



学术评论

封闭的正典：赫尔曼·柯亨与罗森茨维格

——兼论马克·里拉教授新书《搁浅的心灵》第一章^①

林国华

摘要：超验秩序在希伯来《圣经》中得到最彻底的表述，随之而来的问题是如何看待该秩序与自然秩序的关系，是和解还是冲突？两种答案分别指向对世界截然不同的优劣评判，并奠定了保守正典抑或激进异端的两条思想进路。这限定了所谓“犹太人问题”的基本语境。通过对柯亨和罗森茨维格的分析，呈现了这两位晚近犹太思想领袖如何在正典与异端的复杂纠结中展开他们的思考。

关键词：柯亨；罗森茨维格；灵性秩序；灵知论

犹太思想家弗朗茨·罗森茨维格和他的杰作《救赎之星》是《搁浅的心灵》^②第一章的议题。借助马克·里拉鞭辟入里的解析，我们在罗森茨维格这里碰到了犹太教分割世界、自我封闭的范例。几乎所有的犹太元素，所有被马西昂清洗、被陶伯斯丢弃、被巴丢辩证克服的犹太元素在罗森茨维格那里都被坦然接纳，并荣耀回归。

在19世纪下半叶到20世纪上半叶那条星光璀璨的犹太智识

作者简介：林国华，华东师范大学政治系副教授。

^① 马克·里拉教授的《搁浅的心灵：论政治反动》中译本即将由严搏非先生主持推出，里拉教授委托我为其撰写中译本序言，此处刊发的文稿是序言中的一个小章节，感谢严搏非先生允准，在《政治思想史》杂志先行刊出。

^② Mark Lilla, *The Shipwrecked Mind: On Political Reaction*, New York Review Books, 2016.





林国华：封闭的正典：赫尔曼·柯亨与罗森茨维格

星河中，罗森茨维格异常耀眼。里拉在《夭折的上帝》^①中把他和卡尔·巴特分别列为20世纪上半叶欧洲宗教思想在新教和犹太教方面的代言和领袖，我个人则认为，他和赫尔曼·柯亨——斯宾诺莎之后最重要的犹太思想家——携手构筑了拱卫那条犹太智识星河的两侧堤岸。他们为那一两代犹太思想家确立了基本问题、语汇和思考流向，这两个人是他们的福音，更是他们走不出的魔咒。对于如此份量的思想家，里拉没有让读者失望，因为他是一个总能在犹太问题上超常发挥的学者，他对《救赎之星》的解读是本书最精彩的章节，这一章足以弥补关于陶伯斯那一章显著的缺憾。

罗森茨维格的卡巴拉式的怪异文风和措辞独树一帜，令人头晕目眩，必须穿透这层极度个性化的、很多时候是故弄玄虚的幕布，才能到达罗森茨维格思想中真正具有生命力的部分。我认为，里拉在这方面表现应该非常优异——我的语气并不十分肯定，因为我刚刚开始研读《救赎之星》，在很短的时间内我没有能力把握这部奇书的全部蕴含。因此，我的很多讨论不得不紧贴里拉的文字脉络，尽我所能，把他未能言明的东西讲出来。和上文一样，我的讨论仍旧以灵知派尤其是马西昂的学说为参照背景。我认为，在罗森茨维格与世隔绝的“永恒的犹太民族”与马西昂陌生的上帝主宰下的那片“反世界”的永恒秩序之间存在着深刻而又奇怪的相似性。

事实上，早在《夭折的上帝》中，里拉就已经以19—20世纪德国新教自由主义为背景讨论过罗森茨维格。里拉不仅在他和卡尔·巴特之间进行了出色的比较，更重要的是，他还分析了赫尔曼·柯亨(Hermann Cohen, 1842年—1918年)的伟大著述及其悲剧性的政治决断。在里拉看来，柯亨是“搁浅的心灵”的标准案例，也是世外灵知在向世界飞落的路上发生的一场“伊卡路斯”式的空难事故。作为柯亨的仰慕者，尤其是作为柯亨使命的继承者，罗森茨维格似乎并没有被柯亨理论的悲惨含义所触动。罗森茨维格本人的理论也终结于后来发生的一场他生前没有看到的、规模更悲惨的、波及整个犹太民族的空难现场。柯亨和罗森茨维格共享了很多东西：民族使命的重新辨认、思考方向以及最终的命运。

^① 马克·里拉：《夭折的上帝：宗教、政治与现代西方》，萧易译，新星出版社，2010年。





在最真实的意义上可以说,柯亨的杰作《出自犹太教渊源的理性宗教》和罗森茨维格的杰作《救赎之星》可以被视为彼此的前提和导言,而这两部文献又可以合二为一,共同地被视为几乎所有20世纪犹太思想家的前提和导言。^①我们先从柯亨谈起,或者说,从里拉谈论的柯亨谈起,他是罗森茨维格的起点。

—

里拉在《夭折的上帝》中提出了一个叫作“大分离”(the great separation)的概念,从政治哲学视角针对席卷了现代早期(16—17世纪)基督教欧洲的“政教分离”或“世俗化”运动给出进一步的诠释,详尽地展示了这一运动之于现代政治科学思考方式的重大影响。按照里拉的叙述,在欧洲中世纪和文艺复兴时期,政治理论都是基督教式的政治理论,对“什么是最佳政体”——柏拉图和亚里士多德为政治科学奠定的第一议题——的思考被“根据上帝的命令什么是最佳政体”的提问方向所主导着,政治的问题变成天启的问题。换言之,变成了对《圣经》所承载的上帝律法的问题。里拉认为,这是个“政治神学”的世纪。从16—17世纪开始,这一图景开始瓦解,近代天文革命可怕的道德与政治含义开始显现并对既有政治知识正典造成冲击。新科学、新方法、新思维、新工具及其背后的怀疑主义精神扫荡着在智识大革命中坍塌的正典残余,并引发欧洲思想的激进重建,宗教性的主张不仅在理论基础层面被新一代哲学家褫夺了权威性,更由于绵延百年的宗教战争而名

^① 罗森茨维格是柯亨著作的编辑人和“导言”(einleitung)的撰写人。列奥·施特劳斯1929年12月13日为罗森茨维格写的讣告证实了他与柯亨紧密的精神联结:“这篇‘导言’确实扮演了一个重大的角色……(罗森茨维格)将柯亨的《犹太著作集》敬奉为犹太学术研究院给予德国犹太人和全世界犹太人的崇高礼物。这部著作将永远和罗森茨维格的名字联系在一起:在‘导言’中,罗森茨维格为最伟大的德国犹太教导师树立了一座丰碑,该著作将在天衣无缝的统一体中把这两位可敬者(一个是受赞扬者,另一个是赞扬者)的回忆世世代代传递下去”[施特劳斯:《罗森茨维格与犹太教学术研究院》,载刘小枫编:《犹太哲人与启蒙:施特劳斯讲演与论文集》(卷一),张缨译,华夏出版社,第123—124页]。值得一提的是,创建于20世纪初期德国的犹太学术研究院在宗旨、体制、方法、使命与分量及影响等方面非常类似同一时期创建于中国北平的清华大学国学院。





林国华：封闭的正典：赫尔曼·柯亨与罗森茨维格

誉扫地，被视为政治安宁与公共和平的大敌。这一系列历史与思想变迁导致了欧洲政治学领域一个划时代的激变：作为政治世界与灵性秩序互为切割的一个体现，政治话语中的神学论证也被清除。这就是里拉所谓“大分离”概念的基本含义。^①

