



上帝之名与喀巴拉语言论

G·肖勒姆* 著

陈影** 译

被启示的真理与语言之间存在不可分割的关联性,其中隐而不现的神秘维度是神秘主义者给予关注的要旨。喀巴拉主义语言论是一种基于对语言正面界定,认为语言彰显存在万物奥秘的理论,其具体表现在认为创造与启示彰显上帝自身;上帝之名为语言的形而上学起源;魔法与神秘性之间存在辩证关系。

—

“你的话语(word)(或言本质)从起初就是真实的。”^①诗篇作者如是说,喀巴拉文献亦常援引此句(《诗篇》119:160)。依据犹太教的本初含义,真理就是在声学和语言学层面都可以得到聆听的上帝的话语。在犹太会堂的系统,启示是听觉性的过程,而非视觉性的;或者说,启示至少缘起于(在感官的语境中)与听觉和视觉具有形而上学意义关联的领域。托拉中的表述也反复强调了这一点(《申命记》4:12):“你们只听见声音,却没有看见形象。”我们如何准确理解这种声音,如何准确理解通过声音所传达的东西,这些恰恰是不同犹太教思潮常常

* G·肖勒姆(1897~1982),生于德国,后移居以色列。肖勒姆是以色列著名的宗教哲学家、历史哲学家,因其犹太喀巴拉神秘主义研究享誉世界。本文最初为1970年在阿斯科纳(Ascona)艾瑞诺斯会议(Eranos-meeting)的讲座。本文根据西蒙·普利桑斯(Simon Pleasance)英译本翻译。——译者注

** 陈影,北京语言大学外国语学院副教授。本成果受北京语言大学非实体研究机构支持计划项目“以色列语言政策研究”(项目编号:17XTS25)和北京语言大学校级科研项目“犹太因素与中美关系研究”(中央高校基本科研业务专项资金)(项目编号:17ZDJ09)资助。

① 此处《圣经》(和合本)译为“你话的总纲是真实”。——译者注

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

为自己提出的问题。被启示的真理观念与语言概念之间不可分割的关联——如果人类的经历能够触及这种话语知识,那么这种关联就如同上帝的话语自身通过人类语言这一中介可以得到聆听一样——如果不是唯一的重要遗产,那么它也是犹太教馈赠给宗教历史的最重要遗产之一。

但是,我们不可能在现有框架内全面探究这一问题涉及术语的广度和深度。有鉴于此,我们务必要学习不同犹太教神秘主义者的文献和思想,探究他们在这个问题上对我们的教导。

所有神秘主义语言学的起点(其中也应包括喀巴拉主义者的语言学理论)都源自这样一种观点,即语言这种媒介(人的精神生命在其中得以完成或达到顶点)包含一种内在的属性,即不会在人与人交流的关系中生发或消亡的那一方面。人类传递信息,让自己的意思被他人理解,但所有这些努力中都蕴含着另外一种脉动,这种脉动并非仅仅是交流、意义和表达。作为所有语言的基础——声音(sound)与赋予语言形式的语音(voice)皆出自声音这一事件(matter);乍看这已经超出了我们的理解。语言取决于传统、共识抑或存在本身的某种属性,这一从柏拉图和亚里士多德时代就已经划分了哲学阵营的古老问题,其处理方式从最开始便是依据语言无法判读(undecipherable)这一特点的潜在复杂性。

那么,如果语言超越了任何语言学研究的基础,即交流和表达,那么,当这种源自其完整性与深邃性的感官因素同时蕴含了我之前称为内在属性的另一个特征的话,接下来的一个问题便是:语言这种“秘密的”或“隐而不现的”维度究竟是什么?从印度、伊斯兰神秘主义者一直到喀巴拉主义者和雅各·波墨(Jacob Boehme),不同时期的神秘主义者全都承认这一维度的存在。我们几乎可以毫不迟疑地给出如下的答案:界定这一维度的是语言的象征属性。当讨论这种象征属性的决定因素时,不同的神秘主义言论常常会呈现出差异性。但所有探究语言秘密的神秘主义者都会持有一种相同的观点,即语言所交流的东西已经超出了涉及其表达与塑型的领域;此外,只是在象征中彰显自身的某种不可表达之物在各种表达方式中回荡;这一事物对表达的各种方式而言是基础性的,它从存在于表达的普世结构的裂缝中闪耀出光芒。这种信念既是共同的基础,也是经验,每一代人都从中汲取营养,焕发出新生,我们这一代人也不例外。神秘主义者在语言中发现了尊严的属性,发现了内在于自身的维度,正如人们现在所表达的那样:关涉结构之物并没有依据可传达的交流作出调整,相反——所有象征思想都建基于这一悖论——它是依据不可传达的交流,依据存在于自身但尚无表达的交流进行调整的;即使它可以被表达出来,它也绝对不会具有任何含义或任何可交流的“意义”(sense)。

在这一点上,我们开始进入宗教的领域——当然,宗教并非是蕴含象征思想



的唯一领域,这已经被在某种意义上具有争议性的各种美学理论所证实——和上帝语言的每项内容,我们把它视为与前文提到的语言神秘维度紧密结合的领域。在这一领域中,神秘主义者最初关注的是摆脱人类所使用的语言,以便在其中发现启示的语言,甚至发现作为启示的语言。他们会经常烦恼并思考这样一个问题:众神的语言抑或上帝的语言如何能渗入口语,并借由这种渗入彰显自身。从古至今,他们都感受到了语言的深渊,他们为自己设立目标去度量、探索,并最终战胜、征服(这一难题)。这就是所有宗教神秘主义语言论的起点,在这一起点上,语言既是启示的语言同时也是人类理性的语言。这是语言神秘主义的基本观点,正如约翰·吉奥格·哈曼(Johann Georg Hamann)精到地概括道:“语言——理性与启示之母,它们的开端(alpha)和终点(omega)。”^①

