



宗教与世界丛书
THE WORLD AND RELIGION SERIES

犹太教神秘主义主流

MAJOR TRENDS IN
JEWISH MYSTICISM

[德]G.G.索伦 著
G.G.Scholem
涂笑非 译

四川人民出版社
Sichuan People's Publishing House

索伦教授是我们时代最伟大的学者之一，他是奠定犹太教神秘主义研究的坚实基础之第一人。在这部划时代的书中，他概述了哈西德主义从其古代发端到近代最新的发展。大胆而深刻的观念和象征得到了分析和评价。索伦的著作使我们关于犹太教和神秘主义在西方思想中的作用的整个观点发生了根本的改变。

ISBN 7-220-04818-1



ISBN 7-220-04818-1/B·213

定价:20.00元

犹太教神秘主义主流

MAJOR TRENDS IN JEWISH MYSTICISM

[德]G.G.索伦 著

G.G.Scholem

涂笑非 译

宗教与世界丛书 THE WORLD AND RELIGION SERIES

四川人民出版社
Sichuan People's Publishing House

图书在版编目(CIP)数据

犹太教神秘主义主流/(德)索伦著;涂笑非译.一成都:
四川人民出版社,2000.1(2003.4重印)
(宗教与世界丛书/何光沪主编)
书名原文:Major Trends in Jewish Mysticism
ISBN 7-220-04818-1

I. 犹... II. ①索...②涂... III. 犹太教—神秘主义—研究 IV. B985

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第029335号

根据美国 Schooken Books 1960年版译出

·《宗教与世界》丛书·

YOUTAIJIAO SHENMIZHUYI ZHULIU

犹太教神秘主义主流

[德] G.G. 索伦 著

涂笑非 译

责任编辑
封面设计
技术设计

汪 漪
文小牛
何 华

出版发行
网 址

四川人民出版社(成都盐道街3号)
<http://www.bookss.com>
E-mail:scrmcbf@mail.sc.cninfo.net
电话:(028)86661236 86660527

防盗版举报电话

印 刷
开 本
印 张
插 页
字 数
版 次
印 次
书 号
定 价

(028)86679239
四川福润印务有限公司(028-87856259)
850mm×1168mm 1/32
12.375
4
275千
2000年1月第1版
2003年4月第2次
ISBN 7-220-04818-1/B·213
20.00元

■ 著作权所有·违者必究

本书若出现印装质量问题,请与工厂联系调换



宗教与世界丛书

总 序

提起宗教，人们往往想起西天的佛，天上的神；然而，宗教就在我们周围的世界里。提起宗教，我们自然想起寺庙的烟，教堂的顶；然而，宗教就在人们的心中。

作为历时最为久远、分布最为普遍、影响最为深广的人类现象之一，宗教与人的世界紧密相联。人类文明的各个部门，人类活动的各个方面，从哲学思想到文学艺术，从政治经济到文化教育，从道德伦理到惯例习俗，从科学理论到音乐美术，无论是社会的价值取向和共同素质，还是个人的心态结构和行为模式，都同宗教有着起初是浑然一体，尔后又相互渗透的关系。

马克思说：“宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领。”“人就是人的世界”，要理解人，就要理解这个世界；要理解这个世界，就必须看其理论，挈其纲领。

当代宗教学家贝格尔说：“宗教是人建立神圣世界的活

动。”世界是人所理解的世界，要理解世界，就要理解人；要理解人，就必须考察其一切活动，其中包括人为世界立法，寻求或建立意义世界的活动。

现代宗教思想家蒂里希说：“宗教是人的终极关切。”人有种种关切和追求，但人不同于世间万物，因为人有精神性的、超乎自然和超越自我的关切和追求；人不但有对自我的意识，有探索人生意主的愿望，而且有对终极存在或宇宙本原（尽管对之有不同的理解）的意识，有探索它并同它和谐一致的愿望。要理解人与世界，就必须研究形形色色的人生观和世界观，其中包括这种精神性的终极关切，包括这种超越自我而与终极存在和谐一致的愿望。

这一切，都与宗教有关，都显示出宗教与世界的关系。

在构成世界上各种文明的物质生产、组织制度和思想观念三个层面中，宗教同第一个层面相互影响，同第二个层面相互影响又相互重迭，同第三个层面既相互影响相互重迭，而且在其中还往往居于深层和核心的地位。在了解世界上各个民族或国家，了解它们的文明或文化的时候，我们应该尽力兼及于它们与宗教的错综复杂的关系，兼及于它们在各方面的历史发展和现实状况与其宗教的广泛深刻的关系；应该尽力从第一和第二层面深入于第三层面，深入于精神核心。编辑出版这套丛书，就是力求在对各族各国的社会文化和人类文明的认识中，增添角度，拓宽视野，由表及里，由浅入深，进而达到不仅识其形，而且知其神的境界！

对于宗教的人生观世界观内涵的研究，在我国应属一个“三径就荒，松菊犹存”的领域，在这个领域，我们应该尽力从全世界的思想资料中，了解全人类的各种看法；应该尽力从

自己的生活实践中，借助对这些思想资料的思考和批判而提出自己的看法，从而增进人类对自己、对世界的理解。编辑出版这套丛书，就是力求从这些思想的无尽长河中，掬起涓滴奉献国人，并且期望在不久的将来，国人可以将新鲜的活水，汇入其中！

何光沪

1988年1月于北京

宗教与世界丛书

再 序

“宗教与世界丛书”的“总序”，写于1988年。这次因重新设计封面，老搭档汪漪要我写篇新序，添些新意。初觉不必，但经他提起旧事，蓦然回首，竟有隔世之感，遂觉有话要说。

七年来，丛书出了20种，从选题到译文，自己都不甚满意。然而各方面均有好评，我想，这不过是因为在宗教领域，学术性的、高品位的、严肃认真的书还是太少，而我们对这套书，至少在主观上还是力求符合这三个标准的。这些年来，诸多的困难，小环境的、大环境的、经济上、非经济上的，都捱过来了，如今得到一些从好评产生的支持，我们在心存感谢的同时，更当努力走下去了。我有一条原则，叫做“目标不能认错，里程在所不计”。当然，但愿目标能更准一些，做事能更多一些。

这些年，不论在国内还是在海外，都有人在谈论“宗教热”，确实有大量现象在引起人们更多地注意宗教问题。我想，这里至少有两点值得思考。第一，在科技日益发达、生活日益便利的

现代社会,种种“宗教热”现象提醒我们,人类最深刻最多样最难满足的永恒需求,还是在精神方面,人是不能在物质生活中得到最终的安宁或真正的幸福的。超越自然、超越自我而走向终极的态势或趋向,是文明的动力,是文化的灵魂,民是真正的人的精神。作为终极之人间反映的宗教,正是因此而不衰。第二,在价值和观念日益多元、诱惑和压力日益增加的现代社会,种种“伪宗教”(或“准宗教”)问题提醒我们,人类由于自身的认识局限和意志自由,是多么容易认错目标、选错方向、误人害己、酿成灾祸。事实上,使人失足的伪宗教的特征,即自我膨胀和偶像崇拜(崇拜卡里斯马型的个人、团体利益、意识形态、权力地位、金钱肉欲、个人安乐、一己解脱等等并为之献身),其根源正在于把包括自我在内的世间事物,即蒂里希(Paul Tillich)所说的次终极的东西,误当成了终极来崇拜。

面对社会的世俗化和人情的冷淡,宗教热的兴起是自然的;面对宗教的多元化和人世的纷争,冷静地对待宗教热是必需的。这种冷静并不意味着冷淡,因为它要求的是理性和爱心。我相信,理性和爱心不但不违背真宗教的精神,而且有助于造成宽容和开放的心态,从而有助于社会生活的安宁和精神生活的提高。

本丛书追求学术性、客观性和包容性,当然是想要促成理性的冷静;至于编者希求宗教之提高和向真之心,则只能借孔夫子一言以自白:“知我者,其天乎?”

何光沪

1995年于北京

中译本序

我国的宗教学研究，未能做好的事情还很多。其中显然有这么两件：一件是对犹太教作系统深入的研究，还有一件是对神秘主义作冷静严肃的研究。

先说第一件。长期以来，我国宗教学界都把“世界宗教”定义为跨国跨民族传播的宗教，相应地还认为“世界宗教”只有三种，即基督教、佛教和伊斯兰教。于是，一些被划分为“民族宗教”的宗教，例如犹太教、印度教、神道教等等的研究，就有意无意地受到了忽略。姑不论现在已有许许多多的宗教（尤其是新兴宗教）在进行跨国跨民族的传播，以往在“世界宗教”与“民族宗教”之间进行的划分已经没有多大的意义；也不论当今政治社会的变化和科学技术的发展，已造成了“民族宗教”的国际化（如美国不但民众中有不少克里希那信徒、喇嘛教徒，而且学术界也有所谓“波士顿儒家”）；仅仅

就一种宗教的重要性而言，若只以其是否为“世界宗教”来判断，似乎也会失之偏颇。西方学术界在论及 the great religious traditions 之时，多半不用这种偏颇的判断标准，所以，他们常常把我们划为“民族宗教”的宗教，如犹太教、印度教，还有儒教和道教，都列入“世界各大宗教”的名单。

犹太教的重要性，是不待多言的。从对人类文化的影响来说，它从上古时期就提出的彻底的一神论，它对基督教从而对后来世界文明史的影响，它维系一个在全世界散居二千多年而不消亡的民族的特殊凝聚力，这些都是众所周知的，也是很值得研究的。要说跨国（政治性的“国家”而非文化性的“民族”）传播，它恐怕是最早跨国传播的宗教。至于民族界限问题，犹太民族一方面以一种宗教维系其同一性，另一方面又在许多世纪之中吸收不同民族的文化，甚至操着不同民族的语言，这也是举世罕见的。而我认为，现在的全球化趋势如果发展下去，各民族混居杂处的条件如果持续下去，语言的不同在人群分野中的作用，会逐渐超过肤色等非文化特征。（试想一个只会用英语听说读写的“ABC”——America-Born Chinese，即美国土生土长的华人，是与同文不同种的美国人亲近些，还是与同种不同文的中国人亲近？）当今以色列的日益多样化，不仅表现在宗教信仰的分派方面，而且表现在语言文字的纷繁方面。（当然，以色列说俄语的人口增加，并不表明信奉苏式共产主义和传统犹太教的人就相应增加，因为这些人有不少曾遭苏共迫害，又有不少曾受无神论的熏陶。）总之，如果我们不执着于血缘至上的种族观念，而是对语言等文化因素给予足够的重视，我们还会发现，犹太教是一种早就传播于不同的语言文化群体中的宗教。

这种宗教，同这个特殊的民族的政治、社会、文化之间，有着几千年相互联结、相互作用的过程。这种联结之紧密，这种作用之强大，这种过程之独特，使之构成了宗教学以及历史学、政治学、社会学、文化学、伦理学等等学科极好的研究对象。近年来，我国已有一些犹太研究方面的译著甚至译丛出现，但在犹太教这个重要领域，译著还相当缺乏，这无疑对“做好”犹太教研究，从而对做好犹太研究是一个重大的缺陷。

再说第二件。尽管西方学术界对神秘主义的定义纷繁多样、莫衷一是，但是一般都认为，神秘主义是一个含义很广的术语。它多半指这样一类修持、体验和著述，其主要核心是对上帝（或终极实在）的直接意识，对神之临在或与神合一的切身感受；也可以指这样一种信念，即相信有一种最高的认识，靠人的理解或感觉经验无法达到，但通过特殊的修习却可以在意识的扩展或直觉中达到。很多宗教都有沉思、冥想、打坐、禅定之类的方法，作为得到神秘体验的途径，而某些宗教经典也宣称包含着神秘的知识。

从宗教学研究的角度来看，神秘主义至少是宗教的重要方面。因为宗教信仰的终极对象超出了理智或狭义理性所及的范围，从根本上说，是不可理解、不可把捉和不可表达的，所以，甚至可以说神秘主义是处于宗教的核心。（本书第一讲第2节所引的 Dr. Rufus Jones 的权威定义，干脆把神秘主义说成某种类型的宗教，甚至就是最深刻最强烈和最活跃的宗教。）因此，研究宗教而不研究神秘主义，几乎可说就还未曾窥其堂奥。当然，也有些学者持不同的看法。他们认为神秘主义仅仅构成宗教的一个类型，他们把宗教划分为“先知型”、“虔敬型”、“智慧型”等等以及“神秘型”。且不说各种大宗教中都

不同程度地存在着“先知”成分、“虔敬”成分、“智慧”成分等等，包括本书在内的严肃探讨各种宗教神秘主义的大量著作表明，各大宗教实际上也都不同程度地包含着“神秘”成分，一向被划为典型的“先知宗教”的犹太教亦不例外。

近些年来，我国也出现了相当一些神秘类型的出版物。但是以我个人所见而言，其中以不加批判整理地重印古旧材料者为多，而且掺杂着大量迎合群众迷信心理的低俗材料，真正严肃认真地研究神秘主义的学术著作极为少见。学术的凋敝，必然伴随着社会的低俗；真正的宗教认知的落后，也必然伴随着真正的宗教精神的低落，和低级的通俗迷信的泛滥。

作为此一领域的学术经典，这本《犹太教神秘主义主流》被译成法文、德文、西班牙文、意大利文，甚至瑞典文和波斯文已经多年（仅我所见的英文版就有六七种）。现在，其中文本的翻译出版，为我国的犹太教研究和神秘主义研究，提供了一份极为重要的资料。作者是本世纪这一领域中公认的权威专家。我在哈佛大学 Andover 图书馆查其名下，竟有英文、德文、法文和希伯来文论著一百几十项！）他以深厚的功底和渊博的知识，投入了几十年时间和大量的精力，对浩繁的原始资料进行细致深入的批判整理，澄清了许多历史事实和文献问题。在本书中，他概述了犹太神秘主义的主要特征和发展阶段，使读者得以了解犹太神秘主义本身的意义，及其与犹太社会、政治、文化的关系。作为一名犹太学者，他的“用对宗教、政治、社会之间互动关系的深入理解来重写犹太史”的宏大抱负，是以严肃认真的学术态度为基础的。他强调自己是在做教授的、而非先知的工作。从下面这段话，我们既可以窥见他对待神秘主义的冷静客观和辩证态度，又可以提醒自己在这

一个问题上勿走极端：“我们必须说，这种亲身体验的行动（神秘主义思辩的任务就是对之进行系统的探究和解释”，具有一种极其矛盾的、甚至是悖论的性质。当然，一切要用语言去描述它的种种努力，或许还有语言已不再存在于其中的这种行动本身，也同样如此。在造物主与其造物之间，在无限者与有限者之间，能够有什么样直接联系呢？而且，对于一种与人的有限世界毫无类似之处的经验，语言又如何能表达呢？然而，如果我们下结论说，神秘主义体验中的矛盾性质，表明它本身绝对荒唐，那又会是错误和肤浅的。比较明智的做法，是假定神秘主义者的宗教世界，也可以采用适用于理性认识的方式去表达，但还得靠悖论的帮助。”（见本书第一讲第2节。）

在此，引用一篇评论神秘主义诗人保罗·赛兰（Paul Celan）的文章的几句结语，也是很有意思的（这位诗人虽同一般神秘主义者一样觉得，语言既无所不在又无能为力，但他要表达的却不是同上帝的“合一”，而是分离或“放逐”，同时他的语言也很费解）：“毕竟，即使我们不能了解这语言后面的东西，即它的意思，我们还是能够接近一种不同的认知方式，这种方式的获得，是通过对这语言所创造的东西的体验……去确立一种对见证和真理的探求，对绝望的抗拒，以及对上帝的永不消解的渴望。”（Jen Dotsey: *Self-Destructive Language and Mystical Exile: Paul Celan's Language of Mysticism*, in Wick, Spring, 1997, p.93.）

最后还有一点应对读者交代。本书的注释和参考书目，绝大部分是希伯来文与英文法文德文等混杂出现，一来译者不谙希伯来文，二来中国读者一般见不到所征引列举的书刊，三来印刷厂无法排印希伯来文，所以只好在中译本里删去，而只保

留全书索引以资查考。无论如何，这不应该影响这本名著的出版价值。它作为系列演讲，最初发表是在1938年，将近六十年沧海桑田之后，我在哈佛大学还看见今天的杂志学刊对之多有引用，可见，真正的好书目，是经得起时间考验的。在这个崇尚新奇的年代，我们不应忘了，有不少东西还是老的好，例如：老酒、老朋友……还有老书！

何光沪

1998年2月于哈佛

纪 念

瓦尔特·本杰明

(1892—1940)

我的终身挚友，他的天才兼具形而上学家的洞见、批评家的解释能力和学者的渊博。

他在通往自由之路上死于西班牙的波堡。

目 录

第一版序言·····	(1)
第二版序言·····	(5)
第三版序言·····	(6)
第一讲 犹太教神秘主义的一般特征·····	(1)
第二讲 默卡巴神秘主义与犹太诺斯替思想·····	(39)
第三讲 中世纪德国的哈西德主义·····	(78)
第四讲 亚伯拉罕·阿布拉菲亚和先知喀巴拉的教义 ·····	(116)
第五讲 《佐哈尔》(一), 其书及其作者·····	(152)
第六讲 《佐哈尔》(二), 其神智论教义·····	(197)
第七讲 以撒·卢里亚及其学派 ·····	(237)
第八讲 萨巴提安主义和神秘主义异端·····	(281)

第九讲 哈西德主义：最新的阶段…………… (317)

索 引…………… (340)

第一讲

犹太教神秘主义的一般特征

1

我讲演的主要目的是描述和分析犹太教神秘主义的一些主要流派。当然我不能希望在几小时内全面研究这样复杂、这样广泛的题目的每个方面，也就是犹太教历史上称为喀巴拉^①和哈西德^②运动的那些纷繁事件。对神秘主义的重要性，犹太学者有很多争论，观点变来变去，摇摆于极端敌对的批评、谴责和充满激情的颂扬、辩护之间。这些争论并未增加我们对所谓