《夭折的上帝》研究的主题是在霍布斯之后的几个世纪中发生的对“大分离”的“反动”，这场反动风潮的参与者来自不同阵营，但共同心愿是试图将灵性力量重新引入政治世界。19—20世纪德国新教自由主义就是这场风潮中的最有建树的智识运动，这也是《夭折的上帝》第五章和第六章的主题。这两章是对第四章黑格尔“中产阶级的上帝”的反动，这三章我认为是全书写得最出色的部分。将灵性力量重新引入政治世界的努力令人回想起灵知向世界坠落的古老轨迹，因此，在最根本的意义上，德国新教自由主义神学是一场典型的灵知运动、“宗教改革”运动的负典重启，它试图在黑格尔意义上的“祛魅”与“和解”的中产阶级世界中重新附着魔幻的元素——以安全无害的方式（事实证明是不可能的，上帝在他们手中再次夭折）。从《夭折的上帝》第五章和第六章的章节题目（“一栋秩序井然的房屋”、“救赎的上帝”）不难看出，里拉的论证正是清晰无误地被灵知派思路主导着。正是在这个环节，柯亨代表着犹太教传统强势进入了世界舞台——当谈论灵性秩序、世界的神圣化、灵知降落尘世等成为时代的必须时，怎么能少得了犹太资源呢？所有这些主题都携带着深深的犹太品性。《夭折的上帝》第六章开篇关于异端、弥赛亚、天启灾难、奇迹、救赎、末日皇帝、圣徒革命以及灵知派的反律法主义对“政治神学”思维的再激发等论题的密集讨

① 众多思想家参与了“大分离”运动，我们从马基雅维利那里已经感到了一种在政治世界中恢复自然力量的迫切性，甚至在莎士比亚那里，也能看到那些恶魔般的暴君，为了中断王权的神圣统绪，不惜召唤出最疯狂的自然暴力。里拉出于分析的便利考虑，把霍布斯确立为该运动的集大成者，因此，他的《夭折的上帝》是从霍布斯开始的。这个安排从一方面来看是没有问题的，霍布斯的政治学推理的确展现出了一副彻底的自然主义面貌。然而，这并不是霍布斯的全部故事。在我看来，霍布斯的学说拥有深刻的灵性维度，一种高强度的政治神学维度，具体而言，霍布斯是一个隐秘的马西昂主义者。里拉对霍布斯的这一维度似乎没有感知，施特劳斯同样也没有，我希望在后面关于施特劳斯的讨论中再回到这个议题，予以进一步展开。





论,明确提示了里拉的思考踪迹:从新教领域伸展到犹太领域的灵知主义路线。

大分离是对基督教政治神学危机的回应,新教自由主义神学是对那个回应的回应。不过,在19世纪的德国,那场讨论又迈出了重要的一步,不是由新教徒迈出的,而是由犹太教徒迈出的。^①

15世纪末,西班牙基督徒击败穆斯林之后,也驱逐了犹太人,逼迫后者从身体和精神两个层面开启了新的“出埃及记”,也给犹太神学重新大规模参与欧洲思想提供了历史契机。继17世纪的斯宾诺莎、18世纪的门德尔松和莱辛等人之后,柯亨代表了这一智识潮流在19世纪的发展情况。新“出埃及记”与摩西时代的旧“出埃及记”表面上都是难民与流亡,但本质上存在巨大差异:摩西开启的是一场武力征服、建国与创立民族宗教的凯旋事业,而新“出埃及记”的担纲者不再是“武装先知”,而是从繁琐封闭的拉比神学会堂中走出来的犹太知识分子。这些人没有世俗建国的野心^②,他们以战败者的姿态创制了无数弱者视角的理论(诸如宗教宽容、文化多元、消极自由、自由叛教、自由良心、犹太自由主义,等等),寻求与外邦和解的可能性。里拉描述的“大分离”以及之后的启蒙运动为他们提供了世俗化方向的外部工作框架^③。但是,尽管如此,身负以灵性力量拯救世界——将世界犹太化——的历史弥赛亚使命感是其根深蒂固的族性。柯亨的生平与著述在这方面为我们提供了一个典范,在他身上,我们能够感受到战败民族和上帝选民两种截然相反但却被揉成一团的道德体验所造成的巨大紧张。

19世纪德国新教的前提是,为了顺应现代德国生活(基于黑格尔所言的“中产阶级上帝”观念的平庸文明),一种改良的自由主

① 里拉:《夭折的上帝:宗教、政治与现代西方》,第169—170页。

② 摩西·赫斯(Moses Hess)是当时一个耀眼的例外,他最早阐发了犹太复国主义学说,但被时人视为怪诞。

③ 在前启蒙运动年代甚至比霍布斯还早的16世纪,犹太神学与政治元素以“希伯来共和国”(republica Hebraeorum)的激进论题样式进入过欧洲思想,启发了清教革命理论,也为脱胎于共和罗马和文艺复兴时期政治人文主义(civic humanism)的共和风潮注入了《圣经》元素(比如旧约先知撒母耳对王权的批判思想)。霍布斯使用犹太元素为反共和主义的“利维坦”辩护,这之间的复杂联动值得深思。





林国华：封闭的正典：赫尔曼·柯亨与罗森茨维格

义新教是必须的。同时代的犹太神学也接过了这个前提，主张一种同样格局的自由主义犹太教，希望借此使犹太人与现代德国达成和解。^①柯亨热烈地宣称，犹太教和新教在神学推理上存在本质的共同性，这意味着德国犹太人不仅可以做一个忠诚于本民族的犹太人，同时也可以无障碍地成为德国人。柯亨自己甚至感觉到自身正处在一种基督教新教精神中。他友好地相信（事后证明这只是一厢情愿），犹太教和新教这种在自由主义品质上的共同性将是德国成长为一个强国贡献最有效的手段！这就是柯亨晚年杰作《出自犹太教渊源的理性宗教》所要论证的中心论点。^②柯亨的辞锋直指康德和黑格尔对犹太教的无情批判。黑格尔认为，犹太教只是标志着世界精神发展历史上的一个重要但已经被超越的静止时刻，康德在犹太教中看到的不是先知对正义与救赎的宣讲，而是奴隶律法的野蛮命令。柯亨则辩称道，犹太教是所有伦理—神教的源头和精髓，康德的基本道德原则都可以从中推出：“虽然犹太教中的弥赛亚概念一般表达为一种对重返的信仰——部落重返以色列、大卫王国的复辟、圣殿献祭的重振——但从更深的层面，它表达了一种对未来的承诺，把上帝的光带给诸国。”^③在这个意义上，犹太教一方

- ① 里拉敏锐地指出，犹太教对基督新教的模仿颇有东施效颦的意味，甚至把自由主义犹太教尖刻地称之为“谄媚的自我申辩学”。里拉在两者的共通中看到了致命的冲突，因为，自由主义新教完全能够说服德国相信它仍然是一个基督教国家，需要在新教的带领下实现它的天命，但是自由主义犹太教却永远不可能说服德国相信它是一个犹太教国家。结果就是，自由主义新教的这个工作做得越成功，自由主义犹太教就越难以论证自己在德国拥有一席之地。自由主义犹太教就是建立在这个可怕的悖论上——“在收获了一个世纪的思想文化的成功之后，也将在这个基础上被粉碎。”（里拉：《夭折的上帝：宗教、政治与现代西方》，第171页）
- ② 为了让犹太人进入德国公共生活，柯亨表现得过于热烈、自信，乃至谄媚。与他相比，一百多年前的摩西·门德尔松表现得要克制很多。门德尔松虽然也主张犹太人的“新出埃及记”，即与外邦和解，但他声称犹太教实质上是犹太人的私人法律规则，与外界公共政治生活没有交集，借此把犹太族的特殊性审慎地与外界切割开，避免互伤。门德尔松的这一思路颇有现代自由主义理论中可贵的消极品质，它导向的是个体权利和公共宽容的更加安全的逻辑，为莱辛大为欣赏，莱辛遂以门德尔松为原型，创作了著名剧本《智者拿单》。
- ③ 里拉：《夭折的上帝：宗教、政治与现代西方》，第174页。





