

割不断的犹太情结

——法兰克福学派与犹太文化关系漫谈

王凤才^①

法兰克福学派与犹太教/犹太文化有着不解之缘。第一代批判理论家大都是犹太人，但他们与犹太教/犹太文化的关系是错综复杂的。有些人，如本雅明、洛文塔尔不仅深受犹太教/犹太文化影响，而且富有犹太思想，甚至可称为犹太思想家——当然，在他们那里，神秘主义与理性主义融合在一起；有些人，如霍克海默、弗洛姆虽算不上犹太思想家，也没有系统的犹太思想，但他们无疑受到犹太教/犹太文化深刻影响——犹太教/犹太文化是他们批判理论中不可或缺的要害；有些人，如阿多尔诺、马尔库塞基本未受到犹太教影响，或者说，受到犹太文化影响但不显著——但他们骨子里却是“犹太的”，至少对犹太人表现出应有的同情。总之，法兰克福学派第一代批判理论家总是有一种“割不断的犹太情结”。

“法兰克福学派”（Frankfurter Schule）因法兰克福（大学）“社会研究所”（Institut für Sozialforschung）而得名，以“批判理论”（Kritische Theorie）闻名于世。她与犹太人、犹太教/犹太文化有着不解之缘：（1）社会研究所创立，起因于犹太人对反犹太主义的反感，以及对犹太人命运的担忧。1923年2月3日，具有犹太血统的德国—阿根廷慈善家H·威尔^②致信法兰克福市长表示对反犹太主义的反感，并因目睹德国对“犹太人的压迫、驱逐、抢劫”而决定捐赠“人道主义费用”（共1.2亿马克），用于战争伤亡抚恤、建立孤儿院和其他社会救助；并准备成立由他儿子F·威尔^③担任监管人的赫尔曼·威尔基金会，支持创立形式上隶属法兰克福大学、实质上相对独立的社会研究所。从此，“1923年2月3日”被当作社会研究所成立日。（2）社会研究所第一任所长格律贝格^④是犹太人。1924年6月22日，作为德国第一个科学的马克思主义研究机构，法兰克福（大学）社会研究所正式成立，格律贝格出任第一任所长。尽管他对犹太

^① 王凤才，山东诸城人，哲学博士后，教育部新世纪优秀人才，复旦大学哲学学院教授、博士生导师，法兰克福大学高级研究学者，全国当代国外马克思主义研究会副会长兼秘书长，主要从事法兰克福学派批判理论、当代德国马克思主义、政治哲学、道德哲学、社会哲学、文化哲学研究，代表作有《追寻马克思》、《批判与重建》、《蔑视与反抗》、《从公共自由到民主伦理》、《重新发现马克思》等。基金项目：本文系教育部人文社科重点研究基地重大项目“从批判理论到后批判理论”（14JJD720007）阶段性成果，并得到国家留学基金公派高级研究学者项目资助。

^② H. 威尔（Hermann Weil, 1868-1927），德国—阿根廷商人慈善家，社会研究所奠基人。大约1910年，拥有60条船的运输船队、3000员工，被誉为“世界上最重要的谷物商之一”。

^③ F. 威尔（Felix José Weil, 1898-1975），德国—阿根廷慈善家，社会研究所创办人。1919年，因参加革命政治活动被图宾根大学注销博士学位。后来，以“社会化”为题在法兰克福大学获得博士学位。译作：《为破坏而演练：德意志帝国的政治反犹太主义研究。附阿多尔诺、霍克海默“前言”——“政治反犹太主义前史”》（作者：P. W. 迈辛克）。

^④ 格律贝格（Carl Grünberg, 1861-1940），又译格律恩堡，德国—奥地利社会学家，维也纳大学国家法学教授，“奥地利马克思主义之父”。在出任所长之前，就曾经与波洛克共事过；与霍克海默是青年时期的朋友。Max Adler、Otto Bauer、Karl Renner、Rudolf Hilferding都是他的学生。

人问题并没有给予太多关注，但作为“奥地利马克思主义之父”，他的学生 O·鲍威尔^①却非常关注民族问题。(3) 法兰克福学派第一代批判理论家，例如，霍克海默、阿多尔诺、马尔库塞、洛文塔尔、波洛克、弗洛姆、本雅明、诺伊曼、基希海默等都是犹太人，与犹太教/犹太文化有着千丝万缕的联系，尽管有人讳言自己的犹太身份——这有两个方面原因：一是历史与现实给“犹太人”带来了太多灾难；二是他们企图使批判理论具有普适性，而非民族复仇的意识形态。

本文试图从三个层面讨论法兰克福学派与犹太文化的关系：一是法兰克福学派批判理论家的犹太思想；二是犹太教/犹太文化对法兰克福学派批判理论家的影响；三是法兰克福学派批判理论家的犹太身份认同问题。

一、批判理论家的犹太思想

1940年，流亡中的本雅明^②在极度焦虑、极端痛苦中结束了年仅48岁的生命。布莱希特说，这是希特勒给德国文学界造成的第一个真正损失；欧洲文化中无可替代的精华随着本雅明一起逝去了；人们失去的不仅是富有卓越才华的头脑，而且是一颗独一无二的心灵，一个在面临灭绝危险的历史中依旧充满激情的救赎者。其实，本雅明是一个“很难归类的人”^③，不同人赋予了他不同的形象。

詹姆逊、R·韦勒克^④将本雅明视为20世纪最伟大的、最渊博的文学批评家之一，最具原创性和影响力的思想家之一。哈贝马斯、P·比格尔^⑤说，本雅明作为文化批判家，属于那种使人无法把握的作者，其著作注定成为莫衷一是的效果史，其思想中有着太多超现实主义色彩。阿多尔诺说，本雅明是“远离潮流的人”——哲学构思严谨，但排斥根本性主题；整个哲学碎片化，但散发着概念思维所没有的光芒；具有悖论意味的是，思辨方法与经验方法交织，反体系而诉诸体验；属于打破观念论和体系哲学的那一代人，与代表着这种努力的老一代人（胡塞尔、席美尔、罗森茨威格、布洛赫）有联系，但又保持着距离；致力于具体的历史和文学材料，阐释、翻译、批判是他的思想模式；思辨的独特形象，即神秘气质，缘自他忧郁的凝思（一切都变成了寓言）；尽管自己知道没有被接纳的可能性，但从未放弃被接纳的愿望（这种矛盾是本雅明忧郁的根源，也是其个性所在）。^⑥阿伦特将本雅明誉为“深海采珠人”——“他博学多闻，但不是学者；他所涉题目包括文本和诠释，但不是语文学家；他不甚倾心宗教却热衷于神学以及文本至上的神学诠释方式，但他不是神学家，对《圣经》也无偏好；他天生是

^① O. 鲍威尔 (Otto Bauer, 1881-1938)，奥地利政治家、奥地利马克思主义理论家。

^② 本雅明 (Walter Benjamin, 1892-1940)，德国文学批评家、哲学家、翻译家。

^③ 霍华德·凯吉尔：《视读本雅明》，安徽文艺出版社2009年版，第3页。

^④ R·韦勒克 (Rene Wellek, 1903-1995)，奥地利文学批评家，比较文学奠基人。

^⑤ P·比格尔 (Peter Bürger, 1936-)，德国文学家。

^⑥ 阿多尔诺：《本雅明文集》导言，载《论本雅明》，郭军、曹雷雨编，吉林人民出版社2003年版，第115-130页。

作家，但他最大的雄心是写好一部完全由引语组成的著作；他是第一个翻译普鲁斯特和 S·帕斯的德国人，此前还翻译了波德莱尔《巴黎景致》，但他绝不是翻译家；他写书评……但他绝不是文学批评家；他写了一部论德国巴洛克戏剧的著作，留下一部未完成的 19 世纪法国的浩大研究，但他不是历史学家，不是文学家或别的什么家。我将力求说明他诗意地思考，但他既不是诗人也不是哲学家。”^①笔者认为，在卓尔不群、思想独特的本雅明那里，有三个最重要的元素：一是弥赛亚主义；二是历史唯物主义；三是超现实主义。因而，从一定意义上说，舒勒姆贴给本雅明的标签——“马克思主义拉比”——是恰当的。这意味着，在本雅明那里，犹太神秘主义与马克思主义实现了“完美的”结合。^②本雅明与犹太教/犹太文化的关系，体现在以下两个方面。

第一，深受犹太教/犹太文化影响，终生相信弥赛亚救赎可能性

本雅明出生于柏林富有的犹太商家庭，成长过程中深受犹太教影响。本雅明的祖父母生活比较富裕（祖母与诗人海涅是姑表兄妹），外祖父母生活条件更加优越——他们喜欢旅游，尤其是外祖母寡居之后，经常走出豪华公寓的悠闲生活进行漫长越洋旅行，成为一位“世界公民”。这些爱好为本雅明所继承。不同的是，“旅游”对本雅明先辈来说是布尔乔亚式生活；但对本雅明来说，则是颠沛流离的梦魇。本雅明的一生，几乎就是拖着行李箱从一个城市到另一个城市，最后竟然客死他乡。本雅明的父母都是（非严格执律的）犹太教徒，这对本雅明有着重要影响。本雅明本人不仅信奉犹太教，而且坚持精神贵族式的生活方式，尽管（后来）经济上非常拮据。有趣的是，“本雅明”（Benjamin）这个姓氏本身，就是一个犹太姓氏。

犹太精神问题是本雅明思考中最重要和最持久的问题之一，学术思想与犹太文化在本雅明那里融为一体。这主要体现在两个层面：（1）从直观层面看，本雅明与犹太神学家舒勒姆^③保持了终生友谊（1915-1940），并将舒勒姆誉为“犹太教活生生的化身”；舒勒姆则在历经几十年写就的犹太经典《犹太神秘主义主流》（1941）献词中称赞本雅明天才地融合了形而上学家的洞见、批评家的解释力和学者的渊博。尽管本雅明像舒勒姆一样批评犹太知识领袖 M·布伯^④对待战争态度暧昧，但本雅明与 M·布伯也有合作。例如，1927 年 2 月 23 日，本雅明致信布伯说，《莫斯科》一文已经完成，并在后者主编的《创造者》上发表。（2）从理论层面看，在本雅明那里，学术思想与犹太文化是融为一体的。本雅明指出，“根据《塔木德》的传说，天使们（她们每一时刻都获得无数次新生）被创造出来，是为了毁灭和消散到虚无中，只要他们在上帝面前唱过了他们的圣歌”^⑤。

^① 阿伦特：《启迪：本雅明文选》，张旭东、王斑译，三联书店 2008 年版，第 23-24 页。

^② 舒勒姆：《本雅明和他的天使》，载《论本雅明》，郭军、曹雷雨编，第 227-263 页。

^③ 舒勒姆（Gershom Scholem, 1897-1982），出生在柏林被同化了的犹太家庭，1923 年移居巴勒斯坦，后成为犹太复国主义运动领袖；创建希伯来大学犹太教喀巴拉研究所，成为犹太神学家。

^④ M·布伯（Martin Buber, 1878-1965），奥地利—以色列犹太哲学家、翻译家、教育家。

^⑤ 《视读本雅明》，第 173 页。

另外，“起源即目标”这个断言，对弥赛亚救赎来说，意味着回归普遍和谐状态是由智慧树来表现的，通常被想象为重回伊甸园或大卫王时代。

本雅明在布莱希特史诗剧中找到了融合艺术与革命的可能性——革命性当下摧毁了历史的连续统一体。在这个意义上，时间得到了救赎，弥赛亚得以降临。

实际上，从早年的文学评论、语言哲学到晚年的历史哲学，本雅明著作中无不渗透着弥赛亚救赎思想。例如，《评荷尔德林的两首诗》（1915）、《论本体语言和人的语言》（1916）、《陀思妥耶夫斯基的〈白痴〉》（1917/1921）、《神秘游戏观念》（1927）、《评卡夫卡〈建造中国长城时〉》（1931）、《卡夫卡：纪念卡夫卡逝世十周年》（1934）、《致舒勒姆的信》（1938）、《一部关于犹太人的小说——评斯蒂芬·拉克纳的小说〈无家可归〉》（1938），甚至包括晚年的“关于历史概念”（1940）。

在“关于历史概念”中，本雅明说，“历史唯物主义”这个木偶，只有借助于神学之力才能够取得胜利；没有神学的帮助就无法深刻地理解历史（第1条）。幸福观念不可避免地与其救赎观念交织在一起（第2条）。只有被救赎的人才能使过去的每个瞬间都成为“今天的证词”，而每个生活瞬间都会成为末日审判（第3条）。就像向日葵随着太阳转一样，借助于神秘力量转向太阳的那个东西，就是正在升起的历史天空——这是历史唯物主义必须理解的一切变化中唯一不变的东西（第4条）。过去的真实图景都会被掠过……，因为它是无可挽回的已经过去了的图景，这些图景与每个过去都有消失的危险，这与在意向中被把握没有什么两样（第5条）。弥赛亚不仅作为拯救者出现，还作为反基督徒的征服者出现（第6条）。每个“当下时刻”（Jetztzeit），作为弥赛亚模型凝结在可怕的、整个人类历史中，使整个人类历史凝结在宇宙中（第18条）。众所周知，犹太人不允许研究未来的，但“托拉”和“祈祷”却在铭记中指导他们。但这并不意味着，未来对犹太人来说已经变成同质的、空洞的时间。因为在未来，每个时刻都可能成为弥赛亚踏入的门径（附录B）。^①

第二，一生都游离于弥赛亚主义与历史唯物主义之间

“弥赛亚”^②（救世主），作为犹太文化核心观念，贯穿于整个犹太文化发展过程中，一直影响着犹太人的生活。“救赎”则有两种含义：一是指复归传统，即从现代性中拯救被打碎的传统、在历史碎片中寻找原初的整体性。如是观之，本雅明的“碎片情结”就带有浓厚的犹太教喀巴拉色彩。“喀巴拉”（Kabbalah）字面含义就是“传统”，对传统的尊重深深植根于犹太教之中。回归原初世界，是犹太神秘主义思想中最高的、最深刻的真理体现形式。在喀巴拉思想影响下，本雅明对“过去”（Vergangenheit）有着异乎寻常的关注。二是指修复和拯救传

^① Vgl. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: <http://www.mxks.de/files/phil/Benjamin.GeschichtsThesen.html>.

