸。由于禁止使用意第绪语开展文化活动,沙俄的意第绪新闻出版发展过程较为曲折。1860 年善于处理政府关系的商人塞德鲍姆(Alexander Zederbaum)在当地启蒙知识分子影响下创办《倡导者》,该报获得批准的理由是要利用这份希伯来语报纸宣传同化政策,审批官员相信了其保守和忠诚。^⑥ 圣彼得堡启蒙扩散协会(The Saint Petersburg Society for the Spread of

① 参见 Shaul Stampfer, “Gender Differentiation and Education of the Jewish Woman in Nineteenth Century Eastern Europe,” *Polin* 7 (1992): 63-87。

② 参见 Cahan to Zhitlovsky, 17 Jan., 1894, Chaim Zhitlovsky Collection, Folder 803, YIVO Institute。

③ 参见 The passage in *Der emes* reads “To educate the crude and ignorant masses and reveal to them THE TRUTH.” Quoted in Kisch, “The Rise and Fall...: ‘Der Ernes’, 1895-1896,” *Judaism* (Spring, 1971), 229。

④ 参见 Tony Michels, “‘Speaking to Moyshe’: The Early Socialist Yiddish Press and Its Readers,” *Jewish History* 14 (2000): 51。

⑤ 同上。

⑥ 参见 Sarah A. Stein, *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, 224, Fn. 10。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

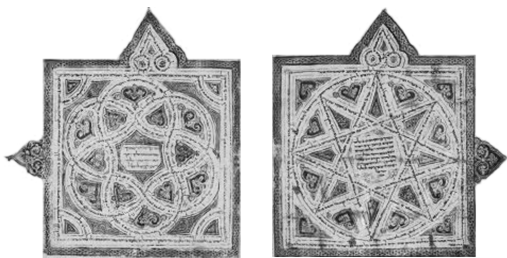
Enlightenment) 尽管反对意第绪语, 却利用其意第绪副刊《信使之声》宣传自己的政策。两份报纸最终都走向了初始立场的反面, 传播意第绪语倒是成为其出版的目的。^① 1903 年, 沙皇政府迫于基希讷乌 (Kishinev) 屠杀带来的国内外压力解除新闻审查制度, 《朋友》[דער פריינד (Der fraynd), 圣彼得堡 1903—1909、华沙 1909—1913] 成为帝国第一份获得许可创办的意第绪报纸, 比美国的晚了近 30 年。《朋友》创刊号宣布: “犹太生活不再捆绑到过去的老东西上了, 新时代已经唤醒了新的愿望。”^② 这话既真切又鼓舞人, 犹太社会真的变了, 意第绪新闻出版将帮助它产生更大的变化。

1918 年, 布尔什维克上台后不久, 旨在经济和文化上使犹太人“苏维埃化”的犹太分部 (Evseksii) 和犹太委员会 (Evkom) 成立, 将意第绪语视为接触犹太大众的唯一媒介, 鼓励犹太知识分子用意第绪语创作通俗作品, 采取包括开设意第绪语识字课程、组织通讯员运动和建立墙报等措施提升犹太人识字率和活动参与度, 开展包括专业期刊、儿童杂志和报纸等在内的意第绪新闻出版工作。^③ 许多先前就出版的意第绪报纸期刊, 如意第绪语中央日报《真理报》, 属优质报纸, 但这些报刊的内容对大多数读者来说很艰涩。20 世纪 20 年代中期, 布尔什维克政府出版了大量新的意第绪报纸杂志, 并鼓励读者成为所阅读期刊的撰稿人, 称之为“工人通讯员”[אַרבעטער (arbekor)] 和“乡村通讯员”[דאָרפקאָר (dorfkor)], 并承诺每封信要么发表, 要么至少会仔细阅读, 无论怎样, 官方都会做出回应。政府希望通过通讯员运动鼓励人们关注当地事件, 向中央媒体通报各种政策实施的进展, 建立忠实的读者群。意第绪报纸杂志有工会出版物, 例如明斯克裁缝月刊《红针》[דאָס רויטענאָדל (Dos roytenodl)], 主要关注相关行业工人的事务; 有地区报纸, 如《敖德萨工人》[די ארבעטער צייטונג (Odeser arbeter)] 和《维捷布斯克工人》[וויטעבסקער אַרבעטער (Vitebsker arbeter)], 几乎完全出版通讯员的文章; 还有专门针对年轻读者的刊物, 如月刊《幼林》[יונגוואַלד (Yungvald)], 《先锋队》[פֿיאָניער (Pioner)], 《年轻的列宁主义者》[יונגערלענינעץ (Yunger leninets)] 和报纸《准备着》[זייגרייט (Zay greyt!)], 主要是刊登来自学生和年轻工人通讯员的札记和来信。1924 年 10 月, 苏联发布命令, 将《幼林》和《先锋队》

① 参见 YIVO | Kol Mevaser, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Kol_Mevaser, accessed 2023-3-24.

② דער פריינד | 14 January 1903 | Newspapers | The National Library of Israel <https://www.nli.org.il/en/newspapers/?a=d&d=df19030114-01.1.1&e=-en-20-1-img-txIN%7ctxTII>, accessed 2023-3-29.

③ 参见 Anna Shternshis, *Soviet and kosher: Jewish popular culture in the Soviet Union, 1923-1939* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006), 44-69.



杂志作为犹太扫盲运动的主要课本。尽管苏维埃政府缺乏足够的资金来出版新教科书,但通过采取类似办法,寻找额外资源,既增加了报纸杂志的订阅数量,又解决了教学资源问题,还培养了犹太底层民众阅读报纸期刊的习惯。

意第绪新闻出版的发展极大地满足了犹太底层民众,尤其是没有其他途径获得教育和读物的妇女和男性劳动者对知识的渴求。许多人由于贫困而买不起报纸或者不识字,意第绪报纸是他们第一次接触到的新闻来源,^①因此,在北美和东欧的犹太底层民众都有聚在一起听识字的人读报的习惯。^②刊登东欧新闻是美国意第绪报纸的重要卖点,与家人朋友一起读报成为移民慰藉思乡之情和交往的重要形式。^③东欧报纸编辑甚至从德语引入了“阅读圈子”[לעזער קרייז (Lezer krayz)]一词来指称民众阅读意第绪新闻的新鲜方式,也希望培养报刊自己的阅读圈子。这种圈子因为便利、知识互补、地域相同、政治或商业倾向相近等各种因素而形成,但随着受众能力提升,阅读圈子成为短暂现象。^④意第绪报刊这一大众媒介将世俗知识和教育大规模传播到社会最底层,使之与现代生活产生了联结。

几乎所有的意第绪报纸都设置文学版块,满足民众的文学需求和审美需求。这一做法始于《信使之声》。该报开设的文学栏目发表了意第绪经典作家门德勒·莫伊赫尔-斯弗里姆(Mendele Moykher-Sforim)、戏剧家亚伯拉罕·戈尔德法登(Abraham Goldfaden)等的小说、诗歌和戏剧作品,也连载了著名通俗小说家伊茨霍克·利涅茨基(Yitskhok Linetski)的《波兰男孩》[דאס פוילישע יינגל (Dos poylishe yingl)]等作品并获得巨大成功,使该报得以独立发行。后来的意第绪报刊都延续这一做法,设置文学版块,所占篇幅甚至不小。《犹太人》主编约瑟夫·卢瑞(Joseph Lurie)在发刊词中宣布不仅要用意第绪文学,还要用其他

^① 参见 Tony Michels, “Socialist Politics and the Making of Yiddish Culture in New York City: 1890-1923,” Dissertation (Stanford University, 1998), 32-33。

^② 著名意第绪语戏剧演员在回忆录里描写自己听镇上受过教育的人读报的做法,参见 Joseph Buloff, *From the Old Marketplace: A Memoir of Laughter, Survival, and Coming of Age in Eastern Europe* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), 13;《朋友》创办者兼编辑金兹伯格(Shoyl Ginzburg)在回忆录里写到他职业生涯里最有意义的一刻是在维尔纳的一个市场上看到有人大声朗读《朋友》,参见 Saul Ginsburg, *Amolike Peterburg* (New York, NY: Tsiko, 1944), 217-218。

^③ 参见 Ellen D. Kellman, “The Newspaper Novel in the Jewish Daily *Forward* (1900-1940): Fiction as Entertainment and Serious Literature,” Dissertation (Columbia University, 2000), 19; Tony Michels, “‘Speaking to Moyshe’: The Early Socialist Yiddish Press and Its Readers,” 64-65。

^④ 参见 Sarah A. Stein, *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, 34。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

语言的作品培养读者的文学品味与对美和善的热爱。^① 为了刊登高水平作品,《犹太人》遍邀大西洋两岸顶尖意第绪作家投稿,在存续的四年时间里发表了 54 位作家的小说和 38 位诗人的诗歌。^② 深受劳工喜爱的《工人报》文学版块通常安排有一首诗、一篇短篇小说或长篇小说连载以及一篇杂文。“血汗工厂”诗人莫里斯·罗森菲尔德(Morris Rosenfeld)经常在该报发表诗作,莫里斯·温特什夫斯基(Morris Vintshevski)甚至从伦敦寄来稿件,三大经典意第绪作家之一的 Y. L. 佩雷兹(Y. L. Perets)从俄国和波兰向其投稿,编辑菲利普·克兰茨(Philip Krantz)和卡汉还把欧洲语言小说翻译过来。当然,他们也发表莫里斯·希尔科维茨(Morris Hilkovits)等文学新秀的作品,^③而《前进报》连载了诺贝尔文学奖得主艾萨克·辛格(Isaac Singer)的大部分小说,二者相互成就。早期《前进报》特别注意将其政治立场宣传和文学作品刊登结合起来,直接激发读者的情感,提升其政治意识。1902 年 3 月,小说《高利贷者的女儿》[דעם פראצענטניקס טאכטער(*Dem protsentniks tokhter*)]的连载预告写道,该作品出自富有成就的作家之手,读者将手不释卷,希望读后告诉熟人以便更多人阅读,鼓励读者与虚假和不公正作斗争。^④ 编辑在此表达了以娱乐性吸引大众、以文学性提升读者阅读水平和以教育开展革命的三重目的。苏联意第绪语大众杂志最重要的体裁之一是教育类短篇小说,其中大多数讲述了个人如何成功适应苏联新社会的故事。典型的例子是《列宁主义者多德克》[דאָדקע ענינעזדער(*Dodke der leninets*)],讲述一个犹太男孩如何从乞丐成长为社会上受人尊敬的成员——年轻的共产党员。^⑤ 许多杂志发表的文章标题为《我如何成为一名年轻的共产党员》或《我如何成为一名红军士兵》。这样的故事通常叙述犹太人在革命前忍受大屠杀和对自由的限制,描述他们如何寻找改善自己状况的方法,并最终意识到最好的途径是加入红军或成为一名共产党员。这些作品的语法和词汇都经过简化,主要表达思想立场,文学审美效果则退居次要地位。从意第绪报刊大量刊发文学作品可见,民族语言文学“给大众提供了语言与民族主义情感

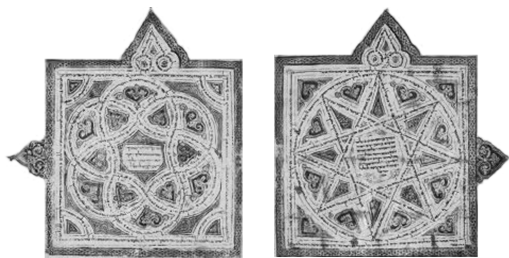
① 参见 David Pur and Judy Krausz, “Der Jude (1899-1902): Profile of a Zionist Periodical Published in Yiddish,” *Kesher* 31 (2002): 67e。

② 参见 Ruth R. Wisse, “Not the ‘Pintele Yid’ but the Full-Fledged Jew,” 33-63 Khone Shmeruk, “אנהייבן פון דער יידישער ליטעראטור פאר קינדער שאלעם אלייכעם און די /Sholem Aleychem un di onheybn fun der yidisher literatur far kinder,” גאלדענע קייט די /*Di goldene keyt* 112 (1984), 39-53。

③ 参见 Tony Michels, “‘Speaking to Moyshe’: The Early Socialist Yiddish Press and Its Readers,” 59。

④ 参见 Ellen D. Kellman, “The Newspaper Novel in the Jewish Daily *Forward* (1900-1940): Fiction as Entertainment and Serious Literature,” 2-3。

⑤ 参见 Hershl Shub, “Dodke der leninets,” *Pioner* 3 (1926): 1-6。



的纽带,这种纽带对精英来说存在于意识形态层面”,^①对大众来说却体现于实在的日常阅读中。

意第绪新闻报刊的发展还推动了该语言的规范化和现代化。意第绪语采用希伯来字母书写,意第绪报业发展之前,其读物主要是手抄本或在希伯来语印刷作坊印制的书籍。为方便出版,早期的《信使之声》以敖德萨附近属于意第绪语东南方言的沃利尼亚(Volhynia)口语^②为基础建立了相对专业的编辑标准,推动了意第绪语拼写标准化,丰富了其词汇,固定了书面用法,提升了意第绪语的声望。^③同时,也有受启蒙运动影响较大的报人以德语新闻出版为标杆,以德国犹太新闻报刊的语言模式办刊,如卡斯利尔·萨拉松(Kasriel Sarasohn)创办的美国最早的意第绪报纸《犹太报》[יִיִּדישע גאַזעטן(Yidishe gazetn), 1874]等。^④到19世纪80年代和90年代,重视读者接受度的卡汉先后在《新时代》[די נייע צייט(Di naye tsayt), 1886]和《前进报》推行朴实地道的意第绪语写作革命,废弃七八十年代意第绪出版常见的德语词汇和句法,使“朴实的意第绪语”成为其标签。^⑤卡汉等犹太知识分子为了适应读者阅读需要,还对意第绪语进行简化,契合了形势发展,扩大了使用范围,也使意第绪语摆脱了过去被鄙视为“土话”“黑话”的地位。随着移民在美国扎根发展,意第绪语和英语相互渗透。^⑥特别是在犹太人占据主导地位的行业,意第绪语词汇不容忽视。在苏联,意第绪语经历了多次改革,最初是将拼写系统化,包括源自希伯来语单词的语音拼写,后来又清除了被视为“资产阶级和神职人员”标志的希伯来语元素。

^① Joshua Fishman, *Language and Nationalism: Two Integrative Essays* (Rowley, MA.: Newbury House Publishers, 1972), 52.这种观点对加利西亚的犹太人来说是对的。参见 Joshua Shanes, *Diaspora Nationalism and Jewish Identity in Habsburg Galicia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 115。

^② 参见 YIVO | *Kol Mevasser*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Kol_Mevasser, accessed 2023-3-25。

^③ 参见 Sol Liptzin, *A History of Yiddish Literature* (Middle Village, NY: Jonathan David Publishers, 1972), 42。

^④ 参见 Ellen D. Kellman, “The Newspaper Novel in the Jewish Daily *Forward* (1900-1940): Fiction as Entertainment and Serious Literature,” 18。

^⑤ 参见 Tony Michels, “Socialist Politics and the Making of Yiddish Culture in New York City: 1890-1923,” 28; Tony Michels, “‘Speaking to Moyshe’: The early socialist Yiddish press and its readers,” 56。

^⑥ 参见 Mordecai Soltes, “The Yiddish Press—An Americanizing Agency,” *The American Jewish Year Book* 26 (Sept. 29, 1924, to Sept. 18, 1925/5685): 173-74; Gene Bluestein, *Anglish/Yinglish: Yiddish in American Life and literature* (Lincoln, NE.: University of Nebraska Press, 1989); Edward S. Shapiro, ed., *Yiddish in America: Essays on Yiddish Culture in the Golden Land* (Scranton PA: University of Scranton Press, 2008)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

二

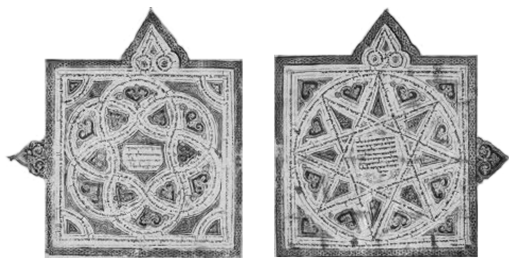
犹太启蒙运动失败后,东欧犹太社会兴起了以复国为宗旨的民族主义和对抗主流社会压制迫害的民主运动。在激进政治力量的裹挟下,意第绪报刊直接参与运动的蓬勃发展,映射出底层东欧犹太人在不同地区面对不同政治环境的复杂图景。在东欧,1898年俄国犹太复国主义组织认识到必须使用意第绪语将思想传播给大众,在奥匈帝国治下的加利西亚犹太人则创办了《犹太人》,这是东欧当时唯一高品位的复国主义刊物,^①标志着欧洲意第绪大众媒介发展到一个新阶段。由于沙俄政府禁止意第绪文化,该刊在敖德萨组稿、华沙编辑、克拉科夫印制,再运往沙俄发行。创刊号编者按指出,高调宣传热爱自身民族的作家未用大众的语言响应他们,真正的作家应该走进大众,创作高质量建设性作品,用意第绪语宣传复国主张和复兴希伯来语。为了复国事业,强烈鄙视和反对意第绪语的文化复国主义领袖兼印刷店主阿哈德·哈姆(Ahad Ha'am)提出要“做复国主义者,而不是复国主义的奴隶”,承担了该报的印制,但又在该报发表文章《谁是犹太人?》[ווער איז דער ייד(Ver iz der yid?)],质疑意第绪语使用者的犹太性,引发多方辩论。意第绪语支持者嘲笑他“言行不一致”,好在两任主编尽管都持复国主义立场,但开明包容,既宣传复国主张,也报道开拓者在巴勒斯坦垦殖遇到的困难,既批评复国运动中的小市民问题,也关注东欧犹太村镇的封闭和贫困,既报道犹太人的事件,也关注人类的共同问题。因此,该报虽然存续时间不长,却不仅得到意第绪语读者认可,甚至吸引了顽固的意第绪语反对者。民族语言出版是建立民族共同体的必要的前提^②,尽管复国主义者不认可意第绪语的民族语言地位,但他们使用作为“民族语言之一”^③的意第绪语进行新闻出版确实促进了民族主义思想的传播,体现出其务实精神。

相比之下,东欧犹太社会各种民主力量利用意第绪新闻出版开展政治运动的规模大得多。绝大部分说意第绪语的底层民众限于财力,大多支持融入所在

① 参见 David Pur and Judy Krausz, “Der Jude (1899-1902): Profile of a Zionist Periodical Published in Yiddish,” *Kesher* 31 (2002), 63e-71e。

② 参见 Benedict Anderson 安德森,《想象的共同体:民族主义的起源与散布》[Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism], 吴叡人 Wu Ruiren 译(上海[Shanghai]: 上海人民出版社[Shanghai People's Publishing House], 2003), 26-35。

③ 1908年8月30日开始,包括贬斥意第绪语的复国主义和宗教界人士在内的关心意第绪语发展的犹太各界人士在切尔诺维茨(Czernowitz)举行了为期一周的会议,讨论意第绪语的地位、教育、出版、戏剧和翻译等论题,经过激烈的争论,最后通过了认定“意第绪语是犹太民族的一种民族语言”的决议。



国家,在法律框架内(甚至突破法律的约束)追求平等的公民权利。然而,由于具体国家和地区的政治制度和对犹太民族的政策不同,追求社会民主的意第绪报刊的编辑和运行方式差异很大。19 世纪后期到 20 世纪初,意第绪新闻出版大致可分为以俄属波兰为代表的作为少数民族加入所在国家的民族独立事业、在专制沙俄帝国作为被统治阶层争取自由权利和在北美作为公民在自由环境中追求平等权利三种情况。18 世纪末波兰被沙皇俄国、普鲁士王国、奥地利帝国三次瓜分后,主权和版图虽稍有变化,但沙皇对俄属波兰都实行集权统治。19 世纪 80 年代起,波兰国家民主党(Polish National Democratic Party)和波兰社会民主党(Polish Socialist Party)等党派先后成立,进行无产阶级和民族独立革命,其中波兰社会民主党是最坚定的民族主义政党,主张联合犹太工人反抗沙皇统治,建立民主共和国。为此,其犹太分部出版了喉舌《工人报》[דער אַרבעטער (*Der arbeyter*)]等意第绪语中央和地方委员会报刊、30 多种意第绪语小册子和传单,尽管数量不多,但当时已是出版意第绪刊物最多的非犹太政党。^① 由于缺乏意第绪语人才和设备,所有小册子和传单都由其国际分部联系伦敦和纽约懂意第绪语的波兰民主人士编辑印制后再运回去。1898 年 12 月,《工人报》第一期在伦敦由该党唯一犹太知识分子马克斯·霍维兹(Maks Horwitz)编辑,1899 年他被捕后,则由贵族后裔列昂·瓦西莱夫斯基(Leon Wasilewski)临时学习意第绪语接替编辑该报。由于人才缺乏,《工人报》大部分文章从波兰语编译过来,仅有少部分属意第绪语原创,且都避免使用波兰具有民族含义的词语,转而使用具有领土意义的“波兰工人的共和国”等词语,以便把犹太工人包括在内。波兰社会民主党出版意第绪报刊分析沙皇政府采取压制波兰人、隔绝犹太人的政策是为了分化他们,提醒犹太工人必须建立“犹太与基督教统一体”才能打败“资本主义”和“沙皇统治”双重敌人。无论何种信仰,波兰劳动者都要了解自己的利益,推翻沙皇统治。^② 意第绪报刊出版是波兰社会民主党犹太工作的重要一步,反映其改变了先前对犹太问题的同化立场。

寻求在居住国平等发展的犹太民主政治派别中,俄国社会民主工人党(Russian Social Democratic Workers' Party)以及立陶宛、俄罗斯和波兰犹太工人总联盟(General Jewish Workers' Bund in Lithuania, Russia and Poland

^① 参见 Joshua D. Zimmerman, *Poles, Jews, and the Politics of Nationality: The Bund and the Polish Socialist Party in Late Tsarist Russia, 1892-1914* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 2004)。

^② 参见 Joshua D. Zimmerman, *Poles, Jews, and the Politics of Nationality: The Bund and the Polish Socialist Party in Late Tsarist Russia, 1892-1914*, 139。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

1897—1921),即崩得)等政党为了推翻沙皇统治进行无产阶级革命,其中崩得规模最大,也出版了最多意第绪出版物,开展各种形式的意第绪语教育,宣传思想,发动犹太大众,对建设意第绪文化作了最大贡献。早在1895年明斯克会议上,崩得创始小组就讨论了创办喉舌性意第绪刊物,要用刊物把孤立的犹太革命分子联络起来,才能把他们引入强大的社会组织,促进合作和联合行动。^①崩得的领导者多是俄罗斯化的犹太知识分子,几乎不能讲意第绪语,而犹太工人又几乎不会说俄语,解决办法是找到能说会写意第绪语、能够把文章写成普通犹太工人也读得懂的“半知识分子”(Polintelligenty),他们主要来自维尔纳^②的高中、教师学院和犹太学堂,大多受过传统犹太教育。这些“半知识分子”善于利用普通犹太人熟悉的民间故事、圣经寓言和故事,用拟人、明喻和暗喻等修辞手段把马克思主义政治经济理论改造得通俗易懂。^③崩得出版的意第绪材料主要有三种:中央委员会刊物《犹太工人》[דער יידישער ארבעטער (Der yidisher arbeyter)]、《工人之声》[ארבעטער שטימ די (Di arbeyter shtim)]和《崩得》[דער בונד (Der bund)]等,前两种刊登长篇深奥的理论文章宣传思想,第三种是中央委员会对地方委员会问题处理的反馈,努力靠近工人大众。地方委员会不定期出版发行量小的地方性报纸,报道本地活动和成就。另外,崩得还用小册子和呼吁书等发布和评论主题性事件,直接联系领导和工人。崩得的革命活动同样属非法,不断遭到沙皇秘密警察破坏,出版的报刊不断关停或更改名称,如1907年又创办中央刊物《希望》[די האפענונג (Di hofnung)]。^④面对政府不断打压,崩得仍重视新闻出版,无论是合法还是非法,国内还是国外,连续出版还是单次出版,定期还是不定期出版,仅1901年到1903年就出版了32种杂志和小册子。^⑤面对沙皇统治的审查和镇压,各党派都采取针锋相对的报道策略,发动同胞开展反抗斗争,起初依靠辛辣新颖的讽刺漫画。1906年6月,波兰比亚韦斯托克(Białystok)发生大清洗,因其过于恐怖,《朋友》和《生活》[דאס לעבן (Dos lebn)]等意第绪报纸

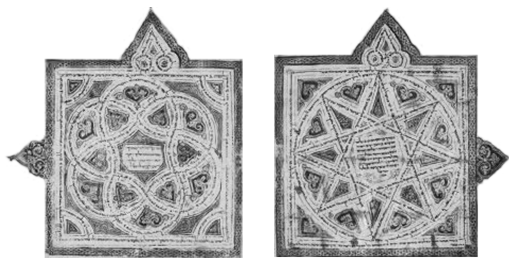
① 参见 Susanne Marten-Finnis, “The Bundist Press: A Study of Political Change and the Persistence of Anachronistic Language during the Russian Period,” in Jack Jacobs, ed., *Jewish Politics in Eastern Europe: The Bund at 100* (Basingstoke, Hampshire: Palgrave Publishers Ltd, 2001), 14。

② 即现立陶宛首都维尔纽斯(Vilnius),意第绪语为维尔纳[ווילנע(Vilne)],犹太历史上被称为立陶宛的“耶路撒冷”,是中东欧重要的犹太文化中心。

③ 参见 Susanne Marten-Finnis, “The Bundist Press: A Study of Political Change and the Persistence of Anachronistic Language during the Russian Period,” 16-24。

④ 同上,18-19。

⑤ 参见 Nathan Cohen, “The Bund’s Contribution to Yiddish Culture in Poland between the Two World Wars,” in Jack Jacobs, ed., *Jewish Politics in Eastern Europe: The Bund at 100* (Basingstoke, Hampshire: Palgrave Publishers Ltd, 2001), 118。



采用照片强调视觉报道,讽刺漫画被犹太人血淋淋的头颅照片取代,快速传播直接刺激俄国犹太人的政治事件和观点。

苏联意第绪报纸杂志的主要任务是创造新的苏联犹太人,利用一切机会教导,加快犹太人的现代化和苏维埃化,引导读者成为苏联人。前述报纸杂志用简单的故事和术语描述政府对新国家和社会结构的看法,诸如阶级和民族之间的关系以及男女平等,强调犹太人在革命之前没有机会学习或耕种,更重要的是,受到沙皇政权的压迫。作品的主要关注点是个人转变的机制,通常属于道德寓言:英雄犯罪、忏悔,然后在其他人的帮助下成为忠诚的共产党员或共青团员,施以援手的通常是同事、教师或家人等。马金(V. Markin)的《小集体》(*Kolektivchikes*)描绘了一个贫穷的虔诚犹太家庭。父亲对搬到农场劳动不感兴趣,但15岁的儿子说服他,如果他带家人去克里米亚的农场工作,他们会快乐得多。在获得搬迁的经济帮助后,父亲非常兴奋,去参加犹太俱乐部的会议,鼓励其他人效仿他,转行从事农业工作。会议在安息日星期六举行(特意设计的反宗教细节),但这位曾经的宗教人士并不介意,因为他现在对新生活更感兴趣。^①政府正确的经济政策以及儿子的行为不仅改变了这个家庭的财富收入,也改变了父亲的宗教立场。这个故事的主题涉及当时政府对犹太人宣传的重要内容,如鼓励搬到犹太集体农场、与宗教传统决裂以及新苏联政权的好处,确保读者在阅读文学作品时获得符合政府要求的思想观念。

虽然使用意第绪语的犹太人主要在东欧(第二次世界大战前人数约为1100万人),但由于政治压制,意第绪新闻出版却不如犹太人口更少的北美发达,特别是集中了最多东欧移民的纽约。北美意第绪报刊除了满足移民思乡之情和身份认同外^②,早期成功的报纸都关注他们的疾苦——劳工问题。在所属党派领导下,意第绪新闻出版关心移民的生存和发展,而民众需要新闻出版,二者相互依靠,发展壮大,犹太劳工运动甚至被认为“给了美国犹太社团个性和脸面”。^③ 东欧犹太移民在美国宽松环境下建立社会主义行业协会、政党、报刊和文化组织等

① 参见 V. Markin, “Kolektivchikes,” *Der odeserarbiter* 14 (1928): 10-12.

② 参见李青 Li Qing, 《心灵的港湾——〈前进报〉与美国犹太作家辛格的渊源》[A Harbor for the Soul: The Forward and Its Connection to the American Jewish Writer, Singer], 于《长春工业大学学报》(社会科学版)[*Journal of Changchun University of Technology (Social Sciences Edition)*], 2010年第5期[2010, Issue 5], 97-99.

③ Tony Michels, “Socialist Politics and the Making of Yiddish Culture in New York City: 1890-1923,” 1.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

劳工运动机构。^① 贫困区移民九成是无产者和半无产者,稍微富裕的中产区移民里也有一半是体力劳动者,^②在“血汗工厂”从事“俄国犹太人的行业”——制衣业,^③工人联合各种行业协会,争取更好的工作条件和更短的工作时间。在陌生环境中面对巨大的生存压力,大多数本来就几乎没有接受世俗教育的移民处境艰难,犹太劳工激进分子普遍把移民看作愚昧的、失去社会方向感的人,希望通过宣传教育提升其阶级意识和审美,将其塑造成“启蒙”的无产阶级。经过近十年大规模移民及不断的努力,至19世纪90年代,犹太劳工意第绪新闻出版的数量和影响力不断扩大。

社会民主党派为了与资本主义斗争而创立意第绪报刊,把革命看作争取持续改善劳动条件的途径,向读者宣传无论罢工规模多小,都不仅是在争取更高的工资和更短的工时,而且是为建立“自由、平等和博爱”的社会秩序。美国重要的意第绪劳工刊物主要有《纽约犹太民众报》[די ניו-יארקעיידישע פאלקסצייטונג (*Dinyu yorker yidishe folkstsaytung*)]、《新时代》[דער נייער גייסט (*Der nayer gayst*), 1897—1900]、《工人报》、《自由工人之声》[די פרייע ארבעטער שטימ (*Di fra-yearbeiter shtim*), 1890]、《前进报》(1897)、《犹太早报》[מארגןזשורנאל (*Yiddisher morgen journal*), 1901]和月刊《未来》(1892)等,其中最早取得重大成功的是社会民主党创办的日报《工人报》和月刊《未来》。《工人报》把社会主义理论和实践带给犹太移民,在美国犹太政治和文化历史中占据重要地位。^④ 它的版面设置与其他意第绪刊物相似,除传统文学和广告版块外,登载美国和欧洲的劳工运动新闻、一篇社会主义思想或革命历史文章、一篇科普读物、一篇论战小品文等。克兰茨和卡汉是编辑兼投稿最多的作者,对该报影响最大。克兰茨直接了当地讨论经济问题、国际政治、革命历史和社会主义思想,赋予《工人报》严肃性;卡汉则坚持语言风格和内容要贴近读者,教同事“像摩西那样跟摩西说话”^⑤,写地道的意第绪文章,带来通俗甚至是民间色彩。语言学家马克斯·魏因赖希(Max Weinreich)指出,美国早期意第绪新闻出版充满了移民陌生

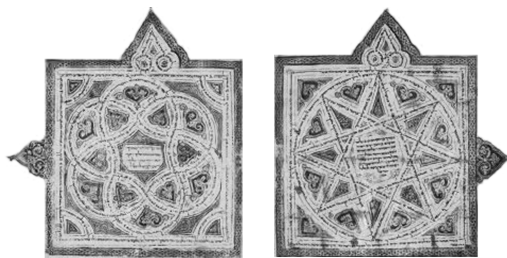
① 参见 Henry Feingold, *Zion in America: The Jewish Experience from Colonial Times to the Present* (New York: Twayne, 1974), 158.

② 参见 Irving Howe 欧文·豪,《父辈的世界》[*World of Our Fathers*], 王海良 Wang Hailiang、赵立行 Zhao Lixing 译(上海[Shanghai]: 三联书店[Joint Publishing Company], 1995), 135-138.

③ 同上, 146-148.

④ 同上, 52.

⑤ Yankev Magidov, דער שפיגל אויפ דער איסט-סייד/*Der shpiglaf der ist-sayd* (New York, 1923), 28-29; Leon Kobrin, מיינע פופציק יארן אין אמעריקע/*Maynefuftsikyor in amerike* (New York, 1966), 50-51.



的词汇,许多新词、外来词和政治理论概念,比如“工会”“剩余价值”“阶级斗争”“无产阶级”“剥削者”等,对才识字读报的移民来说理解起来尤其困难。^① 卡汉擅长把外来概念转变为犹太用语,把美国国会比作犹太最高评议会(Sanhedrin),把马克思的著作比作解经(Tosafot)等。^② 他在回忆录中写道:“许多工人几乎不能读文章,我们不得不教他们如何思考,还必须教他们如何阅读我们的文章。”^③ 移民跟东欧组成阅读小组的犹太人一样热切接受新闻媒体的启蒙。

此外,编辑和作者对劳工运动的指导和参与也极大地促进了报纸发展。《工人报》创刊时正赶上纽约、芝加哥、费城等城市的犹太工人走上街头举行当时持续最久、规模最大的罢工,制衣业的几乎每一个细分行业到年底都参与了,还有烘焙、油漆、苏打水制作和其他行业罢工。^④ 以克兰茨和卡汉为代表的作者和编辑都到罢工第一线上课、演讲、组织会议、洽谈合同,甚至讲解法律程序,培训没有工会斗争经验的工人。^⑤ 工会领袖伯纳德·韦恩斯坦(Bernard Weinstein)回忆,作家经常被要求“组织协会,教工人怎样召开会议、引导罢工、如何与老板达成妥协,教工会如何记账,给各工会做各样琐碎事情”。^⑥ 编辑和作者给予犹太劳工行动的希望,教育工人提高工资、改善工作条件都是为了建立理想的社会秩序,^⑦ 而处境卑微的贫困劳动者也非常愿意接受教育,该报因而被称为劳工运动的“神经中心”。^⑧ 结果,《工人报》立即获得了超出创办者预料的成功。第一期

① 参见 Tony Michels, “‘Speaking to Moyshe’: The Early Socialist Yiddish Press and Its Readers,” 63。

② 参见 פראלעטארישקער מאגיד/דער Der proletarishker magid [Abraham Cahan], “די שערע/Di sedre”, די ארבעטער צייטונג/Di arbeter tsaytung (14th March 1890), 2; Kobrin, יארן אין אמעריקע/Mayne fuftsikyor in amerike, 44。

③ A.Cahan, לעבן פון מיינ בלעטער/Bleter fun mayn lebn, Vol. 3 (New York, 1926), 198。

④ 参见 Bernard Weinstein, די יידישע יונגענס אין אמעריקע/Di Idishe yungons in amerike, יידישע געווערקשאפטן פערניגטע/Idishe geverkshaften feraynigte, 148-149。

⑤ 参见 Morris Hillquit, Loose Leaves from a Busy Life (Whitefish, MT: Literary Licensing, LLC), 22-24; Bernard Weinstein, די יידישע יונגענס אין אמעריקע/Di Idishe yungons in amerike, יידישע געווערקשאפטן פערניגטע/Idishe geverkshaften feraynigte(1929), 147-164。

⑥ Bernard Weinstein, די יידישע יונגענס אין אמעריקע/Di Idishe yungons in amerike, יידישע געווערקשאפטן פערניגטע/Idishe geverkshaften feraynigte(1929), 147, 154。

⑦ 参见 Y. A. Benekvit, דורכגעלעבט און דורכגעטראכט/Durkhgelebt un durkhgetrakht, Vol. 2 (New York, 1934), 55, 118; Adolph Held, transcribed interview (Irving Howe collection, YIVO Institute), 5。

⑧ “די קאנסטיטוציע פון דער ארבעטער צייטונג”/Di konstitutsye fun der ‘Arbeter tsaytung,’ in יארבוך פון אמאפטיל/Yorbukh fun Amopteyl 1 (1938): 339。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

一周后就卖了 3000 份,五期后,就从四版扩展到八版,年底就靠销售和广告自立了。^①《工人报》很快成为美国最受欢迎的意第绪报纸。

《工人报》的成功让社会民主党两年后创办更具理论性的《未来》月刊,意在将劳工培养成“严肃的受教育”的人,其宗旨是“科学、文学和社会主义”。该刊刊登了《美国无产阶级的成长》《上帝、宗教和道德》《美国无产阶级的兴起》《资本主义和马尔萨斯人口论》之类的理论和自然科学文章。同时,该党紧贴劳工需求,1894 年出版了世界上第一份意第绪社会主义日报《晚报》[אונדבלאט דאס (Dos abendblat)],发行到 1897 年。这些报刊组成报刊矩阵,产生了重要影响。严肃教育刊物《未来》激发了其他类似刊物在纽约的出版,如《自由社会》[די פרייע געזעלשאפט (Di fraye gezelschaft), 1895—1900]和《新时代》等,这些刊物还发表了大量意第绪语科普读物,比欧洲早了好几年。^② 由于美国劳工运动和意第绪新闻出版蓬勃发展,如前所述,东欧希望加强犹太激进政治宣传的政党向北美同行寻求帮助,这一现象因其普遍性已被编入意第绪语学习教材。^③ 可见,无论所在地制度环境如何,政治运动都是促进意第绪报刊发展至关重要的因素。

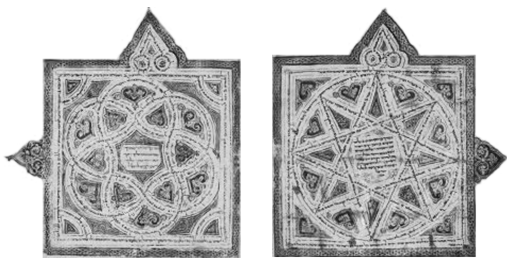
三

犹太社会民主运动主要发生在工业革命中,产业工人诞生,被资产阶级严重剥削,与工业生产相适应的是人类发展进入大规模聚居的城市化时代。19、20 世纪之交的大迁移中,东欧底层犹太人偏好定居到圣彼得堡、华沙、维尔纳或是纽约、费城、芝加哥、多伦多、蒙特利尔等大都市,这意味着大部分人放弃栅栏区传统封闭的宗教村镇生活,拥抱现代开放的城市商业文明,接受城市化带来的冲击。因此,意第绪报刊还在帮助底层东欧犹太人了解新居住地、解决实际需要、探讨妇女问题和转变生产生活方式等适应城市生活方面起到至关重要的作用。当时绝大多数说意第绪语的底层贫困东欧犹太移民缺乏进入主流社会劳动力市

① 参见 Tony Michels, “‘Speaking to Moyshe’: The Early Socialist Yiddish Press and Its Readers,” *Jewish History* 14 (2000): 60.

② 参见 Tony Michels, “Socialist Politics and the Making of Yiddish Culture in New York City: 1890-1923,” 59, 74.

③ 参见 Uriel Weinreich, *College Yiddish: An Introduction to the Yiddish Language and to the Jewish Life and Culture* (New York: YIVO Institute for Jewish Research, 1949), 267-268; Tony Michels, “Exporting Yiddish Socialism: New York’s Role in the Russian Jewish Workers’ Movement,” *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* 16 (Fall 2009): 1-26.



场的语言和生产技能,无法面对宗教偏见和陌生环境等多重挑战。这时重要的意第绪报刊都努力给读者提供所在国的教育,长时间坚持帮助他们学习语言、了解国情等。《犹太每日新闻》从 1897 年 9 月到 1907 年(1914 年恢复)出版英语特刊,把难词翻译成意第绪语并解释,帮助读者理解英文文章。《白日报》[*דער טאג* (*Der tog*)]每周出版一次英语副刊,在首版刊登编者按专栏,周日还开设英语版块。《前进报》1914 年 11 月刊登了一系列解释美国国会和其他政府部门职能的文章,而《犹太早报》1914 年至 1924 年每周发表一篇公共学校教师撰写的教育问题评论供家长了解。所有的意第绪报纸都刊发过介绍美国自然风光的文章,^①极力帮助他们适应新环境。“意第绪新闻出版冲在美国化的第一线。”^②

此外,帮助读者处理实际问题也是美国意第绪报纸的共同关切。它们提供船只到岸班次、归化所需的条件和文件、特殊法庭地址等信息,关注意第绪语在州立法投票中是否纳入可使用的语言等争取平等权利的法律问题,^③聘请特约通讯员报道全国性重要事件,讨论国家、州和所在城市立法机构提议的法律,合理利用法律程序积极参与所在地的法制建设以争取合法权益,旗帜鲜明地支持多元文化价值观。更重要的是,各报刊的编读往来栏目成为编辑和读者直接沟通的平台,解答读者遇到的实际问题。《前进报》主编卡汉顶住同事的压力,淡化劳工运动色彩,发挥亲民风格的作用,把帮助移民适应新生活当作首要任务,受到移民大众的欢迎,到 1919 年日发行量达 20 万份,^④成为世界上最著名的意第绪报纸,运营至今。读者回忆:“我父母那个时代,他们认识的每一个人都读《前进报》,按照其教导行事。”^⑤1906 年开办的《读者来信》[*בינטל בריוו* (*Bintl Briv*)]成为其最著名的咨询栏目,成千上万的读者写信征求编辑对调和旧世界习惯和新生活压力的意见。卡汉亲自回答诸如犹太人是否允许与基督徒结婚等问题,给丈夫深夜不回家去参加兄弟会、工会和教育圈子的妻子提建议,提示如何与移

① 参见 Uriel Weinreich, *College Yiddish: An Introduction to the Yiddish Language and to the Jewish Life and Culture*, 267-268; Tony Michels, “Exporting Yiddish Socialism: New York’s Role in the Russian Jewish Workers’ Movement,” 329-331。

② Mordecai Soltes, “The Yiddish Press—An Americanizing Agency,” 329。

③ 参见 Joshua A. Fishman, “Yiddish and Voting Rights in New York, 1915 and 1921,” *Language Problems and Language Planning* 18 (1994): 1-18。

④ 参见 Maxine S. Seller, “Defining Socialist Womanhood: The Women’s Page of the Jewish Daily Forward in 1919,” *American Jewish History* (June 1987): 416。

⑤ Jack Scheinkman, “A Concern for How Jewish People Lived,” *Forward* (May 23, 1982). 研究表明,三分之一的意第绪语报刊读者是女性,见 Mordecai Soltes, “The Yiddish Press—An Americanizing Agency,” 37, 45。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

民官员和雇主打交道等。面对美国完全不同于东欧封闭保守的开放现代生活,失去了犹太教旧参照体系的移民将自己最私密的个人生活困扰吐露给编辑,编辑给予新环境下适宜的解答,成为移民的主心骨。^① 意第绪俗语“新闻出版自身就是个王国”形象地表达了意第绪报纸巨大的影响力,它们不仅提供信息,而且是可信赖的替代性社团权威。

《前进报》的《读者来信》栏目并非首创,而是延续传统。卡汉先前工作的《工人报》也开办了这种栏目,只是在劳工运动背景下,影响力不如前者。最早开设这类栏目的是先驱塞德鲍姆。他在圣彼得堡创办《犹太大众报》[דאס יידישעס פאלקסבלאט (*Dos yiddishes folksblat*), 1881—1890]时,吸取犹太妇女踊跃向《信使之声》投稿的经验,开辟《给编辑的信》[קארעספאנדענציע (*Korespondentsya*)]栏目。这是第一个妇女投稿的读者来信栏目,妇女来信占三分之一,刊出的约六分之一。^② 这个栏目成为普通读者,特别是妇女,表达对社团权威不满、描述村镇生活及其影响的平台,比如述说 19 世纪 80 年代初犹太大迫害等灾难的创伤、大量人口移居国外影响正常生活等。妇女也抱怨村镇居民把灾难不公正地归咎于她们没有按照传统披戴头巾等做法。^③ 意第绪报纸不仅提供了了解世界的渠道,也供读者表达自我、参与公共生活,作为现代化的一部分受到东欧犹太妇女欢迎,但真正能够发声的妇女极为有限,争取与丈夫共同承担家庭责任和接受教育等平等权利仍不在其认知范围内。

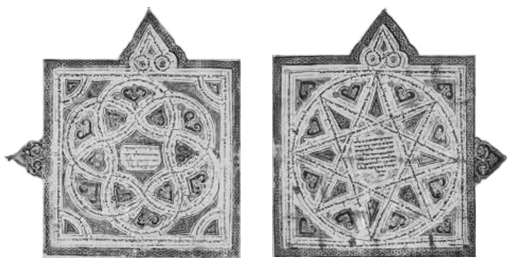
然而,关注平权只是移民到北美大都市的犹太妇女问题的一小部分,更重要的是接受更开放文明的现代生产生活。《前进报》在引导和帮助犹太妇女适应新生活上也发挥了关键作用,专门开设栏目关注妇女问题。其妇女版块刊登妇女活动新闻、著名活动分子的特写等,提供参与政治的榜样,敦促妇女积极参加工人运动和女性事业。实际上,犹太妇女广泛投身政治活动在东欧就开始了。她们积极参与反抗沙皇、工会、复国主义和崩得的活动。在美国,更多犹太妇女投身罢工、反对消费主义、学校抗议、争取选举权等运动中。^④ 1919 年平等权利法案通过前,美国中产阶层妇女几乎只关心选举权问题,但《前进报》妇女栏目的关

① Edward S. Shapiro, ed., *Yiddish in America: Essays on Yiddish Culture in the Golden Land* (Scranton, PA: University of Scranton Press, 2008), xv-xvii.

② 参见 Nurit Orchan, “Shtetl, Metropolis and In-between: Women’s Writing on Life in an Age of Transition, 1881-1914,” in Shlomo Berger, ed., *From the Shtetl to the Metropolis* (Amsterdam: Menasseh ben Israel Institute, 2012), 30.

③ 同上, 31-32。

④ 参见 Susan Glenn, *Daughters of the Shtetl: Life and Labor in the Immigrant Generation* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990), 167-242。



切更为广泛,早就很有洞察力地提出所有劳动者都应该重视经济平等与政治平等,认为劳动报酬不仅必需,而且有积极意义,如挣钱带来成就感、独立的自豪感、享受劳动成果和捐献的愉悦感。^① 尽管包括联邦妇女保护局和妇女工会联盟在内的大多数女性组织都支持特殊立法保护母育权益,但是《前进报》妇女栏目却认为社会主义妇女不需要家长式保护,只要最低工资足够高就能保护自己的权益,因此,希望有效监督和保护男女两性劳动者。^② 同时,《前进报》妇女栏目还关注其他处境相似的族裔和群体,倡导包括黑人、意大利移民妇女在内的被压迫阶级的利益。在大多数美国人对黑人日益恶化的境地无动于衷时,《前进报》妇女栏目告诫妇女不仅要关心黑人妇女儿童儿童的医疗问题,而且要重视南方黑人妇女丧失选举权的问题。^③ 可见,该报对妇女问题有独立深入的见解。

对女性角色,《前进报》妇女栏目同样结合犹太传统和美国场景提出独立建议,用一半篇幅探讨个人和家庭生活,诸如爱情、婚姻和母育话题。该版块认为厨房奴役了妇女,应该组建合作社来解决烹饪和看护孩子的问题。栏目针对单身女性移民读者提出爱情婚姻建议。在欧洲老家,传统婚姻经介绍安排,两性接触被严格看管,而在美国,年轻人需要自己寻找爱情,有时结局并不如意。已婚妇女也因为移民、贫困和文化冲击增加了面对家庭新问题的压力,妇女栏目为此花费大量篇幅帮助读者解决问题。^④ 移民来到美国后因为缺少亲人的帮助和城市生活的不同要求而难以独自抚育后代,而犹太民族又是重视教育的民族,因此妇女栏目建议关注孩子的心理和兴趣,敦促母亲注意想象和玩耍在孩子个性发育中与学习一样重要,建议母亲在街区组织儿童剧院、观看健康电影,依年龄和能力让孩子帮忙做家务,希望母亲尽可能支持公立学校以便让孩子接受教育和适应美国环境。对个人修养,妇女栏目希望移民妇女以美国中产阶级妇女为榜样,养成更为克制的文明习惯,改掉在东欧村镇咄咄逼人的直率方式,建议妇女业余时间培养文化爱好及社会道德感,要对深刻的思想感兴趣,时常引用歌德、黑格尔和屠格涅夫等名人话语提升妇女思想境界。《前进报》妇女版块折中体现了犹太左翼传统男性知识分子美国化的家庭和教育价值观对劳动阶层妇女的期待。

意第绪报刊的广告版块是另一个满足读者多方面需求并全方位帮助底层东

① 参见 Maxine S. Seller, "Defining Socialist Womanhood: The Women's Page of the Jewish Daily Forward in 1919," *American Jewish History* (June 1987): 423-424.