面局限于单一族群内部,但同时也为普遍的“理性宗教”提供源头活水。这引申出了柯亨所谓犹太人独特的“普遍民族主义”观念,用里拉的话说,就是“犹太人可以在一切他们能够自我发挥的国家中间心无愧地成为(犹太)民族主义者”^①。换言之,犹太人可以建立一个国中之国,一个康德说的“无形教会”,从精神上指导它寄生在其中的那个王国朝向弥赛亚救赎的道德生活。里拉引述柯亨的一段狂热宣言,试图弥合弥赛亚观念与爱国主义之间的古老裂隙:

对国家的热爱是弥赛亚上帝概念的必然结果……弥赛亚人类决不意味着从所有国家中分裂出来,反而是他们在道德上的联合。在每一个国家里,犹太人必须无私地和无条件地保证去实现这些民族的使命……我们(寄居)的国家就是我们的故土。^②

威廉二世向俄法宣战的1914年见证了众多德国新教自由派灵知的悲惨坠落——阿道夫·冯·哈纳克,这位精通马西昂学说的第一权威为威廉二世撰写了告德意志民族演讲稿。特洛尔奇,这位堪称最冷静的基督教社会思想史大师在海德堡发表了好斗的战争祷告。为德国的战争努力创述一篇“最博学、最心平气和,因而也是最可悲的辩护任务”^③留给了犹太思想大宗师赫尔曼·柯亨。在这篇题为“德意志精神和犹太教精神”(Deutschtum und Judentum)的文章中,柯亨为了论证犹太文化有能力参与到德意志文化中,不惜接受德意志军国主义——不是作为对外界威胁的正当回应,而是作为德意志民族伦理生活的组成部分。^④来看看里拉摘录的柯亨原话:

① 里拉:《夭折的上帝:宗教、政治与现代西方》,第175页。

② Hermann Cohen, “Religiöse Postulate,” *Jüdische Schriften*, Vol. 1, pp. 9–10, 转引自里拉:《夭折的上帝:宗教、政治与现代西方》,第175页。

③ 里拉:《夭折的上帝:宗教、政治与现代西方》,第179页。

④ 1941年,流亡美国的列奥·施特劳斯在纽约社会新学院开设了一场题为“日耳曼虚无主义”的讲座,认为德意志军国主义体现了反文明的虚无主义,而与之对抗的英美自由主义传统则代表了健全的文明理想。施特劳斯虽然没有交代讲座背景,但从其中的思路来看,应该是直指柯亨或者柯亨主义者的。作为题外话值得商榷的是,施特劳斯把源自塔西佗时代日耳曼森林的德国崇尚武学与自然德性的土地性传统定性为“虚无主义”,我认为是一个严重误判,事实上,与之相抗衡的英美现代自由主义反而有一种更加深藏而晦涩的虚无主义神学源头。施特劳斯生前始终没有将这份讲稿公之于众。





林国华：封闭的正典：赫尔曼·柯亨与罗森茨维格

西方犹太人作为一个集体而言跟德国有着知性和精神的联系……每个犹太人都该懂得这一点：我们自己宗教状况的内在在宗教发展全都靠了德国……犹太教的改革是一种德国的改革……除了他的故土，每一个西方犹太人都必须把德国作为自己的现代虔信的母国来承认、尊崇和热爱。^①

当柯亨说“犹太教的改革是一种德国的改革”时，他显然以新的马丁·路德自诩。在他的指导下，德国的新宗教改革将在犹太教的范围和思路上展开，经过这场新改革，德国将在犹太人的帮助下实现它的天命。这是一种何等的真诚，何等的自负啊！里拉对柯亨的最后判词尖刻得令犹太人心底淌血：“柯亨逝世于1918年，刚巧活到目睹德国战败或咀嚼自身教训的年纪。幸运的是，他免于承受那份羞辱，就是眼见它的德国（犹太人的精神家园）到了世纪中叶会变成什么样子。他的妻子玛撒就没那么侥幸了。熬过了第二次世界大战最初的几年后，她终于被驱逐到了特莱西恩施塔特，1942年被纳粹灭绝。”^②

柯亨下一代犹太思想家的生存状况发生了天翻地覆的巨变，他们对“德意志性”（deutschtum）和“犹太性”（judentum）的共存共荣不再抱任何幻想，温情平庸的自由主义犹太教彻底破产，反动逆流再次激荡开来，外部世界又恢复了古老的敌意。柯亨及其自由主义实验虽然中途夭折，但他为后人留下了一个问题，或者说，他以其悲惨的教训为犹太后人确证了一个必须面对的问题：在寄居的日子里，为什么以及怎么样做一个犹太人？^③柯亨给出的方案是“自由主义犹太教”，然而，该方案积极、热烈而且过度的善意中含有隐秘的谄媚奴性，所有这些情感质素都违背了由“消极自由”所规定的自由主义精神。导致如此不幸偏差的根本原因可以追溯到贪恋世界的犹太族性根源那里，它常常以弥赛亚救世思想的古老

① Hermann Cohen, “Deutschtum und Judentum,” *Jüdische Schriften*, Vol. 3, pp. 233–234, 转引自里拉：《夭折的上帝：宗教、政治与现代西方》，第179页。

② 里拉：《夭折的上帝：宗教、政治与现代西方》，第179—180页。

③ 1962年，列奥·施特劳斯给出了自己的回答，他在芝加哥大学发表的一场影响深远的演说，题目正是“为何我们仍然要做一个犹太人？”中译文参见刘小枫编：《犹太哲人与启蒙：施特劳斯讲演与论文集》（卷一），第385—441页。





形态隐蔽或现身。柯亨对这一点有深刻的认识。他说,世界万民,唯有犹太人具有一种特殊的命运,即维持弥赛亚理想的永恒存续,阻止它被外邦异教民族的宿命所腐化。在这个意义上,犹太人注定没有国家,而且以此为民族的特殊神恩。

这就解释了以色列政治命运的双重性。国家消亡了,但民族依然存在,这是弥赛亚崇拜的一个天意的征兆,是一神教真理的标志,虽没有国家,但民族永存。这一民族作为人类的象征意义要远大于为了自身而存在的意义……因此,以色列作为一个民族仅仅是作为人类统一理想的象征。^①

这里的思路就伸展到了《以赛亚书》第53章“上帝受苦的仆人”这个概念上来了。灵知派讲的“被憎恶和被厌弃者”的意象与此有关。柯亨在《出自犹太教渊源的理性宗教》第13章第64—66小节,笔触优美地讨论了这个概念,把它与犹太民族的苦难联结起来。在外邦中间短暂寄居的日子里,犹太人必须以犹太人的身份存在下去,保留他们的律法和传统,但与此同时以外邦公民的身份参与到现代国家中去,建国的企图必须放弃,否则弥赛亚的理想必将被腐化,民族国家秩序无法承载弥赛亚秩序,因为它厌恨弥赛亚,以弥赛亚为敌,犹太民族不得不在充满敌意的环境中存在下去,“弥赛亚民族替人类受苦”^②。