^② “弥赛亚”（阿拉伯语：Meshiha；希伯来语：Hamashiah；希腊语：Meooms；拉丁语：Messias；德语：Messias；英语：Messiah）。本段文字，荆悦亦有贡献，特此致谢！

统。在犹太教修复和拯救传统影响下，本雅明形成了浓厚的救赎主义历史意识。因而，从一定意义上说，本雅明是一个弥赛亚主义者。

然而，本雅明并非一个彻底的犹太神秘主义者；相反，他还是一个马克思主义者，或曰：历史唯物主义者。在本雅明思想中，具有强烈的马克思主义倾向。一是接受了历史唯物主义基本原则；二是继承了马克思的现代性批判精神。

1914年，本雅明担任自由大学生联盟主席。一战期间，本雅明坚持反战原则，逃避兵役。一战之后，本雅明逐步向马克思主义靠拢——这与他结识一些著名的马克思主义者，以及阅读西方马克思主义著作有很大关系。

1919年，本雅明与布洛赫^①会面时，布洛赫正在撰写《理论化的弥赛亚主义体系》，这给本雅明留下了深刻印象。尽管两人精神气质不同，并经常发生争论，但他们之间的友谊持续了20年，直到本雅明去世。在这20年里，本雅明与布洛赫惺惺相惜、相互影响：本雅明为布洛赫的《乌托邦精神》撰写了书评，将布洛赫视为能够与卡夫卡和布莱希特比肩的、将德语散文推向完美境界的作家；布洛赫为本雅明的《单向街》撰写了极富洞察力的书评，以至于本雅明说，“我尊敬他，因为他是我的作品的最杰出的鉴赏家。”^②当然，布洛赫对本雅明的影响不限于马克思主义方面，还在于喀巴拉神秘主义方面；本雅明对布洛赫的影响，则在于本雅明对细节的敏锐直觉和对具体的精确把握。

1923年，本雅明结识阿多尔诺。虽然阿多尔诺比本雅明小11岁，但他却是本雅明一生的“贵人”，甚至可以说，没有阿多尔诺，就没有本雅明的“今天”（当然，本雅明对阿多尔诺的“启蒙辩证法”、“否定辩证法”也有着重要影响）。在流亡之前，本雅明不是社会研究所直接成员，但通过阿多尔诺与之有着间接交往。1928年，本雅明与社会研究所建立了松散联系。1935年起，本雅明在经济上依赖于社会研究所，但在思想观点上却与主流批判理论保持着距离。在这个意义上，本雅明从来都不是社会研究所核心成员，而是社会研究所外围人员。生性叛逆、经历坎坷、性格怪异的本雅明逝世后却声名鹊起，这得益于阿多尔诺、舒勒姆、阿伦特、蒂德曼、G·施威蓬豪伊塞尔、W·克劳斯哈尔等人，他们编辑出版了《本雅明文集》（2卷，1955）、《本雅明书信集》（2卷，1965）、《启迪：本雅明文选》（1969）、《本雅明全集》（7卷17册，1972-1989）、《本雅明书信汇编》（1995-2000）；此外，《本雅明全集（历史批判版）》（20卷）正在进行中。这就为本雅明研究提供了详实的资料。今天，本是法兰克福学派外围人员的本雅明，已经成为法兰克福学派研究中的“显赫人物”。

1924-1930年，本雅明与A·拉西斯婚外恋情，不仅影响了本雅明的私人生活，而且影响了本雅明对马克思主义的态度。本雅明给予A·拉西斯以高度评

^① 布洛赫（Ernst Bloch，1885-1977），西方马克思主义奠基人之一，被誉为二战后德国最具独创性的马克思主义哲学家。

^② 《视读本雅明》，第80页。

价：“来自里加的拉脱维亚的布尔什维克”，“对激进共产主义有着透彻的见解”；“来自里加的俄国革命者，我所见到过的最杰出的女子之一”^①。

尽管本雅明与布莱希特相互批评^②，但自1929年起，他们保持着“旷世奇缘的友谊”（阿伦特：因为朴素思维，因为走进现实）——按照哈贝马斯的说法，布莱希特将本雅明推到了与神秘主义相决裂的地步；再加上，本雅明1924年对《历史与阶级意识》的阅读，这些都影响了本雅明对马克思主义的信仰和阐释。

在《书籍成就源自何处？》（1931）中，本雅明“期待基于历史唯物主义立场的新型评论家出现”；在《布莱希特》（1930）、《文学史与文学学》（1931）、《经验与贫乏》（1933）、《作为生产者的作者》（1934）、《机械复制时代的艺术作品》（1935/1936）、《福克斯：收藏家和历史学家》（1937）等文本中，本雅明解读、阐释、运用历史唯物主义基本原则；对资本主义现代性进行批判。就前者而言，本雅明的机械复制艺术理论是构建马克思主义艺术理论的一个尝试；“拱廊街计划”试图揭示经济要素与心理要素之间的内在关联，是第一个名副其实的唯物主义艺术理论。就后者而言，本雅明阐明大众文化使自主性丧失，强调技术的破坏性，以及资本主义的反人性。

事实上，本雅明一生都游离于弥赛亚主义与历史唯物主义之间，摇摆于犹太复国主义与马克思主义之间。对于犹太复国主义，本雅明不是全心全意地、而是三心二意地尝试。例如，1913年，本雅明认为犹太复国主义是一种可能，或许是必要的责任。1915年遇到舒勒姆之后，本雅明考虑移居耶路撒冷，但一直考虑了20多年也未成行。对犹太复国主义先驱Th.赫茨尔^③提出的目标，并非确信不疑。同样，对于共产主义，本雅明也是半心半意地信奉。即使成为马克思主义者之后，他仍考虑走向耶路撒冷的途径；即使到《未来哲学论纲》（1940）中，“上帝”仍有独立位置。他说，未来哲学的任务可以理解为发现或创造知识观念，通过将这种知识观念与先验意识结合起来，既使机械经验又使宗教经验在逻辑上成为可能。当然，这绝不意味着知识使上帝成为可能，而是意味着知识使关于上帝的经验和教义成为可能。“只是为了那些无望者我们才被赋予希望。”^④

作为法兰克福学派核心成员，洛文塔尔^⑤在批判理论发展史上占有重要地

^① A·拉西斯（Asia Lacis, 1891-1979），立陶宛女革命家。1924年5月，本雅明与A·拉西斯在意大利卡里普岛相识、相恋，恋情持续到1930年。A·拉西斯成为继妻子朵拉·凯尔纳、好友朱拉·柯恩（拉德）之后的第三个对本雅明有重要影响的女人。关于本雅明与A·拉西斯的情感纠葛和相互影响，请参阅本雅明《莫斯科日记/柏林纪事》，潘小松译，东方出版社2001年。

^② 布莱希特对本雅明思想中始终存在着的犹太教因素极为不满；本雅明批评布莱希特是一位粗俗的马克思主义者、装腔作势的小资产阶级、斯大林主义的辩护者。

^③ Th.赫茨尔（Theodor Herzl, 1860-1904），奥匈作家，犹太复国主义先驱。

^④ 《本雅明文集》（上），第104页。

^⑤ 洛文塔尔（Leo Löwenthal, 1900-1993），美籍德国文学社会学家、传媒理论家。

位，甚至有人说，“没有洛文塔尔，就没有批判理论”^①。1925年，洛文塔尔到社会研究所兼职。1930年，成为社会研究所正式成员。1932年，出任新创办的《社会研究杂志》主编。洛文塔尔一生都将批判理论应用于文学、文化、社会问题研究，在文学社会学、通俗文化理论、传媒批判等方面做出了重要贡献。他不仅给世人留下了《洛文塔尔全集》（5卷，H·杜比尔主编，1980-1987），而且直接或间接地培养了一代又一代美国批判理论家，从而成为除霍克海默、阿多尔诺、马尔库塞之外，法兰克福学派批判理论的共同奠基人。

洛文塔尔与犹太教/犹太文化的复杂关系，主要体现在以下三个方面：^②

第一，“俄狄浦斯情结般”转向犹太教，（积极参加但最终放弃）犹太复国主义运动。

洛文塔尔的祖父是虔诚的犹太教徒。然而，作为德国中产阶级犹太人的父亲却背叛了犹太教，成为没有宗教信仰的理想主义知识分子，而且是自由人民党党员；母亲则具有唯物主义和享乐主义倾向。因此，尽管洛文塔尔出身于犹太民族，但却是在世俗的、启蒙的和反宗教的家庭氛围里长大。然而，洛文塔尔认为，自己父母的家庭生活是“坏的自由主义、坏的启蒙和双重道德”的象征，这不是他本人想要的生活；相反，洛文塔尔更向往祖父的犹太教徒生活。所以大学期间，洛文塔尔越来越多地接受犹太思想，最终转向了犹太教。不过，在洛文塔尔与来自哥尼斯堡的正统犹太人戈尔德结婚之后，保持斋戒、参加犹太人集会、遵守犹太节日等正统犹太教生活方式令其父亲极为恼火。

大学期间，在H·柯恩^③等人影响下，洛文塔尔参加了海德堡犹太复国主义学生运动，以及颇有名气的法兰克福“自由犹太人读书之家”（Freien Jüdischen Lehrhaus）活动。大学毕业后，洛文塔尔进入宣传犹太复国主义的报纸《犹太周刊》做编辑，并集中关注文学传播接受问题和文化政治问题。后来，洛文塔尔进入来自东欧的犹太难民咨询委员会为犹太难民服务。尤其是，在加入魅力十足的犹太拉比R.N. 诺贝尔^④组织的“礼拜团体”之后，洛文塔尔对犹太文化和犹太政治的兴趣日益浓厚，非常相信犹太教的救赎使命和乌托邦政治任务，希望“以色列地”（Eretz Israel）成为公正社会的典范。

后来，洛文塔尔认为犹太复国主义运动与国际共产主义运动一样令人失望。因而，在意识形态方面，洛文塔尔不再拒绝对犹太组织定居巴勒斯坦的政策进行批判性分析。“特别是在我开始了以马克思主义为取向的文学社会学研究，并为社会研究所做了一些辅助性工作之后，我中断了与犹太复国主义运动的联系，并

^① Gregor-Sönke Schneider, Keine Kritische Theorie ohne Leo Löwenthal. Die Zeitschrift für Sozialforschung (1932-1941/42), in Alfred Schmidt/Michael Jeske (Hg.), *Philosophie in Geschichte und Gegenwart Bd. 5*. Peter Lang Verlag 2014.

^② 赵长伟对该部分亦有贡献，特此致谢！

^③ H·柯恩（Hermann Cohn, 1842-1918），德国犹太哲学家，新康德主义马堡学派创始人。

^④ R.N. 诺贝尔（R.Nehemia Nobel, 1871-1922），德国拉比、传教士，犹太学者。

停止为《犹太周刊》撰写文章。”^①不过，洛文塔尔也强调，放弃犹太复国主义运动，并不意味着放弃对犹太人问题的关心和对以色列的支持。

第二，对反犹主义与法西斯主义进行剖析。

“反犹主义”（Antisemitismus/anti-semitism）一词，从字面上看，就是“反闪米特主义”。根据目前掌握的资料，该词是由德国汉堡记者 W. 马尔（Wilhelm Marr）在《犹太教战胜日尔曼主义》（1873）中首先使用的。然而，作为一种观念和行为，反犹主义早就存在于中世纪，表现形式多种多样。简单地说，反犹主义就是指一切反对、憎恨、排斥、仇视犹太人的思想和行为。^②

对于极权主义、法西斯主义、反犹主义，像霍克海默、阿多尔诺等人一样，洛文塔尔也有深入研究。^③例如，在《汉姆生：极权主义意识形态前史》（1938）一文中，洛文塔尔成功地预测了汉姆生是一个法西斯主义者。在法兰克福学派里程碑式著作《启蒙辩证法》（1947）中，第三部分“反犹主义要素：启蒙的界限”前三节由霍克海默、阿多尔诺、洛文塔尔共同完成，他们从经济、宗教、心理等视角分析了反犹主义的根源。^④在《恐怖的原子人》（1947）一文中，洛文塔尔对集中营恐怖主义环境中人格分裂倾向进行了分析，对法西斯主义煽动者进行了类型学重建。在《欺骗的先知：对美国煽动者技巧的一项研究》（1949）中，在反犹主义已经退潮的背景下，洛文塔尔采用心理分析法揭露了美国法西斯主义者 G. L. K. 斯密特^⑤反犹主义煽动方法、技巧，以及行为内涵，为现代大众传媒操控社会研究提供了经典案例。

洛文塔尔指出，法西斯主义恐怖表现为，在极权主义恐怖第一阶段对平民的大量监禁，以及在集中营里出于各种理由对犯人的监禁，这恰好实现了运用权力机器消除个体差异和个人要求的功能。^⑥而美国反犹主义煽动者则宣称极权主义是“罗斯福从希特勒和犹太人那里获得的技巧”^⑦。反犹主义者把迫害犹太人视为自然现象，认为迫害所有犹太人是永久的、不可避免的客观需要。就是说，在反犹主义者眼里，犹太人是敌人，必须被当作牺牲品，因为犹太人具有另类性（反

^① Leo Lowenthal/Martin Jay, *An Unmastered Past: The Autobiographical Reflections of Leo Lowenthal*, Berkeley: University of California, 1987, p. 25.

^② <http://wenku.baidu.com/view/4ebbf074a26925c52cc5bf08.html>.

^③ 关于这些问题，除了法兰克福学派之外，西方许多思想家（如阿伦特等人）都有精彩论述。在《极权主义的起源》（1951）、《艾希曼在耶路撒冷》（1965）、《极权主义制度下的个人责任》、《集体的责任》（1968）、《犹太问题文集》（2006）中，阿伦特指出：（1）以色列政府不能通过审判政治化、宣传犹太民族的悲惨命运来达到犹太复国主义合法化；奥斯维辛不应成为以色列和犹太民族的私产。（2）从“绝对的恶”到“平庸的恶”，区分法律犯罪与政治伦理责任——纳粹犯罪是人类的耻辱，也是人类的责任；在极权主义制度下，个体良知来自“扪心自问”，与社会地位、文化教养程度无关。（3）流亡者“失去的不是自由的权利，而是行动的自由；不是喜欢如何思考的权利，而是具有意见的权利。”。

^④ Vgl. Max Horkheimer/ Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Fischer, 1988, S. 177-184.