② 同上,425。

③ 参见 Michael Zametkin, "Women's Rights in the Coming Elections," *Forward* (June 1919)。

④ 参见 Maxine S. Seller, "Defining Socialist Womanhood: The Women's Page of the Jewish Daily Forward in 1919," *American Jewish History* (June 1987): 429-430。

JEWISH STUDIES

犹太研究

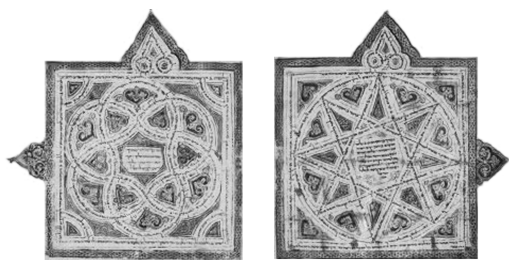
第26辑

欧犹太人,特别是还留在格托和村镇的底层犹太人了解和适应现代生活的重要渠道。广告版块不像新闻报道、科学卫生和世界民情等栏目那样体现编辑专门的传播意图,它只需把客户提供的信息编排在一起,这种不加干涉反而因其来源广泛、内容多样而更真实地连接了读者与其本来很难接触到的外部世界,既提供了信息,又满足了时尚、娱乐甚至是科技教育等需求。意第绪报刊的广告用希伯来语、意第绪语、英语、俄语等各种语言发布求职、用工、转让、寻人和商品广告等资讯。商品广告包括假发和仪式用品等传统器具以及立体镜、神经镇定剂等新技术产品,反映出当时的新产品、新潮流和新技术,激发读者消费,将其纳入现代生活。比如《朋友》上大量刊登手表广告,经常一期发布四五则手表广告。^① 工业生产和以火车为代表的等现代交通工具日益深入生活,人们必须遵守时刻表,手表可以告知读者时间,便于其融入准时的现代生活。虽然不是报纸创造这些需求,但报纸的广而告之至少在加速满足需求上起了作用。同时,广告在介绍产品过程中让读者了解到立体镜的构成、汽灯的高效等,使人们增长了知识,特别是像《朋友》等发行到俄国西部腹地栅栏区的意第绪报刊广告,给生活在相对贫困落后中的犹太人提供了前所未有的学习各种知识和技术的机会,是报刊编者对读者主动教育之外的有益补充。

苏联成立后,犹太人迅速融入主流社会,这在很大程度上是政府民族政策和犹太人对其社会现代化适应的结果。意第绪报刊的通讯员经常报道政府的“文化”运动在当地的接受情况。政府开展公共卫生宣传活动以促进良好的卫生习惯时,许多来信都谈到村镇恶劣的卫生条件。有通讯员描述伦斯考伦(Lenskorun)的生活,夏天没有人洗头 and 洗脚,女孩只在星期五洗头,而男孩几乎从不洗头。^② 到20世纪20年代中期,意第绪语报刊开始强调,记者必须报道地方委员会的错误、少年先锋队组织的失败及对地方领导层的批评。《幼林》、《克雷缅丘格工人报》[קרעמענטשװגער אַרבעטער (Kremenchuger arbeter)]、《先锋队》、《青年近卫军》[גװאַרדיע יונגע (Yunge gvardye)]等期刊都设立了名为《我们的失败》[חסרונות ואונדזערע (Undzere khesroynes)]的特别版块,报道俱乐部入学率低和老一辈人对苏联政府组织的活动普遍缺乏兴趣等话题,编辑鼓励通讯员写下他们的工作中、在俱乐部和当地权威机构遇到的问题。苏联意第绪报刊的这一做法与其他意第绪报刊的读者来信版块虽然在名义和侧重点上存在差异,但本质相同,都是通过编辑和读者间的互动提升认知,解决实际问题。

① 参见 Sarah A. Stein, *Making Jews Modern: The Yiddish and Ladino Press in the Russian and Ottoman Empires*, 162。

② 参见 Oyzer Klotzman, “In undzer shtetl,” *Pioner* 1 (1927): 20。



意第绪语诞生在犹太人与中东欧日耳曼人和斯拉夫人的长久接触中,在寄居国长期隔绝压制的统治下,成为东欧犹太底层大众掌握的唯一语言。在或主动或被迫走出传统封闭迈向现代开放的过程中,东欧底层犹太人只能依靠意第绪语学习,依靠它了解和融入世界。它与现代大众传媒结合诞生的意第绪报刊,帮助东欧犹太大众在 19 世纪六七十年代到 20 世纪前 20 年相对较短的历史阶段里高效地完成了向现代文明的快速转型。在意第绪报刊兴起、发展到繁荣的过程中,东欧底层犹太大众从几乎文盲到学习新的语言、提升审美品位,从了解科学知识到熟悉新的生活环境,从掌握现代生产技术到成为所在国家的专业人才。从凭借阅读意第绪报刊上的新闻报道和文学作品抚慰思乡情感、维系民族身份认同到追求平等自由的政治抱负、实现独立和民主的理想,意第绪语及其新闻出版成为东欧底层犹太人社会生活转变不可或缺的帮手,让他们迅速了解急剧变化的世界并快速做出反应,从这个意义上说,意第绪报刊既是东欧底层犹太人面对变革的结果,又是实现变革的机制,担负了重要的历史使命。底层犹太人在快速适应和融入所处的现代社会之后,特别是在新的居住国,又迅速丢弃了意第绪语这一重要文化媒介及其承载的历史传统,再加上第二次世界大战中纳粹屠犹对东欧犹太意第绪社团的种族灭绝,东欧意第绪文化及其传统如今已成为犹太民族的集体记忆,而这一段意第绪新闻出版的历史占据了其中心位置,历史上发行过的和仍在出版的意第绪报纸杂志都已全部数字化,成为犹太民族文化传统的重要组成部分。

JEWISH STUDIES

犹太研究

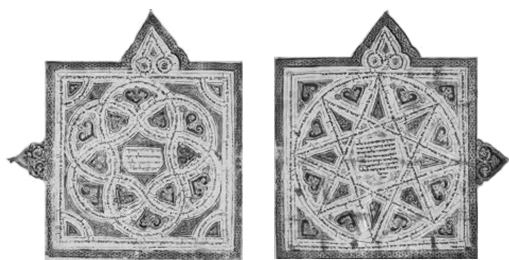
第26辑

The Yiddish Press and the Transformation of Low-rung Eastern European Jews

CHEN Hongmei

Abstract: The traditional Eastern European Jewry was segregated and impoverished in general, but the separation and isolation began to collapse under the impact from its inner ideological movements and the outer major events between 1881 and 1925, and it came to embrace the open and civilized modern urban life. In this tremendous social transformation and cultural conflict, the development and prosperity of the Yiddish press was a remarkable manifestation of Eastern European Jewish culture. This essay attempts to explore the role the Yiddish press has played in the transfiguration and maintains that Yiddish journalism as mass medium is both a result from and generative mechanism of the modernization of Eastern European Jewry, the two of which have promoted each other and accomplished their mission.

Key Words: Yiddish press, Eastern European Jewry, modernity, transformation



犹太割礼的现代医学诠释^{*}

杨梦 赵绮文^{**}

【摘要】犹太割礼是历史悠久的犹太传统宗教仪式。根据犹太传统,所有犹太男婴在出生第八日都要进行犹太割礼——包皮环切术。论文首先回顾有关犹太割礼的研究、包皮环切术与预防各种疾病的关联性研究,从现代医学角度来论证犹太割礼的医学价值:可以预防男性阴茎癌;降低女性伴侣罹患妇科疾病的风险;对防止伴侣间艾滋病传染有积极作用。同时,论文从现代医学角度解释犹太传统要求在出生第八日进行该手术的原因,并关注包皮切除后的临床及生物医学应用,如它可以作为移植供体区,并对于干扰素的研究做出重要贡献。另外,割礼作为传统仪式,在全球不同社会文化中也引起了争议与关注。

【关键词】犹太割礼;包皮环切术;犹太传统;医学价值

一、引言

割礼是犹太男性出生后面第一个民族传统,至今仍在全球犹太族群中普遍实行。在现代医学中,包皮环切术(circumcision)是指切除部分或全部阴茎包皮的外科手术。尽管割礼和包皮环切术在形式上相似,但需要说明的是,犹太割礼作为宗教仪式,其原始目的与医学无关,而包皮环切术则是出于医学目的的临床实践。当前学界对二者的研究通常分属宗教学与医学,前者较多集中在割礼对犹太民族的意义、习俗流变等,后者则较多关注其对健康的影响,很少涉及宗教习俗实践与现代科学之间的复杂互动。本文试图从跨学科视角,分析犹太割礼传统中可能隐含的生理机制,并反思现代医学的解释对传统宗教实践存续

^{*} 本文系国家社会科学基金项目“二战期间在华德裔犹太难民的文化生活”(20BSS058)阶段性成果。

^{**} 杨梦,北京大学助理教授、研究员;赵绮文,北京大学医学部研究生。

的潜在影响。

二、割礼的起源

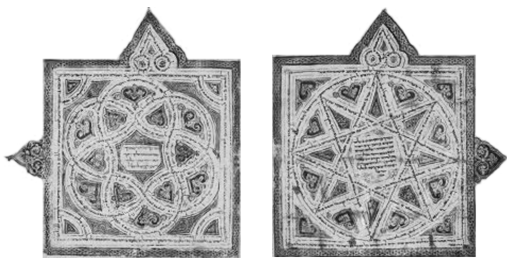
犹太民族经历了多年流散,却流而不散,犹太教是目前世界三大一神信仰中最古老的宗教。在《创世记》中,神与亚伯拉罕立约的经过用文字记载了下来:“你们世世代代的男子,无论是家里生的,是在你后裔之外用银子从外人买的,生下来第八日,都要受割礼。你家里生的和你用银子买的,都必须受割礼。这样,我的约就立在你们肉体上做永远的约。但不受割礼的男子,必从民中剪除,因他背了我的约。”(《创世记》17:12-14)“以撒生下来第八日,亚伯拉罕照着神所吩咐的,给以撒行了割礼。”(《创世记》21:4)这些文字表述说明神与犹太民族之间以割礼为约,以此作为永远的标记,且确立了该仪式的时间规范(生后第八天)与代际传承的义务。

如果犹太男婴没有生理或其他健康问题,在其出生后第八天就必须施行割礼。犹太人中专门执行割礼的从业人员被称为 mohel(割礼师,希伯来语 מוהל)。割礼进行时,由长辈手抱男婴,割礼师以特制刀具切除男婴包皮,完成后致祝词宣告男婴已实践律法,接着由男婴的父母致祝词,表明自己的儿子已被纳入上帝与犹太人之间的契约,后再正式给男婴起名。尽管这一过程与现代包皮环切术存在操作上的相似性,但仍有本质差异:前者是出于宗教原因的犹太族群体的普遍实践仪式,而后者是出于健康原因的个体化医疗行为。

根据犹太传统,男婴要在出生第八天时进行割礼。现代医学研究显示,新生儿进行包皮环切术的相关并发症发生率较低(2%—6%),在 1—9 岁接受包皮环切术的男孩中增至 20 倍,10 岁以后增至 10 倍。^① 因此,在婴儿时期施行包皮环切术相对安全。然而,新生儿凝血功能在出生一周内会呈现动态变化:几乎所有的凝血因子在出生后一周内数值均偏低,造成凝血障碍,特别是其中发挥最关键作用的凝血因子 II 的浓度会在出生后前三天逐渐下降,直至第五至七天才恢复至出生水平。^② 不仅如此,体内凝血因子的多寡与维生素 K 的浓度有很大关系。新生儿维生素 K 的主要来源之一为母乳,但因产后激素影响,分娩后三天内产

① 参见 M. Srinivasan, “Rates of Complications After Newborn Circumcision in a Well-Baby Nursery, Special Care Nursery, and Neonatal Intensive Care Unit,” *Clin Pediatr (Phila)* 54 (October 2015): 1185-1191; C. El Bcheraoui, “Rates of Adverse Events Associated with Male Circumcision in U.S. Medical Settings, 2001 to 2010,” *JAMA Pediatr* 168 (July 2014): 625-634.

② 参见 M. Andrew, *Nathan and Oski's Hematology of Infancy and Childhood* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1998)。



妇的母乳分泌量通常不足。因此,新生儿出生三天后体内储存的少量维生素 K 会被快速消耗,却没有补充来源,导致凝血因子浓度处于偏低水平。直至第八天,维生素 K 浓度重回出生时的峰值。古代医学无法通过注射等方式为婴儿补充维生素 K,因此出生后第八天实施犹太割礼,可减少术后出血的风险。

尽管这一发现似乎为“第八日”的规范提供了科学佐证,但不能忽略其中可能存在的宗教原因,例如“第八日”可能源于犹太传统中每七日一次安息日轮回的实践。换言之,从现代医学的角度而言,可以认为犹太民族选择在“第八日”实施割礼具备较好的医疗安全性,但不能确定此宗教仪式在时间的选择上是出于医疗安全的考虑。

三、割礼与健康

(一)犹太割礼与现代包皮环切率

由于全球范围内并非所有国家均开展过针对包皮环切术的全国性调查,因此统计相关数据存在客观局限性。一篇发表于 2016 年的文章对全球包皮环切率(包含割礼)进行了统计及估算,此项手术的普及程度与宗教、文化及医疗背景表现出显著关联性。^①

在存在割礼传统的宗教社群中,研究发现,当一个国家的犹太人口或穆斯林人口越多,该国的包皮环切率就越接近总人口中犹太人或穆斯林所占的比例。如以色列(犹太与穆斯林社群占比超过 90%)的包皮环切率为 91.3%,科摩罗(穆斯林占 99.4%)为 98.2%。另一部分是公共卫生驱动型的地区,包皮环切术被证实是防控艾滋病性传播的有效途径。^② 世界卫生组织长期在一些医疗资源不足的地方积极推动包皮环切术,因此在非洲部分地区可以看到包皮环切率的快速增长。美国疾病控制与预防中心(CDC)在 2017 年至 2021 年,支持非洲东

^① 参见 B. J. Morris, “Estimation of Country-Specific and Global Prevalence of Male Circumcision,” *Popul Health Metr* 14 (March 2016): 4。

^② 参见 C. B. Robert, “Male Circumcision for HIV Prevention in Young Men in Kisumu, Kenya: A Randomised Controlled Trial,” *The Lancet* 369 (February 2007): 643-656; Ronald H. Gray, “Male Circumcision for HIV Prevention in Men in Rakai, Uganda: A Randomised Trial,” *The Lancet* 369 (February 2007): 657-666。

部和南部的 13 个国家实施了 8497297 次自愿医学包皮环切术。^① 而中国,由于缺乏全国性流行病学调查报告,目前尚无确切数据。现有的研究综合考虑到文化(没有行包皮环切术的传统)、宗教(如中国境内的穆斯林社群)、医疗需求(如包茎)等因素,普遍估计中国包皮环切率约小于 5%—14%。^②

总体而言,受不同的文化背景影响,割礼或包皮环切术的比例在全球呈现出显著的差异性分布。

(二)割礼与男性健康

现代医学研究表明,包皮环切术被认为对阴茎癌、生殖器炎症、尿路感染的发生有一定的预防作用,但预防作用可能会受年龄、环境因素、个人卫生情况的影响。

阴茎癌是一种男性生殖道癌症,主要的诊断方法是活组织病理检查。患者延误就诊的原因包括因疾病带来的社会和心理压力、早期病灶较小或不典型、包茎或包皮过长未能及时发现、对该病症缺乏认识等。^③ 若病情已经发展至中晚期才确诊,患者可能要面临部分或全部阴茎切除术。从全球来看,阴茎癌在以色列和伊斯兰国家和地区的发病率最低。^④

包茎是导致阴茎癌的重要危险因素之一。^⑤ 包皮过紧使包皮皮脂腺分泌一种具有强烈异味且不能排出的白色分泌物,长期积存成为包皮垢。有研究表明,包皮垢可能是一种致癌物质,积存过多会刺激阴茎头,使其发炎甚至粘连。^⑥

临床统计指出,幼年时期接受过包皮环切术的男性,由于卫生状况改善、减少龟头包皮炎和硬化性苔藓等慢性炎症,阴茎癌的发病率有所降低。进行包皮环切术的年龄与预防阴茎癌的效用之间可能存在密切关系。一项临床研究指

① 参见 M. E. Peck, "Voluntary Medical Male Circumcision for HIV Prevention - 13 Countries in Eastern and Southern Africa, 2017-2021," *Morbidity and Mortality Weekly Report* 72 (March 2023): 256-260。

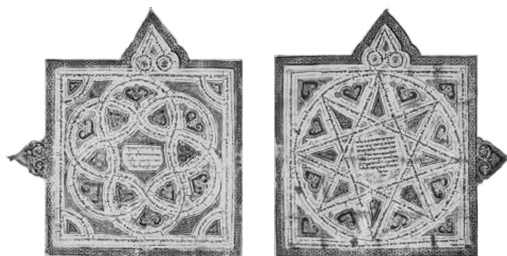
② 参见 WHO and UNAIDS, *Male Circumcision: Global Trends and Determinants of Prevalence, Safety and Acceptability* (Switzerland: WHO Press, 2007), 7-14。

③ 参见 C. E. Stecca, "Recent Advances in the Management of Penile Cancer: A Contemporary Review of the Literature," *Oncol Ther* 9 (January 2021): 21-39。

④ 参见 O. Visser, "Incidence and Survival of Rare Urogenital Cancers in Europe," *Eur J Cancer* 48 (March 2012): 456-464。

⑤ 参见 J. R. Daling, "Penile Cancer: Importance of Circumcision, Human Papillomavirus and Smoking in in situ and Invasive Disease," *Int J Cancer* 116 (September 2005): 606-616。

⑥ 参见马晓年 Ma Xiaonian,《性健康蓝皮书》[Xing Jiankang Lanpishu] (重庆[Chongqing]:重庆出版社[Chongqing Publishing House Co., Ltd],2009)。



出,相比于婴儿期施行包皮环切术,在婴幼儿期后进行该手术可能无法提供相同程度的保护作用^①,而在成年期实行该手术,同样不能显著降低罹患阴茎癌的风险。

此外,一项回顾性研究的数据显示,男性婴幼儿进行包皮环切术可以使其出生后第一年尿路感染的发病率降低 91%,并显著降低与尿路感染相关的医疗费用和住院率。^②

(三)割礼与女性伴侣健康

包皮过长或包茎除了对男性存在健康隐患外,对其女性伴侣亦有一定风险。研究显示,男性如果存在包皮过长、包茎等问题,其女性伴侣检测高危型人乳头状瘤病毒(HR-HPV)的阳性率明显高于包皮正常的男性的女性伴侣。^③ 导致这一现象的可能原因是包皮过长或包茎导致男性的包皮腔内形成稳定的特殊环境,HPV 易感性、感染种类及病毒载量均增加,更容易成为 HPV 的感染者或携带者;然后通过性接触,男性可将 HPV 传播给配偶。而女性阴道内适宜的温度、湿度,更有利于 HPV 存活。实际上,HPV 感染在人群中较为普遍,大部分人在性生活开始后,都曾感染过该病毒。^④ 但约 90%感染者都能利用自身的免疫系统自然清除病毒。^⑤ 当男性因包皮过长或包茎积存包皮垢,内藏大量细菌时,长期刺激下包皮垢会使女性阴道感染,发生慢性炎症。如果 HPV 持续存在,女方或会罹患宫颈癌。

近年一些研究指出,相较于未进行包皮环切术的案例,有包皮环切术史的男

① 参见 J. R. Daling, “Penile Cancer: Importance of Circumcision, Human Papillomavirus and Smoking in in situ and Invasive Disease,” 606-616。

② 参见 E. J. Schoen, “Newborn circumcision decreases incidence and costs of urinary tract infections during the first year of life,” *Pediatrics* 104 (April 2000): 789-793。

③ 参见刘学伟 Liu Xuewei,〈男性包皮状态与女性配偶高危型人乳头瘤病毒感染的相关性探讨〉[Impact of Male Foreskin Status on HR-HPV Infection in His Spouse],于《中国性科学》[The Chinese Journal of Human Sexuality],2015 年第 12 期 [2015, Issue 12],46—49。

④ 参见刘北陆 Liu Beilu,〈分泌物 HPV16, 18 阳性女性及其性伴侣两年跟踪检测结果分析〉[Analysis on Two-year Follow-up and Detection Results of Women with Positive HPV 16 and HPV 18 in Secretions and Their Sex Partners],于《中国妇幼保健》[Maternal and Child Health Care of China],2012 年第 27 期 [2012, Issue 27],4250—4252。

⑤ 参见狄文 Di Wen,〈人乳头瘤病毒感染和宫颈尖锐湿疣〉[Human Papillomavirus Infection and Cervical Condyloma Acuminatum],于《实用妇产科杂志》[Journal of Practical Obstetrics and Gynecology],2004 年第 2 期 [2004, Issue 2],67—68。

性的女性伴侣细菌性阴道炎发病率降低了 40%，阴道毛滴虫感染率降低了 48%^①；男性及其女性伴侣 HPV 感染率降低 32%—35%^②，单纯疱疹病毒-2 型感染减少 28%—34%^③。

(四) 割礼与两性健康

2007 年，科研人员分别在肯尼亚及乌干达对 2784 名、4996 名艾滋病阴性的男性开展了一项临床前瞻性随机对照研究，发现当这些男性与艾滋病阳性的女性发生性行为后，已进行包皮环切术的男性受人类免疫缺陷病毒（艾滋病病毒）感染的概率可以降低 55%—60%。^④ 这表明包皮环切术能有效降低艾滋病从女性传染给男性的风险。此项研究成果入选美国《时代周刊》的“2007 年十大医学突破”，并高居榜首，被称为开启“HIV 防治的新时代”。

美国霍普金斯大学学者瓦维尔 (Maria J. Wawer) 等在 2003 年至 2007 年进行了一项随机对照实验，他们在乌干达选取了 159 对伴侣作实验对象，其中男性确认感染艾滋病，女性未感染。实验结果显示，包皮环切术不能降低艾滋病病毒从受感染男性传播给未感染女性的风险。但同时瓦维尔指出，这个结果不能排除其他因素的影响，如有部分男性在手术伤口完全愈合之前就恢复性行为，可能会造成血液传播的风险。尽管本研究提示包皮环切术不能降低艾滋病从男性向女性传播的风险，但研究者仍认为包皮环切可减少已感染艾滋病的男性的生殖器溃疡疾病和 HPV 感染，表明其对健康有直接的好处。^⑤

2004—2010 年的一项关于以色列、荷兰和法国的异性恋者研究揭示了包皮环切术与艾滋病低流行国家之间的潜在关系。研究发现，各个年龄段的以色列异性恋者的艾滋病感染率均明显低于荷兰或法国。尽管相较于荷兰和法国，以

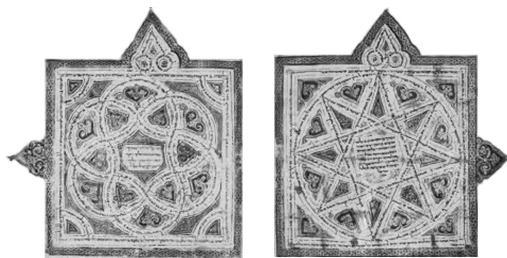
① 参见 A. A. Tobian, "Male Circumcision for the Prevention of Acquisition and Transmission of Sexually Transmitted Infections: The Case for Neonatal Circumcision," *Arch Pediatr Adolesc Med* 164 (January 2010): 78-84。

② 参见 A. R. Giuliano, "Male Circumcision and HPV Transmission to Female Partners," *The Lancet* 377 (January 2011) 183-184。

③ 参见 A. A. Tobian, "Male Circumcision for the Prevention of HSV-2 and HPV Infections and Syphilis," *N Engl J Med* 360 (March 2009): 1298-1209。

④ 参见 C. B. Robert., "Male Circumcision for HIV Prevention in Young Men in Kisumu, Kenya: A Randomised Controlled Trial," *The Lancet* 369 (February 2007): 643-656; Ronald H. Gray, "Male Circumcision for HIV Prevention in Men in Rakai, Uganda: A Randomised Trial," *The Lancet* 369 (February 2007): 657-666。

⑤ 参见 M. J. Wawer, "Circumcision in HIV-infected Men and Its Effect on HIV Transmission to Female Partners in Rakai, Uganda: A Randomised Controlled Trial," *The Lancet* 374 (July 2009): 229-237。



色列的国民总收入更低,但三国在获得艾滋病病毒检测和治疗的机会方面并无差异,且在性伴侣数量和避孕套使用情况方面具有高度相似性,而各项分析参数中男性包皮环切率具有明显差异。因此,研究人员相信包皮环切率高可能可以解释以色列艾滋病感染率更低的现象。^①

包皮环切术有利于预防艾滋病传播的可能原因如下。当男性包皮过长时,龟头可能会被包皮覆盖,进行性行为时更易造成包皮和龟头的摩擦损伤,使得艾滋病病毒可随血液进入人体。而且男性阴茎内包皮的黏膜上含有丰富的朗罕氏细胞、CD4⁺ T 细胞,这些都是艾滋病病毒的靶细胞,易与 HIV 抗原结合。另外,包皮的免疫反应和生殖器微生物组之间的相互作用也是宿主 HIV 易感性的重要影响因素。研究发现,厌氧菌群失调可能是感染 HIV 风险的一般机制,而包皮环切术可很大程度改善厌氧菌群失调。^② 实行包皮环切术时,内包皮被切除,包皮系带随之萎缩,艾滋病病毒通过性生活途径进入男性人体的机会便大幅下降。同样,由于男性阴茎上吸附的艾滋病病毒数量减少,也可间接降低传染给女伴的风险。

尽管多项研究肯定了包皮环切术对疾病的预防作用,但手术的风险不能忽视。包皮环切术的并发症包括疼痛、出血、感染、阴茎和周围结构受损等。世界卫生组织报告指出,如果手术由非专业人士进行且缺乏足够的政策和设备支持,并发症发生率可以高达 20%。但若手术经由专业人士在安全环境下进行,可以大幅降低并发症的发生风险至 0.2%—0.4%,且能在并发症发生后得到快速有效的处理。^③

另外,每种疾病的感染及传播途径复杂多样,在医疗资源充足的国家或地区,可以采取更多方法达到与包皮环切术后相同或更好的预防效果。如艾滋病,其传染途径复杂,且包皮环切术尚缺乏足够的证据表明可以有效减少男女异性、男男同性性行为者之间的艾滋病传播。但世界卫生组织在关于男性包皮环切术和艾滋病预防的相关报告中指出,目前建议一些艾滋病高发且包皮环切术流行率低的国家实施包皮环切术(主要是一些医疗资源不足的非洲国家),作为预防艾滋病异性传播的重要策略,并以新生儿作为长期战略的目标人群,因为他们的

① 参见 D. Chemtob, “Impact of Male Circumcision among Heterosexual HIV Cases: Comparisons between three Low HIV Prevalence Countries,” *Israel Journal of Health Policy Research* 4 (August 2015): 36。

② 参见 C. M. Liu, “Penile Anaerobic Dysbiosis as a Risk Factor for HIV Infection,” *MBio* 8 (July 2017): e00996-1017。

③ 参见 World Health Organization and JHPIEGO, *Manual for Early Infant Male Circumcision under Local Anaesthesia* (Switzerland: WHO, 2010)。

手术更简单且风险更小。^①

(五)包皮再利用

割礼的历史悠久,现代医学研究也发现了包皮环切术的积极意义。但在临床上,包皮被切除后常被视作生物医疗废弃物处理。事实上,包皮具有一定的临床及生物医学用途。^② 包皮作皮肤移植物的价值逐渐被各科医生留意,包皮开始作为皮肤移植物应用于临床实践,较为常见的移植应用之一是整形外科用于皮肤缺损的修复。

皮肤是人体最大且十分重要的器官,作为机体和外界环境的接触界面,具有重要的防御功能。皮肤基底层细胞具有分裂再生的能力,故其有一定的修复再生功能。但若缺损面积超过其自我修复能力,便需要医学手段介入,其中皮肤移植是常见的外科手段。

已有临床病例证实,包皮是一种良好的皮肤移植供体。相较于其他供体皮肤,包皮的优势十分显著,包括供体区由此引起的并发症低,具有良好的延展性,没有毛囊,次发性收缩发生率低;受体部位易适应且颜色自然,适合瘢痕体质的个体;等等。^③ 另外,包皮自体移植可以避免移植排斥反应,更为安全。一则临床报告记录了两例以包皮作自体移植的案例。患者皮肤缺损并发包皮过长或包茎,切除包皮后,将其制成实际表面积为9平方厘米的可移植皮片,利用点状植皮的方法,最终可修复约66平方厘米的缺损面积。^④ 其他的临床应用包括尿道重建^⑤、肛门表面重修^⑥、耳道重建^⑦等。

除作为移植供体外,新生儿的包皮还被发现是多种细胞类型的来源,如内皮

① 参见 WHO/UNAIDS Technical Consultation, *New Data on Male Circumcision and HIV Prevention: Policy and Programme Implications* (Switzerland: WHO, 2007), 48。

② 参见 T. Oliveira, "Human Foreskin Fibroblasts: From Waste Bag to Important Biomedical Applications," *Journal of Clinical Urology* 11 (February 2018): 385-394。

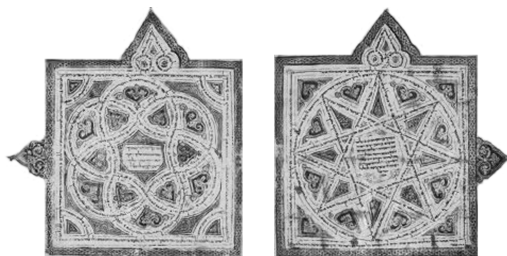
③ 参见 G. Aslan, "The Prepuce and Circumcision: Dual Application as a Graft," *Annals of Plastic Surgery* 52 (February 2004): 199-203。

④ 参见裴宪武 Pei Xianwu,〈包皮为供区的皮肤移植〉[Skin Grafting Using Foreskin as the Donor Site],于《中国修复重建外科杂志》[Chinese Journal of Reparative and Reconstructive Surgery],2003年第2期[2003, Issue 2],129。

⑤ Z. Yue, "Free Graft Two-stage Urethroplasty for Hypospadias Repair," *Chinese Medical Sciences Journal* 20 (January 2005): 119-122。

⑥ 参见 C. Fucini, "Free Graft Foreskin Anoplasty," *Colorectal Disease* 14 (August 2012): e506-507。

⑦ 参见 K. Frölich, "Navigation-assisted Construction of an External Ear Canal Using an Autogenous Foreskin Graft," *ORL J Otorhinolaryngol Relat Spec* 67 (July 2005): 137-141。



细胞、角质形成细胞、黑色素细胞、干细胞和成纤维细胞等,其中成纤维细胞可用作提取干扰素- β (IFN- β)。

干扰素是人体内一类天然蛋白质(细胞因子),其中 IFN- α 、IFN- β 、IFN- γ 已经被证实具有免疫调节、抗炎和抗病毒的作用。20 世纪 70 年代,以色列魏茨曼研究所的科学家米歇尔·雷韦尔(Michel Revel)开始着手研究干扰素,但当时的干扰素定价极高,而新生儿的包皮内含有大量干扰素。雷韦尔通过各种努力,从以色列的割礼师处得到 20 个包皮,并提取出足量 IFN- β 用于科研。经过多次实验后,最终获得干扰素的基因。这项研究使干扰素得以批量生产,并投入临床应用,如用于治疗多发性硬化症(MS)。MS 是一种慢性、炎症性、自身免疫性疾病,其特征是中枢神经系统炎症和髓鞘破坏^①,常见症状是肌无力、运动功能障碍或肌肉痉挛。自干扰素投入市场以来,IFN- β 作为 MS 一线治疗药物的长效性和安全性在临床实践中得到了体现。^②

综上所述,尽管割礼在客观结果(割除包皮)上存在健康效益,但必须承认的是,这是现代医学对割礼这一传统仪式的后验解释。二者在操作动机、执行标准、伦理基础上存在根本的差异。因此在讨论犹太割礼及包皮环切术时,不应简单地将二者画上等号。若将犹太割礼“医学化”,既可能以医学的角度消解其宗教内涵,也可能为传统仪式披上医学的保护网,阻碍了其他对该仪式合理性的理性讨论(如儿童身体自主权等)。

四、传统仪式的现代争议

从传统上而言,犹太割礼是犹太文化中重要的宗教仪式,是犹太人身份的重要象征。但这一历史悠久的仪式,在现今社会互动的碰撞中,其必要性和道德合理性渐渐受到部分人的质疑,冲突主要围绕着宗教自主权等问题。

割礼涉及对婴儿的身体进行非治疗性的手术干预,引发了关于个人权利和身体完整性的争议。在德国,宗教自由和人身保障同属宪法保护的 personal rights。基于这一事实前提,2012 年 6 月,德国科隆地方法院处理了一场诉讼,当中裁定

^① 参见 G. L. Plosker, “Interferon- β -1b: A Review of Its Use in Multiple Sclerosis,” *CNS Drugs* 25 (January 2011): 67-88。

^② 参见 M. Hecker, “Interferon-beta Therapy in Multiple Sclerosis: The Short-term and Long-term Effects on the Patients’ Individual Gene Expression in Peripheral Blood,” *Molecular neurobiology* 48 (December 2013): 737-756。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

了对未成年男孩实行割礼属于一种人身虐待。^① 法院认为儿童保持身体完整性的权利高于父母执行宗教仪式的权利。判决随即引起各方讨论,甚至引发了关于德国反犹太主义的讨论。很多犹太人指责法院的判决侵犯了宗教自由。而部分割礼反对者则主张割礼的实施应延迟至个体成年后由其自行决定,即尊重个人自主权。甚至部分犹太父母也决定不再为其新生儿施行割礼,而采用其他替代仪式。

马修·赫斯(Matthew Hess)是美国加州一名活动家,他反对对未成年人(包括男性及女性)进行任何形式的割礼,并于2011年出版相关漫画《包皮先生》(*Foreskin Man*)。漫画第二期中描写了一场“包皮先生”与“怪物割礼师”(Monster Mohel)的战争。对这一负面描述,旧金山州立大学犹太学教授弗雷德·阿斯特伦(Fred Astren)表示,漫画表达了一种反犹太主义倾向。漫画也随即引发了犹太社群等的激烈讨论。^② 西方自由主义强调“身体自主权”的重要性;但在犹太群体中,传统仪式的传承是身份认同的构成部分。因此,当中实际上涉及了跨民族、跨文化的争议。

在医学界,包皮环切术也是一项未取得一致共识的手术。美国属于包皮环切率较高的国家。2014年发表在《梅奥诊所学报》的一项分析显示,在1960—2010年五十年间,14—59岁男性的包皮环切率总体上升了2.9%,但接受包皮环切术的新生儿比例却下降了6%,研究分析一部分原因是西班牙裔移民人口的增加,这个群体在过去进行包皮环切术的比例就较低,另外也可能与部分州医疗保险取消覆盖包皮环切术相关。^③ 同时,美国儿科学会在2012年发表的报告中,尽管指出了包皮环切术的好处大于风险,但没有推荐全面进行新生儿包皮环切术,而建议综合考虑社会、文化、宗教和家庭的因素。^④ 另外,随着预防医学和临床医学水平的提升,许多包皮环切术的健康收益可以通过其他途径获得,包括进行定期身体检查、采取安全性行为等,为人们提供了更多选择。

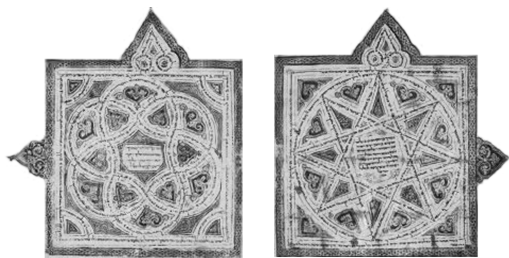
对于包皮环切率下降,尤其是部分犹太家庭也选择放弃施行割礼的现象,可尝试归因如下。首先,犹太民族与其他民族的通婚率上升,使得割礼这一传统仪式在家庭内部开始产生讨论空间和矛盾,这影响了部分一方是犹太人而另一方

① 参见 Stephen Evans, “German Circumcision Ban: Is It a Parent’s Right to Choose?” *BBC News*, July 13th, 2012.

② 参见 Will Kane, “Anti-circumcision Comic Offends Jewish leaders,” *SFGate* (Jan 2011).

③ 参见 B. J. Morris, “Circumcision Rates in the United States: Rising or Falling? What Effect Might the New Affirmative Pediatric Policy Statement Have?” *Mayo Clin Proc* 89 (May 2014): 677-686.

④ 参见 American Academy of Pediatrics Task Force on Circumcision, “Male Circumcision,” *Pediatrics* 120 (September 2012): e756-785.



非犹太人的家庭,从而提供了引申至社会讨论的契机。其次,犹太人散居于世界各地,割礼在犹太文化中蕴含着契约、祝福等美好的意义,但在其他文化中却代表着伤害。多文化的融合与冲突是现代社会中的必然存在,如何妥善处理当中的认知差异,是构建现代社会的关键过程。最后,人权意识的抬头。人权意识强调每个人都有权利自主支配自己的身体,部分反对割礼者认为,割礼侵犯了婴儿的自主权和身体完整性,因为它是在婴儿无法表达意愿的情况下进行的,被视为违背了《儿童权利公约》的基本原则。

犹太割礼的争议是多方面、多因素的,它在不同的地区和社会中,又衍生出不同的讨论方向。但也可以看到,在社会互动的过程中,犹太割礼不是一个一成不变的传统仪式,它正尝试在现代社会的运行规律中找到变化的空间并取得平衡。

五、总结

在犹太传统中,犹太割礼是上帝与犹太民族的契约,因此犹太男性接受割礼的比例十分高。从现代医学的角度看,包皮环切术的医学价值愈发突出,推广包皮环切术已是目前多国在进行或筹划的事务。这项外科手术不仅能助力男性健康、大幅降低阴茎癌的发病率,还能保障女性伴侣的健康,降低女性罹患妇科疾病的风险。此外,包皮环切术可在一定程度上有助于预防艾滋病传染。犹太割礼规定在男婴出生后第八天进行,虽然表现出医学上的合理性,但不排除是出于某种宗教原因。随着医学的全面发展,包皮的临床及生物医学应用价值开始被发现,除了被用作移植供体等,对干扰素的提取也是其重要价值;但从宗教角度讨论,它的医学利用可能超出了仪式本身的意义。

综上所述,犹太割礼存在客观的医学价值,但并不能解释为仪式的根本目的。因此,在讨论犹太割礼这一传统仪式时,难以用任何单一的意义将其概括。随着时代的发展,割礼作为传统仪式,在现代社会中激起了争议与讨论,包括人权权利、医疗健康等。割礼仪式在当今依然面临着新的挑战与关注。

JEWISH STUDIES

犹太研究

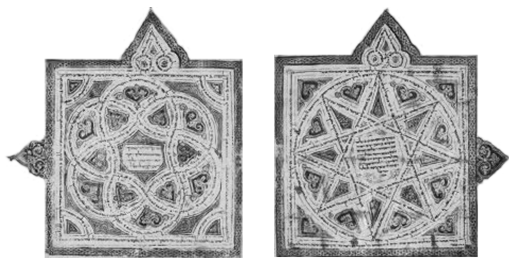
第26辑

Modern Medical Value of Jewish Brit Mila

YANG Meng ZHAO Qiwen

Abstract: Jew's circumcision ritual is a Jewish tradition with a long history. According to their tradition, Jewish baby boys have to be circumcised on the eighth day. This paper first reviews the research on Jew's circumcision, also the correlation between circumcision and the prevention of genital disorders and sexually transmitted diseases. Then, demonstrate the medical value of Jew's circumcision according to the theory of modern medicine, including preventing male penile cancer, reducing the probability of female partners suffering from gynecological disorders, and having a positive effect on preventing AIDS infection between partners. At the same time, the paper explains the reasons why the Jew's tradition requires the ritual to be performed on the eighth day of birth according to modern medical theory. Also focuses on the clinical and biomedical applications after circumcision, such as it can be used as a transplant donor area and has made an important contribution to the research of interferon. In addition, circumcision, as a traditional ritual, has also sparked various social debates throughout the development processes of societies worldwide, deserving attention and reflection.

Key Words: Jewish Brit Mila, Male Circumcision, Jewish Tradition, Medical Value



犹太视角下的《礼记》: 犹儒经典比较的挑战与路径探析

阿灵猊 著 杨佳琪 译*

【摘要】本文从犹太视角出发,探讨了《礼记》与犹太经典比较研究的方法与面临的挑战。文章提出两种比较路径:一是在文本结构层面,将《礼记》与拉比文献《密释纳》进行对比,分析二者在编排逻辑、主题分类与释经方法上的相似性;二是在精神内核层面,将《礼记》中的“礼”与《希伯来圣经》中的“约”进行对照,考察二者在构建社会秩序、回应现实困境及追求理想世界方面的哲学共性与差异。尽管犹太传统与儒学在历史背景、文本类型与宗教语境上存在显著区别,但通过审慎选择恰当的比较文本与核心概念进行深入的结构性与观念性分析,仍可发掘犹儒文化对话的潜在空间与学术价值。

【关键词】《礼记》;《密释纳》;“礼”;跨文化研究

在儒家经典中,《论语》虽多次强调“礼”的重要性及其对人们日常生活的影响,却并未具体描述礼仪如何践行,而是侧重于论述礼的意义与价值。相比之下,犹太经典较少讨论行为的意义,或者具体行为和思想之间的关系,而是侧重于详细记载人们应当如何做,或称之为如何践行礼仪。因此,若想以“礼”为中心进行犹儒文化的对话,就需要另一儒家典籍——《礼记》,它不仅详细地记载了礼仪制度,并且对其进行了礼义方面的阐释。这里引出了一个比较研究中的关键问题:究竟应该将《礼记》与犹太经典中的哪一类文本进行比较?是《希伯来圣经》中的成文律法及其精神内核(如“十诫”和“约”),还是拉比文献中的“哈拉哈”(Halakhah)?

观诸学界的先行研究,有学者将《希伯来圣经》中的“托拉”与《左传》中的

* 阿灵猊,普林斯顿大学宗教学博士,上海师范大学世界史专业特聘副教授;杨佳琪,上海师范大学人文学院硕士研究生。

“礼”进行对比,指出了二者的相似与差异。^① 亦有学者选择比较研究儒家的“道”和犹太教的“哈拉哈”思想,为犹儒两种文化传统的对话搭建了平台。^② 诚然,学界仍有许多将犹儒经典进行比较研究的成果,正是基于这些先行研究,可以确定犹儒经典比较的可行性与必要性。与此同时,这些研究成果也证明了本文以犹太视角作《礼记》与犹太经典比较所提出的路径选择问题真实存在。要言之,两种比较路径皆存有相异的学理考量与比较价值,故而问题仍待进一步论述。

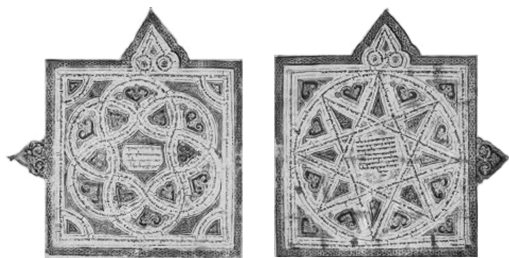
一、比较之前提:《礼记》的发现与问题

《礼记》作为儒家经典之一,被纳入“四书五经”体系,但其经典地位的形成并非一蹴而就,而是一个历时漫长、逐渐确立的过程。^③ 尽管“四书”“五经”常被并列提及,但二者在历史上的定位和形成时序其实有显著差异。“五经”早在西汉时期就已通过朝廷立学官、设博士等制度性措施被确立为核心经典,其权威性至汉代已基本奠定。相比之下,“四书”的经典化直至宋代才真正完成。南宋理学大家朱熹通过编撰《四书章句集注》,系统阐释其义理结构,并极力推崇“四书”为儒家道统的核心文本,从而将其提升至经典地位。也正是在朱熹的推动之下,“四书”不仅成为科举考试与儒学教育的基础,更逐步与“五经”并列,合称“四书五经”。由于这一名称中“四书”排列在前,加之宋代以后“四书”在普及程度与初学次序中常居“五经”之先,因此容易给人造成“四书”早于“五经”成为经典的印象。然而从历史发生学的角度来看,“五经”的经典化远早于“四书”,后者是在儒学思想史演进到理学阶段才得以归并和凸显的结果。这段复杂的学术史对于西

① 参见 Jiang Zhenshuai, “A Comparative Study of the Concepts of Torah in the Hebrew Bible and Li in Zuozhuan,” *Journal of Chinese Philosophy* 45 (2018): 175-189.

② 参见 Galia Patt-Shamir, “Way as Dao; Way as halakha: Confucianism, Judaism, and Way Metaphors,” *Dao* 5 (2005): 137-158.

③ 译者注:“五经”之一的《礼》原本是《仪礼》,西汉时期《仪礼》立于学官,且设有礼学博士,此时《礼记》只是一本诸生学习《仪礼》的辅助读本;东汉末期经学大师郑玄兼注“三礼”,提升了《礼记》的地位;唐代孔颖达等奉诏编纂的《五经正义》选取了《礼记》而非《仪礼》,至此《礼记》确立了正统地位,成为礼经的代表。更为详细的演变过程参见丁鼎 Ding Ding,《〈礼〉经附庸,蔚成大国——《礼记》的思想价值及其在儒家经典体系中的重要地位》[The Book of Rites: From Vassal State to Great Nation—The Intellectual Value of the Book of Rites and Its Pivotal Position within the Confucian Canonical System],于《广西大学学报(社会科学版)》[*Journal of Guangxi University (Philosophy and Social Science)*],2017年第1期[2017, Issue 1],9—15。



方学者理解《礼记》这一儒家经典的独特地位至关重要。^①

《礼记》的书名在英语学界可以翻译成《礼的记录》(*Record of Rites*),但是关于“礼”字本身的翻译,学界一直存在很多争议。狭义的礼可以理解为具体的礼仪或仪式(ritual or rite),但是广义的礼又不仅仅是礼仪行为这么简单,还包括社会行为规范、礼节、礼义等多重面向。不可否认,礼可以类比于“礼仪”(etiquette),尤其是在强调个人与他人互动时的行为表现应符合他人期望、传统规范以及社会理想的情况下。然而,礼并不仅仅局限于外在的行为举止。知名汉学家安乐哲(Roger T. Ames)对礼有如此描述:“礼是个人趋向完美的过程,这种完美表现为一种养成的性情、一种态度、一种姿势、一种特征、一种身份。”^②这不仅展现了礼的广义性,还表明了其功能与价值。

对于英语学界的读者而言,《礼记》唯一完整的翻译版本是由苏格兰学者理雅各(James Legge)于1885年完成的两卷本,这个版本也是麦克斯·缪勒(Max Müller)编辑的《东方圣书》(*Sacred Books of the East*)系列的一部分。^③然而,阅读这一版本的翻译时不得不面临诸多障碍:古英语风格、过时的翻译系统,以及对某些汉字的矛盾化处理。此外,该翻译早于20世纪中国一些重要的考古发现,并且这些发现俨然已经改变了世界对《礼记》文本形成过程和某些篇章意思的认知。这些问题只是英文读者接触、阅读和研究《礼记》时可能遇到的部分困难。《礼记》共49篇,其中有一篇极易引起学者的兴趣,名为《内则》。理雅各将其翻译为“*The Pattern of the Family*”,此篇详细描述了子女在日常生活中如

① 关于英语学界对“四书五经”的更多讨论,可参考以下文献: Brook Ziporyn, *Ironies of Oneness and Difference: Coherence in Early Chinese Thought* (Albany: State University of New York Press, 2012); Michael Nylan, *The Five “Confucian” Classics* (New Haven: Yale University Press, 2001); Daniel K. Gardner, *Zhu Xi’s Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition* (New York: Columbia University Press, 2003)。

② Roger T. Ames, “Li 礼 and the A-Theistic Religiousness of Classical Confucianism,” in Weiming Tu and Mary Evelyn Tucker, eds., *Confucian Spirituality, Volume 1* (New York: Crossroad, 2003), 165-182 (here 173). 关于“礼”含义的讨论,参见 Michael Puett, “Ritualization as Domestication: Ritual Theory from Classical China,” in Axel Michaels, ed., *Ritual Dynamics and the Science of Ritual, Volume 1: Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010), 365-376; Kurtis Hagen, “The Propriety of Confucius: A Sense-of-Ritual,” *Asian Philosophy* 20 (2010): 1-25; Michael D.K. Ing, *The Dysfunction of Ritual in Early Confucianism* (Oxford: Oxford University Press, 2012)。

③ 参见 James Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism; Part III: The Li Ki, I-X*, Sacred Books of the East 27; *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism; Part IV: The Li Ki, XI-XLVI*, Sacred Books of the East 28 (Oxford: Clarendon, 1885)。关于麦克斯·缪勒与这一开创性工程,参见 Arie L. Molendijk, *Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East* (Oxford: Oxford University Press, 2016)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

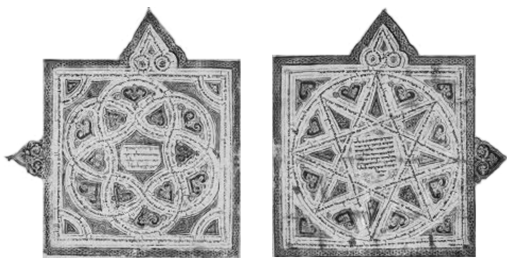
何孝敬父母,从晨起后的问安到一天中的各项具体事务,形成了一套完整的孝道规范。与《希伯来圣经》中关于孝敬父母的教义相比,这种细致的行为指南令人耳目一新。^① 进一步讲,若可以将《内则》篇与“十诫”在孝道方面进行对比,必然非常具有启发性。^② 众所周知,“十诫”也强调孝敬父母,并且是以律法的形式对人们进行要求,展现了宗教法与世俗法在道德力量和性质上的区别。^③ 然而,这些禁令极其宽泛且模糊,即便再加上《申命记》中的一些律法,也只能归结为禁止对父母权威进行挑战。^④ 相反,《内则》则以详尽的条文形式展现了孝道实践的

① 《希伯来圣经》中包含三大法典,涉及各种仪式、民事和道德行为。这些法律曾被执行的证据非常少见,而在少数与圣经法律相关的叙事中,事件的发展并未遵循立法规定。这三大法典之间的差异可能表明重新制定法律旨在改变常见的实践,但多位学者对此质疑。他们认为这些律法可能从未被真正执行,甚至可能并非为实际执行而写成。其中,最为直言的怀疑论者或许是布鲁斯·威尔斯(Bruce Wells),参见他的文章“What Is Biblical Law? A Look at Pentateuchal Rules and Near Eastern Practice,” *Catholic Biblical Quarterly* 70 (2008): 223-243; 简要总结可参见 Pamela Barmash, “Biblical and Ancient Near Eastern Law,” *Religion Compass* 12 (2018): 1-9。关于法典之间的差异及其历史意义的研究,参见 Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Jeffrey Stackert, *Rewriting the Torah: Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007)。

② 本文在此列出“孝”这一汉字的最被普遍接受的英文翻译“filial piety”(孝道)。罗思文(Henry Rosemont)和安乐哲(Roger T. Ames)建议将其翻译为“家庭敬重”(family reverence),但他们并未否认父母与子女关系在这一概念中的特殊地位。作为儒家思想的核心特征之一,“孝”在私人生活与公共事务中均具有深远的影响,已有大量相关文献对此展开研究。参见 Henry Rosemont, Jr., and Roger T. Ames, *The Chinese Classic of Family Reverence: A Philosophical Translation of the Xiaojing* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009); Donald Holzman, “The Place of Filial Piety in Ancient China,” *Journal of the American Oriental Society* 118 (1998): 185-199; Alan K. L. Chan and Sor-Hoon Tan, eds., *Filial Piety in Chinese Thought and History* (London: Routledge, 2004)。关于儒家与犹太教孝道比较的开创性文章,参见 Youde Fu and Qiangwei Wang, “A Comparison of Filial Piety in Ancient Judaism and Early Confucianism,” in Peter Jonkers and Youde Fu, eds., *Crossing Boundaries: Challenges and Opportunities of Intercultural Dialogue* (Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2022), 119-148。

③ 关于圣经律法是否应被视为法律的问题,在“十诫”的讨论中尤为激烈。“十诫”由于表述简短以及缺乏惩罚条款,因此显得更像是道德训诫而非法律。参见 Dalit Rom-Shiloni, “The Decalogue,” in Pamela Barmash, ed., *The Oxford Handbook of Biblical Law* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 135-155; Alan Watson, “Two Early Codes, the Ten Commandments and the Twelve Tables: Causes and Consequences,” *Journal of Legal History* 25 (2004): 129-149。

④ 《申命记》21:18-21 包含了一条关于悖逆之子的法律。蒂克瓦·弗莱默-肯斯基(Tikva Frymer-Kensky)将这条法律与父母在女儿婚姻及其贞洁问题上的权威(《申命记》22:13-29)共同解读,并指出《申命记》的律法始终在减弱户主对家庭成员的权威。参见 Tikva Frymer-Kensky, “Virginitiy in the Bible,” in Victor H. Matthews, Bernard M. Levinson and Tikva Frymer-Kensky, eds., *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 79-96 (here 93)。关于《申命记》中对父母权威的设想,可参见以下文献:Elizabeth Bellefontaine, “Deuteronomy 21:18-21:



方方面面,以便子女能够持续性地侍奉、孝敬父母。这似乎是一个比犹太传统更有约束力的“法律”。然而,《内则》篇对细节的过度强调也会让人产生疑问:对父母应尽的责任似乎妨碍了子女生活中的其他方面。换言之,子女如果完全按照理想化的模式对待其父母,自己的绝大部分生活时间都会被侵占。这种无所不包的要求是否真正被人们广泛践行,还是仅仅作为一种理想化的道德模型存在?为此,无论是研读儒家典籍还是犹太教文本,都应坚持圣经律法学者的怀疑论。

《内则》篇所呈现的孝道规范,虽然反映出儒家对行为细节的高度重视,但也引发了学者对其实践性与理想性之间张力的质疑。这种对文本规范性的批判意识,恰为跨文化比较提供了方法论上的启示:在关注具体内容对应关系的同时,亦须审视文本背后的编纂逻辑与意识形态。故而,继续以《内则》篇为例进行深入研究,便会发现它不仅探讨了孝道,还延伸到了家庭内部的其他分工上,其中几段还提及了性别的区分,既表现在物理空间的区隔,又表现在劳动分工方面。与此类似的是另一个犹太文本——《密释纳》(*Mishnah*)中的《婚约书》(*Ketubbot*)^①,其中第五章第五节到第六节详细规定了妻子在家中的职责。而且,如果从宏观视角看,《礼记》与《密释纳》在文本结构层面具有惊人的相似性,值得进一步探讨。

二、结构之比较:《礼记》与《密释纳》

《密释纳》是公元3世纪早期编纂的犹太律法汇编,共分六卷,内容涵盖农业、节日、家庭、损害赔偿、诉讼程序以及献祭与纯洁等问题。作为犹太律法的基础文本之一,《密释纳》与《塔木德》(*Talmud*)之间有着密切的关系。后者是对《密释纳》的注释性文本,且分为两个版本:《耶路撒冷塔木德》(*Talmud Yerushalmi*)和《巴比伦塔木德》(*Talmud Bavli*)。《密释纳》和《塔木德》都属于拉比文献,并且是其最核心、最重要的组成部分。

从结构上观察《密释纳》与《礼记》,可以看出二者相似的半主题式编排(*the semi-topical arrangement*),也就是将主题鲜明的篇章与其他并非按确定主题编排的篇章交错排列,而后者似乎反映了更早期汇编而成的内容,又或者是后人阐

(续前注) *Reviewing the Case of the Rebellious Son*, " *Journal for the Study of the Old Testament* 13 (1979): 13-31; Samuel Boyd, "Deuteronomy's Prodigal Son: Deut. 21:18-21 and the Agenda of the D Source," *Biblical Interpretation* 28 (2003): 15-33; Assnat Bartor, *Reading Law as Narrative: A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch* (Leiden: Brill, 2010), 98-101.