二

这就是赫尔曼·柯亨——最让罗森茨维格敬重,也最让他不安的人。罗森茨维格的很多思考是从柯亨开始的,他以柯亨为起点,不是继承,而是反叛。在给中古犹太思想家犹大·哈列维的诗歌撰写的一份精妙评注中,罗森茨维格回忆了他和时值暮年的柯亨的一场谈话。柯亨告诉他:“我仍然希望能够看到弥赛亚时代的黎明。”^③

① 赫尔曼·柯亨:《理性宗教》,载赫尔曼·柯亨:《出自犹太教渊源的理性宗教》,孙增霖译,山东大学出版社,2013年,第230页。

② 柯亨:《理性宗教》,第241页。

③ 纳胡姆·格拉策编:《罗森茨维格:生平与思想》,孙增霖译,漓江出版社,2017年,第430页。





罗森茨维格认为，柯亨这句话的意思是说，德国自由主义新教仍然可能会促使基督徒们皈依犹太教所代表的纯粹一神教。罗森茨维格承认他被柯亨的信仰震撼到了。柯亨几近偏执的信仰再次向他确证了犹太教赖以生存的古老基础：对弥赛亚降临的希望。这种希望是如此强大，以至于虚假的弥赛亚和真正的弥赛亚同样古老。罗森茨维格认为，柯亨盼望的正是 19 世纪虚假的弥赛亚。^①什么是虚假的弥赛亚？在给友人的一封信里，罗森茨维格针对基督教堂和犹太教会堂说过一句非常神秘的话：

终极的希望强迫着（基督）教堂臣服于由肯定这个世界而来的痛苦，但是，（犹太）会堂为了同样的希望臣服于否定这个世界而带来的痛苦。^②

这句话捕捉到了两大宗教的深刻差异：爱世界的、与世界和解的基督教和反世界的、与世界隔离的犹太教。罗森茨维格认为，是基督教催生了虚假的弥赛亚，在与世界和解的教义中隐藏着危险的诱惑，它许诺和解，却往往引发灵性力量与尘世地面毁灭性的撞击。真正的弥赛亚是一种永恒盼望的状态，它被完好无损地封闭在犹太教里。罗森茨维格描述过犹太民族这种在永恒盼望中的弥赛亚状态：

以色列人，是永恒的被上帝所爱的人，永恒的诚信、永恒的完全的人，与之相对的还站着一个人，他永恒地降临，永恒地等待，永恒地流浪，这就是弥赛亚。与开始之人即人之子亚当相对，还站着一个人，他就是大卫王之子。与那从泥土造成并接受神的气息的人相对，还站着一个人，他从受膏的王族而来的苗裔。与先祖相对，还站着一个人，他就是最后的后裔；与那被包裹在神爱中的第一人相对，还站着最后的人，拯救由他而在大地的终结之处出现。与最先的奇迹相对，还有最后的奇迹。^③

这就是犹太民族的特质。在罗森茨维格看来，柯亨受惑于德国自由主义新教入世计划在 19 世纪表面上的成功，拜倒在虚假的弥赛亚脚下，背叛了真正的弥赛亚所保证的犹太民族的独特族性和

① 参见罗森茨维格：《犹太·哈列维诗歌评注之十二》，载格拉策编：《罗森茨维格：生平与思想》，第 429—430 页。

② 格拉策编：《罗森茨维格：生平与思想》，第 420 页。

③ 罗森茨维格：《救赎之星》，孙增霖译，山东大学出版社，2013 年，第 292 页。





特殊神恩。罗森茨维格对犹太特质的理解是痛苦的：“这个民族有一种独特的个性……一个证据就是（外邦人）反犹太主义的周期性发作。”^①罗森茨维格属于少有的那些犹太思想家，他们能够正面直视灾难性的反犹太主义，但并非出于道德勇气，而是出于对自身民族悖论特质的深刻洞察，视反犹太主义为一种不可避免的必然性。任何将反犹太主义视为道德灾难并予以清除的企图都将引发更大的民族生存性灾难——它将永远清除掉犹太民族的犹太特质。换言之，它在清除反犹太主义的同时，也将清除犹太民族本身。罗森茨维格把批判的刀锋又指向了他最敬重的人——赫尔曼·柯亨。

在过去的一百二十年里，每个人都试图证明犹太人跟其他民族没有区别，我们永远找不到比这更疯狂的看法了。这个民族的独一无二的个性在于：它看待自己的方式跟外部世界看待它的方式是一致的。这个世界都认为犹太人既遭流放又被拣选。……（对犹太人而言，）装着诅咒与祝福的容器彼此的交流是如此密切，以至于后者只有在前者涨到边缘的时候才能流溢出来。^②

犹太人看待自己的方式和外邦人看待犹太人的方式是一致的。罗森茨维格这句话的含义冷峻得直刺骨髓：既然外邦人以仇恨的眼光审视着犹太人，犹太人也必须以同样的眼光仇视自己，接受被流放（“被拣选”的另一种表述）的命运；反犹太主义不仅来自外部世界，犹太人自己也需要针对自己发起反犹运动。在这里，我们碰到了人类道德世界最奇特的自我怨恨理论，这将引领我们深入古代犹太先知编织的民族道德体验迷宫。《圣经》先知书刻画了数不清的懊悔的耶和華形象。^③他对自己作品的厌恶、对自己拣选出来

① 罗森茨维格：《犹太·哈列维诗歌评注之九》，载格拉策编：《罗森茨维格：生平与思想》，第414页。

② 罗森茨维格：《犹太·哈列维诗歌评注之九》，第414页。

③ 有趣的是，在古代灵知派看来，因为作品出现缺陷而一再懊悔的上帝恰恰体现了他的无能，这给了灵知派贬低犹太教的重要理由。怨恨道德衍生了犹太教内部一系列核心概念：偶像、诱惑、禁忌、律法、审判、正义……但是，犹太怨恨道德衍生出的最大结果是一种关于恩典与救赎的全新传言，它最后以“基督教”为名不仅克服了犹太民族的怨恨道德，也克服了犹太教本身，甚至——按照马西昂对圣保罗的解释——以一个善良的上帝克服了犹太人的残暴的公义上帝。基督教是犹太教的最大反题、最彻底的反犹化身。





的子民的失望,以及对自己创世行为的反悔,我认为是犹太人自我怨恨道德的最终源头,它来自对造物主审视下的罪的发现,本质上是一种负罪体验,一种对罪的厌恶、对审判的恐惧。外部世界的反犹仇恨似乎是跟随犹太人的自我鄙弃与自我怨恨而同时出现的,是犹太人的自我怨恨在外部世界的自然投射与延伸,因而可以诡异地得到某种程度的辩护:它似乎是耶和华的内部审判在外部世界的等价物、替代物。我不敢确定这是否真的是罗森茨维格的逻辑推论。这个问题过于敏感,以至于自然的理性考辨常常被其中夸张的道德压力所中断。不过,在出言无忌的阿兰·巴丢的反犹理论中,人们能够察觉到罗森茨维格式的推理痕迹——巴丢尖刻地指控当代以色列利用大屠杀的历史为其对待巴勒斯坦人的方式提供正当性,同时以此为借口向被“罪化”的世界索要道德赔偿。巴丢甚至提议:“任何人都不要再公开或私下接受这类政治欺诈。”^①

按照里拉的理解(我也认同),罗森茨维格对犹太民族特质的强调说明了他接受的是一种正统的犹太正典教义,即最终的救赎只能发生在时间之外,并且只能由上帝,而不是某种贯穿各民族历史的“世界精神”发起实施。这提示了罗森茨维格反黑格尔的意图,他在这一点上继承了柯亨的事业:致力于使被黑格尔判了死刑的犹太教重新恢复生命,但是两人的路径是截然相反的:柯亨企图让犹太教复活在尘世中,而罗森茨维格则避免与尘世纠缠,将犹太教的灵性生命严格封闭在彼世。不过,与此同时,罗森茨维格也主张犹太人在此刻期盼救赎,为世界的最终清算作准备。在等待和暂居的这个时段,罗森茨维格建议用“爱”(注意,不是律法和正义)来充当过渡时刻的道德生活原则,通过促成这种人类间的互动,上帝也准备着他的最后救赎计划——里拉正确地辨认出“这是一种非常古老的灵知主义思想”。^②