^⑤ G. L. K. 斯密特（Gerald L. K. Smith, 1898-1976），美国反犹主义者。

^⑥ Leo Lowenthal, *False Prophets: Studies on Authoritarianism*, New Brunswick: Transaction Books, 1984, p. 182.

^⑦ Leo Lowenthal/Norbert Guterman, *Prophets of Deceit: A Study of the Technique of the American Agitator*, New York: Harper, 1949, p. 30.

基督、搞动乱等)；犹太人是所有社会威胁和民众希望受挫的根源。因此，消灭犹太人的动机就不在于物质利益，而是在于这个事实：在现代生活中个人幸福似乎变得如此异常，以至于犹太人群体的存在被视为一种威胁。

第三，研究犹太哲学，阐发犹太思想。

从哲学和政治两个维度研究犹太哲学与非犹太哲学、犹太思想与非犹太思想之间的关系，是洛文塔尔的重要着力点之一。例如，在《恶魔：一种否定的宗教哲学大纲》一文中，洛文塔尔将马克思主义、现象学、心理分析与犹太神秘主义融合在一起，试图创立一种否定的宗教哲学。在《犹太教与德国精神》(文集)中，收录了洛文塔尔关于犹太文化观念史方面的文章。尤其值得一提的是，1989年，洛文塔尔20年代撰写的有关犹太思想、犹太文化方面的论文被收集在一起，以《德国犹太思想文化：1920年代的论文》为题，作为《批判理论和法兰克福理论家》第1辑出版。这就为洛文塔尔的犹太思想研究提供了第一手宝贵资料。

洛文塔尔认为，考察门德尔松、海涅、拉萨尔、马克思、H·柯恩、弗洛伊德等犹太经典作家对德国思想史，特别是对德国哲学、文学、科学贡献的传记材料，可以替代对犹太教内部演变问题的研究。他指出，恰恰在这些传记材料中，他们的生活境遇完全地真实再现他们无法令人满意的身份认同；资产阶级革命、无产阶级斗争、现代体系的世俗化力量，找到了能够容纳自身的载体。^①因而，洛文塔尔既相信犹太哲学，尤其是迈蒙尼德哲学中包含着具有强烈世俗色彩的进步理性主义，以及被装扮成宗教象征的人间天堂观念；又相信某种犹太要素在“尚未降临”意义上仍然活在大多数人心中。然而，每个人都可能“有尊严地生活”这一犹太要素，与希望可能不会发生、悲剧可能无法避免联系在一起。

二、犹太教/犹太文化对批判理论家的影响

作为法兰克福学派真正创始人、批判理论真正奠基人，霍克海默^②对法兰克福学派批判理论主要贡献在于，上任伊始就改变了格律贝格“重史轻论”的学术路向，使社会研究所走向理论批判与经验研究相结合之路，不仅确立了社会哲学研究方向，而且确定了批判理论基本纲领；同时创办了《社会研究杂志》^③，笼络各学科优秀人才，努力将社会研究所建成一个跨学科研究机构；并凭借敏锐政治嗅觉和卓越领导才能使社会研究所“死前逃生”、“流亡残喘”、“战后重建”。

1933年2月，在纳粹政府关闭社会研究所(1933.3.13)之前，社会研究所总部迁往日内瓦，并在巴黎设立办事处。1934年，社会研究所在纽约哥伦比亚

^① Leo Lowenthal, *Critical Theory and Frankfurt Theorists: Lecture, Correspondence, Conversations*, New Brunswick: Transaction Books, 1989, p. 3.

^② 霍克海默(Max Horkheimer, 1895-1973)，德国哲学家、社会学家。

^③ 《社会研究杂志》(*Zeitschrift für Sozialforschung*)第1辑(莱比锡, 1932)；第2-7辑(巴黎, 1933-1938)；第8-9辑更名为《哲学与社会科学研究》(*Studies in Philosophy and Social Science*) (纽约, 1939/1940-1941/1942)

大学立足。然而，自 1938 年起，因社行政总管波洛克^①投资失败，社会研究所经费异常紧张。1941 年，《哲学与社会科学研究》被迫停刊。1942-1943 年，社会研究所实际上已经处于瘫痪状态。^②为了社会研究所生存，霍克海默从“美国犹太人委员会”（American Jewish Committee）争取到了“反犹太主义研究项目”（Antisemitismus-Projekt），并领导和组织该项目研究工作。^③当然，霍克海默还是《启蒙辩证法》第三部分，即“反犹太主义要素：启蒙的界限”撰稿人之一（其他两人是阿多尔诺、洛文塔尔）。

与本雅明、洛文塔尔不同，霍克海默算不上犹太思想家，也没有系统的犹太思想，但他无疑受到了犹太教/犹太文化的深刻影响。这主要体现在三个方面：

第一，公开承认自己信奉犹太教，犹太文化渗透在批判理论中。

霍克海默说，在犹太教义与基督教义中，邻人之爱一直作为正当行为标准起作用。在自己信奉的犹太教中，这种爱比基督教更少地与个体灵魂观念和死后生活联系在一起。人们将希望寄托在弥赛亚身上，相信总有一天他会降临尘世并将每一民族中的正直人引向锡安山。对尘世不公的体验不断地强化这种信仰，并使之获得新的活力。它决定了所有正统的犹太人格守所有仪式的态度，也决定了自由的犹太人对宗教的忠诚。“人们期望乐园总有一天会出现，就像摩西五经和预言家们所承诺的那样，这种期望曾经是犹太人之间和正直的犹太人与局外人之间团结一致的源泉。在犹太母亲眼里，总是闪现着未来的光明前景——在她死后很久，她的儿子将会发现弥赛亚的降临，甚至她儿子本人就成了弥赛亚”^④。

在《传统理论与批判理论》（1937）中，霍克海默说，真正的理论更多地是批判性的而非肯定性的，人类的未来取决于对现存东西的批判态度，这种态度当然包含着源于传统理论的要素和目前正在普遍衰退的文化的要素。^⑤这里“正在普遍衰退的文化”主要是指以古希腊罗马文化和犹太教—基督教为源头的西方传统文化。在《启蒙辩证法》第一部分，即“启蒙的概念”中，霍克海默特别提到，犹太教禁止向悼念死者的人们述以安慰；它只将希望与如下禁律联系起来：即禁止把虚妄当作上帝，把有限当作无限，把谎言当作真理。就是说，犹太文化要素使得霍克海默在批判现实时不至于将希望寄托在任何有限者那里，从而抵制了站在必然王国描绘自由王国的诱惑。其实，在《论宗教》（1935）一文中，霍克海默明确指出过，“无限的”概念就是源于犹太教—基督教信仰的创造性力量。他说，“在真正自由的心灵中，无限的概念被保存在对于人类生活的有限性和人的

^① 波洛克（Friedrich Pollock, 1894-1970），犹太厂主的儿子，德国社会学家、经济学家。

^② http://de.wikipedia.org/wiki/Institut_f%C3%BCr_Sozialforschung.

^③ 社会研究所许多成员，如 P·迈辛克、A·古兰德、阿多尔诺、洛文塔尔等人，都参与了这个项目的研究工作。在与美国社会心理学家 R. N. 桑福德（R. Nevitt Sanford）领导的“伯克利公共舆论研究团队”（Berkeley Public Opinion Study Group）的合作中，用 F-量表（F=NZ，即纳粹）测量以权威人格为中介的投射问题的态度和特征。1950 年，以《权威人格》为名出版。借助于权威人格（个体参与或支持纳粹运动）研究，社会研究所对美国社会科学产生了重要影响。

^④ 《霍克海默集》，上海远东出版社 1997 年，第 336-337 页。

^⑤ 《霍克海默集》，第 210-211 页。

不可改变的孤独的领悟中，它使社会不至于陷人不加思考的乐观主义，使社会不至于把对自身的认识膨胀为一种新的宗教。”^①

第二，坚守理性的乌托邦精神，但拒绝描绘任何具体的乌托邦。^②

在具有浓郁悲观主义色彩的《理性之蚀》^③（1946）中，霍克海默指出，在与自然的搏斗中，伴随着自身力量增强，人们逐渐割断了最初与理性关联着的某种超验领域的联系，这使得理性丧失了客观性，导致了理性的形式化和主观化，带来工具理性泛滥。工具理性思维只关心人自身利益，以及手段与目的之间的有效性，而不关心目的本身是否合理。因而，工具理性思维不能够对人的生存问题表达什么态度，不能够从关心人类解放、指导人类认识的意义上说明行动的目标。

尽管霍克海默批判工具理性，但他并不完全否定理性，而是依然相信理性蕴含着拯救潜能，仍然坚守理性的乌托邦精神。例如，1946年1月10日（《理性之蚀》出版之前），霍克海默致信洛文塔尔说，该书“反对自然概念与精神概念对立、客体观念与主体观念对立。我们的哲学似乎太过于静止化和教条化。我们已经控诉了其他人，包括托马斯主义和实证主义，控诉它们阻止思考对立的观念……我一点都不怀疑这个鸿沟将会被填补上”^④。显然，“这个鸿沟”是指主观理性与客观理性的对立，霍克海默坚信理性具有弥合两者对立的力量。在《理性之蚀》的最后之处，霍克海默写道，如果启蒙理性的进步，意味着将人们从恐惧中解放出来，那么对工具理性的谴责，就是理性的最伟大的作用。^⑤

正如R·威格豪斯所说，在霍克海默、阿多尔诺那里，理性概念中存在着乌托邦精神。因而，无法用去神秘化概念说清楚的那些历史状况，可以用下面的表述来解释：在那些历史状况下，在历史内部得以展现的启蒙的反权威主义倾向，仍然可以与理性概念中的乌托邦精神保持联系。正是由于坚守理性的乌托邦精神，霍克海默才在实用主义和实证主义盛行的时代，还坚持真理信念。

然而，尽管霍克海默批判现实社会的不合理因素，但却拒绝描绘任何具体的乌托邦。这是犹太教禁止描绘上帝或天堂的体现。霍克海默指出，批判理论的任务，并不是要为现实社会制订一幅理想蓝图，然后按照这个蓝图去行动。在经历了法西斯主义与斯大林主义之后，霍克海默对此体会得更加深刻。因而他强调，哲学对颁布命令不感兴趣。因为任何对未来理想蓝图的描绘都会被现实政治力量扭曲并加以利用，甚至沦落为统治人民的新工具而丧失了解放力量。

^① 《霍克海默集》，第166页。

^② 对关于霍克海默的第二、三部分，张志芳、周爱民亦有贡献，特此致谢！

^③ 长期以来，由于受英语世界的影响，国内学界认为德文版《工具理性批判》是英文版《理性之蚀》之德译本+霍克海默的“战后文集”；或者说，它就是霍克海默的“战后文集”。实际上，德文版《工具理性批判》就是英文版《理性之蚀》之德译本；而英文版《工具理性批判》与德文版《工具理性批判》没有任何关系，它不过是霍克海默“战后演讲录音，即1949-1969年笔记”之选集。换言之，英文版《工具理性批判》是一部“伪”《工具理性批判》。（详情参见王凤才《〈工具理性批判〉与〈理性之蚀〉关系考》，《国外社会科学》2014年第5期）

^④ James Schmidt, *The Eclipse of Reason and the End of the Frankfurt School in America*, *New German Critique* 100, Vol. 34, No. 1, Winter 2007, p. 66.

^⑤ Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York: The Continuum Publishing Company, 1974, p. 126.

第三，渴望“完整的他者”，但拒绝任何偶像崇拜。

在犹太教传统中，人是耶和华的创造物、具有神圣的价值和意义；但人不能盲目地将创造者视为新神加以崇拜。霍克海默强调否定性在哲学中的决定作用。不仅否定意识形态的绝对性，而且否定社会现实的傲慢性。当然，哲学的否定与怀疑主义不能等同——后者只是形式地、抽象地否定；哲学严肃地对待现存价值，但坚称这些价值是理论整体的一部分，这也揭示了这些价值的相对性。“哲学拒绝对有限事物的崇拜：不仅粗俗的政治的或经济的偶像，例如民族、领袖、成功或金钱，而且也包括伦理的或审美的价值，例如，个体、幸福、美、甚或自由，在一定程度上它们都伪装成具有独立的终极性。”^①因而，在霍克海默那里，对理论整体的强调，即对“完整的他者”的渴望。在《对完整的他者的渴望》（1970）中，霍克海默不承认有超验的上帝存在，但又认为政治的可能性与实证主义批判都离不开超验要素。不过，这些超验要素，只能是渴望不公正……不再继续存在下去；不公正不可能是最终的事实。“不可能再谈论上帝了，而只能谈论‘渴望他者’（Sehnsucht nach dem Anderen）”^②

不应否认，“渴望完整的他者”确实受到了犹太教禁止谈论上帝之名思想的影响。（即“摩西十诫”之第二诫“不可为自己雕刻偶像，也不可做什么形象仿佛上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可侍奉它，因为我耶和华——你的上帝是忌邪的上帝。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我、守我戒命的，我必向他们发慈爱，直到千代。第三诫“不可妄称耶和华——你上帝的名；因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪”）。

作为社会研究所外围人员，弗洛姆^③与核心成员的不同在于：他不仅是社会心理学家和心理分析师，而且是伦理学家和“人道主义的民主社会主义者”。1930-1939年，担任法兰克福大学社会研究所社会心理学研究室主任。不过，由于和社会研究所其他成员，尤其是与马尔库塞观点冲突，弗洛姆于1939年“愤而离开社会研究所，作为心理分析学家在美国从业”^④，被视为新弗洛伊德主义创始人，以及弗洛伊德主义马克思主义主要代表人物。

然而，在犹太文化熏陶、浸染中成长起来的弗洛姆，犹太教/犹太文化思想深入到他的骨子里。弗洛姆的曾祖父和舅公都是犹太法典大学者；他的父亲是一个小酒商，但与他的母亲一样都是正统的犹太教徒。这样浓厚的犹太教/犹太文化家庭氛围，对弗洛姆的影响是巨大的。1913年，弗洛姆13岁时就开始学习犹太法典，成年后接受了系统的犹太教育，并与犹太拉比 R. N. 诺贝尔保持密切联

^① Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, p.123.

^② “Himmel, Ewigkeit und Schönheit.” Interview Mit Max Horkheimer (Der Spiegel, August 19, 1969), *Der Spiegel*, Nr. 1/2/1970.

^③ 弗洛姆 (Erich Fromm, 1900-1980)，美籍德国社会心理学家、哲学家、伦理学家、心理分析师、心理分析国际论坛主席 (1969-)。

^④ Emil Walter-Busch, *Geschichte der Frankfurter Schule, Kritische Theorie und Politik*, Wilhelm Fink, München 2010. S. 28. S.117.