① 希伯来文 Kabbalah 的音译，原意为“传统之教义”。指在诺斯替教（略早于基督教产生于希腊—罗马世界的一个秘传宗教）影响下产生的犹太教神秘主义体系。——编者

② 希伯来文 Hasid 的音译，原意为“虔诚者”。指中世纪产生于德国，尤其指 18 世纪中叶产生于波兰犹太人当中而后流传到世界各地的犹太教神秘主义派别。——编者

神秘知识的真正本质的了解，也没有使我们对这种神秘知识在犹太历史上一直起着的作用及其对真正理解犹太教所具有的重要性形成不带偏见的判断。

应当说明，对犹太教神秘主义，或者说是其中已被公开讨论过的那一部分的研究中，充满了误解和随之而来的错误表述。过去一个世纪中伟大的犹太学者，如格雷茨、聪茨、盖格、卢萨托和施坦施奈德，都对喀巴拉甚少好感，他们的观点在今天仍占主导地位。他们认为神秘主义既陌生又令人厌恶，集中体现了与他们自己的观念以及他们所希望的现代犹太教相对立的一切。并且已被犹太人骄傲地弃绝了。施坦施奈德曾
2 说，犹太人主要的任务就是让神秘主义从犹太世界中体面退场。这或许可以说明学者们对犹太历史上神秘主义的作用抱消极看法的原因。很清楚，他们的态度远非纯学者的，毋宁说是在同一个仍非常强大而又富有活力的危险敌人奋战的战士的态度；这个敌人就是哈西德运动。在这里敌意起了很大的作用。无论如何，我们应当感谢那些早期的热心批评家，虽然他们的判断和价值标准可能被偏见所影响和扭曲，但他们已开始非常出色地观察某些重要的事实。他们常常是对的，但不是因为他们所持的那些理由。说真的，读这些批评家著作时最令人吃惊的就是，在许多情况下，他们对自己大胆进行判断的材料和问题缺乏足够的知识。

对犹太学来说不幸的是，少数几个真正熟悉这一问题的作者的作品从未出版，有时甚至未被记载下来，因为没有人感兴趣。同样丢脸的是，19世纪弥漫于犹太教当中的理性主义对喀巴拉一无所知。大部分真正洞察喀巴拉的观点是由有神秘主义倾向的基督教学者表达的，如当今的英国人亚瑟·爱德华·威

特和上一世纪的弗朗茨·约瑟夫·莫里特尔。可惜的是，这些研究者细腻的哲学直觉和天才的把握能力，由于对这一领域中的历史和语言资料完全缺乏批判意识而显得逊色，因而他们处理与事实有关的问题时就完全失败了。

犹太大学者们的敌意自然而明显的后果就是，权威的守护者忽视了这一领域，而各式各样的骗子和假行家占据了它。从阿方斯·刘易斯·康斯坦特（他以埃利法斯·列维的假名为人所知）骇人的误解和误解，到阿莱斯特·克劳利及其追随者各式各样的谎言，最怪异和虚妄的东西都被炮制出来，并被称为对喀巴拉的正确解释。现在是收回这一无主之地，对其进行严格的历史研究的时候了。我为自己设立了这个任务，在下面几讲 3
我要谈谈我作出的结论，尝试着照亮这个黑暗领域。

无需说明，我将要谈到的是出现在一些犹太神秘主义经典中的神秘主义思想的主要结构和简单梗概。这些经典中的思想常常以模糊的形式出现，现代思想不很容易洞察其意义。而探讨这一主题显然不能不去解释其意义。在短短的几章中总结一个延续几个世纪的宗教运动是一件危险的工作。在试图解释喀巴拉这样复杂的对象时，历史学家必须记住拜伦的疑问：“那么谁来解释这个解释呢？”另外，选择和省略本身就是一种解释，在一定程度上甚至是价值评判。换句话说，我将用某种哲学观点对犹太历史的生命特质进行评价，我相信这种生命特质的本质部分仍是有活力的，它一直延续到今天。

2

既然犹太神秘主义是这几讲的主题，那么首先提出的问题

就是：什么是犹太神秘主义？这个术语的确切含义是什么？是否有这样一个东西，如果有，是什么使它与其他神秘经验区分开来？为了回答这一问题，即使是不完整地回答，也需要回想一下我们关于一般神秘主义的知识。我不打算在过去半个世纪中围绕这一问题积累的大量文献中再添新的内容。你们有些人可能读过埃维琳·昂德希尔和卢孚斯·约拿博士关于这一问题的杰作。我只打算把我觉得对我们的目的重要的东西从过去一个世纪中关于历史形而上学的混乱争论中分离出来。

奇怪的是，虽然对哪些现象是历史和哲学所说的神秘主义几乎不存在疑问，对这一术语的定义却几乎与讨论这一问题的4 人一样多。事实上，某些定义把这一问题的本质弄得更糊涂了，而不是澄清了它。这些定义所产生的观念混乱可以在英格博士所编的有趣目录“神秘主义和神秘神学的定义”中看到，此目录见于他的讲演“基督教神秘主义”的附录。

仔细揣摩几个权威的定义可以作为我们研究的良好开端。卢孚斯·约拿斯博士在他的杰出著作《神秘宗教研究》中作出了如下定义，“我用这个词指一种宗教，它注重直接感受与上帝的关系和切近体察上帝之在场。它是处于最敏锐、最热烈和最生气勃勃阶段的宗教。”托马斯·阿奎那将神秘主义简单定义为 *Cognitio dei experimeirtalis*，即通过体验而获得的对上帝的知识。像在他之前之后的许多神秘主义者一样，他在使用这一术语时很大程度上将《诗篇》作为依据（《诗篇》34：9）：“你们要尝尝主思的滋味，便知道他是美善。”这种体味无论如何被灵性化，的确是真正的神秘主义者所渴求的。他的态度是由与上帝，或形而上的实体直接相接触的内在自我的根本体验所决定的。什么是这种体验的实质，如何充分地描述它——这不仅

是历史学家，也是神秘主义者自己试图打破的大谜团。

必须说，这种个人的体验行为——对它进行系统化的研究和解释是所有神秘思辨的任务——具有高度的矛盾和悖论特征。对所有用言辞描述它的努力来说都是如此，或许在没有言辞的地方，行为本身也是如此。造物主和造物之间，有限和无限之间会有什么样的直接联系？如何用言辞表达在人的有限世界中找不到适当对应的那种体验？但如果因此说神秘体验所暗含的矛盾意味着其内在荒谬性，则是错误和肤浅的。更为明智的是假定神秘主义者的宗教世界只有借悖论之助才能表达在理性知识能接受的术语中。心理学家，如 G. 施特拉顿在他的《宗教生活心理学》（1911）中特别强调宗教生活和宗教思想，甚至在其非神秘的形式中，的这种本质矛盾。众所周知，神秘主义者对他们的特殊体验和显现于他们体验中的上帝的描述充满了各种悖论。举一个犹太教和基督教神秘主义共同的例子——一个悖论就是上帝常被描述为神秘的无。我现在不想解释这一术语，我们以后会再讨论。我只想强调神秘主义者所见到和体味的特殊实体是非常不同寻常的。

对一般的宗教史而言，这种根本体验被称为 *unio mystica*，或与上帝神秘的合一。但这一术语并无特别的意义。许多犹太和非犹太神秘主义者并未将他们神秘体验——灵魂向最高天的急剧上升——的本质表达为与上帝合一。例如，大约在塔木德时代前后，出现了最早的有组织的喀巴拉信徒，他们在描述自己的体验时使用的术语就带有他们时代的特色。他们谈到灵魂上升到天座，在那里用神秘的方法认识了上帝的尊荣和他王国的秘密。这些老的犹太诺斯替信徒与哈西德神秘主义者之间有很大差距，一位哈西德神秘主义者说：“有些人以人类的理性

事奉上帝，还有些人紧盯着虚无……得到崇高体验的人失去了他的理性，但当他从冥想中回到理性中来，他会发现这时理性注满了神圣的光辉。”这是同一种体验，但两个人以不同方式表达了出来。

这使我们进一步思考：假定我们所说的神秘主义完全等同于迷狂或迷狂冥游中的个人体验，可能是错误的。神秘主义作为一种历史现象，比它发源时的这种体验所包含的内容多得多。因此过于依赖这一术语的纯思辨的定义是危险的。我要说的是——没有抽象的神秘主义，也就是说没有与其他宗教现象 6 无关的现象或体验。没有这样的神秘主义，只有宗教体系中的神秘主义，基督教、伊斯兰教和犹太教等等的神秘主义。否认有共同的特性存在是荒谬的，我们在特殊的神秘体验的比较研究中可以发现这些特性。只是在今天，有抽象的神秘宗教的看法才获得了根据，这一看法广泛传播的原因之一或许是泛神论倾向，这种倾向在过去一个世纪中对宗教思想的影响比以往任何时候都大。此一影响可以在人们用统一宗教代替教条的制度化宗教形式的诸多努力中看出端倪。由于同样的原因，宗教神秘主义在历史上的不同方面常被当作所谓纯神秘主义的堕落形式，而这种纯神秘主义不属于任何特殊宗教。因为我们的意图是研究某种确定的神秘主义，即犹太教神秘主义，所以不必多讨论抽象问题。另外，正如埃维琳·昂德希尔所正确指出的，将不忠于自己宗教的宗教无政府主义者都当作神秘主义者的普遍看法并没有根据，历史倒是表明伟大的神秘主义者都是伟大宗教的忠实信徒。

犹太教神秘主义像希腊和基督教神秘主义一样，是具体历史现象的总体。因此让我们思索一下神秘主义在宗教的历史发

展中，特别是在伟大的一神论体系中兴起的条件和环境。对于“神秘主义”这一术语的定义，我曾给出几种形式，很容易得出这样的结论，即归根到底所有的宗教都建立在神秘主义之上。我们看到这一结论会从卢孚斯·约拿斯的许多话中推导出来。因为没有“直接感受与上帝的关系”的宗教岂不是不可思议的吗？这就产生了无法解决的关于用词的争论。事实上没有人会真的把“神秘主义”这一术语应用于古典形式的伟大宗教，称神人摩西为神秘主义者，或把这一术语用于先知，以便描述他们的直接宗教体验。我本人也不愿意使用一个术语而混淆了公认的真正差异，从而使了解问题的本源更为困难。

3

首先我想说的是：神秘主义是宗教发展史上一个确定的阶段，它出现在某种特定的条件下。它与宗教意识的某一阶段不可分割地联系着，而与没有给（我们通常所理解的）神秘主义留下发展的可能性的其他阶段不相容。

在第一阶段，世界充满了神祇，人每走一步都能遇到它们，不必借助迷狂冥游就会体验到它们的存在。换句话说，只要内在意识中不存在人与神之间的鸿沟，神秘主义就没有立足之地。但这只是人类童年的神话时代的状况，人们直接意识到事物之间的相互关系和相互依赖性，事物本质上的统一性先于二元性，并且人们事实上根本不懂什么是二元性。在神话时代，宇宙是真正一元论的宇宙，这与神秘主义精神正相反。同时，为什么这种一元论意识的某些因素在神秘意识中又在另一层面、以另一种面貌重现，原因就很清楚了。在第一阶段，自

然是人与上帝关系的背景。

第二阶段也不懂得真正的神秘主义，这是一个创造的时代，宗教的萌芽就在这时候发生。宗教的最高功能就是摧毁幻想中人、宇宙和上帝之间的和谐，把人从他的梦想阶段朴素的神话意识中解脱出来。因为就其古典意识而言，宗教就标志着在上帝，也就是无限和超越的存在，和作为有限的造物的人之间划出了绝对不可逾越的鸿沟。因此，作为宗教史上一个古典阶段的制度化宗教比其他任何时期的宗教都距神秘主义及其包含的所有内容更远。人发现了一种根本上的二元性，一道只能用声音跨越的巨大沟壑。这是上帝的声音，在启示中指导人们，给予他们律法，同时还有人祈祷的声音。伟大的一神论宗教在发展中总是意识到这种二元性，这一不可跨越的鸿沟的存在。对他们来说，宗教的背景不再是自然，而是人和人的群体的道德和宗教行为，它们使历史在某种意义上成为人与上帝之间关系展开的舞台。

只是在此之后，宗教才在历史上，在某种生活与信仰的交流方式中，表现出其典型形式，只是在此时，我们才看到了我们称之为神秘主义的现象。它的兴起与“宗教浪漫时期”同时。神秘主义不否认或忽视这个鸿沟，相反，它以对这一鸿沟存在的认识为开端。但从这里出发，它进而探求缩短鸿沟的秘密和可以跨越鸿沟的隐秘通道。它努力拼接被宗教灾变击破的碎片，恢复宗教摧毁的旧有统一性，当然是在一个新的层面上。神话和启示在人的灵魂中相遇。灵魂成为背景，灵魂通过事物不可捉摸的多样性达到对神性实在的体验。现在被当作万物的原初统一性，成为其前提。因此在某一范围内，神秘主义标志着神话思想的复活。当然，我们不能忽视先于二元性的统

一性和必须在新的宗教意识中重新赢得的统一性之间的区别。

历史上神秘主义倾向的出现也与另一因素相联系。宗教意识并未穷尽于古典体系的制度化宗教，它的创造力持续存在着，虽然某一特定宗教形式可能足以在长时期内容纳所有真正的宗教感情于其中。在这一时期内，此种宗教体系建立的价值保持着原初的意义和对信徒情感的感召力。即使这样，新的宗教冲动仍然可能，并且的确产生了，它威胁着过去宗教所建立的价值标准。首先激发神秘主义出现的是这样一种形势，新的宗教冲动并未冲破旧宗教体系的外壳去创造一个新体系。在这种情况下，对相应于新宗教体验的新宗教价值的渴求就会在对旧价值的重新解释中表现出来，常常使后者获得更深刻和更个性化的意义，虽然这种解释也差不多总是对旧价值的歪曲。创世、启示和救赎，这几个我们最重要的宗教概念，就以这种方式被赋予各种新的含义，这也反映出神秘主义体验的特性，即个体和上帝的直接接触。

比如，启示对神秘主义来说不仅是确定的历史事件，这一事件意味着在历史的某一时刻之后不再有人与上帝之间的直接相遇。神秘主义者不否认启示是一个历史事实，但他们仍把从自己心中涌出的宗教认识和体验作为与启示具有同样重要性的宗教真理。换句话说，存在着不只一次启示，而是一系列连续重复的启示。神秘主义者试图将自己以及自己的灵性导师得到的启示与圣典中的旧启示相联系。因之这些伟大宗教的经典和圣书被给予了新的解释。对神秘主义者来说，宗教社团得到的原初启示——比如西奈山上的启示——是真正意义尚未展开的某种东西；对他来说，秘密启示才是真实和决定性的。这样，经典文本的实质像其他宗教价值的实质一样，在通过神秘主义

意识的火流时，被熔入另一形式。并不奇怪，神秘主义者努力留在旧的宗教框架之内，却常常有意无意地接近甚至跨越了这一框架的界限。

我看不必对神秘主义者变为异端的缘由再多说什么了。这种异端不一定总要与宗教社团的火与剑作斗争。甚至可能它的异端性质也没有被认识和理解，特别是当神秘主义者成功地使自己成为“正统”，并把正统思想用作自己的运载工具之时。
10 事实上，许多喀巴拉信徒正是这样作的。基督教和伊斯兰教随意地使用强有力的压迫手段——国家机器——严厉镇压极端形式的神秘主义运动，犹太教历史上却很少相同的事例。不过在萨巴提安运动和哈西德运动两讲中，我们会发现这种事例并不是完全没有。

4

我们看到，神秘主义宗教寻求把人们在特定社会环境、特殊宗教意识中遇到的上帝由教条知识的对象变为新的活生生的体验和直觉，此外它还寻求用新的方式解释这种经验。因此它的实践方面，即对上帝的认识和追寻，常常与某种思想体系相联系，尤其当神秘意识较为发达时更是如此。此种思想体系，也就是神秘主义的理论，既是对上帝及其启示的神秘认知，又是把人引向上帝之路的津梁。

现在我们清楚了，为什么神秘宗教在一个给定的宗教中，其外在形式在很大程度上是由这个宗教所肯定的正面价值和积极内容所决定的。因此我们不能期望犹太神秘主义的相术和天主教神秘主义，再洗礼派以及穆斯林苏菲主义有什么相似之

处。基督教神秘主义的特殊方面。如作为人神间中保的救世主和对基督蒙难的神秘解释，不断出现在基督教神秘主义者的个人体验中，但对犹太教是完全陌生的。反之，犹太教神秘主义者的观念来自犹太教特有的概念和价值，就是说，首先来自对上帝统一性和他在托拉中启示的神圣律法的信仰。

犹太神秘主义以不同形式体现了用神秘术语解释犹太教价值的尝试。它的全部注意力集中于“活的上帝”这一观念，这个上帝显现于创造、启示和救赎中。推到极致，对这一观念的神秘观照就产生了“神域”，即自足的神性领域的概念。“神域”处于我们感官经验的世界之中，在所有存在物中活跃着。这就是喀巴拉信徒的“塞法拉世界”（*world of the sefirot*）的含义。我想对此稍作解释。 //

人们对“活的上帝”的属性看法各不相同。犹太哲学家的看法比较特殊。如迈蒙尼德在其《迷途指津》中觉得应该询问，怎么能说上帝是“活的”？这难道不暗含着对无限上帝的限制吗？他争辩道，“上帝是活的”，只能意味着他不是死的，就是说，他是所有消极东西的反面。他是负的负。喀巴拉信徒则给出一个完全不同的回答。对他们来说，可知上帝与不可知上帝之间的区别，或应该说是矛盾，有着一一种犹太哲学家所否认的意义。

受造物不能认识不可知的隐秘上帝。归根到底，所有对上帝的认识都建立在一种上帝与造物的关系上，即建立在上帝在它物中的显现上，而不是建立在上帝与自身的关系上。有人说，*deus absconditus*（自身中的上帝）和显现中的上帝对喀巴拉信徒来说没有区别。我认为这种解释是错误的。相反，“一个上帝、两个方面”的二元论深深吸引了犹太神秘主义者。这