① 译者注: *Ketubbot*, 现有的中文翻译有《基图博特》《婚约书》《结婚契约》,主要讨论了婚姻关系中双方的义务、婚前的协议、离婚以及其他婚姻相关的法律问题。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

释性的文本。正如刘玉才和哈伯斯塔德(Luke Habberstad)所言:“《礼记》的篇章标题及其顺序并未构成一本书的连贯目录。相反,一个标题可能指代整篇的内容、开头的段落或文字,抑或只是篇章中的某一部分。”^①具体而言,《礼记》的部分篇章在主题上相对连贯,除了关于家庭的篇章,还有专门讨论冠礼、丧礼、音乐的篇章,甚至还有一篇专门讲述“投壶”游戏的规则。在“投壶”游戏中,主人邀请宾客投掷箭矢,试图将其投入壶中。^②《礼记》涵盖的内容之广博正体现了礼的广义性,它绝不是仅限于宗教仪式,而是如普鸣(Michael Puett)所言:“仪式(礼)最适理解为一套富有规律的操演,它与通常支配人们日常生活的反应模式形成一种张力关系。”^③也就是说,礼存在且影响着古人生活的方方面面,《礼记》各个具有专门主题的篇章恰好为古人在日常生活、社会交往、国家事务等方面提供了可参考的礼仪行为规范。

然而,从编排的角度来看,很难确定为何《礼记》中会有三篇关于祭祀的篇章,以及整体的编排原则是什么。这三篇似乎并非出自同一位作者,甚至也不是由同一位编纂者整理而成。^④其他篇章的内容则明显具有哲学性,讨论了世界的本质和伦理学方面的问题,比如被列入“四书”的《大学》和《中庸》。再者,还有一篇更让人疑惑的名为《哀公问》的文本,它既未按主题也未按伦理原则编排,而是包含了一系列由鲁哀公向孔子提出的问题,这些问题涉及礼仪的意义、自尊、孝道等诸多主题。如果不在儒家思想视域下进行理解,这种编排原则显然存在矛盾之处,因为在其他篇章中还可以发现鲁哀公提出的诸多问题。例如,《儒行》篇中便记载了鲁哀公对孔子的一项质疑,涉及孔子的服饰问题。^⑤这种以著名君主与圣贤对话的形式,来强调圣贤的重要性、所讨论问题的意义,以及圣贤在

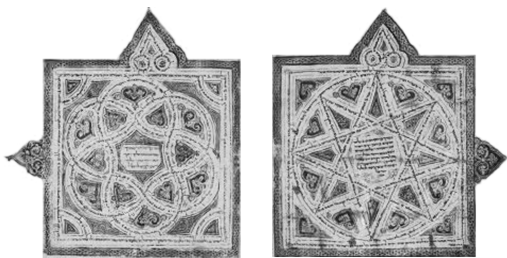
① Liu Yucai and Luke Habberstad, “The Life of a Text: A Brief History of the Liji 礼记 (Rites Records) and Its Transmission,” *Journal of Chinese Literature and Culture* 1 (2014): 289-308.

② 译者注:正如作者所言,《礼记·投壶》专门讲述了投壶游戏细密的规则,但投壶在中国古代更多是作为一种“射礼”,可以从具体的身体演绎中看出射者的德行。更为详细的论述,可参见袁俊杰 Yuan Junjie,《两周射礼研究》[Study on the Rite of Archery in Western and Eastern Zhou Dynasties](北京[Beijing]:科学出版社[China Science Publishing & Media Ltd],2013)。

③ Michael Puett, “Ritual and Ritual Obligations: Perspectives on Normativity from Classical China,” *Journal of Value Inquiry* 49 (2015): 543-550 (here 550).

④ 译者注:作者此处提及的三篇为《祭法》《祭义》《祭统》。

⑤ 关于二者间对话的历史性研究,可以参见 Christoph Harbsmeier, “The Birth of Confucianism from Competition with Organized Mohism,” *Journal of Chinese Studies* 56 (2013): 1-19; Oliver Weingarten, “The Sage as Teacher and Source of Knowledge: Editorial Strategies and Formulaic Utterances in Confucius Dialogues,” *Asiatische Studien* 68 (2014): 1175-1223.



智慧上的优越性,也可以在犹太教拉比文学中找到类似的例子。^① 由于古代文献编排方式与今人学者所熟知的结构存有矛盾之处,故而无论是在《礼记》还是在拉比文献中,有时都很难区分原始文本与后续附加的注释或评论的界限。^②

《礼记》编排方式的特殊性——部分篇章具有特定的主题,但部分文本又表现出随意性,极易引起古代犹太律法研究者的共鸣。而《礼记》与拉比文献还存有其他相似之处,即引用其他经典文本作为论据的做法。《礼记》的若干篇章往往以引述“五经”中《诗经》^③的诗句结束段落,甚至贯穿整篇。张隆溪教授在一项开创性的中犹经典比较研究中,探讨了中国经典与犹太教拉比经典在文本的字面意与寓言意解读方法上的不同,尤其是拉比文献中极具特色的米德拉什(Midrash)实践。^④ 以《礼记》的篇章举例来讲,《礼运》篇(*The Conveyance of Rites*),言偃(字子游,前506—前443年)向孔子请教礼是否真的如此重要,孔子以《诗经》中的一句话回应道:

《诗》云:“相鼠有体,人而无礼。人而无礼,胡不遄死!”是故夫礼,必本于天,殁于地,列于鬼神。(《礼记·礼运》)

细读孔子所用之诗,可见其与当日讨论主题的平行关系。《相鼠》这首诗以鼠开头,通过观察鼠的行为轨迹,接着谈论礼仪,最终涉及人类死亡的主题。孔子在这些元素中解读出一条贯通的路径——礼源于天,因此人类对礼的遵守是人类与天连接的关键,进而将礼与天道相呼应。诗中提到的“鬼神”与儒家的祖先崇拜直接对应,而诗歌以死亡主题结束的部分则与这一点形成呼应。^⑤ 并且,诗歌

① 参见 Jenny R. Labendz, *Socratic Torah: Non-Jews in Rabbinic Intellectual Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Lynn Kaye, “A ‘Great Man’ Said That? The Representation and Significance of Scholastic Failure in the Babylonian Talmud,” *AJS Review* 40 (2016): 305-334.

② 参见 Liu and Habberstad, “The Life of a Text,” 296-299。有关拉比文献中这一传统的介绍,请参见 David Weiss Halivni, *The Formation of the Babylonian Talmud*, trans. Jeffrey L. Rubenstein (Oxford: Oxford University Press, 2013), 2-62。

③ 关于这部杰出的诗歌集(《诗经》)的英文翻译,参见 Arthur Waley, *The Book of Songs* (New York: Grove Press, [1937] 1996)。

④ 参见 Zhang Longxi, “Cultural Differences and Cultural Constructs: Reflections on Jewish and Chinese Literalism,” *Poetics Today* 19 (1998): 305-328; *Allegoresis: Reading Canonical Literature East and West*; Cornell University Press, 2005), 62-110。

⑤ 关于英语学界对古代中国祖先崇拜的研究,尤其是儒家思想中的祖先崇拜,可参考以下著作: Robert P. Weller, *Unities and Diversities in Chinese Religion* (Seattle: University of Washington Press, 1987); Zhuo Xinping, *Religious Faith of the Chinese*, trans. Dong Zhao (Singapore: Springer, 2018); Wang Heming and Wang Cheng, *The General Theory of Ancestral Temples in China*, trans. He Jun et al. (Adelaide, South Africa: AACPT Pty, [2013] 2015)。

在结构上将礼置于鼠与人之间,孔子对此解释为,礼仪既是连接天地的纽带,也是区分人与动物的标志。^①

类似地,《密释纳·先贤录》(*Mishnah Avot*)^②第一章通过以下陈述作结:

迪玛列的儿子拉班西缅说:“世界立于三块基石上:至理、公正的审判及和睦。”《圣经》说:“在城门口按至理判断,使人和睦。”

这节出自《撒迦利亚书》的经文被解读出三个要素,并由此推断出世界建立的原则,但是经文本身并未直接表明这是关于世界状态的一般性教导。这正是拉比们解经的方式——米德拉什——通过附加一层新的解读,阐释出经典文本中未曾直接表述的内容。这种方法与上文《礼记》中孔子对《诗经》的解读方式十分相似:孔子从《诗经》的诗句中提取出三个隐含的要素用于礼的阐释,但《诗经》本身并没有表达此种思想的意图。

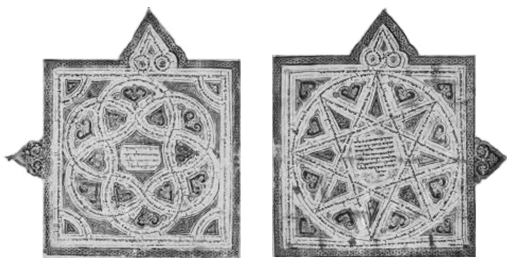
通过上述比较可见,《礼记》与《密释纳》虽源于不同传统,却均以半主题方式编成,并借助经典阐释将古训转化为伦理律法体系。二者皆通过文本的开放性与解释实践,连接传统与当下,赋予礼与律以持续的生命力。此一比较不仅揭示跨文明文本实践的共通性,也深化了人们对经典如何塑造并回应人类伦理生活的理解。然而,如果将视角聚焦到礼本身,还会发现《礼记》与犹太经典比较研究的另一路径。

三、精神内核之比较:礼与约相通的世界观

尽管前文已经论述了许多犹太教拉比经典与《礼记》的相似之处,但仍然有一些因素使《希伯来圣经》成为与这部儒家经典进行比较的更佳对象。《礼记》中所描述的祭祀是一种具有日常性的礼乐活动,其实践与统治阶层和国家治理密切相关。例如,《郊特牲》一篇提及天子巡视四方时,到达某地后所做的第一件事

① “礼是区分人与禽兽的根本”这一主张在《礼记》的开篇便被明确提出。参见 Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism* (Sacred Books of the East 27), 64。译者注:“是故圣人作,为礼以教人。使人以有礼,知自别于禽兽。”(《礼记·曲礼上》)

② 译者注:*Mishnah Avot*,通常翻译为《密释纳·先贤录》,也译作《先贤篇》《传道录》或《伦理篇》,专注于记录犹太圣贤的伦理教诲与格言,强调个人修养、智慧和道德行为。张平教授的汉译本依照原文发音将其译作《阿伯特》,以下引文摘录于该译本。具体可参见张平 Zhang Ping,《阿伯特——犹太智慧书》[*Mishnah Avot*](北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press.],1996),23。



便是设置祭火。^① 这种宫廷与祭祀的强烈联系,更接近于《希伯来圣经》中所反映的现实,而非拉比经典讨论得十分详细的圣殿律法——这些律法所针对的制度早已不复存在。^②

此外,《礼运》篇不仅因其对《诗经》的引用而受到关注,同时也因其简短而晦涩的“乐园式神话”(Paradisial Myth)而著名。该篇描述了一个名为“大同”的原始时代,即在万事万物陷入混乱之前的状态。这并不是中国民间传说中常见的创世神话,但它仍是一种“神话”,其目的是为礼或律法存在的必要性提供辩护。究其根本,无论是儒家倡导的礼,还是国家统治中真正实施的律法与刑罚,都是对世界混乱状态给出的回应。正如迈克尔·英(Michael Ing)所揭示的:“这种将礼仪作为应对世界乱象的必要手段是典型的儒家思想,其核心乃是在失调的宇宙中追求和谐。”^③

将这一点与犹太教进行比较,可以发现其中的相似之处和差异所在。《托拉》的核心主题——“约”(Covenant),贯穿整个叙事。上帝试图通过建立与人类的关系来弥补人类的缺点,第一个约是与挪亚所立(《创世记》9:8-17),在洪水之后与全人类的祖先建立关系。接下来,上帝与亚伯拉罕立约,通过他创立了“选民”这一概念(《创世记》15:18;17:1-19)。当亚伯拉罕的后裔发展为一个民族时,上帝又与这个民族立约,并将其建立在律法之上(《出埃及记》19:1-6;24:1-8)。在上帝对人类普遍失望的背景下,律法被赋予了提升人精神境界与道德素质的责任,亦可以理解为一种规范以色列人的工具。

这一思想促使一些思想家将律法视为一种不完美之物,因为它是逐步建立

① 《礼记·郊特牲》第二部分,参见 Legge, *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*; Part III: The LiKi, I-X (Sacred Books of the East 27), 426。译者注:“天子适四方,先柴。”(《礼记·郊特牲》)句意可以理解为:天子抵达四方岳域时,首要仪式是燔柴升烟以祭天,通过烟火向上天昭告其抵达,体现“受命于天”的统治之合法性。

② 拉比运动虽然起源于圣殿尚在的时期,但圣殿在公元 70 年被罗马人摧毁,绝大多数的拉比文献则是在圣殿缺席的情况下编纂的,但这些法律内容大多集中于圣殿的仪式实践。有关此问题的讨论,参见 Mira Balberg, “Ritual Studies and the Study of Rabbinic Literature,” *Currents in Biblical Research* 16 (2017): 71-98 (here 82-84); Ishay Rosen-Zvi, *The Mishnaic Sotah Ritual: Temple, Gender and Midrash*, trans. Orr Scharf (Leiden: Brill, 2012), esp.153-181.

③ 迈克尔·D. K. 英(Michael D. K. Ing)通过解读《礼运》一章探讨了仪式与繁荣世界的脆弱性,参见“Ritual and Vulnerability of a Prosperous World: A Reading of the ‘Liyun’ 礼运,” in Alexis McLeod, ed., *The Bloomsbury Research Handbook of Early Chinese Ethics and Political Philosophy* (London: Bloomsbury Academic, 2019), 87-111。他在更广泛的儒家思想研究中,对这一观点进行了深入的阐释,尤其是在仪式与和谐这两个核心主题上作出了重要贡献。他的两部具有代表性的研究分别聚焦于仪式与和谐: *The Dysfunction of Ritual in Early Confucianism* (Oxford: Oxford University Press, 2012); *The Vulnerability of Integrity in Early Confucian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2017)。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

的“约”的一部分,而这一过程被认为是上帝对人类罪行的回应。由此,救赎被设想为世界现实状况的彻底改变,在这一改变中,正义将成为存在的根本原则,从而使律法变得不再必要。16世纪的神秘主义者以撒·卢里亚(Isaac Luria)将上帝的创造行为视为一个悲剧性事件,在这一过程中,上帝原本完美且无限的神圣性被缩减和限制,以便为物质、自然和人类世界的创造腾出空间。这种限制被视为邪恶的根源,因此,遵守诫命(Mitzvot)以活出圣约生活也被视为上帝无限的神圣性的对立面。^①

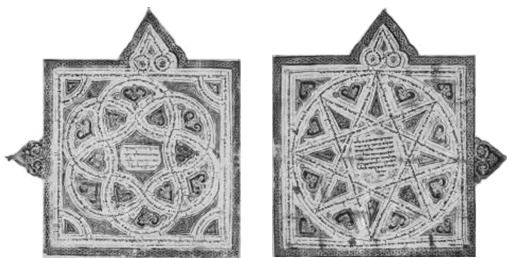
根据神秘主义思想的悖论性,诫命实际上从未被完全视为邪恶之物,因为遵守上帝的诫命会对神圣领域产生积极影响。然而,这一实践也引发了一种类似于阴阳二元论所展现的张力:遵守犹太律法在神圣领域产生积极效应的同时,也具有消极影响,因为它延续了一个未被上帝无限神圣性完全定义的世界。反之,违背诫命虽然被视为一种邪恶的行为,但它也具有某种积极的潜能,即解放世界,摆脱律法所带来的限制性约束。^② 这种思想促使一些神秘主义者,尤其是著名的“伪弥赛亚”沙巴泰·泽维(Shabtai Zvi),通过故意违背犹太律法试图开启一个新时代,在这个新时代中,律法的一切限制将被彻底克服。^③

那么,儒家“大同”的理想与犹太文化中对律法的这种担忧是否具有相似之处?《礼记》对“大同”之后的社会有如此描述:“今大道既隐,天下为家,各亲其亲,各子其子,货力为己,大人世及以为礼。”可见儒家先贤对于当世社会现状的担忧。而能够维系家庭、君臣关系和社会秩序稳定的礼成为被推崇的对象。因此,礼其实也是一种对世界退化的回应,在这之前曾存在一个无需礼的世界,但是无法否认的现实的情况是,彼时以及当下的社会都需要礼。不过需要指出的是,中国社会罕见以违反礼而追求更美好世界的行为,儒家学者更倾向于通过涵养自身而达到一种“从心所欲而不逾矩”的状态。此种状态下,礼早已内化成为人的一部分,共同建构了更加美好的社会。

① 关于卢里亚思想的入门介绍,参见 Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken, [1941] 1995), 244-286。

② 关于犹太神秘主义者对法律的复杂态度与观点,不仅仅是卢里亚神秘主义,参见 Elliot R. Wolfson, *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism* (New York: Oxford University Press, 2006); Maoz Kahana and Ariel Mayse, “Hasidic Halakhah: Reappraising the Interface of Spirit and Law,” *AJS Review* 41 (2017): 375-408。

③ 参见 Boaz Huss, “‘For the Letter Kills, but the Spirit Gives Life’: Halakha Versus Kabbalah in the Study of Jewish Mysticism,” *Modern Judaism* 41 (2021): 47-70; Stephen Sharot, “The Sacredness of Sin: Antinomianism and Models of Man,” *Religion* 13 (1982): 37-54。关于卢里亚对律法的复杂态度,参见 Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 187-219。



基于以上分析,可以看出儒家与犹太经典都体现出对礼仪与律法的矛盾态度:一方面,它们强调严格遵守礼仪的重要性,以弥补人类的缺陷、调节无节制的欲望;另一方面,它们始终怀有一个理想化的愿景,即希望出现一个无需礼或律法的世界。^① 总的来讲,从礼与约的对比中可以看到犹儒文化对于礼与律法的信任,以及对未来世界的无限期待,而在这两种文化影响下的两个民族,必然存有互相对话、相互学习与共同发展的可能。

四、结语

本文通过犹太视角对《礼记》与犹太经典进行了多层次比较,既从文本结构层面分析了《礼记》与《密释纳》在编排逻辑与阐释方法上的相似性,也从精神内核层面探讨了“礼”与“约”所反映的儒家与犹太传统对理想社会秩序的共同追求及其背后的哲学张力。尽管二者在历史背景、文本类型与宗教语境上存在显著差异,但它们在规范行为、构建秩序、回应现实困境等方面展现出深层的可对话性。若再次回到文章初始提出的问题,其答案早已明晰:作犹儒经典的比较研究,文本选择固然需要再三思量,但更为重要的是比较的目的与结果——搭建不同文明对话的平台。犹儒经典比较不仅有助于深化对各自传统的理解,也为全球语境下的文明互鉴提供了新的学术路径与实践可能。期待更多学者走进该领域,发挥各自的研究专长,让学术、文化以及对人的关怀发挥现世作用。

^① 关于卢里亚及其思想相关的文献与中国经典之间其他相似点的讨论,参见 Jianyu Shen, “The Gods among Us: A Shared Recipe for Making Saints in Early Jewish and Daoist Hagiographies,” *Religions* 15 (2024): 1-26.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

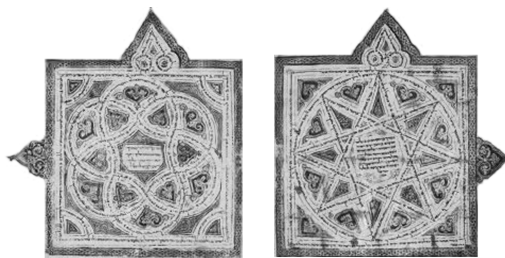
The *Liji* from a Jewish Perspective:

An Exploration of Challenges and Approaches in Comparing Jewish and Confucian Classics

Aryeh Amihay Tr. YANG Jiaqi

Abstract: This article adopts a Jewish perspective to explore the methodologies and challenges in the comparative study of the *Liji* (Book of Rites) and Jewish classical texts. It proposes two comparative pathways; first, at the textual-structural level, comparing the *Liji* with the rabbinic legal code known as the *Mishnah* to analyze their similarities in editorial logic, thematic classification, and hermeneutic methods; second, at the spiritual-conceptual level, juxtaposing the concept of *li* (ritual propriety) in the *Liji* with that of covenant (*berit*) in the *Hebrew Bible*, examining their philosophical commonalities and differences in constructing social order, addressing real-world challenges, and pursuing an ideal world. Although Confucian and Jewish traditions differ significantly in historical context, textual genre, and religious framework, a careful selection of appropriate comparative texts and core concepts, coupled with in-depth structural and conceptual analysis, can reveal potential spaces for dialogue and scholarly value in Jewish-Confucian cultural exchange.

Key Words: *Liji*, *Mishnah*, *Li* (ritual propriety), Cross-Cultural Studies



Creation and Intention: Maimonides' Argument Revisited

Meir Buzaglo *

Abstract: Maimonides devoted particular attention to demonstrating what he termed the “possibility of the Torah.” In a world governed by necessary and universal laws, how can one account for the election of a specific prophet, place, time, or nation? By posing this question, Maimonides identified a fundamental issue in Jewish thought—one that also challenges any philosophical framework that affirms divine wisdom while seeking to accommodate distinctions between the sacred and the profane. He ties the very possibility of such distinctions to the metaphysical question of whether the world necessarily emanates from God or is instead the product of divine will. In a world devoid of intentionality, meaningful differentiation cannot be sustained. Several chapters in the second part of *The Guide of the Perplexed* are devoted to establishing that the world is not a necessary emanation from God. In this article, I argue that Maimonides' position acquires renewed significance in light of the discovery of symmetry violation in physics during the 1950s—a finding that profoundly unsettled the scientific community.

Key Words: Creation, Intention, Emanation, Parity, Spinoza, Maimonides, Reason, Will, Possibility of the Torah

* Meir Buzaglo, professor in the Department of Philosophy at the Hebrew University.

JEWISH STUDIES

犹太研究

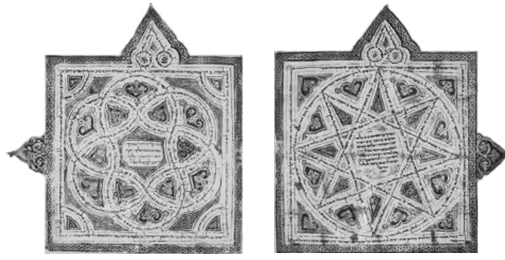
第26辑

Leo Strauss taught that the Middle Ages offered a more moderate conception of rationality—one that avoids the radical rationalism of Spinoza and Hegel while still according reason a respected place. Maimonides is undoubtedly a prime example of this stance. Reason distinguishes human beings and endows them with dignity; nevertheless, it is essential to acknowledge its limitations. Maimonides' thought, however, lends a distinctive dimension to this limitation of rationalism. In addition to reason, he introduces the elements of will and intention, which invite us to conceive of divine wisdom as discerning, choosing, and preferring. Reason is limited because the world is determined in ways that are, on the one hand, not arbitrary, yet on the other, not fully transparent to human understanding. In my reading, Maimonides viewed this idea as essential to what he called the "possibility of the Torah." If the world were necessitated by God and governed solely by universal principles, there would be no room for the Jewish religion—or indeed for any religion—that regards the distinction between the sacred and the profane as immanent to the world. Maimonides devoted several chapters in Part II of the Guide to arguing this point.

I will begin by presenting Maimonides' discussion in which he seeks to demonstrate that there is an element of will in creation. I will then show how developments in modern physics—more specifically, the surprising violation of left-right symmetry first proposed as a possibility by Tsung-Dao Lee and Chen-Ning Yang (1956) and confirmed by Chien-Shiung Wu (1957)—may serve to update this argument and reinforce it against later critiques, particularly that of Spinoza. At first glance, this dialogue between Maimonides' position and modern physics may seem unexpected; however, upon closer examination, it forms part of a broader and contemporary inquiry into the philosophical implications of the scientific revolutions of the twentieth century.

I . General Background

Maimonides' stated aim, at least on the surface, is to demonstrate to the perplexed person—one who has studied both Torah and philosophy—that these two domains are not inherently contradictory, as one might assume. In this respect, Maimonides differs from Saadia Gaon, whose goal was to guide his



readers toward true beliefs and to dispel their doubts, and from Judah Halevi, who—as the title of his work suggests—sought to defend Judaism against competing doctrines.

Maimonides' formulation of the problem leads him to pursue a combination of strategies. In the early chapters of the *Guide*, he illustrates how one must read the Torah with discernment and resolve confusions that may arise from literal interpretations, such as the assumption that God possesses corporeal form. Yet beyond these and similar exegetical aims, Maimonides also puts forward a variety of arguments to demonstrate the possibility of the Torah.

It is important to distinguish among these arguments according to the strength of their conclusions. One type of argument seeks to show that the philosopher has not succeeded in refuting religious belief. In Part II, Chapter 17, Maimonides presents such an argument. When Aristotle or another philosopher attempts to refute the possibility that the world was created anew, they typically assume that the principles valid within the fully formed cosmos must also have applied eternally—even during its initial coming-into-being. In response to this assumption, Maimonides offers a counterclaim:

No inference can be drawn in any respect from the nature of a thing after it has been generated, has attained its final state, and has achieved stability in its most perfect state, to the state of that thing while it moved toward being generated. ...The essential point is, as we have mentioned, that a being's state of perfection and completion furnishes no indication of the state of that being preceding its perfection. (*Guide* 2-17)

When we observe a living human being in the world, we are not entitled to conclude that the same conditions applied while he was still in his mother's womb. We know that he did not breathe independently, that he required a different mode of nourishment, and that extrapolating from his present condition to the moment of his formation is invalid. In light of this, Maimonides asserts—in Aristotelian terms—that one may not infer from the nature of a thing in actuality to its nature when it existed only in potentiality.

The specific details of the argument are not the focus of our discussion. What is significant is that, by means of this argument, Maimonides succeeds

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

in nullifying any attempt to prove that the world is not created anew from principles that are taken from laws of nature that are true after the world was created:

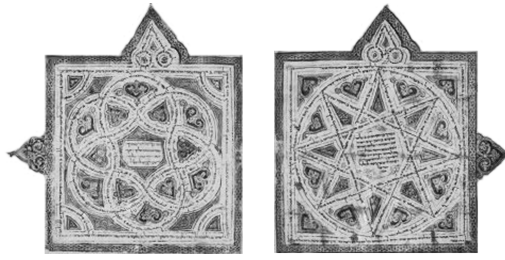
You ought to memorize this notion. For it is a great wall that I have built around the Law, a wall that surrounds it warding off the stones of all those who project these missiles against it. (Ibid)

When Leo Strauss argues that the Enlightenment did not refute revelation—at least not without presupposing the very point at issue—he is in fact continuing this line of thought. Aristotle's proofs for the eternity of the world invariably assume that the laws currently in effect have always applied, from all eternity. This assumption may be of interest, but it does not undermine the position of one who maintains that the laws governing a thing in potentiality differ from those governing it in actuality. Thus, Aristotle's argument presupposes the very point it seeks to establish.

However, once we accept the claim that the creation of the world is not impossible, Maimonides proceeds along a well-known path and ultimately affirms the doctrine of creation—on the grounds that it guarantees the possibility of the Torah. The creation of the world is not necessary in order to prove the existence of a Creator—as was common among the *Mutakallimun*—but rather to support a claim which allows for the possibility of the Torah.

Maimonides assumes that creation entails that the world is the result of the divine will—an assumption of considerable weight to which I shall return later. The connection between the possibility of Torah and the doctrine of creation is articulated in the following known passage, from which I will quote at length:

Know that with a belief in the creation of the world in time, all the miracles become possible and the Law (Torah) becomes possible, and all questions that may be asked on this subject, vanish. Thus, it might be said: Why did God give prophetic revelation to this one and not to that? Why did God give this Law to this particular nation, and why did He not legislate to the others? Why did He legislate at this particular time, and why did He not legislate before it or after? Why did He impose these commandments and these prohibitions? Why did He privilege the prophet



with the miracles mentioned in relation to him and not with some others? What was God's aim in giving this Law? Why did He not, if such was His purpose, put the accomplishment of the commandments and the non-transgression of the prohibitions into our nature? If this were said, the answer to all these questions would be that it would be said: He wanted it this way; or His wisdom required it this way. And just as He brought the world into existence, having the form it has, when He wanted to, without our knowing His will with regard to this or in what respect there was wisdom in His particularizing the forms of the world and the time of its creation—in the same way we do not know His will or the exigency of His wisdom that caused all the matters, about which questions have been posed above, to be particularized. (Guide 2-25)

The paragraph is sufficiently clear, but it is worth expanding on it slightly. Once we accept the doctrine of creation, we are permitted to advance the claim that the world was created by divine will. This, in turn, allows us to defend the idea of divine preference. As I suggested above, Maimonides is concerned here with the metaphysical framework necessary to defend Judaism—but in fact, this applies to any religion that posits distinctions as the outcome of an objective order, rather than as the product of cultural convention or agreement.

Universal laws yield a homogeneous world and do not allow for differentiation or anomaly. The election of a nation is not merely a suspension of natural law, as one might think in the case of a miracle, but a manifestation of the deeper idea that God chooses to actualize certain possibilities that are not dictated by His infinite wisdom alone. Once we allow ourselves to attribute will to God, we can affirm that such an event is not merely contingent in the accidental sense, nor is it the product of universal laws—it testifies instead to divine intention.

Maimonides makes here an assumption which, to the best of my understanding, is not entirely transparent: namely, that if the world were necessary, we would be forced to confront questions for which we have no adequate answers—questions for which, in his words, there is no escape except through “unseemly answers”:

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

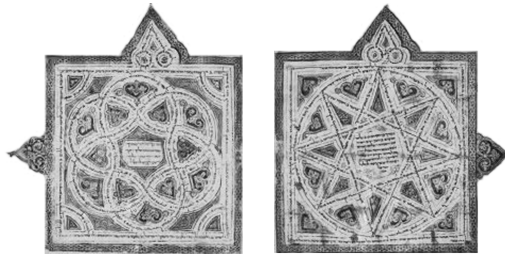
If, however, someone says that the world is as it is in virtue of necessity, it would be a necessary obligation to ask all those questions; and there would be no way out of them except through a recourse to unseemly answers in which there would be combined the giving the lie to, and the annulment of, all the external meanings of the Law with regard to which no intelligent man has any doubt that they are to be taken in their external meanings. (Ibid)

Maimonides does not compromise here and articulates a rather stark conclusion:

For if creation in time were demonstrated—if only as Plato understands creation—all the overhasty claims made to us on this point by the philosophers would become void. In the same way, if the philosophers would succeed in demonstrating eternity as Aristotle understands it, the Law (Torah) as a whole would become void, and a shift to other opinions would take place. I have thus explained to you that everything is bound up with this problem. Know this. (Guide 2-25)

It is worth returning here to the question of the relationship between the claim of the world's eternity and the claim of its necessity, or conversely, between the view that the world is created and the view that it is not necessary but rather brought into being by will. If we adopt the Platonic understanding of the eternity of the world—namely, that matter is eternal, but the world in its present form is not—then it is possible to maintain that the world is eternal and nevertheless created by will. In the passage I cited above, Maimonides does not offer a proof of the corresponding claim: that a created world necessarily indicates that it was created by will.

It may be possible to strengthen Maimonides' argument from other passages in the *Guide*, or by means of a more rigorous conceptual analysis of the doctrine of creation. What matters for our purposes is that Maimonides' principal—and perhaps only—use of the assumption of creation is that it enables the further claim that the world was created through will and intentionality. And yet, as we shall see below, Maimonides offers an argument in support of the claim that the world was created through deliberate intention without relying on the assumption that the world is temporally created at all.



Particularization and intentionality are semantically bound to the notion of possibility. Something that is possible could have been otherwise. In this respect, the idea of intention stands in opposition to necessity. However, Maimonides also emphasizes that mere contingency—randomness—is not equivalent to uniqueness or intentionality. We believe that there is some wisdom in the divine will, yet we do not know it, nor are we required to grasp it. Intentionality in creation means that the world is not necessary, and yet it is not arbitrary or meaningless. I shall return to this point later.

Framing the challenge of proving the possibility of the Torah as central to Jewish thought predates Spinoza's critique, which would emerge centuries later. In metaphysical terms, Spinoza argues that nothing in the world is contingent; everything follows from the divine nature with logical necessity. Preference implies the choice of one possibility over another equally coherent one, thereby undermining strict rationalism. The election of a particular people contradicts the principle of sufficient reason, which Spinoza, as a rationalist, held to be fundamental. According to this principle, the laws of nature are derived from God with the same necessity by which conclusions follow from axioms. These laws are universal, like reason itself, and therefore leave no room for preference. When something appears contingent to us, it is only because we lack knowledge of the underlying necessity. On this basis, Spinoza concludes that it was the Jews who chose God, not God who chose the Jews in preference to others.

Earlier, I referred to Maimonides' argument that exposes a tacit assumption in the claim of the world's eternity and thereby defends the possibility of creation. This is the argument that shows philosophy has not refuted the religious belief in a created world. The argument Maimonides presents, and which we shall examine below, advances further still: it aims to demonstrate the limitations of radical rationalism, without relying on the assumption of either eternity or creation. Reason, far from having discredited revelation—as Strauss argued—can, through its own internal resources, be shown to fail at sustaining its claim to universality.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

II . Refutation of the Claim that the World is Necessary

Maimonides does not content himself with merely rejecting Aristotle's arguments for the eternity or necessity of the world, as we saw in Chapter 17. He believes he can show—with a high degree of probability, though not with absolute proof—that the world is not necessarily emanated from God (*Guide* 2-19). His attempt to refute the thesis of necessity includes two arguments, which are interconnected but differ in emphasis. The first highlights observation, while the second is metaphysical in nature and is built on a principle concerning what flows from that which is simple.

A. The Argument from Sufficient Reason

The first argument is developed in *Guide* 2-19. Maimonides looks at the movements of the stars and remarks that it is unlikely there is a reason for every natural state. Prior to that, he established a principle:

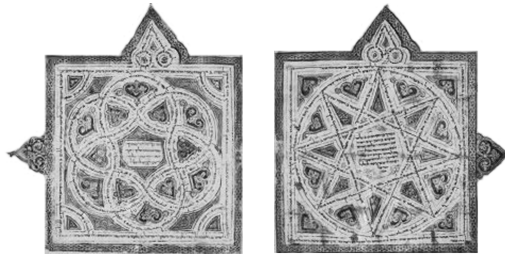
In every case in which things differing in any way from one another possess a common matter, there must of necessity be a cause other than, and different from, the common matter—a cause that rendered it necessary that some of the things have a certain attribute, whereas some others have a different one. (Ibid)

After establishing this principle, we observe the diversity in the world and wonder about its source:

We put a question to Aristotle, saying to him: You have demonstrated to us that the matter of everything that is beneath the sphere of the moon is one and common to everything. What then is the cause of the differences between the individuals of every species? (Ibid)

Aristotle begins to lay out for us the principles of physics and the causes of the differences we observe:

Consequently, the differences in the compounds representing a mixture of the elements came about through the differing measures of the warm, the cold, the humid, and the dry. For in virtue of these various



combinations, various dispositions to receive various forms come about in the compounds. (Ibid)

Aristotle would be compelled to attribute these causes to more remote causes, until we arrive at the motions of the celestial spheres. But this merely raises the question of multiplicity and diversity in the world one level higher, and does not explain what we are trying to understand:

Now this task has not been accomplished by him, nor will it ever be accomplished. For he wished to give a cause for the fact that the sphere moves from the East and not from the West; and he wished to give a cause for the fact that some of them are swift of motion and others slow and that this is necessary because of the order of their position with regard to the highest sphere. (Ibid)

This argument proceeds from the observed multiplicity in phenomena and ascends to the source of these phenomena, reaching up to the celestial sphere. Multiplicity can be fully explained only by multiplicity; we thus lack a complete explanation for the observed multiplicity.

B. Simples Necessitates Simples

However, Guide 2-22, he presents a metaphysical argument for why it is unlikely that Aristotle could truly account for the multiplicity in the world of phenomena. A close study of the chapter is of great interest, yet it requires extensive analysis which I cannot fully offer here. I will only briefly comment on the general thrust of the argument, insofar as it allows for the formulation of a contemporary analogous argument. We begin with a metaphysical principle:

A proposition universally agreed upon, by Aristotle and by all those who have philosophized, reads as follows: It is impossible that anything but a single simple thing should proceed from a simple thing. If the thing is composite, there may proceed from it several things according to the number of simple things of which the compound is composed. Thus, for instance, what proceeds from fire, in which two qualities—heat and dryness—have combined is the action of heating by means of its heat and that of drying by means of its dryness. (Guide 2-22)

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

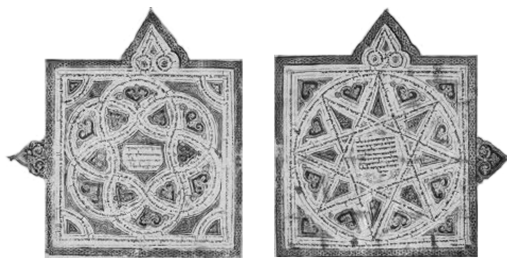
To this he adds other assumptions, of special interest is the following one:

Every agent, acting in virtue of purpose and will and not in virtue of its nature, accomplishes many different acts. (Ibid)

The basic idea is the following: when we are dealing with a simple entity, a great many things may contingently proceed from it; however, when the emanation is necessary, only that which is itself simple can proceed from the simple. This principle is extended also to things composed of several simple elements: two simple entities cannot necessarily produce something whose number of simple components exceeds three. Through this assumption—which concerns a qualitative conservation principle, namely simplicity—and through additional assumptions, Maimonides attempts to construct his argument. Let us note only that with the help of these assumptions, Maimonides argues that it is implausible for the world to have necessarily emanated from God, who, in Maimonides' view, is absolutely simple. Maimonides concludes:

How then can the composition have come to exist, the composition existing—as Aristotle believes—in the beings in virtue of necessity? We shall concede to him all that he says concerning a composition of various notions coming about in the intellects, as their intellecta are multiple, when the intellects get farther away from the First Cause. But even if we grant him this guess and conjecture, how can the intellects be a cause for the procession of the spheres from them? And what relation can there be between matter and that which being separate has no matter at all? (Ibid)

It is worthwhile to consider the overall structure of the arguments. In Chapter 19, he explains that Aristotle is in a strained position, having to provide a rational explanation for every fixed feature of reality. And in *Guide* 22, he attempts to show that such an explanation contradicts metaphysical principles, such as the rule that from the simple, only what is simple can necessarily proceed. What matters to us is not the argument itself, but the attempt to systematically block a response that would attribute the possibility we are raising here to ignorance or to lack of knowledge of the causes.



III. Asymmetry implies Intention

Maimonides' approach is significant in light of what is commonly referred to as the *epistemic question of modality*. When we know that something exists, we also know that it is possible. However, when something does not exist, we cannot decisively conclude that it is nevertheless possible. This problem can be rephrased: we may know that something is in fact true—but how can we know that it is not only true, but *necessarily* true, i.e., true in all possible worlds?

There is widespread agreement that logical truths are necessary in all possible worlds. The analytic philosopher Saul Kripke famously pointed to a class of *non-logical* truths that are nonetheless true in every possible world. The best-known example is: *water is H_2O* . While this statement does not possess the certainty of a logical truth, it carries the same ontological weight: if water is indeed H_2O , then it is necessarily so in all possible worlds. In other words, “water” that is not H_2O is simply not possible.

Kripke concludes *Naming and Necessity* with a fundamental question: are the laws of nature themselves necessary? Could there be a world in which the speed of light is different? In which the law of gravity is different? He leaves this question open for further discussion. The challenge is this: can one propose an alternative law of nature and defend it against the objection that what seems to be a possibility is merely the result of ignorance—our failure to fully comprehend the true laws of nature? Inspired by Maimonides' approach, I proposed a modern response in an article I published.

The scientific discovery at stake here was made possible by the work of three researchers. Two Chinese-American Nobel laureates, Tsung-Dao Lee and Chen-Ning Yang, raised a hypothesis in 1956 that was experimentally confirmed in 1957 by the physicist Chien-Shiung Wu, (who many believe was deserving of the Nobel Prize herself). It had long been assumed that the laws of nature do not distinguish between spatial locations: an experiment performed in one place will yield the same result if identically replicated elsewhere. Even subtler symmetries had been assumed: if a process occurs in nature, then so should its mirror image.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

Lee and Yang raised doubts about this assumption. While the symmetry could be demonstrated for electromagnetic forces, physics had also identified other forces—such as the weak nuclear force—and it was unclear whether the mirror symmetry held for them as well. They hypothesized that beta decay, which is governed by the weak force, might violate the symmetry between right and left. Wu confirmed this experimentally.

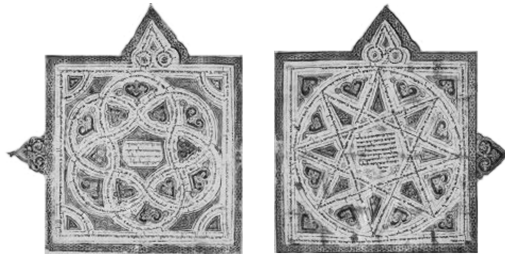
The discovery can be illustrated qualitatively as follows: suppose you arrive on a remote island and observe that every human being there has their heart on the left side. Imagine this island is your entire world. You can conceive, without difficulty, of a world in which the human heart is located on the right side. The fact that on this island every person has a heart on the left constitutes a *natural law*. As you study this law, you come to understand its cause: parents with left-sided hearts pass on this trait to their offspring. Ultimately, this could be linked to some primordial molecular preference for left-handed over right-handed structures.

Molecules, after all, can be composed of the same atoms and yet differ in spatial configuration—just as right-handed and left-handed gloves are mirror images. When I see a molecule shaped like a right-handed glove, I naturally entertain the possibility that a mirror-image, left-handed version exists. If someone were to respond that this is merely a product of ignorance—and that deeper inquiry would reveal that only one such molecular form is possible—this would seem overly forced.

A comparison may clarify the issue. Suppose you state that the boiling point of water at a specific pressure is 100°C, and you speculate that, under identical conditions, it could have been 80°C. A strict rationalist might reply: study the nature of the electrical forces between molecules, and you will understand that a specific amount of energy is required to separate them and induce boiling. In this case, you would discover that a different boiling point is in fact impossible.

But this kind of argument, when applied to the possibility of right-sided hearts, is problematic. If there were a rational impediment to having hearts on the right, then this same problem should arise with hearts on the left. And yet, people with left-sided hearts clearly exist.

The use of the distinction between right-handed and left-handed gloves to



support a metaphysical claim is not new. Immanuel Kant employed this very example to refute Leibniz's rationalist conception of space and time. For Kant, if space were merely a conceptual construct, there would be no meaningful distinction between right-handed and left-handed gloves. The fact that *wecan* distinguish between them shows, in his view, that space is an *intuition* (*Anschauung*), not a mere concept. This connects to the limitations of reason, which I alluded to earlier in reference to Leo Strauss. According to Kant, the strength of reason lies in ethics; in natural science, however, he distinguishes fundamentally between intuitions and concepts—thereby limiting the reach of reason and offering a rational justification for that limitation.

Nevertheless, the difference between Kant and Maimonides should be sharpened. Kant draws upon the asymmetry between right and left gloves to argue that space is an intuition and not entirely conceptual. There is, therefore, something in space that lacks the necessity associated with pure concepts. If space were a purely rational concept, we would not discern any distinction between left and right. However, Kant's argument involves no divine will or intention, as Maimonides seeks to suggest. The very preference for one glove over another reveals that the world is not necessary in all respects—a stance that could be maintained if space were entirely conceptual. Later we will see that this also implies the existence of time, which, according to Kant, is a pure intuition. This might suggest that time is a product of divine intention. The difference between Kant and Maimonides runs deep into Kant's critique of rationalism.

The scientific community was stunned by this discovery. Wolfgang Pauli, one of the key contributors to the understanding of the weak force, wrote to psychologist Carl Jung that he could not imagine that God was left-handed. This was a paraphrase of Einstein's famous dictum: "God does not play dice," which, in its own way, relates to our present discussion. Pauli's remark touches on Maimonides' central intuition: religious thought cannot accept a wholly homogeneous world. Just as it distinguishes between weekdays and Sabbaths, sacred and profane spaces, so too must it distinguish between prophets and nations.

Maimonides saw in science and philosophy a challenge not only to Judaism, but to religious thinking in general. This challenge was not exacerbated by the Copernican revolution, which produced a homogeneous and symmetrical univ-

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

erse. The discovery made by the three scientists shifted the scientific picture by demonstrating a fundamental point: *a world with different laws of nature is indeed possible*. Einstein's vision, which he expressed in theological terms—that God had no choice in creating the world—was thereby undermined, or at least placed in doubt.

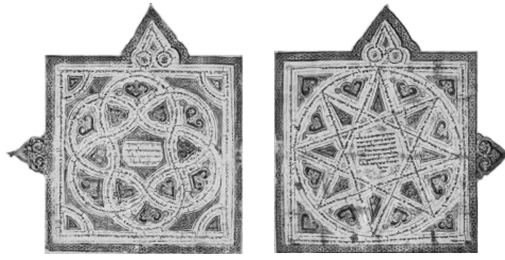
We have here rebutted those who, like Spinoza, claim that everything is necessary, and that any assertion of possibility reflects ignorance. The case discussed above, which I explored in depth in my article, and where I addressed possible counterarguments, is strong enough to show that Spinoza's claim is dogmatic. From the fact that in some cases what appears possible turns out upon deeper investigation to be impossible, it does not follow that this is *always* the case. This metaphysical assumption has been challenged by 20th-century discoveries in physics.

IV. Implications

Readers may now ask: beyond drawing an analogy to Maimonides in order to limit rationalism, can we deepen the meaning of this result? Indeed, we have succeeded in demonstrating that nature exhibits preferences—contrary to Spinoza's homogeneous conception of nature, which, according to Maimonides, undermines the legitimacy of differentiation, a notion central to religious worldviews.

If nature expresses preferences through symmetry violations, then one cannot rule out *a priori* divine preference—say, for one prophet or one nation to receive the Torah. A clarification is in order: the mere fact of preferring one nation over another marks a departure from the understanding of universality in terms of homogeneity. One could take this further: The uniqueness of a chosen prophet does not negate the uniqueness of every individual, each created in God's singular image. Similarly, the fact that one nation was chosen for a particular reason does not contradict the possibility that every nation and every religion has its own unique destiny within the broader plan that God has designed for humanity.