系。1922年，以《犹太人的守则：关于散居犹太人的社会学研究》为题，获得博士学位（导师：A·韦伯）。A·韦伯^①是M·韦伯^②的弟弟，是德国经济学家、文化社会学家，代表作有《工业区位论》（1909）、《国家理念与文化社会学》（1927）、《作为文化社会学的文化史》（1935）等。像洛文塔尔一样，弗洛姆也曾经在宣传犹太复国主义的报纸《犹太周刊》做编辑，并积极参加法兰克福“自由犹太人读书之家”活动。

尽管1926年以后，弗洛姆主要从事社会心理学研究，逐步离开了正统的犹太教教义，但弗洛姆一生都处于犹太教信仰影响之下，某些宗教思想已经深深植根于他的伦理学说与乌托邦设想之中。对于这一点，弗洛姆本人也毫不避讳。他说，“预言的犹太教，马克思、母系氏族制，佛教和弗洛伊德——对我都有决定性影响。它们不仅构成了我的思想，还形成了我整个思想的发展”^③。事实上，犹太教救赎思想对弗洛姆产生了深刻的影响。例如，弗洛姆肯定人性至善至美，强调人的生活要以精神、宗教、道德为核心，相信一个更美好的世界（“健全的社会”）将会到来，以及世界大同理想。

三、批判理论家的犹太身份认同问题

作为法兰克福学派第一代学术领袖，阿多尔诺^④是“一个衣食无忧，备受女性呵护、关爱、崇拜，最后因女性羞辱而死去的人；一个天资聪颖、勤奋好学、博学多才、‘难以划定边界的人’；一个思想深邃、清高孤傲、愤世嫉俗，又超凡脱俗、性格温和、宽宏大量的人；一个职业生涯并不顺利，但最终功成名就，成为声名显赫、名垂青史的人。”^⑤

既不同于本雅明、洛文塔尔——不仅深受犹太教/犹太文化影响，而且富有犹太思想，甚至可以称为犹太思想家，又不同于霍克海默、弗洛姆——虽然没有系统的犹太思想，但深受犹太教/犹太文化影响，阿多尔诺在成长过程中基本上未受到犹太教影响，并极力淡化自己的犹太身份，但他骨子里却是“犹太的”。

第一，一生都极力淡化犹太身份，反而证明“犹太性”的重要性。

与本雅明等人不同，在成长过程中，阿多尔诺基本上未受到犹太教影响。阿多尔诺的父亲奥斯卡·亚历山大·威森格伦特^⑥出生于犹太家庭，但作为一个成功的犹太大葡萄酒商，改宗了新教。阿多尔诺的母亲芭芭拉·玛利亚·卡尔维利·阿多尔诺^⑦作为出生于科西嘉的法国军官与德国女歌唱家之女，是维也纳皇

^① A·韦伯（Alfred Weber，1868-1958），德国经济学家、文化社会学家。

^② M·韦伯（Max Weber，1864-1920），德国社会家、哲学家、政治经济学家。

^③ 弗洛姆：《说爱》，安徽人民出版社1987年版，第167页。

^④ 阿多尔诺（Theodor Wiesengrund Adorno，1903-1969），德国哲学家、社会学家、美学家、音乐理论家。

^⑤ 参见王凤才《从阿多尔诺到霍耐特》（主持人语），《学习与探索》2013年第7期。

^⑥ 奥斯卡·亚历山大·威森格伦特（Oscar Alexander Wiesengrund，1870-1946），犹太大酒商。

^⑦ 芭芭拉·玛利亚·卡尔维利·阿多尔诺（Maria Barbara Calvelli-Adorno，1865-1952），宫廷歌唱家。

家宫廷歌唱家，信奉天主教。作为父母唯一的孩子，阿多尔诺本人先是受天主教洗礼，后为路德宗的坚信礼。诚然，阿多尔诺一生都极力淡化自己的犹太身份，以至于1933年1月纳粹上台之后，犹太文化协会拒绝阿多尔诺与加协会的有关工作。1933年9月，阿多尔诺被纳粹政府取消授课资格（1931年刚刚获得法兰克福大学编外讲师资格）并被搜家。1933年底，阿多尔诺求助于“学者援助委员会”（ACC）获得了到牛津大学进修的资格。1941年改变姓名，由父姓（Wiesengrund）改为母姓（Adorno），由原名（Theodor Ludwig）改为现名（Theodor Wiesengrund）。这固然是为了实现母亲多年前的一个愿望，但更重要的是为了淡化犹太身份，尽管“父姓”还出现在名字中。当然，这种极力淡化犹太身份的做法，反而证明了“犹太性”对阿多尔诺的重要性。

第二，无论文化工业批判还是否定辩证法，骨子里都是“犹太的”。

当然，我们说“在成长过程中，阿多尔诺基本上未受到犹太教影响”，并不意味着阿多尔诺对犹太文化一点也不了解；相反，阿多尔诺通过舒勒姆、本雅明，间接地了解了犹太文化，而且，为了揭露法西斯主义，阿多尔诺与霍克海默、洛文塔尔还共同撰写了“反犹主义要素：启蒙的界限”，对反犹主义进行了批判。从以下四点可以看出，阿多尔诺骨子里是“犹太的”。

其一，“整个世界都经过了文化工业的过滤”^①，这个断言表明阿多尔诺对大众文化的厌恶、批判，以及对精英文化的颂扬、向往。根据目前掌握的材料，“文化工业”（Kulturindustrie）一词，最早出现在《现代艺术与大众文化》（霍克海默，1941）一文中。^②在《启蒙辩证法》第二部分，即“文化工业：作为大众欺骗的启蒙”（阿多尔诺，1947），以及《再论文化工业》（阿多尔诺，1963）中，文化工业批判理论得到了系统阐发。阿多尔诺指出，为了避免“大众文化”的通常诠释，必须用“文化工业”代替“大众文化”概念。他认为，文化工业并不是从大众自身中自发成长起来的、服务于大众的通俗文化，也不是大众艺术的当代形态；而是为大众消费量身定制的、并在很大程度上规定着消费本身的文化工业产品，是技术化、标准化、商品化的娱乐工业体系，具有重复性、齐一性、欺骗性、辩护性、强制性特征。尽管它在某种程度上能够填充人们的生活，但本质上是为了经济利益（即利润）人为制造出来的。因而，它试图通过人为刺激的虚假消费满足给人们带来虚假幸福，但最终成为一种消除人的反叛意识、维护现存社会秩序的意识形态，从而阻碍了个性形成发展和人的解放。

其二，从同一性“转向非同一性，是否定辩证法的关键”^③，这意味着阿多

^① Max Horkheimer/Theodor Wiesengrund Adorno, *Dialektik der Aufklärung* Frankfurt/M.: Fischer 1988, S. 134.

^② “Was heute volkstümliche Unterhaltung heißt, verdankt sich in Wirklichkeit einem von der Kulturindustrie künstlich erzeugten, manipulierten und infolgedessen deprivierten Bedürfnis. Es hat mit Kunst wenig zu tun, am wenigsten dort, wo es solche zu sein vorgibt.” (Vgl. Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd4, Hg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/M.: S. Fischer 1988, S. 435.)

^③ Theodor Wiesengrund Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975, S. 24.

尔诺对同质性的解构与对异质性的推崇。在法兰克福学派那里，“否定辩证法”思想萌芽于《哲学的现实性》（阿多尔诺，1931）一文。在该文中，阿多尔诺不仅力图避免普遍性概念，还极力清除自我满足的精神总体性观念，并提出了不同于黑格尔、马克思理解的“否定性”、“辩证的否定”等概念，强调哲学应该严格排斥所有传统意义上的本体论问题，认为哲学问题集中在具体的、内在于历史的复杂性之中。《理性与革命》（马尔库塞，1941）和《启蒙辩证法》确立了“否定辩证法”思想雏型。在《否定辩证法》（1966）中，“否定辩证法”思想得以系统阐述。被称为“天书”的《否定辩证法》是阿多尔诺最重要的哲学著作，也是法兰克福学派最重要的哲学著作之一。在这里中，阿多尔诺建构了“反体系的”否定辩证法“体系”。其中，非同一性是理论基础；反概念、反体系、反传统是基本特征；“被规定的否定”是理论核心；“瓦解的逻辑”^①是理论结局。

对于辩证法的这种立场，影响了阿多尔诺对形而上学和道德哲学的态度：（1）阿多尔诺拒斥传统形而上学，但不彻底否定形而上学。因为传统形而上学假定思维与存在的同一性，认为思维能够完全把握存在，这显然与“不可说出上帝之名”思想相违背。然而，如果拒斥任何超验要素，则陷入彻底的实证主义，也与上述禁令相违背。因此，阿多尔诺认为哲学不应摒弃对超验的他者的渴望。（2）阿多尔诺反对德性伦理学、存在主义伦理学，而主张一种否定的道德哲学。这种否定的道德哲学不事先假定任何超验的“善”，不以任何所谓的本真性为基础，而是主张对恶进行不妥协地抵抗。

其三，“否定辩证法就是否定神学”，这个说法与犹太教禁止偶像崇拜相一致。^②事实上，《启蒙辩证法》就明确提到犹太教“不可说出上帝之名”思想在克服启蒙理性缺陷中的重要作用，指出泛神论和绝对否定都不能够洞穿启蒙谎言，因为无论是前者还是后者，都说出了绝对（前者说出了“绝对的有”，后者说出了“绝对的无”）。阿多尔诺认为，只有“被规定的否定”（die bestimmte Negation），才能够不断地抵制那些绝对观念和各种偶像。

根据 U·里德克（Ulf Liedke）的说法，《否定辩证法》手稿最后部分一个段落之间，阿多尔诺曾经声称“否定辩证法就是否定神学”^③；但在出版时，这句话被阿多尔诺删掉了。不过，从《否定辩证法》中，仍然可以看出否定神学思想。例如，阿多尔诺说试图理解事物本身的“唯物主义渴望”（materialistische Sehnsucht），只有通过无图像方式才能思维完整的客体。这里，唯物主义渴望的无图像性与神学禁止偶像崇拜是一致的。即唯物主义通过禁止肯定地描述乌托

^① Theodor Wiesengrund Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975, S. 148.

^② 关于阿多尔诺的其三、其四部分，周爱民亦有贡献，特此致谢！

^③ Ulf Liedke, *Naturgeschichte und Religion. eine theologische Studie zum Religionsbegriff in der Philosophie Theodor W. Adornos*, Berlin: Lang, 1997, S. 439.

邦，将神学禁止偶像崇拜世俗化。^①当然，这里的“唯物主义”，不是马克思意义上的，因为它没有肯定的乌托邦，只有否定的乌托邦，那就是禁止偶像崇拜。

事实上，“否定神学”并不否定上帝存在，而否定“肯定神学”对上帝的认知：上帝全善、全知、全能。“否定神学”认为，上帝的崇高不能用这些语词来描绘。就像埃利奥帕吉塔所说，“我们这样描绘上帝：这个超越一切存在者的终极因，既非无本质的又非无生命的，既非不能言的又非无理性的。但它也是无身体的……既无灵魂又无精神……既不属于非存在者领域也不属于存在者领域”。^②

其四，奥斯维辛之后写诗是野蛮的^③，这表现出阿多尔诺对纳粹暴行的强烈抗议，以及对犹太人命运的深深同情。“奥斯维辛”^④焚烧了数百万犹太人，截止1945年，2/3欧洲犹太人被杀害。这表明纳粹对待犹太人的态度：若不能从思想上同一，那就从肉体上消灭。阿多尔诺悲愤地说，奥斯维辛之后，“断定生存或存在本身具有肯定意义并朝向神圣原则，在面对那些受害者和他们遭受的无尽痛苦时将是一种纯粹的愚弄”。^⑤因而，“奥斯维辛之后写诗是野蛮的”。这意味着，没有同一性就没有犹太大屠杀，同一性原理就是死亡；没有同一性就没有奥斯维辛，奥斯维辛使艺术、神学失去了存在权利；奥斯维辛证明了资产阶级文明的失败，也昭示了反抗与批判的重要性。

极力淡化犹太身份、竭力回避犹太人问题的阿多尔诺，却总是流露出“骨子里的犹太性”。这似乎是矛盾的，但霍克海默接受《明镜》采访时对批判理论中犹太要素的提示，有助于澄清阿多尔诺思想中似乎矛盾的论断。例如，在《最低限度的道德中》，阿多尔诺断言，在一种被伤害的生活中，没有真正的生活。“一种被伤害的生活”，是指社会的各种不公正现象；“没有真正的生活”，不仅是指个人很难坚守善的行为，而且是指人们不再能够构筑一种“善的生活”。因而，要不断地反思当下生活的不公正性，并不断破除各种虚假的乌托邦。

作为法兰克福学派核心成员，与阿多尔诺的“专一”、“不介入”相比，马尔库塞^⑥最大特点在于：（1）“善变”。1932年（一说1933年）正式加入社会研究所之前，曾经试图构建“海德格尔主义的马克思主义”；20世纪30-40年代，成为“黑格尔主义的马克思主义者”；50年代，又变成“弗洛伊德主义马克思主义主要代表人物”；60年代，因为分析发达工业社会意识形态，而成为“发达工业社会最重要的马克思主义理论家”。（2）“积极介入”。如果说阿多尔诺“不介

^① Theodor Wiesengrund Adorno, *Gesammelte Schriften* Bd. 6- *Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, Fünfte Auflage 1996. S. 207.

^② Areopagita, Dionysius. *Über die mystische Theologie*. Stuttgart 1994, S. 79-80.

^③ Theodor Wiesengrund Adorno, *Gesammelte Schriften* Bd. 6- *Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, Fünfte Auflage 1996. S. 354f.

^④ 在关于奥斯维辛的《历史学家论争：民族社会主义犹太大屠杀独一无二性论争文献》（1987）中，德国历史学家 J·诺尔特（Jost Nolte）否认奥斯维辛的独一无二性，试图将纳粹犯罪与其他犯罪相比较；哈贝马斯指出，J·诺尔特等人试图通过比较将斯大林体制与纳粹体制来减轻纳粹罪行。

^⑤ Theodor W. Adorno, *Metaphysics: Concept and Problems*, ed. Rolf Tiedemann, trans., Edmund Jephcott. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001, pp. 101-102.