两个方面，用神学的说法，都是可能的走向神的道路。这有时导致他们使用某种信仰表达方式，在喀巴拉主义后来的发展中，此种表达方式所暗含的对一神论宗教意识的挑战充分地表现了出来。通常，喀巴拉信徒着意寻找一种尽可能不触犯哲学家的表达方式。由于这一原因，上帝两个方面的内在矛盾并不总像 1300 年时一位匿名作者的著名学说所表现的一样，这位作者认为在自身中的上帝作为抽象的存在由于其本性不能是对他物发出启示的主体，不能是启示中、圣经中和拉比传统中的上帝。这位上帝不是所有这一切的主体，因此也没有被记载的¹²名字，因为圣书中的每个词总归只指向他在创造过程中的某个方面。活的上帝，圣书所证实的宗教的上帝，有无数的名字——喀巴拉信徒认为这些名字属于他，出于他的本性，并不是人商定的——而在自身中的上帝只能在隐喻的意义上，被用神秘主义认为根本不是其正名字的词命名。早期西班牙喀巴拉信徒最喜爱的表达形式是思辨性的修辞，像“众根之根”、“伟大的实在”、“未分化的统一”等等，其中最重要的是 *En-sof*（无）。最后的这个称呼从人的角度再清楚不过地表明了隐秘上帝的非人格化特性，它所指的“无限”不是人们常提到的“无限者”，而是“无限物”。盲以撒（人格杰出的首批喀巴拉信徒之一）称 *deus absconditus* 为“思想不能认识之物”，而非“思想不能认识者”。很清楚，上帝中此种非人格化的基础性实在，只有在创造和启示过程中才是——或好像是——一个位格（人）。这样喀巴拉信徒就放弃了《圣经》中上帝概念的人格化基础。在这种意义上，前面提到的神秘的非拟人主义作者坚持说 *En-sof*（或它意味的随便什么东西）没有出现在《圣经》和《塔木德》中是对的。在以下讲演中我们将看到主要的喀巴拉

思想派别如何处理这一问题。并不令我们奇怪的是，这些思辨采取了各种形式——从把非人格化的 *En-sof* 重新改造为《圣经》中人格化的上帝，到彻头彻尾的异端学说——隐秘的 *En-sof* 与《圣经》中人格化造物主之间对立的真正二元论。但眼下，我们更关心神的第二个方面，这一方面对真正的宗教是至关重要的，它是喀巴拉中通神论思想的主要对象。

神秘主义者努力使自己确信活的上帝的显现，也就是《圣经》中的上帝，体现善良、智慧、正义、仁慈以及其他所有神性的上帝。但同时，神秘主义者不愿否认隐秘上帝的观念，隐秘上帝永远在其自我深处不为人所知，用喀巴拉信徒大胆的表达方式说，是“在其虚无的深处。”这个隐秘上帝可能没有特殊的属性——所有宗教所关注的启示中活的上帝一定有属性，这在另一层面体现了神秘主义者自己的道德价值尺度：上帝善、上帝严厉、上帝仁慈而正义，等等。我们将会看到，神秘主义者甚至不回避这样的推论：在更高的意义上，上帝中有恶的根源。上帝的善对神秘主义者来说不仅是恶的否定，而且是整个神光之域，上帝在其中面对喀巴拉信徒的沉思显现出善的特殊一面。

神域常常借助于神话的隐喻被描述，这些神域为对神的王国进行某种神秘解析提供了钥匙，它们本身就是被启示的上帝创造力的阶段。每一给定阶段有一属性，如严厉审判的属性，神秘思辨将其与上帝中的恶相联系。去捕捉上帝绝对统一性含义的神秘主义者从一开始就面对无限复杂的神域和阶段。从冥想这些“塞法拉”，神秘主义者得到了作为所有这些矛盾的结合与根源的上帝概念。一般说来，神秘主义者不认为上帝是抽象的存在或抽象的形成，上帝是两者的一致。我们一无所知的

隐秘上帝和宗教体验与启示中活的上帝是同一个。换句话说，喀巴拉不是二元论，虽然历史上它的思维方式与诺斯替派有密切联系。对诺斯替派来说，隐秘上帝和造物主是对立的。相反，“正统”喀巴拉思辨全力躲开二元论结论。否则他们就不能留在犹太社团内。

可以说，在所谓“塞法拉”学说中，对上帝属性和统一性的解释构成了所有喀巴拉信徒都必须面对的难题，而不同派别所给出的解决办法彼此不同。同样，所有的神秘主义者，从亚历山大的斐罗所记载的特拉波特到最晚的哈西德派，都一致给予托拉^①以神秘解释。托拉对他们来说是隐秘的生命所支撑的活的有机体。流淌搏动在字面含义的表层之下。隐秘神域无数层次的每一层都对应着托拉一个新的深义。换句话说，托拉不只是由章、句、词组成，毋宁说它是神的智慧活生生的现实化，这智慧永远放射出新的光芒。它的确是，但不只是选民历史上的律法，它是宇宙的法则，因为它孕育于上帝的智慧中。托拉中每一字母的构形，不管是否在人类语言中有意义，都象征着活跃在宇宙中的上帝创造力的某个方面。正因为与人的思想相对的上帝的思想是无限深奥的，所以用人类语言所作的解释没有一个可以包容托拉的全部意义。不可否认的是，这种解释方式几乎完全不能让人清楚理解《圣经》，但同样不可否认，从这种新的角度看，《圣经》对想在词语中发现生命、发现上帝的秘密的人具有强大吸引力。圣书最后变得有些与原意违背是通常规律。圣书被后代的人揭示出新的意义，可以说这是它的再生，常常比原意更重要。归根结底——谁知道究竟原意

^① 希伯来文 Torah 的音译，即“律法”或“摩西五经”。——编者

是什么呢？

5

像基督教徒和穆斯林中的灵性同道一样，犹太神秘主义者当然不能回避一个问题，即神秘冥想与人类生活中基本事实的一致性问题。但在喀巴拉中，神秘思想中的悖论常常有着特殊的形式。让我们以它们与语言的关系为例，因为神秘思想任何时候都无法回避这一问题。神秘知识由于其本性是与不容语言表达存在的领域相联系的，那么对其进行语言表达如何可能？¹⁵ 仅用言词如何可能适当地解释这种最直接的行为——个体与上帝的接触？而神秘主义者自我表达的强烈欲望又是众所周知的。

他们不断苦苦抱怨词语在表达他们的真实感情时无能为力，但尽管如此，他们仍以善于用词而自豪。他们沉溺于修辞，从不厌倦努力表达不可能表达的东西。所有论及神秘主义的作者都强调了这一点。犹太神秘主义也不例外，它的不同之处在于有两个不寻常的以某种方式相互关联的特性。我说的首先是喀巴拉信徒在谈到最高体验时令人吃惊的克制。其次是他们在形而上的层面上把语言作为上帝的工具的积极态度。

如果把犹太神秘主义著作与其他宗教的神秘主义文献相比，我们会发现一个重要区别。这一差别在某种程度上使理解喀巴拉的深层意义非常困难，甚至不可能。假定喀巴拉信徒的宗教经验历来全都缺乏构成神秘体验本质的东西是大错特错的。迷狂体验，在自己灵魂深处与绝对存在相遇，或人们给予这种神秘怀恋之对象的其他描述，也为拉比犹太教继承者所分

享。人最初和最基本的冲动之一怎么会是别的样子？同时，存在的区别，可用广泛拒绝用词语表达严格的神秘体验的倾向来解释。不仅表达体验的形式不同，而且缺乏表达和透露这种知识的意愿，或者说这种意愿为别的考虑所抵消。

众所周知，试图以直接和个人的方式记录自己内在体验的伟大神秘主义者，他们的自传是神秘主义文献的荣耀，这些神秘的表白尽管有大量矛盾，但它们不仅提供了一些理解神秘主义所需的最重要的资料，而且其中许多也是文学的瑰宝。但
16 喀巴拉信徒对这种自传的态度并不友好。他们专注于以非个人的方式描述神的王国和冥想的其他对象。他们的方法是所谓的烧掉身后的船。他们以客观的描述自豪，坚决不让自己的个性进入画面。他们所运用的表达之丰富不亚于那些写自传的同行。他们好像是有些羞涩，直接和个人性质的记录不是完全没有，但几乎只存在于手稿中，喀巴拉信徒自己肯定不会同意将它们印刷。喀巴拉信徒实行着一种自愿审查，他们从手稿中删去某些直接性太强的段落，或至少不出版。以后我还会回到这一问题，举几个这种检查制度的突出例子。总的来说，我倾向于相信，他们不喜欢过分个性化的自我表达。原因之一可能是，犹太人对神秘体验中的上帝形象和作为造物主、王与律法给予者的上帝形象之间的不一致非常敏感。很明显，缺少自传性成分对从心理学角度理解犹太神秘主义是一个严重障碍。因为神秘主义心理学首先必须依赖于对这类自传材料的研究。

总之，在长期的历史中，喀巴拉信徒的教训和著作极少带有强烈的个性印迹。1750年以来的哈西德运动是个值得注意的例外。一部分是因为犹太神秘主义者个人三缄其口，我们已看到这是他们的特点。但同样重要的原因是关于许多的喀巴拉

信徒的性格特征我们完全缺乏资料，这包括一些影响很大的作者，如果有传记资料的话，他们的学说完全应当结合这些资料来研究。当时留下的资料甚至常常忽略了他们的名字，同时留下的这些神秘短章很难给我们关于他们个性的印象，例外的情况很少。在我们知道他们作品的数百位喀巴拉信徒中，只有不到十位有足够的材料可以让我们写出有零星事迹的个人传记。比如亚伯拉罕·阿布拉菲亚（13世纪）和以撒·卢里亚（16世纪）的情况就是如此，而更晚的伟大神秘主义者和诗人帕多亚的摩西·哈以姆·卢萨托（死于1747年）的情况更为典型。虽然他的神秘道德寓言诗有数卷之多，并且许多都印刷问世了，他的真实个性仍然完全不清楚，我们只知道一个名字，直到西蒙·金斯伯格发现并公布了他与师友的通信，才使这个重要人物的形象清晰多了。我希望对其他不为我们所知的伟大神秘主义者，同样的工作也能逐渐获得进展。

我要说的第二点是喀巴拉对语言异乎寻常的积极态度。几乎在所有方面各不相同的喀巴拉信徒们一致认为，语言不只是人类不完美的工具，它有更高的价值。对他们来说，圣语——希伯来语不仅仅像中世纪主要语言理论认为的那样，是表达某种思想的手段，完全是约定俗成的。按喀巴拉信徒的看法，语言最纯正的形式——希伯来语反映了世界根本上的灵性本质。换句话说，它有一种神秘的价值。语言企及上帝，因为它来自上帝。人的普通语言表面上是理性的，却映射着上帝用以进行创造的语言。一切创造——这是大多数喀巴拉信徒的一条重要准则——在上帝看来，正是其隐秘自我的表现，上帝的隐秘自我用圣名自我命名，藉以开始和终结永远的创造。一切有生命之物都是上帝语言的表现。——归根到底启示揭示的不是上帝

之名又是什么呢？

我以后还要回到这个问题。我要强调的是这种独特的解释，对语言的功能的这种热情评价。它在语言中、在神秘的分析中找到了发现造物主及其创造奥秘的钥匙。

在此情况下，我们探问神秘主义者对其他门类知识的态度如何，应该是很有意识的。比如理性知识，更具体些如理性哲学；或者举另外一个例子，个体存在的问题。因为归根结底，神秘主义是以个体宗教开始，进而使自我结合进更高整体。用柏拉图主义的术语说，神秘主义把自我认识作为通向在其自我深处揭示自己的上帝的最确实的道路。神秘主义倾向尽管有严格的个人特性，也常常导致形成新的社会群体，犹太神秘主义并不例外。我们在讲演结束时将再回到这一事实及其涉及的问题。不管怎样，神秘主义世界探险者约瑟夫·伯恩哈特是对的，他说：“有什么人比寻找和宣称发现‘不动者’的人更多地推动了历史？”

6

恰恰是这个关于历史的问题，使我们回到了出发点：什么是犹太神秘主义？现在问题是：犹太传统框架之内的神秘主义，其普遍特性是什么？必须记住，喀巴拉不是某一教条或体系的名称，而是整个宗教运动的通称。这一运动的某些倾向从塔木德^①时代一直持续到今天，其发展未曾受到干扰，虽然这

^① 希伯来文 Talmūdh 的音译，原意为“教学”，指犹太教口传律法集，是犹太教仅次于《圣经》的重要经典，公元2世纪末叶开始编辑成书，但编辑工作一直延续至后世。

种发展决非步伐整齐，而常常是戏剧性的。喀巴拉开始于拉比阿基巴，《塔木德》说他进入了神秘思辨的“天堂”，又安全而神志清醒地离开了——这的确不是每个喀巴拉信徒都做得到的，一直延续到晚近的拉比亚伯拉罕·以撒·库克，这位巴勒斯坦犹太人的宗教领袖和犹太神秘主义的杰出代表人物。我想提一下，我们有大量已印刷的神秘主义文献，大约有三千种，此外还有更多的未出版手稿。

这一运动中有许多各种各样的如威廉·詹姆士所谓的宗教 19 体验，有许多不同的思想倾向，以及各种体系和思辨形式。我们拥有的最早的神秘主义文献，即《塔木德》时代和《塔木德》稍后时期的文献，古代西班牙喀巴拉信徒的作品，16 世纪的喀巴拉圣城萨菲德城主要派别的文献，最后还有现代哈西德文献，它们之间甚少相似之处。但必须问一个问题，在纯历史的关联之外有没有连结这些分离部分的东西，即能告诉我们犹太神秘主义运动与非犹太神秘主义相区别的东西？这种共同的东西或许可以在关于上帝、创造以及人在宇宙中的作用等等的观念中找到。我曾提到过两个这样的观念，即上帝的属性和托拉的象征意义。但这种东西不也可能在犹太神秘主义者对那些主导灵性力量的态度中发现吗，那些在过去两千年中规范了犹太人精神生活的力量？哈拉卡、^① 哈加达、^② 祈祷和犹太哲学，这些都是其中最重要的。我现在正是要试图回答这个问题，虽然也免不了涉及一些细节。

^① 希伯来文 halakha 的音译，原意为“规则”，犹太教口传法规。本指对《摩西五经》中的律法在实际生活中实行的说明，后泛指所有律法，包括《塔木德》中的律法规则。

^② 希伯来文 haggadah 的音译，原意为“宣讲”，犹太教讲解《圣经》所用各种传奇轶事。

我曾说过，神秘主义与历史的关系可以作为我们研究的有益开端。通常认为，神秘主义对历史采取超然甚至是蔑视的态度，宗教历史对神秘主义者的主要意义在于它是那种脱离时间的、不断在每个灵魂中重复的行为的象征。出埃及这一我们历史上最重要的事件，对神秘主义者来说不可能发生在某时某地。它一定对应着我们自身中的一个事件：从我们自身中拘禁着我们的埃及出走。只有这样去认识，出埃及才不是被当作知识，才能获得作为直接宗教体验的尊严。同样，“在我们中的基督”的信条对基督教神秘主义者也非常重要，以至于历史上的拿撒勒的耶稣常被推到背景的位置上去。但如果神秘主义者寻找的绝对者不在历史事件中，那么绝对者就只能在世俗历史进程之前或在时间终结之后显示自身。换句话说，关于创世和世界终结——末世的拯救、极乐世界等等——的知识可以有一种神秘的意义。

查尔斯·本奈特在一篇分析透彻的论文中说道，“神秘主义者预先体验了末世，他们走在历史前面。”神秘知识的末世论本质在许多犹太神秘主义者的著作中表现出来，起着非常重要的作用，从早期《宫殿书》的匿名作者到布拉茨拉夫的拉比纳曼。宇宙发生论对神秘主义思辨的重要性同样在犹太神秘主义中表现出来。喀巴拉信徒一致认为，通向上帝的神秘道路是我们从上帝流溢出来的道路的倒转。认识创造过程的历程也是认识人自身回到一切存在之根的历程。因此，对 *maaseh Berehith*，即对创造的奥秘解释总是喀巴拉偏爱的内容，在这一点上喀巴拉与新柏拉图主义最为接近。对此有人很有道理地说，“前进与回归构成一次运动，舒张和收缩是宇宙的生命搏动。”这正是喀巴拉的信仰。

但我们试图界说的喀巴拉宇宙发生论和末世论，归根到底还是逃避历史而非理解历史的工具。也就是说，它们无助于我们探究历史的内在意义。

关于犹太神秘主义概念与历史性概念之间的关系还有更惊人的例子。值得注意的是，犹太神秘主义最为人熟知的名称，喀巴拉，正是取自历史性的概念，喀巴拉的字面意义是“传统”，这本身就是我所说过的神秘主义悖论本质的一个极好例证。神秘信条的中心是与上帝直接的个别的接触，也就是说，一种高度个体化和直接的认识形式，这一信条被认为是传统的智慧。但事实是，犹太神秘主义的观念从一开始就把由于其本质而难以明了的秘密知识和受选者的秘密传统混为一谈。因此，犹太神秘主义在双重的意义上是秘传信条，并非所有的神秘主义都是如此。第一重意义，因为喀巴拉探究的是人类生活中最隐秘和最根本的东西；第二重意义，因为它只存在于一小批代代相传的被捡选的精英当中。不过这种描述从未完全地对应于生活。虽说按照信条只有少数受选者才能了解真正的奥秘，可在历史上的某些时期，喀巴拉信徒也曾试图去影响更多的人，甚至影响整个民族。这和古希腊时期神秘宗教的发展有某种相似性，当时就是这样的情况，本质上是神秘主义的秘密信条在越来越多的人当中传播。