罗森茨维格对犹太特质的所有感受最后都凝聚在“永恒民族”这个概念上了,它的含义是在与基督教工整对仗的比较中展开的。里拉称这项比较是“惊人的”。这是《救赎之星》最后一部分内容,

① 参见里拉《搁浅的心灵》有关巴丢的章节。

② 参见里拉《搁浅的心灵》“罗森茨维格”章节。





全书的华彩,恐怕也算得上自15世纪犹太思想重入欧洲以来对犹太精神最深邃、最美丽的表述。要知道,在斯宾诺莎开创的犹太人新“出埃及记”的启蒙主义叙事的主导下,对犹太世界的描述始终沾染着不幸的怀疑、妄自菲薄、自我憎恨,连门德尔松、莱辛,甚至施特劳斯都未能幸免。^①在这股巨大的“启蒙”智识潮流中,唯有罗森茨维格卓然独立,敢于且能够把犹太精神的深层特质揭示出来,接纳它们并视之为神赐的民族正典。^②

罗森茨维格认为,赋予基督教以特质的是其“道成肉身”这一

- ① 最近,我注意到一本题名为“虚构的犹太民族”(施罗墨·桑德著,王崇兴、张蓉译,中信出版社,2017年)的书正在大陆书店和微信推送圈悄悄流行,它的作者是一个无力抵抗外部敌意因而不想再做犹太人的犹太人,他从外部世俗世界拾取了一些自由主义启蒙理论的陈词滥调,试图不自量力地拆解犹太人的族姓基因,他是犹太人“自我憎恨”的民族意识的小变种,一个平庸的反犹主义者,这本书注定是哗众而不取宠的肤浅之作,赫尔曼·柯亨的犹太自由主义谄媚方案还不够血的教训吗?
- ② 肖勒姆也算得上同类思想家,他从神秘传统进入犹太思想,采取的是一条“负典”的路径,对灵知派学说在犹太传统中的植根与发展多有深思。在为犹太律法传统与柏拉图政治哲学传统的统一忙碌了一辈子之后,暮年时期的施特劳斯对肖勒姆表示出极大的欣赏,甚至生出某种精神依赖,在其人生的最后几年里,肖勒姆是其唯一通信人。施特劳斯似乎回归到了犹太传统最深层的世界——那不是律法主义那一层,那一层深深地卷入了糟糕的尘世间,挤满了暴君、乱民、居心叵测的诡辩者、被吊打的哲学家,以及谎言和惩罚、被颠转的爱、被扭曲的正义、被贱卖的高贵。在犹太卡巴拉神秘论大师肖勒姆的陪伴下,施特劳斯告别他为之辩护终生的“政治哲学”——一门注定伤痕累累、破绽百出的人类知识分支。施特劳斯的回归在形式上毋庸置疑是灵知式的:退出世界,与之保持陌生的距离。另外,在实质上,施特劳斯回归的(我认为)却并非反世界的纯粹灵知状态,而是一个被神圣化(犹太化)的平常生活世界。罗森茨维格认为,犹太人在最真实的意义上正过着这种生活——不是马西昂那种极端的世界陌生化体验,而是爱恋世界的犹太族性主导着施特劳斯的回归行动。施特劳斯去世前集中力量解读了苏格拉底另一个门徒色诺芬的几部庸常的“家政学”作品,与罗森茨维格对犹太年历、节日、婚姻以及家庭仪式的解读是完全一致的,只不过少了惯有的紧张,多了几分淡漠和不置可否。由于罗森茨维格式精神的干预,施特劳斯晚年这项色诺芬研究与之前整个研究生涯出现了难以索解的断裂,有人试图按照“苏格拉底政治哲学”的既有格式(哲学与政治的冲突)在两者之间建立关联,这真是个不幸的误判。施特劳斯在去世前急需沉浸其中的不再是熙攘如市场的雅典,而是神圣的耶路撒冷。施特劳斯的全部谜题都来自他极具个性的路线图:早年,他通过耶路撒冷走到雅典,现在,他又通过雅典回归耶路撒冷。





林国华：封闭的正典：赫尔曼·柯亨与罗森茨维格

救赎理论的信仰，它决定了基督教是一种历史性、时间性的救赎宗教，注定要卷入世界、肯定世界，并承受由此带来的所有诱惑和磨难。历史性、时间性使基督徒的生活成为在世间的一段旅行，而且是一段不平静的旅行，是对耶稣动荡生平的仿效：出生、洗礼、皈依、抵制诱惑、传播福音。基督教必然是一种致力于改宗世界的宗教（proselytizing religion），武力征服常常伴随着福音传道。细心的国际法学者会观察到，传道与征服正是塑造现代战争法的两个根基性概念。与基督教的永恒的世间旅行相比，犹太教例外于世界。罗森茨维格甚至认为，犹太民族早已脱离这个星球，过上了永恒神圣的生活，犹太教响应的是不同于基督教的召唤。早在基督教被启示之前，也是在其历史开始之前，犹太人作为唯一受到启示的民族，与上帝维系着一种不受时间影响的、面对面的关系。他们不需要中介介入，因为已经与圣父有了直接的往来；他们没有被寄予任何历史任务，因为已经处在了命中注定的状态。犹太人不会在时间中为救赎努力，而是通过宗教日历以象征的形式期盼救赎，在这个意义上，他们已经过上了永恒的生活。我认为，这是犹太教之所以不传教的根本原因所在。在诞生于亚伯拉罕崇拜体系中的三大一神教中，只有犹太教是不去改宗外邦人的宗教（non-proselytizing religion）。来体味一下罗森茨维格箴言般的语句：

永恒民族必须忘却世界的成长，必须停止这样的思考。世界，它的世界，必须被看做是完成了的……只有成长属于世界的一边。永恒民族恰好放弃了这样的成长。它的世界已经达到了目标。犹太人在其他民族中找到了属于他的世界的完美入口，为了发现这一入口，他无须牺牲任何一点特殊的存在。世界各族正在发生着争议，因为在它们中间存在着基督教超民族的权力，因为齐格弗里德（《尼伯龙根之歌》中的异教英雄）在各处与外来的基督徒争斗……总是反对与自己的形象没有近似性的外族人。只有对犹太人来说，在他灵魂面前的最高形象与指引他生活的民族之间，不存在分别。只有犹太人拥有一个神秘的统一性，而世界各族因为基督教而丧失了或者将要丧失这样的统一性；这些民族所拥有的神话，是异教的神





话,它诱使他们离开上帝,通过把邻人吸纳进自己的行列而背弃他们。……犹太民族已经达到了其他民族仍然为之奋斗的目标……通过活在一种永久和平的状态中,它跟被战争所激动的时

间保持距离。……它的灵魂充满了由希望带来的远景,因而对世界上的关怀、工作、斗争无动于衷。圣化之雨倾泻在它身上就像倾泻在一个祭司民族身上一样,为它的生命渲染了一层“非生产性的”的色彩。它的神圣性阻止它将自己的灵魂奉献给一个尚未圣化的世界,无论它的肉体跟这个世界结合得有多么紧密。这个民族必须否定它对这个世界生活的积极而全面的参与,必须否定它的日常的、表面上具有决定性的对所有矛盾的解决之道……否则的话会导致一种对终结解决之道的希望的不忠。……永恒已经到来,甚至是在时间中到来!^①