^⑥ 马尔库塞（Herbert Marcuse, 1898-1979），美籍德国哲学家、政治思想家、社会学家、美学家。

入”或曰“思想地介入”社会现实，那么马尔库塞则试图“积极介入”或曰“政治地介入”社会现实，引导青年学生“大拒绝”，以至于60-70年代被称为“新左派运动精神领袖”。(3)强烈的乌托邦情怀。在“乌托邦的终结”讲演(1967.7)中，马尔库塞自认是绝对不可救药的感伤的浪漫主义者；在答雷蒙·阿隆(1972.7.23)时说，“你可以称我为一个乌托邦的人”。弗洛姆认为，马尔库塞本质上是一个异化的知识分子典范。他将个人的绝望情绪表达为一种激进主义理论，而这只不过是天真的、聪明的白日梦，本质上具有非理性的、非现实的特征，并缺乏对生活的爱。但中国学者认为，马尔库塞的思想，表现出他作为当代思想家的独创性；不是社会现实的建设者和辩护者，也不是人类原初精神家园的追忆者和眷念者(像他的先师海德格尔那样)；毋宁说，马尔库塞是面向未来的预言家。^①“对现代人对现代社会的异化感，存在主义者只是没完没了地谈论着死亡和绝望，而马尔库塞却专注于现代人的自由和幸福的可能性。他不是缺乏对生活的爱，而是他爱得太多了，以致要通过反抗来表达它。自由和幸福，这是马尔库塞所有著作的核心……(不过)，马尔库塞最终提供的向自由和幸福的途径，可能只是一条乌托邦之路。”^②

就马尔库塞与犹太教/犹太文化关系来说，他是一个不认同犹太教但承认犹太血统和犹太文化的影响、对犹太人问题不感兴趣但关注反犹太主义的犹太人。^③

第一，不认同犹太教但承认犹太血统和犹太文化的影响。

与阿多尔诺类似，马尔库塞出生于“一个被同化了的典型的中产阶级犹太家庭”^④。父亲卡尔·马尔库塞(Carl Marcuse)是一位成功的犹太商人；母亲格特路德·克雷斯拉威斯斯基(Gertrud Kreslawsky)是一位富有的德国工厂主的女儿。至于马尔库塞本人，他自认并非遵守《塔木德》律法的犹太人——不再遵守犹太教饮食习惯，尤其是不再恪守犹太教义；但在犹太人遭受不公平待遇时，他总将自己视为犹太人。简言之，马尔库塞拒绝作为犹太教徒的犹太人，只承认自己是具有犹太血统和受犹太文化影响的犹太人。

正是由于犹太血统，使马尔库塞的人生轨迹发生了某些变化：法西斯上台后被迫流亡美国；接受第一个博士导师P·维特考普^⑤建议，在取得博士学位后没有立即进入学术界，而是做了几年图书出版发行工作(1924-1929)。^⑥不过，尽管没有立即进入学术界，但后来在学术界和社会上都很有影响。

第二，对犹太人问题不感兴趣但却关注反犹太主义

众所周知，“犹太人问题”因为马克思的《论犹太人问题》凸显出来。实际

^① 马尔库塞：《审美之维》，李小兵译，三联书店1989年版，“序言”第4页。

^② 程巍：《否定性思维：马尔库塞思想研究》，北京大学出版社2001年版，“自序”第2页。

^③ 关于马尔库塞与犹太文化/犹太教关系，苗青波亦有贡献，特此致谢！

^④ Herbert Marcuse, “Thoughts on Judaism, Israel, etc…” in *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume Three*, ed. by Douglas Kellner, London and New York: Routledge, 2005, p. 179.

^⑤ P·维特考普(Philip Witkop, 1880-1942)，德国文学家。

^⑥ Herbert Marcuse, *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume Four*, edited by Douglas Kellner, London and New York: Routledge, 2007, p. 8

上，这个问题源于B·鲍威尔^①的两篇文章：《犹太人问题》（1843）、《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》（1843）。在文章中，鲍威尔认为，犹太人与基督徒的对立源于宗教对立，因而犹太人必须放弃宗教，才能获得彻底解放；若不放弃宗教，就不能获得政治解放。在《论犹太人问题》^②中，马克思批判了鲍威尔的观点，并阐发了自己的思想。首先，马克思批评了鲍威尔将犹太人解放这一社会政治问题归结为宗教问题，分析了市民社会与宗教的关系，指出政治解放不必以放弃宗教为前提，它也达不到消灭宗教的结果。因为，犹太人问题有时表现为神学问题（例如德国、法国），实际上是一个世俗问题（例如美国）。他认为，宗教存在是一个有缺陷的存在，其根源应当到国家自身本质中去寻找。其次，马克思阐述了政治解放与人的解放的关系，指出资产阶级政治革命具有历史进步性，但它只实现了资产阶级自由民主，尚未实现普遍人权。最后，马克思断言，要想实现人的解放，就必须突破资产阶级政治解放的历史局限性，对现存社会进行革命性改造，消灭私有制，消除人的生活本身的异化。

与本雅明、霍克海默等人不同，马尔库塞对“犹太人问题”没有什么兴趣。在1977年4月10日访谈中，当马尔库塞被问到该问题时，他甚至回答说，“我的国籍不是犹太，而是美国”。^③在被问到他是否是一个犹太复国主义者时，马尔库塞回答说，“如果在宗教语境中定义锡安复国主义的话，我并不分享它（因为那是民族主义）；同时我也不认为《圣经》是神圣的文献。不过，因为道德的和人性的理智，我支持犹太国建立，以便阻止大屠杀重演。”^④但要建立独立自由的犹太国，而不能依附于美国。否则，一旦爆发经济危机或社会危机，犹太人就会成为替罪羊。在如何解决阿以冲突问题上，马尔库塞更多地是站在犹太人立场上提出解决方案，但他极力避免陷入民族主义。1978年12月28日，马尔库塞告诉杜比尔^⑤说，自己极少体验到德国存在反犹主义。当然，这并不表明马尔库塞不关注反犹主义。在《爱欲与文明》（1955）中，马尔库塞利用弗洛伊德心理分析学揭示了反犹主义的心理根源。

总之，犹太血统有助于马尔库塞疏远资产阶级社会，这可以解释他对压抑性文明的尖锐批判，以及对非压抑性文明的向往；“犹太激进主义”（Judaism Leftism）对马尔库塞的激进主义有所影响，例如，在《论解放》（1969）中，马尔库塞多次提到犹太人反抗的意义，甚至说这可能成为反抗的首要的群众基

^① B·鲍威尔（Bruno Bauer, 1809-1882），德国哲学家、历史学家。

^② 马克思的《论犹太人问题》撰写于1843年10-12月，1844年2月发表在《德法年鉴》。法文版1850年、德文版（节选）1881年、德文版（全文）1890年、最早中文版（郭和译，上海亚东图书馆1939年）；收入《马克思恩格斯全集》中文第1版第1卷（人民出版社1956年）、《马克思恩格斯全集》中文第2版第3卷（人民出版社2002年）、《马克思恩格斯文集》第1卷（人民出版社2009年）。

^③ Herbert Marcuse, “Thoughts on Judaism, Israel, etc…” in *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume Three*, ed. by Douglas Kellner, London and New York: Routledge, 2005, p. 181.

^④ Herbert Marcuse, “Thoughts on Judaism, Israel, etc…” in *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume Three*, ed. by Douglas Kellner, London and New York: Routledge, 2005, p. 180.

^⑤ 杜比尔（Helmut Dubiel, 1946-），德国社会学家，曾经担任社会研究所副所长（1989-1997）、吉森Justus-Liebig大学教授（1992-2009）。

础。然而，没有任何资料表明，“否定神学”对马尔库塞的“否定”和“大拒绝”有直接影响；马尔库塞本人也断然否认关于一种新文明的政治乐观主义与犹太教弥赛亚主义之间有任何联系，尽管 M·杰^①在《辩证的想象》中认定马尔库塞对乌托邦理想的描绘，根源于犹太教弥赛亚乐观主义。^②

综上所述，法兰克福学派与犹太教/犹太文化有着不解之缘。第一代批判理论家大都是犹太人，但他们与犹太教/犹太文化的关系是错综复杂的。有些人，如本雅明、洛文塔尔不仅深受犹太教/犹太文化影响，而且富有犹太思想，甚至可称为犹太思想家——当然，在他们那里，神秘主义与理性主义融合在一起；有些人，如霍克海默、弗洛姆虽算不上犹太思想家，也没有系统的犹太思想，但他们无疑受到犹太教/犹太文化深刻影响——犹太教/犹太文化是他们批判理论中不可或缺的要素；有些人，如阿多尔诺、马尔库塞基本未受到犹太教影响，或者说，受到犹太文化影响但不显著——但他们骨子里却是“犹太的”，至少对犹太人表现出应有的同情。总之，法兰克福学派总是有一种“割不断的犹太情结”。

当然，这里的“法兰克福学派”，主要是指法兰克福学派第一代，而不包括法兰克福学派第二代、第三代，更不包括第四代——他们既不是犹太人，又未受到犹太教/犹太文化影响。笔者认为，在几十年历史演变过程中，法兰克福学派批判理论经历了三期发展：第一期发展（从 20 世纪 30 年代初到 60 年代末，以霍克海默、阿多尔诺、马尔库塞、洛文塔尔、波洛克等人为代表）侧重于批判理论建构与工业文明批判，可以视为“早期批判理论”或曰“老批判理论”；第二期发展（从 60 年代末到 80 年代中期，以前期哈贝马斯^③为代表）侧重于批判理论重建与现代性批判，可以视为“新批判理论”；第三期发展（从 80 年代中期至今，以后期哈贝马斯、霍耐特、维尔默、奥菲等人为代表）完成了批判理论的“政治伦理转向”，可以视为“后批判理论”。概言之，“批判理论三期发展”意味着：从古典理性主义到感性浪漫主义再到理性现实主义；从激进乐观主义到激进悲观主义再到保守乐观主义；从欣赏、信奉到怀疑、批判再到超越、重建马克思主义；从文化主体哲学到语言交往哲学再到政治道德哲学（政治伦理学）；从批判理论到新批判理论再到后批判理论。“后批判理论”标志着批判理论最新发展阶段，体现着批判理论最新发展趋势；它不再属于传统西方马克思主义范畴，而是已经进入到与当代实践哲学主流话语对话语境之中。

^① M·杰 (Martin Jay, 1944-)，美国历史学家。

^② Herbert Marcuse, *Collected Papers of Herbert Marcuse Volume Four*, ed. by Douglas Kellner, London and New York: Routledge, 2007, p. 233.

^③ 关于哈贝马斯思想发展，学界已有不同分期法，这是由于研究角度不同导致的。笔者将之分为前期和后期：从 20 世纪 60 年代初到 80 年代中期，称为前期哈贝马斯，致力于批判理论重建和现代性批判；20 世纪 80 年代中期至今，称为后期哈贝马斯，开启了批判理论的“政治伦理转向”。（参见王凤才《蔑视与反抗——霍耐特承认理论与法兰克福学派批判理论的“政治伦理转向”》，重庆出版社 2008 年版，第 21 页）

试析当代犹太女性主义思想的哲学特征

陈艳艳

犹太女性主义思想和犹太女性主义哲学并不是两个等同性的概念。犹太女性主义思想起源于西方女性思想的冲击和犹太妇女对自身现实处境的反思，其研究范围涵盖社会、历史等诸多方面，具有明显的现实性。但是，女性主义学者们关注的议题，诸如上帝的存在，上帝的形象，选民概念，犹太律法和经典文本等，不仅是对犹太传统和妇女的解读和重构，也为犹太哲学的发展注入了新鲜的血液。

ABSTRACT

Jewish feminist thought and Jewish feminist philosophy are not equal conceptions. Jewish feminist thought was originated from the impact of the western feminism and Jewish women's reflections on their living realm; its researching scope covers many aspects such as society, history, etc; it has obvious feature of realities. However, feminist scholars have focused on issues, such as the existence of god, god's image, the concept of chosen people, the Jewish law and classical text, etc. This characteristic is not only an interpretation and reconstruction of Jewish tradition and women, but also is inspiration to the development of Jewish philosophy.

从 20 世纪六七十年代开始，受西方女性主义思想的影响，犹太女性主义思想开始发展。但是在很长一段时间内，犹太女性主义学者们关注的都是与日常生活和现实条件密切相关的议题，他们的思想并没有被现代犹太哲学家们所重视。同样，犹太女性主义哲学的地位也没有得到承认。^①对当时的这一现象，曾有学者进行描述：“迄今为止，女性主义对犹太哲学这一学科基本上没有什么影响。

陈艳艳，山东大学犹太教与跨宗教研究中心、哲学与社会发展学院博士研究生，以色列特拉维夫大学哲学系在读博士研究生。

^① Hava Tirosh-Rothschild, *Dare to Know: Feminism and the Discipline of Jewish Philosophy*, in Lynn Davidman and Shelly Tenenbaum (eds.), *Feminist Perspectives on Jewish Studies*, New Haven, 1994, p.117.

犹太哲学的学者们几乎忽视了女性主义在学术界的存在、也不关注女性主义对西方哲学的批判以及女性主义试图改变传统哲学视角的尝试。”^①由此可见，在犹太历史上，犹太女性主义思想的发展和犹太哲学的发展并不是一开始就交集的。目前国内学术界关于犹太女性主义思想和犹太女性主义哲学并没有明确区分，这篇文章是从这一点出发的一个莽撞的尝试。它的主要目的是在介绍犹太女性主义思想的基本内容的基础上，试图将之和犹太哲学的基本概念联系起来，争取为理解犹太女性主义思想和犹太哲学之间的联系提供一点参考。

一、 犹太哲学与犹太女性主义

对什么是犹太哲学的本质学术界有不同的看法。^②奥本海默（Michael Oppenheim）将这些看法主要归纳为两个派别：一部分学者将犹太哲学理解为是相关的哲学术语在犹太教思想上的投射；另一些学者则试图通过强调犹太教特有的概念和思想来进行哲学层面的思辨和挖掘。奥本海默认为对什么是犹太哲学的回答可以参考 20 世纪著名犹太哲学家罗森茨威格的思想，他认为罗森茨威格的著作《救赎之星》可以看成是当代犹太哲学的典范。^③在《救赎之星》一书中，罗森茨威格对犹太哲学的本质进行了系统性的阐释和梳理。他探讨了神、世界和人自身的关系问题，对犹太人的存在，以及犹太教本身的意义和本质也有系统和详细的讨论。他的研究基本上囊括了所有哲学上的重要概念和因素，并且把这些概念和犹太教思想很好地结合在了一起。其中既有对犹太教、基督教和异教世界的看法。也探讨了诸如真理这样经典的哲学问题，分析了生命和死亡的意义。他的研究角度是多元的，不仅有从历史经验、文学等角度的阐述，也有从犹太教传统生活方式角度的探究。“可以说罗森茨威格的这本书既是从犹太教的范畴和角度出发的一部批判哲学著作，也是一部集合了伦理学、美学、修辞学、数学和逻辑学的包罗万象的巨著。”^④因此可以说，犹太哲学是探讨哲学的经典问题的学

^① Tirosh-Rothschild, *Dare to Know: Feminism and the Discipline of Jewish Philosophy*, p. 85.