如果后面几页我们试图讨论喀巴拉主义者对语言概念所持的观点,那么其原因主要在于他们对语言超乎寻常的正面界定,让语言这种存在的万物所“彰显出来的秘密”成为神秘主义语言论最具建设性的范式。

从本质上讲,类似的论点包括三个主题,这三个主题在不同的方面一直占据主导位置:

1. 创造与启示是上帝自身最主要和最本质的自我再现,神圣性的某些瞬间在其中作为神无限性本质的结果和依据得以引入,这一过程只能在有限且确定的造物领域,借由象征得以传达。^②与之直接关联的是进一步认为语言是宇宙的本质这一观念。

2. 核心观点是:将上帝之名视为所有语言的形而上学起源,将语言的观念视为对这一名称(通过消解后)的解释,例如,它主要出现在与《启示录》有关的文献中,同时还出现在所有语言的整体中。上帝的语言在上帝之名中具体化,归根到底就是在它的核心,即单一名称自身中的具体化;上帝的语言是所有口头语言的基础,它反映并象征性地显明了所有的口头语言。

3. 上帝众多名称的理论中魔法与神秘性之间的辩证关系,此外还有借由简

① 参见 1785 年年底,哈曼在去世前不久写给雅克比(Jacobi)的一封信。参见《哈曼作品集》(Hamanns Schriften),吉特迈(Gildemeister)编辑,第 122 页;鲁道夫·昂格尔(Rudolf Unger)的《哈曼思想中的语言论》(Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens)(1905 年)第 226 页完全误解了哈曼思想中这则格言的重要性。

② 莫里托(Molitor)《历史哲学或传统哲学》(Philosophie der Geschichte oder uber die Tradition)第 2 卷,第 73,248 页,1834 年。作者认为他在喀巴拉中发现了创世的另一种设想,即创世并非是上帝的自我再现,而是上帝投射出来的阴影。但他的观点误解了其所引的作品 *Emek haMelech*,对开本 12b, 61 段,书中的论点与他这里的观点毫不相关。在喀巴拉文献中,我仅仅读到过一次把自然的观念视为神名所投射出来的阴影,这里亦是在语言的神秘性视角下讨论的。这一观点是在评论《诗篇》的手稿,即 Kaph ha-Ketoreth(刊印于约 1500 年巴黎)中读到的。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

单的人类话语表达和辨识的非同寻常的力量。

在探究不同喀巴拉主义者所持的观点之前,我想现在给出自己的观点,以免造成误解。从历史文献的角度看,希伯来圣经中并没有记载有关上帝之名的魔法概念。当然,托拉(《出埃及记》3:6~14)的篇章通过燃烧的荆棘,讲述了对上帝之名(YHVH)的启示(已有大量的释经作品讨论这一点),这部分的写作是强调式的;但是,即使是这部分,或其他众多提及呼求上帝之名的篇章,魔法也是明显缺席的。这方面的内容是在后期加入文本中的,它彰显出圣经影响的历史,且就这一方面而言,这一事实与我们的阐释相关,并吸引我们对此作出阐释。通过燃烧的荆棘,摩西得到的名字并非直接关涉“四字圣名”(Tetragram),尽管在词源学上它确实暗含了“四字圣名”,即“我将是我是”(I shall be who I shall be)^①。如果把这种显然并非意在给出哲学阐释的解读放到托拉中去理解,那么所表达出的正是对以色列而言上帝的自由,上帝指向将来的在场与存在,无论这种在场与存在所表现出来的形式如何。但正如我们所讨论的,如此界定的名称所欠缺的正是魔法的光晕,托拉竭尽所能摒弃的不仅仅是这种名称,还有总体上的话语。

引用这一领域杰出学者本诺·雅各(Benno Jacob)的话:“与当今异教阵营中话语所具有的决定性神圣(假如人们了解“神圣”的含义)意义相关,事实上最明显的是它并没有在任何特定时刻,在以色列的宗教,特别是在以色列宗教的仪式中发挥作用。静默的完整程度只能被解读为有意为之。以色列的祭司在践行所有敬虔职责的时候,是完全哑然的,唯一的特例便是他所发出的祝福(《民数记》6:24),这一祝福(通过其遣词)不仅免遭误解,而且能够确保抵制任何错误的解读。在祭司的每个职责中,都没有规定他必须要说话。他不能通过话语去践行自己的职能和献祭。老师教导他在仪式中要谨守赎罪日的仪轨,我们的耳朵不能听到任何明确的词语,因为他没有要说出来的话语。他所必须遵行的与麻风病有关的仪式被精准地制定出来,且任何相关的规则都没有声音的形式。教规是:以色列祭司的仪式事实上仅仅包括教规,即行为。如果我们在以色列教派与其他古代宗教教派之间作出比较,(就会发现)这种静默只能产生意识上的对立。话语运用自身力量所渗透的每个倾向、具有魔法效果的规定表述,这些必须要避免。”^②