这段话的关键是“犹太人在其他民族中找到了属于他的世界的完美入口”这句蕴含丰富的表述——犹太人注定生活在外邦人的世界中,但只是其中一处“被圣化”的角落,一处“圣地”。罗森茨维格对“圣地”的论述具有强大的历史穿透力。

与其他民族的历史不同,有关永恒民族的部族时期的传说不是从土著原住民开始的。只有人类的始祖——就其身体而言——是生自大地的;以色列的祖先是难民。正如《圣经》所记载的,他的故事始于上帝命令他离开出生地,进入上帝将显现给他的那块土地。那个民族之变为那个民族……始于流放。……对于他们,成为一个民族不只是意味着固守在上地上。对于一个永恒民族,家园从未在那种意义上为他们所有,它从未被允许安睡在任何一个家园。它从未失去作为一个永恒流浪者的无限的自由。……在可能的最深刻的意义上,这个民族之拥有自己的土地仅指它有一处渴望中的土地——一片圣地。^②

难民、迁徙、流放、对家园幻相的拒斥以及对世界定居秩序的迟疑,所有这些由犹太先祖亚伯拉罕确立的民族元素都凝聚在“住棚节”

① 罗森茨维格:《救赎之星》,第310页及以下。这段话收录在格拉策编:《罗森茨维格:生平与思想》,第414—418页。

② 罗森茨维格:《救赎之星》,第286页。(译文有微调)





中。罗森茨维格说：“住棚节同时是流浪与定居的节日。”^①一座临时搭建的草棚，阳光可以透过缝隙照射下来。这提醒犹太人不要接受定居文明的诱惑，让他们牢记房屋只是一座帐篷，只不过是在世界的旷野中流浪暂居的临时栖息地。罗森茨维格说：“就像第一圣殿的建筑师所说的那样，不到游荡的全部过程结束，安居就不会来临。”^②犹太人拒斥土地，是因为在他们成为永恒民族的道路，不敢借助任何外在手段和力量。任何外在元素都是一种肮脏的“机械降神”式的入侵。犹太人必须对尚未圣化(净化)的那部分世界保持淡漠的姿态。在这里，我们遇到了犹太版本的“消极自由”理论，一个颠转的马西昂式的灵知主义版本——马西昂退隐到世界之外，与整个世界冷漠以对，犹太人则深居世界中的一处神圣角落，与其余部分隔离开来。这就是我前文提及的在马西昂的学说和罗森茨维格阐发的犹太学说(姑且可称之为“民族灵知”的学说)之间存在的相似性，考虑到马西昂的激进的“反犹”立场，二者的相似性就更令人感到惊讶了。由于排斥了所有外在手段和力量，犹太人所能凭借的只有他们自己。这引出了罗森茨维格最偏执因而也是最纯粹的“民族主义”推论：对犹太民族而言，最生死攸关的、最需要他们集中全部精神力量去注视和经营的东西是犹太民族的“血缘共同体”。

儿子降生了，成为父亲的父亲的见证。孙子更新了祖先的名字。古老的先祖们呼喊着最后一代的名字，那名字同时也是他们自己的。在未来的黑暗之上，燃烧着承诺的星空：那就是你的后裔。……只有血缘才能可能给未来的希望提供当下的保证。……只有建立在同一血缘之上的共同体才可以感觉到，其永恒性的保证正在通过其血脉温暖地流淌着。只有对于这样的共同体，时间才不是必须制服的敌人……相反，时间成了它的孩子，成了它的孩子的孩子。……所有别的共同体必须做出安排，以便将火炬传给未来，唯有同一血缘的共同体无须求助于这种安排；它无须劳烦心智，只要通过身体自然的生殖繁

① 罗森茨维格：《救赎之星》，第303页。

② 罗森茨维格：《救赎之星》，第303页。





衍就可以保证其永恒性了。^①

罗森茨维格的这段话揭示的与其说是犹太民族的神圣特质,不如说是它对本族历史与军政溃败所造成的不可修复的创伤的个性化反应。最超乎人们的逻辑与想象的是,犹太人对世界的拒斥反而加剧了他们对一个最重要的世界原则的认同和臣服,那就是血缘共同体原则,换言之,自然生殖原则。我认为,犹太人的这个奇特逻辑恐怕只有放在古代灵知论(尤其是犹太思想的最大克星马西昂)提供的关于“两个上帝”的理论背景中才能被有效定位。那个无知的上帝把自然繁殖的欲望植入世界,靠着这个手段,他自以为可以永远据有那些堕入尘世的光。转换成通俗语言就是,自然生殖是一条通往永恒领域的死路。但在罗森茨维格看来,这是一条神圣的路。罗森茨维格对“血缘”的神圣化颂歌伴随着对“土地”的消极评价甚至可怕诅咒。血与土,这一对本来相依相持、最具自然主义异教特质的两大元素在犹太教这里出现了可怕的分裂。在这里,鲜血与土地的分裂,正如民族与国家的分裂。以“民族—国家”为蓝图重组犹太民族的“复国主义”(zionism)思想在本质上是“反犹”的。毫不奇怪,它遭到了罗森茨维格在内的众多最深刻的犹太精英的拒绝,正如它不被先知撒母耳祝福一样。^②在题为“民族与故土”的一个小节中,罗森茨维格说:

一般来说,适用于所有通过血缘关系而结合起来的团体因而不同于精神共同体的东西,对我们的民族都特别适用。在地上的万民之中,犹太民族是“那唯一的民族”,它在其生命的高阶梯上这样称呼自己,一个又一个安息日,他在这个阶梯上步步高升。世界上的各民族不会满足于由同一血缘构成的共同体,他们追根求源至大地之夜——大地是死的,但给予生

① 罗森茨维格:《救赎之星》,第285页(译文有微调)。根据古代灵知派的理论,婚姻、生殖、繁衍是圣光沦陷到尘世自然秩序中的体现。关于婚姻的制度是不怀好意的造物主设计的伎俩,用以诱惑人类在他的世界——监狱——中存活下去。这是古代众多灵知派的独身主张的原因所在。其中摩尼教对自然繁衍尤其头疼,因为这使得沉沦世间的光明颗粒更趋分散,加大收集—拯救行动的难度。另外,无休止的繁衍也让拯救工作无期限地推迟下去,永无尽头。

② 参见《圣经·撒母耳记上》8:1-22。





命——从大地的永久性中寻求自己永久性的保障。他们对永恒的渴望与土地相连，与对土地的主宰相连，与领土相连。他们子孙的血在家园土地上流淌，因为他们不相信血缘共同体，因为这个共同体没有维系在坚实的大地之上。只有我们犹太人依靠血缘而放弃了领土。以此方式，我们保存了宝贵的生命元气，它保证了我们的生命会变成永恒。在地上的所有民族中，唯有我们把活在我们之中的东西跟所有伴随着所有民族的已死的东西区别开来。大地养人，也牵制人。当一个民族爱其家园胜过其生命时，危险就要临头了——就像世上所有民族一样——十次里有九次，这种爱可以成功地击退敌人、挽救土地，但到了最后，作为更为强烈的热爱对象，土地仍会存留，而民族的鲜血会浇灌于其上。归根结底，民众归属于领土的征服者。由于人们更多地系于土地而不是一个民族的生命，那么情况就只能是这个样子。这样，那将自己的恒久性托付给大地的恒久性的民族就被大地出卖了；大地依然存在，那上面的人民却亡故了。^①