必须记住，在喀巴拉信徒自己所理解的意义之上，神秘知识不是通过个人体验得到的私人所有物；相反，这种知识越纯粹越完满，它就距人类原初的共同知识更相近。用喀巴拉信徒的话说，他们拥有人类之父亚当所拥有的一切关于人性和神性事物的知识。因此喀巴拉宣称，或者说假设，喀巴拉的作用就是向自己的信徒传授上帝启示给亚当的秘密。虽然没有事实

根据——我甚至倾向于相信许多喀巴拉信徒也不把这当真——我认为这一主张本身就极富犹太神秘主义特色。对传统的尊敬深深植根于犹太教之中，甚至连事实上背离了传统的神秘主义者也是如此。这直接把神秘主义者引向真正直观与真正传统一致的观念。这一理论使一个悖论形式成为可能。以撒·卢里亚的喀巴拉是晚期喀巴拉中最难也是最有影响的体系，几乎其中
22 所有重要观点和问题都是新的，甚至可以说令人惊奇地新——但它仍被作为真正的喀巴拉，即传统智慧，而被广泛接受。没有人发现在此有矛盾。

7

还有一种另外的考虑，使我们更深地理解这一问题。我曾说过，神秘主义是人的意识发展中两个世界或两个阶段的相遇之处。一个是原始的，另一个是发展的；一个是神话世界，另一个是启示世界。在研究喀巴拉时不能不考虑这个问题。如果想真正理解喀巴拉的观念，而不是为它作事实上的辩护的话，我们不会不注意到，除了对宗教感情的本质深刻而敏锐的理解之外，它还包含着某种原始神话思维的思想特征。喀巴拉思想与神话世界特殊的亲密关系是毋庸置疑的，不应像有些人那样将其抹去或者轻轻一笔带过，对这些人来说，犹太教中的神话成分这一提法本身就是奇怪和自相矛盾的，他们习惯于认为犹太一神论是与神话宗教毫无联系的纯宗教的典型形式。令人惊奇的是，正是在犹太教的核心中出现了一些观念，这些观念据说比其他观念更好地解释了犹太教，但实际上它们体现的是向神话意识的后退或回归。《佐哈尔》和卢里亚喀巴拉尤其是这

样，就是说，对犹太历史的发展起着最重要作用，许多世纪以来在大众心目中体现着犹太思想最高最深刻真理的神秘主义形式，更明显地体现了这种回归。

像伟大的史学家格雷茨那样对这些事实感到愤慨是没有用的。它们应当使我们思考。特别是在过去的四个世纪中，它们对犹太民族史的重要性非常之大，不容许我们对其加以嘲笑或只是当作反常的东西。归根到底，也许一神论与神话思维相对立的通常看法有些错误。也许一神论在更深层次上可以容纳神话传说。我不相信那些虔信者。那些绝大部分的阿什肯纳吉和塞法迪夫犹太人在西班牙大驱逐之后，只因为他们的信仰形式显得与某些现代犹太教理论相悖，就不再是宗教意义上的犹太人了。因此我自问：喀巴拉在我们民族中获得巨大成功的秘密是什么？为什么它成功地成为我人历史中的决定因素，在数世纪中范型了一大部分犹太人的生活，而与此同时理性的犹太哲学却不能获得它孜孜以求的霸主地位？这是个迫切需要回答的问题。我不同意以下的解释：这些事实主要是外部的历史环境造成的，迫害和排斥使这个民族的精神到削弱，它不能承受理性之光，于是到神秘主义的黑暗中寻找庇护所。我认为情况远为复杂，我想简单谈谈对这一问题的看法。

23

喀巴拉成功的秘密，本质上在于它与拉比犹太教精神传统的关系。这种关系不同于理性主义哲学与后者的关系，喀巴拉更深地、在一种更重大的意义上与犹太教中活跃的力量相联系。

无疑，神秘主义者和哲学家都完全改造了古代犹太教的结构，失去了犹太教的单纯关系，失去了古典拉比文献中的质朴。古典犹太教表达自己，但不反思自己。相反，在较晚发展

阶段的神秘主义者和哲学家看来，犹太教本身出了问题。他们不仅说出自己的思想，而且想要创造犹太教的意识形态，重新解释传统以挽救传统。犹太哲学和犹太神秘主义的兴起时间相隔不远，喀巴拉也不像格雷茨所说的，是对理性主义潮流的反动。不如说两个运动是相互联系和相互依赖的。起初它们并不相互对立，这一点常为人忽视。某些哲学启蒙者的理性主义常

24 常显示出神秘主义倾向；反之，没有学会使用自己语言的神秘主义者经常使用和误用哲学家的词汇。只是非常缓慢地，喀巴拉信徒，而不是哲学家，开始领悟自己的观念的含义，领悟到对世界的纯哲学解释和神秘主义解释之间的矛盾，虽然后者的非理性冥想也是从理性思维发展而来的。

布尔日的拉比摩西（13世纪末）简洁地把神秘主义者对哲学的感受表达如下：他听到有人赞扬哲学家就愤怒地说：“你们称赞哲学家的智慧，但在我们的智慧开始之处，他们的智慧就结束了。”实际上这意味着两件事，一方面意味着喀巴拉信徒主要专注于探究一个完全不在中世纪犹太哲学范围内的宗教实体，他们的目的是揭示宗教意识的一个新层面；另一方面意味着他们是站在哲学家的肩膀上，容易看得更远，虽然这不是拉比摩西的意思。

重复一下，喀巴拉当然不是由于反哲学“启蒙”而兴起的，但它一旦存在，其作用的确是反“启蒙”的。同时，喀巴拉与哲学运动之间发生的理性争论在前者的结构上留下了很深的印迹。我认为，在耶胡达·哈列维这位最犹太化的哲学家和喀巴拉信徒之间有直接的联系，他精神遗产的合法继承者是神秘主义者，而非后代的犹太哲学家。

喀巴拉信徒采用正统神学的观点和概念，但神秘主义的魔

术在许多抽象的学院观念中开辟了新生命的隐秘泉源。哲学家们一定会认为是这是哲学观点的误解而大摇其头，但哲学家看到的概念缺陷在宗教意义上正是其伟大和尊严之处。无论如何，误解常常正是对原来思想线索的悖论式省略。恰恰是这种误解在神秘主义中最容易产生新思想。

25

让我们看一个例子：“从无中创造”的观念。在犹太哲学的教条争论中有一个很重要的问题，即“从无中创造”是否关乎犹太教信仰，如果是，那么是在什么意义上。正统神学家试图保存这一观念的全部意义时总会面临困难，我并不打算解决这一难题。在最简单的意义上，这一观念确认上帝创造世界既不是从自身当中，也不是从任何存在物中，而是从非存在当中。神秘主义者也谈论从无中创造，事实上，这是他们最喜欢的论题。不过在他们那里，正统的术语下面隐藏着与原意有很大不同的某种意义。万物所出自的无决不仅是一种否定，它只是没有对我们表现出任何属性，因为它在理性知识的范围之外。事实上，这个无——用一个喀巴拉信徒的话说——比所有其他实体要实在无限多倍。只有当灵魂摆脱了所有的羁绊，用神秘主义语言来说，降临到无的深处，它才能遇到神。因为这个无拥有丰富的神秘实在性，但不可能被界定。“Un Dieu défini serait un Dieu fini”，一句话，它标志着包裹在最难穿透的外衣中的神。从无中创造对许多神秘主义者来说只是意味着从上帝创造。从无中创造成为流溢的象征，就是说，成为在哲学史和神学史上与其意义相差最远的概念的象征。

8

让我们回到原来的问题。我们已看到，让犹太教在新的层面上复兴是神秘主义者和哲学家共同关注的问题。尽管如此，他们之间还是有一个相当大的区别，*Sithre Torah* 或“律法的秘密”这一概念就是一个很好的例子。哲学家谈论这些秘密不比神秘主义者少，而且也大肆使用玄妙的词句，与真正的秘教信徒和喀巴拉信徒几无区别。但对哲学家来说，这些秘密是什么？它们是哲学的真理，是亚里斯多德、阿尔法拉比、阿维森纳的形而上学或伦理学的真理，换句话说，是在宗教之外发现的真理。传统可以被解释为寓言，宗教著作表现的不再是独特的宗教真理和宗教实在，而是对哲学观念的简单化描述。亚伯拉罕和撒拉、罗得和他的妻子、十二支派的故事等等，只是对质料与形式、精神与物质、心灵的功能之间关系的描述。在寓言化解释没有变得如此荒谬极端的地方，人们则把托拉仅仅当作哲学真理的传递工具，虽然是特别崇高和完美的工具。

换句话说，哲学家只有把犹太教这一具体的实在变成一堆抽象公式才能进行工作。对他们来说个别现象不是哲学思辨的对象。相反，神秘主义者不会用将一切寓言化的方式毁掉活生生的宗教叙述的实质，虽然寓言在许多喀巴拉信徒的著作中也十分重要。他们思维的方式本质上是象征方式。

这一点须再作解释。寓言组成了一张无限的意义和关系之网，在这种关系中，每一物都成为每一他物的体现，但一切都在语言和表达的限制之内。在这一范围内寓言是普遍化的。在寓言符号之中并为寓言符号所表达的，首先是处于意义关系中

的某物，但由于它成为了寓言的，这一某物失去了自身的含义而成为其他某种东西的传递工具。可以说，寓言是此时从形式与意义的裂隙中出现的，后两者不再不可分地结合在一起。意义不再被限制于特殊的形式当中，形式也不再依附于特殊的有意义上的内容。简单说，寓言中出现的是附着于每一表达的意义的无限性。我刚才提到的“托拉的秘密”对哲学家来说是寓言化解释的当然主题，这种解释表达了中世纪思想的新形式，同时

27

也隐蔽地表达了对旧形式的批评。

我说过，寓言化也一直是喀巴拉信徒的倾向，在这一点上他们与哲学家并无不同，但这不是他们信仰与方法的主要成分。他们关注象征——一种极大程度地超越了寓言的表达方式。在神秘主义象征中，自身没有形式的实在通过另一包藏在可见和可表达意义中的实在，比如基督徒的十字架，成为透明的、可见的，而成为象征之物仍保留着原来的形式和内容。后者并不成为另一内容注入的空壳，它只是在自身中通过自己的存在使不能以其他形式出现的另一实在成为透明的。如果寓言可以定义为可表达的某物通过另一可表达的某物的表达，那么神秘主义象征就是处于表达和交流之外的、一个向内和远离我们的某物的可表达的表达。隐秘和不可表达的实在在象征中被表达出来。如果象征也是符号或表现，那么它意味的比这更多。

对喀巴拉信徒来说，每一存在物都与无穷的造物相关，每一物都反映着另一物。但除此之外，他们也发现了不在寓言网之外的其他东西。一种对真正超越的映射。象征“标示”着无，与无交通，使表达之外的某物成为透明的。对寓言结构的深入洞察，揭示了意义的新层面，象征一下子被直觉全部理解

——要么就根本不理解。造物主和造物的生命合而为一的象征是——用格鲁伊泽的话说——“从存在和认识的晦暗幽深之处射来的一道光束，它落入我们的眼睛，穿透了我们的整个存在。”它是一种“瞬间的整体”，在一个神秘的“现在”被直觉感知——这一“现在”是适合于象征的时间维度。

28 喀巴拉中充满了这样的象征，可以说在喀巴拉信徒看来，整个世界就是 *corpus symbolicum*（象征体）。由于造物的实在，造物主的存在没有被否定和虚无化，神不可表达的奥秘成为可见的。托拉所规定的宗教行为，*mitswoth*，对喀巴拉信徒就是象征，深刻而隐秘的实在由此而成为透明的。无限透过有限闪亮，使有限更真实，而不是相反。这个简短的总结使我们多少了解了哲学家对宗教的寓言化解释和神秘主义者的象征性理解之间的深刻区别。顺便提一下，有趣的是，在13世纪的伟大神秘主义者摩西·拿马尼德斯对托拉的渊博注释中有许多象征性解释，却没有一个寓言。

9

如果我们分别考虑哲学和喀巴拉对正统犹太教两种杰出创造的态度，区别是很明显的，这两种创造是哈拉卡（*Hala-khah*）和阿加达（*Aggadah*），律法和传说。哲学家没有和其中任何一个建立起令人满意的内在联系，他们不能把哈拉卡和阿加达变成某种新的东西，使它们的精神生产性的，而这两者都体现了犹太灵魂的根本冲动。

让我们先从哈拉卡说起，这是神圣的律法，因而也是古代犹太人实际生活中最重要的因素。亚历山大·阿特曼提出这样

一个问题：什么是犹太神学？他很正确地认为，古典犹太哲学一个决定性的弱点就是忽视了哈拉卡所提出的问题。整个宗教律法处于哲学探究的范围之外，当然这也意味着它不接受哲学的批评。哲学家并不否定和抗拒哈拉卡，他们也生活在律法之下，向它屈身致敬，但哈拉卡从不会成为他们哲学著作的内容，不为他们的思想提供材料。这一无可否认的事实，在迈蒙尼德和萨底亚这些思想家那里显得更突出，在他们那里汇聚的双流相遇了。撒母耳·大卫·卢萨托已经指出，他们完全没有能把哈拉卡和哲学真正结合起来。比如，迈蒙尼德对哈拉卡编纂的 *Mishneh Torah* 以一章与哈拉卡毫无关系的哲学论述开头，从始至终缺乏两个领域的综合。用心将两者熔于一炉的天才并不能掩盖它们内在的不一致性。

作为宗教的纯历史性理解，迈蒙尼德对宗教诫命起源的分析是十分重要的，但他决不敢说他的诫命理论可以增加信徒实践诫命的激情，增加诫命对宗教感情的感召力。如果说禁止在母羊乳中煮小羊是反对久已被遗忘的异教仪式的规定，如果献祭是对原始思维的让步，如果别的诫命带有过时的道德和哲学观念——怎么能希望社会继续这样的实践，要么它们的前提已不复存在，要么它们的目的由哲学便可推导出来？对哲学家来说哈拉卡根本无足轻重，或者说其影响只会越来越小。

喀巴拉信徒的态度则完全不同。对他们来说，哈拉卡从来就不陌生。他们一直试图在整体上和每一细节上把握哈拉卡。从一开始，他们的目标之一就是建立哈拉卡的意识形态。他们在解释宗教诫命时，不把哈拉卡解释成或难或易的观念的寓言或者是迂腐的准则，而是将其作为一个秘仪的实施（或古典意义上的奥秘）。

令人吃惊的是，从哈拉卡向神秘仪式的转变是通过深藏在犹太教中的神话的复活来完成的。事实是，这种转变为神秘主义赋予哈拉卡无可比拟的重要性，增强了它对人民的控制力。30 每一条诫命都能影响整个宇宙的发展。虔诚的犹太人成为世界舞台上的主角。他们在幕后进行操纵。用一个不太夸张的比喻，如果宇宙是一架巨大复杂的机器，那么人就是机械师，在适当的时候在这儿或那儿加几滴油，保证机器的运转。人的道德实践提供了这种“油”，他的存在因此具有极端重要的意义，因为道德实践是在无穷宇宙的背景下展开的。

通神论体系，也就是 S.R. 赫尔施所说的“魔法机械论”的危险当然注定存在于这种对托拉的解释中。这一危险不止一次在喀巴拉发展过程中抬头，那就是想象有一种魔术般的机械力量在每一神秘行为中起作用，同时拒绝承认宗教行为中本质的自发性。这样一来就给遵守宗教诫律带来了麻烦，因为遵守诫律的义务应该是自愿承提的。这种矛盾事实上无法逃避，只能被强烈的、没有经过动摇的宗教情感所克服。一旦情感衰退，诫律与自由意志之间的矛盾就会增长，最终逐渐成为毁灭性的。

每种诫命规定的宗教行为都被解释为一个奥秘，尽管有些诫命的意义十分明显，或者在写下的和口传的律法中被明确解释过。喀巴拉和哈拉卡之间出现了一种伪造的紧密联系，我以为大致说来这就是喀巴拉思想能影响后代思想的原因。

我谈到哲学家和神秘主义者对哈拉卡的态度有许多明显的相似之处。而对阿加达，他们的道路从一开始就分开了。阿加达是发生于宗教生活、宗教情感中的，是拉比犹太教时期的一面镜子。特别是它体现了将虔诚的犹太人最深刻的宗教动机加

以生动表达的方法，它是对我们的宗教之本质的天才探究。也正因为这样，它一直使犹太哲学家困惑。他们对阿加达的处理，除了伦理部分之外，是困窘和笨拙的。他们肯定把它当成了绊脚石，而不是珍贵的遗产，更不是通向奥秘的钥匙。他们对阿加达含义寓言化的解释反映了一种不属于阿加达的态度。我已说过，他们的寓言化遮盖着批评。

在这里喀巴拉信徒又一次以不同的方式领会着他们的使命，虽然也涉及了主题意义的改变。不必说，他们把阿加达的意义丢在了一边。他们与哲学家的不同之处在于，对他们来说阿加达不是死的著作。在历史的意义上，他们生活在接续着阿加达的世界中，因此他们能扩展阿加达，虽然是用神秘主义精神。阿加达创造的内容一直是喀巴拉文献的要素，只有前者消失了，后者才会灭绝。整个阿加达在某种程度上可以认为是犹太人关于宇宙的通俗神话。现在，深植于阿加达的创造性形式中的神话因素在旧阿加达和喀巴拉中以不同的方式起着作用。喀巴拉的阿加达与早期密得拉西^①的阿加达很容易区别：在喀巴拉阿加达中，事件发生在一个广阔的多的舞台上，这个舞台就是整个宇宙。在旧喀巴拉中地和天依然相遇，现在属天的因素越来越重要。所有事件都有了更大的重要性和更深的意义。喀巴拉阿加达中的主人公的脚步是由神秘力量指导的，同时他们的行为反作用于天界，最具启示意义的就是对两个真正伟大的文献（即 Yalkutim）的比较，这两者分别代表一种阿加达式的创造。《西门训》的编辑者在13世纪收集了保存在密得拉西中与《圣经》一致的阿加达。另外，我们还有一种5个世纪中