这一相关性很强的观点并未反对在祈祷或任何与祈祷有关的特定过程中

① 和合本译为“我是自有永有的”。——译者注

② 本诺·雅各(Benno Jacob):《在上帝之名中:旧约和新约的语言学、历史学分析》(*Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament*), 1903年版,第64页。



“呼求”(invoke)上帝之名,因为这种呼求事实上远离现实中的仪式本身,只要这种仪式是由祭司实施的。这一方面,我们不能排除魔法在这里再次显现的事实。与前面引文截然相反的是,一位当今的学者认为,呼求上帝之名“YHWH”：“在神学的意义上,所持的立场是其他教派通过文化意象实现的。围绕着它的是一套复杂的文化表征、仪式和规定,它们的作用是保护人们对上帝之名的知识,更重要的是保护以色列在允许的范围内使用上帝之名。借由这种蕴含其中的神圣秩序的现实,以色列意识到自己面临着—项艰巨的任务,这项任务的主要内容就是抵制所有同时暗自兴起的各种诱惑。”^①这就是圣经中提及的“名称神圣化”(sanctification of the name)的含义。这一点很容易理解,并且一直是许多观点的主题^②,甚至在以色列,当时的人可能在某些神秘行为和巫术中使用这种名称,这对参与其中的人而言是非常危险的。但圣经的文本并没有为我们提供直接的证据,这值得我们注意。

在宗教史学者那里有一个广为流传的观点,即名称的魔法性质取决于名称与名称携带者之间存在的紧密的实质性关系。名称是一种真实、非虚构的数量。它蕴含着对其携带者或至少与之相连的效力(potency)性质的宣称^③;它可以进一步被视为所命名之物的性质与本质——这一视角在影响犹太教的东方世界曾经发挥重要作用,在埃及宗教中也有专门的强调。但人们可以认为话语的魔法是人类更加深邃、更加深远的基本经验——这一经验仅仅经历了对名称魔法的完全聚焦。话语具有完全超越所有“理解”的功能,这一点不需要从宗教思辨中寻找支撑论据:诗人、神秘主义者和其他人的各种经验完整地体现了话语的感官特性。这一经验问题,首先是名称的力量和它们对潜在巫术的使用。因此,我们不难发现,在犹太教历史的演进过程中,这种魔法对圣经和启示录的作者们产生了某种影响,其原因在于外部的影响,同时还有内部的压力。^④即便它没有被赋予具有魔法的声音,在隐于上帝之名中圣经强大力量的概念面前,它仍然可以任意而为。事实上,圣经中有大量的篇章——最清晰的表述无疑是在《申命记》中——非常精准地强调自身超验性的上帝与圣殿在场的上帝之名之间作出了区隔,其结果便是名称自身与神圣的本质相近,即(二者)是全然无形的(intangible)。这便是在创造中发挥作用的,对权能(power)——即上帝的全知全能——

① 冯拉德(Gerhard von Rad):《旧约神学》(*Theologie des Alten Testaments*)第1卷,1957年,第185页。

② 例如:莫温克尔(S. Mowinckel)的《诗篇研究》(*Psalmenstudien*)第1卷,1921年,第50ff页。

③ 参见冯拉德:《旧约神学》,第183页。

④ 雅各,第110页探讨了这些观点渗入法利赛犹太教的方式。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

的一种神秘构型(configuration)。一种绝对的敬畏萦绕在与这种名称及其彰显相关联的万物之上,这种敬畏决定了圣经权威和塔木德教师试图确定的各种定义与观点。“天地要废去,但‘你的圣名永存’。名称势必要与敬虔书写在一起。被疑不忠的妻子会被及时告知她的行为并不会涂抹书写在敬虔之中的伟名(依据《民数记》第5章的规定)。书写神名的人甚至不需要回应向他问候的国王,直至神名书写完毕。不能涂抹的并不仅仅是完整的神名;这一规定还适用于神名中的每个字母。摩西在第21个词之后,才允许自己提及四字圣名。在祭祀的场合里,为了堵住不同教派的悠悠之口(他们常常炫耀自己诺斯底式的思辨),这一神名被单独拿来使用。四字圣名及其所有的抄本都被置放到了约柜之中。”^①

这一发展过程中最重要的时刻,同时也是最富悖论性的时刻就是上帝称呼自己,人们呼求上帝的那个名称摆脱了声音领域,归于无声(unpronounceable)。首先,在圣殿中,很少有允许念出词语的情况发生,例如,祭司在赐福或在赎罪日之时;但这之后,特别是圣殿被毁之后,这种做法已经完全进入到了不可言说的领域。正是这种不可言说性使得上帝之名可以被提及(addressed)但再不能被表达(expressed),这从犹太人的情感角度给予了它不可穷尽的深度,我们甚至可以从神学理性主义的激进倡导者赫尔曼·柯亨(Hermann Cohen)论及弥赛亚应许的令人兴奋的篇章中找到证据(《撒迦利亚书》14:9):“那日耶和華必为独一无二的,他的名也是独一无二的”(这句话是犹太人在祈祷仪式最后所说的,每天要重复三遍),他认为就译本展现的方式看,名称得到如此的强调简直是无法理解的。“‘shem’这个词在犹太人的宗教情感中蕴含着无法穷尽的表达力量。上帝之名已不再是曾经具有魔法的话语,如今它是与弥赛亚信仰相关的具有魔法的话语……名称自身最终将宣称上帝的整一性(one-ness);这一点的证据存在于所有的语言和所有的民族之中。‘我将万民的语言变为一种更加清晰的语言,这一天终将到来,这样人们便可以同时呼唤上帝之名。’这便是神名本初的弥赛亚含义。”^②宗教史学家有理由怀疑这并非是神名本初的弥赛亚含义;在这篇文章中毋庸置疑的是,当柯亨表达出坚定的敬虔之人面对神名无法预见的深邃所展现出来的态度时,他是作为一名纯粹的乌托邦主义者来表达观点的。