^② 关于这一观点可以参考：Norbert Samuelson (ed.), *Studies in Jewish Philosophy: Collected Essays of the Academy for Jewish Philosophy, 1980- 1985*, Lanham, Md., 1987; Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism*, New York, 1964.

^③ Michael Oppenheim, *Feminism, Jewish Philosophy, and Religious Pluralism*, in *Modern Judaism* 16.2, 1996, pp. 147-160.

^④ Michael Oppenheim, *Feminism, Jewish Philosophy, and Religious Pluralism*, in *Modern Judaism* 16.2, 1996,

科，也是探讨犹太教的生活方式和经典文献的学科。但是纵观犹太哲学的发展历史，我们会发现犹太哲学实际上是性别区分非常明显的学科，是男性主义话语占主流地位的学科，或者用一些女性主义者的批判话语来说，是一个隶属于男性王国的学科。^①

对什么是犹太女性主义思想的本质在学术界也有广泛的讨论。犹太女性主义最先出现在 20 世纪初，到 20 世纪六七十年代发展壮大。犹太女性主义的出现主要是受西方女性主义思潮的影响，并且它的发展和对犹太妇女的命运和现实关注密不可分。因此在早期，犹太女性主义并不具完整的思想体系和固定的学术视角，其研究领域包括政治、社会、伦理、宗教、文学等。在思想主张上，早期的犹太女性主义也不是统一的，甚至有些是相互冲突的。其目标是在完全包含女性的方向上，对犹太历史、律法、宗教实践及社会机构体制的转型。^② 犹太女性主义者思考问题的基础是她们作为女人的生活经验和现实，包括她们和其他妇女的交流与关注。对女性主义者来说，性别区分是研究的基础，是对过去和现在进行批判的轴心，也是她们构建理论和思想的中心。从这个角度出发，犹太女性主义思想就是那些把性别范畴视为批判和重建犹太教的过程中极端重要因素的犹太妇女的思想。犹太女性主义者探讨的问题集中在对太妇女在传统中的从属地位进行批判，并试图提供一条解决的路径。主要代表学者有阿德勒（Rachel Adler）、海伊曼（Paula Hyman）、格林伯格（Blu Greenberg）、普拉斯科（Judith Plaskow）等。

阿德勒率先开始了她对犹太妇女地位的关注，她在《缺席的犹太人：哈拉哈和犹太妇女》^③一文中对犹太传统和犹太律法进行了研究，并指出长久以来犹太社会是以男性为主导的社会模式，男权话语体系在塑造犹太教的思想律法，规范犹太人的生活体系方面起到了主导作用，而犹太妇女在犹太律法思想和社会宗教实践中一直被视为是附属性的存在。海伊曼在其《另一半：犹太传统中的妇女》

pp. 147-160.

^① Margaret Whitford (ed.), *The Irigaray Reader*, Oxford, 1991; Michele Le Doeuff, *The Philosophical Imaginary*, London, 1989.

^②刘精忠：《犹太女性主义理念试析》，《山西师大学报》（社会科学版）2003 年第 1 期。

^③ Rachel Adler, *The Jew Who Wasn't There: Halakhah and The Jewish Women*, in *On Being a Jewish Feminist—A Reader*, Susannah Herschel (ed), New York: Schocken Books, 1988.

①一文中则更进一步，她认为犹太教的传统是压制和歧视妇女的，并且认为在犹太教中，男女性别的区分是非常明确的，这一因为性别区分造成的等级制度对妇女的附属地位起到了决定性的影响。要改变妇女的地位就需要终结犹太教中的性别等级制度。普拉斯科分析了犹太教中的二元对立的语境，并且认为正是这种二元对立的设定，导致了犹太妇女的“他性”以及在犹太传统中的“他者”的地位，要改变这种妇女的地位，就要从改变犹太教的观念开始。^② 格林伯格则从分析犹太传统走向了批判犹太传统，她认为犹太妇女长期以来的消极被动地位和权力的丧失都应该归结到犹太传统身上，但是格林伯格承认犹太教中男女在性别上的天生的差别，并且认为这种性别差别所赋予的男女在宗教和日常生活的角色的差别是可以在一定程度上予以接受的。^③ 随着时代局势的变化和妇女运动的发展，犹太女性主义表现出了更多的对传统经典的回归。女性主义学者不再一味地对犹太教传统进行否定和批判，更倾向于以理性的态度来分析犹太传统。她们关注的问题不再主要局限于男女不平等，犹太妇女的地位等方面，转而探寻犹太教经典中的思想解读，比如对上帝形象的理解，对上帝与犹太人，特别是和犹太妇女的关系，进行重新定义。其中主要代表人物有赛特尔（Drorah Setel）和格罗斯（Rita Gross）。

总的来说，犹太女性主义学者从犹太教的传统和经验的层面出发来进行宗教的、社会的抑或哲学的思考。她们力图从犹太妇女的生活实践中发掘对研究有意义的因素。从这个角度来说，犹太女性主义思想的研究是犹太哲学的一个有益的衬托，它们可以为犹太哲学这一男权性质明显的学科注入新鲜的血液，提供宝贵的视角。换句话说，在女性主义思想萌发之前，犹太哲学并没有意识到自身所体现的性别倾向。正是犹太女性主义思想的刺激，才使学术界对犹太哲学的性别特征有了一定的关注。可以说，犹太女性主义思想的发展动摇和调整了犹太哲学的发展轨迹。在下文中，作者将结合犹太教和犹太哲学的基本概念，来阐述犹太女性主义学者对上帝、选民和律法等问题的解读。

^① Paula Hyman, *The Other Half: Women in the Jewish Tradition*, in *The Jewish Woman*, Elizabeth Koltun (ed.), New York: Schocken Books, 1976.

^② Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, New York: Harper & Row, 1990.

^③ Blu Greenberg, *On Women and Judaism: A View From Tradition*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1981.

二、犹太女性主义视角下的上帝观

上帝观是研究犹太妇女不可忽视的一个议题，也是当代犹太女性主义学者关注较多的问题。犹太女性主义学者对犹太教上帝观的重新理解是她们批判传统的基础。犹太教传统上帝观认为上帝是独一的，是人的唯一崇拜。犹太女性主义学者则提出真正的一神信仰并不是指信仰某种单一的形象，而是信仰包融进多维形象的统一体。也就是说，一神信仰不是去崇拜描绘成无限的有限存在，而是指一种在变化的繁复形式中并通过变化的繁复形式找到唯一，即上帝的能力。它需要犹太人努力在丰富的形象中发现这种神圣的统一体，通过这种神圣的统一体来展现人类和宇宙的多样性。^① 圣经文本中记载的上帝的形象特征是女性主义学者们集中探讨的问题。犹太女性主义学者认为在犹太教中，关于上帝的形象首先意味着一种二元对立的关系，即神与人之间的对立关系，这种二元对立的关系对犹太教中选民思想的形成，男女性别关系的对立和妇女从属地位的确定有直接的影响。另外，在圣经文本中，上帝通常是以男性的形象出现，用来描述他的圣经语言也通常是男性化的词汇，这一方面反映出了犹太教以男性话语系统为主的社会体系，另一方面也反映出了犹太妇女在宗教信仰上的局限性。

（一）二元分离论

塞特尔最早提出犹太教的上帝观中暗涵着二元对立的思想。^②塞特尔从词源学角度分析了犹太教中等级分离的宗教根源。他指出希伯来语“神圣”（Kadosh）一词包含着“分离 separate”或“使……分开 set apart”的意思，暗示着一种“分离性”（separateness）。这种“分离性”是二元的（dualistic）、对立的（oppositional）和等级分离的（hierarchical）的基础。从这种神圣分离衍生出来的就是犹太教中典型的二元对立的话语传统，不仅上帝与人之间是分离的、有等级的，而且在犹太社会，这种二元分离的观念可以延伸到各方面，精神与物质、神圣与世俗、犹太人与非犹太人、男人与女人之间都是二元分离的。但是，在犹太教中，女性比男性与上帝“分离”得更远，在等级框架中处于更低的层次，因此用塞特尔的话来说“比男性拥有更多的它性（otherness）”。^③

^①刘精忠：《犹太女性主义理念试析》，《山西师大学报》2003年第1期。

^② Drorah Setel, *Feminist Reflections on Separation and Unity in Jewish Theology*, in *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 2, No. 1, Spring, 1986, pp. 113-118.

^③ Drorah Setel, *Feminist Reflections on Separation and Unity in Jewish Theology*, pp. 113-118.

赛特尔最早提出了在犹太教中神圣概念意味着二元分离的观点，但是将这一观点进一步发展应用的却是另一位女性主义学者普拉斯科。普拉斯科认为要了解犹太教对异同的接受程度，就需要进一步审视在犹太教的历史长河中那些形成阶层二元分离的思想。在犹太教中，将异同进行二元对立的区分，比如犹太人和非犹太人，是定义内部存在和外部客体之间关系的重要方式。^①普拉斯科将这一思想应用在了对犹太教选民思想的分析上。

（二）选民的意义

许多犹太女性主义学者^②将性别看成是犹太教的一个中心分界点，并且阐述了在性别的分界之下犹太教如何将男性话语视为社会规范的标准。她们认为这一男性规范的原则是全在的，既存在于传统的圣经文本中，也存在于犹太人的生活实践和社会组织当中。男性规范和阶层分离相结合的结果就是犹太教的妇女被视为从属性的、局限于家庭内部的“他者”。但是，在犹太女性主义学者看来，在犹太教传统中上帝是体现二元分离等级制的最核心范式，犹太教中男性和女性之间的区分并不是在神圣与人的二元分离之下产生的重要的区分。最首要的区分不是男人和女人的区分，而是犹太人和非犹太人的区分。这一种区分是以“选民”概念为主要依托的。在这一思想，最具代表性的女性主义学者普拉斯科的观点。

普拉斯科认为“选民”的概念造成了在传统犹太教中犹太人与非犹太人的区别，并且建立了犹太人的特殊地位。犹太思想家们对选民的概念进行了诸多解释。这些解释都无法逾越“拣选”的概念和由此感受到的优越性之间的联系。认为“拣选”没有任何优越性的意蕴是不正确的，因为上帝的拣选的确暗含着一种阶层式的分离以及对犹太人优越地位的肯定。“犹太人的不同不是因为他们与别人不同，而是因为他们是一个特殊的民族，有着他们独特的历史和任务。犹太人的不同是上帝的决定，上帝对犹太人的神圣拣选赋予了犹太人这一特别的使命。这种不同是一个阶层式的二元分离，也是相对于其他没有被拣选的民族的特权的宣称，哪怕这是一项苦难的特权。”^③

普拉斯科总结说为了确保犹太妇女生活的价值和尊严，以及那些虽然不是犹

^① Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective*, p. 96.

^② Susannah Heschel, "Introduction," in Susannah Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, New York, 1983, pp. xxi-xxiii.

^③ Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai*, pp. 99-100.

太人但是希望献身于宗教生活的人的价值和尊严，犹太教必须对这种二元分离的关系进行彻底和重新的解读。“犹太人如果不对自己的选民身份有一个重新的审视，他们是无法对其他的个人或者宗教有真正的宽容和尊敬的。”^①在普拉斯科看来，不同的宗教团体之间当然有区别。作为单个的人和特定社会团体中的显著特征是其之所以存在的本质特征，“不同”并不意味阶层式的区分和二元隔离。选民概念包含有上帝赋予犹太人特权的意向，不利于犹太教对“异同”的接受和包容。普拉斯科提出“务实的差异性”这一思想，即一方面认可犹太经验和选民身份的独一无二性，另一方面又要防止过于优越论。她认为正确的态度不是把犹太人看成是上帝的宠儿，以此将犹太人和其它人孤立分离，而是应该把人类个体或者群体的独异性看成是他们是具有自我分化功能的社会联合体的一个部分。

（三）上帝的形象

犹太教中的上帝是二性的，既不是男性，也不是女性。希伯来圣经文本中的上帝时常以男性的形象出现。^②有时候，上帝是是一位伟大的君王，是超越于尘世的力量，拥有至高无上的统治权。有时，他又是一位威严的父亲，对人的所作所为进行审判。犹太女性主义学者通过对性别概念的研究来反思希伯来圣经中描绘的上帝的男性形象，并试图通过经典文献发掘上帝的女性特征，作为对圣经男性话语系统的一种回应和批判。其中，比较有代表的是女性主义学者格罗斯（Rita Gross）。

格罗斯通过分析犹太教中关于上帝的女性形象的缺失，表明犹太教与其他宗教对话的迫切性和可能性。她认为犹太教是否能改变其对妇女的看法不是要在犹太教传统本身探寻，而是要是犹太教与其他的宗教对话，从其他的宗教中找到可以参考的榜样。她认为宗教的洞见和印象对犹太人的重要性是可以从非犹太教传统中找到证明的。^③在“关于犹太教神学中上帝的女性形象探析”^④一文中，格罗斯细致分析了犹太教中对上帝形象的女性词汇的缺失，并且认为这导致了犹太妇女毋庸置疑的从属性地位。在她看来，关于上帝的语言一直都是隐喻性和类比性

^① Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai*, pp. 99-100.

^② 可参见《圣经·出埃及记》15: 3, 《撒母耳记》12:12, 《耶利米书》3:19 等。也可以参见张晓宁：《犹太女性主义的性别和上帝观》，山东大学 2006 年硕士学位论文。

^③ Rita Gross, *Steps toward Feminine Imagery of Deity in Jewish Theology*, in Susannah Heschel (ed.), *On Being A Jewish Feminist*, p. 242.