Still, we seek to understand the religious meaning of the existence of alternative possibilities. Here too, Maimonides helps us, particularly in his development of the concept of intention. Intention is distinct from blind



necessity, but equally distinct from arbitrary, random possibility. A world governed by capricious chance is a world that cannot be the subject of scientific inquiry. Maimonides rejected the view—attributed to Aristotle—that everything is necessary, just as he rejected the anti-scientific view of the Mutakallimūn, who posited pure contingency.

The case of right-left asymmetry discovered by Wu relates to powerful symmetry principles—such as time symmetry and charge-conjugation symmetry—known collectively in the literature as *CPT symmetry*. This is not the place to elaborate, but suffice it to say: the relatively minor asymmetry between right and left makes possible the far more significant asymmetry in time, without which the universe could not persist long enough for complex matter, life, and human beings to emerge. In other words, the asymmetry we have observed enables life. And when we are presented with a contingent, non-necessary world that nonetheless allows for a desirable end—life itself—then it is reasonable to speak of *intention*.

With this remark, we are confronted with a question that we have not yet addressed in our analysis of Maimonides' strategy for avoiding the view that the world and its characteristics proceed from God by necessity. In his discussion, Maimonides presents creation by intention as a position that necessarily entails a limitation of human reason. This is a strong assumption, and it is not clear that it has been sufficiently justified. For it is one thing to argue that the world is the product of God's intention, and quite another to assert that we lack access to the wisdom that guided Him in creating it—a wisdom that Maimonides, notably, does not deny in his discussions of divine will. What we can hold with confidence is that if the world is the result of God's will, we *may* never fully fathom the reasons that guided Him in His decisions. This may suffice to meet the theological need of securing a place for the Torah. However, the claim that the world is the result of divine intention does not necessarily imply that we will never have access to the wisdom that guided God in creating it. We arrived at this assumption toward the end of the essay, and it deserves a thorough examination that I am unable to offer here.

From the moment we have one argument indicating intention, the question arises whether there are additional arguments. This question leads us to contemporary discussions in physics such as the anthropic principle,

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

principles of least action, and others. Maimonides sought to demonstrate that it is not impossible for there to be intention in creation, and in order to refute the a priori argument against the possibility of the Torah, this is sufficient. However, to advance in this direction, Maimonides must show not only that preference is not impossible, but that this preference is indeed fitting and is not problematic from other perspectives. At this point, it is relevant to recall Maimonides' admiration for the wisdom of the commandments of the Torah. In truth, this preference is not contrary to universality, since it conceives itself as a way to actualize the message of the sanctity of life, human dignity, and liberty throughout the entire world. In this conception, the Torah and the commandments are tools in the education of all humankind—a toolbox for the repair of the world.

References

Barr, Stephen M., *Modern Physics and Ancient Faith* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003).

Buzaglo, Meir, "A Note on Parity and Modality," *The Journal of Philosophy* 107 (2010): 491-498.

Buzaglo, Meir, "Between Two Worlds," *Odyssee* (2010): 80-86.

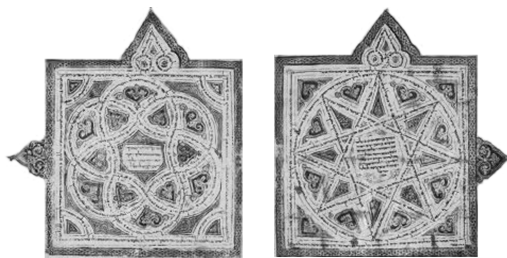
Buzaglo, Meir, *Shema: A Metaphysical Inquiry in the Light of Jewish Sources* Carmel, 2022.

Heisenberg, Werner, *Physics and Philosophy*, ed., Ruth Nanda Anshen (Amherst, NY: Prometheus Books, 1958) .

Lee, T. D., and C. N. Yang, "Question of Parity Conservation in Weak Interactions," *Physical Review* 104 (1956): 254-258.

Manekin, Charles H., "Scepticism and Anti-Scepticism: The Case of Maimonides," in *Scepticism and Anti-Scepticism in Medieval Jewish Philosophy and Thought*, ed. Racheli Haliva (Berlin, Boston: De Gruyter, 2018), 86-106, <https://doi.org/10.1515/9783110553321-006>.

Pooley, Oliver, "Handedness, Parity Violation, and the Reality of Space," in Katherine Brading and Elena Castellani, eds., *Symmetries in Physics: Philosophical Reflections* (New York: Cambridge University Press, 2003), 250-280.



Wu, C.-S., E. Ambler, R. W. Hayward, D. D. Hoppes, and R. P. Hudson, “Experimental Test of Parity Conservation in Beta Decay,” *Physical Review* 105 (1957): 1413-1415.

JEWISH STUDIES

犹太研究

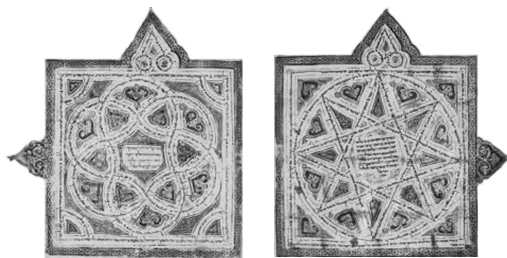
第26辑

创造与意向：重新审视迈蒙尼德论证

梅尔·布扎格罗

【摘要】迈蒙尼德特别关注如何证明律法的可能性这一问题。在一个被普遍必然规律支配的世界中，如何解释特定先知、地点、时间和民族的拣选？由此，迈蒙尼德提出犹太思想中的一个根本问题，这同时也是任何既承认神圣智慧又承认圣俗之分的哲学框架所面临的挑战。他将这种区分的可能性与世界是从神必然流溢而出还是神之意志的产物这一形而上学问题联系在一起。在一个缺乏意向性的世界里，有意义的区别无从维系。《迷途指津》第二篇若干章节用于论证世界并非出于神的必然流溢。在本文中，我将说明在20世纪50年代震撼科学界的对称性破缺这一物理学发现赋予迈蒙尼德立场的一种更新的意义。

【关键词】创造；意向；流溢；对称性破缺；斯宾诺莎；迈蒙尼德；理性；意志；律法的可能性



Ibn Daud's Concept of Evil and Its Relationship to Free Will

Amira Eran*

Abstract: Abraham Ibn Daud's *The Exalted Faith* (*al-'Aqīdah al-rafi'ah*), composed around 1160, is a seminal work that represents an ambitious and pioneering attempt to reconcile Aristotelian philosophy with Jewish theology. Despite its rigorous philosophical style, which closely follows Avicenna's ideas and phrasings, scholars have highly praised Ibn Daud's integration of Aristotelian and Neoplatonic concepts, his engagement with Islamic philosophical traditions, and his influence on subsequent Jewish thinkers.^① Although his work was somewhat overshadowed by Maimonides, it remains a valuable resource for understanding the development of Avicennian thought in late medieval Judaism. Since Ibn Daud defines the purpose of *The Exalted Faith* as a solution to the problem of free will, I aim to explore this idea in this brief article. To do so, I will focus on the second chapter of the sixth principle, where Ibn Daud declares that he fulfills the aim of his book by linking the problem of free will with divine omnipotence, foreknowledge, and providence. I

* Amira Eran is Professor Emerita of Jewish Thought at Levinsky-Wingate Academic College.

① Resianne Fontaine, "The Study of Abraham Ibn Daud in the Past Three Decades: What Do We (Not) Know?" *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía: Abraham ibn Daud: filosofía, historia y tradición en el caso de Sefarad* 40 (2023): 183-189; Yossi Assudri, "Abraham Ibn Daud and His Philosophical Book The Sublime Faith-Conjectures," (Hebrew) in *Homo Homini (Adam le-Adam)—Essays in Jewish Philosophy Presented by His Students to Professor Warren Zev Harvey*, eds. Shmuel Wygoda, Ari Ackermann, Esti Eisenmann, and Aviram Ravitzky (Jerusalem: Magnes Press, 2016), 41-82.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

will argue that his innovation lies in integrating free choice within the framework of divine providence, preserving an absolute possibility within the causal chain.

Key Words: Abraham Ibn Daud, *The Exalted Faith*, Free Will, Divine Providence, Avicenna, Medieval Jewish Philosophy, Aristotelianism, Pioneering Jewish Thought

I. Background

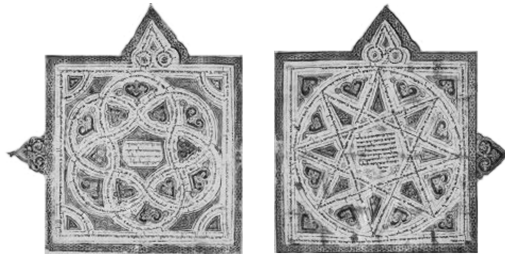
1. Biography

Abraham Ibn Daud was born in Córdoba in 1110 to a learned family. Following the Almohad invasion of Spain in 1147, he fled to the Christian Kingdom of Castile, where he settled in Toledo. Judah ha-Kohen, author of *Midrash ha-Hokhmah* (early 13th century), and later Isaac Israeli, author of *Yesod Olam* (1310), both reiterate the national narrative that Ibn Daud was martyred (*kiddush ha-Shem*) around 1180. Since 1954, however, most scholars have accepted d'Alverny's identification of Ibn Daud with Avendauth (*Avendeuth philosophus israelita*), a translator active in Toledo's Arabic-to-Latin translation movement^① and a collaborator of the well-known Dominicus Gundissalinus.^② Recent studies have reinforced this compelling hypothesis.^③ Beyond mere translation, Ibn Daud and Dominicus Gundissalinus integrated

① Nicola Polloni, "The Toledan Translation Movement and Gundissalinus: Some Remarks on His Activity and Presence in Castile," in *A Companion to Medieval Toledo: Reconsidering the Canons*, eds. Y. Beale-Rivaya and J. Busic (Leiden/Boston: Brill, 2018), 263-280.

② Marie-Thérèse d'Alverny, "Avendauth?" in *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, vol. 1 (Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954-1956), 19-43.

③ See Charles Burnett, "The Coherence of the Arabic-Latin Translation Program in Toledo in the Twelfth Century," *Science in Context* 14 (2001): 249-288; Amos Bertolacci, "A Community of Translators: The Latin Medieval Versions of Avicenna's *Book of the Cure*," in *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, eds. Constant J. Mews and John N. Crossley (Turnhout: Brepols, 2011), 37-54; Alexander Fidora, "Religious Diversity and the Philosophical Translations of Twelfth-Century Toledo," in *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe, 1100-1500*, 19-36.



philosophical materials into their own writings, often employing similar arguments despite their differing perspectives.^① During his time in Toledo, Ibn Daud composed *The Exalted Faith* (*Ha-Emunah ha-Ramah*, c. 1160-1161) and *The Book of Tradition* (*Sefer ha-Qabbalah*). Both complementary works affirm the enduring validity of Judaism through distinct yet interwoven approaches—one philosophical, the other historical. While *The Exalted Faith* employs reasoned argumentation to establish the truth of prophecy and religious belief, *The Book of Tradition* reinforces this certainty by demonstrating the reliability of its transmission across generations. Both works underscore Ibn Daud's broader vision: just as divine causality governs nature through spiritual, intellectual heavenly substances, so too does divine providence govern history through intellectual human figures. This parallel reveals his conviction that both the content of revelation and its faithful transmission (*qabbalah*) are ultimately rooted in the same divine order

2. Hebrew Translations

The original Arabic text of *The Exalted Faith* is lost, but two Hebrew translations have survived. The first, *Ha-Emunah ha-Ramah* was completed in the late 14th century by Solomon ben Lavi (c. 1370?), a poet in his own right who came from a family of scholars. The fact that his translation survives in 16 extant copies attests to the high regard in which it was held, for both its linguistic accuracy and its conceptual fidelity to the original text. Shortly thereafter, the mystic Samuel ibn Maṭūṭ completed the second translation, *Ha-Emunah Nissa'ah*.^② This version differs from Solomon ben Lavi's in its stylistic choices, systematically favoring phonetic resemblance to the original Arabic over semantic accuracy in Hebrew.

① See Gad Freudenthal, "Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo," *Aleph* 16 (2016): 61-106; Nicula Polloni, "Toledan Ontologies: Gundissalinus, Ibn Daud, and the Problems of Gabirolian Hylomorphism," in *Appropriation, Interpretation and Criticism: Philosophical and Theological Exchanges Between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Traditions*, eds. Alexander Fidora and Nicula Polloni (Barcelona and Rome: FIDEM, 2017), 19-49.

② For a different view, see Warren Zev Harvey, "The Puzzling Hebrew Translations of Ibn Daud's *Exalted Faith*," in *Philosophical Translations in Late Antiquity and in the Middle Ages. In Memory of Mauro Zonta*, eds. Francesca Gorgoni, Irene Kajon, and Luisa Valente (Rome: Aracne, 2022), 35-62.

Unlike Ibn Lavi's widely copied translation, Ibn Maṭūṭ's version appears to have been intended for a limited circle of students and survives in only one manuscript.

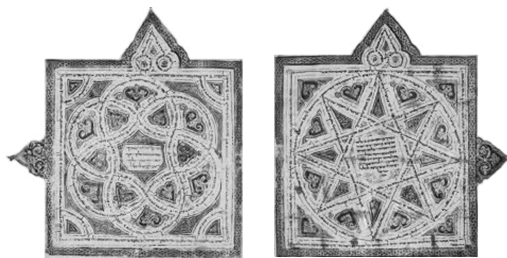
II. The Purpose of Ibn Daud's Book and the Link between Its Introduction and the Conclusion of Its Theological Part

In the introduction to *Ha-Emunah ha-Ramah* (henceforth ER), Abraham Ibn Daud states that his book is dedicated to the problem of free will. I see this proclamation as a systematic response to Solomon Ibn Gabirol's *Fons Vitae*. From the very beginning of *The Exalted Faith*, Ibn Daud harshly criticizes *Fons Vitae*, seeking to expose flaws in its overall theory. The primary aim of his critique is, in fact, to replace Gabirol's model of volitional divine intervention with Avicenna's concept of Necessary Existence as the foundation for providence.^① Ibn Daud rejects Gabirol's elevation of divine will and instead aligns with Avicenna's framework, where divine action flows necessarily from God's nature rather than being a deliberate, volitional act of a purposeful and engaged deity.^② He suspects that grounding metaphysics in will rather than necessity may lead to a conflict between theological limitations on divine omniscience and traditional:

He said: May God elevate you, you asked me some years ago about the problem of determination and choice, and you reported to me the discomfort you feel with both alternatives. If God compels a person's transgressions, how can God punish him for them, or how could religions proscribe them? Furthermore, how can God send prophets to command them? But, if they [actions] are granted to the person so that he can, if he wishes, transgress or refrain from doing so, how is it possible that God, exalted, has no control over something that exists? (ER,

① See my, "Ibn Daud's Critique of Ibn Gabirol's definition of Prime Matter & Dominicus Gundissalinus' Views," *Anuario de Seminario de Historia de la Filosofía* 40 (2023): 201-212.

② See Sarah Pessin, "On the Possibility of a Hidden Christian Will: Methodological Pitfalls in the Study of Medieval Jewish Philosophy," in *Encountering the Medieval in Modern Jewish Thought*, eds. J. A. Diamond and A. W. Hughes (Leiden/Boston: Brill, 2012), part 4, chap. 2, 41-69.



introduction, p. 100, § 3, translated by Daniel Davies).^①

From the very beginning of *ER*, Ibn Daud presents the central tension between divine sovereignty and human moral responsibility. If all actions are predetermined, reward, punishment, and religious commandments lose their significance. Conversely, complete human autonomy seems to limit the role of divine governance in guiding human actions. Throughout his book, Ibn Daud supports his refined philosophical arguments with biblical verses. Yet he acknowledges that Scripture does not provide a definitive answer, as biblical verses on the subject appear contradictory:

You mentioned that an intellectual difficulty about this question arises because we find scriptural verses attesting that human actions are determined, such as exalted God's statement "and I will harden Pharaoh's heart" (Ex. 7:3) [...] Together with this, we find verses that testify to humans having choice, such as exalted God's statement "I call heaven and earth to witness against you today that I have set before you life and death" (Ibid).^②

The apparent contradiction between different biblical verses reveals a deeper conflict: the clash between the universal rational principles of philosophy and the particular narratives of the Torah:

I then replied to you and said that some of the Torah's verses are meant according to their plain sense and some are said in terms that positively must be explained. The proof of this is, as [is clear from] the above, the contradictions between them, from which the only escape is to interpret one of the alternatives. I informed you that the verse that has to be explained is that which conflicts with the intellect's testimony, and

^① Daniel Davies, as part of the Gross project, is working on an English translation of *ER*. Where possible, I have made use of his translation and have translated the sections he has not yet completed. I am grateful to him for generously allowing me to use his excellent work. Cf. Norbert Samuelson, *The Exalted Faith* (Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press/London: Associated University Press, 1986) (henceforth *Samuelson, translation*), abstract, 2b, 39. For the Hebrew text, see my edition, *Ha-Emunah ha-Ramah and Ha-Emunah ha-Nissa'ah, critical edition with introduction and notes* (Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 2019) (henceforth *ER*), introduction, § 2, 98.

^② Cf. *Samuelson, translation*, 2b, 39.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

that many verses are expressed in a way appropriate for the masses rather than according to the truth of the matter (Ibid., § 4, translated by Daniel Davies).^①

Weighing the advantages and disadvantages of both alternatives, Ibn Daud further argues that the theological consequences of belief in determinism are far more severe and unavoidable than those of belief in free choice. While determinism leads to major and deplorable impiety, the impiety associated with free choice is minor and can be easily addressed:

I informed you that the impiety following belief in choice is not like the impiety following belief in determination. For there is no avoiding the impiety following belief in determination and, together with this, it is major and deplorable, but the impiety that follows belief in choice is slight and easy to escape. I subsequently saw that all I had explained in that statement was not of a level that would satisfy you and administer healing, for you had not found for yourself a [preferential] difference between the impiety that follows belief in determination and that which follows belief in choice. (Ibid., p. 102, § 5, translated by Daniel Davies).^②

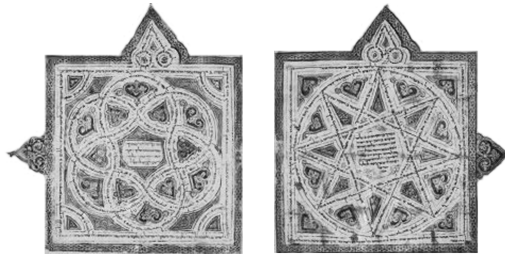
Ibn Daud underscores the impiety of determinism, emphasizing its threat to naïve belief. By highlighting the dangers of determinism, he reaffirms his commitment to safeguarding free choice within Avicenna's rigorous theoretical framework. Resolving the tension between human freedom and divine oversight requires a more nuanced approach to religious accountability and philosophical coherence than mere balance:

For it is impossible for any rational being to speak correctly about the problem of determination and choice without knowing about the attributes and actions of God, exalted, and what can and cannot come about from him. (Ibid., p. 106, § 11, translated by Daniel Davies).^③

① Cf. Ibid., 2b-3b.

② Ibid., 3b.

③ Ibid., 4b, 40.



Ibn Daud provides a detailed explanation of his book's structure, meticulously building it step-by-step to demonstrate the true reality of free choice:

For a satisfactory response to the question about determination and choice, which brought me to report everything that is in this book, can only be verified after knowing about God's attributes and actions. [...] Neither can this be ascertained before first positing the existence of incorporeal substances called angels. [...] It is therefore necessary to mention the species of motion and [to explain] that they all come from a mover, and that the mover of all of them is not moved. [...] We therefore need to mention in the course [of the discussion] the motions of the elements. [...] It is therefore necessary for us to mention what matter and form are [...] We have assigned the second book to [discussing] the meaning of religion [...] In the second book, we will also explain the origins of evils. We absolutely deny that they proceed from God. We will explain prophecy and its species [...] And we will explain the meaning of reward and punishment. This is the path we wish to take. It is clear that this investigation's subject is practical philosophy, inasmuch as it is accepted through religion and proven demonstratively in true philosophy. (Ibid., pp. 106-110, § 10-16, translated by Daniel Davies).^①

Ibn Daud explains how the structured inquiry in the first part establishes a philosophical foundation by progressing from matter and form to substance and accident, then to types of motion—first in corporeal bodies, then in incorporeal substances and celestial spheres. This progression lays the groundwork for understanding divine action and providence, which he considers crucial for addressing the issue of free will. The second part applies these philosophical principles to religion, explaining core theological doctrines, the origins of evil, prophecy, and divine justice. These discussions are essential for clarifying the compatibility of free will with divine foreknowledge. Across both parts of his work, Ibn Daud seeks to integrate human choice with adherence to the commandments, aligning philosophical inquiry with practical religious life.

^① Ibid., 5b-8b, 41-42.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

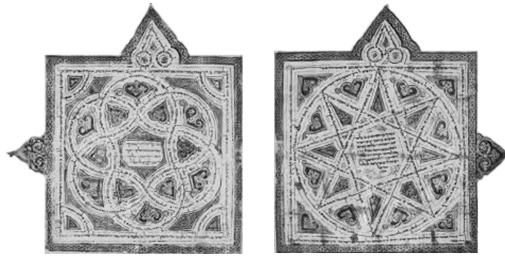
Readers are invited to seek the solution to the problem of determination and choice within the three parts comprising *The Exalted Faith*. The first expounds philosophical principles, the second integrates them into theological doctrine, and the third demonstrates their application in practical philosophy.^① In the second chapter of the Sixth Principle, which concludes the theological section of the book, Ibn Daud once again addresses the central dilemma of his work. At this stage, it becomes clear that the book's purpose is to ensure that the limited space preserved for free choice does not undermine faith in divine justice on one hand or in God's omniscience on the other.

In his introduction to this pivotal chapter, Ibn Daud declares "*This is the chapter for which and because of which we composed this book; it was the beginning of the thought and the culmination of the act.*" (my translation) Few lines later he revisits the same ambiguous verses he referenced in the introduction.

By linking the book's aim, as outlined in its introduction, to this chapter, Ibn Daud reveals the overarching structure of his work: The problem of free will can only be resolved through the adoption of Avicenna's concept of providence and, consequently, his approach to the nature of evil. He explicitly states in the chapter's title that it will explore "*the origins of good and evil, the arrangement of causes and their enumeration, the clarification of providence, and the secret of omnipotence.*" This formulation echoes Avicenna's work *On Providence and How Evil Enters Divine Predetermination*, which introduces Avicenna's discussion of providence.^② By presenting divine providence as a system that maintains order and purpose automatically, Ibn Daud effectively reframes the traditional discourse on God's moral governance of creation and its parallel in human moral responsibility. He also reinterprets the theological-educational system of

① Resianne Fontaine observes that Ibn Daud does not directly discuss the problem of free will anywhere in *The Exalted Faith*. See T. A. M. Fontaine, *Abraham Ibn Daud in Defence of Judaism: Sources and Structures of Ha-Emunah Ha-Ramah* (Assen: Van Gorcum, 1990), 269-274, 265-266, 251-252, 239-240.

② Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, trans. Michael E. Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005) (henceforth *Avicenna, Metaphysics*), book 9, chapter 6, 339. In this paper, I will limit myself to this source, which fully parallels *Najat*, ed. Muhyi al-Kurdi (Cairo, 1938), 284-291. For detailed references to *Najat*, see *ER*, 639-655.



reward and punishment, ensuring that human actions retain significance within this divinely guided framework.

In sum, Ibn Daud opens his book with a bold proclamation that its purpose is to resolve the problem of free will—a promise its meticulous structure is designed to fulfill. Yet, the climactic discussion emerges only later, in the second chapter of the Sixth Principle, where he directly confronts the tension between divine omniscience and human choice. He explicitly links this chapter to the book's overarching goal, reaffirming that resolving the problem of free will was his central objective. His resolution builds on Avicenna's concept of providence, which reinterprets divine governance as an indifferent system that preserves cosmic order without intrinsic moral significance. Through this framework, Ibn Daud ensures that free will does not contradict divine justice or omnipotence but instead integrates seamlessly into a structured philosophical and theological system.

III. Evil, Free Choice and Providence

The problem of free choice is closely linked to the problem of evil. Both challenge divine providence, seemingly compromising God's absolute supremacy: evil suggests that providence is not wholly good, while free will appears to limit divine knowledge. Surprisingly, their interplay ultimately allows Ibn Daud to resolve this apparent conflict, as free will provides the key to explaining evil. Humans, by exercising their will in opposition to divine or natural laws—prioritizing their own perspective over universal good—become the primary source of evil. This line of reasoning clarifies why Ibn Daud defines the purpose of his book as addressing the problem of free will alongside his discussion of providence.

Avicenna reconciles providence (*ināya*) and evil by situating the latter within the framework of divine order. He maintains that both emerge from the hierarchical structure of existence, reinforcing God as the sole source of actual being. Consequently, he argues that substantial evil lacks true existence and is merely the absence of good (*'adam al-khayr*), a point he elaborates in *The Metaphysics of the Healing* (Book 9, Chapter 6), where he attributes evil to

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

the finite and contingent nature of the material world.^①

Ibn Daud fully adopts Avicenna's concept but introduces subtle modifications to allow genuine space for human free will.^② He begins by describing providence as a process of self-awareness:

...And since the First, may He be exalted, comprehends His own essence, and His essence, may He be exalted, is the most significant of the attributes of perfection, and He comprehends them in the most complete manner, through true knowledge, He also knows that His perfection is not directed solely toward His own essence. Rather, it is such that it overflows from Him to others, and from them to others, until beings become increasingly distant from Him in order. (ER, part 2, principle 6, chapter 2, p. 636, § 1, my translation).^③

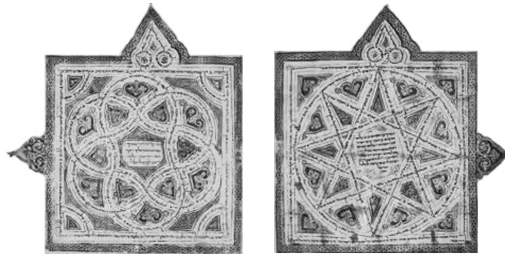
The order of the universe, emanating from the self-contemplation of this absolute source of goodness, yields the best possible cosmos. Evil never originates from God.^④ Since God, by nature, is not directly involved in worldly events and does not interfere with human choices, the suffering caused by poor

① Cf. *Avicenna, Metaphysics*, 340, § 3-4; 341, § 8.

② See my "Abraham Ibn Daud's Concept of Evil and its Reflection upon Free Choice," *Tura* (1989): 261-269 (Hebrew).

③ Cf. *Samuelson, Translation*, 201b, 245.

④ The intellect conceptualizes things according to their degree of existence. As pure privation, deficiency cannot be directly grasped by an intellect that is fully actualized. Therefore, an intellect without potentiality does not conceptualize privation or evil in themselves, since absolute evil does not exist: "Rather, we say that the conceptualization of the intellect differs in accordance with the existence of things: [as for] the things [whose existence is] extremely strong, the intellect falls short of perceiving them because of their predominance, whereas the conceptualization of things whose existence is extremely weak, like motion, time, and prime matter, is difficult because they have a weak existence. [As for] privations, the intellect, being absolutely in actuality, does not conceptualize them, for privation is perceived insofar as [the possession of a] disposition is not perceived. Therefore, what is perceived of privation insofar as it is privation and of evil insofar as it is evil is something in potentiality and the privation of a perfection. Then, if an intellect perceives it, it perceives it only because it stands in relation to it in potentiality. Hence, the intellects with which there is not mixed what is in potentiality do not conceive privation and evil insofar as they are privation and evil and do not conceptualize them, there being in existence nothing that is absolutely evil." (Tommaso Alpina, *Translation of Avicenna's Kitāb al-Nafs*, in *Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna's Science of the Soul, Scientia Graeco-Arabica*, ed. Marwan Rashed, vol. 28, 238, Appendix [4.2])



decisions remains beyond His scope:

He further states that attributes of deficiency are attributes of privation, some of which are affirmative, though the affirmative ones are few.^① As for the privative attributes, we may illustrate them with an example: Light is a quality that arises in the air when an illuminating body shines upon it, but when the illuminating body is removed, the air remains dark—not because anything new has occurred in it, but because the quality that had been newly introduced has now departed. Thus, darkness is merely the absence of something; it is not an independent entity. Likewise, a person's wealth is the presence of money, whereas poverty is simply the absence of that wealth. Similarly, intellect, esteem, and adherence to religion are qualities acquired through intelligence and when intelligence is lacking, these qualities are absent as well. (Ibid., p. 638, § 4, my translation).^②

Ibn Daud echoes Avicenna's insight that deficiency is a privation rather than a positive reality.^③ He illustrates this by explaining that darkness is merely the absence of light, just as poverty is the absence of wealth and ignorance the absence of intellect. Such privations exist only as the lack of their positive counterparts and are not actively created by God, meaning they do not directly reflect divine providence. At this stage, Ibn Daud does not explicitly distinguish between human traits and natural phenomena, but he emphasizes the role of sincere piety and moral and intellectual discernment in addressing such deficiencies:

All privations are not created by God, may He be exalted, nor by

① Cf. *Avicenna, Metaphysics*, 340, § 4, ll. 1-2: "There is no informative statement about absolute privations, but only about the utterance [of the term]."

② Cf. *Samuelson, Translation*, 202a. l. 11- 202b. l. 3, 245.

③ *Avicenna, Metaphysics*, 341, § 8.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

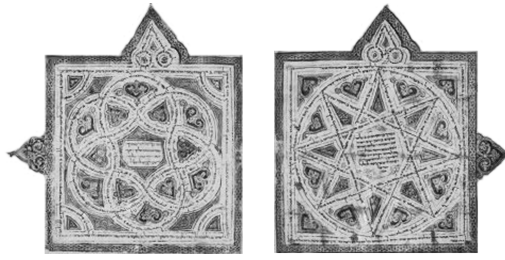
anyone else, for they are not things that can be made.^① One cannot say that God created the absence of an elephant in Spain, for such a statement is meaningless. Rather, one should say that God did not create an elephant in Spain, nor did He create the absence of an elephant there. If the absence of an elephant in Spain were considered a deficiency for Spain, it is not that God created this deficiency; rather, He did not create the perfection that would remove it. Neither the deficiency nor its removal was actively created—He simply left it as it is. Likewise, a person who lacks intellect is not someone to whom God gave ignorance, but rather someone to whom God did not grant intellect (Ibid., p. 640, § 5).^②

Ibn Daud explains that the absence of elephants in Spain is not the result of an active divine act; rather, God simply did not place them there. Similarly, a person who lacks intellect was not given ignorance by God but was simply not granted wisdom. This distinction clarifies divine providence's role in each case. The absence of elephants in Spain, much like the absence of pink flying elephants elsewhere, carries no moral or existential significance and requires no explanation. However, the absence of intellect in a human being, which defines and distinguishes humanity, does call for consideration in terms of divine responsibility.^③ The inevitable conclusion, based on the philosophical framework presented, is that while intellectual deficiency may occur naturally, the responsibility for acquiring knowledge ultimately rests with the individual,

① Ibn Daud includes privation alongside matter and form as one of the three principles constituting every being (see *ER*, Part 1, Chapter 2, § 15, 166). He follows Avicenna's interpretation of Aristotle's *Metaphysics*: "The principles corresponding to naturally existing things are three: form, matter, and privation [...] Privation does not have the status of an absolute existent, nor does it have the status of an absolute non-existent; rather, it is the removal of the potentiality of a definite being." [*Kitāb al-Najāt* (Cairo: Ma ṭba'at al-Sa'āda, 1938), 101, my translation] This aligns with Aristotle's formulation: "The causes and the principles, then, are three, two being the pair of contraries—one being definition and form, the other privation—and the third being matter." [*Metaphysics*, trans. W. D. Ross, Book XII, part 2 (1069b)]. From this perspective, privation's mode of existence is even lower than mere potentiality, existing at a level beneath the material substrate itself.

② Cf. Samuelson, *Translation*, 203a, 246.

③ Avicenna also distinguishes between the deficiency of primary perfection and that of secondary perfection. He explains that the latter is not the result of an agent's inaction but rather the recipient's failure. See Avicenna, *Metaphysics*, 347, § 25.



as it remains within human capacity to develop and refine. Moreover, a lack of intelligence is liable to ensue harmful consequences, both immediate and long-term, affecting not only the individual but also those around him. Misguided judgments may lead to countless difficulties. Thus, intellectual deficiency not only absolves divine providence of responsibility for human misfortunes but also clarifies their origin.

In sum, by embedding free choice into divine providence, Ibn Daud upholds God's justice while affirming human responsibility for moral and intellectual shortcomings. Drawing on Avicenna's framework, he argues that divine wisdom ensures an optimal natural order in which all things fulfill their purpose. Moreover, God neither limits free choice nor bears responsibility for the mistakes of the non-intellectual.^①

IV. Matter, Providence and Free Choice

Another factor in the emergence of evil is matter itself. Present in all natural, corporeal entities, including the human soul, matter is inherently limited and imperfect, making it a fundamental source of evil.

Ibn Daud follows Avicenna in regarding matter as the cause of occasional imperfections within the divinely planned and optimal cosmic order. Matter, as the lowest link in the Great Chain of Being, serves as the intermediary connecting the eternal, active First Cause with the passive, potential material realm:

All these ordered entities are moved by something higher than them in rank and they, in turn, move what is beneath them in rank, until existence has two extremes. One extreme is unimaginable in its perfection, distance, and the removal of its sanctity from all forms of deficiency. It moves all things without itself being moved. The other extreme is unimaginable in its deficiency, distance from all forms of perfection, and is moved by all things in an ordered and intermediate manner without itself moving anything. This is what we have called ‘

^① Resianne Fontaine, “‘Happy is he whose children are boys’: Abraham Ibn Daud and Avicenna on Evil,” in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, eds. D. N. Hasse and A. Bertolacci, Band 7, 2012 (henceforth *Fontaine, Abraham Ibn Daud and Avicenna on Evil*), 170.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

matter,’ and all of this has already been explained. (Ibid., pp. 636-638, § 2).^①

As an integral part of the natural order, matter gives rise to accidental and harmful occurrences, particularly as potentialities strive to actualize.^② Ibn Daud follows Avicenna, when he maintains that evil in human beings stems from two distinct sources: first, from humanity’s dependence on material conditions to actualize decisions and desires; second, from the interaction between the material body and the soul, where matter naturally affects the soul. The principle that “*existence has two extremes—one unimaginably perfect, distant, and free from all deficiency*” applies equally to the human soul. Its lower faculties are tied to biological and material functions, while its higher faculties are governed by the intellect. Error and evil arise when the intellect fails to regulate bodily impulses and when moral judgment is flawed.^③ Thus, the pursuit of knowledge reduces the likelihood of harmful actions.

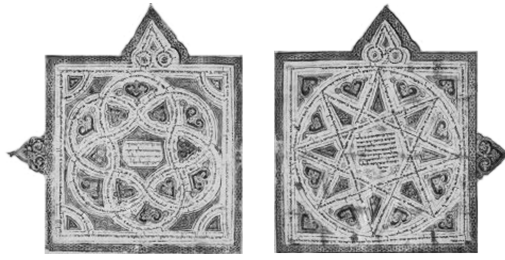
In the sixth chapter of the first part of his book, Ibn Daud explores the human soul, explaining its functions according to Avicenna’s theory. In the following chapter, he examines its intellectual properties, clarifying how the soul’s pursuit of pleasure and lack of intellectual cultivation lead to wrong choices. In the sixth chapter of the second part of the book, Ibn Daud further explains that although the wrong decisions of mediocre, immoral, or foolish individuals contribute to evil consequences, they ultimately integrate into an improved orderliness of the universe:

And this soul can only be found in a body of delicate temperament, with fine and refined organs. However, the existence of reality as a whole necessitates that among humanity, there will be individuals of coarse temperament, akin to beasts—possessing strong, rigid limbs and weak intellect—so that they may be more suited to plowing, harvesting, and building. At times, they may even sell the advantage of their physical

① Cf. Samuelson, *Translation*, 201a-202a, 245. Cf. My, “The Parable of the ‘Sower and the Seeds’ in the Exalted Faith,” *Tarbiz* 73 (2003): 139-151 (Hebrew).

② In Avicenna’s worldview, human matter functions like matter in general: it either hinders or fully manifests divine forms. Avicenna, *Metaphysics*, 343, § 14.

③ Ibid., 354, § 20-355, § 24.



strength to those who lack beasts of burden, carrying loads on their heads, necks, and backs, just as animals do.^①

Others, by contrast, are killers, taking payment for risking their lives in battle—not to prevent their own loss or to ward off harm from their domain, for such acts of killing would be considered valor, one of the virtues of the soul, rather than a pursuit of reward. From this, it is evident that there exist deficient types of people who, despite their inherent imperfections and the impediments that prevent their full intellectual development, nonetheless serve a purpose in the overall order of existence. (Ibid., pp. 646-648, § 9, my translation)^②

Ibn Daud's reasoning aligns with a perspective reminiscent of evolutionary theory—namely, that variations or deficiencies may serve a broader natural purpose. The differing levels of perfection among human beings—from individuals like Moses, who epitomize the pinnacle of human achievement, to those whose capacities more closely resemble those of animals—ultimately contribute to the harmony and benefit of the whole. He argues that if all humans reached Moses' level, a world of only flawless individuals would disturb the natural balance. Similarly, he explains that the existence of less perfect species enriches the world by providing a greater diversity of possibilities, thereby enhancing its overall completeness and functionality.^③ The diversity in human traits, arising from individuals' inability to attain complete intellectual and moral perfection, further demonstrates the overall goodness of the world. This goodness stems primarily from the inherent nature of reality and the intrinsic link between the necessity of existence and the necessity of goodness. Ibn Daud not only argues that human privations, such as a lack of intellect or moral virtues, do not contradict God's goodness; he contends that they prove that God's commandments are actually beneficial:

And God, may He be exalted, has already established, in opposition to these disgraceful traits, individuals who are entirely free from them,

① Cf. *Avicenna, Metaphysics*, 344, § 15.

② Cf. Samuelson, Translation, 205a, 247; *Avicenna, Metaphysics*, 344, § 14; 246, § 23, l. 35; chapter 7, 348, § 4.

③ Cf. *Ibid.*, chap. 6., 343, § 12.

JEWISH STUDIES

犹太研究

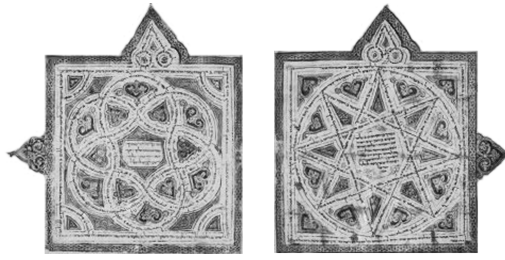
第26辑

who were sent to those afflicted by such deficiencies to convey God's commandments and warnings. Furthermore, the existence of individuals afflicted with these inferior traits alongside those who are free from them is not entirely impossible. If it were, God would not have commanded something that is unattainable. Likewise, if it were an absolute necessity, human beings would be compelled to act accordingly in all circumstances—just as one must inhale cool air into the heart and exhale the heated air within. In such a case, there would have been no need for a divine command concerning it, just as no divine command was given regarding respiration, which is essential for human survival. Instead, this matter remains within the realm of possibility (Ibid., p. 650, § 11, my translation).^①

These statements suggest that the giving of commandments preserves a distinct space for human will. Ibn Daud's reasoning implies that divine providence, which governs natural phenomena, operates with the same indifference toward human free will. It is not God who instills virtue but moral reasoning, nor does He eliminate intellectual deficiency—this is achieved through the pursuit of knowledge and learning.^② Ibn Daud asserts that observing the commandments advances human intellectual perfection, viewing them not as arbitrary tests of obedience but as essential pathways to moral and spiritual development. He further draws a parallel between an individual's immoral actions—incidental from the perspective of divine providence—and a house burning down due to specific local conditions unrelated to the world's overall order of goodness. In both cases, one should not hastily attribute evil to divine

① Cf. Samuelson, *Translation*, 205a-b, 248.

② Cf. Avicenna, *Metaphysics*, 348, § 5. Ibn Daud does not align with the traditional view that divine providence directly rewards or punishes individuals. Instead, following Avicenna's concept of natural providence, he argues that fulfilling commandments increases one's chances of benefiting from nature, while violating prohibitions raises the likelihood of misfortune. This principle does not apply to irrational commandments. For an alternative interpretation, see Resianne Fontaine, who suggests that Ibn Daud departs from Avicenna by defining providence as divine and angelic assistance granted after a person's initial choice. See Fontaine, *Abraham Ibn Daud and Avicenna on Evil*, 172, note 67.



providence.^①

Likewise, a wise person should not hastily conclude that fire is an evil merely because he sees it destroy a particular crop. That crop, along with all seeds in the world, all plants, and all living beings, depends on fire as one of its fundamental elements. Without fire, neither plants nor living creatures could exist. What significance, then, does the minor harm it causes bear in comparison to its vast benefits? (Ibid., p. 648, § 9, my translation).^②

This argument seeks to demonstrate that evil is minimal relative to the overall good—not because what appears to be evil is actually good, as suggested in the previous argument, but because harm, damage, and suffering, regardless of their severity, are merely localized instances within a broader framework of immense benefit. For example, fire is essential to the optimal order of the world, serving necessary functions such as heating, cooking, and providing light. However, when it burns down a house or injures a person, the damage can be substantial. In such cases, it is crucial to recognize that the suffering caused by fire often results from human imperfections. Human folly or moral failure may create circumstances in which fire, typically beneficial to society, inflicts significant harm.^③ Here, the immediate cause of evil can often be traced to human free will, as individuals may make imprudent choices that lead to disastrous consequences:

Similarly, one who witnesses a shipwreck caused by the wind should not perceive the creation of wind as a misfortune. Rather, he should reflect on the essential role that wind plays in sustaining the bodies of animals and plants and in maintaining the natural order. When viewed in this light, the harm it occasionally causes is insignificant relative to its overall benefit (Ibid., § 9, my translation).^④

① Cf. Avicenna, *The Metaphysics*, Book 8, Chapter 6, 283, § 2, where Avicenna emphasizes that ultimate reality, as derived from God, is by definition pure good. Any perceived evil is relative or incidental within the best possible order of the world. What may seem catastrophic for one entity, serves as a benefit for another.

② Cf. Samuelson, *Translation*, 204b, 247. For the repeating heat and fire's arguments, see also, Avicenna, *Metaphysics*, 340, § 2; 346, § 23

③ Cf. *ibid.*, 342, § 9-10

④ Cf. Samuelson, *Translation*, 204b, 247.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

In other words, evil is the result of viewing the world solely from the perspective of personal good and evil. This perspective, associated with the traditional notion of personal providence, has no place in a philosophical concept of providence that emphasizes the absolute separation between God and the material world.^①

In sum, Ibn Daud adopts Avicenna's hierarchical metaphysics, which posits that all beings emanate from God in a gradational order. Lower beings, being further removed from the Necessary Existent, possess greater potentiality and imperfection, making them more susceptible to privation and evil. Material existence inherently entails deficiency and the possibility of harm. The cosmic hierarchy reflects divine providence, with each being occupying its rightful place in the order of existence. Within this framework of remote providence, evil arises incidentally as a consequence of the limitations of the material world and human nature.

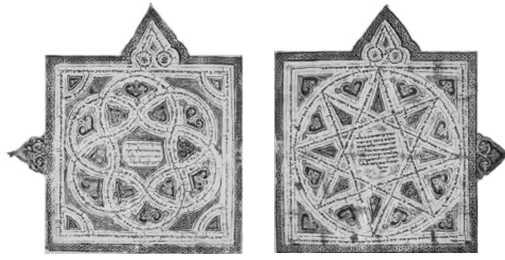
V. Ibn Daud's Synthesis of Causality, Free Will, and the Problem of Evil

Ibn Daud introduces a fourfold framework of causality—divine, natural, accidental, and free. Adopting this scheme from Avicenna, he integrates free will and contingency into his theory of providence and the existence of evil. His system of causes revolves around two principal poles: divine causation and voluntary human causation. Between these, intermediate causes serve to bridge the deterministic philosophical framework with the simplicity of religious faith—natural causes on one side and accidental causes on the other.^②

There have already been, in a certain sense, four types of causes, or, in another sense; they may be considered one category. These are: divine causes, referring primarily to the direct intention of God, exalted be He; natural causes; accidental causes; and voluntary causes. David, peace be upon him, enumerated three of these in a single verse, saying: "*And David said: As the*

① Maimonides also adopts Avicenna's perspective, arguing that the essence of evil in the world stems from an egotistical viewpoint, as stated in *The Guide of the Perplexed*, part 3, chapter 12.

② Cf. Fontaine, *Abraham Ibn Daud and Avicenna on Evil*, 171.



Lord lives, unless the Lord smites him..." (1 Samuel 26:10). This represents the divine cause, which occurs when a worshiper persists in transgression, and God's decree—whether carried out through natural means or not—strikes him. "*Or his day will come and he will die,*" (Ibid.) signifies the natural cause, which a person has no power to avoid. "*Or he will go down to battle and perish,*" (Ibid.) refers to the accidental cause, from which a person may protect himself, but which he may also willingly expose himself to, as expressed in "*and he will fall*" (Ibid. 26:10). A similar idea is conveyed in *Throns and snares are in the way of the perverse; he who guards his soul will be far from them* (Proverbs 22:5). Here, voluntary causes are also evident, as seen in David's entry into Keilah and his departure from it, along with many similar cases. The same applies to fulfilling commandments and committing transgressions—both are subject to human choice. Were this not so, the prophets would not have been sent, nor would rewards and punishments have been promised. The Torah itself commands virtuous ways and blessings (Ibid., § 16, my translation).^①

The division into four distinct causes (assuming one does not equate divine with natural causes and voluntary with accidental causes) seemingly proves the existence of agenuine space reserved for free will, to which the commandments are directed.^② However, if one maintains consistency and adheres strictly to

^① Cf. Samuelson, *Translation*, 207a, 249.

^② In this context, it is worth considering not only the distinction between rational and irrational commandments, as is often emphasized, but also the role of seemingly irrational commandments in expressing mere obedience. Additionally, this discussion may extend to legal loopholing strategies—cases that are not defined solely by legal formalism, such as *ha'aramah* (*evasion*). In *Circumventing the Law: Rabbinic Perspectives on Loopholes and Legal Integrity* (University of Pennsylvania Press, 2024), Elana Stein Hain examines the rabbis' nuanced approach to *ha'aramah*, demonstrating how they viewed it as a means of circumventing Jewish law within parameters they considered just (65-77). This perspective not only emphasizes the importance of individual free choice within the broader structure of the law but also highlights the flexibility of scriptural interpretation. In relation to Ibn Daud's view on free choice in unexpected circumstances and Avicenna's definition of relative evil, *ha'aramah* is similarly considered an individual, unforeseen case in which specific evil can be bypassed through special attentiveness to the *voluntas* rather than the *verba* of the law. In a related discussion, David Daube examines biblical cases in which discrepancies arise between *verba* and *voluntas*—letter and spirit, or act and intent—though commentators have often overlooked them. See David Daube, "How Esau Sold His Birthright," *The Cambridge Law Journal* 8 (March 1942): 70-75.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

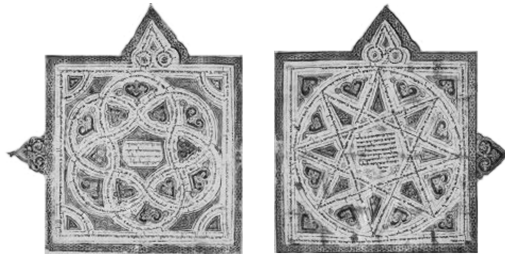
Avicenna's perspective, logic dictates that what appears to the believer as free will is, in fact, merely an accidental cause, whose contingency is equivalent to the very existence of evil in the world. If we further explore Ibn Daud's exegesis, we may conclude that the divine cause, which strikes a person's bad choice by God's decree, functions in the same way as the natural cause, which man has no power to avoid. However, he does have the ability to avoid the accidental cause, just as he can avoid voluntary causes, for which he is responsible. Moreover, voluntary causes function similarly to commandments: the more one considers them, the greater the chances of attaining pleasure and avoiding suffering.^①

In sum, Ibn Daud presents God as the enabler of human free will, grounding this capacity in humanity's contingent nature. Ibn Daud's adoption of divine necessity also commits him to a strict causal system—one disrupted only by human free will. Humans alone initiate causal chains that may run counter to God's ultimate wisdom. Ibn Daud builds on this by adopting Avicenna's view that providence is an automatic, hierarchical system. He argues that human free will exists within this structure, and adherence to divine commandments aligns human actions with cosmic order.

VI. Conclusion: Ibn Daud's Originality in Providence, Free Will, and Evil

This paper highlights Ibn Daud's originality in reinterpreting free will,

^① The final section of Ibn Daud's book is dedicated to practical philosophy, primarily addressing the objectives of the commandments. I believe this part is fully consistent with the philosophical framework established in the earlier sections. In my view, this section logically follows Ibn Daud's philosophical defense of free will, removing intellectual barriers to fully accepting religious duties categorically. Subjecting the commandments to rational critique, classifying them by their utility, and incorporating voluntary motivation naturally extend the first and second parts of *ER*, that aim at elevating simple faith into intellectual faith. (*ER*, 662). Resianne Fontain however interprets it differently. She argues that Ibn Daud shifts from a rigorous philosophical stance to a focusing on religious virtue. She maintains that in this final section, Ibn Daud emphasizes that serving God lovingly is the ultimate response to divine goodness, best realized through adherence to the Torah's commandments. Resianne Fontain, "Some Notes on Hasdai Crescas's use of Abraham Ibn Daud," *Anuario de Seminario de Historia de la Filosofía* 42 (2024): 419-427.



offering a new approach to individual providence. I aimed to demonstrate how he structured his work to establish a systematic foundation for a paradigm of scientific faith. In the Sixth Principle of his book, which concludes the theoretical section and transitions into his practical philosophy, Ibn Daud directly addresses the conflict between divine omniscience and human choice, presenting a fresh formulation of the longstanding tension between philosophy and naïve faith. This multifaceted conflict also mirrors the tension between God’s wholly good providence and the existence of evil, as both evil and human free choice challenge the perceived totality of divine providence. In my view, this line of reasoning underlies Ibn Daud’s ambitious vision for resolving the “problem of free will.”