① 路德维希·布劳(Ludwig Blau):《古犹太人的魔法》(*Das Altjüdische Zauberwesen*),1898年,第119~120页中给出了上述观点的出处。伊曼纽尔·利维纳斯(Emanuel Levinas)最近用一种哲学的精神探索了其中的一些观点,见《塔木德文本之后的上帝之名》(*Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques*),收录于学术研讨会论文集《神学语言的析》(*L'Analyse du langage théologique*)〔《上帝之名》(*Le Nom de Dieu*)〕,卡斯特里(E. Castelli)编辑,巴黎,1969年,第155~167页]。

② 赫尔曼·柯亨(Hermann Cohen):《犹太经文》(*Jüdische Schriften*)第1卷,1924年,第63页。该段选自柯亨的一篇晚期文章。



二

犹太教秘传者在思索语言问题之前,就已经把上帝之名作为自己的兴趣所在。至少从公元2世纪以来,不可言喻的“四字圣名”同时被贴上了一个标签,这个标签内部的含义与功能中蕴含着可能的矛盾性。上帝之名事实上被界定为“shem ha-meforash”(七十二字母神名),该词语义并不明确,闪烁着差异与自我矛盾的含义。过去分词“meforash”可以解释为“表明”“明确地阐释”,或更直接的意思是——根据其字母——“断言”。从另一个方面看,这个词还可以表示“区别”,甚至是在此语境中的“隐藏”;此外,尽管有如上诸多解释,人们还是可以从早期希伯来语和阿拉姆语的常用术语中找出令人完全信服的佐证。^① 这是同一个术语,它一方面界定了形式上的名称,另一方面界定了神秘、隐匿的名称,这一事实并没有明晰宗教术语中的悖论。无论其本初含义为何,在历史的进程中,有一种趋势是将重点转移到含义的第二个范畴中,在这个范畴里,这一术语界定了秘名,该秘名提炼了所有明确的界定和解释。这种情况必然产生的原因是,公元2~3世纪以降,通过圣经的某些经文或我们无法揣测的其他方式所获得的纯然神秘的神名取决于字母的积累,这些神名亦可视为“七十二字母神名”。

这种纯粹具有神秘色彩的神名不仅存在于拜火教祭司和巫术师的作品中,还存在于同时期狭义的拉比犹太教传统之中,塔木德和米德拉什文献的证据非常明确地证实了这一点。这里的论点同样聚焦上帝之名,上帝之名由12个、42个和72个字母构成,它们具有特殊的含义和功能。^② 在这些文献中,我们找不到它与四字圣名的任何关联。这一点尤为突出,因为在早期的文献中便有对上帝伟名的讨论;正是这一圣名带来了创世,或言创世与圣名紧密相关——即创世在名称的界限之内。但就所有的情况而言,这里是否隐含着四字圣名仍不确定。在中世纪早期伟大经院哲学领袖的传统中,42个字母的上帝之名与四字圣名之

^① 与“七十二字母神名”有关的文献数量巨大。我会集中讨论路德维希·布劳(Ludwig Blau)在上面提到的著作(第123~126页)与马克斯·格林鲍姆(Max Gruenbaum)《语言与神话论文选》(*Gesammelte Aufsätze zur Sprach-und Sagenkunde*)(1901年,第228~434页)中完全向左的观点。喀巴拉主义者认为这两种关于meforash的观点都是正统。[例如:可比较摩西·科尔多瓦(Moses Cordovero)的《石榴果园》(*Pardes rimonim*)第19章第1段]

^② 布劳,第137~146页。在咒语术法抄本(magic papyri)和稍后的喀巴拉传统中,有一种神名甚至包含100个字母。可比较巴克亚·本·亚瑟(Bakhya ben Asher)对托拉的评论3:4,他把这种神名回溯并关联到加昂(Gaonic)时期巴比伦学者的传统。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

间绝无任何显性的联系,这一圣名在创世中扮演了积极的角色。^① 塔木德哈加达认为所有创造的“无限深渊”全部封存在名称里^②,我们在前基督教时期的伪经中可以读到几乎类似的观点。《禧年书》(*Book of Jubilees*)(36:7)中,以撒恳求儿子敬畏上帝,并“以祂创造天地和世间万物的、荣耀的、受人敬仰的、崇高的、富于力量的名称”侍奉祂。同时期的另一部次经作品《默纳舍祷言》(*Prayer of Manasses*)记载,上帝封住了深渊,祂以自己强大、尊贵的名为印封住了深渊。^③ 此外,[关于]默卡巴(神的战车)的重要神秘主义作品《圣殿》(*Hekhaloth*)的某些版本提到了这种天地的封印与创造天地的圣名的封印。^④