罗森茨维格这段文字有着恢弘悲壮的伟大意境，能和它媲美的只有亚里士多德《天象论》第十四章和马基雅维利《佛罗伦萨史》第五卷开篇那样的文字，或者是荷马《伊利亚特》关于“世代如落叶”的诗行：“正如树叶的枯荣，人类的世代也如此，秋风将树叶吹落到地上，春天来临，林中又会萌发，长出新的绿叶，人类也是一代出生，一代凋零。”^②按照罗森茨维格的判准，这些异教徒作家的体验与犹太民族体验的差异在于，他们被衰朽、凋零和死亡的可怕意识不幸地主宰着，而犹太人已经从生灭世界连根拔起，被提升到了免死的高峰。

世界上别的民族都能预见到这样一个时刻，到那时，他们的国土，他们的山河仍然居留在跟今天一样的天空下，但居民却换成了别人，那时他们的语言只埋藏在书籍里，其习俗和律

① 罗森茨维格：《救赎之星》，第285—286页。

② 荷马：《伊利亚特》，6.146—149。贺拉斯在《诗艺》中有几乎相同的表述。参见贺拉斯：《诗艺》，杨周翰译，人民文学出版社，1962年，第129页；也可见维吉尔：《埃涅阿斯纪》（第六卷），第305—315行；但丁：《神曲·地狱篇》（第三曲），第112—120行。





法也将失去生命活力。只有我们犹太人在很久以前就被剥夺了作为其他民族存在的根基的一切。对我们来说,土地和语言、习俗和律法都已经离开了我们的生活领域,而我们已经从生存提升到了神圣的高峰。我们的生活不会再掺杂任何来自我们之外的东西。我们扎根于自身之中。我们的根不在大地上,我们是永恒的流浪者,但我们却能够深深地植根于自身的肉体 and 血液之中。正是这一植根自身,只植根于自身,构成了我们的永恒性的保障。^①

犹太民族对永恒性的谋求是以牺牲时间性或历史性为代价的,其中最重要的元素就是土地和国家。罗森茨维格对这一点具有完全清醒的、交织着悲与欢的感知。

需要重申的是,永恒的民族是以时间性的生命为代价而购买其永恒性的。对于这个民族,时间不再是它的时间……世界万民都处在革命的循环之中,在其中,它们的律法一次又一次披上过去的衣裳,与此不同,在犹太人这里,律法是至高无上的,它可能被遗弃,但永不会改变。……犹太律法的神圣教诲把这个民族从生命的时间性(temporality)和历史性(historicity)中提升出来,因而也取消了它对时间的支配权。^②

① 罗森茨维格:《救赎之星》,中译文采纳了格拉策编:《罗森茨维格:生平与思想》,第380页中的新译文。中古伊斯兰思想家赫勒敦(Ibn Khaldun)以伊斯兰世界为案例,指出“族亲意识”(group feeling)是阿拉伯游牧部落共同体的要害所在。但是,他所谓的“族亲意识”同时包含了血缘和土地诉求。这也许是伊斯兰世界不同于犹太世界的一个根本维度。(参见赫勒敦:《历史绪论》,李振中译,宁夏人民出版社,2015年,第二章)同样隶属亚伯拉罕一神教崇拜体系,为什么犹太人放弃了对土地的声索,而伊斯兰世界仍坚持之,原因可能在于两者政治史的差异:伊斯兰从一开始就是以征服者的身份进入世界史的,没有经历过犹太人经历过的毁灭性的军政溃败和亡国惨剧,那种经历似乎给犹太人的体验结构造成了某种永久性损伤和畸变,以至于始终无法与世界取得完全和解,始终不能像其他民族那样去塑造自己的历史。

② 罗森茨维格:《救赎之星》,中译文采纳了格拉策编:《罗森茨维格:生平与思想》,第378—379页中的新译文。我认为,这段话可以视作对古罗马犹太史家约瑟夫斯(Flavius Josephus)提出的“神权政体”(theocracy)概念——它有别于希腊异教政治理论中的政体循环学说——的深刻评注。参见约瑟夫斯:《驳希腊人》(Contra Apionem),杨之涵译,华东师范大学出版社,2016年,第144—145页。约瑟夫斯在这个地方首次提出了“神权政体”概念。





林国华：封闭的正典：赫尔曼·柯亨与罗森茨维格

罗森茨维格所说的“代价”——历史性和时间性的生命、对时间的支配权——就是世俗样态的国家。在《圣经·撒母耳记上》第八章记述的犹太首度建国的经典时刻，“国家”是被这样表述的：

我们定要一个王治理我们，使我们像列国一样，有王治理我们，统领我们，为我们征战。^①

罗森茨维格认为，正是这种被所有外邦民族践行的国家观念需要被放弃，以换取永恒的犹太民族血缘共同体的永生。国家形态不可能在犹太民族中存在，任何建国的弥赛亚尝试都被视为偶像崇拜，国家永远处在罪的阴影里。根据《撒母耳记上》的记载，当先知撒母耳把百姓的建国要求告知耶和華的时候，这位造物主再一次为他的创造感到懊悔，他无奈地说：

百姓向你所说的一切话，你只管依从，因为他们不是厌弃你，乃是厌弃我，不要我做他们的王。自从我领他们出埃及到如今，他们常常离弃我，侍奉别的神。^②

犹太百姓之所以向先知索要“王”和“国”，根本原因是对战事的考量——“我们定要一个王……为我们征战。”强敌环伺之下，这是一个很自然的考量，而且，战争也是各民族进入世界体系的必然通道，但这对犹太先知担纲的以色列“神权例外论”构成扰乱和挑战，遂被斥责为偶像崇拜，以罪的阴影笼罩之。这个阴影一直伸展到《新约》时代，成为耶稣遭受的三个诱惑中的最大一个——世界

① 《圣经·撒母耳记上》，8：19—20。

② 《圣经·撒母耳记上》，8：7—8。在16—17世纪间，欧洲政治理论上出现了一股以“希伯来共和国”（*republica Hebraeorum*）为核心观念的共和主义思潮，它往往以激进加尔文主义的形态现身，一再援引《撒母耳记》这段著名的经文，作为来自《圣经》方面的重要举证，为其反君主制事业提供理论支援。在我看来，这是一种可怕的误读，也是一种极具创造性的误读。在还原撒母耳的原旨这一点上，我们必须听从约瑟夫斯的解释：撒母耳是在批驳异教徒的国家理念，为犹太民族独有的“神权政体”张目，“神权政体”有别于异教徒的国家的地方在于，它永远地终结了主宰异教民族的政体循环，即革命的暴力轮回。欧洲现代早期的共和主义思潮错误地援用撒母耳的国家批判，使之成为反君主大业服务，这无异于把犹太神权政体重新抛入它本来意图逃脱出来的异教的自然暴力轮回。幸运的是，上天给人类赐下了一个霍布斯，他重诉了先知撒母耳神权政体的《圣经》原教旨，在理论层面逆转了欧洲激进共和风潮，并揪出了潜伏其中而且被误用的希伯来元素，为犹太思想如何参与欧洲思想这个千古难题贡献了一个正大光明的表率。





帝国权力的诱惑。罗森茨维格说,国家只是永恒生活的替代品,它在时间性的界限之内,给那些仍在时间性中挣扎着的民族提供短暂的安慰。对于已经进入永恒的神圣和平中的犹太民族,国家不仅不再必要,而且是永恒民族的敌人,因为它具有一种偶像的魔魅,是一种可能招致犹太民族重新堕入时间性的诱惑。因此,罗森茨维格认为,犹太人必须从自己的圣地把“国家”驱逐出去,他们不应该,也没有能力去严肃地对待政治,尤其是战争——像“列国”一样“征战”不再是犹太民族的生活内容,犹太民族的永恒生活是在一种永久和平中展开的。