Ibn Daud builds upon Avicenna’s concept of the contingent status of all existents to establish the possibility of free will. His primary aim is to defend adherence to the commandments and enhance moral decision-making. He employs Avicenna’s theories of providence and evil to demonstrate that fulfilling the commandments is the optimal way to act in accordance with the divine order. Just as in Avicenna’s thought, suffering is not an inductive sign of a substantive reality but rather an indication of privation, so too, for Ibn Daud, the fulfillment of the commandments signifies neither a gap in divine foreknowledge nor predetermined responsibility. In this way, free will is upheld as absolute contingency. Moreover, Ibn Daud argues that the absence of intellect in humans functions similarly to disobedience to God’s commands. However, while the former, though imperfect, contributes to diversity in human types and consequently improves the cosmic order, the latter only increases suffering. This approach reconciles the broader philosophical framework with traditional theological perspectives.

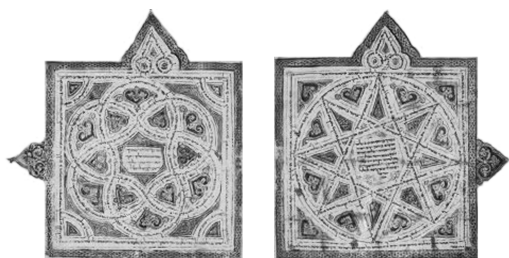
Ibn Daud constructs an inverse parallelism, arguing that just as God’s omniscience represents the highest level of existence and absolute goodness, human fragility—marked by a deficiency of knowledge—is the source of both moral and ontological evil. His explanation aligns with Avicenna’s hierarchy, where a greater distance from the divine intellect corresponds to increased contingency, error, and, ultimately, localized tragedies. Thus, Ibn Daud’s resolution of free will does not depend on a direct interventionist model of divine governance. Instead, he incorporates it into Avicenna’s vision of

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

providence as a naturally ordered, yet indifferent system, where human activity operates within the framework of contingent existence without contradicting divine omniscience. However, while Avicenna emphasizes the inherent limitations of finite existence and the necessity of a hierarchical structure for achieving the greatest possible good, Ibn Daud interprets God's goodness as making room for genuine contingency, enabling human free choice to be incorporated into divine knowledge and the optimal cosmic order through the fulfillment of His commandments. Like Avicenna, Ibn Daud seeks to minimize the scope of direct providence, but he attributes this "loosening" not merely to the structure of the cosmos but to the human soul itself. Whereas Avicenna associates evil with the material world, Ibn Daud reframes it as inextricably linked to chains of accidental volitional causes initiated by human beings.



伊本·达伍德论恶及其与自由意志的关系

阿米拉·伊兰

【摘要】亚伯拉罕·伊本·达伍德的《崇高的信念》(*al-'Aqidah al-rafi'ah*, 撰于 1160 年前后)是一部影响深远的著作,它代表一种调和亚里士多德哲学与犹太神学的极富雄心的开拓性尝试。尽管这部著作严格遵循阿维森纳主义的哲学范式,但伊本·达伍德对亚里士多德主义与新柏拉图主义观念的整合、对伊斯兰哲学传统的深入掌握以及对后世犹太思想者的影响,还是获得了学界的高度评价。其著述虽被迈蒙尼德的声望所掩盖,却仍构成理解中世纪后期犹太教中阿维森纳主义思想发展的珍贵资料。鉴于伊本·达伍德将《崇高的信念》的目标设定为解决自由意志问题,本文将探索这一观念,聚焦于第六原则第二章。在这一部分中,伊本·达伍德宣称他通过将自由意志问题与神之全能、预知及神佑联系起来实现了本书的目标。我将论证,他的创新之处就在于将自由选择整合进神佑的框架,在因果链条中保留了一种绝对的可能性。

【关键词】伊本·达伍德;《崇高的信念》;自由意志;神佑;阿维森纳;中世纪犹太哲学;亚里士多德主义;开创性犹太思想

知识之源：中世纪犹太思想中的预言与哲学之间

瑞秋·哈利瓦著 沈剑彧译*

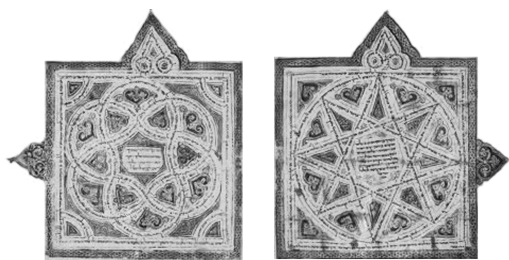
【摘要】14世纪的犹太阿威罗伊主义者以撒·波卡尔被视为阿威罗伊最激进的拥护者之一，甚至常常直接对迈蒙尼德进行批判。在区分哲学家与先知特质的议题上，他与两位导师——阿威罗伊和迈蒙尼德——持不同观点。根据迈蒙尼德学派、阿威罗伊学派和阿维森纳学派的观点，先知具备最高的理智层级，因为他从能动理智接收的流溢同时作用于其理智能力和想象力。因此，在阿威罗伊和迈蒙尼德看来，每位先知必然也是哲学家。波卡尔早在斯宾诺莎之前即对哲学家与先知进行了区分，并将哲学领域与预言领域分离开来。哲学家直接通过理智能力从能动理智接收流溢，而先知则“跳过”了理智能力，通过想象力接收流溢。在波卡尔看来，这种哲学家与先知的区分意味着“终极的人”是哲学家，他致力于理论科学，以及自身与能动理智的结合，而不像先知那样受想象力制约。

【关键词】阿维森纳；流溢；以撒·波卡尔；迈蒙尼德；摩西；预言

《圣经》描绘了多种类型的先知及多样化的预言现象，例如，既有如耶利米般谴责以色列民的先知，也有如以西结般传达晦涩预言的先知。此外，还记载了一些其他形式的预言事例，如夏甲获得的神示（《创世记》16:7-13），以及巴兰的驴（《民数记》22:28）所经历的预言性事件。

一般而言，先知现象在传统的直观理解中被视为一种“神圣介入”（divine intervention），即上帝通过超自然方式拣选特定个体，向世人传达其旨意。在这一过程中，先知作为中介（intermediary）、使者（messenger）发挥作用。传统犹太教徒相信，上帝因其全能（omnipotent），可以随意拣选任何人成为先知。且被上

* 瑞秋·哈利瓦，山东大学哲学与社会发展学院犹太教与跨宗教研究中心副教授；沈剑彧，上海外国语大学东方语学院希伯来语系讲师。



帝拣选与一个人的能力、品格或潜质无关。由于神圣智慧与人类智慧在本质上属于截然不同的范畴,因此人类无法理解上帝为何选择某一特定个体而非其他个体。

然而,犹太哲学家对预言的理解与传统犹太教不同。这一表现尤以迈蒙尼德(Maimonides)最为突出,他将哲学概念与预言联系在一起,即一个人要成为先知,必须掌握哲学知识。这意味着预言性的知识内容首先是哲学性的,因而在潜在意义上是对人类开放的,尽管并非所有人都能获得这种知识。由此可推,达到先知的境界本质上是一个自然的过程。

在迈蒙尼德之后,预言与哲学之间的关系成为中世纪犹太思想家关注的核心议题之一。本文将聚焦于一位犹太阿威罗伊派哲学家——以撒·波卡尔(Isaac Polqar)。这位 14 世纪的犹太思想家在许多方面被认为是迈蒙尼德的追随者,整体上传承了其自然主义立场。然而,波卡尔将预言视为一种自然现象,这一立场与迈蒙尼德的观点存在根本性的分歧。

一、迈蒙尼德语境中的预言

迈蒙尼德在其著作中花费大量篇幅探讨了预言现象、获得预言的途径,以及先知在社会中的角色。然而,他试图将先知预言的内容与哲学原则等同起来的做法,并不总能得到接受和认可。一些追随者坚决捍卫他的主张,而另一些人则对此提出异议,并发展出了独立的理论。

本文无意详细探讨迈蒙尼德的预言理论,也不会过多涉及关于“迈蒙尼德对预言的真实看法”这一问题的诸多学术观点,因为这一议题至今仍备受争议。^①本文旨在为犹太阿威罗伊派思想家在阐述预言现象时所依托的背景提供相关介绍。

迈蒙尼德主张:(1)所有先知必然是哲学家;(2)先知不仅具有强大的想象

^① 大量研究探讨了迈蒙尼德的预言理论,关于该主题的主要研究,可参见以下文献:Harvey, Warren Zev, “A Third Approach to Maimonides’ Cosmogony-Prophetology Puzzle,” *Harvard Theological Review* 74 (1981): 287-301; Lawrence Kaplan, “Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy,” *Harvard Theological Review* 70 (1977): 233-256; Menachem Kellner, “Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy,” *Speculum* 52 (1977): 62-79; Jeffrey Macy, “Prophecy in al-Farabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties,” in *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, eds., Shlomo Pines and Yirmiyahu Yovel (Dordrecht: Nijhoff, 1986), 185-201; Roslyn Weiss, “Natural Order or Divine Will: Maimonides on Cosmogony and Prophecy,” *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 15 (2007): 1-26。

力,同时还具备非同寻常的理性认知能力:

有时,或是由于[能动]理智的影响不够充分,或是由于想象力的先天匮乏,能动理智只能作用于一个人的推理能力,而无法到达他的想象力,人因此无法接收到它;智者和哲学家们正是这种情形。然而,[正如我们和其他哲学家所解释过的那样],对于一个先天就具有卓越想象力的人来说,能动理智就可以同时影响他的推理能力和想象力,这样的人就是先知。有时,由于先天推理能力的缺陷,或是后天训练不足,这种影响只能作用于人的想象力,那些政治家、立法者、算命先生、巫师、获真梦的人,凡智者以外的以各式各样的手段和技巧行奇事的奇人都是如此。^①

迈蒙尼德明确区分了三类个体在接受“流溢”(emanation)方面的不同情况:(1)哲学家,仅在其理性能力上接受流溢;(2)政治家,通过其想象能力接受流溢;(3)先知,同时在理性与想象能力上接受流溢。^② 因此,在迈蒙尼德的体系中,先知与哲学家在智性完善(intellectual perfection)方面存在共性,而先知与政治家则在想象能力的至臻完善方面有所交汇。换言之,若无充分的科学与哲学训练,个人无法达到先知的境界。既然预言的获得取决于个体的科学与哲学能力,那么根据迈蒙尼德,这便是一个自然的过程,不可能是上帝的随意行为。然而,正如我们将看到的,波卡尔质疑迈蒙尼德的这种归类,并主张将预言与哲学完全区分开来,认为二者在内容上截然不同。

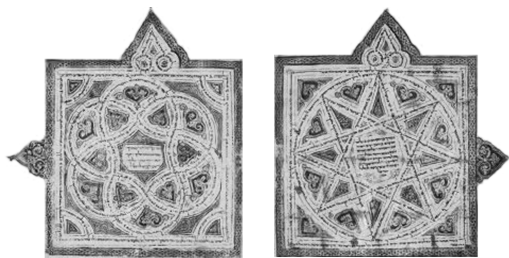
二、犹太阿威罗伊主义语境中的预言——以以撒·波卡尔为例

本节拟探讨以撒·波卡尔的见解,他公开批评过迈蒙尼德在哲学方法上的不严谨。

作为14世纪西班牙犹太阿威罗伊主义者,波卡尔在其著作《信仰之助》(‘Ezer ha-Dat)中,以其一贯的方式论述了关于预言的理论——他通过并列两种对立观点,处理这一与书中其他争议性议题类似的问题:一方面,有观点认为

① 《迷途指津》2:37,参见2:35。阿威罗伊(Averroes)在《不一致的不一致性》(Tahāfut al-Tahāfut)第583段(英文译本第360—361页)中也表达了相同的观点:“因此,最真实的说法莫过于:每一位先知都是贤哲,但并非每一位贤哲都是先知;而学者则是那些被称为‘先知的继承者’的人。”

② 比较 Davidson 的 *al-Fārābī, Avicenna and Averroes on Intellect*, 第203—204页,以及注释405。



哲学家的地位高于先知；另一方面，则是受到阿维森纳(Avicenna)^①模式影响的观点，认为先知能够毫不费力地达到与哲学家等同起来的知识层级。在讨论该问题的所有段落中，先知与哲学家从未被等同起来，唯一的例外是摩西——他既是一位完美的哲学家，又是一位完美的先知。

在本文中，笔者主张波卡尔提出了关于预言及先知品格的独到见解。一方面，他明确否定传统观点，即上帝凭自身意愿拣选个体成为先知以接受神谕；另一方面，他也偏离了法拉比(al-Fārābī)、阿维森纳以及迈蒙尼德所代表的主流哲学家的立场，也就是先知通过两个阶段从能动理智(Active Intellect)接受流溢：第一阶段，流溢作用于理性，使接受者成为哲学家；第二阶段，在流溢作用于理性之后，继续流溢至其想象能力——使其成为先知。

本文的论点聚焦于波卡尔所持的激进立场，即他在哲学家与先知的性格特质之间作出了完全的区分。在我看来，波卡尔有意在《信仰之助》中提出相互矛盾的观点，并将其安排在该书的不同部分，以掩盖其极端主张。为支持我的论点，我将首先分析《信仰之助》中两处模棱两可的段落，这些段落既可被理解为符合法拉比与阿维森纳的理论框架，也可被视为对该框架的偏离。随后，我将进一步考察另外两处文本，在笔者看来，它们更为明确地反映了波卡尔关于哲学家与先知之间本质差异的真实看法。

波卡尔对预言的理解，显然有别于法拉比、阿维森纳及迈蒙尼德所主张的“哲学家/先知”理念。

本文将从波卡尔所写的两个段落着手进行分析，其中反映了一个由迈蒙尼德及其追随者所理解的阿维森纳的观点，即主张先知是通过能动理智获得知识的。^② 阿维森纳提出了两种类型的预言：其一为由先知的想象能力所接受的“想象性预言”，其二为由理性能力所接受的“理性预言”。迈蒙尼德的追随者们将阿维森纳的预言观解读为一个具有双重层次的过程：在较低层次的预言中，先知通过想象力接受来自能动理智的流溢，此流溢经过先知尚未充分发展的理性能力，从而使其领悟真理，然而先知却无法解释他如何知道这些真理。在较高层次的预言中，如阿维森纳所言，先知从能动理智接收到的知识进入其发展完善的理智之中。此一层次上的先知所掌握的知识与哲学家的知识相似，具有三段论的结

① 译者注：阿维森纳(Ibn Sina, 约 980—1037, 欧洲人常称其为 Avicenna), 中世纪波斯哲学家、医学家、科学家、文学家，伊斯兰黄金时代的杰出学者，著有《医典》和《治疗论》等，对中世纪欧洲医学和哲学影响深远。其思想融合了亚里士多德主义与伊斯兰教义，是中世纪最重要的思想家之一，也被誉为“现代医学之父”。

② 参见 Avicenna, *Kitāb al-Najāt*, trans. F. Rahman, in *Avicenna's Psychology* (book II, chapter six. English translation, 35-37); Michael Marmura, “Avicenna's Psychological Proof of Prophecy,” 49-56。

构。二者的差异在于:先知以一种无须努力的方式立即获得此知识,而哲学家则须投入时间与努力,才能获取真正的知识。^①

对《信仰之助》中体现阿维森纳立场的相关段落进行分析,可知波卡尔充分意识到阿维森纳关于预言的两种类型之区分。尽管在笔者看来,这两种观点都未必代表波卡尔真正的立场;但仍选择对其加以探讨,原因有二:其一,笔者认为考察波卡尔在《信仰之助》特定语境中提出该观点的意图,可得知此举带有护教性质,而非表达其本人的真正见解;其二,阿维森纳的预言模式既已被迈蒙尼德接受,也早已为犹太群体所熟悉。因此,波卡尔在两处情境中援引了该模式:一处是在第三篇论文中,即学者与占星家的辩论;另一处是在第四篇论文中,即对卡巴拉学派的批评。第三篇论文意在提出一种较为温和的哲学立场。对话中的学者需顾及其社群的理解水平,以及其对激进哲学观点的疑虑。因此,在该对话中,波卡尔借学者之口提出阿维森纳所描述的第二种预言形式:先知以无须努力的方式领受知识,其内容与哲学家的知识等同。然而,在第四篇论文中,波卡尔则批评卡巴拉学者指控哲学家为异端。鉴于该论辩的神学性与论争性更强,为更有效地回应控诉,波卡尔改而援引阿维森纳关于第一种预言形式的描述,即能动理智的流溢经由先知尚未充分发展的理智注入其想象力,从而达到驳斥卡巴拉派指控的目的。

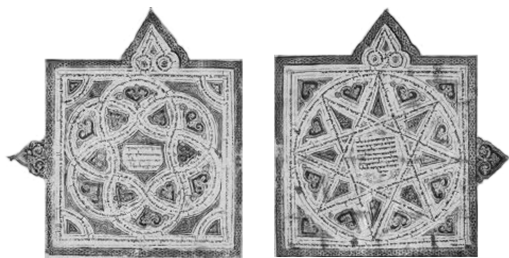
笔者将首先分析《信仰之助》第四篇论文中的相关段落,因为此处波卡尔的动机较为明确,即旨在驳斥卡巴拉学派的指控。相较而言,波卡尔在第三篇论文中的尝试在神学与社会层面上都更具分量,因此笔者稍后将详细讨论。

在《信仰之助》的第四篇论文中,波卡尔列举了数个批评哲学家的群体,并针对其中第二类人,即自称拥有真正先知信息的卡巴拉学者,作出如下回应:

那些无知的人[卡巴拉学者]并不了解,也未曾意识到:在[人之内在]诸能力之中,没有任何一种比理智能力更高尚、更完善;正是借此能力,我们方能达至幽微[之境]。而对这一能力[的获得],仅能通过“中项”(gevul em za 'i)的探求,以及论证的建构来实现。然而,先知的领悟(hasagat hanavi)并非通过积聚前提与搜寻论证[而获得],而是以一种更高、更完善的方式[实现];然而,那些聆听先知之言或从先知接受[预言信息]的人,他们的理解方式[与先知的领悟方式]不可同日而语。^②

① Hebert Davidson 指出,根据阿维森纳的观点,无论是哪一层次的预言,都不能产生真正的理论知识。参见 Hebert Davidson, "Avicenna and Averroes on Intellect," 116。

② 《信仰之助》,158。《迷途指津》2:38。



卡巴拉学者嘲笑哲学家试图仅凭人类理智去获取理论科学的种种努力。依波卡尔之言,他们反而声称自己所掌握的知识与先知所传授的无异。对此,波卡尔回应道,与卡巴拉学者不同,先知绝不可能持有那些违背理性与常识(shikkul ha-da'at)的观点。^① 理性能力是人类所能拥有的最高且最完善的能力。借助理性获取知识,需要学习者投入时间与努力。然而,如前所述,先知则以另一种“更高、更完善的方式”获得知识。倘若像波卡尔明确阐释的那样,理性乃获取知识的至高工具,那么,先知的路径何以优越?

或许有人会认为,波卡尔在此呼应了迈蒙尼德在《迷途指津》2:38 中提出的观点,即先知之知识优于哲学家,缘于其理性与想象两种能力皆接受了来自能动理智的流溢。确实,引文的后半部分将先知描述为有能力“跳过”需要付出时间与努力的漫长学习阶段。先知以直觉方式把握实在,就此而言,其理解方式优于哲学家,因为后者需将生命中很大一部分时光投入理论科学的学习之中。然而,先知并非借由“中项的探求与论证的建构”来达致此种真理,因此他们也无法将所知之理传授给他人。

然而,对上述引文的细致解读表明,波卡尔在此刻意采取了一种护教立场。此处的论述构成了他对卡巴拉学者的部分回应,尤其是后者指控哲学家否认先知的启示。他的真正目的是反驳卡巴拉学派的论点,指出先知不会像卡巴拉学派那样持非理性的观点:即便先知跳过了那段冗长而艰辛的学习过程,也不可能主张与理性相悖的观念。为此,波卡尔举出两个例证以申明己意:其一,卡巴拉学者否认上帝的独一性;其二,他们不专注于研读哲学著作,反而沉溺于充斥着荒诞与无稽之谈的书籍,比如幻想奇迹般地从 A 点“穿越”到 B 点(kefizat ha-derekh)等。^②

由此可见,先知获得知识的那种“更优越、更完善的方式”,优势仅限于其能迅速获得预知,而无须将生命的大部分时光投入艰深的学习之中。仅在这一点上,先知的领悟方式才优于哲学家。然而,正如波卡尔在《信仰之助》第二篇中所强调的那样,先知无法为其领悟提供论证所得的证明,因此也就无法将其所知之理传授他人。所以,先知的启示仅属于私人经验的层面,其效力也因此逊于哲学那种普遍适用的知识路径。关于这一点,笔者将在下文详加论述。

第二段文本呈现了阿维森纳所论之更高层级的预言形式,见于《信仰之助》第三篇中有一场学者与占星家之间的对话。在该篇章诸多讨论主题中,预言问

^① 例如,波卡尔指责卡巴拉信徒关于上帝的观念属于多神论,完全违背了一神论信仰者的论证。参见《信仰之助》,157。

^② 参见《信仰之助》,158。波卡尔严厉批评“我们民族中许多受人尊敬的人”,因为他们相信他所称之为“虚妄故事”(sipurei havalim)的内容。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

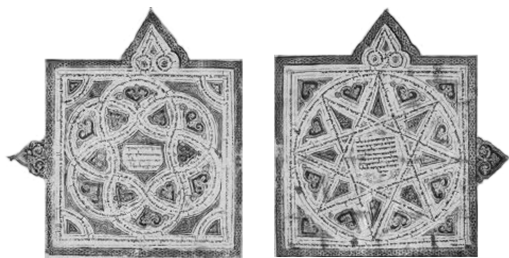
题占据重要位置:占星家指控学者否认预言启示的真实性,即将预言理解为先知对未来事件的预测能力。根据占星家的观点,学者若坚持人的自由意志之存在,则必然要否定先知对未来的预见能力,因为如果人能够自由行动,那么先知的预测则沦为一种可能性,而非必然性。^①对此,学者作出回应如下:

须知借由从上帝(愿祂受颂)发出的理性之流溢注入先知或梦者的想象能力,并凭借上帝之光照临其身,先知得以看见并领悟存在诸物的层次。他亦能认知并知晓那些致使万物存在之原因的存在,尤其当这些原因临近,能动者(agent)开始作用,受动者接受影响,且一切阻碍与妨碍皆被排除与清除之时。及至他[先知或梦者]洞察这[一切],他遂出而宣告其预言。然而,正如我先前所述,因万物皆具有恒常的可能性(eternal possibility)之本性,是故无论预言或预测,皆不会在其所指之时自动实现,除非具有强制性与必然性的意志(即上帝,愿祂受颂)得以成全。此中情况有时亦会发生变异,以致预言未能应验……而此类[预言未实现的]情形,无论先知或梦者皆有可能遭遇。所以,如我所言,自上帝(愿祂被高举)流注至其中的想象之光,会将未来之事的因由及其直接所生之结果显示并传达予他,但须满足我前述关于“思考者”(hoshav ha-mahshavot)的条件。于是,他将就此事发出预言,并预测其显现。然而,思考者所遭遇的情形,有时亦会临于先知或梦者,即因可能性的本性,有事物生变而致预言落空。然而,二者在领悟上的确存在两个差异:其一,思考者所认识的是显现的与可见之因,而先知则能领会隐匿与幽微之因。是故有言曰:“隐秘的事是属耶和華我们神的,唯有明显的事是永远属我们和我们子孙的。”(《申命记》29:28)其二,思考者仅能把握部分原因,而先知则通达一切因果与障碍,毫无遗漏。因此,他在多数情形中能做出正确判断。^②

此处与我们稍后将讨论的其他段落类似,波卡尔论证了哲学家优于先知的观点,认为先知的想象能力是接收能动理智流溢的能力所在。然而,这一段落有别于其他篇章的表述,这里波卡尔提出,是“上帝之光”照耀着先知,使其得以“看见并领悟存在诸物的层次”。这不仅仅是先知凭借直觉与生动的想象力在无需学习的前提下获得知识的问题。相反,预测未来要求“思考者”与先知二者皆须知晓存在之因,以及那些可能妨碍或“改变”某一特定事件发生的潜在障碍。

① 关于决定论与自由意志的讨论,请参阅 Racheli Haliva, “Isaac Polqar—A Jewish Philosopher or a Philosopher and a Jew?,” 126-146。

② 《信仰之助》, 116-118。强调部分为作者所加。



该段中所描述的先知对应于阿维森纳所区分的第二类先知,即处于最高等级的先知,他凭借直觉(al-ḥads)不仅能够把握结论,也能洞察三段论的结构、中项以及现实的因由。此外,该段的后半部分表明,先知优于哲学家的理由有二:其一,思考者所领悟的是直接且显而易见的原因,而先知则能够领悟那些隐蔽且晦涩的原因;其二,思考者所领悟的只是部分原因,而先知则能够领悟全部的原因与阻碍,毫无遗漏。

因此,该段文字似乎支持阿维森纳关于最高等级预言的理论模式。然而,我们必须注意,该段出自一场占星家与成熟的哲学家之间的对话,而后者必须顾及其所处社群的政治与社会现实。他不能表达一种与其社群传统立场相悖,甚至与为人熟知的迈蒙尼德立场相悖的极端观点。尽管如此,波卡尔仍未将接收流溢至其想象能力的先知与哲学家等同起来。

在我们讨论波卡尔的激进观点之前,须先考察另一段文本,其中波卡尔似乎明确地建立起了哲学与预言之间的严格二分。在《信仰之助》第一篇中,他主张哲学家通过其理性能力接受来自能动理智的流溢,而先知则是通过其想象能力来接受流溢。这一段文字出现在第一篇论文的第三章,在该处波卡尔列举了成为一位完美领袖所必须具备的十三项条件。^①波卡尔认为,第十三项条件是:“完人”(ha-adam ha-shalem)必须依循其“人性部分”(ḥelek behemi)而非“兽性部分”(ḥelek behemi)行事。^②所谓依循“人性部分”行事,即将“物质理智”(hylic intellect)由可能状态转化为现实状态,从而与能动理智相结合。对可知者的认知,正是波卡尔所谓获得理智(acquired intellect)的实现^③:

当这种获得理智相对于能动理智被看作物质一般的存在,并且所有聚合在一起的可知对象(intelligibles)转化为另一事物,即能动理智本身时,那么人便成为[真正的]人,并成为另一存在,即一个“独立理智”(separate intellect),从而一切合而为一……当这样一个人——即已成为人类的最终目的与第一意图——通过其理性能力(rational faculty)接受了来自那荣耀的理智的流溢,他就成为一位贤哲和哲学家;而当他借由其想象能力[接受流溢],他就是一位先知(navi ve-ḥozeh)。^④

① 关于我对摩西作为完美领袖的讨论,参见 Racheli Haliva, “Isaac Polqar – A Jewish Philosopher or a Philosopher and a Jew?”, 49-54。

② 参见《信仰之助》,42-43。

③ 同上,43:“因为他(即完人)通过理智所认知的能动理智,并不涉及那些曾经具有可被认知的潜能的对象,而是就它们在当时完全实现的状态而言。于是,这种理智被称为‘获得理智’(acquired intellect)。”

④ 《信仰之助》,43-44。

JEWISH STUDIES

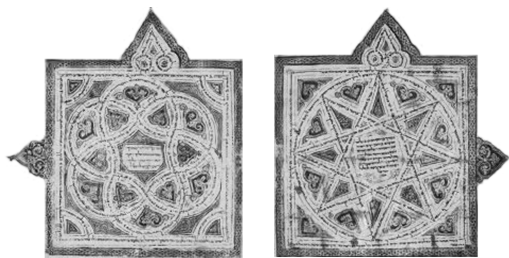
犹太研究

第26辑

有人或许会认为,在此段文字中,波卡尔并未明确地区分哲学家与先知。此段落可以被解读为:哲学家通过理智获得可知的知识(intelligibles),而先知则获得想象的能力,这是预言的特征所在。我认为,要理解此段落,应聚焦于“人类的最终目的”这一思想,即“人成为(真正的)人,以及另一存在,即独立理智”。当人类的理智与能动理智相结合时,人就成为独立理智,而这种结合发生于人通过理智领悟可知事物之时。在这一结合的过程中,不存在想象的空间——此时唯有理性的领悟。完人(perfect man),即已成为“人类的终极目的之人”,也就是其理智与能动理智相结合并与之合一的人。相较而言,仅凭其想象能力接受能动理智的流溢的先知,并不能被视为“完人”,因为,如波卡尔所言,结合(conjunction)仅在两种理智——人的理智与能动理智——合一之时才得以实现,而非想象力与能动理智相遇之时。

如果我们尝试从法拉比、阿维森纳与迈蒙尼德的方法论出发来解读波卡尔在此段中的立场,便会发现其与迈蒙尼德存在根本性的差异。对于迈蒙尼德而言,先知首先且根本上是哲学家;而对波卡尔而言,他显然认为一个人可以成为先知而不必成为哲学家。事实上,波卡尔在此段中明确区分了哲学家与先知:哲学家是通过其理性能力接受来自能动理智的流溢,而先知则是以其想象能力接受该流溢。诚然,波卡尔并未断言先知不能同时是哲学家,摩西正是二者结合的典范。然而,对于波卡尔而言,成为先知并不必然意味着成为哲学家。此种立场显然背离了迈蒙尼德的观点——后者认为,先知之所以为先知,恰恰是因为其本质上是哲学家。事实上,正如我们接下来将要讨论的,波卡尔甚至将哲学家的地位置于先知之上。尽管先知凭直觉掌握现实,但他并未与能动理智合一,因此也未能达至终极目的。与能动理智的结合是经由长时间研习理论科学所得的结果。

最终,正是在《信仰之助》第二篇论述中,我们看到波卡尔完全反对这样一种立场,即先知以一种比哲学家更高级、更完善的方式获取知识。以下段落出自一位年轻的哲学家与一位年长的传统主义者之间的对话,是《信仰之助》中关于哲



学家优于先知的最为明确的论证^①：

实际上，智者(hakham)与先知在其领悟方式及其完善程度上确有差异：智者领悟隐藏之事，并明白他能够真切领悟[的方式]，因为理智如同泉源与根源，能够使人从已知认识未知[的知识]。他认识中项^②并使之明确，将大[前提]与小[前提]结合起来并加以连接，从而将求知者的问题组织为一个三段论，排除一切陷阱(moqesh)。[另一方面，]先知领悟某事，却不知道其如何领悟、为何领悟。若有人[向]他提出反驳，他则无法回应，因为他并不知晓[其领悟的]路径，因为预言仅取决于想象能力，而非理智能力。切勿误解。^③ 因此，有智者曾言[此句]：智者优于先知。^④ 这便是一个完整的论证和明确的证据[证明我刚才所说的]：先知不可能教授他人他所领悟的预言[的内容]，或是他领悟[其知识]所经之路径，这是事实。因此，[我们]应当对你们[指传统主义者]嗤之以鼻，[我们]嘲笑并震惊于你们荒谬的观

① 该论证完全忽视了波卡尔关于预言与哲学之关系的其他所有论述，仅聚焦于《信仰之助》第一篇第三章中关于摩西作为“终极领袖”的讨论。参见其著作 *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, 93-101. Shlomo Pines 则在对波卡尔关于预言观点的分析中主张，波卡尔在斯宾诺莎之前完全区分了哲学与启示，即区分了哲学家的知识与先知的知识。然而，尽管其分析在一定程度上是正确的，但他并未涉及第四篇中的相关段落，在这些段落中，波卡尔坚持认为先知所获得的知识在某种意义上优于哲学家。因此，Pines 得出如下结论：在波卡尔看来，预言性知识，即《托拉》，仅传授伦理与政治，而不提供理论性知识。参见 Shlomo Pines, “Some Topics on Polqar’s Treatise ‘Ezer ha-Dat and their Parallels in Spinoza’s View,” 420-432; Shlomo Pines, *Spinoza’s Tractates Theologico-Politicus and the Jewish Philosophical Tradition*, 499-504. Dov Schwartz 同意 Pines 的总体观点，即与其他中世纪犹太思想家相比，波卡尔关于预言的看法与斯宾诺莎更为接近。然而，Schwartz 提出了一个我也赞同的观点：不同于斯宾诺莎将圣经中包括摩西在内的所有先知等量齐观，波卡尔明确区分了“摩西式预言”与“非摩西式预言”。对波卡尔而言，摩西的预言首先且主要是哲学性的；而在斯宾诺莎看来，摩西与其他先知一样，仅具有强烈的想象力而缺乏强大的理性能力。参见 Dov Schwartz, *Prophecy according to Isaac Polqar, Rabbi Shlomo Al-Konstantin, and Spinoza*, 57-61, 尤其 60-61. Shalom Zaidik 也同意施瓦茨对 Pines 的批评，并进一步指出，尽管波卡尔总体上区分哲学家与先知的知识，摩西却是一个例外。摩西既是完美的哲学家，又是完美的先知，正是这两种特质的结合，使他能够撰写《托拉》。参见 Shalom Zaidik, *Thesis*, 93-98. 本文的分析将波卡尔关于预言的所有段落纳入考察范围，并不限于某一特定章节。在我看来，将波卡尔的观点置于法拉比、阿维森纳以及迈蒙尼德的思想背景中加以探讨至关重要。同时，也必须在《信仰之助》文本本身的结构脉络中分析这四个段落，否则波卡尔关于预言的论述将显得前后不一。

② Maimonides, *Introduction to Logic*, chapters 6-7.

③ 布雷斯劳抄本(Breslau manuscript, 即 Levinger 所据以编纂其校勘版的抄本)在此处增添了如下句子：“除非在[先知]需要构思某物时[理性能力可作为]一条通道。”在另外四份抄本(牛津、梵蒂冈、巴黎及伦敦本)中，此句并未出现。即便将该句纳入考量，也可以理解为是波卡尔在此处暗示，理性充当“通道”则意味着先知的预言不可能是非理性的。

④ Babylonian Talmud, Bava Batra, 12:1: “חכם עדיף מנביא”.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

点,你们竟认为自己可以由一个无法施教之人教导。^①

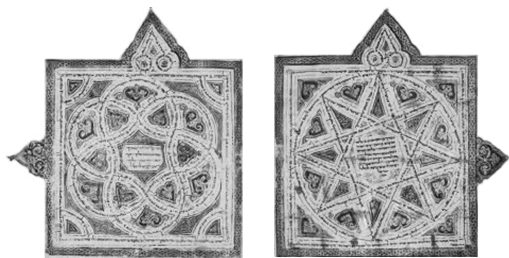
正如前文引述的《信仰之助》第四篇所言,波卡尔强调哲学家运用诸如三段论等哲学工具来探求真理。在第四篇中,波卡尔暗示哲学家的知识不如先知的知识,因为他们依赖三段论及中项的寻求。学习的过程冗长复杂,使哲学家对真理的追求更加艰难。相反,先知则迅速把握实在,因为他的知识是直觉式的。但在第二篇中,波卡尔似乎反转了这一论点:正因哲学家采用哲学的方法,其知识才优于先知。他强调先知无法教授他人,因为他通过想象力所获得的并不是理性知识;与此相反,哲学家才是最卓越的教师。

本文的分析揭示出了波卡尔在《信仰之助》中关于先知与哲学家之区别的三种不同观点:笔者已讨论的第一种观点出现在第四篇论文,作者认为先知的领悟优于哲学家的领悟;第二种观点见于第一篇与第二篇论文,主张相反的立场,即由于哲学家所具备的知识之性质及其教导他人的能力,哲学家优于先知,且更为完善;最后,第三种观点见于第三篇论文,为前两种关于预言与哲学之严格区分提供了折中方案。依此观点,先知不仅仅凭借想象能力接受流溢,也借助其理性能力直觉地领会现实的诸原因。

为了理解波卡尔如何能够同时表达出三种看似相互矛盾的观点,笔者建议应当从其所处语境出发,对每一段文字进行分析。这种语境化的分析,能够让我们辨明波卡尔在每一篇论述中的写作目的,从而理解他为何引入这三种不同的立场。

正是在《信仰之助》第四篇中,波卡尔列举了若干批评哲学家偏离传统观点的群体。其中,他对第二类人——卡巴拉信徒的描写,揭示了其反卡巴拉的立场。我认为,波卡尔在此强调先知相较哲学家的优越性,其主要目的并非在于为预言现象提供一套哲学性的解释。相反,他意在“以其人之道还治其人之身”,以卡巴拉信徒(即反理性者)自身所接受的传统主义框架反驳他们,从而体现他们对哲学家的指责实属荒谬。波卡尔将卡巴拉信徒描绘为否认先知教导的人,尤其是鉴于他们声称唯独自己掌握先知的真理,如此行文,对他为哲学辩护的目标来说足够了。

① 《信仰之助》, 88-89。有趣的是,波卡尔在先知认知问题上的观点与阿尔巴拉格(Albalag)存在明显差异:阿尔巴拉格主张先知所获得的知识优于哲学家,而波卡尔则认为,先知并不理解其所见异象的内容。此外,在波卡尔看来,先知的地位低于哲学家,原因是先知无法将其知识传授给他人。阿尔巴拉格则持相反意见,即先知会将其预言的内容传授给所有人,而每个人则依其认知能力有所领悟。参见 Albalag, *Tiqqun De'ot ha-Philosophim*, Introduction, 3-4; chapter 42, 67。波卡尔在此似乎与纳尔博尼(Narboni)所主张的“秘传立场”(esoteric stance)一致。参见 Narboni's *Commentary on the Guide*, 2:38。



在《信仰之助》第三篇中,波卡尔似乎试图弥合两种观点之间的分歧。一方面,作者希望维护哲学家相较于先知的优越地位;另一方面,他亦致力于在不违背传统观念的前提下强化先知的地位。的确,若按字面理解这一段落,波卡尔看似认为先知掌握了哲学家所无法企及的知识。^①然而,与这种浮于表面的解读相反,我主张波卡尔在此所表达的观点实则更接近他在第一篇与第二篇中所持的立场。我认为波卡尔的核心意图在于明确区分成为先知与成为哲学家的途径:前者之所以成为先知,是因为其具备丰富的想象力;后者则需终生致力于持续不断的学习,以获得哲学知识。

在《信仰之助》第三篇中,作者所呈现的阿维森纳式的观点强调了先知独特的直觉能力,使其能够把握实在的因由。然而,在这一论述中,尚不明确波卡尔是否认为以想象力为核心的先知能够与能动理智相结合。此外,该篇对预言的探讨集中于其一项功能,即就“可能性的本质”(teva' ha-efshar)预测未来事件。正如波卡尔在《信仰之助》全书中的一贯立场,他否定了宿命论的观点,即尘世一切事件皆为必然的理论。与宿命论相反,波卡尔认为,先知的预言受到“永恒的可能性”之本质的制约,唯有在所有条件都满足的情况下,其预言才能实现。^②波卡尔借助《圣经》中的例证,说明先知的预言并不总会应验。例如,雅各回乡要与兄长以扫相见,之前他曾骗取了哥哥长子的名分与父亲的祝福,此时他回忆起神的应许:“神啊,你曾对我说:‘回你本地本族去,我要厚待你。’”(《创世记》32:9)^③然而,仅隔两节,雅各便表达了自己的忧虑:“求你救我脱离我哥哥以扫的手,因为我怕他来杀我,连妻子带儿女一同杀了。”(《创世记》32:11)尽管雅各曾在梦中获得神的预言,确信其归乡之路不会遭害,但他亦意识到,这一预言并不能完全保证其安危——因为以扫拥有自由意志,仍有可能会加害于他。因此,雅各预先为保护家人和自身做出准备,以防因“永恒的可能性”的本质使得预言落空。由于先知凭借直觉更迅速地领悟因果关系,其对未来事件的认知与预测要远快于哲学家——后者须依赖长时间的艰苦学习,且必须专注于某一特定领域的学习。

作为一篇辩护性的引言,《信仰之助》第一篇旨在安抚犹太社群成员,避免他们对波卡尔提出异端指控。该篇论文整体意在论证哲学的原则与犹太教并不相

① 此处我主要指引文的后半部分,其中波卡尔提出两点论述:(1)哲学家所领悟的是可见且显明的因,而先知则领悟那些隐藏且晦涩的因;(2)哲学家只能理解部分因,而先知则能理解所有的因及其阻碍。

② 参见 Babylonian Talmud, *Berakhot* 4a; Hasdai Crescas, *The Light of the Lord*, Treatise 2:4, chapter 2; Gersonides, *The Wars of the Lord*, Treatise 6, chapter 3, p. 75; Rashi on Exodus 13:11; 15:16。

③ 译者注:本文所引用的《圣经》中文翻译均采用和合本。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

悖。尤为重要的是,其中第三章通过明确区分哲学家的领悟与先知的领悟,力图确立摩西是唯一能够与能动理智相结合的人。摩西与能动理智的结合标志着人类所能达到的最高境界,由此可以推论,摩西无疑既是一位完美的哲学家,也是一位完美的先知。

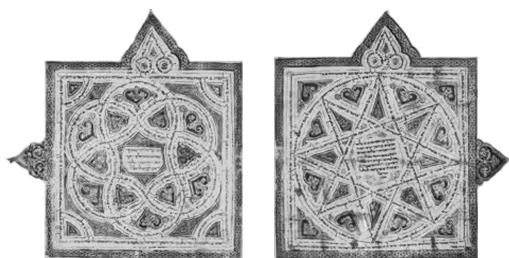
关于波卡尔在《信仰之助》第二篇中所提出的激进观点,笔者在上文中已经指出,书中这位年轻哲学家的立场代表了年轻且热忱的学者常有的激进取向。借助这位年轻哲学家的声音,波卡尔得以表达了一些在迈蒙尼德时代及其之前都不为人所接受的激进而独特的观点。此外,这位年轻哲学家也有可能反映了波卡尔本人青年时期的观点——当时他热衷于为哲学原则辩护,甚至为此不惜站在社群的对立面。在这种意义上,捍卫哲学意味着将哲学探究与传统的神学信仰分离,这种区分方式在某种程度上可视为斯宾诺莎思想的预兆,二者成为采用不同方法、追求不同目标的独立学科。事实上,第二篇中“年轻哲学家”所持的立场与第三篇中“成熟哲学家”所展现出的观点之间的张力,正反映出调和哲学与传统的不同方法。年轻哲学家并不诉诸任何诠释学(hermeneutical)工具以调和哲学与信仰之间的矛盾,他关注的仅仅是理性与启示、哲学原则与传统教义之间的紧张关系。^①与之相反,成熟哲学家恰恰因为其对犹太同胞负有的责任,发展出了一套诠释工具,以缓和这一张力。他的关切不仅在于为哲学观念辩护,也在于维护社群的和谐;在其他情况下,正如波卡尔在《信仰之助》引言中所表明的:还要考虑到自己作为一名哲学家的安全。

三、结论

总而言之,在《信仰之助》中我们可以看到关于先知地位的不同观点。第一种观点早在阿维森纳即已提出。依其说法,预言可分为高低两种层次。在较低层次的预言中,来自能动理智的流溢作用于接受者尚未成熟的理性能力,流向其想象能力。而在较高层次的预言中,先知直接以其已臻完善的理性能力接受来自能动理智的流溢,从而毫不费力地获得哲学家所具备的全部知识。在第一篇论文中,波卡尔仅隐晦地暗示自己对阿维森纳持不同意见,并在第二篇中详细论述自己的观点。此处作者通过“年轻哲学家”明确提出了一种激进的观点,即哲学家与先知之间存在本质性的区别:哲学家通过其理性能力接受来自能动理智的流溢,而先知则是通过其想象能力。

我们可以看出阿维森纳与波卡尔在预言问题上存在三项主要差异。第一,

^① 参见《迷途指津》绪论。



阿维森纳认为,两类先知获得知识的途径皆是轻松且自然的;波卡尔则在一定程度上否定了无须投入时间与学习即可获得知识的观点。对他而言,对存在之因的领悟应通过艰苦学习自然科学而获得;最高层次的知识只能通过持续不断的哲学探究才可获得。第二,由于上述分歧,阿维森纳与波卡尔在关于人的最终目的方面亦存在不同看法。在阿维森纳看来,此目标是获得最高程度的预言能力;而在波卡尔看来,则是将一生奉献于哲学研究,并尽可能地减少想象力的使用。摩西既是完人,又是完美的先知,因此亦成为他人效法的至高典范。第三,也是笔者认为最为关键的一点,即波卡尔极为重视知识的可传授性。在“年轻哲学家”与“传统主义者”的对话中,我们看到波卡尔坚持认为,先知并不能将其知识传授于人,而这正是学者们讥讽那些试图从先知处学习却最终徒劳无功的人的缘由所在。

因此,除摩西之外,所有先知的等级皆低于哲学家,因为智者优于先知。至于摩西,他既是一位完美的哲学家,也是一位完美的先知。正是其作为哲学家的能力,使他得以通过哲学的方式去认识存在的本然面貌;而其作为先知的能力,即同时具备完全发展的想象力与理性,则使他能够担当起同胞的导师与领袖的双重角色。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

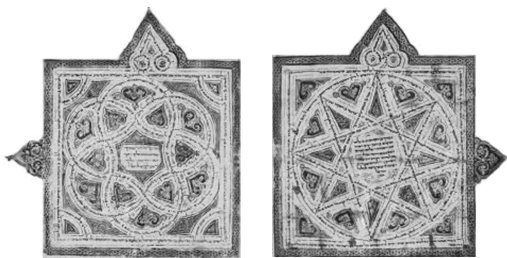
Sources of Knowledge:

Between a Prophecy and a Philosophy in Medieval Jewish Thought

Racheli Haliva Tr. SHEN Jianyu

Abstract: Isaac Polqar, the Jewish Averroist from the fourteenth century, is perceived to be one of the most radical defenders of Averroes, oftentimes directly criticizing Maimonides. One topic in which he deviates from his two teachers, Averroes and Maimonides, is the way he perceives the dichotomy between the character traits of philosopher and the character traits of the prophet. According to the Maimonidean, Averroist, and Avicennian view, the prophet attains the highest intellectual level, for he receives emanations from the Active Intellect onto both his intellectual faculty and his power of imagination. In this sense, for both, Averroes and Maimonides, every prophet is necessarily a philosopher. Polqar, who anticipates Spinoza's distinction between a philosopher and a prophet, separates the realm of philosophy from the realm of prophecy; while the philosopher receives the emanation from the Active Intellect directly onto his intellectual faculty, the prophet, on the other hand, receives the emanation onto his power of imagination, "skipping" his intellectual faculty. This dichotomy between a philosopher and a prophet would imply that the ultimate man, the philosopher, in Polqar's view, who is engaged in the theoretical sciences and conjoins with the Active Intellect, unlike the prophet, is governed.