如果这里段落中提到的观点将上帝之名作为创世的动力(*agens*),从根本上说,内中的原因还是在于名称的力量所具有魔法;这种力量再次产生了效力。名称集中了神的力量,根据在这一节点上所集中力量的不同排列,不同名称所行使的功能大相径庭。上帝创造性的话语(*word*)产生了天地,其佐证有《创世记》和《诗篇》中的创世叙事——“诸天藉耶和華的话语而造”(《诗篇》33:6)^⑤——上帝创造性的话语与圣经作者眼中的上帝之名必定有所不同。名称变为话语这一事实指向了一个重要的转型。话语和名称相遇后,产生了两个重要结果,它们对犹太教中语言神秘性的发展具有促进作用。一方面,这种认同让我们看到具有传达性(*communicate*)的话语(即使这种传达性的形式是命令式——“要有光”),这种传达某种信息的话语成为除自身外没有表达任何信息的名称。这一方面恰恰呈现出之前上帝自身所具有的东西,呈现出之前上帝存在与大能的无限完整性。在这种语境中,米德拉什告诉我们,在创世之前,上帝与他的名称是如何独处的。^⑥ 当名称变为话语时,名称便成为我们称之为上帝语言的本质因素,在这种语言中,上帝似乎代表并彰显自身,正如祂凭借自己的创造进行传达一样,祂的创造也经由这种语言的媒介形成自身。这种作为名称的神言的双重特点在很大程度上决定了喀巴拉主义者言论的准则。但在另一方面,这种认同导致了名称与话语因素的一个更加深入的概念——这一概念相应地与字母出现在其中的概念不同(对一个犹太人而言,他们的思想由希伯来语和阿拉姆语形

① 如见海·加昂(Hay Gaon)和拉什(Rashi)的作品,可比较布劳第125页和第132页。

② 见《鞭挞书》(*Makkoth*)11a。

③ 里谢尔(Riesser):《圣经外的古老犹太文献》(*Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*)(1928年),第346页。

④ 如参见威特海默(Wertheimer)的版本,第23章,第2段;亦可参见耶利内克(Jellinek)的版本,第3章。

⑤ 《圣经》和合本中,将该句译为:“诸天藉耶和華的命而造。”——译者注

⑥ 《匹克·拉比·埃利泽》(*Pirkei Rabbi Eli'ezer*)第3章。



成,字母更准确的表述应为“辅音”)。神性语言的字母通过自身的组合,成为所有创造的基础。但这些字母是希伯来语的字母,它们被视为原初语言和启示的语言。这是对语言神秘性进行思考真正起点,也是我们将继续探究的内容。

在《塔木德》中,这一概念在公元3世纪一位最负盛名的神秘主义者所说的广为引用的句子中得到了生发:“比撒列(Bezalel,会幕的建造者)知晓如何排列创造天地的字母。”^①会幕按照宇宙的样式而造^②,因此,会幕的建造者必定拥有宇宙布局和运作的神秘知识。祂凭借神性启蒙具备了某种知识,这种知识让他可以在有限的架构里重建创世的形象。人们相信在这些字母中,我们应该理解的是那些(构成)神名的字母,尽管同样可以想象的是,在更加引申的意义上,我们想得到的是字母组合,以便形成更加广义的概念。蕴含在话语和名称中的创造性力量、即时性和直接性效果的特质——换言之,它们的魔法特质——因此可以回溯到基本的要素中,对于神秘主义者而言,在这些要素里,声音的意象与书写的意象是相互交织在一起的。后面我们还会讨论这种关联。

在这一思想领域,根据《创世记》的记载,神的气息将造物人变成有灵的活人(living being)并进一步将祂语言的可能性彰显给人,这一事实被一则重要的文本所证明。据说,在犹太会堂祭礼中使用的妥拉官方阿拉姆语译本《亚基老他尔根》(*Targum Onkelos*)将《创世记》2:7中的“他就成了有灵的活人”写成“他就成了具有言语的灵”(a spirit endowed with speech)。所以说,正是语言使人成为一个有灵的活人(a living being)。但那些喜欢深思的人会把它与后面深入研究的一个问题结合在一起,即这种语言因素难道之前并没有囊括到上帝的气息中吗?

这个问题把我们带到了犹太教文献的第一个文本中,这一文本提供了喀巴拉语言神秘论的关键词,同时它也是我们手头上所拥有的最古老的具有思辨特征的希伯来语文本。这个文本便是《创造之书》(*Sefer Yetsira*)(也有人将它形象地译为《形成之书》);此书的成书时间在公元2世纪到5或6世纪之间,学者对此观点不一;我自己倾向于稍早一点的公元2或3世纪。^③这一著作只有区区数页,它所使用的希伯来语深沉、庄严,又不失极简风格。在后来的中世纪早期,该书被哲学家、神秘主义者和喀巴拉主义者奉为圭臬,他们在大量的评论中

① 《颂祷》(*Berakhoth*)55a。

② 《塔德什·米德拉什》(*Midrash Tadsche*)第2章中记载着:“会幕依据创世而建。”这种米德拉什在《(民数记)注释》第13章中亦可见到。

③ 参见《喀巴拉的起源与开端》(*Ursprung und Anfänge der Kabbala*)(1962年)第20~28页我对《创造之书》的解释。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