^① 希伯来文 Midrašh 的音译，原意为“解释”。指犹太教解释《圣经》的布道书，2世纪时已有雏形，6—10世纪时成书。——编者

喀巴拉信徒的阿加达创作合集。后者是一部非常有趣的著作，
32 编辑于 17 世纪下半叶。它是神秘主义因素在阿加达中不断增长最后获得压倒性优势地位的见证，也是阿加达和喀巴拉在《圣经》故事（方面）巨大差别的见证。很明显，与旧阿加达相比，晚期阿加达中的现实因素已经减少，因为犹太生活的现实基础已变得越来越狭窄。事实上，这已经被各个时代的历史经验所证实。旧阿加达是为深刻而广泛的经验所孕育的，它反映的生活尚未变得黯然无光，尚未失去动力。相反，喀巴拉的阿加达反映的是狭窄的，受限制的生活。这种生活从隐秘世界中去寻求，或不如说被迫去寻求鼓舞，因为他们的现实世界不是格托。《流便训》中的阿加达神话表现了犹太人在十字军东征之后的历史体验，它被表达得更强烈，恰恰是因为它不是被直接说明的。进入隐秘世界的深度直接与历史经验被缩减的幅度相关。因此两种阿加达的作用有巨大差别，本质上却没有区别。

还有一点值得注意，喀巴拉信徒不会因旧阿加达感到窘迫或羞耻。受“启蒙”的犹太人所诅咒的那部分阿加达被喀巴拉信徒充满激情地接受，作为他们自己对宇宙的象征性解释。拟人的和悖论的阿加达，还有某些警句都属于这一类。比如说，拉比阿巴胡说上帝在创造这个世界之前曾造过许多其他世界，因不合意又将它们摧毁了。经过亚里斯多德学派洗礼的哲学家们对密得拉西从来就不感兴趣。但这些阿加达对他们来说越显得夸张和矛盾，喀巴拉信徒就越坚信它们是通向神秘王国的钥匙。他们的用词和喜爱的比喻显示出阿加达与哲学和诺斯替思想对他们有同样大的影响。当然，《圣经》是最重要的因素。

10

礼拜仪式、祈祷的情况与哈拉卡、阿加达一样。礼拜仪式 33
是后《圣经》时期犹太教宗教精神的典型表达形式，我们不得不
说，哲学家在这里作出的贡献也很少。哲学家写的祈祷词只有
少数保留下来，它们常常是贫血的、半心半意的。只有所罗
门·伊本·加比罗尔和耶胡达·哈列维的创作是例外，归根结底
他们是被神秘知识所启发的。许多哲学家极其缺乏宗教感情，
而喀巴拉的态度则完全不同。这最清楚不过地表明喀巴拉是宗
教的而非思辨的。它对祈祷的态度的新奇之处可分两方面来
说：第一，大批祈祷词是由神秘主义者自己创作的；第二，神
秘主义者对传统祈祷——犹太礼拜仪式的主要部分——作了神
秘化的解释。

我们从第一点开始。对喀巴拉信徒，特别是那些见异象者
来说，旧的祈祷缺乏对新宗教启示的回应，这就激发最早的神
秘主义者写下自己的祈祷词。带有神秘性质的第一批祈祷词属
于普罗旺斯和加泰罗尼亚的喀巴拉信徒，是经历了长期变化的
传统的产物。在大约 1820 年，布拉茨拉夫的拉比纳曼的弟子，
尼米罗尔的纳坦用这批祈祷词生动地表达了哈西德柴迪克^①的
思想。神秘主义祈祷与旧的祈祷，特别是与犹太社团祈祷的标
准形式在外表上很少相似之处，它是从喀巴拉信徒声称自己掌
握的新宗教经验中产生的。这些祈祷词直截了当，言简意赅，
平实地表达各类神秘主义者们的普遍关注。它们的语言时常带

^① 哈西德派的宣教师称为“柴迪克”，意为“正义者”。——编者

有象征意味，表达方式显示出对魔法有私下的同情。这在《诗篇》第 130 篇的神秘解释中深刻地表现出来。“我从深处向你求告”，按《佐哈尔》的解释，这不意味着“我从（我所在的）深处向你呼喊”，而是意味着“从（你所在的）深处我将你唤起。”

与此同时，喀巴拉中还存在着一直延续到我们今天的另一种倾向，即对传统礼拜的神秘解释。由此礼拜仪式变成了神秘方法以及世界自身发展进程的一种象征。这种转变对喀巴拉信徒的真实生活意义重大，转变的工具是卡瓦那，即“神秘意向”或“神秘关注”。用旧阿加达礼拜中的话来说，喀巴拉信徒找到了通向隐秘世界和所有存在第一因的道路。他们发展了一种冥想技巧，从有固定格式的一般祈祷中“提取”出神秘祈祷。这种祈祷不是灵魂中自动涌出的，而是严格意义上的神秘行为，就是说直接与内在的宇宙进程相联系的行为。这使卡瓦那这一概念带上了神的色彩，虽然接近但是超越了魔法。在所有不同形式的喀巴拉思想和实践中，只有涉及祈祷的冥想神秘主义存留下来取代了其他形式。在长期发展过程中，喀巴拉影响了历史，到了这一过程的终点：它又变成它起初的样子：一小群脱离生活，对生活毫无影响的人的神秘智慧。

11

我已经说过，在某种程度上，神秘主义是神话的复活。这把我们带向非常重要的另外一点，就是犹太神秘主义者的生活和行为处于永恒的背叛当中，他们背叛了他们以全部热情和努力与之和解的那个世界。这就解释了犹太神秘主义表面上的两

重性，解释了大量内在于喀巴拉象征与形象的明显的自相矛盾。喀巴拉的象征当然出自活跃而真诚的犹太宗教感情深处，但同时它们全都带有神话色彩。在论《佐哈尔》和卢里亚喀巴拉的两讲中，我将举几个特别突出的例子。如果没有这种神话因素，古代犹太神秘主义者就不可能把自己的内在体验浓缩到语言中。而诺斯替思想，宗教思想中最后的伟大神话之一，在反犹太教斗争中被认为是神话的征服者，却给了犹太神秘主义者以语言的形象。

有一个悖论极其重要：古代神话和隐喻的整个意义和目的，只是颠覆一度扰乱破坏了神话世界秩序的律法。《光明之书》^①的编者和整个喀巴拉都从诺斯替派继承了神话的残余。在广泛而分散的喀巴拉内容当中，神话对其征服者的报复是明显的，除此之外，还有大量矛盾的象征。喀巴拉神学系统形式的特征是，它试图建造和描述一个世界，在其中某些神话因素复活了，而在概念中这些因素是被禁止的。正是这一矛盾最能解释喀巴拉在犹太历史上超乎寻常的成功。

可以说神秘主义者和哲学家都是思想贵族。但喀巴拉成功地将自己与每个人心中都会有的冲动联系起来。它不漠视生活素朴的一面，而从理性的哲学中受惠甚少。在这素朴的一面当中，世人害怕生活又恐惧死亡。哲学忽视了恐惧，而正是从恐惧的本体中人编织了神话。因为漠视人存在的素朴方面，理性付出了高昂的代价，完全失去了与人的接触。对那些为真正的恐惧和悲伤所困扰的人来说，告诉他们灾难只是他们想象的产

^① 喀巴拉神秘主义的代表作品，据传系2世纪时反罗马的拉比西蒙·本·约海（Simon ben Yohai）受神的启示而作，学者认为实际作者是13~14世纪的摩西·德·莱昂（Moses ben Shen-Tob de Leon, 1250~1305）。

物，这是一种冷酷的安慰。

36 恶的问题是考察哲学和喀巴拉观点之间差别的试金石。整个来说，犹太哲学家把恶的存在当作自身无意义之物。一些哲学家很自豪地把否定恶当作所谓理性犹太教的基本原则之一。赫尔曼·柯亨极其清楚明白地说：“恶是非存在。它是从‘自由’概念得出的一个概念。恶的力量只存在于神话中。”如果这一论断是真实的，神话在与哲学的斗争中就占了上风。对大多数喀巴拉信徒来说，带有真正神话印记的恶的存在是最迫切，也是他们一直试图解决的问题。他们对笼罩在所有生物周围的恶的实在有着模糊而强烈的恐惧感。他们不像哲学家那样试图借助于方便的表达方法回避其存在。他们要探明恶的深处。在这样作的时候，他们无意之间在自己的努力与活跃的大众信仰间建立起了联系，虽然你可以把这种信仰称之为迷信。似乎矛盾的是，喀巴拉信徒正是通过他们对不同宗教行为和习俗的解释，使他们告诉给一般信徒的东西变得清楚了，虽然这不是他们的本意。犹太民俗就是上述斗争的生动证明，关于某些特别著名例子的现代研究表明了这一点。

否认喀巴拉思想从理论思辨的高峰被迫降到一般思维层面时失去了许多光彩是徒劳的，神话和魔法带给宗教意识，包括神秘主义宗教意识的危险，在喀巴拉发展过程中清楚地表现了出来。去看伟大的喀巴拉著作时，人们总会在钦佩与厌恶的心情之间矛盾。在我们这样的时代，需要非常清楚这一点，因为对神秘主义中最有价值的因素进行的非批判性肤浅谴责似乎正在被同样非批判性和蒙昧主义的喀巴拉赞歌所代替。我已说过，犹太哲学因其回避现实生活的迫切问题而不得不付出高昂代价，但喀巴拉也要为它的成功付出代价。哲学危险地近于失

去活生生的上帝。喀巴拉打算要保存他，使他焕发新的光彩，37
却被诱惑在神话的迷宫中失去了自身。

12

我还想说最后一点，即关于喀巴拉区别于其他非犹太神秘主义的一般特征。无论在历史上还是就形而上学而言，喀巴拉都是一种男性学说，由男人、为男人所制作。犹太神秘主义的长期历史上没有女性影响的痕迹。没有女喀巴拉信徒，早期伊斯兰神秘主义运动中的拉比亚，马格德堡的梅希特希尔德，挪威的犹利娜，德勒撒·德·耶稣，还有许多其他基督教神秘主义的女性代表人物，在喀巴拉历史上是找不到的。因此喀巴拉缺乏在非犹太神秘主义的发展中起了很大作用的女性情感因素，但相对来说它避免了由这种影响带来的歇斯底里夸张的危险。

喀巴拉排他性的男性特征，决非犹太妇女的社会地位低下或她们被排除于《塔木德》学习之外造成的后果。经院哲学和《塔木德》一样是排他的男性领域，但妇女在伊斯兰教和中世纪基督教中的社会地位并未妨碍她们在伊斯兰和基督教神秘主义中作为代表人物起着非常重要的作用——虽然不是作为理论家。缺少了妇女，天主教神秘主义几乎是不可想象的。喀巴拉为排他的男子气概付出了高昂代价，这种男子气似乎是与强调妇女恶的本性和宇宙的女性因素的内在倾向相联系。

喀巴拉象征的本质在于，妇女不像人们所想的那样表现柔弱的性质，而是表现严厉的审判。这种象征不属于默卡巴时代的旧神秘主义，甚至不属于德国的哈西德主义，但它从一开始就主宰着喀巴拉文献，而且无疑是表现了喀巴拉神学的一种连

38 续因素。对喀巴拉信徒来说，恶是阴性的。这种观点不一定意味否定和离弃女性——无论如何喀巴拉关于上帝显现的概念对正统犹太思想来说，为上帝自身中的女性因素这一相当自相矛盾的概念留下了余地——但这是宗教心理学家而非宗教史学家的的问题。我曾提到喀巴拉信徒不喜欢对神秘经验的公开记载，也不喜欢将神秘异象客观化的倾向。这些迹象似乎也与这一运动的男性特征相联系，因为历史上的神秘主义文献表明，妇女属于在表达宗教体验时自传性和主观性倾向的突出代表。

最后，如果问我给予犹太神秘主义什么样的评价，我要说：不管是中世纪还是现代，权威的犹太神学代表人物像萨底亚、迈蒙尼德和赫尔曼·柯亨都反对泛神论和神话性质的神学，努力证明它们的错误。正统神学不知疲倦地进行这种努力，但真正需要的是理解这些尚未离开一神论而误入歧途的神学现象。一旦它们的重要性被理解了，它们难以捉摸但可能有价值的东西就会得到明确界定。提出泛神论问题是喀巴拉历史性的成就。它所提出的各种答案可以说是不充分的，我当然不会否认它的代表人物常常迷失方向，走到了峭壁的边缘，但事实仍然是他们在面对着别人忽视了而对犹太神学非常重要的问题。

喀巴拉的根本态度表达在特殊的象征性思想形式之中。这种思想形式对我们来说可能不值一提（虽然甚至在今天我们有时仍不能抗拒其强烈的感染力），但揭示实在外表下隐秘的生命，看清一切存在物的象征本质被澄明的深渊，这种尝试对今天的我们像对古代神秘主义者一样重要。因为，只要自然和人
39 被认为是上帝的造物——这是高度发展的宗教生活的必需条件——在造物中寻求超越的隐秘生命就总是人类心灵最注重的
问题之一。

第二讲

默卡巴^①神秘主义和犹太诺斯替思想

1

犹太神秘主义在中世纪喀巴拉之前的第一个发展阶段也是 40 最长的一个阶段。遗留下来的文字可以追溯到公元前 1 世纪到公元 10 世纪的一千年当中，有些记载是非常重要的。虽然时间这么长，再加上历史进程的波动，我们却很有理由将其作为一个独立的阶段。在中世纪喀巴拉和早期犹太神秘主义的相术之间有着时间消磨不掉的差别。我在这里不想追踪这一运动的各个阶段，从第二圣殿时期的发端直到它逐渐的衰落和消失。这样作要旁及很多历史和哲学细节，而许多细节尚未充分澄

^① 《圣经·以西结书》第一章中的希伯来文 Merkabah 的音译，意义见后文。——编者

清。我想作的是分析反映在这一时期重要文献中的宗教体验这一特殊领域，因此我不想就犹太神秘主义的起源及其与希腊——东方思想的关系作过多的假设，虽然这个题目十分吸引人。我也不想研究众多的托名著作和启示录，像埃塞俄比亚语的《以诺书》和《以斯帖四书》，这些著作无疑含有犹太神秘宗教的因素，它们对犹太神秘主义随后的发展有不可忽视的影响，但我主要将把自己限制在对另一些著作的分析上，迄今为止的犹太宗教研究尚未注意到这些著作。

论及这一主题，我们马上认识到一个不幸的事实，对晚期
41 塔木德和后塔木德时期，也就是产生流传至今的许多杰出著作的那一时期，以及对最早有组织的犹太神秘主义运动中的人们，我们一无所知。像伪经和托名著作的作者一样，这些人也用古代伟人的名字掩藏自己的身份。是他们首先尝试给犹太教加上神秘的光辉，而我们无望了解他们的真实身份。

只是由于偶然原因，某些晚期神秘主义者的名字才保留了下来。这样我们知道了约瑟·本·阿巴，他在 814 年左右是普姆贝狄它拉比学院的领导人，据说精通神秘知识。另一个较常见的名字巴格达的亚伦·本·撒母耳，“奥秘之父”。虽然其个性特征已消失在纷繁的传奇之中，但无疑他在神秘知识的传授中起过作用，这种神秘知识当时由美索不达米亚传到南意大利，又传到了欧洲犹太人那里。但这些都是九世纪的人，这时神秘主义的特殊形式已经充分发展，并且在某些方面已经在衰落了。而对其古典时期——大约 4—6 世纪——的领袖人物我们一无所知。的确，我们知道 4 世纪时某些塔木德权威研究过秘密信条——如拉瓦和他的同代人阿哈·本·雅各——但我们无法了解他们是否以某种方式与犹太诺斯替团体有关，后者的著作我们

是掌握的。

巴勒斯坦是这一运动的摇篮，这是肯定的。我们还知道密西拿^①导师中神秘主义和通神论思想最重要代表人物的名字。他们是公元1世纪末约翰·本·撒该弟子当中的人。有充分理由相信，这一精神传统的重要内容一直保留在一些秘密的小圈子中。塔木德时代末期的作者们试图总结他们新的宗教信仰，因此开始了一种全新的创作，似乎从新的信仰中得到了重要启示。这些作者不以自己的真面目示人，而用约翰·本·撒该，⁴²以利撒·本·希卡努斯，阿基巴·本·约瑟和“大祭司”以实玛利的名字。这些人同时又被当作著作中的主人公，神秘事迹中的“英雄”，被交付和保存秘密智慧的人。并非所有这些都是浪漫传说，但也不能全当成真的。很多内容无疑属于较晚的发展阶段，旧的主题已获得新的意义或展示了新的特点。如果说在许多情况下它们的来源可以追溯到很远，也不一定能追溯到密西拿时期正统的拉比导师。在较晚的神秘主义者与一世纪基督时代制作了很大一部分伪书和启示录的团体之间偶尔也有联系可寻，这种影响不明显，但起作用。随后一大部分不被了解的传统传给了与塔木德导师及学院相独立、相隔绝的后代。

我们知道在第二圣殿时期法利赛团体中已开始教授一种秘密学说。《创世记》第一章，创造的故事（Maaseh Bereshith）和《以西结书》第一章，上帝战车宝座的异象（Merkabah“默卡巴”）是讨论者和解释者最喜欢选择的题目，显然这些题目被认为不宜公开。起初这些讨论局限于阐明《圣经》的相应段落。圣哲罗姆在一封信中提到禁止在满13岁以前学习《以西

^① 希伯来文 *mishnah* 的音译，原意为“教导”。犹太教口传律法集《塔木德》的前半部和条文部分。——编者

结语》开端和结尾的犹太传统。但很可能思辨并未限制在对经文的注释上。hayoth 即“活物”和其他以西结异象中的对象被认为是天庭中不同等级的天使。然而只要我们的知识局限于散见在塔木德和密得拉西各部分当中的少数片段材料，我们就不能在严格意义上知道它们有多少内容是神秘主义和通神论的思辨。众所周知，密西拿的编者“圣人”耶胡达长老肯定是个理性主义者，他尽其所能地排斥对默卡巴和天使学等的引证。许多这方面的材料被保存在第二次密西拿集结，也就是所谓的 Tosefta 中。从这里以及其他材料中我们可以对这些思辨的特性作些推断。