Key Words: Avicenna, Emanation, Isaac Polqar, Maimonides, Moses, Prophecy



论卡巴拉视域下犹太《创造之书》的宇宙论

——兼与《易传》天道观比较

姜颖^{*}

【摘要】宇宙的生成是不同民族共同讨论的命题。本文通过分析卡普兰注解版《创造之书》对创造者的分析、宇宙创造的起点和创造物的本质等,与传世本《易传》中的天道观比较,涉及宇宙化生的主使者、宇宙生成的过程等,通过质点与八卦符号对比等方式,在文化互鉴的视域下审视各自的理论建构。

【关键词】Ain Sof; Ain; 质点; 无极; 太极; 无

犹太《创造之书》(*Sefer Yetzirah*)^①是最古老的、最神秘的卡巴拉文本^②,主要探讨上帝的存在、宇宙的产生、神与世界的关联等。《创造之书》非常古老,以至于无法追溯其源头,传统观点认为《创造之书》出现在《圣经》时代,为亚伯拉罕所作,但亚伯拉罕并不是完整《创造之书》的作者。^③因为拉比萨阿迪亚·高恩(Saadia Gaon, 882—942)^④、盲人以撒(Yitzhak Saggi Nehor, 1160—1235)^⑤等的注解,《创造之书》逐渐为后世关注,尤其为卡巴拉神秘主义所重视。

《创造之书》有不同版本,注解更有不同。“2003年,海曼(Hayman)在其著

* 姜颖,山东大学易学与中国古代哲学研究中心副教授。

① 本文以卡普兰注解版《*Sefer Yetzirah* = 创造之书:理论与功夫》为准。Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah = The Book of Creation: In Theory and Practice* (San Francisco: Red Wheel/Weiser, LLC, 1997)。

② 《创造之书》早于卡巴拉主义出现,却是卡巴拉主义的重要文献。

③ 参见 Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah = The Book of Creation: In Theory and Practice*, introduction。

④ 萨阿迪亚·高恩以阿拉伯语翻译和评论《创造之书》,其个人的影响力使该书在一定范围内得到重视和流传。

⑤ 盲人以撒被拉比巴赫亚·本·阿沙尔(Bachya ben Asher, 1276—1340)称为“卡巴拉之父”,参见 Aryeh Kaplan *The Bahir* (York: Samuel Weiser, Inc, 1979), xvii。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

作《创造之书：版本、翻译和文本评论》中整理了《创造之书》的部分手稿，并将其最重要的三版手稿一起列出，为我们保留了《创造之书》的宝贵资料。”^①但本文采用卡普兰注解版的《*Sefer Yetzirah* = 创造之书：理论与功夫》，因为该版本主要从神的启示(revelation)、人的功夫(practice)和理论(theory)创造来解读《创造之书》关于宇宙的创造，展现了卡巴拉主义者对神的本质的理解，后文将对此详细分析。

本文将主要阐述《创造之书》中的上帝、质点、字母等概念，并与传世本《易传》中太极、八卦等概念以及后世的解读做比较，分析《创造之书》宇宙观与《易传》天道观的相似之处^②，以期厘清《创造之书》中略有争议的观点，分析《易传》中被学界忽略的部分天道观内容，梳理易、道、神、阴阳、八卦的关系。

《创造之书》陈述神创造宇宙，涉及的内容主要为创造者、创造过程、创造物。本文将对这三部分逐一展开讨论。

一、创造者

(一)《创造之书》中的创造者

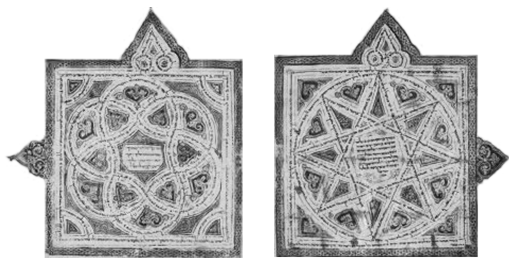
该书开篇就讲上帝创造了宇宙，其原文如下：

נְתִיבוֹת פְּלִיאֹתָח חֲכָמָה חֶקֶק יְהוָה יְהוּדָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֱלֹהִים חַיִּים
וּמֶלֶךְ עוֹלָם...הוּא וּבָרָא אֶת עוֹלָמוֹ.בְּשִׁלְשִׁים וּשְׁתֵּים
(1:1)

在不同版本中，希伯来原文大体相同，但解读各异。海曼版本中记载三种解

① 施散文 Shi Xinwen,《犹太神秘主义经典〈创造之书〉中的三个 sefer》[The Three Sefer in Jewish Mystical Text Sefer Yetzirah],收录于《犹太研究》第22辑[Jewish Studies(22)](济南[Jinan]:山东大学出版社[Shandong University Press,2023]),2023),168—182。

② 将犹太卡巴拉思想与中国的《周易》以及道教思想等传统文化互鉴、融汇在传教士时期已经开始，比如，白晋在1704年9月15日给法国科学院院长维尼翁(Abbé Jean-Paul Bignon)的信中，把“主”的古文字“י”和希伯来文字“י” (读 Yod)相比附，认为二者之间有一定的关联性。参见 Bang In 方仁,《从〈周易折中·启蒙附论〉看帕斯卡三角形——以李光地的“加倍变法图”和白晋的〈天尊地卑图〉为中心》[Pascal's Triangle Viewed through the Qimeng Fulun of the Zhouyi Zhezong—Focusing on Li Guangdi's Jiabei Bianfa Tu and Joachim Bouvet's Tianzun Dibeitu],邓晓正 Deng Xiaozheng 译,《海外易学研究新视野国际学术研讨会论文集》[International Conference “New Perspectives of the Book of Changes”](济南[Jinan],2023);又,卫礼贤在翻译中国道教丹书《太乙金华宗旨》时,将诺斯替卡巴拉思想与《周易》、丹道等中国传统思想相融合,对西方世界产生深远影响,对此,本人另外撰文探讨。



释,都以众神为主语,是众神刻画出 32 条智慧之路,创造出宇宙,这与《创造之书》下文中虚无的质点、无限的延伸等描述衔接不是很紧密。卡普兰版采取多数卡巴拉主义的注解,认为这里没有主语:“许多卡巴拉学者的释文将这部分翻译为‘他刻画了亚……’在希伯来语中,‘他’是经常不写出来的,但是从语言形式中能理解主语的存在。所以,这个原文的直译是‘(他)通过 32 条智慧之路,刻画了亚、万军之王、以色列的神、永生神、宇宙之王。……他创造了他的宇宙’。”

这里的“他”指的是无限者(Ain Sof^①, Infinite Being),他高于所有神的名字。^② 按卡普兰的译文,在希伯来文中没出现的主语就是宇宙的创造者,这个创造者就是指无限者。^③ 指代创造者的 Ain Sof,该词在《创造之书》中有原型,在第一章的第五节:

מדתן עשר שאין להם סוף

(1:5)

卡普兰解释说,“Ain (la-hem) Sof”这个词语通常用于上帝,即无限者。^④ Sof,意为停止存在(to cease to exist),当上帝被称为 Ain Sof,即无限者时,也意味着他不会停止存在。^⑤ 我们可以看到“无限者”被认为是超越者,即不受限制,不受时空的限制,也不受思维和语言的限制。

卡普兰认为,我们能想象的上帝可以分为三个层次,最高层次的上帝是与时空完全隔绝的,这里涉及的人的意识状态是非想非非想(neither to perception nor to nonperception);比之低一层次的上帝界定了时空,涉及人感知“无”(Nothingness)的意识状态;再低一层的上帝体现为超越宇宙边界的存在。^⑥ 对神的这三个层次的描述,可以说是神的启示或展现。无限者应该为第一层次,接下来的两个层次的上帝作为创造者体现在他的创造活动中。

另外,即使是作为创造者的上帝,也不是一(אחד, Echad, one),意味着还有二、三、四等。按照《创造之书》原文,创造者是“יחידאל מלך נאמן אדון”(1:5)^⑦,创造者是 Yachid (singular, 独一),是绝对的独一,没有任何属性可以描述。

① 关于אין סוף的音译,根据词典, Ayin Sof 或 Ein Sof 应该更贴切,但本文还是遵从卡普兰的翻译 Ain Sof。

② 参见 Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah = The Book of Creation: In Theory and Practice*, 14。

③ 同上,7。

④ 同上,48。

⑤ 同上,53。

⑥ 同上,207。

⑦ 同上,44。

Yachid 表达独一性,含有否定的属性,即不存在多元性。^① 所以,人的思维不能分析、理解创造者,我们只能在信仰(אֱמוּנָה, faithful)的层面触及创造者。上帝(יהוה)是以宇宙的王的形象为人所信仰的。

卡巴拉传统认为创造者不可以用语言描述,如果一定要用语言描述,那也只能用否定的表达方式。丹尼尔·马特说司各脱可能是第一个将“无”用于上帝的人,而迈蒙尼德发明了一套完整的否定特征系统,用于描述创造者。^② 这体现出创造者与有形世界的本质差异,因此,我们没办法追问创造者或上帝是谁。

(二)《易传》中宇宙生成的主使者

传世本《易传》成书于战国时期,由孔子的弟子整理而成,其中包含大量儒家思想,但其宇宙论部分却与道家和阴阳家有很多相通之处。《易传》中的最高概念是“易”,“易”字有多种含义,有的指《易》书,有的指变化,还有更具体的指代宇宙的生成造化的。张载认为:“易,造化也。”^③但在《易传》中,只有造化的过程,宇宙的生成者或造化的主语并没有出现。

《易传》中关于“易”的描述可以分为三个层次。第一层次是最高层次的“易”,《易传》说:“易,无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。非天下之至神,其孰能与于此?”第二层次是“冒天下之道”的《易》书,这一层是涉及宇宙起始根源的“易”。第三层次是再低一层的“易”,“生生之谓易”。

第一层次的“易”不是天下产生的缘故、根由,但这个“易”通往“天下之故”。“无思”“无为”“不动”的变化(易),以一系列否定的方式表达、暗示“易”与经验世界不同,与生成物(天下)有着绝对的间隔,只有天下最高的神(产生宇宙化生的力量)能通达“易”之境,这一层的“易”也不在我们的思维范式中。

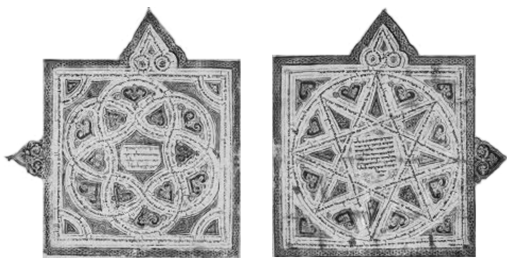
关于第二层次的“易”,《易传》说:“子曰:夫《易》,何为者也?夫《易》,开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。”韩康伯解释说:“冒,覆也。言通天下之志,成天下之务,其道可以覆冒天下也。”^④《易》书能通达天下之理,成就天下事务,易覆盖了天下之道。这一层要解释的“易”是关于天下之道的,《易传》分了三类:“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”道确立生成物——天、地、人的产生途径和产生的因素:阴阳、刚柔、仁义。《易传》说:“子曰:知变化

① 参见 Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah = The Book of Creation: In Theory and Practice*, 65。

② 参见 Daniel C. Matt, “Ayin: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism,” *Tikkun* 3。

③ 李光地 Li Guangdi 撰,杨军 Yang Jun 点校,《周易折中》[The Balanced Interpretation of the Zhouyi](北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Press],2022),989。

④ 王弼 Wang Bi,楼宇烈 Lou Yulie 校释,《王弼集校释》[Collected Works of Wang Bi: Collation and Annotation](北京[Beijing]:中华书局[Zhonghua Press],2023),551。



之道者，其知神之所为乎？”变化的路径，是神在作为。这个表达方式有点近似于《创造之书》开篇描述，上帝通过 32 条智慧之路，刻画了亚、万军之王、以色列的神等，创造了宇宙。

道是万物产生的根基、根据(cause)，是阴阳的本质。《易传》里有：“一阴一阳之谓道。”韩康伯解释说：“道者何？无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。必有之用极，而无之功显，故至乎神无方而易无体，而道可见矣。故穷变以尽神，因神以明道，阴阳虽殊，无一以待之。在阴为无阴，阴以之生；在阳为无阳，阳以之成，故曰‘一阴一阳’也。”^①韩康伯接续老子的思想，认为道是不能被称谓的，却是万物产生的根由，道没有形体，不能成为物象，达到变化的尽头，也就是达到最高的神，由神来显示道的存在。有了神——变化的动力，道才显现。阴阳由道产生，阴与阳不同，但都不能范围道。道存在于阴，却不是阴，阴由道而生；道存在于阳，却不是阳，阳由道而成。我们可以推测，这里“一阴一阳”的“一”不是指数量，而是指“最初”，即最初的阴和最初的阳，强调阴阳产生的根源在道，最初的阴阳就是道，阴阳的出现意味着道开始显现了。

第三层次是“生生之谓易”，这一层的“易”有运动的内涵，而且直接指向形而下的层面。韩康伯解释为：“阴阳转易，以成化生。”^②这里指阴生阳、阳生阴，阴阳互根的双性繁衍方式产生万物。

与《创造之书》不同的是，《易传》中对神的描述，没有明显的宗教色彩。比如《易传》说：“阴阳不测之谓神。”韩康伯解释为：“神也者，变化之极，妙万物而为言，不可以形诂者也，故曰‘阴阳不测’。尝试论之曰：原夫两仪之运，万物之动，岂有使之然哉？莫不独化于大虚，歟尔而自造矣。造之非我，理自玄应，化之无主，数自冥运，故不知所以然而况之神。”^③按韩康伯的思路，因为阴和阳的相互转化与变易而产生宇宙，最高的变化就是宇宙的起始，但这不能用有形思维来追问，所以说“阴阳不测”，不可测度。阴阳两仪的运转和万物的变动没有背后的主使者——我们也可以理解为没有化生者存在。阴阳和万物都独化于大虚，从虚无中自化而生，变化没有主使者，变化的数也是以不显示的方式运转，所以，我们不知道其中所以然的奥秘，就将宇宙生成的主使者称作“神”。

① 王弼，《王弼集校释》，541。

② 同上，543。

③ 同上，543。

二、创造的过程与创造物

创造的过程与创造物的出现是同步的,这里包含的一个首要的问题就是创造的起点和创造物的本质。

(一)《创造之书》中创造的过程

创造过程是刻画也是启示的过程。这个过程可以从多个角度进行划分:一是语言产生前的创造和语言产生后的创造;二是以接近上帝为标准,不同层级世界的创造;三是按不同创造内容——灵魂、时间、空间来确定创造过程。

《创造之书》说创造宇宙是通过 32 条智慧之路完成的,这是不同版本的译文都同意的观点。在卡普兰的解释中,“刻画”的希伯来语 כָּתַב (Chakak) 又有移除的意思,比如在石头上刻画,就得移除一部分石头的组成部分,又可以引申出希伯来语“Chok”和“Chukah”,意为“控制”和“规则”。卡普兰认为,要想理解“刻画”这个词,就必须理解创造。最初只有神存在,到处都充满了神的本质,即无限光(the Light of the Infinite, or Ain Sof),所以,要从单一未分的神的本质中刻画出一个虚空出来,这个刻画的过程,卡巴拉学者称之为“收缩”(Tzimtzum, Constriction)。^①而这个出于神性本质的收缩或虚空并不是物理空间,而是思想空间。在这个虚空中,信息是可以存在的,但是信息并没有存在。^②这个刻画空间的形成是由 32 条智慧之路完成的,这 32 条路径包括 22 个希伯来字母和 10 个数字(标记质点的产生)^③,而字母和数字是组成信息的基本元素。未经组合的字母和数字构成了虚空,为创造提供了可能。虚空并非无,只是不能用语言描述,虚空的真实性远高于物质世界。这个创造的过程产生了四个世界,即流溢界(Atzilut)、创造界(Beriyah)、形成界(Yetzirah)、造物界(Making)。这四个世界从创造者的流溢或显灵(emanation)形成质点世界,到无中生有的创造界,再到天使出现的形成界,最后下落至物理和神灵影子的世界。这也是一个从无到有,从一到多的过程。

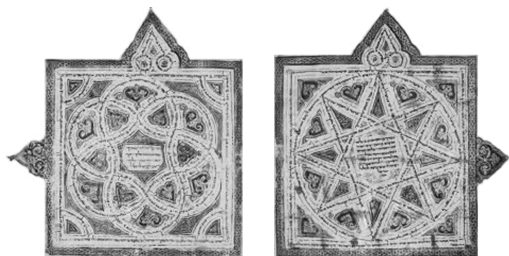
这个创造过程又是一个启示的过程,就是不能(用字母和数字来)理解的创造者层层下落到有限的思想空间中,逐步显示为可理解的对象。这个过程也是字母组合、信息传递和创造的过程,创世的十句祈使句就是其中的体现。^④

① 参见 Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah = The Book of Creation: In Theory and Practice*, 13-14。

② 同上,14。

③ 数字体现在质点中,是存在的基本概念。同上,5。

④ 参见 Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah = The Book of Creation: In Theory and Practice*, 14。



我们可以把这个过程理解为刻画出一个有边界的范围,这个范围包括的内容就是 22 个字母和 10 个数字(也就是十个质点)。创造者在刻画的范围内进行创造,或者说,创造物是受限的。但创造者被称为无限者,后来又有“超越”一词来描述创造者,即不受限制的意思。所谓的不受限制,就是不能用 22 个字母和 10 个数字范围和理解创造者。由此,我们可以认为,创造的起点就是质点的产生,创造物的本质也应该从质点中探求。

1. 创造物的起始点和本质。

《创造之书》提出创造物的起始点是质点(ספירות),质点的本质是“无有”(בלי מה),是纯粹的概念:

עשר ספירות בלי מה ועשרים ושנים אותיות יסוד.

(1:2)

卡普兰将**בלי מה**(Belimah)翻译为 nothingness。Belimah 是否定的表达,可直译为“无有”或“非存在”。后世卡巴拉主义直接将质点界定为“无”的领域,而创造是“出无入有”(ex-nihilo, something from nothing),质点是(神创造的)最高的世界。^① 卡普兰解释说,质点是神性的流出(emanation^②),是形成创造的基础。^③ 卡普兰认为,质点是创造物,当神刻画出虚空后,就在那里创造质点。^④ 质点是创造者创造的,不是创造者本身。^⑤ 创造者和质点是不同的,创造者是神圣的,相对于创造者而言,质点是世俗的。^⑥ 质点世界是纯粹的概念世界,是神的本质显现和进行创造的第一步,质点世界没有物质性,但却通向物质世界。《创造之书》只提出“十个质点”,质点的具体名称出自后来的卡巴拉学者。

2.《创造之书》用数字“一”(אחת)表示 Keter。文中说:

אחת רוח אלהים חיים.

(1:9)

这里的**אחת**是 32 条路径中的第一个数字,记录质点的产生,卡普兰翻译为“One is the breath of the living god”。卡巴拉主义者将这第一个质点命名 Keter。Keter 是个纯粹的意愿(will),是神的气(Breath of God, Ruach

① Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah = The Book of Creation: In Theory and Practice*, 43.

② Emanation 还可以解释为(神的)显灵,但不是神本身,或可以理解为神的转化。

③ 参见 Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah = The Book of Creation: In Theory and Practice*, 19.

④ 同上,15。

⑤ 同上,39。

⑥ 同上,51。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

Elohim)。^① 这个意愿就像王冠一样,戴在头之上,不在头脑的思维活动之中。^② Keter 是接下来其他质点的起点,是个起因、起始概念(concept of cause)。^③ 《创世记》中神创世的 10 句话都是祈使句(第一句也应该是祈使句),这 10 句就是 Keter 意愿的具体展现。而意愿不具有现实性,是无(nothingness)。所以,十个质点叫作“ten sefirot of nothingness”(无的十个质点)。质点是不可言说的,不能用口中的语言来表达它们。

另外,Ruach 还意味着运动(motion)和感通(communication),Keter 是创造的终极原因,是因果逻辑的起点。《创造之书》说:

עשר ספירות בלימה מעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסון.

(1:7)

这里的תחלת(beginning)是 Keter,סוף是质点 Malkhut,二者是因果关系。卡巴拉主义认为,上帝在其他创造物之前,首先创造了“因”(cause)的概念,这个“因”就是 Keter。^④ 我们可以认为,Keter 是神的运行,这并非物理意义上的运行,Keter-Malkhut 是创造的精神或灵魂维度的连续统一体。

3.《创造之书》原文对第二个质点描述如下:

רוח מרוח חקק וחצב בה עשרים ושתים אותיות יסוד...ורוח אחת מהן.

שתים

(1:10)

卡普兰认为,《创造之书》中用数字“二”标记质点 Malkhut,虽然这是十个质点中最低级的一个。^⑤ 因为 Keter 是最终极的“因”,Malkhut 是最终极的“果”,Keter 通向上帝,终极的善,Malkhut 通向物质界,终极的恶。^⑥ 但 Malkhut 并没有物质性。

卡巴拉主义者把 Keter 称为直射的气,Malkhut 是反射的气,二者的碰撞产生了字母。《创造之书》认为,字母是从 Malkhut 创造出来的。^⑦ 当 Malkhut 反射的气将 Keter 直射的气移除一部分,会再产生各种运动,也会产生字母。就像人的口,因为不同的气流冲撞,产生声音。这也暗示,从 Keter 产生的字母是口头表达的。而字母进一步组成语言,根据《圣经》记载,上帝用语言创造世界,就

① 参见 Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah = The Book of Creation: In Theory and Practice*, 69。

② 同上,19。

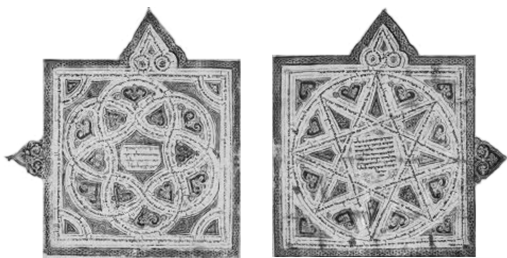
③ 同上,58。

④ 同上,57-58。

⑤ 同上,71。

⑥ 同上,59。

⑦ 同上,72。



不难理解, Malkhut 对应创造者, 是上帝作为宇宙的王的形象, 所以卡巴拉主义者把 Malkhut 翻译成 kingship。

(二)《易传》中宇宙产生的过程、生成物的起始点或根源

《易传》中描述了宇宙的生成过程, 包含生成物的起始点, 以及生成物的本质。宇宙的起始点在太极, 《易传》有对筮法的描述: “是故, 易有太极, 是生两仪, 两仪生四象, 四象生八卦, 八卦定吉凶, 吉凶生大业。”这也是天地生成的过程, 也就是说在宇宙生成、造化的过程中, 首先有一个太极存在。韩康伯解释说: “夫有必始于无, 故太极生两仪也。太极者, 无称之称, 不可得而名, 取有之所极, 况之太极者也。”^①也就是说, 万物的存在起始于“无”, 这个起始点是不可能以名称来指代的, 那就以存在的“有”的最高点来指代造化的起始点, 称之为“太极”。

前文我们说过, 道是宇宙化生的根源, 是阴阳的本质, 但道是无, 是不动的, 道只能以神(不能用语言形容的化生力量)来显现。太极是“有之所极”, 也就是生成物的起始点, 也是“无中生有”的开始。韩康伯说: “是以明两仪以太极为始, 言变化而称极乎神也。”^②魏晋玄学的易学以“无”为本, 以“无”为造化起始点和根源, 主张“无中生有”, 也是对“易, 无思也, 无为也”的接续。与卡巴拉主义相似, 用“无”指代不可描述的化生力量。

至宋代, 周敦颐作《太极图说》: “无极而太极。太极动而生阳, 动极而静; 静而生阴, 静极复动。……阴阳, 一太极也; 太极, 本无极也。”^③周敦颐在太极之前加了无极概念, 并用动静解释太极生两仪。“动”和“静”表达了造化运动的开始。

朱熹在《朱子论太极图》里这样解读: “‘无极而太极。’盖恐人将太极做一个有形象底物看, 故又言‘无极’, 言只是此理也。”朱熹认为, 太极是有别于形象之物的理。所以周子才加了无极的概念。太极是天地万物的根源, 但与有形象的万物有着截然的区别。“圣人谓之‘太极’者, 所以指夫天地万物之根也; 周子因之而又谓之‘无极’者, 所以大一作‘著夫’‘无声无臭’之妙也。”^④关于“极”字, 朱熹认为是强调造化的界限, “无极只是极, 更无去处了。至高至妙, 至精至神, 更没去处”^⑤。朱熹更形象地指着屋顶说: “那里更没去处了。”^⑥邵雍又说: “太极,

① 王弼,《王弼集校释》,553。

② 同上,543。

③ 周敦颐 Zhou Dunyi 撰, 徐子兴 Xu Zixing 导读,《周子通书》[A Comprehensive Book by Zhou Dunyi](上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai Ancient Books Publishing House],2022),52。

④ 同上,55。

⑤ 同上,58。

⑥ 同上,58。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

道之极也……”^①综上,合起来看,朱熹和邵雍将太极作为区分道和化生万物的边界,这也是“无中生有”的一个重要环节。

(三)出无入有的实现:阴阳和合,产生万物

《创造之书》中以 Chakhmah 为父,Binah 为母,生成下一层的六个质点,实现宇宙创造。

1.《创造之书》描述第三个质点如下:

מים מרוח. חקק וחצב בהן כ"ב אותיות. מתהו ובהו רפש וטיט חקקן.
שלש

(1:11)

卡普兰认为,这第三个质点是 Chakhmah (Wisdom),呈现为水,是由 Keter 和 Malkhult 的直射光和反射光^②相合而生的。^③ 卡巴拉主义认为,智慧是纯粹、未分化的思想。^④ 在这一维度,善和恶没有区分,过去、现在和未来也没有区分。智慧代表着未分的、最初的“一”。这个未分化的创造力量可以自动下落到底层,不需要神的干预和意愿。^⑤ 从 Chakhmah 开始,自然进程得以存在,水 (Chakhmah)被认为是暗指未分化的原始物质。^⑥ 我们可以说,Chakhmah 是自然进程的起始点。从 Chakhmah 开始有了刻画书写的字母。口头表达的字母始于不同的气的冲击,而书写的字母若存在,就需要有液体,这个液体的原型就是水。虽然 Chakhmah 没有形象、不可以言语表达,只是没有表达内容的创造力量,却是字母产生的根源。

2.《创造之书》对第四个质点的描述是:

וחצב בה כסא הכבוד שרפים ואופנים וחיות הקודש ומלאכי השרת...
ארבע אש ממים חקק

(1:12)

① 邵雍 Shao Yong 撰,卫绍生 Wei Shaosheng 校注,《皇极经世书》卷十四[The Classic of Cosmic Order, Volume 14](郑州[Zhengzhou]:中州古籍出版社[Zhongzhou Ancient Books Publishing House], 2007),522。

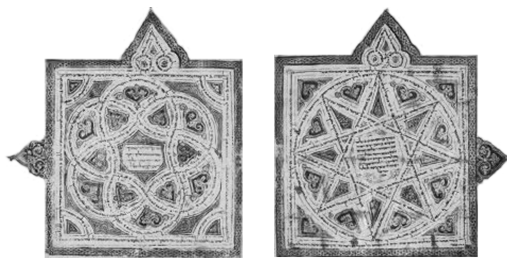
② 这里的直射光是从 Keter 发出的最早的气,被称为直射光;Keter 的气进入 Malkhult 后被反射出来,形成反射的气(breath from breath),被称为反射光。参见 Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah = The Book of Creation: In Theory and Practice*, 71-72。

③ 同上,74。

④ 同上,11。

⑤ 同上,74。

⑥ 同上,74-75。



卡普兰认为,这是描述质点 Binah(understanding,理解)。Chakhmah 这个未分的“一”通过 Binah 分解为 32 条智慧之路,这些路径被命名为神的不同名字,神的名字与理解(Binah)相关联。^① 神的名字对应着质点,都是对创造者流溢或显灵的描述,这是创造发生的基础。卡普兰比喻说,智慧(Wisdom)是未分的、没有结构的水,当水流经管道,水就有了结构,管道就是理解(Binah)。^② 我们可以看出,智慧是未分的“一”,经由理解,产生了“多”。在卡巴拉思想中,智慧为父,是未分化的创造力量。理解为母,智慧只有被理解(Binah)描述、封存和传导,才能得以实现其创造。我们可以理解为,理解(Binah)是分离(separation)的开始,也是“多”的起始点,也是“一”的终点。前文说,创造就是神在单一无限光中刻画一个虚空,这个刻画的过程被称为收缩(constriction),收缩的力量就是 Binah,用 32 条路径刻画,32 条路径的本质就是 Binah。

Chakhmah 的“无”中包含了未分化的混沌(Tohu, Chaos, substance)和虚空(Bohu, information)^③,Chakhmah 对应的水是所有物理创造的根基,指的是水最原初的精神之根,因为其存在于质点世界,物质的第一阶段——混沌是从水中产生的。从混沌中,产生物质。这个物质是可见的、有触感的物质。卡巴拉主义者认为,תהו תהו(chaos,混乱),《佐哈尔》教义说,混沌与 Klipah(Husk,外壳)相关联,混沌是一种力量,阻止精神领域显现于人。^④ 我们可以理解为,Chakhmah 产生了混沌、Binah,又隐藏在 Binah 中,以被分化、被封存的、语言化、可视化的形象存在。

3.《创造之书》中数字五到十,代表空间的质点。

הפשוטות בסוד של אמות אמ"ש וקבעם בשמו הגדול וחתם בהם ששה
וחתמו ביה"ו. שש חתם תחת ופנה למטה וחתמו בירר שלש אותיות מן
חתם צפון ופנה לשמאלו וחתמו בהו"י. קצוות. חמש ה רום ופנה למען
בהי"ו... עשר

(1:13)

因为从第四个质点 Binah 中产生了字母,分化、封存和描述单一的创造力量,所以《创造之书》用数字和字母一起记录其余的六个质点。

卡普兰叙述了质点产生之前的世界——混沌世界(the Universe of Chaos),原始质点(proto-Sefirot)是承载神光的容器(Vessel),它们以不关联的状态存

① 参见 Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah = The Book of Creation: In Theory and Practice*, 12。

② 同上, 12。

③ 同上, 75。

④ 同上, 134。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

在,因此不能实现目的——承载神光、效法上帝,原始质点发生破裂,其碎片坠入低一层的精神领域。原始质点的碎片再次进行修复以接受神光,形成了修正的世界(the Universe of Rectification)。^①

《创造之书》中提到字母中有三个原初的(primary)字母,被称为母亲(Mothers):א(Alef)、מ(Mem)、ש(Shin)。这三个字母也是从 Binah 产生的,她们将质点分开,又形成连接相互对立的质点的横线,同时也确定了质点的排列。^② 因为质点被分裂为阴阳对立的两极,才产生了张力,有了神的创造,就像人类的双性繁衍一样。^③ 这三个原初字母构成神的名字,属于混沌世界,她们将质点关系化,将创造的力量分化、封存,并将对立的两个质点结合成一对。根于三个母根性字母,在修正的世界中生出三个父性字母,称为父亲。《创造之书》第三章里说:

סוד גדול מופלא ומכוסה וחתום בשש טבעות...ומהם נולדו אבות
ומאבות תולדות. שלש אמות

(3:2)

母根性的三个字母מאשמ生出三个父性字母יהו,后三个父性字母构成四字圣名,是神在修复的世界的名字。卡普兰认为,《创造之书》第一章第十三节陈述的就是混沌世界的三个母根性字母坠入低一层的修正世界,产生三个父性字母יהו,三者的不同组合,代表了六个方向,也是低一层世界的六个质点 Chesed, Gevurah, Tiferet, Netzach, Hod, Yesod。其中,Chesed, Netzach, Yesod 属于阳性质点,根于 Chakmah; Gevurah, Hod, Tiferet 属于阴性质点,根于 Binah。晚期卡巴拉主义者对十个质点进行分列,十个质点分为相对立的五组(见表1),产生了创造的张力。^④

① Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah = The Book of Creation: In Theory and Practice*, 141.

② 同上,31、139。

③ 同上,33。

④ 同上,45。

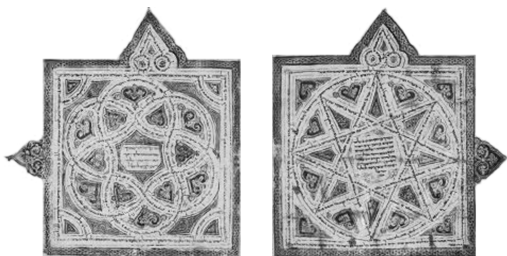


表 1 卡巴拉主义者对十个质点的分列^①

Beginning	Chakhmah (wisdom)
End	Binah (understanding)
Good	Keter (crown)
Evil	Malkhut (kingship)
Up	Netzach (victory)
Down	Hod (splendor)
North	Gevurah (strength)
South	Chesed (love)
East	Tiferet (beauty)
West	Yesod (foundation)

(四)《易传》中的乾坤生六子

从 Chakhmah 和 Binah 生出低一层的六个质点 Chesed、Gevurah、Tiferet、Netzach、Hod、Yesod,与《易传》中的乾坤生六子,有相似之处。《易传》言:“乾,天也,故称乎父。坤,地也,故称乎母。震一索而得男,故谓之长男。巽一索而得女,故谓之长女。坎再索而得男,故谓之之中男。离再索而得女,故谓之之中女。艮三索而得男,故谓之少男。兑三索而得女,故谓之少女。”

另外,前文我们阐述《创造之书》用十个数字描述神的创造力量的显现,非常巧合的是,《易传》也有十个数字:“天一,地二,天三,地四,天五,地六,天七,地八,天九,地十。”韩康伯解释说:“易以极数通神明之德。故明易之道,先举天地之数也。”^②易中有十个最高的数字,用来表达神(促使生成)的力量展现出的道。^③但《易传》没有详述数字具体的含义。只是在《易传》中又有一处关于数字的陈述:“天数五,地数五,五位相得而各有合,天数二十有五,地数三十,凡天地之数五十有五,此所以成变化而行鬼神也。”其中天数为—、三、五、七、九,地数为二、四、六、八、十,和为五十五,具有神妙的功能和作用,能够“成变化而行鬼神”。

^① Carey McWilliams, *A Mask For Privilege: Anti-Semitism in America*, 103.

^② 王弼,《王弼集校释》,551。

^③ 按,根据玄学易学,道是化生的根据,但道是不显现的,只能“因神以明道”(王弼,《王弼集校释》,541),由此显现出的道,又称为“德”。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

到了宋代,易学家们继承了《易传》的基本精神,在天地之数的基础上创造了《河图》和《洛书》,用来表示天地生化力量的运化、八卦的形成,形成了数字与八卦不同的对应关系。其中,易学家邵雍将八卦的产生与数字排列相对应,表面上看,太极产生阴阳,阴阳交感形成四象,太阳与少阴相感,形成乾、兑、离、震,太阴与少阳相感,形成坤、艮、坎、巽。但历来易学家,包括邵雍,都承认乾坤相感产生其他六卦。四象应该是描述了乾坤生六子的一个中间变化过程。邵雍这个图没有否定乾坤为其他六卦的父母的地位。恰恰表明,兑卦是坤卦一阴感乾卦二阳,乾卦下落、分裂的结果。离卦为坤卦之阴被乾卦二阳所包而成。其他各卦皆仿此类。朱熹《周易本义》里附有邵雍的《伏羲八卦次序图》(见图1)。

次序 八卦 伏羲

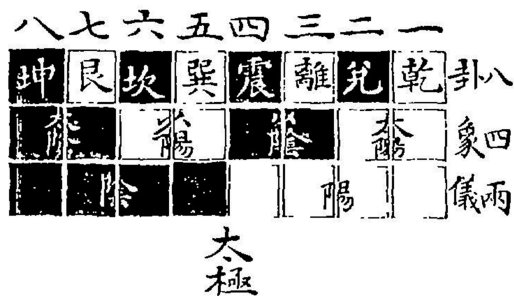


图1 伏羲八卦次序

接下来,我们试图将八卦和质点对应排列(见图2),以探求其中蕴含的宇宙创生力量。

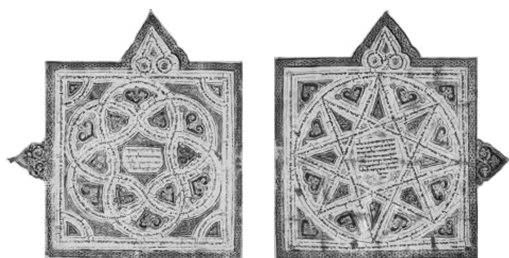
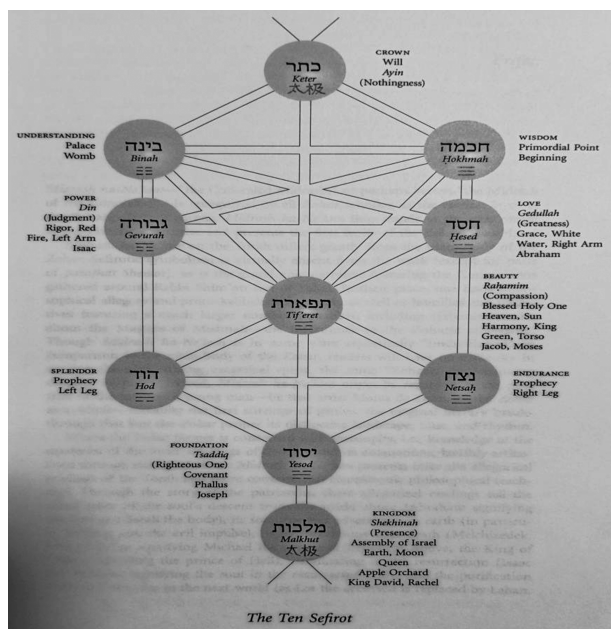


图2 八卦和质点的对应排列

乾卦(Chakhmah)一系列下落的过程为,乾(Chakhmah)→兑(Chesed)→离(Tiferet,移至中间一列)→震(Netzach)。坤卦(Binah)一系列下落的过程为,坤(Binah)→艮(Gevurah)→坎(Yesod,移至中间一列)→巽(Hod)。将太极与Keter相对应,乾对应 Chakhmah,坤对应 Binah。Chakhmah 下落产生 Chesed 为泽(mire, clay),与兑卦相应,八卦中与兑卦卦象相反的是艮卦,艮代表收藏,正与 Gevurah 相应。Chesed 下落产生 Netzach,是水的结晶,是水中生出的真金,Netzach 与震卦相对应。与震卦卦象相反的是巽卦,是火(Gevurah)中生出的真木,巽卦与 Hod 相对应。而 Tiferet 是质点的中心,与离卦对应,离为太阳。Yesod 对应坎卦,坎为水、为下丹田。Malkhut 是王国,将之前九个质点都容纳在其中,孕育下一个世界,所以 Malkhut 应该与太极对应。

三、功夫论

卡普兰不但从卡巴拉理论的角度注解《创造之书》,而且从修炼功夫的实践角度验证创造的可能性。卡普兰描述修炼的过程,始于冥想质点 Keter,最初的

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

永生神的气,这个气又必须下落到 Yesod。^① 冥想腹部(下丹田)^②,驱除所有的思想,进入 Chakhmah 的意识状态,冥想字母。^③ 而控制气息在有意识和无意识的转换过程中起重要作用。^④ 上帝是从气中产生字母,通过组合字母来创造宇宙的,所以,修炼者期望通过字母的组合,形成 Golem,模仿上帝的创造行为。卡普兰还介绍了具体的冥想内容^⑤,使得 Golem 从精神性的存在转化为物理世界的存在。《创造之书》最后一章:

וּחֶקֶק וְחִצָּב וְעִלְתָּה בִּידּוֹ הַבְּרִיאָה שְׁנֵאֵמַר וְאֵת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בַּחֲרִין...

כְּשֶׁבֶא אֲבֵרָהֶם

(6:7)

卡普兰认为,亚伯拉罕遵照上帝的命令离开哈兰之前,应该掌握了创造 Gelom 的秘密,并且亚伯拉罕是与同伴一起创造灵魂的。^⑥

《创造之书》这部分的修炼内容与中国的内丹理论有相似之处。比如,第一步,近似于注想天心、意守丹田。而进入 Chakhmah 非思想性意识状态,与“识不断,则神不生。心不空,则丹不结”(《太乙金华宗旨》之《性光识光第十》)相像。只不过,中国的内丹是通过八卦理论引导,用返还之法,取坎中之实,填离中之虚,炼神还虚,复归无极,重新塑造人体内的精神生命,实现元神主宰的超越性生命状态,延长个体的生命。

综上,我们可以看到,犹太《创造之书》和《易传》都涵盖了一个“无中生有”的宇宙创造或生成理论,对于产生宇宙的神奇力量,都从抽象的十个数字的标记到字母或卦象的形象描述,再到具象的语言表达,并在后世的注解中产生功夫修养的理论,来验证字母、卦象代表的创造或化生力量的真实有效性。

两种理论都是从不可言说的“无”中,确立阴阳对立却又相辅相成的原则,产生宇宙的时空以及万物。虽然《创造之书》与《易传》所用语言和符号不同,但二者的理论逻辑非常相似。《创造之书》与《易传》中各自提出的功夫路径也有相似之处,值得相互借鉴,以分析理论中的疑点和难点,他人之眼,为我之镜,以新的视域完善各自的理论建构。

① 参见 Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah = The Book of Creation: In Theory and Practice*, 90。

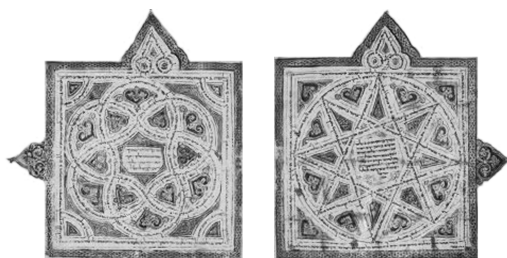
② 同上,150。

③ 同上,102。

④ 同上,152。

⑤ 同上,109-113,125-128。

⑥ 同上,256。



**On the Cosmology of *Sefer Yetzirah* from the Perspective of Kabbalah:
A Comparative Study with the Heavenly Dao Ideas in the *Commentaries on the Book of Changes***

JIANG Ying

Abstract: The origin of the universe is a topic that has been discussed by various ethnic groups. This article analyzes the creator and the starting point of creation and the essence of the creature in *Sefer Yetzirah* = *The Book of Creation: In Theory and Practice* by Kaplan, and compares it with the heavenly Dao ideas conceived in *Commentaries on the Book of Changes*. It involves the subject of the universe's generation, the process of universe creation, etc. The methods such as comparing Sefirot and the eight trigrams are inspiring for us to examine the respective theoretical constructions within the framework of cultural mutual learning.

Key Words: Ayin Sof, Ain, Sefirot, Limitlessness, The Great Ultimate, Nothingness

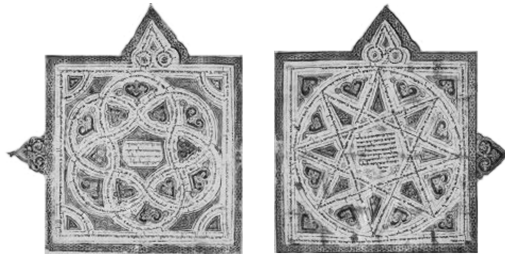
Theological Parting of the Ways before 70 CE: Dunn Revised through *John*, Phil 2:6-11, and Col 1:15-20^{*}

LI Xi^{**}

Abstract: This article revises James D. G. Dunn's influential account of the "parting(s) of the ways" between Christianity and rabbinic Judaism. First, it defends the legitimacy of Dunn's theological model alongside sociological and historical accounts, arguing that a discussion of theological parting remains beneficial as long as it avoids an oversimplified picture of "the partings." Then, it advances a pre-70 CE, rather than Dunn's post-70 CE, date for a theological parting grounded in high Christology in the Gospel of John, Phil 2:6-11, and Col 1:15-20. Dunn treats John as a late first-century composition that indeed portrays a high Christology, but he reads Phil 2:6-11 and Col 1:15-20—earlier than 70 CE—as representing merely a human Christology. This article briefly reconsiders the dating of John to caution against a quick dismissal of an early composition. Moreover, it argues that Phil 2:6-11 and Col 1:15-20 attribute a high Christology to Jesus through claims that he was "in the form of God" and "equal to God" (Phil 2:6) and that "the fullness (of deity) dwells" in him (Col 1:19; 2:9). The result is a revised timeline: while sociological and ritual separations crisscross unevenly across locales and centuries, the theological parting was already underway prior to 70 CE.

* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“犹太教和早期基督教‘文本、思想和社群’的分离研究”(22JJD730001)阶段性成果。

** LI Xi, Research Fellow, Center for Judaic and Interreligious Studies, School of Philosophy and Social Development, Shandong University.



Key Words: Parting of the ways, James Dunn, Phil 2:6-11, Col 1:15-20, *Gospel of John*

Since James Dunn, “parting of the ways” has become a standard phrase for describing the separation between rabbinic Judaism and Christianity, or more precisely, between two Jewish movements that ultimately became rabbinic Judaism and Christianity.^① According to Dunn, four pillars featured Second Temple Judaism: Monotheism, Election, Covenant focused on Torah, and Land focused on Temple.^② Dunn suggests that the non-negotiable boundary marker for both rabbinic Judaism and Christianity was their understanding of Monotheism—particularly, for Christians, Christology. Compared to Monotheism, the other pillars were negotiable because, for instance, both rabbinic Judaism and Christianity continued to flourish after the destruction of the Temple. Regarding Monotheism and Christology, the crucial point was the divinity of Jesus; Dunn argued that only in 70-135 CE did Jesus come to be worshiped as divine, making the parting of the ways unavoidable.

Although Dunn’s theory has been widely received, doubts about his approach have persisted since the first edition of *The Partings of the Ways* (1991). For instance, Lieu concludes that, for the historical study of the separation, theological interpretation is less helpful than sociological.^③ Meanwhile, alternative approaches have been developed to explain how and when Judaism and Christianity separated. An important alternative is Boyarin’s sociological-heresiological interpretation, which places the final “parting” in the third-fourth centuries.^④

This article revises Dunn’s theory in two directions. First, Section 1 argues

① For a helpful review, see Timothy A. Gabridlson, “Parting Ways or Rival Siblings? A Review and Analysis of Metaphors for the Separation of Jews and Christians in Antiquity,” *Currents in Biblical Research* 19 (2021): 178-204.

② James D. G. Dunn, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (2nd ed; London: SCM Press, 2006).

③ Judith Lieu, “‘The Parting of the Ways’: Theological Construct or Historical Reality?” *Journal for the Study of the New Testament* 56 (1994) 101-119; see also Lieu, *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity* (2nd ed; London: Bloomsbury T&T Clark, 2016)

④ Daniel Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2003).

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

for the continuing legitimacy of a theological interpretation of the parting(s), emphasizing that theological and sociological approaches can and should coexist. Second, Sections 2-4 revise Dunn's dating by arguing for a pre-70 CE theological parting. For Dunn, John's high Christology violates Jewish Monotheism and constitutes a non-negotiable boundary. Because Dunn accepts the prevailing view that the Fourth Gospel was composed late (at least after 70 CE), he places the theological parting after 70 CE. Section 2 briefly revisits the dating of John, noting that the lateness of the Gospel is increasingly an open question. Sections 3 and 4 focus on two crucial Christological pericopes—Phil 2:6-11 and Col 1:15-20—and, against Dunn, argue for their high Christology. Since these passages are widely dated before 70 CE, they support a pre-70 CE theological parting.

I. Is a Theological Model Still Acceptable?

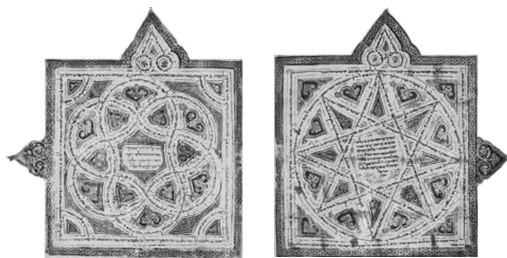
As noted, Dunn identified four axioms on which all forms of Judaism in first-century Palestine at the time of Jesus were built. These four pillars, representing a “family resemblance in the different siblings of pre-70 Judaism,”^① are Monotheism (God is one), Election (a covenant people, a promised land), Covenant focused on Torah, and Land focused on Temple. According to Dunn, the partings of the ways happened during the process in which the followers of Jesus had to “question and redefine each of these four axioms in greater or less degree—at any rate, to a degree unacceptable to mainstream Judaism.”^② Thus, regarding issues about whether, how, and when the parting occurred, “the most obvious procedure is to examine earliest Christian attitudes to each of the four pillars in turn.”^③

As will be highlighted below, Monotheism is the non-negotiable boundary marker between rabbinic Judaism and Christianity. For the present section, it is essential to note that Dunn's methodology is primarily theological, emphasizing the doctrines of crucial elements common to various groups of

① Dunn, *The Partings of the Ways*, 26.

② 同上, 48。

③ 同上。



Judaism. In her critique, Lieu argues that the “parting of the ways” works best with a theological agenda even when framed as history.^① By “theological model” Lieu means “the abstract or universal” and “particular theological affirmations.”^② She worries that a theological model is problematic because “a purely doctrinal definition is far from obvious or adequate.”^③ For instance, “People do continue to live and worship with those with whom, theologically, they ought not to be able to and separate from those with whom they believe most things in common!”^④

Lieu’s comment quoted above tacitly presupposes a theological criterion: the claim that certain people “ought not” to worship in a certain way already invokes norms about what counts as boundary-crossing. If such a criterion is not clear, how could one know that certain people “ought not to be able” to worship with others? A historical context behind Lieu’s comment deserves consideration: in the fourth and even fifth centuries, some Christians attended synagogue to celebrate Jewish festivals, despite being theologically prohibited from doing so. Dunn did not deny that such things happened. The question is how to explain it. Lieu infers that a doctrinal definition is therefore inadequate. But a doctrinal definition remains adequate at least to the extent that it can judge such participation as crossing a line. In this sense, Dunn’s comment on the same situation is acceptable, which states,

Rather the position was more like what is common in the days of denominational Christianity; that is, where ‘ordinary Christians’ feel free to attend the services of different denominations without thinking that they are being untrue to their more specific Christian heritage.^⑤

As Dunn’s comment indicates, Christians might attend the Jewish festivals without being untrue to their Christian identity. Nor did their interactions with Jews necessarily mean their ignorance of boundaries. The problem behind Christian attendance at Jewish festivals is not necessarily the

① Lieu, “The Parting of the Ways,” 108.

② 同上。

③ 同上, 109。

④ 同上。

⑤ Dunn, *The Partings of the Ways*, xx.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

ambiguity or inappropriateness of doctrinal definition. There could be a tension between knowing and doing. Lieu has pointed out that there were some “God-fearers” who “hovered on the fringe of ‘the synagogue,’ sufficiently interested to remain there yet unwilling to jump the final hurdle, *male* circumcision.”^① By the same token, the Christians who attended the Jewish festivals might be unwilling to jump their final hurdle, although they saw it. This possibility presupposed a real hurdle there, a theologically non-negotiable marker between Christianity and Judaism.

Other scholars also note persistent interaction. Daniel Stökl Ben Ezra, for instance, argues for direct contact between Jews and Christians at festivals after the fourth century and thus chooses “to approach the general question of the ‘parting of the ways’ from the perspective of ritual rather than that of doctrine.”^② Unlike Lieu, however, Ben Ezra’s approach does not lead to a conclusion that theological or doctrinal definition of the parting is not obvious or adequate. Rather, Ben Ezra concludes that his studies speak against “the conventional view of a once-and-for-all ‘parting of the ways’ between Christianity and Judaism” and “the view that the ‘Parting of the Ways’ happened at the same time and in the same way in all geographical locales.”^③

Dunn has no problem with Ben Ezra’s conclusion. In his preface to the second edition of *Partings of the Ways*, Dunn asserts that “‘The *Partings* (plural) of the Ways’, was and is, of course, to make the point that the separation of Christianity from rabbinic Judaism cannot neatly be identified as taking place at a particular point in time or place.”^④ Notably, Dunn emphasizes the plural nature of “Partings,” indicating that the parting of the ways is not either theological or ritual/social; instead, it could be both, and it happened at different periods. In this sense, a theological discussion remains appropriate and illuminating alongside social-ritual accounts.

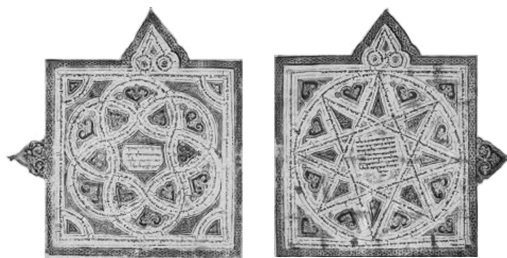
It is beneficial to return to Lieu’s conclusion of her critique of Dunn,

① Lieu, *Neither Jew nor Greek*, 50.

② Daniel Stökl Ben Ezra, “Who Fast Is It? The Ember Day of September and Yom Kippur,” in Adam H. Becker and Annette Yoshiko Reed, eds, *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007), 259-282(261).

③ 同上, 280.

④ Dunn, *The Partings of the Ways*, xxv.



which is nuanced:

The “parting of the ways” may continue to be useful to explore theological development or to defend a theological interpretation; in trying to make sense of the uncertainties of the early history of Christianity it may prove to be theologically less satisfying but sociologically more persuasive to picture a crisscrossing of muddy tracks which only the expert tracker, or poacher, can decipher.^①

Lieu’s comment that the picture of the parting of the ways is a crisscrossing of muddy tracks resembles Ben Ezra’s observation that the parting of the ways did not happen once and for all. Like his potential response to Ben Ezra discussed above, Dunn accepts Lieu’s comment, stating, “I accept Judith Lieu’s critique that the imagery of ‘ways’ parting is too simple … whereas the sociological reality might be better depicted as a crisscrossing of muddy tracks.”^② However, this does not mean that theological interpretation cannot contribute to describing this complex picture of the partings. As emphasized above, a theological or doctrinal point of view provides a criterion or criteria to judge what a particular group of religious people should and should not do. Without this primary judgment, one is even unable to claim that Christians attended Jewish festivals in or after the fourth century.

An important alternative approach to Dunn’s comes from Boyarin, who approaches the interactions between Christianity and Judaism from the perspective of Heresiology. According to this approach, “The question of when Christianity separated from Judaism is a question whose answer is determined ideologically.”^③ The term “ideologically” used by Boyarin reminds one of “power.” Not surprisingly, Boyarin emphasizes the importance of “power” for investigating the separation of Christianity and Judaism, asserting that “borders themselves are not given but constructed by power to mask hybridity, to occlude and disown it.”^④ Boyarin appreciates Lieu’s suggestion that separation occurred only in the fourth century, stimulated by dramatic

① Lieu, “The Parting of the Ways,” 119.