^④ Rita Gross, *Steps toward Feminine Imagery of Deity in Jewish Theology*, p. 244.

的,这是人类用来尝试描述一种超于语言表述能力之外的超验存在的话语。因此,将宗教语言中关于上帝形象的描述与上帝的本真等同起来是错误的。^①

犹太女性主义学者认为犹太教的一个显著倾向是想要确定性地描述上帝的形象和关于上帝的语言,但这是可以等同为偶像崇拜的错误行为。这一行为的危害之一,就是犹太教传统更倾向于将男性的或者象征力量的词汇和上帝的形象联系在一起。在这种前提下,上帝常常是做为“他”在说话,并且体现出明显的男性性格特征,比如说父亲、君王、审判者、勇士等等。女性主义学者认为这种将男性和力量等词汇类比为上帝的特征的举动,可以反映出在犹太传统中,男性是整个社会价值的终极标准。因为神圣的上帝真实性是超越我们的任何描述能力之外的,因此犹太教的宗教语言没有正确地引导我们去理解神圣上帝的终极本质。但是,犹太教的宗教语言却让我们明显地理解到了犹太教对自身和最高价值的看法。^②

犹太女性主义学者试图从犹太教宗教语言的相反层面寻求女性的形象和寓意。他们认为在强调上帝的男性化特征之外,犹太教的宗教语言还诉说了一种传统,这种传统把女性定位为“他者”,从属于甚至外在于“神圣”的领域。格罗斯认为“如果用女性化的名词或者形象来形容上帝是大胆的、可耻的或者该疏远的,那么这也无疑暗示着犹太教对妇女和女性的一些看法。”^③由此我们可以看出,犹太教中关于上帝的男性化的语言特征就具备了社会学层面的意义。虽然在圣经文本中的确有上帝作为女性的形象出现的段落,但是这仍然是植根于父权制语境下的表述。^④格罗斯认为使用女性化的词汇和比喻来描述上帝可能会对犹太人的生活 and 思想发生革命性的影响。她建议从其他的传统中来寻找关于上帝的女性形象的更全面更丰满的词汇和定义。她认为印度教传统可以在这一点上为犹太宗教提供参考。格罗斯认为将上帝指称为“她”(she),有助于克服犹太人对“上帝等于男性”这一固定式思维。她说犹太人必须用新的方式言说上帝,

^① Barbara Galli, Rosenzweig Speaking of Meetings and Monotheism in Biblical Anthropomorphisms, in *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Vol. 2, 1993, pp. 219-243.

^② Judith Plaskow, The Right Question is Theological, in Susannah Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist*, pp.227-232.

^③ Rita Gross, Female God Language in a Jewish Context, in Carol Christ and Judith Plaskow (eds.), *Woman spirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, New York, 1992, p.168.

^④ Rita Gross, Steps Toward Feminine Imagery of Deity in Jewish Theology, p.242.

女性话语是一条重要途径。

值得注意的是，犹太女性主义学者从比喻意义上追求对上帝语言的改造。为此，他们呼吁犹太人要从象征男性上帝的形象中解放出来，并且在诸多层面上重新阐释上帝的形象，例如，从女性视角将上帝看成是神圣的临在、母亲和女王；从概念上将上帝界定为生命之流；从自然和中立的社会性别角度，将上帝看成是恋人、友人、喷泉和无形的火花。他们强调上帝的内在性高于超越性，认为上帝是授权人，而非高不可攀、庄严肃穆的国王。

犹太女性主义思想提出了犹太教中二元对立分离的现象，认为这是犹太传统定义自身和他者的区分标准，也是犹太传统中妇女地位屈从从属性的根源。这一基础性本质的描述为理解犹太教的神人关系、性别差异和人际关系提供了参考系数。犹太女性主义学者批判男性上帝语言的正确性体现在它为建构新上帝形象提供了恰当基础，她们不仅要改变上帝的社会性别，而且要在更深远的意义上对上帝的本性和力量予以重新概念化。他们在在宗教语言方面的改进产生了如下影响：颠覆了传统的犹太妇女柔弱的刻板印象；促使大家思考关于妇女和自然而不是和社会的关系；促使我们更好地理解人类存在的界限；让我们对人类生命本身有更多的领悟。^①

三、女性主义视角下的律法和经典

犹太女性主义学者的一项重要工作就是对妇女在犹太教传统中的缺席进行分析和回应。犹太教和女性主义之间的真正冲突不是源于法律和史问题，而是存在于“女性主义关系价值论和犹太人神圣分离论之间的冲突”当中。^②她们一致认为所有的犹太神学都主要是由男性经验构成的，且只为他们而存在。女性主义学者将犹太教经典文本的特点归纳为“偏袒”和“片面”两点，认为犹太人与上帝相遇的记录只有一部分被世代相传下来。如今，犹太人只知道犹太男性如何看待上帝、世界和人类，却不知道犹太妇女的观点和看法，因为犹太教的历史文本缺乏相关的话语体系，这是一种“偏袒”，也是一种“片面”。因此，如果要获得和与上帝相遇的全部认识，就必须发现和捕捉现实生活中犹太妇女的真知灼见和切身体验。

^① Michael Oppenheim, *Feminism, Jewish Philosophy, and Religious Pluralism*, in *Modern Judaism* 16.2, 1996, pp. 147-160.

^② 刘精忠：《犹太女性主义理念试析》，《山西师大学报》（社会科学版）2003年第1期。

犹太女性主义学者呼吁要在传统中倾听她们自身的声音，勾勒出她们自身经验的轮廓，然后将犹太传统和现实全面重新概念化。她们认为犹太教的经典《托拉》是男性话语系统的产物，缺乏妇女的声音，因此不能代表犹太人的全部宗教经验。正是犹太人对上帝的理解方式，即上帝男性化的阐述造成了犹太妇女长期以来在宗教领域的缺席。因此，女性主义者认为想要解决犹太妇女传统上的这一困境，就必须要对犹太教的传统经典和律法进行重新审视。于是，如何对待犹太教的经典文本成了这一时期女性主义者关注的另一个议题。女性主义者认为要从不同的途径来发掘对《托拉》的重新解读，并将之融入《托拉》，使其成为其中的一部分，扩大《托拉》的内涵。在这一背景下，《米德拉什》成了犹太教传统和当代经验的交汇点，是犹太女性主义者用以阐述自己观点的重要文献依据。

哈拉哈（halakhah），即犹太律法，也是当代犹太女性主义学者较多关注的问题。这一关注有其特定的历史背景。犹太教启蒙运动之后，在犹太思想界一直存在着关于犹太律法哈拉哈的争论，对此形成了两种代表性的观点。一种观点认为哈拉哈作为上帝神启的律法是不需要任何的改动和增减的，即使它们与历史现实发生冲突。另一派观点则认为改革是时代所需，哈拉哈律法也是如此，应该根据历史时代的变化对此进行重新阐释，取其精华，去其糟粕。由于西方女性主义思想的影响，犹太妇女渴望参与到宗教活动等更多的社会事务中去，但是犹太传统律法的限制造成了犹太传统和妇女之间的诸多矛盾，这导致了女性主义学者对哈拉哈问题的深度分析，其中最有代表性的是阿德勒。

在《缺席的犹太人：哈拉哈和犹太妇女》^①中，阿德勒从宗教经典文本的角度，分析犹太妇女存在和身份的合法性问题。她认为犹太教传统是忽视妇女的，犹太教律法也试图将妇女隔绝在外，从这一点出发，就出现了犹太妇女对自己犹太人身份的认同和理解的基础问题。在阿德勒看来，即便灵活运用哈拉哈原则，也无法解决犹太律法中的妇女存在的基础问题。因此，要解决这个问题，就需要转变犹太人生活于其中的普遍规范。犹太律法是男性把持的宗教话语和经验的总汇，因此犹太妇女如果想成为一个独立的宗教个体或者群体，不应该在哈拉哈内部寻找依据，而只能从犹太教律法的边缘或外围来发掘自身的存在之地。但是阿

^① Rachel Adler, *The Jew Who Wasn't There: Halakhah and The Jewish Women*, in *On Being a Jewish Feminist—A Reader*, Susannah Herschel (ed), New York: Schocken Books, 1988.

德勒承认依靠开明的、富有同情心的法学家，犹太人能在哈拉哈范围与背景下找到犹太妇女获得宗教上的自我实现的道路，可是这是一种有限的途径。阿德勒认为只谋求在哈拉哈律法范围内的小补小修就会掩盖犹太教传统忽视犹太妇女宗教经验和宗教话语的本质。^①

除了犹太教的律法和经典，女性主义学者们也非常关注犹太妇女在日常的宗教和社会生活中所遭遇的各种矛盾和冲突，并对这些矛盾冲突各抒己见。这些探究的范围非常广泛，比如犹太妇女不能参加《托拉》经典的学习问题，不能接触宗教仪式中的圣物问题，关于犹太妇女的洁净问题，犹太妇女的财产和婚姻问题，犹太妇女的法律地位等。一言以蔽之，犹太女性主义学者对传统中的犹太妇女进行了“从头到脚，由内而外”的全面关注。

小 结

犹太哲学是犹太教与其他思想体系不断对话和沟通的言说，犹太女性主义思想发源于犹太妇女对自己现实处境和社会地位的反思。需要对犹太女性思想和犹太女性主义哲学这两个概念进行区分。在犹太女性思想产生之初，它和犹太哲学之间似乎并无交集。这一篇文章通过对当代犹太女性主义思想的分析，试图表明女性主义学者关注的问题和哲学是密切相关的，虽然她们的阐述途径可能是历史抑或社会学的。犹太女性主义思想为犹太哲学的研究注入了新鲜的血液，从这一点来说，可以将之称为犹太女性主义哲学。概括起来，犹太女性主义思想体现出如下几个特征。首先，它关注的是犹太传统中妇女的切身实际的问题，有明显的现实性。意在转换犹太传统的律法、宗教仪式以及社会制度，为妇女争取在犹太传统中的合法性存在和现实性的参与权力。其次，承认并且强调犹太传统中妇女的从属地位和男女不平等的现象，认为其根源在于犹太社会中对性别、社会和传统的等级性分离的体制。第三，它对犹太教经典文本进行直接批判，“与拉比对话，与传统对话”一度成了犹太女性主义哲学的口号。她们直接面对传统中的微言大义以及这种传统忽略妇女的宗教参与权的种种方式。^②

犹太智库专家视野中的中犹关系

^① Rachel Adler, *Engendering Judaism: An Inclusive Theology and Ethics*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1998.

^②刘精忠：《犹太女性主义理念试析》，《山西师大学报》（社会科学版）2003年第1期。

——评《中国和犹太民族：新时代中的古文明》（战略报告）

李晔梦

《中国和犹太民族：新时代中的古文明》（*China and the Jewish People: Old Civilizations in a New Era*）^①是位于耶路撒冷的智库机构犹太民族政策规划研究所（JPPI）发表的针对中国问题的战略报告。作者沙洛姆·所罗门·瓦尔德是一位法国犹太人，1936年出生于意大利米兰，成长与瑞士巴塞尔。1962年获得经济学、社会学和宗教学博士学位。1964年在巴黎加入经济合作与开发组织（OECD），并在那里一直工作到2001年。作者对中国历史、哲学和艺术具有浓厚兴趣，他曾围绕着欧洲犹太人的中国观、开封犹太人等问题发表过一些高质量的学术论文。他在2014年出版的英文版新著《文明的兴衰：犹太民族应该吸取的教训》（*Rise and Decline of Civilizations: Lessons for the Jewish People*）中多次引用中国文化与中国历史上的王朝兴衰作为参照。2002年，加入犹太民族政策规划研究所之后，瓦尔德博士就如何增强犹太民族与中华民族的关系进行了深入探讨，收集了大量资料，并到中国进行实地考察与走访，《中国和犹太民族：新时代中的古文明》正是他的研究成果。2004年出版英文版，2005年以希伯来文出版。该书出版后被送至一些以色列领导人手中，也在以色列议会中引起讨论。以色列总统西蒙·佩雷斯给予该书高度评价：“这篇关于中国和犹太民族的重要报告，富有成效地指明了启动两个古老文明国度之间发展关系的诸多契机。值得祝贺的是犹太民族政策规划研究所确定了这种新的战略思维方向——这种思维卓有成效地提出了具有创建性的政策方向，它的实施将会极大地密切两个民族之间的当前联系和未来关系。”（见《中国和犹太民族：新时代中的古文明》英文版扉页）在美国，该书也得到了许多全国性犹太组织领导人的推荐，作者应邀在纽约、华盛顿和费城就该书向犹太民众进行了公开演讲，并两次被基辛格博士约见，双方就中国与犹太民族的关系等问题交换了意见。耐人寻味的是该书也引起了一些阿拉伯观察家们的兴趣，沙特阿拉伯的学者不仅广泛讨论该书，而且撰写了一系列相关的研究文章。该书英文版也得到中国学者的广泛阅读，并有不少相关的评论与引用。2014年该书推出中文版之前，作者特别为此写了新序言，补充在过去十年间中犹关系的一些新的变化以及新的信息。细读该书，启发良多。作为一位研究犹太人以及以色列国家对外关系的资深智库人员，瓦尔德在书中阐释了很多具有战略性、前瞻性与可操作性的观点与建议，对于进一步发展中东、中以关系具有重大的启发意义。

一、赞赏中国的国际地位

沙洛姆·瓦尔德博士把全球力量中心的转移尤其是中国的崛起作为该书的动因与缘起。作者指出，在第二次世界大战之前的两个世纪里，将近90%的犹太人居住在欧洲和美洲，这两块大陆决定着世界现代历史的总趋向，也主宰了犹太人的历史。但是，大屠杀改写了欧洲犹太人的命运。随着欧洲犹太社团的毁灭和

^① [法]沙洛姆·瓦尔德著，张倩红、臧德清译：《中国和犹太民族：新时代中的古文明》，大象出版社，2014年版。

以色列国家的建立，欧洲失去了犹太文化中心的地位。第二次世界大战后世界格局一直处于变化之中，现在人们迫切需要承认这样的现实：“全球性的权力转移正在形成中”。作者引用了詹姆士·F·霍格（James F. Hoge）的话进一步阐明这一变化：“全球权力中心正快速地从西方转向东方，并且不久就会给当今国际形势带来剧变，同时也为东西方自身带来挑战。西方国家中许多人已经意识到亚洲力量的增长……亚洲日益增长的经济实力正使它成为影响力更大的政治军事权力中心。^①”在作者看来，世界地缘政治中心转向亚洲这种趋势将会为犹太民族提供一种几乎不带有风险的机遇，如果犹太人忽视了这一新的地缘政治变化，那就是对整个民族的失责。基于这样的认识，沙洛姆·瓦尔德博士在其著述中多次呼吁犹太民族必须关注两个古老的文明国度——中国和印度。