引用该书支撑自己的观点。这本书中晦涩难懂的句子比比皆是,但其基本的主旨还是很明显的,这一主旨恰恰与我们这里的讨论有关。《创造之书》阐明了在圣经时代晚期结束之前一直反复出现的古老思索,即把“索菲亚”(Sophia)这一神的形象视为神的智慧,所有的创造都是在这一基础上产生的;该书还为这些思辨带来一种新的逆转,认为数字的神秘性与话语的神秘性之间是并列的,它们之间并不存在任何真实的联系。

通过 32 条“神秘的智慧之路”,上帝创造万物。这些路径包括 10 个原初数字,被称为“源体”(sefiroth),它们是创世秩序的根本力量;22 个字母,即辅音字母是所有造物的根本元素。^① 数字与字母之间的关联方式仍然是个谜团,该书作者对此亦语焉不详。作者就这两个现象分别加以讨论,但并没有在细节的层面建立两者之间的联系。这种关联仅仅出现了两处。^② 一种情况与第二个原初字母或源质“普纽玛”(pneuma)有关,据说上帝在此处镌刻出了 22 个“基本字母”。这个“普纽玛”已经是第一个基本元素:气(air)。相反,第一个源质,那个被命名为神的普纽玛的“Ruakh Elohim”^③在《创世记》1:2 被提及,而与读者所期待的不同,对于该书的作者而言,祂似乎与语言因素没有关联。此外,该书作者在他自己所立的语言神秘性的概念上并没有走得太远,而喀巴拉主义者跟随着他的脚步对此话题却进行了深入研究。依据前文提到的《创世记》中阿拉姆语的译述(paraphrase),当神的普纽玛与上帝的气息使人身上话语的力量觉醒,二者便相互关联到了一起,这一点特别需要引起注意,因为它几乎触及了要点。在另外一篇文章中,据说原初的数字 5 和 10 与空间的 6 个方向呼应,上帝通过三个辅音字母 J、H 和 V 的 6 种排列对之加以测量,并将之密封。但这三个符号在希伯来文字中同时当作三个元音 I、A 和 O,它们用来构成具有魔力的音节“jao”和名称“Jaho”。这两种情况在上溯到古代晚期的所有受犹太教影响的巫术中,都起到了独特的作用。^④ 这三个辅音字母——其中一个重复的——构成了四字圣名。上帝真实名称的元素同样是与创世有关且保守它免遭破坏的封印,这封印与创世有关且保守它不被破坏。

构成每个造物的 22 个字母无疑是“索菲亚”32 条路径的组成部分。但这些路径本身得以创立的原因尚不明晰,因为在这种情况下,索菲亚以一种自存的

① 《创造之书》已被译为多种欧洲语言。由于某些段落非常复杂,这些翻译经常会有所出入。第 1 章讨论 10 个源质,第 2~5 章讨论字母。

② 这两处都出现在第 1 章关于源质讨论的第 10 段和第 13 段。

③ 即神的气、神的灵。——译者注

④ 参见《喀巴拉的起源与开端》(Ursprung und Anfänge der Kabbala)第 27 页。



(uncreated)力量从古至今贯穿于上帝之中。在这本书里,造物与自存之物之间的界限在某种程度上并不那么明显。如果你认同第一章最后一段使用了一般的语言学(方法),这段的内容使用了呼应创世行为最初阶段的某种固定规则,那么在任何情况下,你都会认为这些字母存在于“Tohu vabohu”(空虚和混沌)之前,存在于象征神荣耀的宝座之前,存在于栖居默卡巴世界的存在之前。这些字母是产生所有后续创造的器官,是上帝所利用的器官,这一点可以在书中的不同地方找到映证。但这并不是说它们是神性话语或表达(utterance)的组成部分;这在任何情况下都是本文非常明确的观点。在创生的过程中,上帝依据预先确定的步骤精到地操控(maunipulate)这些字母:他在普纽玛中雕刻它们——普纽玛的希伯来文是“ruakh”,意思兼具气与灵——祂从普纽玛中凿刻出这些字母,把它们称重、交换、重组,并最终用它们塑造出灵魂(soul);这一行为在这里意味着在未来某个时刻,每个已经被创造之物和将要被创造之物的本质。它们穿越了声音、普纽玛和有声语言的阶段;它们当时的发音形式在口腔的五个器官(喉、上颚、舌头、牙齿、唇)中是“固定的”。因此,它们在本文中视为人类语言的重要组成部分。但这一观点一经形成,它们在宇宙层面的意义便显露出来。它们连接到了一个领域,尽管我们并不清楚是哪个领域,但我们可以假定为天上的领域;这种连接方式就好比两个同心圆,它们在某种程度上都涵盖了这些组成部分,它们以对立的方式运作,接着,从这些圆圈的运动中出现了可能源自22个元素的231种排列组合。这231种组合是每个造物必经的“通道”。现实的每个方面都建基在这些原初的组合上,上帝通过这些组合创造了口部运动。字母表是语言的源头,同时也是存在的源头。“因此,所有的创世和所有的话语都源自一个名称。”这种名称应该如何理解呢?它是四字圣名吗(一些喀巴拉评论家认为四字圣名中的字母与231种组合具有关联性)?还是它就是字母序列本身?字母序列被认为是这一神秘的名称——这在希腊与拉丁来源中可以找到不少类似的观点。^①抑或人们可以忽视“shem”一词所具有的“名称”的准确含义,让这一论点继续聚焦某种格局(scheme)或方法,以便使词语得以形成?^②该文本并未对这些问题作出明确的解答。但很明显,作者认为希伯来语的词根应该仅有两个辅音字母,而不是后来的语法学家所认为的三个;第三个字母应该是对前两个字母