完成这方面的任务无疑大大有赖于我们确认某些围绕相同主题写作的伪经，比如《以诺书》和《亚伯拉罕启示录》——这是同类作品中最出色的两部，是否传达了密西拿大师们教授的秘密学说的本质。但在这里我们完全陷于黑暗之中。虽然对这些伪经已有大量论述，但事实上没有人能确认它们在多大程度上反映了密西拿权威的看法。尽管如此——甚至假定在某些伪经中有艾赛尼派的影响——确定不移的是，晚期默卡巴神秘主义的主题在这最早的秘密文献中占据了中心位置，《以诺书》最明显地表现了这一点，末世论、通神论和宇宙发生学被着重强调：“先见感受到天军、天堂和天使，感受到贯穿经典的新启示之链，这种新启示是关于伟大的神隐秘的神光和它的宝座、它的宫殿……重重叠叠的天界、天堂、地狱和灵魂的居所。”——这里说的非常具体，足以证明默卡巴思想在其全部三个阶段中本质上的连续性：匿名的旧末世论者的观点，我们知道的塔木德大师的默卡巴式思辨，塔木德晚期和后塔木德时期流传下来的默卡巴神秘主义。我们现在研究的是一种有显著

特征的宗教运动，其存在彻底否定了一种旧的偏见，即认为早期末世论的创造性宗教力量在基督教兴起之后被后者全部吸收了。

2

什么是犹太教框架内最早的神秘主义的中心问题？毫无疑问，最早的犹太神秘主义是默卡巴神秘主义。其本质不是沉入 44 对上帝真实本性的冥想，而是感知王座上上帝的显现，认识天上王座的奥秘。犹太神秘主义者的王座世界就是希腊化和基督教早期神秘主义者——诺斯替派和赫尔梅斯派的“普累若麻”，即“完满”，光明的神性领域及其潜能，涌移，大天使和统领天使。犹太神秘主义者虽然动机与他们相同，但却以自己宗教背景中的宗教术语来表述异象。上帝先在的王座包容一切创造形式并使之具体化了，它既是神秘异象的目的，也是其主题。埃塞俄比亚文《以诺书》第 14 章在同类作品中最早描述了这王座。在默卡巴派见异象者的著作中，很多不同性质的神秘记载都狂热地描绘了这王座。我们现在必须注意这些把王座当作所有神秘沉思中心的记载，从而推知这些古代神秘主义者的大多数概念和学说，以下我们会看到对同一主题论述的不同变形。

这一运动的杰出文献显然编辑于 5—6 世纪，当时它的精神仍然是活跃和蓬勃的。这些作品的精确年代难于确定，但所有证据都表明是在伊斯兰扩张之前。反映在这种文献中的内容使不止一个学者将其与拜占庭社会形态比较。但没有理由仅为了不把历史追溯得过长就认为对天庭和天上王座的描写只是反

映了拜占庭和萨珊王朝的尘世现实。但同时这些作品的氛围与当时的政治和社会条件无疑是一致的。

我们所有的材料都是短文，或长短不一的、也许是从长篇著作中失散的片段。此外还有许多完全没有结构的文字材料，
45 它们大部分没有出版。许多文本的历史尚待澄清。大多数短章被称为“宫殿书”，即对 *Hekhaloth*（天上的殿堂）的描述。见异象者通过这些地方，在第七也就是最后一座宫殿见到上帝光辉的王座。这些书中名为《以诺书》的一本似乎属于很晚的时期，1928年瑞典学者雨果·奥登伯格编辑了这本书。比此书更重要的是所谓的《大殿》和《小殿》。不幸这两篇作品的希伯来原文编辑得很糟。如果能对它加以批评性的编纂和翻译，古代诺斯替历史上惊人的一章将被揭示出来。目前我们的兴趣主要集中在写这些书的神秘主义者的观念上，我们没有篇幅讨论这些文本可能的来源及其构成，这是非常复杂的问题，对这个问题我自己的意见与奥登伯格旁征博引的解释很不相同。

所谓的《以诺三书》奥登伯格认为出自3世纪，我以为似乎属于比《大殿》更晚的时期。后者又晚于《小殿》，那是我们拥有的最早文本，其中的主人公拉比阿基巴也是主要讲述人。《大殿》则以拉比以实玛利为讲述人，有七个不同的组成部分，包括一种材料汇集——特别是在第17—23章——一部分材料属于2世纪，但它现在的形式，包括某些末世论启示的编辑不可能早于6世纪。一般地讲，这些记载反映的是不同的发展阶段，虽然也有些是同时的。这里有许多珍贵的材料。这些圈子里的共同观念有不少对我们来说毫无意义。使我们感兴趣的是这些圈子中清晰和可理解的精神面貌和宗教思想。

有一点很重要：这些古老的著作和文集中最重要的，如天

小宫殿书，恰恰完全没有注经成分，这些文本不是密得拉西——也就是对《圣经》段落的阐释——而是一种有自身独立目的的著作，它们本质上是真正的、无须《圣经》加以承认的宗教经验的描述。简单地说，它们不是密得拉西，而与伪经和末世主义作品同属一类。的确，它们的天国异象主题源于将《圣经》中偶然提到的事情变为直接的个人经验的尝试。同样，出现在默卡巴描述中的基本思想范畴也来自《圣经》。但尽管如此，我们这里面对的仍是一种全新的、独立的精神和宗教基调。只是在这一运动较晚的阶段，也许是在它逐渐衰落的时候，这些作品才向原来意义上的注经学回归。

描述对上帝的“神光”和天上王座的冥想的术语，几个世纪以来不断变化。在密西拿时代，常有人提到一种通神论的“神光研究”或“对神光的理解”；甚至有一个奇怪的术语“使用神光”，这一术语与拉比阿基巴有关，他被认为能配得上这一说法。后来，宫殿书常常谈“默卡巴异象”。属于王座的领域，“默卡巴”里面有“房间”，再往后被称为“宫殿”。这些对《以西结书》和早期作者来说都是陌生的。

据一则4世纪的阿加达传说，在亚伯拉罕正准备献祭时，以撒在摩利亚山上见到了异象，他的灵魂感受到了“默卡巴的房间”。在不同时期对异象体验也有不同的解释。在早期文献中，作者常提到“向默卡巴飞升”，这一形象化的比喻对我们来说似乎是很自然的。《小殿》强调这种“飞升”，在少数散见的《大殿》段落和《以诺书》引言中这一术语也出现过。但由于尚不清楚的原因，与此同时整个术语系统发生了变化——很难确切地说是什么时候，也许是在500年左右。对我们的分析极其重要的是，在《大殿》和从那时起的所有晚期作品中，异

47 象中灵魂向天堂的旅行总被说成“降落到默卡巴”。由于对这一神秘过程的详细描述不断使用上升而非下降的比喻，这一术语的矛盾性质显得更为突出。这一团体中的神秘主义者自称 *Yorde Merkabah* 即“降落到默卡巴的人”（而不是某些人所翻译的“战车驭手”），直到很晚的时候其他所有文献也都这样称呼他们。《大殿》的作者提到了这些有某种组织的 *Yorde Merkabah* 团体，并按通常的传说把他们与约翰·本·撒该及其弟子等同起来。由于《大殿》中既有巴勒斯坦又有巴比伦因素——最早的几章尤其带有明确无误的巴勒斯坦影响的痕迹——这些团体可能是晚期塔木德时代（4 或 5 世纪）在巴勒斯坦形成的，但事实上我们只知道它们存在于巴比伦，从那里已发生了变化的神秘主义著作传到了意大利和德国。我们现在还有这些写于中世纪晚期的著作的手稿。

重复一下，我们所研究的团体孕育并传下了某种传统：这个神秘主义“派别”不愿向公众泄露他们的秘密知识，他们的“诺斯”。^①在到处是犹太教和基督教异端的时代，建立在个人宗教经验上的神秘思辨与同时代很快定形的拉比犹太教发生矛盾的危险性很大。《大殿》中许多十分有趣的细节表明它的匿名作者渴望在教法犹太教的框架之内发展他们的“诺斯”，尽管教法和新的宗教精神有一部分是不相容的。归根结底，这些圈子中活跃的创造性宗教冲动来自与正统犹太教不同的来源。

48 这种特殊情形的结果之一是默卡巴神秘主义者圈子中某种“资格规定”的设立。塔木德资料已提到某些笼统的规定，关于通神论学说和本体的知识只授予具有某些道德品质的人。只

^① Gnosis, 意为“真知”。——编者

有“尊贵人”，也就是《以赛亚书》第3章第3节所说的那种人才配了解默卡巴神秘主义传统。《大殿》第13章对初学者有八种品德要求。此外还有与初学者道德或社会地位无关的身体标准，特别要按面相和手相来挑选新人——这种新程序似乎是由2世纪希腊相术的复兴所激发的。

面相和手相除了作为接收新成员的标准，在宫殿神秘主义中还是老资格成员拥有的秘密知识的主题。有几份手稿保留了某种介绍手相的片段——它们也是我们知道的最早的手相学记载，因为亚述和希腊——罗马的同类材料没有保存下来。它们是其他宫殿书的先导，其中解释了人手上吉利线和凶线的重要性，但没有提到星相学，星相学的固定术语对我们来说常常是含义模糊的。有理由认为这些新标准的出现是4世纪新柏拉图主义发展的回应。富有时代特征的是，詹布利修斯在毕达哥拉斯传记——这部书更多地反映了它写作时代的情况而非毕达哥拉斯的情况——中，断言有某种面相的人才能加入毕达哥拉斯学派。上面提到的片段中，天使苏利亚告诉以实玛利——宫殿书的两个主要人物之一——手相和面相的秘密，这些片段的标题来自《以赛亚书》第3章第9节^① *Hakkarath Panim*，即“面容”。塔木德中的记载表明《以赛亚书》中这一段在4世纪时才首次被用相术来解释。

3

通过测试的人就被认为可以“降落”到默卡巴，其间要经 49

① 这一节经文，按中文和合本为：“他们的面色证明自己的不正。”——编者

过许多考验和危险，通过七重天宫。在通过重天之前的准备和技巧，以及途中的景象，都是我们关注的这些著作的主题。

就起源而论，我们面对的是2—3世纪的主要思想之一——诺斯替派和赫尔梅斯派的犹太形式：灵魂由地上上升，通过敌意的行星天使和宇宙统治者，在上帝“完满”的光辉中回到神圣的家，按照诺斯替思想，这种回归意味着救赎。一些学者认为这是诺斯替主义的核心观念。对这一行程《大殿》第二部分有极其鲜明的记录，整个性质都是诺斯替式的。

神秘的飞升之前总要实行禁欲，有时是20天，有时是40天。约公元1000年时，巴比伦学院的领导人海·本·谢里拉曾记录了这种禁欲实践。按他的说法，“许多学者相信，因具有圣书中所说的诸多德行而出类拔萃、渴望掌握默卡巴和天上天使宫殿秘密的人必须履行某些程序。他必须禁食数日，将头置于双膝之间，小声唱念前代传下来的赞美诗。然后他感受内心，好像亲眼看到七座宫殿，依次进入这些宫殿并看到里面的景象。”这种人神者的标准身体姿势就是以利亚在迦密山上祈祷的姿势。这是一种深深的自我湮没的态度，从某些类似的人类学现象来判断，这种自我湮没易于导向类催眠的自我暗示。邓尼斯对中国梦游者召唤死者灵魂的描述与此非常相似：“她坐在一把矮椅上，向前曲身，头靠在膝上。然后用很慎重的声音三次重复一个咒语，这时她身上似乎产生某些变化。”^①在塔木德中，这也是哈尼那·本·多萨沉浸于祈祷中的姿势，或者是把自己托付给上帝的忏悔者的姿势。

准备完成之后，处于人神状态中的旅行家开始了他的旅

^① 邓尼斯：《中国民俗》，第60页，转引自奥托·施道尔，《大众心理学中的暗示和催眠》（1904），第49—50页。

程。《大殿》没有描述他通过七重天上升的细节，但描述了他在最高天七座宫殿的行程。诺斯替教中统治七重星天的大天使阻止灵魂从尘世中解放出来，灵魂必须克服他们的阻力。在犹太化——神论的诺斯替主义中，大天使为一群看门人所代替，他们守卫在天堂入口两旁灵魂飞升的必经之路上。无论那一派，都认为灵魂需要有通行证才能避免危险：这是一种带有秘名的有魔力的封印，可以驱走恶魔和敌意的天使。飞升的每一新阶段都需要一个新的封印，行人把自己“打上封印”，用一部著作中的说法，这是为了“不被卷入上帝周围的烈焰、旋风和暴雨中，啊，可畏而庄严的上帝。”《大殿》保存了对这一通行程序的详尽描述：所有的封印和秘名都来自默卡巴自身，“像围绕着创造者燃烧的王座的火柱。”

由于灵魂在旅途中需要保护才产生了这些既是护符又是有魔力的武器的封印。起初一个封印的魔力就已够了，但随着时间推移，旅行者遇到的困难越来越大。简短的咒符不够用了。沉浸在迷狂状态中的神秘主义者此时有一种失败感，他要用更长更复杂的咒语克服这种感觉，这象征着要通过面前的大门需要付出更多的艰辛。他的精神力量削弱了，而魔法力量增强了，施法的态势变得更紧张，最后书中整页都充满了用来开启大门的重复没有意义的咒语。

这就是许多宫殿书中魔法成分丰富的原因，在未经编辑的 51
文本中这种神秘指引尤为显眼。最早的文献《小殿》中已充斥着这种内容。这并不奇怪，这种虚幻的内容完全不是后加的或灵性堕落的标志——这是现代思想易于接受的偏见——而是属于这种特殊宗教体系的核心。现代对希腊化折衷主义思想的研究证实了这一点。

罗马帝国统治下的埃及出现的希腊文和科普特文纸草也有魔法内容，据此我们在这段历史中发现了宗教热情、神秘迷狂和魔法信仰及实践之间最紧密的合一。只有真正实行魔法仪式，才会出现这样的文本。每个秘名似乎都是一块驱魔的护符——直到它的法力已不够用的地方为止。从这里起它又仅仅是文字了。我们手中的著作明显地显出有两个阶段：在头一阶段，默卡巴运动仍然是活跃的，因此秘名和封印很重要；在第二阶段，秘名的退化开始了。因此对文本的研究产生了一些困难。在第二阶段，魔法内容不再反映心理实在并逐渐消亡，旧的文本也逐渐为新的信仰文献所代替，后者是一种夸张的韵体文，也采用原来默卡巴神秘主义的内容。《大殿》和《小殿》表现了第一阶段，第二阶段包括有许多版本的《十义士密得拉西》和《拉比阿基巴的字母表》，这两本书在中世纪犹太人中流传极广。

通过默卡巴七重宫殿的飞升很危险，特别是对没有充分准备的旅行者是如此，更不必说不配作这种旅行的人。危险随着前进的旅程越来越大。天使们掀起风暴，想要“赶走行人”，行人自己体内燃起火要吞没他。在希伯来文《以诺书》中，长老告诉拉比以实玛利，他自己变成了圣容天使，他的肉身变成了“火炬”。按《大殿》的说法，每个神秘主义者都必须经历这一变形，但道行不够的人就会被烧死。神秘的变形是必要的，不可避免的。按另一片段著作的说法，神秘主义者必须“不用手脚”而站立，因为手脚被烧掉了。在无底的空间中不用脚站立是许多其他迷狂者的普遍体验。《亚伯拉罕启示录》中也提到过与此很相近的一种神秘阶段。

但最值得注意的是《小殿》中对塔木德和 Tosefta 中一个

著名片段的解释。这个几页长的小故事出现在塔木德论及当时神秘主义的一节当中：“有四个人进入了‘天堂’，他们是本·阿宰、本·佐马、阿赫和拉比阿基巴，拉比阿基巴对他们说：‘你们到了有闪耀大理石的地方，不要说：水！水！因为经上写着：说谎的人必不容他存留。’”

很明显这里提到了飞升过程中一种真正的危险，现代对这一著名段落的解释非常牵强，过于理性化。据说这一段是关于原始物质的宇宙论思辨。这一解释毫不可信，在上下文和这一段本身当中都找不到依据。事实是晚期默卡巴信徒很具体地理解这一段落的意义，他们的解释强有力地证明塔那神秘主义和通神论传统还保留在他们当中，虽然某些细节可能来自较晚时期。下面的引文出自慕尼黑的宫殿书手稿：“如果一个人不配见到至美的王，门口的天使就会扰乱他的神志，使他迷惑。他们对他来说：‘进来’，他就进来。他们立即攻击他，把他扔进火热的熔岩流。在第六个宫殿门口好像有万顷波涛奔腾着要淹没他，其实却没有一滴水，只有大理石板虚渺地闪烁着镶嵌在宫殿上。他面对天使时如果问：‘这水是怎么回事？’他们就用石头打他说：‘倒霉的家伙，你没有亲眼看见吗？你大概是吻金牛犊的家伙们^①的后人，不配见到至美的王！’——他不走，他们就用铁棒打伤他的头。这是永远的标志，人不应在第六宫殿门口犯错误，看到虚渺闪烁的石板就问是什么，把它们当作水，这样他就要遭受危险。”

原文就是这样。迷狂者关于水的异象是故事的中心，这是不容置疑的。把它当作后人对塔木德中那一段的解释实在过于

^① 意指崇拜偶像而不崇拜上帝的人。——编者

牵强，没有理由怀疑飞升者对危险的神秘体验真正是他们的
主要问题，在巴黎的魔法纸草《密特拉的祭仪》中也描写了同样
的危险，对神秘飞升的描述与《大殿》记录的许多细节和氛围
也都相同。