《中国和犹太民族：新时代中的古文明》充分评估了中国在国际地位的提升，书中指出：中国不仅是亚洲第一大国，而且正在成为亚洲第一强国，并以无与伦比的发展速度活跃在世界经济舞台上。中国的内外政策处于不断调整之中，其决策者也热衷于摄取新的知识，并心胸开阔地迎接外来影响。在中文版序言中作者进一步强调：自上个世纪 70 年代以来，报道中国的政治、经济或政治方面的负面消息一旦出现，西方就有媒体和专家推测中国的经济增长即将停止，或者预言中国社会内部的稳定面临危险。但时至今日，中国的持续发展与长久稳定已成为不争的事实，多种推动中国经济提升的潜在因素已被激活。特别是“在 2008 年全球性金融危机的余波中，中国已经作为一个实质性参与者出现在国际舞台上。几乎不存在中国未参与或施加影响的国际事务，随之而来的是北京日益增长的自信意识和外交政策地位上的提升。中国需要在国际这一大舞台上被平等地对待。这样，中国在中东地区就能够担负起独立的、更加重要的作用。”（中文版序言，第 3—4 页）作者强调中国的崛起与地缘政治中心转向亚洲的趋势会为犹太民族提供新的机遇。但是，在犹太世界一直存在着对中国关注不足、回应不够的问题，因此，犹太决策者们必须把对华关系放在一个大的战略框架下来重点考虑，犹太公众也需要重新聚焦中国，必须让世界上的犹太人了解中国，国家必须制定中国战略，必须抓住中国崛起所带来新机遇，当然也要应对一些新的挑战。

二、提出了推进中犹关系的系列政策建议

沙洛姆·瓦尔德博士认为，中国作为一个正在崛起的强国，其政策导向会影响到犹太民族的未来，或者说有一些相对固定的因素对中犹关系有制约作用。在英文版中作者把这些因素按重要性排序归纳为四个方面：中国对中东石油的依赖、中国与穆斯林的关系、中国与美国的关系、中国与以色列关系。而在中文版序言中，作者进一步指出：当局势发展到 2014 年，除去上述的四个方面外，还有两个最为重要的因素不可忽视：一是中国的经济增长与社会稳定；二是中国日益增长的国际地位与自信力。“中国没有土生土长的反犹传统，犹太人和以色列在中国的精英阶层中享有相当强的‘软实力’。今天，当我们观察到犹太民族、犹太国家在穆斯林世界和欧洲所遭遇的‘去合法性’趋势时，犹太民族和以色列绝对不能忽略中国的作用”。（中文版序言第 5—6 页）

^① James F. Hoge, “A Global Power Shift in the Making — Is the United States Ready?”, *Foreign Affairs*, July / August 2004, p.2. 见中文版第 25 页

沙洛姆·瓦尔德博士认为，中国人对犹太人有着浓厚的兴趣与期望：他们赞赏犹太人悠久的历史以及对世界文明史的贡献；他们羡慕犹太民族伟人辈出，想了解犹太人的商业特长以及犹太人在科学、技术以及创新领域的出色表现；他们认为，犹太人自身的现代化进程以及他们在西方国家现代化过程中所起的作用，可以为中国提供有益的经验；他们希望获得以色列的先进技术，并有更多的犹太人支持中国的犹太学研究。在沙洛姆·瓦尔德博士看来，目前的问题是犹太人对中国人的兴趣与期待缺乏充分的回应，以色列的对华政策存在一些缺陷，如“缺乏远见、信息不畅、协调不力和资金不足”等。

那么如何促进中国与犹太民族的关系呢？瓦尔德博士认为，文化是一个非常重要的桥梁与纽带，“文化政策”不仅是“加强联系的手段”，而且“可能为中犹两个民族之间开启多扇大门”。《中国和犹太民族：新时代中的古文明》用比较大的篇幅梳理了犹太人与中国人相互认知的历史，尤其是两个民族文化交往的历史，特别分析了20世纪以来世界级犹太汉学家们在介绍中国文化、推广中国方面所做出的杰出贡献。作者还特别提到了美国汉学家约瑟夫·莱温斯的《孔教中国及其当代命运——文化持续性问题》、哈佛学者本杰明·施瓦兹的《古代中国的思想世界》在西方世界的广泛影响。瓦尔德博士指出中国人十分崇尚文化，汉语中的“文化”一词比起与之相对应的英文词条有着更为深刻、广泛的含义，它不仅包含艺术和文学，还包含语言、基本生活特征、行为方式、共有的文献遗产等。中国人赋予“文化”以极大的力量和内涵，把文化上升为“软实力”。基于中国人独特的文化观，瓦尔德博士强调，犹太人的中国战略要以文化交往为基础，具体来说，他从以下方面提出中国战略的目标：加强犹太民族与中国的联系，拓宽中国人对犹太历史和文化的了解，以便使中国人更好地理解当前发生的事件；反驳来自国外的对犹太人不良形象的错误的传统观念；强调中国和犹太两个民族间的共同利益和观点，包括那些共同关心的地缘政治和全球问题。为了实现上述目标，他提出了以人文交往、文化交流为基础的政策推介，具体如下：1. 设立一个犹太组织常驻代表团，代表大多数犹太人说话；2. 为中国决策者设立一个高层论坛，商讨共同关心的全球性问题和双边关系；3. 为中国商界领导人设立一个论坛，探讨企业家职能和技术创新问题；4. 为大学教师设立培训课程；5. 在北京创建一所犹太学术研究中心；6. 对学者、学生和联合学术研讨班给予资助；7. 资助出版物、书籍与翻译工作；8. 建立一个关于犹太历史和文化的网站；9. 电视纪录片；10. 组织犹太电影节；11. 举办公开展览；12. 梳理犹太人捐款；13. 增进犹太民族对中国的了解。

沙洛姆·瓦尔德博士还按照受众与时效性不同把上述政策区分为三个类别：针对那些高层人士或决策者的短期性政策推介（如第一、第二、第三项）；针对更大的群体，包括普通民众的中期性政策推介（如第一、第七、第八、第九、第十、第十一、第十二项）；针对中国未来的精英们长期性政策推介（如第一、第四、第五、第六、第七、第八项）。

三、对中以关系进行了评估

《中国和犹太民族：新时代中的古文明》主要探讨世界犹太人与中国的交往，作者也一再强调，以色列国家与世界犹太人社团各有自己政策与目标，虽相互关联但不能等同，而在讨论中国与世界犹太人关系的时候，中以关系仍然是其

中一个十分重要的主题，两种关系（中犹、中以）相辅相成，需要协调。中以关系一方面受到影响中犹关系的诸多因素的制约，另一方面又有其内在的内驱力。作者强调，长期以来美国一直是制约两国关系的关键性因素，从历史上看由于中美关系紧张至少已经两度使以色列付出了沉重代价：一是 50 年代初期以色列与新中国建立外交关系的努力因朝鲜战争的爆发而被扼杀在萌芽状态中，并且导致了中国政府在一段时期内对以色列政权的排斥和对阿拉伯国家的支持，这一过程持续了一代人时间。二是发生于 2000 年的“预警飞机”事件，严重损坏了两国通过 20 多年的悉心交往而建立的新的信任，使两国关系降到了建交以来的低点。此后的几年中，尽管两国之间官方互访一直在继续，但是双边关系并没有从根本上升温。直到中东剧变之后，两国关系才加速发展。2013 年 5 月，以色列总理内塔尼亚胡对中国的成功访问被认为是两国关系升温的一个标志性信号。作者分析到：“在过去的五年左右，以色列人的一项重要心理变化开始发生了：他们日益认识到中国的重要性，伴随着对中国的认可，以色列开始认识到由于自身的错误，他们在与中国的联系方面已经落后于其他国家。长期以来，以色列对中国缺乏连贯的高水平政策，对中国的外交方面人员不足（可能现在仍是这样）；商人们正在寻求的是短期获利而不是建立在扎实的市场调研和相互信任基础上的长期联系”（中文版序言，第 5 页）。从中国方面而言，作者认为，阿拉伯世界的动荡也提升了中国对以色列的认识，“来自两国的中东问题专家、决策者和智囊们互访频繁。”

在作者看来，尽管中以双方都很珍惜业已结成的伙伴关系，但是，对两国关系未来走向的期待还不能太理想化，必须审慎地进行评估。中国对中东石油的依赖、对阿拉伯国家的传统政策和以色列与美国的特殊关系一样，短期内不可能有突破性的变化，但这并不是说进一步深化关系的空间不存在。在这一方面，美国犹太社团担负有得天独厚的责任，应该更加关注美国、中国及以色列之间的三角关系，并为改善这一关系而努力，这没有也绝不会有悖于美国的国家利益。美国犹太人在与中国交往中占有很多优势，例如中国人普遍知晓并高度赞赏美国犹太社团的陈功；美国犹太组织领导人对中国有着浓厚的兴趣，尤其是美国犹太人委员会（AJC）与中国领导人保持持久的对话并经常访问中国；美国犹太汉学家以及位于加利福尼亚州的致力于增强中犹关系的专业学术机构—中犹学院的影响等。与此同时，作者也清醒地认识到，在中美、中犹、中以关系的背后，台湾问题一直是一扇不可触及的电门：“当以色列政府先于大多数分国家于 1950 年承认中华人民共和国之时，这在看待中国统一的问题上定下了一个基调，任何犹太领导人都没有改变过这个论调。不过，当台湾竭力游说以取得美国犹太人的支持时，美国的犹太领导人必须记住……假如他们在政治上支持了台湾，就会与这一政策目标发生冲突。”（第 92 页）

四、分析了中国保持大国地位的长效条件

沙洛姆·瓦尔德博士指出中国人在犹太认知方面存在误区：中国民众虽然羡慕犹太富人，但并不了解犹太人获得财富的深层次根源。中国的在校大学生包括一些知识分子也只是在重复着那些曾经流行于西方的陈词滥调：犹太人占有股市、拥有银行、操纵世界贸易等等，这显然是对犹太人理财智慧的过于简单化。

这些标签式、符号化的肤浅解读恰恰忽略了犹太人取得成功的本质性因素：“历史上犹太人在经济领域的成功不论过去还是现在都是依靠本民族国际间的联系、敢于冒险、知识与科技手段。在数个国家的高科技领域中，犹太人的领先地位众所周知。”（第 14 页）

在作者看来，当前中国重新崛起的环境是以往任何时候都未曾有过的，经济全球化正在把中国变成世界上主要的制造业中心，并成为越来越多的国家和公司的不可或缺的贸易伙伴。当世界所有发达国家工业在国内生产总值中的比重急剧下降的同时，中国却处于上升趋势。“中国当前的经济实力在于其自身的能力，这种能力被跨国公司所利用，这种经济实力能生产出任何世界市场所需要的东西，并比其他国家都具有竞争力，但这不能永远成为该国家实力的唯一基础。从长远来看，如果中国想在别的领域赶超先进国家并取得成就，那么，中国的科学、技术、工业就必须更具有创新性。中国也必须成为一个知识经济型国家。中国的领导层已经意识到这一点，他们坚信科学技术是未来发展的生产力。” 瓦尔德认为，中国目前的创新能力仍不尽人意。中国的研究与开发经费近年来高速增长，研究人员数量现已超过日本，“然而中国的科学技术生产率的增长却不能与这一巨大努力成正比。拿专利权来说，它是科技创新的最佳衡量标准，中国在很大程度上已经落后，中国的创新表现或者研发产量无法与研究与开发的投入成比例。”（第 33 页）。

瓦尔德认为造成中国科学和技术落后的原因是多方面：首先，中国需要更多的时间从其最新的研究开发中获取效益。此外还有知识产权保护的匮乏；依赖于国有企业和行政任命企业负责人的计划经济的严重后遗症；工业、高校以及政府研究机构的脱节。作者还引用了一些华裔科学家的结论，把中国在世界科学舞台上的低迷状态归因于“尊重习俗和等级制的儒家传统”以及“对权威和现存范式的尊崇”，而这正是科技创新的主要障碍。

作者建议高科技领域的犹太企业家、经营管理人员、技术创新者要利用自己的经验为中国经济的长足发展做出积极贡献。这不仅仅是帮助中国，因为犹太人最终会从两个民族的友好关系中获益。

不可否认，该书的主要观点形成于十年前，尽管作者在中文版序言中就近几年中犹、中以关系中的一些重大事件进行了新的补充与分析，但毕竟篇幅有限。随着中东局势的发展尤其是阿拉伯之春后中东政治局势的巨大变革，书中关于中国石油进口份额的分析、对中国外交的环境的判断在今天看来已不完全恰当。报告特别分析了中国对待阿拉伯世界传统的外交政策，但对于改革开放以来中国中东外交、尤其是对于以色列外交的务实性转变与策略调整着墨不足。另外，报告中虽然充分肯定了中国不存在传统意义上反犹主义，但却认为随着中国改革开放程度的增强、对外贸易摩擦的不断出现，一种危险信号——“犹太世界阴谋的旧谎言”可能渗透到中国，甚至认为中国媒体关于巴勒斯坦起义的报道，强化了犹太人的“日常暴力”形象，因此会“惹恼更多的中国人”，担心中犹、中以关系会因此而受到影响，并甚至会引发新的反犹主义。这样的判断完全是犹太人惯有的思维模式，而对中国完全不同于西方的社会文化语境以及外来文化、尤其是犹太文化在中国的处境缺乏应有的关照与理解。但瑕不掩瑜，作为第一本聚焦中犹关系的战略发展报告，不仅对犹太人、对以色列国家有很强的引导性作用，对于中国进一步了解犹太世界的中国观、制定我们自己的中犹、中以战略也具有很大的参照与借鉴意义，并最终有益于增进友谊，为双边人民谋求福祉。

作者：李晔梦，华东师范大学人文学院历史学系 2014 级博士生
方向：亚非史
地址：上海市闵行区虹梅南路 5800 号华东师范大学研究生公寓 15 号楼 221 室
电话：18539982888
邮箱：liyemeng89@163.com