① 参见弗朗兹·多恩塞夫(Franz Dornseiff)《神秘与魔法中的字母表》(*Das Alphabet in Mystik und Magie*)(1925年)第69~80页。亦可参见前文提到的本人作品第25页,其中我阐释了一块古老的希腊—犹太护身符,上面的字母序列很明显是当作魔法使用的。

② 如可参见埃里克·比肖夫(Erich Bischoff):《喀巴拉原理》(*Elemente der Kabbala*)第1部,1913年,第67页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

在某种程度上的扩展与补充。这种观点在所谓的希伯来语语法出现之前,为大多数古代会堂赞美诗作者所接受,他们的创作模式与巴勒斯坦《创造之书》作者的创作模式是一样的。

因此,每个外在于神性普纽玛的现实侧面都含有语言的因素;作者的观点也非常清晰,即每个造物皆具有某种语言本质(linguistic essence),这些基本字母的组合构成了这一语言本质。除此之外,作者不仅将每个字母赋予先定的功能,还赋予它们客观物体,如行星、天空的黄道十二宫、一周七天、一年十二个月和人体的主要器官。很明显的是,宏观世界与微观世界的语言本质亦是内在关联的,创世行为的每一领域都呼吸着同样的语言精神(linguistic spirit),这种语言精神在神圣的语言中,通过我们可以掌控的表达方式调整自身。显而易见的是,创世行为本质的这种概念与魔法的语言概念是紧密关联的。事实上,《创造之书》不仅探讨了理论构思,还可能引向了奇幻术的行为;它不能被误归为荒谬,这与我其他场合试图分析的戈伦(Golem)的创造概念是一样的。^①

魔法与神秘概念的这种关联,或更具体地讲,从其中一个向另一个的过渡,在犹太教神秘主义传统中可以从另一种视角进行解读。以行魔法为目的来使用托拉,首次出现在希腊化时代,它肯定与魔法原初的本意相去甚远。总之,在《创造之书》的形成期,这种用法出现在隐晦的古本手卷中,这些手卷并不满足于摩西的五本经书和用这些经书进行占卜^②,其中还包括了被视为巫术手册的摩西的第六本书或第七本书。在这一时期探讨默卡巴神秘性的希伯来文献中,这些神名俯拾皆是,但它们的词源并不明晰,无法辨认。在这些文本与完全探讨魔法的作品之间作出区分并不是那么容易,后者例如新近出版的《奥秘之书》(*Sefer ha-razim*)就是运用魔法谈论天使的体系。^③ 神名与上帝彰显出的某种特定方面具有一定的关联性——尽管这种关联性并不是那么明显——而且正如在隐晦的古本手卷一样,天使的名称在这里也与之交融。对我们而言,晦涩难解的是如何从托拉中获得这些神秘的名称。但我们可以获得塔木德晚期和后塔木德时期的希伯来语与阿拉姆语文本,这些文本就是在魔法的层面使用名称,它们主要从托拉和《诗篇》中选出某些特定的字母,这些字母常常是(但并不总是)特定经文的首字母。例如《巫术托拉》(*Shimushei Torah*),字面意思为“利用托拉行巫

① 见拙作《论喀巴拉及其象征主义》(*Zur Kabbala und ihrer Symbolik*)(1960年),第209~219页。

② 比较马克斯·格伦瓦尔德(Max Grunwald),《参考文献》(*Bibliomantie*),载于《犹太民俗学报告》(*Mitteilungen für jüdische Volkskunde*),第10卷,1902年,第80~98页。

③ 《奥秘之书——新近发现的塔木德时期魔法书》(*Sepher Ha-Ratsim, a newly recovered book of magic from the Talmudic period*),末底改·马格流特(Mordecai Margalioth)编辑,1966年。



术”，就是这样一本书；该书在简介部分告诉读者，摩西在锡安山上不但得到了托拉的本（其行文的分割与留传给我们的版本相对应），还得到了这些字母的神秘组合，即“名称”，这些名称被视为一个整体后，就会形成托拉中一个不同且神秘的方面。^①

但早期喀巴拉主义者在很小的程度上控制了发音，他们认为这种魔法传统可以发展成为与妥拉神秘品格相关的一种传统，这种传统将托拉视为理解其他一切的神名。这种发展过渡通过两个不同的步骤得以实现。第一个步骤蕴含在摩西·本·纳曼尼德[Moses ben Nahman, 又称“纳赫曼尼德”(Nakhmanides)]的论述中。这一论述出现在一处特别明显的篇章中，即作者对托拉所作评注的序言中，这本评注在犹太教文献中的地位非常重要。纳贺蒙尼德是最早的西班牙喀巴拉主义者中最权威的代言人。作为塔木德学者，他的主导观点使喀巴拉主义者的神秘立场成为如今犹太阵营的核心观点并为人所知。用他自己的话来说便是：“我们具有真正的传统，借由这一传统，整部托拉由神名构成，其构成方式是话语（即我们在这里可以阅读到的东西）通过非常不同的方式进行划分，划分为（神秘的）名称……从阿加达的观点看，托拉起初是用黑色火焰与白色火焰所写就^②，我们有理由相信写下来的版本是一个连贯手稿，没有语言上的分割；正因如此，在传统的方式和一系列诫命中，我们可以将它视为一系列的（神秘）名称和一种历史来解读。这样，托拉传给摩西时的形式，即区隔出来的词语同样表明它可以被解读为一系列来自神的诫命。与此同时，将托拉口传给摩西的方式可以解读为一系列的名称。”