《大殿》中对飞升的最后阶段——通过第六第七道大门
——有特别生动的描述，但这些描述并不一致，反而像默卡巴
神秘体验记录和传说的汇编。旅行者与第六座宫殿的看门人大
天使多米埃尔和卡茨皮埃尔的对话占了书中很大篇幅，它产生
的时代显然很早。更出人意料的是某些希腊基本术语和表达方
式的回归。巴比伦的编辑者已不再理解它们，把它们当成了有
魔力的神名。原先巴勒斯坦默卡巴神秘主义者规定在有些情况
下要使用特殊的希腊术语，这很值得注意。很难说以阿拉米语
54 为母语的犹太神秘主义者使用希腊词语是由于希腊宗教的具体
影响，还是与说希腊语的团体喜欢使用希伯来或伪希伯来术语
情况相同，埃及魔法纸草就是后者所写的。

灵魂在死后或在迷狂中通过七重天飞回原来的家，这一观
念当然很古老。这一观念以一种模糊和有些反常的形式出现在
旧的以犹太文本为基础的伪经当中，如《以斯拉四书》或《以
赛亚升天记》。同样，塔木德中也有对七重天、它们的名称和
里面景象的古老记载，虽然是纯宇宙论性质的，但肯定以灵魂
向第七重天中王座的飞升为前提。对七重天的描述和大天使的
名单也从后密西拿时代的默卡巴神秘主义派别传到我们手中。
在这里我们发现了一种完全是秘密性质的学说，如在近来才为
人所知的《以西结异象》中，以西结看到七重天，七个王座倒

映在迦巴鲁河水里。相应于七重天有七个默卡巴^①的思想并没有提到默卡巴的宫殿，可能两个概念属于同一时期的两个派别。不管怎样，第二个概念逐渐占了主要地位。

4

七个默卡巴^②的观念改变了旧的宇宙论，在飞升中显现的世界结构变为有等级的天庭。旅行者寻找上帝像是访问宫廷，必须通过无数华丽的大厅和房间。我以为这一重要的转变像它所属的神秘主义体系的其他重要方面一样，似乎与这些神秘主义者的基本宗教体验相联系，即他们极为强调的、把上帝当作王的体验。我们面对的是敬拜统治宇宙的神王的神秘主义的犹太化形式。这种敬拜形式是第一位的，而神秘宇宙论则被 55 交付给有关创世的著作，比如对 *Maaseh Bereshith* 的注释之类。格雷茨不无道理地把默卡巴神秘主义宗教信仰称为“巴西尔形式主义”。

我们强调这一点，是因为它使宫殿诺斯替主义和希腊神秘主义者的诺斯替主义之间的鸿沟更明显了。两者之间有许多相似之处，但关于上帝的概念则截然不同。在宫殿书中，上帝是高于一切的王；更确切地说是圣王。这一概念反映了犹太人——不仅是神秘主义者——宗教意识的变化，在那一时期的祈祷文中存在着这方面的证据。这一时代真正与宗教情感相关的是上帝的威严和他周围庄严崇高的氛围。

另一方面，完全不存在神无处不在的观念。J. 阿贝尔森

① 即七个王座。

② 即七个王座。

的《拉比文献中上帝的内在性》一文为理解这一问题作出了有价值的贡献。他对阿加达文献中 Shekhinah 即上帝在此世的“内在性”或“停留”，作了特别的研究分析。他很正确地强调这些观念与犹太神秘主义晚期一些神秘概念之间的联系。但在我们研究的默卡巴神秘主义中，Shekhinah 和上帝无处不在的观点实际上根本没有地位。《大殿》中有一段落曾被用来证明这类概念的存在，但那明显是一个错误的文本。事实是，默卡巴神秘主义者真正自发的感情从不了解神的无所不在。灵魂与上帝之间无限广的鸿沟在神秘迷狂的高峰也没有被跨越。

在神秘主义者看来，不仅没有神的无所不在，也几乎没有上帝的爱。犹太神秘主义者与他们的上帝之间存在着爱是很晚的事，与我们现在的问题无关。迷狂这一基本体验必然来自宗教激发，但我们没有发现灵魂与上帝神秘合一的迹象，这里彻头彻尾地保留着一种几乎是夸张的对上帝“彼岸性”的意识，
56 神秘主义者的身份和个性在高度的迷狂激情中也并不变得模糊。造物主和他的造物依然分开，不存在沟通他们之间鸿沟或抹杀区别的尝试。迷狂中的神秘主义者通过了所有大门，勇敢地面对所有危险，现在站在王座之前，他看，他听——但这就是一切。所有的重点都放在上帝善的方面，而非创造方面，虽然两者相互统属，而后者在这种神秘主义的某一观点中甚至成了主导方面。的确，创造的奥秘和宇宙中万物之间隐秘的联系都是宫殿书的作者渴望解开的谜，在对默卡巴异象的描述中它们也被提到过，《大殿》许诺要启示“世界造成和发展所依赖的结构，悬挂宇宙和天空之翼的天地之链的奥秘”。但这一承诺没有兑现，秘密没有揭示。另一方面，“降落到默卡巴的人”对上帝的光彩和威严的体验压倒了其他体验，它被极其详尽、

淋漓尽致地被加以描述。

给予上帝即安坐在神光中的王的名字很奇怪，有时是含混的，如 Zohararie, Adiriron, Akhtariel 和 Totrossiyah 或 (Tetarssiyah 即上帝名字雅威〔YHWH〕四个字母的组合)。对于神秘主义者，这些名字可能标志着上帝荣耀的不同方面。在此处应该记住，这种神秘主义的主要特殊性，它对上帝权能和庄严的强调，为神秘主义向法术的转变开了方便之门。秘名大师按文献中描述的魔法和法术手段获取法力。施法术者的语言与默卡巴神秘主义者一致，都具有强力与高贵而非爱与温和的特性。信徒们普遍相信施法术者能召唤神力，召唤来“尊严，使人畏惧 57 和战抖”的大天使。尊严、畏惧和战抖的确是开启宗教之门的钥匙。

5

对我们理解这一氛围最为重要的材料无疑是保存在宫殿书中的大量祈祷词和赞美诗。传统上认为它们源于天启，因为对神秘主义者而言，它们正是天使所唱的，甚至是王座自身发出的对上帝的颂歌。在《大殿》第四章中我们看到一则记载，拉比阿基巴，默卡巴异象中的原型人物，他的灵魂在面对神光中的王座时听到了天使的歌唱。背诵它们起着导致迷狂状态的作用，它们伴着旅人通过旅行的一道道关口。某些赞美诗是对上帝的恳求，另一些则是上帝与天国居民的对话和对默卡巴之地的描述。赞美诗属于最早的会堂诗歌，所谓 *Piyut*，在其中找不到明确的宗教学说，更不必说神秘象征。它们常令人惊奇地缺少意义，但给人的印象是深刻的。

鲁道夫·奥托在其出色的著作《神圣者观念》^①中强调了对上帝纯理性的赞美与非理性的、奥托称为超自然的赞美之间的区别，在前者当中一切都是清楚、熟悉和可理解的，后者则试图用语言重视“神秘方面”，探索围绕着上帝的恐惧与神秘。犹太礼拜仪式——不仅局限于神秘主义者——包含大量这类内容。奥托自己从这种犹太礼拜中找到了许多重要例证。可以说在宫殿书中我们发现了一个超自然赞美诗的宝库。

58 这些赞美诗形式无比庄严，句子夸张华丽，反映了它们根本的矛盾性质，神秘主义试图表现的异象极其崇高庄严同时也极其空洞。菲力普·布洛克是头一个被这些诗表现的问题深深吸引的人，他谈到这些诗“大量的完全多余和重复的词句，根本对思想发展不起作用，只反映感情的波澜。”但他也清楚，这种崇高而空洞的感情对祈祷者有魔法般的力量，比方在赎罪日背诵这种赞美诗时就是如此。也许最著名的例子就是应启祷文 *haadereth vebaemunah lehay olamim*，它有不同的异文——收在《大殿》里并且出现在节日礼拜中。中世纪的注释家们称之为“天使之歌”，它呼唤祈祷者最高的虔诚和庄严，但这种形式的要求几乎是不必要的，因为这些无比庄严同时无限空洞的赞美诗的力量，它们的超自然特性，直到今天仍能在每一座会堂中看到。直到今天许多哈西德派犹太人每个安息日仍在背诵它。下面是这首赞美诗的译文，其中全都是对上帝的赞美和对“永生者”神性的列举：

杰出和虔信——是永生者的

^① 收入“宗教与世界丛书”的中译本标题为《论“神圣”》。——编者

理解和赐福——是永生者的
恢宏和伟大——是永生者的
认识和表达——是永生者的
辉煌和威严——是永生者的
审慎和力量——是永生者的
荣耀和光明——是永生者的
恩典和善意——是永生者的
纯洁和善良——是永生者的
合一和荣誉——是永生者的
王冠和神光——是永生者的
概念和实践——是永生者的
统治和管辖——是永生者的
装饰和永恒——是永生者的
神秘和智慧——是永生者的
大能和温和——是永生者的
光耀和奇迹——是永生者的
正义和荣誉——是永生者的
创作和神圣——是永生者的
欢悦和尊贵——是永生者的
歌唱和诗句——是永生者的
赞美和神光——是永生者的

59

这是一个按字母顺序写作的应启祷文的典型，它使信徒的想象中充满了华丽的概念，具体的词并不重要。布洛克还说：“这里的赞美不像《诗篇》中的赞美那样描述创造的奇妙以证明造物主的伟大，或强调神对以色列的赐福和指引以解释上帝

的智慧和善。它只是不停地赞美上帝，好像怕有些上帝的荣耀被人忘掉。”

《大殿》中献给“我们的主，以色列的上帝 Zoharariel”的一首诗中有这样一段：

他的王座在他前面发光，他的宫殿灿烂辉煌，
他的威严多么适度，他的神光将他装扮停当，
他的仆人数说他的大能和奇迹，对他歌唱，
万主之主，万王之王，
为排排王冠所围绕，周围是光明之子的列行，
他用一束光环绕天空，
他的光耀从高处流淌，
无边的火焰从他口中喷出，苍穹闪耀来自他的身上。

几乎宫殿书中所有的赞美诗，特别是文本保存完整的那些，都显示出巨轮飞转的节奏。这些诗以循环的节律彼此相
60 接，上帝的法力和光辉威严的神性随着节律逐渐增强，每一种神性都增强了合奏力量、它们节律单调——几乎全是四字句——逐渐和谐，使祈祷者进入迷狂状态。这种技术的重要部分是重复神秘的关键词，《以赛亚书》第6章第3节的三个“圣哉”。这时神秘主义者的迷狂达到了高潮：万军之主是神圣、神圣、神圣的。这是对上帝之国的感受不可抵御的最壮观的证明。上帝的“神圣”完全超越了任何道德意义，只表现上帝王国的荣耀。通过不同形式名为“神圣”的祈祷，这种感受也进入了一般犹太礼拜仪式并在其中留下了印迹。

尽管有上述情况，神秘主义者的重复与冗长，他们试图譬

见上帝的威严并把它保存在铺张其辞的诗中的努力与塔木德时代伟大的律法教师们是格格不入的。在塔木德中很容易发现对祈祷中夸张激情的强烈反感,《山上祈祷》攻击了异教徒的重复、铺张和啰嗦。下面的段落看起来正是对宫殿书的批判:“过分赞颂上帝的人要被从世上除掉。”“一个人在拉比哈尼那面前来到祈祷桌前祈祷。他说‘上帝,你伟大、强大、可惧、有权能、有力、真实、可敬!’拉比哈尼那等他说完后告诉他:‘你对你的上帝赞颂完了?这些都是什么意思?这像是对一个有无数黄金的君王夸他拥有一块白银’。”

此种激情和冗长与古代犹太礼拜中的简明和理性完全不同,但对它的反对看来并不成功。这不仅反映在默卡巴神秘主义者的祈祷和赞美诗中,而且也见于某些重要仪式中,这些仪式受到了“降落到默卡巴的人”影响。布洛克首先指出,形成于塔木德晚期和后塔木德时期的集体祈祷在其最终形态中表现了两种相反倾向的妥协。某些祈祷词远比布洛克设想的更古老,他忽视了巴勒斯坦塔木德中的某些段落,把提到默卡巴天使的每一祈祷词都归入后塔木德时期。总的来说,“降落到默卡巴的人”派的起源大大早于聪茨、格雷茨和布洛克的设想,可能在4世纪时就存在于巴勒斯坦,上述事实不妨碍我们的看法。

尽管我们所研究的默卡巴赞美诗很少有早于5世纪的,但它们继承了默卡巴神秘主义和密西拿时代的启示录的传统。《亚伯拉罕启示录》与默卡巴神秘主义的联系引起此书英文编辑G.H.波克斯的注意:亚伯拉罕飞升到王座前,听到天火中有一个声音“像众水的声音,又像大海翻腾的声响。”《大殿》在描述“神光王座”赞美它的王时也用了同样的说法——“像

激流的声音，又像南风使大海翻腾的声响。”在同一启示录中有一首歌，是指引亚伯拉罕登天之路的天使教给他的——这正是王座前守卫的天使所唱赞美诗。上帝的神性有时与希腊或早期基督教祈祷中表现的相同，但已有了独特的神秘特性，上帝被颂扬为神圣的存在和至高主人，这与赞美诗中的观点十分相符，天使或以色列人所唱的诗中对上帝的尊崇不知不觉地与法师的魔法实践相混合。呈现给上帝的王冠几乎是信徒对宗教的唯一见证。

62 这些赞美诗——虽然不局限于赞美诗——表现出希伯来语的传统词汇不再能满足迷狂者用语言表达异象中上帝的威严这一需要。很明显，大批新创的怪词怪句出现了，有时是全新的创造，它们都带有彻底的神秘特征，这也许标志着在7世纪以来最老的巴勒斯坦会堂诗中名词泛滥的开始。比如默卡巴文献对巴勒斯坦学派的大师以利扎·卡林的影响就非常明显。

神秘主义团体把赞美诗看作造物与造物主进行对话的最初语言，在他们获救世界的异象中所有存在者都用赞美诗说话，关于这些我们可以看一下一篇名为 *Perek Shirah*，即《创造之歌》的著作。在这里所有的存在物都被赋予语言能力，为了歌唱——用《圣经》中的词——赞颂它们的造物主。这种诗原来只为神秘主义者所知，后来逐渐进入了日常祈祷仪式中——尽管遭到原因不明的强烈反对。

总结一下，似乎默卡巴神秘主义者在神秘祈祷中是为逻辑所指引，而没有发展出关于祈祷的神秘主义理论之类的东西。也许对以色列民的祈祷在天国中重要性的特殊夸张，是迈向这种理论的第一步。只有以色列人开始歌唱，天使才能加入进来。大天使谢姆伊埃尔站在天堂的窗口，把下界升起的以色列

的祈祷传达给七重天的居民。天使以色列站在天堂中央，领唱天上的赞美诗：“上帝是王，上帝从来是王，上帝永远是王。”虽然祈祷意义重大，全身心投入迷狂赞美的默卡巴神秘主义者并不在祈祷词背后寻找神秘的意义。言词的飞升并未取代灵魂和信仰者自己的飞升。纯粹的词语作为不中断的呼唤，只代表它自己：它也只意指它所表达的东西。但当祈祷借以上达天庭的火势头渐弱，怀乡灵魂的阴影将翻动残灰，徒劳地寻找失去的精神。

63

6

我们看到，默卡巴神秘主义者的上帝是神圣的王，从未知世界“通过 955 层天”降临到荣耀的王座。上帝作为宇宙创造者的奥秘是秘密知识的崇高主题之一，这种秘密知识是神秘主义者的灵魂在迷狂飞升中得到的。关于天国、天使的歌以及默卡巴结构的异象也同样重要，《大殿》中的一段记载很容易使人想起《以斯拉四书》末尾的相似段落，按照它的记述，见异象者记录王座和王座上神的异象时要有速记员在他左右。神秘主义者在迷狂中甚至越过了天使的领地，“上帝不为他的造物所见，对服事他的天使也隐藏，但在默卡巴异象中让拉比阿基巴见到了他。”

这一既陌生又令人生畏的新启示来自一部最具悖论性质的作品 *Shiur Komah*，直译就是《身体（上帝的身体）量度》。从一开始，此书坦率得近乎挑衅的拟人主义在所有与神秘主义无关的犹太团体中激起了最强烈的反对，而所有晚期神秘主义者和喀巴拉信徒都认为它晦涩模糊的语言是深刻而透彻的灵性异

象的象征，这种对立态度是相互的，因为正是在对拟人主义的态度上，犹太理性神学和神秘主义分道扬镳了。

64 我们要讨论的这一段有几种不同的版本，它描写了造物主的“身体”，很像《所罗门之歌》第五章对爱人身体的描写，但把每一器官的尺寸都写得非常大。同时，它借助我们不理解的字母排列方式给予各个器官以秘密的名称。“谁知道了我们造物主的尺度和可赞颂的圣者的神光，这神光对造物是隐藏的，谁就一定在来世有份。”默卡巴神秘主义的两个主人公拉比以实玛利和拉比阿基巴作为这一承诺的保证人出现——“只要每天诵读这段密西拿。”

这些巨大尺度的真实含义仍不清楚，巨大的尺度没有可理解的意义或感性内容，不能设想他们真试图描述“光的身体”；相反，这些尺度的设计就是要打消看到这种荒谬异象的妄想。尺度的单位是宇宙性的：造物主高 23.6 万帕拉桑——按另一说法，他的脚掌就高三千万帕拉桑。但在“上帝的尺度”里，一帕拉桑是三里，一里是一万尺，一尺是上帝的三指，一指就能填满整个世界，像经上所说的：谁能用手量天？因此很清楚，这些数字不代表具体的尺度。这些尺度在书中也完全弄乱了，它们之间的比例是否表示了某种内在联系或和谐，我们大概找不到答案了。但透过这些听起来读神的尺度和大批秘名，一种超越尘世的神秘情感依然透露出来。可以说在巨大的数目关系中上帝神圣的威严有了血肉。无论如何，“上帝是王”的观念更易于表达在这种象征方式而不是作为精神的上帝概念中。我们看到，是神作为王的身份和他的显现，而非他的精神性，吸引了神秘主义者。的确，有时我们发现一种有些矛盾的向精神性的转化。在《身体量度》中我们读到了下面一段：