② Dunn, *The Partings of the Ways*, xii.

③ Boyarin, *Border Lines*, 6.

④ 同上, 15。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

changes in access to power.^①

Boyarin's position makes sense, as does that of Lieu or Ben Ezra, given that religion is a complex phenomenon involving not merely doctrine but also practice, including the power struggle for survival in a society. In this sense, it is appropriate to claim that Judaism and Christianity were not separate religions until the fourth century. However, Boyarin does not deny that one can discern two separate groups of faith, stating,

In suggesting that Judaism and Christianity were not separate entities until very late in late antiquity, I am, accordingly, not claiming that it is impossible to discern separate social groups that are in an important sense Christian/not Jewish or Jewish/not-Christian from fairly early on (by which I mean the mid-second century).^②

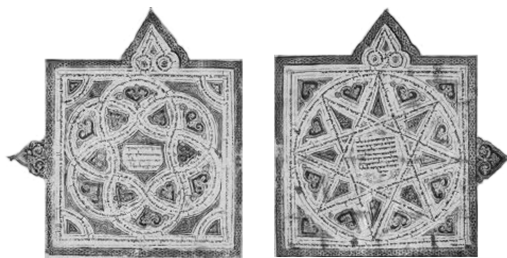
This statement allows for a theological interpretation of the parting of the ways, an approach that differs from, rather than conflicts with or is excluded by, an ideological approach or Heresiology. It is the theological mindset that helped to discern separate social groups that are in an important sense Christian or non-Christian, although something more is needed to distinguish Christianity and Judaism as two religions, depending on how one defines "Religion." In other words, there could be various ways to discuss how and when Christianity and Judaism separated from each other because, as Dunn's response to Boyarin emphasizes, the parting of the ways was ongoing "over a lengthy period, at different times and places, as judged by different people differently, depending on what was regarded as a non-negotiable boundary marker and by whom."^③

All in all, while different theories challenge Dunn's theological model for the parting of the ways, this model continues to contribute to scholarship in the relevant field, provided one does not see it as the only model and does not draw a simplistic picture of the parting(s). It is in this sense that this paper aims to revise Dunn's work, as detailed below.

① Boyarin, *Border Lines*, 6.

② 同上, 13。

③ Dunn, *The Partings of the Ways*, xxv.



Ⅱ. The Gospel of John: Its high Christology and Date

The Gospel of John is crucial for Dunn's argument that the parting of the ways did not happen until the post-70 CE period. On the one hand, the high Christology of this Gospel is regarded as what Dunn calls a "non-negotiable boundary marker" by both Christians and Jews. The former could not abandon this Christology, as it was essential for identifying oneself as a follower of Jesus Christ; the latter could not accept this Christology, for it stood against the Jewish tradition of Monotheism, even though the followers of Jesus did not think so. On the other hand, Dunn accepts the dominant view that the Fourth Gospel was composed later, as late as the end of the first century. By contrast, other New Testament writings composed earlier, particularly Phil 2:6-11 and Col 1:15-20, two famous Christological hymns, do not describe high Christology.

The following two sections will focus on Christology in Phil 2:6-11 and Col 1:15-20, and this section deals with the dating of the Fourth Gospel, emphasizing the revived doubt about its late composition. Before that, it is helpful to briefly discuss Dunn's examination of John's Christology.

For Dunn, the Temple is obviously not the non-negotiable boundary marker between rabbinic Judaism and Christianity, because both survived the destruction of the Temple. As to Torah and election, these two pillars "need not have proved sufficient in themselves to cause the final split between Christianity and rabbinic Judaism."^① The last pillar, Monotheism, is left, involving the identity of Jesus. In this regard, Dunn's discussion of Jesus's title "Son of God" deserves mention because it points to an essential feature of the non-negotiable boundary marker.

Dunn points out, with which I agree, that "at the time of Jesus 'Son of God' was a way of characterizing someone who was thought to be commissioned by God or highly favoured by God. It was not necessarily a title of divinity; not only angels were sons of God."^② Thus, according to Dunn, the

① Dunn, *The Partings of the Ways*, 215.

② 同上, 225。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

title “Son of God” did not necessarily imply any overtones of divinity. This observation is helpful because it suggests that identifying Jesus as divine is the real challenge to Monotheism. For Dunn, the non-negotiable boundary marker between Christianity and rabbinic Judaism is the divine nature of Jesus, which is a core doctrine for the former but a violation of Monotheism for the latter.

Furthermore, Dunn notes that the divinity of Jesus is clearly expressed in the Fourth Gospel, where “Jesus speaks with an unclouded consciousness of a divine existence with God from before his time on earth.”^① In Dunn’s terms, the point here is Jesus’s “divine existence with God from before his time on earth,” which is seen as “subversive of the unity of God.”^②

Thus, Dunn’s discussions of the title “Son of God” and Jesus’s self-identification in the Fourth Gospel contribute to the exploration of the parting of the ways by providing a workable criterion for discerning what should be judged as crossing the border between Christianity and rabbinic Judaism. This criterion is convincing, given the nature of Monotheism and the primary doctrine of Christianity embedded in biblical texts.

Dunn’s further observation of Jesus’s divinity in the Gospel of John deserves more detailed consideration. Dunn reminds his readers that Jesus’s ways of identifying himself in the Fourth Gospel are missing in the Synoptic Gospels, arguing that “the most obvious explanation is that this is the style of the Fourth Evangelist, not of Jesus.”^③ For Dunn, the unique feature of Jesus in the Gospel of John, Jesus’s divinity, did not come from the historical Jesus but from the author who composed the stories about Jesus. It is this author who put an understanding of Jesus’s divinity into the mouth of the historical Jesus, whose self-identification in the Fourth Gospel was merely a projection of the author’s theology, a “much developed theological reflection.”^④

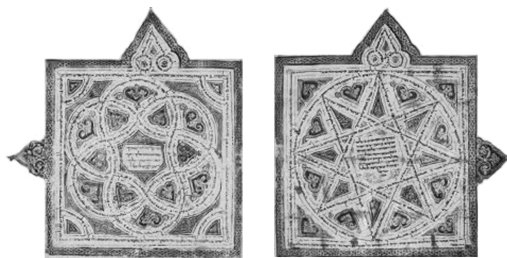
Particularly, Dunn emphasizes that “the movement towards a final parting of the ways was a fairly drawn-out process running through the first century. But *had Jesus spoken in the terms ascribed to him in the Fourth Gospel the*

① Dunn, *The Partings of the Ways*, 232.

② 同上, 240。

③ 同上, 233。

④ 同上。



crisis must have come much sooner.”^①Dunn concludes, “the Fourth Gospel’s portrayal of Christ is evidence for a later stage of Christology and of the resulting tensions between ‘the Jews’ and the believers in Messiah Jesus, not for the first stage.”^②

Dunn’s argument contains two points. First, the theology in the Fourth Gospel is developed in comparison to that in the Synoptics. Second, Jesus’s self-identification in the Fourth Gospel must have led to tension between the Jews and the followers of Jesus, which occurred later in history.

Regarding the first point, Dunn seems to assume that a “developed” theology is necessarily later than “undeveloped” theology, though he did not say so. However, this assumption only holds if the Fourth Gospel depends on the Synoptics; otherwise, the “developed” theology may reflect the specific perspective of the composer rather than the date of composition, as the discussion of the dating of John below will further show. An independent argument about the date of the Fourth Gospel is necessary.

Regarding the second point, Dunn’s argument begs the question of when the parting of the ways happened. He seems merely to accept the dominant view that the context of the Fourth Gospel, including the tension between Jews and the followers of Jesus described in passages such as 9:22; 12:42; 16:2, is the late first century:

There is also wide agreement that the context of the Fourth Gospel is late first century CE and that *its writing reflects a crisis between the new sect and a dominant form of Judaism*, or at least a parting of the ways between the Johannine congregations and another form of late-first-century Judaism.^③

The problem is that the “wide agreement” has become increasingly doubtful, especially in the most recent scholarship on the Fourth Gospel. In an article published in 2025, van Kooten argues for a pre-70 CE dating of the Gospel of John based on a sophisticated analysis of the dating of the pool with

① Dunn, *The Partings of the Ways*, 234; the italics are original in Dunn.

② 同上。

③ 同上, 288; the italics are original in Dunn.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

five porticoes described in John 5:2.^① According to van Kooten's argument, because a colonnaded pool was there as a historical fact, the key point for dating John 5:2 is to ascertain how the word “ἔστιν” (there is) in the present tense is used in the text. If it is used as a historical present, the author of John 5:2 describes a past event, which means that the author was writing after the fall of Jerusalem and the destruction of the pool in 70 CE. If it is used as a normal present, the author was describing an event in his own time, namely, before the destruction of the pool. Van Kooten appeals to linguistic usages internal and external to the Fourth Gospel to argue that ἔστιν in John 5:2 is used as a normal present. Moreover, he examines external historical records and archaeological reports to confirm the pool's desolation after 70 CE. Together, linguistic and historical evidence support dating John 5:2 to a period prior to 70 CE.

Van Kooten goes further to argue that the entire Gospel of John must have been written (and edited) prior to 70 CE, as “the Gospel contains no anachronisms which necessitate that the author must have been writing after 70 CE.”^② Notably, regarding the expulsions of followers of Jesus from synagogues described in John 9:22, 12:42, and 16:2, van Kooten holds a view contrary to that of Dunn, emphasizing that they “were a practice already known to Paul (1 Thess 2:14-16; cf. 1 Cor 15:9; Gal 1:13; Phil 3:6).”^③

A more comprehensive discussion of and argument for the early date of the Gospel of John comes from Mark Matson.^④ In his more recent article, Matson surveys arguments, including his own, that support the early date of John, some of which are pertinent to this article's discussion. For instance, he concludes Robinson's argument for the priority of John,^⑤ stating, “John is not

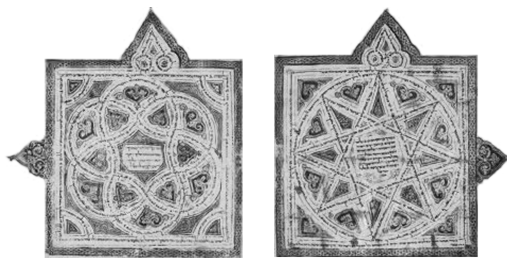
① George van Kooten, “The Pre-70 CE Dating of the Gospel of John: ‘There is (ἔστιν) in Jerusalem...a pool...which has five porticoes’,” *New Testament Studies* 71 (2025): 29-55.

② Van Kooten, “The Pre-70 CE Dating of the Gospel of John,” 54.

③ 同上。

④ Mark A. Matson, “Reviving the Priority of John,” in Ben Wiebe ed., *Jesus and Christian Origins: Direction toward a New Paradigm* (Eugene, OR: Cascade Books, 2019), 128-166; Mark A. Matson, *In Dialogue with Another Gospel? The Influence of the Fourth Gospel on the Passion Narrative of the Gospel of Luke* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature Press, 2001).

⑤ John A. Robinson, *The Priority of John* (London: Meyer Stone, 1985).



secondary because of its theological sophistication, or because of its difference from the Synoptic Gospels.”^① This conclusion explains my above doubt about Dunn’s assumption that John’s developed Christology indicates its late date. Other helpful points made by Matson include:^② 1) John is not dependent on the Synoptics, but rather independent; 2) the Gospel shows a remarkable literary cohesiveness, which resembles van Kooten’s point just mentioned; 3) archaeological evidence has demonstrated time and again that John’s information about Palestinian geography has very often been as strong, or stronger, than the other Gospels, of which van Kooten’s article is a strong proof.

The writings of Van Kooten and Matson do not overturn the dominance of the view that the Fourth Gospel was composed later than 70 CE. Nevertheless, their research at least suggests that scholars have not reached a consensus on the date of John. In the words of Matson, “it is always dangerous to assume a consensus on any aspect of gospel scholarship.”^③ Or as another scholar concludes, “given the current state of Gospel source criticism, the relationship of John’s Gospel to the Synoptics is sufficiently unsettled that it should not be used to either exclude or favor any possible relative ordering of the texts in question.”^④

Therefore, Dunn’s position that the tension between Jews and the followers of Jesus described in the Fourth Gospel reflects a context of the end of the first century becomes less compelling than it initially appears. It is possible that, as van Kooten argues, similar tension is the context of Paul’s writings. If so, what was the cause of this tension? The discussion in the following two sections provides an answer to this question.

Ⅲ. The High Christology in Phil 2:6-11

In addition to the Gospel of John, two pericopes in the New Testament

① Matson, “Reviving the Priority of John,” 135.

② 同上, 136-166。

③ 同上, 134。

④ Jonathan Bernier, *Rethinking the Dates of the New Testament: The Evidence for Early Composition* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2022), 89.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

are crucial for Dunn to argue for a post-70 CE date of the parting of the ways: Phil 2:6-11 and Col 1:15-20. Many scholars argue that these two pericopes convey a high Christology, or Jesus's divinity. Given that this identity of Jesus is an non-negotiable boundary marker between Christianity and rabbinic Judaism, the dominant reading of Phil 2:6-11 and Col 1:15-20 indicates an early date of the theological parting of the ways, as no scholars, including Dunn, doubt that these two letters were composed before 70 CE.

However, Dunn argues that the identity of Jesus in Phil 2:6-11 and Col 1:15-20 follows the Jewish tradition rather than breaking from it. The discussion in the current and next sections clarifies two points. First, there are indeed Jewish elements in both pericopes, so Dunn's position makes a certain sense. Second, something significantly different from the Jewish tradition is added in these two pericopes, involving a high Christology of Jesus. For the convenience of discussion, this section addresses Phil 2:6-11, and the next section covers Col 1:15-20.

For most scholars, Phil 2:6-11 is a short Christological hymn circulated before Paul, who inserted it into his letter.^① A few scholars emphasize Paul's authorship; for instance, Barclay claims, "in many ways this is the greatest and the most moving passage that Paul ever wrote about Jesus."^② For the present investigation, the redaction history of this hymn does not matter; what matters is its final content, as shown below (Table 1):^③

① G. B. Caird, *Paul's Letters from Prison* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 100-104, 119; Larry W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2005), 84; Ralph P. Martin, *A Hymn of Christ: Phil 2:5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1997), 42-45.

② William Barclay, *The Letters to the Philippians, Colossians, and Thessalonians* (Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1959), 42.

③ All English translations of biblical texts in this article are from NRSV, unless otherwise noticed.

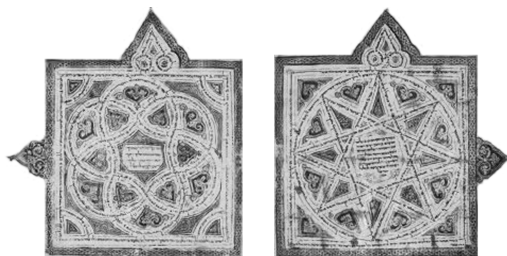


表 1 《腓立比书》2:6-11(NRSV)

6	<p>who, though he was in the form of God, did not regard equality with God as something to be exploited,</p>
7	<p>but emptied himself, taking the form of a slave, being born in human likeness. And being found in human form,</p>
8	<p>he humbled himself and became obedient to the point of death— even death on a cross.</p>
9	<p>Therefore God also highly exalted him and gave him the name that is above every name,</p>
10	<p>so that at the name of Jesus every knee should bend, in heaven and on earth and under the earth,</p>
11	<p>and every tongue should confess that Jesus Christ is Lord, to the glory of God the Father.</p>

As one can see, this hymn contains several messages about the life of Jesus, like his incarnation (being born in human likeness), death (on a cross), and resurrection (exaltation). For this article’s purpose, the focus is on his divine identity: whether this hymn describes a recognition of Jesus as divine in nature. In this regard, the crucial verse is 6 (Table 2),

JEWISH STUDIES

犹太研究
第26辑

表 2 《腓立比书》2:6 的希腊文和英文

Greek	English
ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ	who, though he was in the form of God, did not regard equality with God as something to be exploited,

Dunn emphasizes that Paul seems to propose an Adam Christology, mainly exposed in Rom 5:12-21, to “express the importance of Christ by comparing him and his significance with that of Adam.”^① Furthermore, he argues that “Adam Christology is also probably the determinative clue to our understanding of Phil 2:6-11,” listing significant parallels between Adam and Jesus in Phil 2:6-11, such as:

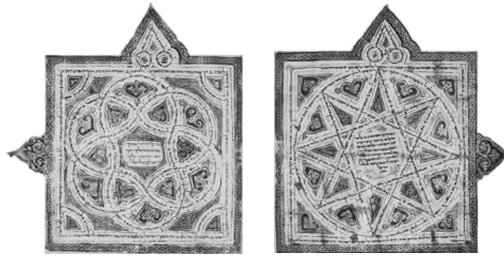
- 2.6a-in the form of God (cf. Gen. 1.27)
- 2.6b-tempted to grasp equality with God (cf. Gen. 3.5)

For Dunn, Phil 2:6-11 merely expresses a theology that continues the Jewish tradition, just as some Jews of the same period offered worship to Adam, as described in *Life of Adam and Eve* 13-14.^②Dunn concludes,^③

In short, then, one of the main categories of early Christology which seems at first to go well beyond Jewish thought (Christ as a corporate individual, as more than individual) is in effect *an outworking and development of the more familiar Adam theology* drawn from Gen. 1-3 and from subsequent reflection on these chapters... The categories were certainly being stretched by such usage, but we cannot yet say that the new wine had already burst the old wineskins.

Dunn’s argument overlooks a couple of vital messages that the text indicates. As he has noticed, there is a crucial difference between Christ and Adam, despite the parallels between them: Christ represents the new age, the age of life through death, whereas Adam represents the old age, the age of sin

① Dunn, *The Partings of the Ways*, 252.
② 同上,255。
③ 同上,256; the italics are original in Dunn.



ruling over humanity to death.^① Given this difference, it deserves closer examination whether and how Christ differs from Adam in their nature of being. In the text, at least one such difference exists, which can be discerned through the word *μορφῇ*.

As some scholars have highlighted, the key term for understanding the entire hymn of Phil 2:6-11 is the Greek term *μορφῇ*, which is translated as “form.”^② The question important for the current discussion is: What does it mean to claim that Jesus was in the form of God? In this regard, Hawthorne and Martin provide a comprehensive survey, pointing out four possibilities that Paul’s theology supports: glory, image (Gen 1:26-27 and 3:1-5), mode of being, and condition/status.^③ Dunn seems to accept the second possibility, given his emphasis on the parallel between Phil 2:6 and Gen 1:26-27. In other words, Dunn argues that Jesus is in the form of God (Phil 2:6) just as humanity was created in the image of God (Gen 1:26-27).

It is crucial to note that the term *μορφῇ* occurs only two times in the original texts of the entire New Testament: Phil 2:6 and 2:7.^④ To clarify the meaning of *μορφῇ* in Phil 2:6, it is beneficial to consider how this word is used in 2:7, which states that Jesus empties himself and took the form (*μορφῇ*) of a slave/servant (*δοῦλος*). The “form” in Phil 2:7 is unlikely to mean “glory” because it does not make sense to claim that Jesus empties himself and took the glory of a servant. The meaning of “image” does not make sense either because, as Barclay has emphasized, Paul meant that Jesus really and truly became a man.^⑤ Thus, the meaning of *μορφῇ* in 2:7 likely describes the mode of being, namely the essence of an existence. The possibility of a condition/status is not excluded, as it makes sense for Paul to claim that Jesus took the status of a servant. Nevertheless, this possibility does not conflict with the

① Dunn, *The Partings of the Ways*, 252.

② Richard R. Melick, Jr. *Philippians, Colossians, Philemon* (Nashville, TN: Broadman Press, 1991), 88; Martin, *A Hymn of Christ*, 99.

③ Gerald F. Hawthorne and Ralph P. Martin, *Philippians* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004), 111-114.

④ It also occurs in Mark 16:12, but it has been accepted without disagreement by scholars that the original ending of Mark is 16:8.

⑤ Barclay, *The Letters to the Philippians, Colossians, and Thessalonians*, 45.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

meaning of “mode of being”; instead, they describe different aspects of a being. In other words, Jesus emptied himself (incarnation) to become a human in essence and accepted the lower status of being a servant.

The possible meanings of μορφή in 2:7 help to ascertain its meaning in 2:6 because there is a contrast between v. 6 and v. 7 regarding Jesus’s identities before and after his incarnation, indicated by the conjunction “but” (“ἀλλά”) in v. 7.^① If 2:7 means that Jesus became a human in nature and accepted the status of being a servant, then 2:6 likely means that Jesus, before the incarnation, had the form of God in nature and the high status of being equal to God. Thus, suppose one accepts Dunn’s view that Jesus is described as the second Adam in Phil 2:6-11. This parallel could have various implications. As Fee concludes, viewing Jesus as second Adam may lead to “a diminished Christology that sees Christ as only human and not preexistent,” as Dunn does; that said, it may also move “toward a high Christology that sees an intentional contrast between Adam’s failure and the divine Christ’s stepping into that role with full success.”^② My discussion supports the second direction, according to which “that Jesus was in the ‘form’ of God means nothing less than that he was God.”^③

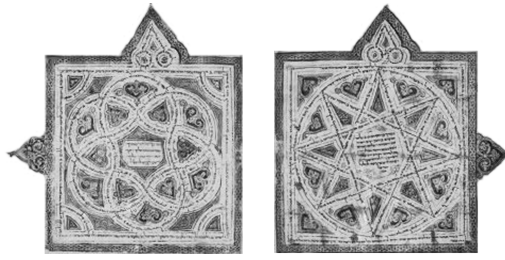
In short, reading Phil 2:6 and 2:7 together points to a contrast: while the first Adam was created in the image of God (in the sense that he was not God) but tempted to be equal with God, the second Adam, Christ, was in the form of God (in the sense that he was God) but gave up this status of being equal with God. Such a contrast constitutes what Caird calls the “rhetorical balance of the passage as a whole: he who renounced *equality with God* to become man can be adequately contrasted only with a man who aimed at *equality with God*.”^④ Hurtado argues that the contrast here is not between Jesus and Adam

① For an emphasis on this contrast, see Gordon D. Fee, *Paul’s Letter to the Philippians* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1995), 196; *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study* (Peabody, MA: Hendrickson Publisher, 2007), 375.

② Fee, *Pauline Christology*, 375-376.

③ F. C. Synge, *Philippians and Colossians: Introduction and Commentary* (London: SCM Press, 1951), 30.

④ Caird, *Paul’s Letters from Prison*, 121; the italics are original in Caird.



but between Jesus and foolish humans.^① Even in this reading, the contrast between humanity and divinity stands.

Notably, the term “equal to” (ἴσος) in Phil 2:6 occurs rarely in the New Testament, only eight times, and the expression “equal to God” occurs two times: Phil 2:6 and John 5:18. The context of John 5:18 suggests that there was a quarrel between the Jews and Jesus regarding healing on the Sabbath: Jesus healed a sick man, who then took his mat, beside the pool with five porticoes (John 5:2). As a result, “the Jews were seeking all the more to kill him, because he was not only breaking the sabbath, but was also calling God his own Father, thereby making himself equal to God” (John 5:18). In the verses following John 5:18, Jesus gave a long discourse, which, as mentioned in Section 1 above, Dunn sees as a clear indication of Jesus’s consciousness of a divine existence with God. Thus, if Dunn sees the Christology in John as high, the parallel between John 5:18 and Phil 2:6 on the phrase “equal to God” suggests that the Christology in Phil 2:6 is also high.

In conclusion, this section’s discussion supports reading a high Christology in Phil 2:6-11. Even if one accepts Dunn’s view that Phil 2:6-11 expresses an Adam Christology, the texts indicate that this Christology moves toward a direction opposite to what Dunn thought: it describes Christ as divine instead of as merely human. Because in Dunn, Jesus’s divine nature is the non-negotiable boundary marker between the followers of Jesus and the group of Jews that later became rabbinic Judaism, the theological parting of the ways might occur as early as the date of *Philippians*. It makes sense to assume, as van Kooten does, that Paul knew the expulsions of followers of Jesus from synagogues described in John 9:22, 12:42, and 16:2.

IV. The high Christology in Col 1:15-20

Like Phil 2:6-11, Col 1:15-20 is also widely seen as a Christological hymn circulated before the composition of *Colossians*.^② While it is controversial

^① Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God?*, 100.

^② Caird, *Paul’s Letters from Prison*, 174; David Hay, *Colossians* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2000), 50. Peter T. O’Brien, *Colossians, Philemon* (Dallas, TX: Word Books, 1982), 32.

JEWISH STUDIES

犹太研究
第26辑

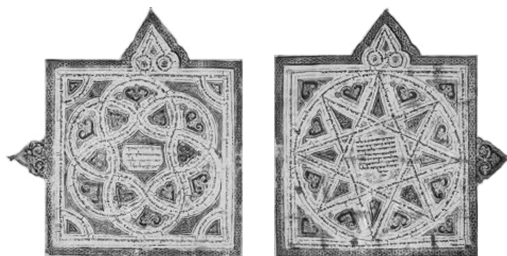
whether the author of this letter is Paul, it is largely agreed that its theology is distinctively Pauline,^① especially given the similarities between Colossians and Ephesians.^② For this paper's discussion, what matters is the Christology the texts expresses, no matter who wrote it and where its theology came from. As a hymn, its entire content is as follows (Table 3):^③

表 3 《歌罗西书》1:15-20

15	He is the image of the invisible God, The firstborn over all creation,
16	For in him all things were created, In heaven and on earth, Things visible and invisible, Whether thrones or dominions, principalities or powers, All things were created through him and for him;
17	And he is before all things, And in him all things hold together.
18	And he is the head of the body, the church. He is the beginning, The firstborn from the dead, In order that he might be pre-eminent in everything,
19	For in him all the fullness was pleased to dwell,
20	And through him to reconcile all things to him, Whether things on earth or in heaven, By making peace through his blood shed on the cross.

The statement that Jesus is in the image of God (Col 1:15) resembles the assertion in Phil 2:6 that Jesus was in the form of God. Thus, if Phil 2:6-11 has a high Christology, as discussed above, Col 1:15-20 also exhibits a similar

① Caird, *Paul's Letters from Prison*, 174; Hay, *Colossians*, 53; O'Brien, *Colossians, Philemon*, 40-41.
② Synge, *Philippians and Colossians*, 53-59.
③ O'Brien, *Colossians, Philemon*.



Christology; one can argue that Col 1:15-20 sets out a contrast between Adam and Christ.^① However, the message of Col 1:15-20 is much more complicated because it is related to several different traditions, including the Jewish tradition concerning Wisdom, which Dunn emphasizes. As Dunn sees it, this passage, as well as 1 Cor 8:6 and probably Phil 2:6-11, uses Wisdom language that is typically Jewish tradition concerning divine Wisdom to describe the pre-existence of Christ.^② Some typical Jewish texts Dunn mentions include (Table 4):^③

表 4 犹太文本中先存的“智慧”

Prov 8:22-23	The LORD created me at the beginning of his work, the first of his acts of long ago. Ages ago I was set up, at the first, before the beginning of the earth.
Sir 24:9	From eternity, in the beginning, he created me, And for eternity I shall not cease to exist
Wisd 7:26	For she is the reflection of eternal light, the spotless mirror of the power of God, the image of his goodness.
II Enoch 30:8	On the sixth day I commanded my wisdom to create man.

Dunn also argues that Jesus seems to link himself with the figure of divine Wisdom because, in Luke 7:35, he calls himself a child of Wisdom.^④ For Dunn, the point is that the statements about a figure of divine Wisdom were widespread during Second Temple Judaism without being seen as any threat to the doctrine of Monotheism because Wisdom was not seen as another god.^⑤

While the parallels between Col 1:15-20 and the Jewish tradition of

① Fee, *Pauline Christology*, 518.
 ② Dunn, *The Partings of the Ways*, 257.
 ③ 同上, 258。
 ④ 同上, 231。
 ⑤ 同上, 259。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

Wisdom are explicit, as other scholars have also noted,^① it is not so explicit that Col 1:15-20 continues or accepts the Jewish understanding of Wisdom. In my discussion of Adam Christology in Phil 2:6-11, I argued that Paul might use the tradition of Adam to develop a Christology different from or even contrary to the Jewish understanding of Adam. This argument applies to Col 1:15-20 as well because, in Beetham's insightful words, "The composer of the hymn or poem [Col 1:15-20], however, has taken his description of Christ in the language of Wisdom/Word an astonishing step beyond anything said about the Wisdom/Word figure in the early Jewish literature."^②

Beetham mentions a couple of places where Col 1:15-20 goes "an astonishing step" beyond Jewish literature about Wisdom. He argues that in Col 1:16, all things were created in him (εἰς αὐτὸν), instead of merely through him, and "this is language that elsewhere in the NT is reserved for God alone (see Rom 11:36; 1 Cor 8:6; Heb 2:10)."^③ This example is not sufficiently convincing because the statements in Rom 11:36; 1 Cor 8:6 and Heb 2:10 are different, involving not creation but the existence of the world in him (God). A more convincing example is Beetham's observation that "Wisdom figure has been connected to the crucified and resurrected Jesus Christ, an actual historical figure. This interpretation stood in strong contrast to the Judaism of the apostles' day, which identified Wisdom with their Scriptures, the Torah."^④

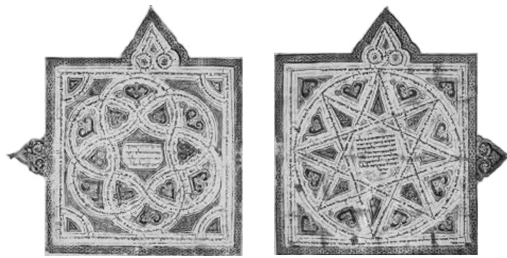
This latter example is more convincing because a brief comparison of the Wisdom of Solomon with Col 1:15-20 regarding their connection to Prov 8 can clarify the point. First, as Beetham has observed, while divine Wisdom is personified in the Wisdom of Solomon, it is not connected to a historical person's entire life. Second, the personified Wisdom functions differently from Jesus. Take Wisd 8:16 as an example, where the notion of personified Wisdom

① See, for instance, Marianne Meye Thompson, *Colossians and Philemon* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2005), 29. Hay, *Colossians*, 54; O'Brien, *Colossians, Philemon*, 38-39.

② Christopher A. Beetham, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians* (Leiden: Brill, 2008), 137.

③ Beetham, *Echoes of Scripture*, 137.

④ 同上, 139。



has here reached its peak:^① Wisdom accompanies humans to bring pleasure and joy, avoiding harshness and pain. Jesus functions more broadly and deeply: he is the head of the church and the firstborn from the dead; he reconciles all things and makes peace through his blood. It is not merely about joy and pleasure but is concerned with reconciliation and salvation. Lastly, and most importantly, Col 1:19 describes Jesus in a way that does not occur in any Wisdom literature: “In him all the fullness was pleased to dwell.”

There has been a debate on the source of the term fullness (πλήρωμα), which also occurs in Col 2:9 to describe Jesus in a similar but more precise way (see Table 5 below):

表 5 《歌罗西书》1:19 和 2:9 的希腊文和英文

	Greek	English
Col 1:19	ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι	For in him all the fullness was pleased to dwell
Col 2:9	ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς	For in him the whole fullness of deity dwells bodily

Some scholars argue that πλήρωμα is a technical term of Christian Gnosticism to describe all the aeons or emanations which came from God.^② Other scholars disagree. For instance, Melick presents two cases that counter this interpretation. First, Gnosticism was a second-century movement, and there is no real evidence for a widespread Gnostic-like worldview near the middle of the first century.^③ Second, since emanations are distinct from God, the phrase “fullness (πλήρωμα) of deity” indicates a non-Gnostic interpretation of πλήρωμα. The second point is similar to that of Hay, who states, “Unlike later Gnosticism, the hymn makes no distinction between God and the

① Takamitsu Muraoka, *The Wisdom of Solomon in the Septuagint* (Leuven: Peeters 2024), 88.
② Barclay, *The Letters to the Philippians, Colossians, and Thesalonians*, 136-137; E. Lohse, *Colossians and Philippians* (Philadelphia, PA: Fortress, 1971), 57.
③ Melick, *Philippians, Colossians, Philemon*, 213; see also E. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of Proposed Evidences* (2nd ed; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1973).

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

‘fullness’,”^① and Moule, who argues that “fullness of deity” cannot possibly be equated with the Gnostics’ hierarchy of beings lying between God and the world.^② As discussed below, whether this term is from Gnosticism or not, the readers of Col 1:19 and 2:9 may understand Jesus as divine.

If πλήρωμα is not a technical term from Gnosticism, one can understand it according to its literal meaning. In this case, as Melick points out, the term may mean simply “totality,” and it expresses that “Jesus was completely God. Everything that God is, Jesus is.”^③ It is helpful to note that, the “dwelling of the fullness” is modified by the adverb “bodily” (σωματικῶς), which occurs only once in the NT. In O’Brien’s high Christological reading of Col 1:19 and 2:9, “the addition of σωματικῶς (“bodily”) indicates the manner in which the fullness dwells in Christ.”^④ According to this reading, God dwells in Jesus completely in a physical, substantial, and ontological sense. It is not merely a functional term describing the idea that God completely saves through Jesus, as “a functional Christology presupposes, and finds its ultimate basis in, an ontological Christology.”^⑤

Caird puts forward four possible meanings of “bodily” (σωματικῶς):^⑥ (a) “in bodily form,” i.e., incarnate; (b) “embodied,” i.e., in the corporate life of the church; (c) “in organic unity,” and not diffused throughout a hierarchy of powers; (d) “in solid reality.” Caird argues for (d) and against others. Differently, Wright states that one does not have to choose between (a) and (d) because “part of Paul’s point is that the incarnation, the taking of ‘bodily’ form by God, was and is the ‘solid reality’ in which were fulfilled all the earlier foreshadowings.”^⑦ Wright’s comment also applies to other options, although he does not examine them. For instance, it is possible that Paul saw

① Hay, *Colossians*, 62.

② C. F. D. Moule, *Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957; reprint 1991), 166.

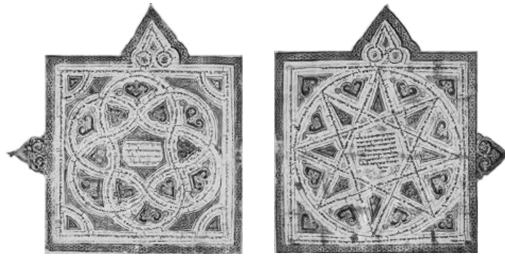
③ Melick, *Philippians, Colossians, Philemon*, 213.

④ O’Brien, *Colossians, Philemon*, 111.

⑤ 同上, 112。

⑥ Caird, *Paul’s Letters from Prison*, 191.

⑦ N. T. Wright, *Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008), 89.



the incarnation as God’s real dwelling in Jesus to make him the head of the Church (Col 1:18). The point is that all the possible readings of “bodily” (σωματικῶς) do not exclude each other, including (c), the focus of the following discussion.

As emphasized above, many scholars nowadays do not see πλήρωμα in Col 1:19 and 2:9 as a technical term coming from Gnosticism. Caird even argues that Gnosticism borrowed this concept from Paul.^① For this article, what matters is the theological meaning of this term, rather than its historical origin. It is not harmful to assume, according to the view of a few scholars, that πλήρωμα in Col 1:19 and 2:9 is a Gnostic or Gnostic-like term. Even if this is the case, readers may still read Jesus as divine rather than human because the author was using this term in an anti-Gnostic sense, as indicated by the warning against false teachings in Col 2:8: See to it that no one takes you captive through philosophy and empty deceit, according to human tradition, according to the elemental spirits of the universe, and not according to Christ.

The author of Colossians was teaching something different from what was circulated, including philosophy, human tradition, and the elemental spirits of the universe. Whatever those false teachings are, the author warned his audience to reject them. Thus, if Gnosticism or Gnostic-like thought was one of the false teachings, the author was using a term from this thought to argue against it—which makes sense of the above (c) reading of “bodily” (σωματικῶς) in Caird. Because Gnosticism understood Jesus as one of the emanations or even all the emanations (Gnostic πλήρωμα), Jesus was lower than God; in contrast, the author taught an opposite understanding of Jesus as completely (Christian πλήρωμα) divine.

Returning to the entire hymn, one may also find some parallels between it and other contemporary thoughts, such as Platonic cosmology, which describes the cosmos as the visible image of an intelligible god.^② However, such parallels are far from suggesting that the author described a Platonic

① Caird, *Paul’s Letters from Prison*, 180-181.

② Markus Barth and Helmut Blanke, *Colossians: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven, CT: Yale University Press, 2008), 160. Hay, *Colossians*, 58. Lohse, *Colossians and Philippians*, 50. Wright, *Colossians and Philemon*, 47.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

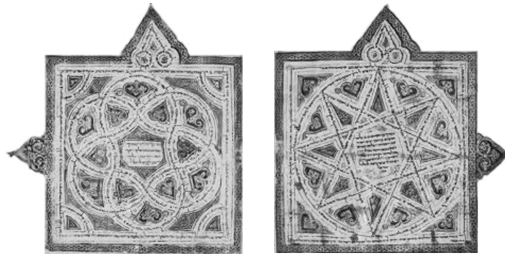
Jesus. Similar comments apply to the possible impact of Stoic philosophy on this hymn because some scholars have noticed that “there are close parallels and also crucial differences between Stoic cosmology and the hymnic material of Col. 1:15-20.”^① The warning in Col 2:8 suggests that the author might be teaching against a Platonic or Stoic understanding of Jesus, although a Platonic or Stoic term might be used. Such a writing strategy resembles the one Phil 2:6-11 suggests. As discussed in the preceding section, a parallel between Adam and Christ does not imply that Paul proposed an Adam theology that interprets Jesus as merely a human; rather, Paul set up a contrast between Adam and Christ to highlight Jesus’s divine nature.

All in all, a closer examination of Col 1:15-20, especially its description of Jesus as the image of God (Col 1:15) and the statements that the fullness (of deity) dwells in Jesus (Col 1:19; 2:9), indicates a high Christology that raises Jesus as high as God instead of a low Christology that interprets Jesus as human. Together, Phil 2:6-11 and Col 1:15-20 point to what Dunn calls a non-negotiable boundary marker between Christianity and rabbinic Judaism—Jesus’s divinity.

V. Conclusion

This study has argued that theology and sociology are not rival frameworks but complementary lenses for describing the ongoing “partings” between emergent Christianity and rabbinic Judaism. Because, as Dunn has pointed out, Monotheism/Christology provides the non-negotiable boundary markers, theological criteria legitimately help us discern when specific claims cross a line—even when social practice remained “muddy,” overlapping, and locally variable for centuries. According to Dunn, the theological parting did not happen until post-70 CE because 1) it has been widely agreed that the Gospel of John, which contains a high Christology that could serve as the non-negotiable boundary marker, was composed at the end of the first century and 2) Phil 2:6-11 and Col 1:15-20, although composed before 70 CE, portray a low Christology within the Jewish tradition, not describing Jesus as divine.

① Vicky Balabanshi, *Colossians: An Eco—Stoic Reading* (London: T&T Clark, 2020), 74.



While the article does not claim consensus on an early Johannine date, it highlights reasons to doubt a consensus on a late date, decoupling high Christology from a necessarily late compositional setting. Doing so weakens Dunn’s case for postponing the theological parting and aligns with the possibility that expulsions and synagogue conflicts reported by John were already known in the Pauline horizon because, textually, Phil 2:6-11 and Col 1:15-20 support a high Christology that might have caused the line to be crossed. The statements that Jesus was in the form of God and equal to God (Phil 2:6) and that fullness (of deity) dwells in Jesus (Col 1:19; 2:9) indicate an ontological elevation of Jesus that stretches and surpasses the extant Jewish categories like Adam/Wisdom motifs. These passages therefore relocate the theological parting earlier than Dunn’s 70-135 window, even while acknowledging the Jewish resonances both authors employ.

The case offered here is cumulative rather than definitive, for it relies on caution against drawing a settled conclusion about the date of John and simultaneously arguments for a high Christology in Phil 2:6-11 and Col 1:15-20. Taken together, these lines of inquiry can refine a more nuanced chronology: multiple social “partings” across the long second-fourth centuries, grounded in an earlier, pre-70 theological parting marked by the confession of Jesus as sharing in the divine identity.

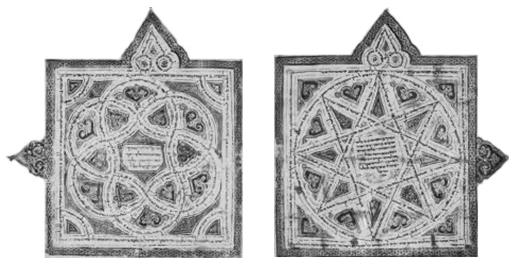
公元 70 年以前的“分道扬镳”

——通过《约翰福音》、《腓立比书》2:6-11 与《歌罗西书》1:15-20 对邓恩的修订

李曦

【摘要】本文尝试修订詹姆斯·D. G. 邓恩关于基督教与拉比犹太教“分道扬镳”的著名论述。首先,本文为邓恩的神学模型辩护,认为该模型具有与社会学、历史学叙述并行的正当性;只要不将“分道扬镳”描绘为一次性的、过度简化的图景,讨论神学上的“分道扬镳”仍然有其益处。随后,本文提出,应将神学层面的分道提前至公元 70 年之前,而非邓恩所主张的 70 年之后,依据是《约翰福音》、《腓立比书》2:6-11 与《歌罗西书》1:15-20 中的高基督论。邓恩认为,《约翰福音》在 1 世纪晚期成书,尽管该书传达了认可耶稣神性的基督论;相较之下,《腓立比书》2:6-11 与《歌罗西书》1:15-20 虽然成书更早,但是二者的基督论仅仅把耶稣解读为“人”而不是神。本文一方面简要重审《约翰福音》的成书年代,提醒学界不要过快地排除其较早成书的可能;另一方面论证《腓立比书》2:6-11 与《歌罗西书》1:15-20 其实认可耶稣的神性,因为耶稣“本有神的形象、与神同等”(《腓立比书》2:6),而且“一切的(神的)丰盛居住在他里面”(《歌罗西书》1:19;2:9)。本文由此修订了神学“分道扬镳”的时间:尽管社会学层面的分离在不同地域与世纪中交错推进,神学上的分道在公元 70 年之前已然展开。

【关键词】犹太教与基督教的分离;詹姆斯·邓恩;《腓立比书》2:6-11;《歌罗西书》1:15-20;《约翰福音》



《赛姆勒先生的行星》中美国犹太族群 交互中的西方文明困境书写

李栋^{*}

【摘要】纽约曼哈顿文化地理版图中泾渭分明的德国犹太人和东欧犹太人是贝娄在《赛姆勒先生的行星》中着重关注的两大群体。作者强调前者之“邪恶”，关注后者之“良善”，并通过聚焦前者对后者的道德“腐蚀”所引发的伦理“混乱”，不仅再现了两大犹太族群交互的历史真实，更在本质上关切了20世纪60年代的美国（西方）社会呈现的“无序”困境。贝娄认为，犹太启蒙运动中被“解放”的德国犹太人是西方启蒙运动中的犹太代表，他们对“个体性”的追求容易引发“无序”，造成“混乱”。为此，贝娄为德国犹太人贴上了“邪恶”的标签，并由此寄寓了西方文明之所以在20世纪60年代陷入困境的原因。

【关键词】德国犹太人；邪恶；东欧犹太人；个体性；混乱

1970年，索尔·贝娄出版了长篇小说《赛姆勒先生的行星》（*Mr. Sammler's Planet*），并由此获得当年的美国国家图书奖。在这部小说中，贝娄一反常态，并未以他极为熟悉的芝加哥^①为背景，而是将故事的发生地移至“令他厌恶的纽约”^②。这看似随意之举其实大有内涵：首先，纽约曼哈顿通常是欧洲犹太移民到达美国的第一站。来自欧洲不同地区的犹太群体在初抵美国时，都会在纽约曼哈顿汇集，而他们的相遇及彼此间的影响就成为贝娄在这部小说中关注的焦

^{*} 李栋，华东政法大学外语学院讲师。

^① 事实上，在贝娄的创作过程中，故事发生地曾几经其变。在最早期的手稿中，主人公“居住于芝加哥南区（the South Side of Chicago）”；此后，贝娄又将其变更为“纽约皇后区”；最终，贝娄选定“曼哈顿”作为故事的发生地。Zachary Leader, *The Life of Saul Bellow: Love and Strife, 1965-2005* (New York: Alfred A. Knopf, 2018), 69.

^② Ruth Miller, *Saul Bellow: A Biography of the Imagination* (New York: St. Martin's Press, 1991), 185-186.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

点。其次,“贝娄对纽约的描述通常都在痛斥这个城市混乱、暴力和危险的状态”^①。由此,小说的整个叙事进程可能围绕“犹太移民群体”和“混乱危险状态”等维度展开。这部完稿于1969年8月(1969年1月上台的尼克松政府“标志着20世纪60年代的结束”^②)的小说更像是贝娄站在历史的分水岭回望20世纪60年代、特别是20世纪60年代中后期混乱、无序的美国,并试图从根源上找出社会动乱原因的一种尝试。

通过极隐匿的方式,贝娄在小说开篇不久即向读者引出了一个在美重要犹太人群体。小说的主人公赛姆勒先生有一个看似平常的名字——阿图尔·赛姆勒(Artur Sammler),而这个名字其实暗藏玄机。正如赛姆勒本人在提到母亲为自己取名时所言:“她给我取了一个解放后的名字:阿图尔(Artur)。”^③此外,赛姆勒先生的姓氏Sammler其实也传达出某种暗示性的信息;对此,批评家曼宁在其文章中有过关注,“Sammler本身是一个德语单词”^④,而赛姆勒先生又是一名犹太人。将以上围绕赛姆勒先生名字及民族身份所得出的“解放的”“德国(语)”以及“犹太人”等字眼连接在一起,就可以破解出一条令人豁然开朗的隐含信息——被解放的德国犹太人。而这一犹太群体及其所承载的理念将成为贝娄这部小说中的关键主题。他对西方个人和社会问题的深入探究,对西方困境症结的判断,都围绕这一群体具体展开。

在美国犹太族群发展历史上,德国犹太人和东欧犹太人可谓泾渭分明的两大群体。德国犹太人多在1848年前后移民美国,开启了犹太人大规模移民美国的先河^⑤;而超过200万东欧犹太人则于1881—1924年移民美国^⑥,最终构筑起在美犹太人的主体。在东欧犹太人初抵美国、茫然无措之时,先来一步的德国犹太人大多已在美国站稳脚跟。在小说中,贝娄首先借曼哈顿文化地理信息巧妙

① Gustavo Sanchez Canales, “Bellow’s Cityscape: Chicago and New York”, in *The Cambridge Companion to Saul Bellow*, ed. Victoria Aarons (New York: Cambridge University Press, 2017), 45.

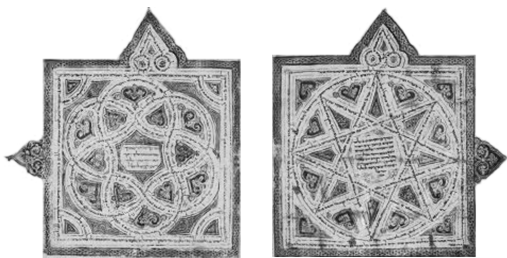
② M. J. Heale, *The Sixties in America: History, Politics and Protest* (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2001), 107.

③ Saul Bellow, *Mr. Sammler’s Planet* (London: Penguin Modern Classics, 2007), 68.

④ Gerald F. Manning, “The Humanizing: A Theme in Mr. Sammler’s Planet,” *English Studies in Canada*, vol. 3, No. 2 (Summer 1977): 222.

⑤ 1848年欧洲革命失败后,为数甚众的对时局失望且不满的欧洲移民前往美国,史称“48人”(forty-eighters),其中便有大量德国犹太人,形成了德国犹太人移民美国的一波高潮。Deborah Pessin, *History of the Jews in America* (New York: The United Synagogue of America, 1957), 112-113.

⑥ 1881年,沙皇亚历山大二世(Alexander II)被刺,犹太人成为该事件的替罪羊。针对犹太人的集体迫害(Pogrom)成为一种从南至北席卷沙皇俄国的有组织行动,并最终导致东欧犹太人大规模移民美国。截至1924年,美国国会通过新的法律限制移民数量,有超过200万东欧犹太人移民美国。Deborah Pessin, *History of the Jews in America* (New York: The United Synagogue of America, 1957), 173-176.



引出在此生活的德国犹太人和东欧犹太人；其次分别聚焦该两大犹太群体，挖掘前一群体身上所折射出的“邪恶”和“罪孽”，探查后一群体体现着的“良善”和“无奈”，进而通过梳理东欧犹太人对德国犹太人的经济攀附，阐释德国犹太人对东欧犹太人不可逆转的道德腐蚀；最后，贝娄从德国犹太理念所蕴涵的“个体性”特质介入，探究由此导致个体与社会层面的“混乱”和“失序”状态，并悲观地引申出一个终极的主题——西方社会自启蒙运动以来所固有的本质矛盾与问题。贝娄笔下，德国犹太人缘何与“邪恶”相关联？导致西方世界个体与社会层面混乱失序的根本症结又是什么？作为一名严肃作家，贝娄早在 20 世纪 60 年代就开始以犹太视角探查西方社会内在的根本性问题，这部小说即是贝娄为西方社会把脉问诊，指出西方社会的顽瘴痼疾的一次关键尝试。

一、曼哈顿文化地理版图中的德国犹太人和东欧犹太人

贝娄在文本中使用了纽约曼哈顿的大量街名和地名，这并非仅仅出于故事情节发展之需，如将这些真实的地理信息串联起来，并辅之以相关历史、社会因素进行解码，则可破译出作者隐含于文本中的重要指向性信息。同时，也能够发掘出作者内嵌于字里行间的真实情感。

小说第一章开篇不久，贝娄即借赛姆勒先生乘公交车之机，描述了一起其所目睹的盗窃事件，而在这起事件中，贝娄着重提及了曼哈顿的几个具体地标：赛姆勒从位于曼哈顿中城^①的“42 大街图书馆”（即纽约公共图书馆，New York Public Library）位置乘车一路北上；黑人扒手则“从哥伦布圆环^②（Columbus Circle）上车”^③。根据赛姆勒先生的描述，黑人扒手在公交车上作案时，车辆正位于“72 大街”^④，而 72 大街地处曼哈顿上城（Uptown），也就是曼哈顿的北部。这起事件会给细心的读者留下模糊的印象，即曼哈顿上城区似乎隐约间与“邪恶”或者“犯罪”存在某种关联^⑤。

① 纽约曼哈顿从南到北大体可以分为下城（Downtown）、中城（Midtown）和上城（Uptown）三个区域。

② 哥伦布圆环位于 59 街，中央公园的西南侧，是曼哈顿的一处地标。

③ Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 2.