《托拉》中作为一系列神名的这种神秘结构，在作者看来同时解释了为什么托拉中的每个字母都非常重要，还解释了为什么犹太会堂中的托拉书卷如果加添或减少一个字母都是不能再使用的。这种观点形成了下面的环节，引向了一个更加激进的观点，即托拉不仅包含不同神名，在某种具体的意义上，它作为一个整体还构成了上帝唯一的圣名。这并不是一个与魔法相关的论点；这是一种全然的神秘主义论点。比纳贺蒙尼德更加年长的同事也反复明确表达这一论点。这些人曾经同纳贺蒙尼德一起在赫罗纳(Gerona)喀巴拉中心共事：“托拉

^① 此文的翻译可见奥古斯特·闻奇(August Wensche)的《来自以色列的教室：小型米德拉什》(*Aus Israels Lehrhalle, kleine Midrashim*)第1卷,1907年,第127~133页,亦可参见第132页。

^② 这是公元3世纪的观点,喀巴拉主义者就这一观点进行了诸多思考。例如,参见《论喀巴拉及其象征主义》(*Zur Kabbala und ihrer Symbolik*)第70~71页。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第15辑

的五卷书乃是神圣存在的‘名称’(Name)。上帝是应当称颂的。”^①在《生命之书》(*Sefer ha-khayim*)中可以找到同样的观点,这本书与赫罗纳的喀巴拉主义者毫无关联,该书出版于13世纪前30年的法国中北部。出人意料的是,该书的作者是一些思辨学者,他们是知识分子(*anshei ha-mekhar*),持有托拉与荣耀宝座就是“神名本身”的观点,另一种可能的翻译版本是托拉与荣耀宝座就是“荣耀之名的本质”(ezem ha-shem ha-nikhbad)。^②13世纪西班牙喀巴拉经典作品《光辉之书》的作者用几个例子阐释了这种观点,这也进一步强调了为什么这一论点成为被普遍接受的喀巴拉主义信条。^③

“我认为纳贺蒙尼德对这种新的观点了然于胸,但对这一影响深远的神秘主义论点,在写给对喀巴拉教条不甚了解的广大读者的作品中,他都闭口不谈。认为托拉就其本质而言正是上帝唯一的伟名,这种说法无疑是鲁莽的,甚至可以说是愚蠢的,它需要作进一步的解释。这里,托拉被视为一个神秘的整体,其目的在最初的分析中并没有包括传递某种特定信息,而是表达上帝自身的力量与全能;这种全能集中体现在他的‘名字’中。作为名称的托拉整体概念并不意味着它就是可被如此言说的名称问题;此外,它与对名称可能出现的交流与社会功能的理性理解毫无关联。托拉即神名的观点意味着,在托拉中,上帝可以表达其超验的存在,或至少表达其存在中的这一方面,这种存在借由创世行动且在创世行动中得以彰显。进一步而言:正如托拉作为一种工具,被视为解读创世行动的古老阿加达,借由托拉,世界得以存在,因此这种对托拉的新观念可以被视为对更加古老观念的延伸与神秘主义再解读。在这种情况下,对于辅助世界,使之得以存在的工具,托拉并非仅仅是一种工具,正如我们之前所提及的,它预示着上帝自身统一的力量,这种力量在名称中得以表达。”^④

在这一语境中,我们已经超越了先前的观点,根据这一观点,托拉囊括了秘而不可见的法则与和谐的秩序,这些法则与秩序管控了每一个造物。它相应地也构成了宇宙的根本法则,构建了一种意义更加深远的观点,在这个观点中,对托

① 这一观点出自以斯拉·本·所罗门(Ezra ben Salomon)对塔木德哈加达的评注,该手稿源自梵蒂冈希伯来手稿294,34a;亦出自他的同事阿兹利尔(Azriel)所作《普鲁·阿加达》(*Peruch Aggadot*) [迪诗比(Tishby)编辑],1943年,第76页(文本有改动);出处还有雅各·本·谢歇特(Jacob ben Sheshet)的《信心与信靠神》(*Emuna u-Bitachon*)第19章,该书错误地将作者冠名为纳贺蒙尼德。以上这些喀巴拉主义者全部隶属于赫罗纳的神秘主义者圈子。

② 参见《生命之书》,帕尔玛·德·罗西(Parma de Rossi)手稿,1390年,135a。

③ 如在《光辉之书》III,36a中写道:“整部托拉就是一个独特的神圣密名。”类似的界定可见II,87b; III 80b, 176a。

④ G·肖勒姆:《论喀巴拉及其象征主义》(*Zur Kabbala und ihrer Symbolik*),1960年,第59页。



拉的所有具体和成系列的解读都被视为上帝之名的语言,它们所预示的正是这一独特绝对性的相对近似性,这一点在语言学的领域中便是上帝之名。这些近似性自身所带来的是对创世行为与人类生命而言影响深远的真理。意义的每个层面都会被另一个更加深邃的层面所补充,但在创世行为的无限阶段中,它们归根结底恰恰是这种绝对话语的修饰,即上帝之名。^①

① 格肖姆·肖勒姆这篇文章的结论部分将会发表在下一期的《第欧根尼》(*Diogenes*)中。