因为犹太民族已经超越了那构成了各民族之生命的真正驱动力的矛盾——这矛盾包括民族个性与世界历史、尘世与天堂——所以它对于战争一无所知。对于古代民族来说,归根结底,战争不过是生命的诸多自然现象之一,它并不构成基本矛盾。对于这些民族来说,战争意味着为了生存下去而以生命作赌注。发动战争的民族同时也会接受灭族的可能性。只要这些民族仍把自己看作是有死的,战争就没有多大意义。……犹太人实际上是唯一一类不能严肃对待战争的人,这使他们成了唯一的和真正的和平主义者。^①

罗森茨维格这段关于战争与和平的言说具有高度的修辞性。在我看来,他把犹太民族定位于和平主义者是似是而非的。在此我想引入列奥·施特劳斯(我认为,在他这里,罗森茨维格的问题意识得到了最深湛的继承)1962年在芝加哥大学发表的著名讲座“我们为什么仍然是犹太人”,在那里,施特劳斯谈到了罗马历史上的两场战争:日耳曼人与罗马的战争和犹太人对罗马的战争。他称前者在军事意义上远比后者成功,但成功和失败不再是最高的标准,因为犹太人开启的是一场“观念战争”。施特劳斯称犹太战争为古代希腊罗马异教史上唯一一次以观念(idea)的名义而展开的战争。^②当罗森茨维格说犹太人不能严肃对待战争的时候,他说的是

① 罗森茨维格:《救赎之星》,中译文采纳了格拉策编:《罗森茨维格:生平与思想》,第415—416页中的新译文。此处罗森茨维格关于基督教“信仰战争”的好战性的讨论极具启发意义。

② 参见刘小枫编:《犹太哲人与启蒙:施特劳斯讲演与论文集》(卷一),第403页。





林国华：封闭的正典：赫尔曼·柯亨与罗森茨维格

日耳曼战争意义上的那种战争，也就是为了生存而以生存为赌注的战争，它是被所有外邦民族臣服和实践的战争。从犹太人开始，战争的理由和法则开始转向对某种观念的忠诚，而不再仅仅是生存权的自卫。观念战争可以发生在时间性的历史域，但更多时间是发生在不动声色的观念域。敌对的范围扩大了，犹太人从新的视角对世界又实施了一次再分割。

区分或分割弥漫在犹太人生活的所有角落：神圣与世俗、安息日与工作日、托拉与世界之道、灵性生活与工作事务……由于犹太人的分裂，世界也被分裂了，这是世界的犹太化的根本含义。这就是罗森茨维格心目中“永恒民族”的影像。他本来是指靠这个概念为犹太人构想一种外在于世界的圆满生活，但他似乎没有留意到这在外邦人（尤其是基督徒）中间造成了一种神圣资源被犹太民族垄断独占的不良印象，因此，除了对异类的无知、厌恶和敌视之外，隐藏在外邦“反犹”情绪中的还有嫉妒、羞愧、受迫害癖和由于原始共有权被剥夺而产生的自然义愤。

就像和灵知派的持续斗争所表现的，是《旧约》使基督教抵御住了自身的危险。我们的存在是他们的真理的保证，这就是人们为什么逻辑地认为，保罗会让犹太教永远存在下去，直到各民族的完满性降临，即直到圣子把统治权交还给圣父为止——犹太教是一个核心，它那里的发光体为光线提供了不可见的光源，使得光线从基督教那里隐约射进异教的原始宇宙或次宇宙的黑暗夜。^①

罗森茨维格暗示，犹太教对基督教有着极大的恩情：它对世界——其实只是属于永恒民族的那块犹太隔离区——的肯定阻止了基督教向灵知派的反世界的危险维度滑去。^②基督徒们也意识到

① 罗森茨维格：《救赎之星》，第378页。

② 在此，我想提出我在另外一个地方尝试建构的理论模型：基督教有两个极点，即犹太极点和马西昂极点。二者使基督教呈现为两种原型理论形态：犹太基督教（Judeo-Christianity）和马西昂基督教（Marcionite-Christianity）。前者入世，后者出世，基督教所有教派和理论都可以在这个光谱中被定位，而且，足够宽阔的思想光谱必然滋生大量“异端”，这是基督教世界能够保持长久生命力的秘密。





了这一点,本该感恩戴德,但他们憎恨犹太人。罗森茨维格对此早有意料,他知道基督教是怎么叛出犹太教的,他也深知由于圣保罗的工作,基督教始终有可能成为犹太教的最大反题。上帝在他们中间立下了永恒敌意,罗森茨维格已经作好战争的准备——为犹太观念而战。

我们使耶稣在十字架上受难,请相信我,我们会再次这么做,整个世界只有我们会。^①

与柯亨一样,罗森茨维格于1929年去世,没能目睹大屠杀和以色列建国。里拉在结束对罗森茨维格的讨论时,写下了一段令人痛苦和警醒的文字:

罗森茨维格的怀旧把犹太的过去化为了超验的理想,而不是通过返回过去而得以复辟的国家。这是个壮丽的理想,但却浸润在悲怆之中。因为在罗森茨维格死后的几年,政治形势就盯上了欧洲的犹太人,还封堵了一切出口。这使他们走投无路,只有重新跃入历史的洪流,自古以来第一次试图夺回自己的命运……永恒必须等待。^②

犹太教具有“爱世界”的律法正典维度和“反世界”的弥赛亚负典维度。罗森茨维格选择了正典传统,但却把它封闭在犹太民族共同体内部。当世界的其余部分被洪水般的历史性和时间性席卷而去的时候,犹太民族却可以沉浸在永恒的上帝国的祝福中,从而在形式上又演变成与世界隔离、敌对的负典秩序——负典化的正典。换言之,起始于对世界的爱恋,终结于和世界为敌,这就是罗森茨维格“封闭的正典”所产生的悖论所在。

在罗森茨维格和陶伯斯两人之间作一个简单比较是非常有意思的。^③与罗森茨维格不一样,陶伯斯选择了犹太教中的负典传统,即历史弥赛亚的救赎论,并立意将这一股危险的末世论革命暴力

① 格拉策编:《罗森茨维格:生平与思想》,第419页。

② 参见里拉《搁浅的心灵》“罗森茨维格”章节。

③ 当然,这两个人的比较仅限于思考路径上,从实质的思想内容和分量上讲,两个人并非一个量级,陶伯斯远逊于罗森茨维格。





林国华：封闭的正典：赫尔曼·柯亨与罗森茨维格

释放到世界中：当所有人都成了“上帝的孩子”时，犹太选民与世界的敌对也就终结了。陶伯斯的普世化的弥赛亚行动在取消犹太民族的犹太性同时，反而从另一个维度把整个世界犹太化了。罗森茨维格则试图筑造一座历史大河中的静止孤岛，一座专属于犹太人的民族岛屿，供族人在上面独享永生的神恩，哪怕岛外正洪水滔天。罗森茨维格沉溺于脆弱的或者说虚假的永恒性，陶伯斯则渴求永恒性而不得，或者说，他渴求的是一场能够加速世界历史进程的大洪水。陶伯斯是沃格林判定的“堕落灵知”的典例，他期待并鼓动世界革命，罗森茨维格则是一个静默的灵知，他不曾鼓动世界革命，但注定被世界革命所吞噬。这两个聪慧的犹太思想家都是里拉所谓“搁浅的心灵”(shipwrecked mind)，或者“遭受海难的心灵”的绝佳案例。

(特约编辑 董成龙；责任编辑 刘训练)