④ 同上。

⑤ 值得注意的是，国内研究者已经注意到贝娄作品中城市与罪恶的关联。学者乔国强就任在其专著中指出，“在贝娄的笔下，城市不是代表人类文明的集散地。相反，在大多数情况下，城市代表了现代社会的罪恶”。乔国强 Qiao Guoqiang,《美国犹太文学》修订版 [American Jewish Literature revised edition]（上海 [Shanghai]：上海外语教育出版社 [Shanghai Foreign Language Education Press]，2019），359。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

为了进一步强化读者的这种印象,同样在小说的第一章,时隔不久,贝娄再次详细记述了赛姆勒先生与这名黑人扒手的又一回不期而遇,细致入微地呈现了这名盗贼作案的全过程。这次,赛姆勒先生刚刚结束在哥伦比亚大学的一次失败的讲座,深受打击。他从“百老汇大道和 116 街附近”^①上公交车后,因为讲座引发的痛苦经历而心事重重,胡思乱想间,却又发现了那名穿戴讲究的黑人扒手,再次目睹了公交车上的罪恶。与以往不同的是,此次在黑人扒手作案得逞“转头回望的一刹那,他看到了赛姆勒先生”^②;心中畏惧的赛姆勒先生此时则佯装对刚刚发生的罪恶毫不知情,“他俯下身来朝车外望去,好像要看看公交车马路上要行驶到哪条街道了。96 大街”^③。贝娄以旁敲侧击的方式让读者了解到了本次公车犯罪行为的具体发生地。细心的读者定会关注到“96 大街”这几个字眼。与上文出现的“72 大街”相同,“96 大街”亦位于曼哈顿的上城,两条大街其实指向同一个地理区域,而这绝非巧合。贝娄希望读者能够注意到,黑人扒手在公交车上的两次作案,虽然时间不同,但罪恶发生的地点却惊人一致,均位于纽约曼哈顿的上城地区。作者的目的逐渐显现:他希望能在读者心中,将曼哈顿上城地区与“犯罪”或“邪恶”之间构建某种联系。而贝娄如此建构,其更深层次的目的究竟是什么呢?

为了说明这个问题,贝娄安排赛姆勒先生回忆起了很久以前发生的一件事。“在他读高中时,曾经翻译过(中世纪基督教神学家)圣·奥古斯丁(Saint Augustine)的一句话,而这句话给他留下了极深刻的印象:‘恶魔在北方建起了他的城市(The Devil hath established his cities in the North)’^④。”也就是说,北方的城市或者“北方”这个地理区域代表着邪恶的势力。这句话为整部小说定下了基调,而这也与如上所做的、关于地理信息的分析遥相呼应:“北方”“北部”成为极富意蕴的关键词语,而它们都与“邪恶”紧密相连。

有意思的是,贝娄使用纽约曼哈顿作为整个故事的发生地,而纽约地处美国东北部,是典型的“北方”城市,作者使用纽约作为背景,除了暗示小说的犹太主题外,抑或是希望将纽约这一北部城市与“邪恶”势力相互关联。而曼哈顿的“上城”地区则位于纽约曼哈顿岛的“北方”,这种“北方”的双重叠加更为凸显了贝娄的意图:北方城市纽约曼哈顿区的北部地区“上城”是“邪恶”的温床。

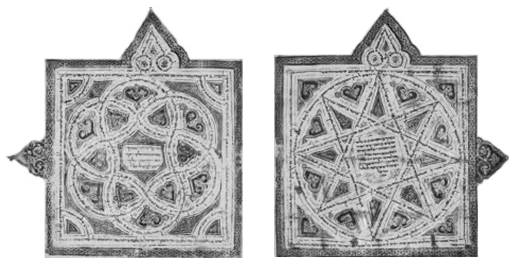
而此时,文本中的另外一条重要的地理信息亦应引起读者注意。小说中,赛

① Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 34.

② 同上,37。

③ 同上,38。

④ 同上,25。



姆勒先生寄居在他的侄女玛丽戈特(Margotte Arkin)的家中,而玛丽戈特的家则位于“西90大街的一套大公寓中”^①。不难发现,西90大街位于曼哈顿上城的核心区域,这并非巧合,贝娄此举可能意在将玛丽戈特的身份信息与曼哈顿上城这个特定地理信息相互关联。因为,贝娄已经提到,玛丽戈特是一位德国犹太人。而且针对其身份,贝娄在文本中还有一番意味深长的描述:“好像做一个犹太人麻烦还不够多似的,这个可怜的女人还是个德国人。”^②在此,贝娄不仅表明了玛丽戈特的德国犹太人身份,也在隐约间表达了他对德国犹太人的态度:德国犹太人这一群体极为特殊,他们或许为整个犹太社区带来了“麻烦”。贝娄在此埋下了伏笔,而他的目的显而易见,他希望读者能够注意到德国犹太人这一特殊群体,并巧妙设置,通过曼哈顿上城这一特殊地理区位,将德国犹太人与“邪恶”和“麻烦”巧妙联系起来。

针对文本中的另外一名关键人物——赛姆勒先生的女儿苏拉(Shula),作者也给出了相应的地理信息。苏拉经常在垃圾箱中捡拾物品,而对此,贝娄表述道:“他和苏拉一起生活了好多年,就住在百老汇大道以东。在她的老父亲看来,她的太多行为都不可理喻。她狂热地收集各种物件。说白了,她就是个捡破烂儿的,他不止一次地看到她正在百老汇大街的垃圾箱中翻找东西。”^③在此,贝娄表明,苏拉的住所位于百老汇大道附近,而百老汇大道是纵贯曼哈顿南北的一条城市主干道,对读者而言,这样的信息太过笼统;因此,针对苏拉的具体居住地,贝娄在随后又给出了更为明确的地理指向性信息:“她总是在第四大道人行道的垃圾箱中挑拣出各种愚蠢透顶的书籍,这些书书脊发白,而且透着雨水留下的水渍。”^④

第四大道是曼哈顿一条特殊的道路,其并非如其他大道般从南至北,而是介于其北部的公园大道(Park Avenue)和它南面的鲍尔里街(the Bowery),大体位于东10街和东14街之间。结合上文中提到的她住在“百老汇大道以东”可以判断:苏拉居住地位于百老汇大道和第四大道之间,地理方位明显地处曼哈顿的下城(Downtown),靠近曼哈顿下东区(Lower East Side),而这里是在纽约的东欧犹太移民的传统聚居地点。事实上,在19世纪末20世纪初东欧犹太人移民初抵美国始,德国犹太人和东欧犹太人两大犹太族群在纽约曼哈顿就形成了极清晰明确的地理分布特点。欧文·豪在其专著中就提到,为帮助东欧犹太人尽快

① Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 5.

② 同上,13。

③ 同上,16。

④ 同上,43。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

融入美国,德国犹太人专门组建了“教育联盟”(Educational Alliance),“而在其后的几十年中,该联盟成为帮扶新移民的主要力量,而同时也是上城犹太人和下城犹太人之间分歧、争执的主要原因”^①。在此,“上城犹太人”和“下城犹太人”则分别指代德国犹太人和东欧犹太人。可见,在纽约曼哈顿岛,如此上、下城的分布格局维系了相当长时间,而上城、下城则分别成为德国犹太人和东欧犹太人具有标志意义的文化地理区域。

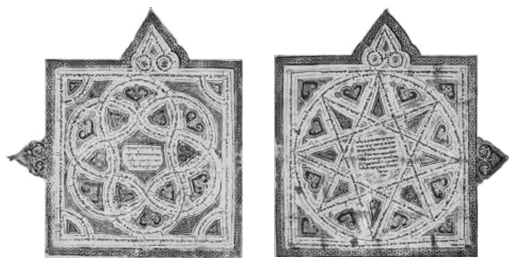
贝娄在文本中通过将苏拉与曼哈顿下城相联系,不仅向读者凸显了她东欧犹太移民的身份背景,更是借机写出了苏拉,亦即东欧犹太移民在生活上的困顿、情感上的空虚及精神上的迷茫。如果说,曼哈顿上城与德国犹太人相互关联,暗示着“富足”掩盖下的“邪恶和堕落”;曼哈顿下城则与东欧犹太人不可分割,隐喻着“贫困”笼罩中的“良善和迷茫”。同在纽约曼哈顿,这两个不同的地理区位是作者在文本中着重强调的文化地理概念,分别被打上了明确的烙印,清晰标明了两大犹太人群体间的鸿沟。东欧犹太人在生活上的无着、精神上的困惑以及在无奈中不得不依附于德国犹太人的苦楚,亦是小说中的一条重要线索。贝娄希望借助曼哈顿的地理信息,和与之关联的社会经济文化属性,以不动声色的方式,吸引读者注意到流散于美国的两大犹太族群——德国犹太人和东欧犹太人。因此,该两类犹太人间的相互关系、彼此影响以及复杂互动将成为贝娄在文本中的核心关注点。而且,他的目的不仅仅限于犹太问题,他希望通过聚焦犹太人在美国的两大族群来说明、阐释西方社会更为根本的深层次矛盾和问题。

二、“邪恶”的德国犹太人

如前所述,贝娄小说中出现的犹太人,均可被明确划入两大群体——德国犹太人和东欧犹太人。两个群体的犹太人是贝娄探查西方文明困境的出发点和立足点,而“被解放的德国犹太人”及其“所承载的理念”作为文本之关键主题得以在贝娄的叙事安排下首先进入读者视野。

通过对相关地理信息的梳理,读者已形成一个模糊却直观的印象,即德国犹太人与“邪恶”行为有某种微妙关联。在接下来的叙事中,贝娄通过对具体人物的描述,引导读者将这种浅层的模糊印象逐步清晰化。在聚焦德国犹太群体时,贝娄将其进一步划分为两类:一类是天生的德国犹太人;另一类则是通过后天有意识的选择而依附于德国犹太理念的“新”德国犹太人。本节将集中关注前一类

^① Irving Howe, *World of Our Fathers—The Journey of the East European Jews to America and the Life They Found and Made* (New York: Bantam Books, 1980), 235.



犹太人。

所谓天生的德国犹太人,是指生长于德国,或自幼深受德国历史、文化、社会、宗教等客观因素熏陶,形成独有气质、独特精神面貌和价值观念的犹太人。该群体中有相当一部分在 1848 年欧洲革命失败后移民美国,成为美国犹太人群体中的一支重要力量。小说中的几位人物如玛丽戈特、格鲁纳医生亡故的妻子荷达(Hilda)和沃尔特·布鲁克(Walter Bruch)均属该类犹太人。贝娄煞费苦心地从中选择了一位代表性人物进行聚焦,沃尔特·布鲁克由此进入读者视线。针对其“代表性”,贝娄在沃尔特第一次露面时,就围绕其身份做了如下说明:“走进来的是沃尔特·布鲁克,是本家的一位亲戚,沃尔特是玛丽戈特的表兄,他和格鲁纳医生一家也沾亲。”^①短短一句话即交代出沃尔特基于血缘而形成的特殊身份,他与小说中上述几位人物均沾亲带故、彼此联系;几条有关德国犹太人的叙事线索都围绕他交叉汇集,德国犹太人的特质在他身上得以集中彰显,他成为小说中德国犹太人间的桥梁和纽带。据此,贝娄赋予其天然的“代表性”,让他不仅仅代表家族,还在某种意义上代表着整个德国犹太人群体。

首先,贝娄聚焦沃尔特的宗教信仰,探究其颇不寻常的宗教观念及行为:

在他早年刚移民美国时,他和另外一名德国犹太人一同受雇于梅西百货公司的一家仓库,他们互相给对方做弥撒,一个人躺在包装箱中,手腕上缠着从廉价商店买来的念珠,而另外一个人则开始做弥撒。^②

在此,贝娄探查了沃尔特极“异类”的宗教实践行为。身为犹太人,其却在践行天主教之特有宗教行为“弥撒”,这明显构成叛教(apostasy)。沃尔特的行为是其叛教导致的信仰真空状态的一种极端表达。犹太正统派作家赫尔曼·沃克(Herman Wouk)曾对德国犹太人及其叛教行为有过论述:在 19 世纪的德国,“启蒙运动所赋予的新自由”使得“成千上万名犹太人穿过犹太隔都墙壁的间隙,走向叛教(apostasy)的道路”。^③可见,通过聚焦沃尔特的叛教行为,贝娄一方面强调了沃尔特“被解放”的德国犹太人的身份,呼应小说“被解放的德国犹太人”这个关键主题;另一方面,也在影射(犹太)“启蒙运动”,为进一步揭示该运动与沃尔特的邪恶特质之关联埋下伏笔。贝娄还就此传递出一条隐含信息,即德国犹太人“被解放”的事实成为此后他们叛教等行为的直接原因。

此外,贝娄以赛姆勒和沃尔特聊天行将结束时的一件小事作为点睛之笔,来

^① Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 45.

^② 同上,46。

^③ Herman Wouk, *This Is My God* (New York: Pocket Books, 1973), 202.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

加深读者对以沃尔特为代表的“被解放”的德国犹太人叛教行为的认知,亦为接下来聚焦其对“独特性”的追求做好铺垫。听完沃尔特的痛苦倾诉,赛姆勒安慰道:“沃尔特,我会为你祈祷的。”但如此一句稀松平常、颇富宗教意蕴的话所引发的反应却令人始料不及:“赛姆勒叔叔,你什么意思?你祈祷?赛姆勒叔叔,我有胳膊,你有祈祷经文?”^①作为被“解放的”德国犹太人,沃尔特在叛教的同时转而选择信奉“(女性)胳膊”。这种颇为独特的“恋物癖(fetishism)”^②侵入信仰真空状态的沃尔特,成为指导其行为的准则。由此,他才会做出以上表态后“捧腹大笑”^③,并以此凸显其对赛姆勒犹太教信仰的不屑和他叛教行为的彻底。

其次,贝娄借其对“胳膊”的迷恋,开始探讨沃尔特对“独特性”或“个体性”的有目的的追寻。作为“被解放的”犹太人,他在处处彰显自己的与众不同,而对女性胳膊的迷恋则是对该理念的具体表达。贝娄借他这种奇特的变态“恋物癖”一方面影射了德国犹太人观念与行为上的“邪恶”及由此导致的痛苦无助,正如他自己所说:“我一生都是如此。我深陷其中,不能自拔。”^④另一方面,亦在暗示“独特性”和“邪恶”间的可能关联。贝娄希望借这种颇不寻常的“恋物癖”来强调被“解放的”德国犹太人对“独特性”或“个体性”的追求。对此,贝娄在文中进行了细致的阐释:

人人都在追求世界上奇特非凡的东西,或者希望成为奇特、非凡的人物。他们自己想成为拥有一身罕见羽毛的鸟儿;想成为形状怪异、发育畸形的鱼儿,想成为举止荒谬、特立独行的人类。^⑤

贝娄在此描绘出西方社会的一幅芸芸众生相,经启蒙运动被“解放”后,他们急不可耐的开始标榜“个性”,追逐与众不同,沃尔特作为被“解放”的犹太人,自然也不能免俗。沃尔特希望通过对“女性胳膊”的迷恋来彰显自己的独特和非

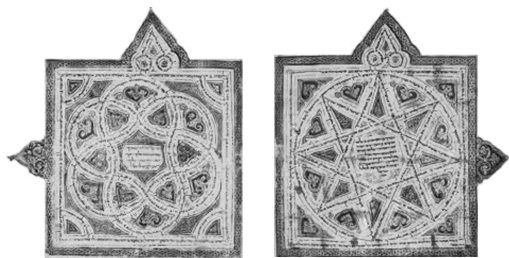
① Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 51.

② 同上,50。

③ 同上,51。

④ 同上,48。针对自己的邪恶变态行为,沃尔特颇为痛苦。他往往都是通过这种变态的发泄获得满足,而满足后他的内心却又陷入极度痛苦、煎熬和不安的状态。因此,他每每事后找到赛姆勒倾诉,以寻求慰藉。

⑤ 同上,50。有学者指出,“20世纪五六十年代,新感知运动盛行于美国文学界,这场运动的成员把自己看作是反文化的一部分……赞同个体行为和表达方式的自由……贝娄对这股思潮持反对意见”。详见张军 Zhang Jun、张兰 Zhang Lan,〈论《赛姆勒先生的行星》中战争创伤书写与引路人建构的疗伤机制研究〉[*War Trauma and Mentor-guided Trauma Healing Mechanisms in Saul Bellow's Planet*],于《当代外国文学》[*Contemporary Foreign Literature*],2022年第3期[2022, Issue 3],97。可见,贝娄在此从另一个侧面,通过对这种思潮和行为的反对和批判,展示了他对以沃尔特为代表的德国犹太人行为的厌恶,他为这类行为打上了明显的负面烙印。



凡,这无疑是在表达其在获得“解放”后对“个体性”的追求。

起初,赛姆勒先生似乎还没有意识到这种“个体性”或“独特性”对沃尔特的重要和不可或缺。因此,在听完沃尔特的倾诉后,他如此安慰沃尔特:

你又没害过任何人,而且现在人们把这种事看得很淡,根本不像从前那样了……你的困境和其他人的非常相似……每个人似乎都有这样的邪恶习气(vices),而且还把这些事公布于众。现在,你这都不是什么新鲜事了。真的,你的问题其实和 19 世纪克拉夫特·埃宾(Krafft-Ebing:奥地利精神病学家、性学研究创始人)的问题没啥两样,老生常谈了。^①

最后,赛姆勒明确将沃尔特的这种标新立异的变态行为定义为“邪恶习气”,贝娄也就在看似不经意间向读者挑明了德国犹太人沃尔特身上的“邪恶”特质。鉴于沃尔特基于血缘身份关系而与生俱来的“代表性”,贝娄其实等于将这种“邪恶”特质与德国犹太人群体相互关联,为德国犹太人钉上“邪恶”之标签。

赛姆勒的上述言论其实发自肺腑,他希望以此减轻沃尔特的负罪感,舒缓其因邪恶行为所致的精神压力和道德愧疚。但随后,在一段长长的内心独白中,赛姆勒先生终于意识到了自己如此表态可能会引发的问题。对被“解放的”德国犹太人而言,他们追求、向往的乃是“独特”和“个性”,沃尔特也不列外。因而,赛姆勒先生对当时自己安慰沃尔特的话深感后悔,在内心独白中,他有感而发:“很有可能,在沃尔特不再悲伤,不再哭泣的时候,他会因我提到的克拉夫特·埃宾的事而感到受伤,也会因为我说的他这种反常行为没啥特别的而感到难受。”^②因为,对沃尔特而言,自己苦苦追求的就是这种有别于别人的“独特”和“个性”,如果他的行为没有区别、独特于别人,那么就意味着他对“个性”的追求全然失败,他自然会因此而受伤。在贝娄笔下,对于“被解放的”德国犹太人而言,他们丧失了信仰的约束,突破了道德的掣肘,在对个性的追寻中彻底迷失了自我,走上了“邪恶”的不归之路。在此,贝娄从一个最具“代表性”的德国犹太人的视角,揭露了“个体性”当道下的西方社会众生相,并由此引申出西方社会在个人和社会层面的深层问题。下一节,本文将聚焦“邪恶”的德国犹太人给“良善”的东欧犹太人所带来的负面影响,并阐释贝娄笔下的德国犹太人缘何“邪恶”。

^① Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 48.

^② 同上,50。

三、东欧犹太人对德国犹太人经济攀附所引发的道德混乱

贝娄在小说中的叙事进程一直徘徊于德国犹太人和东欧犹太人之间。两大犹太移民群体在曼哈顿均有集中分布,虽然彼此关联密切,却又自成一体。本文第一节所聚焦的双方在曼哈顿岛地理分布上的泾渭分明,是双方在经济、政治和社会阶层界限上的直观、外在投射。即便有鸿沟横亘其间,德国犹太人对东欧犹太人由交往所致的负面渗透和道德腐蚀却悄无声息地持续推进,并最终导致后者陷入道德失序之困境,而这才是贝娄在小说中聚焦的主线。

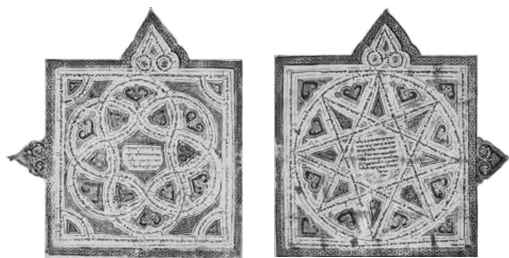
作者笔下的东欧犹太人特点鲜明——他们都直接或间接地从德国犹太人那里接受资助、寻求庇护,简言之,东欧犹太人普遍依附于德国犹太人。这其实反映了曼哈顿岛上两大犹太人群体的真实情况,初来乍到的东欧犹太人总会或多或少在某些方面得到先来一步、已在纽约落地生根的德国犹太人的接济,对德国犹太人的依附成为一种普遍现象。贝娄就此将历史的真实移植入小说的虚构中。针对德国犹太移民和东欧犹太移民之间的关系,欧文·豪(Irving Howe)在其专著中进行过阐释:“(先期而来的)德国犹太人已经彻底美国化了,他们中的许多已经发家致富,并且通过跻身美国共和党获得了政治影响力。在(20)世纪之交时,已在美国落地生根的德国犹太人与东欧犹太人间的矛盾冲突已极为尖锐,令人担忧。”^①

可见,虽然两大美国犹太族群在经济、政治层面存在不可逾越的屏障,但双方的相互交往及由此产生的矛盾却是不容置疑的事实。东欧犹太人对德国犹太人的攀附、向德国犹太理念的妥协,以及由此而来的东欧犹太人之“德国犹太化”及其负面后果都被贝娄象征性地精确浓缩于格鲁纳医生的家庭生活中。

格鲁纳医生作为小说中的一名关键人物,关于其出身和身份,贝娄在介绍他的家庭生活时就给予了明确的界定:“格鲁纳是一名东欧犹太移民”^②;而他的

^① Irving Howe, *World of Our Fathers—The Journey of the East European Jews to America and the Life They Found and Made* (New York: Bantam Books, 1980), 234-235. 针对德国犹太人和东欧犹太人间的相互关系,欧文·豪进一步阐释:“但是,虽然他们(德国犹太人)总是对东欧犹太人摆出一副令人恼火的、极富优越感的姿态,但德国犹太人也承认他们之间确有关联,他们很难对这种关系做出解释,但却又很少希望否认这层关系。双方的争斗随之而来,有时如兄弟般亲密,而有时却又咬牙切齿、怒目以对……”同上,235。

^② Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 63.



“妻子是一位德国犹太人”^①。值得注意的是，贝娄在此使用了 *Ostjude*^② 这个德语单词，而这实际隐藏着三重含义。首先，他借此暗示，在这个东欧犹太人和德国犹太人共同组建的家庭中，德语处于支配地位，这也间接表明这位德国犹太妻子在家庭中的强势地位；其次，贝娄还借该德语单词，含蓄表达了格鲁纳医生在家庭生活中受支配、依附于人的窘况；最后，作者亦借机影射了格鲁纳医生的妻子对格鲁纳东欧犹太人身份的贬低之意。可见，这个界定其身份的德语单词就成为一窥其家庭境遇的最佳注脚。

为进一步明确该印象，贝娄随后指出：“她认为，自己在社会层级上是高于他的……而且她的任务就是提升改造他，然后帮助他建立他的医疗执业生涯。”^③ 格鲁纳医生虽然对于德国犹太人和东欧犹太人身份、地位的差距十分敏感，但他也不得不承认双方之间的巨大鸿沟，因此“（他）对自己妻子社会地位高这一情况深信不疑”^④。这是其在家中依附于人的又一佐证。在此，作者意在强调一个事实，即格鲁纳医生在家庭中的从属地位亦表明德国犹太人精神理念已经对其产生了深刻影响，其内心深处认同并依附于德国犹太人所彰显的理念和精神。^⑤ 因此，本质上看，格鲁纳医生是贝娄笔下“新”德国犹太人的化身；但他同时亦残留着东欧犹太人某些根深蒂固的情感。格鲁纳医生的境遇并非孤立事件，而是极富代表性。贝娄在此强调：德国犹太人的精神和理念代表着一股主流的社会思潮，其本身由于经济地位的优势，对其他犹太族群产生了重要吸引，因此，东欧犹太人才认同其理念，纷纷向其靠拢，求得攀附。而正是在此大背景下，以剧作家雅各布·高丁(Jacob Gordin)为首的意第绪语知识分子才会发出如此震人心魄的呼唤：“是时候将下城犹太人对德国犹太人的过分依赖中解脱出来了。”^⑥

贝娄安排赛姆勒先生围绕格鲁纳医生展开叙事，伴随故事的进展，读者将逐渐认识、了解这个人物。首先，他是一位“慷慨”的人。赛姆勒先生回忆道，“自1947年以来，他和苏拉一直靠着格鲁纳医生的资助生活，他支付他们的房租，专门为苏拉量身定做了一份工作，还在他们的社会保险金和德国政府战争赔款之

① Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 63.

② 原文为:Gruner was an *Ostjude* immigrant.同上。

③ Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 63.

④ 同上。

⑤ 事实上，即便在事关犹太教信仰方面，格鲁纳医生也是屈从于其妻子对犹太教的倾向和选择，“在犹太重大节日的时候，前往位于第五大道的犹太会堂”，为此，贝娄还在随后专门解释道：“犹太会堂是荷达的选择。”同上，234。

⑥ Irving Howe, *World of Our Fathers—The Journey of the East European Jews to America and the Life They Found and Made*, 239.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

外,补贴他们的生活”^①。可以说,格鲁纳医生的慷慨相助是赛姆勒父女二人在纽约得以立足的根本保障。其次,贝娄还提到了格鲁纳医生的怀旧和对过往东欧生活的眷恋。“他十岁时离开故国(波兰),对克拉科夫城(Cracow)^②的那种魂牵梦绕始终无法释怀。而且他希望回忆有关祖父母、姑婶阿姨、堂表兄弟的点点滴滴,但其实赛姆勒先生本身和这些人也没什么过多交往。”^③可见,格鲁纳医生念旧且对故国的人和事满怀深情。赛姆勒先生针对格鲁纳医生有过这样一个总体评价:“身为妇科医生,格鲁纳赚了很多钱,后来,他在房地产领域的收益更为丰厚,整体看来,他是一个厚道、善良的人,而且很重视亲情。”^④这是对格鲁纳医生积极、正面的评价,也使读者对格鲁纳医生形成了最初印象和表层判断。

此外,针对格鲁纳医生,贝娄用简单的一句话进行总结:“但是,在移民美国半个世纪之后,格鲁纳医生本人依然算得上是一位移民。”^⑤贝娄希望由此传达的不外乎如下两方面内容:一方面,他怀念旧情、沉溺过往,一直未能忘记自己的东欧犹太人身份;另一方面,他入乡随俗,攀附德国犹太人,受到了德国犹太人理念的重大影响。因此,即便50年后,他依然是“一位移民”,他的价值观受到了东欧犹太人出身和德国犹太人思维理念的双重影响,其人生在两种势力的交错作用下蹒跚而行,他依然是一位心态上漂泊不定的“移民”,而非思想上笃定安宁的“土著”。

贝娄以此“依然是移民”的表述,勾连起下一步其在文本中将着重谈及的“邪恶”行为主题。事实上,贝娄在文本中不动声色地触及格鲁纳医生隐匿极深的“邪恶”,并由此更进一步聚焦因攀附于德国犹太人而被“德国犹太化”的东欧犹太人所面临的负面后果——道德层面的失序和困境。这是贝娄在文本中就此前已经串联起的有关“邪恶”与德国犹太人关联的一种回溯。

格鲁纳医生某些隐秘的“邪恶”行为首先由其子华莱士(Wallace)透露出来。华莱士在和赛姆勒先生聊天时提到,他的父亲格鲁纳医生有一大笔钱藏匿在居住的别墅中。针对其父的行为,华莱士有这样一番表态:

父亲有时会去帮助那些有钱有势的人,给他们做手术,就是刮宫术。只有当这些人家遭遇严重危机,他们家中的那些年轻的、出身上流社会的女继承人被人搞大了肚子时,他才会去。这是绝对保密的。只是出于同情,我父

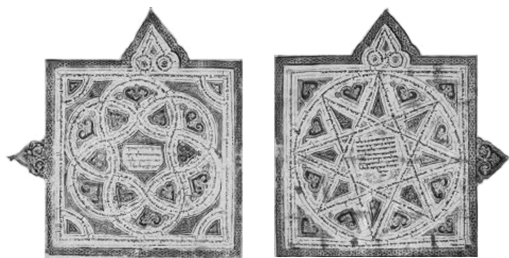
① Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 61.

② 波兰的历史名城,在该城曾有大量犹太人聚居。

③ Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 62.

④ 同上,61。

⑤ 同上,62。



亲很同情那些社会名流,因此也赚到了不少钱。^①

华莱士所说的身居高位、有钱有势的社会名流其实就是黑手党人,这一细节在小说的临近末尾处得到了证实:“如此看来,华莱士有关其父亲的所言不虚。他帮过黑手党的忙,做过一些手术。他也就确通过这种方式赚了钱。”^②可见,格鲁纳医生与黑手党人确有关联,有鉴于黑手党人邪恶凶残的本质,贝娄在此实则有意将格鲁纳医生的行为与“邪恶”相互勾连,目的是让读者注意到格鲁纳医生人性的另一个侧面。更为重要的是,贝娄通过赛姆勒先生的回忆,毫无掩饰地透露出格鲁纳医生从事这些邪恶行为的关键原因:

他自己(格鲁纳医生)是一个被套牢的人。荷达可是比他强势的多,在他黑手党式的大摇大摆之下,其实只不过是一种佯装出来的无法无天。但是,那个身量不高、头发蓬松、双腿如竹竿般纤细、裙摆长短大方得体,气质高贵、彬彬有礼的荷达才是真正的罪犯。伊利亚(格鲁纳医生)全在她的掌控之下。^③

以上,贝娄通过赛姆勒先生的回忆直接切入要害,极为明确地向读者传达了一条关键信息,格鲁纳医生所谓的“邪恶行径”其实都缘于其妻子荷达——一位德国犹太人。由此,贝娄一方面简洁明了地再次重申了德国犹太人的“邪恶”;另一方面,强调了德国犹太人对受其控制、被其左右的东欧犹太人的邪恶影响。可以说,正是由于德国犹太妻子的“强势”和“掌控”,才导致格鲁纳医生和黑手党的罪恶扯上关系,并由此最终导致了格鲁纳医生道德层面的失序和混乱。

华莱士针对其父格鲁纳医生曾总结陈词般说了一句意味深长的话:“如果一个人的内心如同西瓜那样,红瓤、黑籽一般清晰明了就好了。”^④换句话说,假如格鲁纳医生的内心,如非黑即白那般简单就好了。这只不过是一种不切实际的希望而已,实际上格鲁纳医生的内心矛盾且复杂,并非红瓤、黑籽般秩序清晰、一目了然,而是毫无秩序的一团混杂。不难发现,贝娄有意将格鲁纳医生塑造为一个矛盾交织、颇为复杂的人物。他既有怀旧、善良、慷慨这般“良善”的特质,也有颇见不得人的“邪恶”品行,而这种品性的杂交复合并非简单的添附,而是深层次的复杂交融,彼此犬牙交错、含混不清,贝娄实则以此暗示格鲁纳医生道德层面的无序和混乱。作者在这个人物身上所展现出的复杂的人格其实源于其对两大

① Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 83.

② 同上,258。

③ 同上,235。

④ 同上,83。

犹太移民群体融合的民族情感的思考,源于对他本人“移民”角色的身份定位。在贝娄看来,格鲁纳医生身上的“良善”来自其东欧犹太人的血统,而其“邪恶”则与其攀附德国犹太人的事实紧密相关。因此,“邪恶”和“良善”在他的灵魂深处混杂交织,德国犹太人的特质和东欧犹太人的精神内涵在他的骨子里无序融合,格鲁纳医生必然是一个充满矛盾的复杂人物。

四、邪恶德国犹太人“个体性”追求下的混乱和失序

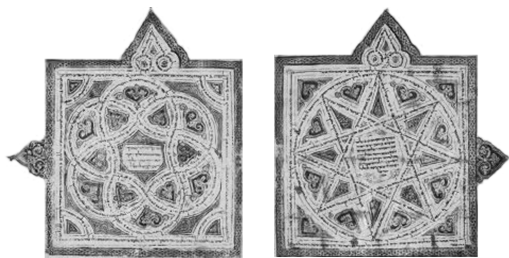
如前所述,小说中的重要群体德国犹太人被赋予“邪恶”之内涵,为什么贝娄给德国犹太人贴上如此负面的标签?作者如此论证,其笔锋指向什么,最终目的又是什么?寻根溯源,这与德国犹太人的历史境遇密不可分。从历史上看,发生于18—19世纪的犹太启蒙运动(亦称哈斯卡拉,Haskalah)始于德国,该“运动的奠基人是德国犹太思想家摩西·门德尔松。18世纪六七十年代,在门德尔松及其弟子的倡导下,柏林首先形成了哈斯卡拉中心”^①。可见,德国是犹太启蒙运动的发起之地,而德国犹太人也因“地利”使然,耳濡目染间最早、最深地受到该运动的影响。此外,在论及犹太启蒙运动的重大意义时,许多西方著名学者将“犹太启蒙运动看作是‘隔都时代’与‘解放时代’的分界线”^②。可以说,正是犹太启蒙运动将犹太人从犹太教及犹太传统等一系列刻板、严格的束缚中解放出来。^③由此,这场运动对犹太人的解放而言,具有关键意义。结合文本,贝娄笔下的德国犹太人,正是由于犹太启蒙运动的兴起和其理念的持续深化而被“解放”的犹太人。解放后的犹太人,开始走出隔都,背离宗教,开启了“现代性”意义上对“自我”和“个体”的狂热追寻。毋须讳言,犹太启蒙运动在本质上发轫于欧洲的启蒙运动。因此,犹太启蒙运动内在地沿袭欧洲启蒙运动的精神实质。比如,在对个体的重视上,“哈斯卡拉在提高个人及人类的地位方面与欧洲启蒙运动是雷同的”^④。对犹太启蒙运动的探究也需要寻根溯源地从欧洲启蒙运动开始。两者一脉相承的特质也在暗示,贝娄在文本中所关注的群体可能不仅仅

① 张倩红 Zhang Qianhong,《犹太启蒙运动初探》[An Initial Exploration of the Jewish Enlightenment],于《世界历史》[World History],2002年第5期[2002,Issue 5],62。

② 同上。

③ “这场运动从18世纪70年代一直持续到19世纪80年代,旨在改革犹太教对传统和集体主义的过分倚重,将一种更具理性、分析性、智性和个性的生活方式引入犹太社会。”Daniel Gordis 丹尼尔·戈迪斯,《以色列:一个民族的重生》[Israel: A Concise History of a Nation Reborn],王戎 Wang Rong 译(杭州[Hangzhou]:浙江人民出版社[Zhejiang Renmin Publishing House],2018),12。

④ 张倩红,《犹太启蒙运动初探》,64。



局限于德国犹太人,他可能是用德国犹太人来指涉被启蒙运动所解放的西方民众。

在“中世纪晚期和近代早期,传统的欧洲社会处在剧烈的调整和变革时期,发生了诸如文艺复兴、宗教改革、启蒙运动……等一系列思想、文化、军事和政治等方面的事件”^①。有学者对这一系列的事件进行了系统性的归纳,认为“最能够清晰定义文艺复兴、启蒙运动、市民阶层的政治革命、工业化的崛起以及社会分层的开始与持续这一连串相互关联的世界性历史事件基本特征的核心概念,就是‘现代性’了”^②。而“现代性所提供的最重要、最核心的历史事实与经验便是个体性或个体化”^③。学者甘绍平对“个体性”概念做了进一步的阐释:

“个体性”概念是由两个部分组成的:一是个体的独特性。每一个人都因其唯一性而与他人具有着差异……人的独特性与多样性甚至被视为一种道德上的要求……生命的使命在于充分展现自身的独特性……二是个体的自我决定。^④

由此,联系本文第二节对德国犹太人沃尔特所做的分析可以发现,贝娄笔下的沃尔特无疑典型地彰显着“个体性”的理念精髓。作为一名被“解放”的德国犹太人,沃尔特陷入了一种对“个性”和“独特”的极致追求中。而他的这种孤注一掷追求“独特”的行为(个体化行为)则可能会导致一种“极端”状况的出现,即“作为个体的当事人完全失去了对自己的控制,从自尊过渡到自傲再到自我膨胀和无度的自私”^⑤。沃尔特言行中不管不顾、只欲达成自己变态满足的自私行为和心态无疑契合此处描述的这种“极端”情况。实际上,贝娄在小说文本中就通过赛姆勒先生对“个体性”作出了直截了当的评价:“我过去就一直说,这场赋予人类个体性(individuality)的解放(liberation)本身并不是一个巨大的成功。”^⑥在此,贝娄毫无掩饰地对启蒙运动后的解放,乃至解放背后的德国犹太人给出了颇为负面的评价。

进一步分析,这种“个体化”行为有可能在社会意义上造成更为严重的后果,即“在现代性时代,具有不可逆向的个体性进程既意味着自由、开放和幸福,但对

① 张礼刚 Zhang Ligang,《柏林哈斯卡拉运动兴起的犹太因素》[The Jewish Factors in the Rise of the Haskalah Movement in Berlin],于《学海》[Academia Bimestrie],2015年第6期[2015,Issue 6],183。

② 甘绍平 Gan Shaoping,《个体的崛起与道德的主体》[The Rise of the Individual and the Moral Subject],于《哲学动态》[Philosophical Trends],2021年第8期[2021,Issue 8],101。

③ 同上,101—102。

④ 同上,104。

⑤ 同上,106。

⑥ Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 189。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

于一部分人而言,也可能意味着失控的激情、无度的欲望、极端的自私、对秩序和规则的蔑视……”^①。而在贝娄看来,德国犹太人之所以邪恶^②,表面看似体现在以沃尔特变态行为为代表的离经叛道事实本身;而更深层次来说,是由于以沃尔特为代表的被“解放”的犹太人对“独特性”的刻意追求,从而“完全失去了对自己的控制”,并由此可能带来个体和社会层面上“失控的激情”和“对秩序和规则的蔑视”。由此,贝娄通过沃尔特的介入,进一步引入了“秩序”和“失控”的概念。

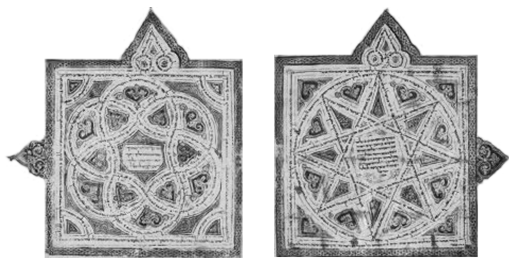
贝娄在文本中多次谈及“失控”和“秩序”,这体现了他对秩序的关注和重视。比如,结束在哥伦比亚大学^③失败的演讲后,赛姆勒先生对学生混乱、无礼的表现十分震惊,感觉自己的尊严受到了践踏,自然对此事愤懑不已。他在随后的思索中,其实找到了这些学生的问题所在,因为“当他们的内在处于有序状态时,他们的表现也必然有序”^④。也就是说,赛姆勒先生认为,从个体层面而言,这些学生之所以(外在)“表现”粗暴无礼、行为混乱,是因为他们本身的“内在”就缺乏秩序、浑沌不堪。所以,贝娄实则是借赛姆勒先生之口,指出“秩序”的重要性,以及西方社会由于缺乏“秩序”导致“失控”的事实。他在大声呼吁,西方社会应当追求秩序,而非个性。

① 甘绍平 Gan Shaoping,〈个体的崛起与道德的主体〉[The Rise of the Individual and the Moral Subject],于《哲学动态》[Philosophical Trends],2021年第8期[2021,Issue 8],106。

② 贝娄给德国犹太人贴上“邪恶”标签的行为可能还夹杂着个人情感因素。贝娄于“1966年12月与妻子苏珊分居。开始写长篇小说《赛姆勒先生的行星》”;此后,1968年10月“和苏珊离婚”;1969年8月该小说完稿。Saul Bellow 索尔·贝娄,《索尔·贝娄书信集》[Letters of Saul Bellow],杨晓荣 Yang Xiaorong 译(北京[Bei Jing]:人民文学出版社[People's Literature Publishing House],2021),335,17,18,361。可见,在该小说的创作期间,贝娄正经历着与第三任妻子苏珊·格拉斯曼(Susan Glassman)的婚姻所带来的痛苦和无奈,而苏珊正是一位德国犹太移民的后代。贝娄的传记作家里德(Zachary Leader)在描写苏珊的父亲弗兰克·格拉斯曼医生(Dr. Frank Glassman)家的富裕生活时写道:“格拉斯曼一家生活优渥,而这一切都是拜弗兰克的收入所赐。弗兰克的座驾是一辆凯迪拉克,而且他还是标准俱乐部(Standard Club)的成员(标准俱乐部是德国犹太人的组织,要比马里所在的、面向东欧犹太人的契约俱乐部[(Covenant Club)]在社会层级上高上一等)”。Zachary Leader, *The life of Saul Bellow: To Fame and Fortune 1915-1964* (New York: Vintage Books, 2016), 595。文中提到的“马里”指的是贝娄的大哥马里·贝娄(Maury Bellow)。由此,贝娄对德国犹太人的负面态度抑或夹杂着部分个人感情色彩,这在一定程度上可以解释贝娄在作品中对德国犹太人所展现的敌视态度。但是,贝娄的剑锋所指、用意之深绝不仅限于此。

③ 之所以谈及哥伦比亚大学,贝娄可能意在以发生于1968年4月下旬哥伦比亚大学的那场骚乱来影射一种极端“混乱”和“无序”的状态。“1968年4月22日,哥伦比亚大学学生举行示威抗议活动”以“反对防务分析研究所为五角大楼从事研究活动……次日,学生抗议发展为校园暴动,后来进占了校长办公室”。随后,“学生在校长办公室的地毯上小便,占领学校的一座建筑物并在教授办公室内任意破坏”。吕磊 Lv Lei,《美国的新保守主义》[The Neo-conservatism in America](南京[Nanjing]:江苏人民出版社[Jiangsu People's Publishing House],2004),71-72。

④ Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 36。



此外,在社会整体层面,贝娄也提及了“秩序”的匮乏。走在纽约脏乱、无序的大街上,赛姆勒先生再次陷入沉思:“赛姆勒先生认为,白人新教徒的美国未能达成最佳的秩序,对此他非常恼怒……这不是一个强有力的统治阶层”^①。很明显,从社会层面而言,赛姆勒依然认为其缺乏“秩序”,与自己心中有关“秩序”的预期相距甚远,这种无序的状态促使他呼吁由一个更强有力的统治阶层来实现更好的“秩序”。可见,贝娄认为,无论从个体层面还是从社会整体层面而言,西方社会均呈现出“秩序”的匮乏,以及随之而来的混乱的滋生。

文本中的混乱和无序其实呼应、投射着小说创作期间美国的时代特征。20世纪60年代的美国充满着动荡和无序,黑人民权运动风起云涌、肯尼迪遇刺、越战反战浪潮的激荡都显现着整个时代的秩序匮乏。值得注意的是,这部小说完稿前的1968年,正“是美国社会暴力、骚乱、不安达到顶峰的一年,不仅美国前总统约翰·肯尼迪的弟弟罗伯特·肯尼迪^②在这一年被枪杀,民权运动领袖马丁·路德·金也在同年遇刺,美国政府还会每天向民众通报越战死亡人数”^③。所有这一切都使处于风云激荡时代的贝娄开始思考秩序的宝贵价值和无序的重大风险,而在作品中展示出自己的思考、彰显时代的烙印就变得再自然不过。

值得注意的是,贝娄在文本中对格鲁纳医生和他妻子荷达的命运安排。荷达在故事开始时就已离世,而格鲁纳医生在小说行文结束时也走到了生命的尽头,这一头一尾的两个“死亡”并非偶然,而是折射出贝娄对西方文明病入膏肓、无药可医、必然走向衰亡的一种带有强烈预言性质的情节安排。荷达本身就是一名“天生的德国犹太人”,而格鲁纳医生则是一位深受德国犹太理念影响、处处彰显德国犹太人精神实质的“新”德国犹太人。德国犹太人的理念、精神和气质是该夫妇共同的烙印,而两人的死亡则影射了德国犹太理念(抑或其影射的西方文明)气数将尽的悲凉和逐渐式微的命运。

^① Saul Bellow, *Mr. Sammler's Planet*, 86.

^② 1966年,“贝娄接受《生活》(*life*)杂志稿约,为正在竞选纽约州参议员的罗伯特·肯尼迪写人物简介;跟随肯尼迪活动一个星期……”。Saul Bellow 索尔·贝娄,《索尔·贝娄书信集》[*Letters of Saul Bellow*],杨晓荣 Yang Xiaorong 译(北京[Bei Jing]:人民文学出版社[People's Literature Publishing House],2021),17。由此可见,贝娄其实对罗伯特·肯尼迪并不陌生;两年后,肯尼迪遇刺必然给贝娄的内心带来强烈的冲击,并由此促使其对当时美国社会的无序、暴力展开思考。

^③ 席楠 Xi Nan,《索尔·贝娄小说政治思想研究》[*Study of Political Thoughts in Saul Bellow's Novels*](广州[Guangzhou]:中山大学出版社[Sun Yat-Sen University Press],2020),101。

结 语

贝娄绝非一位安囿于书斋一隅的学者型作家,他的思维和视角也不仅仅局限于犹太人和犹太团体,而是触及不断发展变化的美国抑或是西方当代社会。可以说,“当下社会的状况与贝娄的创作紧密相关”^①。贝娄对当时美国社会的思考,以及与本文所分析归纳的贝娄对社会根本症结一脉相承的立场,其实在其1976年的诺贝尔文学奖演说辞中有极其明确的表达:

个人生活方面,骚动无序或几近恐慌;在家庭生活方面——对丈夫、妻子、父母、孩子而言——混乱;对民众行为,个人忠诚,性爱实践——更进一步地混乱。我们正是努力生活在这样一种个人骚乱无序、公众迷惑混乱的环境中。^②

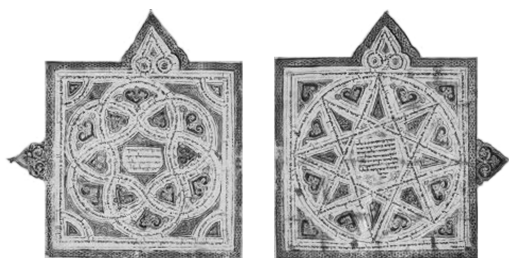
可见,贝娄在演说辞中明确表达了自己对当时美国社会从个体到家庭再到群体行为方面“混乱”和“无序”的担忧。于贝娄而言,他所担心和忌惮的犹太个体“混乱”和“无序”的生活状态是由犹太启蒙运动所孵化衍生出的“个体性”导致的。为此,他在文本中象征性地为犹太启蒙运动的直接结果——被解放的德国犹太人——贴上“邪恶”的标签;而如果要寻根溯源的话,上述社会状况的出现则与孕育犹太启蒙运动的欧洲启蒙运动密不可分。由此,贝娄看似探查“邪恶”的德国犹太人,实则在本质上关切了整个西方社会:通过透视德国犹太人背后的“犹太人解放”以及“邪恶”德国犹太人对“良善”东欧犹太人的充满罪孽的渗透和影响,来探讨追寻人性解放、弘扬“个体性”背景下的西方社会所面对的个体困境及由此导致的社会意义上的“无序”和“混乱”。贝娄悲观地触及了西方社会的本质矛盾和问题。^③

贝娄批判矛头的所指在本质上而言并非德国犹太人这一群体,而是该犹太群体所体现和彰显的那种毫无节制的背叛传承以及对解放、自由和个性等方面

① 乔国强 Qiao Guoqiang,《美国犹太文学》修订版[American Jewish Literature revised edition](上海[Shanghai]:上海外语教育出版社[Shanghai Foreign Language Education Press],2019),340。

② 同上,341。

③ 贝娄在1966年11月16日回复一位伦敦读者的信中提到,“作为英国人,您会在《赫索格》里看到犹太人的问题,这是不可避免的事。表面来看,这是一本犹太人的书,然而对我来说,真正的主题要深刻的多”。Saul Bellow 索尔·贝娄,《索尔·贝娄书信集》[Letters of Saul Bellow],杨晓荣 Yang Xiaorong 译(北京[Bei Jing]:人民文学出版社[People's Literature Publishing House],2021),335。在写这封信几天之后,贝娄开始着手创作《赛姆勒先生的行星》,这部同样表面看来是描写犹太人的书,同贝娄在信中所说的一样,“真正的主题要深刻的多。”



孤注一掷的追求。德国犹太人身上直接、明确地凸显了启蒙运动以来，西方社会人性解放旗帜标榜下的对自由、个性和解放的无休止追寻。可以说，德国犹太人是犹太世界中，西方社会人性解放运动中的最直接产物和最明确化身，德国犹太群体因该运动在本质上继承了西方启蒙运动所主导的理念和思维。由此，在文本中贝娄对该群体展开批评，反映了贝娄对整个西方文明解放过度、自由过限，对个性的追求用力过猛而陷入走火入魔困境，最终引发社会混乱的一种警觉和担忧。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

Writings of the Western Civilization Dilemma Reflected in the Interaction of American Jewish Communities in *Mr. Sammler's Planet*

LI Dong

Abstract: The distinct German Jews and Eastern European Jews in the cultural geography of Manhattan, New York, are the two major Jewish groups that Bellow focuses on in *Mr. Sammler's Planet*. The author emphasizes the “vice” of the former, stressing the “goodness” of the latter. In addition, Bellow, by underlining the ethical “chaos” caused by moral corrosion of the former upon the latter, not only reproduces the historical reality of the interaction between the two major Jewish communities, but also fundamentally concerns the “disorder” dilemma presented by American (Western) society in the 1960s. Bellow believed that the Jewish-Enlightenment-liberated German Jews were the Jewish representatives of the Western Enlightenment, and their pursuit of “individuality” could easily lead to “chaos” and “disorder”. Therefore, Bellow labeled German Jews as “evil” and ultimately hinted at the reasons why Western civilization was in trouble in 1960s.

Key Words: German Jews, Vice, East European Jews, Individuality, Chaos