“脸和颊骨，这两者都和精神的形象和灵魂的形式相像，没有造物能认出它们。他的身体像橄榄石，他的巨光从黑暗中发射出来，云和雾围绕着他，所有的大天使和塞拉弗在他面前像空瓶子。因此我们不知道尺度，只有秘名被启示了。”在2—3世纪反映了神秘灵性主义的诺斯替著作和某些希腊科普特语著作中，我们发现了类似的神秘拟人主义，它们提到“父的身体”或“真理的身体。”加斯特指出了拟人主义在2世纪诺斯替派的马可的书（被有些学者称为“喀巴拉式的”）中的重要性，那里的拟人主义与《身体量度》中的同样奇怪和模糊。

65

这种思辨形式可能源于并未背离拉比犹太教的异端神秘主义者。在某一时期这一派别或团体一定曾与默卡巴派见异象者所发展的“拉比”诺斯替派相混合，后者是一种试图对哈拉卡传统保持信仰的犹太诺斯替派。这里我们不可避免地遇到一个问题：谁的身体尺度是这些狂热描述的对象？先知以西结在默卡巴王座上见到“一个像人的形象”（《以西结书》第1章第26节）。在写作《身体量度》的神秘主义者当中，这一形象被等同于同时代伊朗思想中的“原人”。“原人”观念就这样进入了犹太神秘主义当中是很可能的。我们可以更进一步问，默卡巴神秘主义者——我们有他们的《身体量度》——是否不相信创造的上帝，造物主，也就是他的一个方面，与它不可界定的本质之间有根本区别？正是默卡巴王座上的“原人”被《身体量度》称为 *Yotser Bereshith*，即世界的创造者——这是个重要并且无疑是有意的设计。众所周知，2—3世纪反犹太的诺斯替信徒断然区分了未知的，“陌生”的、善的上帝和他们等同于以色列的上帝的创造者。《身体量度》可能是改变这种思想倾向的努力，由于在造物主和“真上帝”之间建立了某种和谐

关系而在远东广为传播。诺斯替式的二元论对犹太人当然是不可思议的。对他们来说，巨匠造物主通过一系列神秘的拟人化成为“神光王座”上的上帝的显现，他是可见的，同时由于他的超越性不可能真正被形象化。

如果这种解释是对的，我们就可以说《身体量度》提到的不是神的“量度”，而是作为躯体的显现。而很清楚这就是对原文的正确解释。《小殿》已经把《身体量度》的拟人化形象解释为“隐秘神光”的显现。拉比阿基巴说：“神像我们，但比万物更伟大，他的神光在我们面前隐藏了。”上帝隐秘神光的概念是许多通神论思辨的主题。在我们看来。它几乎等同于对最被尊崇的对象所使用的术语，这些术语属于遵守密西拿的默卡巴神秘主义的代表人物，包括历史上真实的拉比阿基巴。我们可以把这一概念与《身体量度》中类似的段落作比较（上文已经引用过）：“谁知道我们造物主的尺度和可称颂的圣者的神光”等等。这里使用的词：*Shinho Shel hakadosh barukh hu* 表示的不是“当称颂上帝”——如果这样句子是不通顺的——而是“当称颂的神光”，*Shevah* 也就是阿拉米语的“神光”，*Shu-va*。总之，这里指的不是对上帝的称颂，而是关于他神光的异象。后来“上帝的神光”变得等同于 *Shekhinah*，即上帝的显现，《拉比阿基巴的字母表》就明白地把“数的身体”当作“身体量度”的主题。使用这一术语证明作者心中没有神的本体，他考虑的只是神显现的尺度。

最早的宫殿书中就有“身体量度”的思想，这肯定是犹太诺斯替思想更老的遗产。格雷茨认为它产生于较晚时期，是穆斯林拟人主义倾向影响的产物，那是完全错误的，他造成的混乱一直持续到今天。说到外来影响，那是相反方向的。阿拉伯

的神颂《沙拉斯塔尼》证明——的确，不是完全可信的见证——这些观念是从犹太人传到穆斯林团体中去的。更不能相信布洛克的假设，“夸张而乏味”(!)的《身体量度》是“为学67校的孩子写的。”一些19世纪的犹太学者奇怪地把深奥的关于上帝的神话和神秘学说当作供小孩用的教义问答，这当然说明他们对这一时期宗教现象的特性的批评多么荒谬，感受多么迟钝。

7

“身体量度”不只是一个团体中神秘异象的主题。还有几个别的团体，其中一些无疑有不同的渊源，在不同倾向在宫殿书中明确化的时期或多或少涉及了“身体量度”。对较晚的神秘主义者来说，这些团体的差别是不存在的。偏离主流的派别中最重要的是围绕以诺传说的圣容神秘主义。以诺在虔诚的一生结束后，被接到了天使和 *Sarha-prim* (字面意义：圣容天使或显现的神) 那里。“上帝将我从遭洪水的种族中带走，用“光”的风雷之翼带我到最高天，到七重天 *Araboth* 上的大殿，那里有“光”和默卡巴，有愤怒的军旅，烈火般的西那宁，火炬般的基路伯，火炭般的俄凡宁，火焰般的侍者，闪电般的塞拉弗，他让我每天站在那里，服事神光中的王座。”这个以诺，他的肉身化为烈焰，他的血管化为火，他的睫毛化为闪电，他的眼球化为火炬，上帝将他置于神光之屋的王座上，在神奇的变形之后，他被称为圣容天使。

天堂旅行者以诺的异象——记载在埃塞俄比亚语和斯拉夫语的《以诺书》中——在默卡巴神秘主义者的《以诺书》中变

成了对他的变形以及王座和天使等级的记录，这些是以诺告诉
68 拉比以实玛利的。我们不能忽视以诺神秘主义中的发展线索。此外，希伯来语《以诺书》不是早期以诺传说与晚期犹太神秘主义之间的惟一联系。某些最古老的神话主题不仅出现在这部书中，也出现在另一部非常有趣的——从神话地理学的观点来看——魔法书《拉比阿基巴的字母表》中，后一部书有几种至今未出版的手稿。另一方面，在《大殿》中圣容天使只被提到一次，是在属于较晚时代的一章，较早的章节中根本没有。

2 世纪初以后（可能不会再早），长老以诺由于他的变形被等同于天使 Yahoel 或 Yoel，这位天使在默卡巴神秘主义最早的文献和伪经中占有很重要的地位。现在他最重要的特性转给了圣容天使。在编于加昂^①时期（7—11 世纪）不同版本的《圣容天使的七十个名字》当中，Yahoel 总在名单上头一个出现，巴比伦塔木德只有三处提到 Metatron，最重要的一处它并不是专名。这一段说到四世纪初的传统，认为圣容天使是《出埃及记》第 23 章 20 节以下提到的天使：“他是奉我名来的。”《亚伯拉罕启示录》第 10 章对此有解释，天使 Yaboel 对亚伯拉罕说：“我被称为 Yaboel，……我的力量来自在我之中那不可名状的名字。”很明显，Yaboel——名中含有上帝之名，Yaho 是 YHWH 的缩写，后者在反映犹太——希腊折衷思想的书中最为常用。在犹太诺斯替文献中 Yahoel 被称为“小 Yaho”，这一术语在 2 世纪末已进入非犹太的诺斯替文献中，同样也被默卡巴神秘主义者当作圣容天使最高贵的名字，这在外人看来几

^① 希伯来文 *ga'on* 的音译，原意为“庄严”、“卓越”，约 589—1038 年间对巴比伦的苏拉和蓬贝迪塔犹太教神学院长的尊称。后亦泛指有重大影响的犹太教神学家。犹太教有时称中世纪时期为加昂时期。——编者

乎是渎神的。

上面引用的塔木德段落认为《出埃及记》第24章第1节“上到我这里来”指的是圣容天使，这似乎是对后者作为“小Yaho”的含蓄承认，到晚期文献中这就是很清楚的了。

关于古代传统在犹太神秘主义文献中的顽固存在，还可以 69 提到另一个非常令人惊异的例子。在《亚伯拉罕启示录》中，Yahoel 作为这位长老的灵性导师出现，向他解释王座和最后审判的奥秘，完全像圣容天使在宫殿书中所作的一样。在这里亚伯拉罕是刚开始了解奥秘者的原型，就像他在《创造之书》末尾出现时那样。后一部书的确切年代尚不清楚，我计划在这一讲的末尾讨论它。亚伯拉罕在启示录中受到关于默卡巴奥秘的启蒙，在《创造之书》中则被允许了解神秘的宇宙发生论。有些奇怪的是，在12世纪德国犹太神秘主义者的手稿中也有 Yahoel 是亚伯拉罕的导师，教给他整部托拉这样的内容，同一文献明确指出 Yahoel 就是上面提到的塔木德段落中请摩西登天的天使。因此他名下的传说一定曾保存在中世纪文献中。

如果说 Yahoel 一词的意义非常明白，那么 *Metatron* 的含义则完全不清楚。有过许多解释词源的尝试，最广为接受的解释是，*Metatron* 是 *Metathronios* 即“站在（上帝的）王座旁边的人”或“坐在神座旁边宝座上的人”的缩写。稍晚的希伯来文《以诺书》中的确提到这个宝座，但没有迹象表明作者认为这位大天使的名字和他的宝座有什么关系。所有词源的推论都是猜测，这种博学的理性主义没有产生任何结果。希腊语中没有 *Metathronios* 这样的词，犹太人发明这个希腊词也可能性极小。塔木德从来不用 *θρόνος* 代替希伯来文中的同义词。另一方面，辅音七的重复和结尾的 *ron* 遵循了塔木德的方式，我们可以比

70 较 Zoharariel 和 Adiriron。应该想到，*on* 和 *ron* 可能是秘名的固定组成部分，而不是有意义的音节。可能 Metatron 一词是在严格的象征背景下被选择的，代表宫殿书和诺斯替作品、魔法纸草书中充斥的无数秘名之一。最初只是为了代替作为“神秘声音”的 Yahoel，后来逐渐取代了后者。顺便说一句，此词在最古老的引文和手稿中写作 מֵיטַטְרוֹן ——这一点常被忽略。这似乎意味着这个词应念作 Meetatron 而非 Metatron。*Meta* 是希腊语 *epsilon* 的对译，而 *Yod* 是多余的。

默卡巴时期希伯来《以诺书》在对天使领地的想象描述中，Metatron 的等级总是排得很高。但默卡巴经典作品并不认为他与王座上显现的神光是一体。不管被称作 Metatron 还是其他名字，他处在所有造物的最高位置，而《身体量度》中坐在王座上的是创造者自身。没有沟通鸿沟的尝试。神秘主义者在人神中与上帝的关系也就是大天使所能与上帝发生的关系。大天使有时也被称为 Anafiel。《大殿》里有一个独立的传说表明，Anafiel 不单是 Metatron 的又一个名字，某些神秘主义者认为它是处于最高等级的另一天使。

8

71 一些描述默卡巴神秘主义旅行者的文本保存了下来，还有精心设计的与文本相关的问题。它们不全属于同一时代，某处非常重要的问题在另一处甚至不会被提到。在宫殿书中有一部纯粹的默卡巴神秘主义典籍——可能出自 8 世纪——对对象的想象性描述已带有巴洛克式的比例，这些对象原本是真实的，而这里的大段描写只是为了训导的作用。

对默卡巴神秘主义主题更简洁克制的记录——明显建立在宫殿书基础上——可以在从密得拉西到《所罗门智训》的典籍中找到。而在此处，拉比以实玛利作为秘密传统的代表而出现。他列数在审判日上帝将向托拉学者提出的问题，考试的开始部分就是有关秘密信条的。

“如果一个饱学塔木德的人来到神面前，受赞颂的圣者会说：‘我的孩子，既然你学习了塔木德，为什么不学习默卡巴，感受我的光辉？我在创造中最大的欣慰就是学者坐下来学习托拉，并且冥想这些问题：我的神光王座是如何矗立的，它的第一个座腿是如何支撑的？第二个座腿是如何支撑的？第三个第四个座腿是如何支撑的？精金（以西结在异象中所见的）如何矗立？一个时辰中他有多少表情，他在哪一边侍奉我？天上的雷电是什么样的？他的双肩之间可以看到多少闪耀的面孔，他在哪一边侍奉我？还有更重要的，我神光王座下面像砖石一样的圆形火流之上有多少桥梁，桥之间的距离多远，我会从哪一座桥上通过？俄凡宁和加尔加林从哪一座桥上通过？还有更重要的：从我脚指甲到发际都是怎样的，我的手掌多大，脚趾多大？还有更重要的，我的神光王座如何矗立？一星期的每一天中他在哪边侍奉我？我的孩子难道不是通过我的伟大、荣耀和美来认识我的吗？’于是大卫说：‘主啊，你的工作多么丰富！’”

很明显这一段中的问题是系统的，虽然有些在保存下来的文献中没有提到。比如被描写得很生动的默卡巴世界中的桥，在《大殿》和《以诺书》中就几乎没有被提到。

圣容天使向拉比以实玛利描述的最重要的东西是王座前的天幕、或者说是在天使面前遮隐上帝神光的天帘。天幕的观念

似乎很古老。2世纪的阿加达中就曾提到了它。诺斯替派的一篇科普特语文献，即“皮斯蒂斯·索菲娅”也提到过光辉的涌移中有天幕。《以诺书》写道，天幕中有万物的形象，从创世之日起万物就在天上有先在的实在。所有世代的人们、他们的生活和行为都缝入了天幕。看到它的人就了解了弥赛亚拯救的秘密，因为和历史进程一样，弥赛亚最后的奋斗也先在地真实可见。我们已看到，有关默卡巴和宫殿的知识与弥赛亚末世异象的结合——就是说启示灵学说与末世论的结合——非常古老。它主宰了4—8世纪前后各种宫殿书以及《亚伯拉罕启示录》和《以诺书》，它们都有对世界末日的描写和对得救日期的计算。《大殿》中有一段把默卡巴异象的意义总结在这一问题中：“什么时候能看到上帝？什么时候能听到最终救赎的声音？什么时候能看到那无人能看见的？”——很巧，按这些神秘主义者的说法，秘密知识在弥赛亚时代会成为公共知识。王座和神光随之“将被启示给世上所有的人。”现在人们不懂的托拉和诫命会变得明白。

73 完全可以说，“启示录式的忧伤”是整个默卡巴神秘主义最有力的主题之一。这些神秘主义者对现实历史的态度甚至比同时代的犹太神学家和阿加达学者更为消极。这一时期是从四世纪开始时基督教会迫害时代的开端，令人沮丧的环境使神秘主义者的宗教兴趣转向更高的默卡巴世界。他们从历史王国转向前历史的创世时期、或后历史的救赎时期，从异象中寻找安慰。不幸的是，我们拥有的资料无法使我们了解这一运动的创立者和领导者所处的社会环境。我在这一讲开始时说过，他们非常出色地掩藏了自己的身份。

9

我们看到默卡巴神秘主义者和末世论神秘主义者之间的联系非常紧密。相反，末世论和宇宙论——万物的终结和万物的起源——之间的联系则很松散，至少在我们掌握的著作中是这样。在这方面，默卡巴神秘主义者不仅与非犹太的诺斯替派不同，也与后期喀巴拉不同，在后期喀巴拉中末世论和宇宙论的关系异常紧密。在创造书中本来不多的思考也是关于宇宙学而非宇宙论的，就是说重点在于——就我们的判断——论述宇宙的秩序而非它的创造，后者在诺斯替神话中起了非常大的作用。只须读一下《创造之约》就可以知道默卡巴思辨与真正诺斯替思想之间的不同。此书包括这一时期的一些短章，虽然编辑时代较晚，与默卡巴神秘主义的关系则十分明显。原因很简单：神圣的“完满”，诺斯替主义者的“普累若麻”，依次展开为一系列涌移，它与创造问题和宇宙论直接相关，而对用王座代替了普累若麻和涌移的默卡巴神秘主义者来说，这个问题根本不重要。王座的构成是：精金、*ofanim* 和活物、塞拉弗等等，不再能用宇宙论术语解释，它与宇宙问题的惟一联系是我们看到的天幕观念。这里是默卡巴神秘主义和喀巴拉之间最重要的区别之一，后者的特点是恢复了对纯宇宙论思辨的兴趣，其精神特质常常完全是喀巴拉式的。在早期文献中——当然是在宫殿书阶段——没有理论问题的位置，其精神特质是描述式而非思辨式的，它们中最优秀的著作尤其如此。但在最初可能有一个思辨阶段，密西拿中有一个著名段落禁止讨论以下问题：“天之上和地之下是什么？这个世界之前和之后是什么？”

74

可能指的就是诺斯替式的理论思辨，这些诺斯替信徒探问“我们过去是谁，我们曾变成什么，我们过去和现在在哪里，我们被送到哪里，我们凭什么得救”。

事实上有不容置疑的证据表明，在某些仍试图留在拉比犹太教社团内的犹太诺斯替团体中，诺斯替思辨和相关的半神话性质的思想仍然存在。在阿加达文献中这种观念的痕迹不明显，但确实有。比如3世纪巴比伦律法大师拉夫有一名言：“世界是用十种性质创造的：智慧、直观、知识、力量、请求、权力、正义、公正、爱和怜悯。”还有下面这种类似的观念，即常以诺斯替主义的涌移之名出现的七实体的观念，“七个实体在神光王座前服侍奔走：智慧、公正和正义，爱和仁慈，真理和宁静。”这种思辨中的实体就是诺斯替信徒的涌移和大天使，也就是上帝实体化的特性。

更为重要的是保存在最老的喀巴拉著作，12世纪编于普罗旺斯、非常晦涩难读的《光明之书》中的残余涌移思想。这一简短的喀巴拉神学文献，至少有一部分是汇集和编纂的更古老的著作，这些古老著作和其他默卡巴作品是从东方传到西方的。我的运气不错，几年前有了一个发现，从而可以确认一份

75 东方资料 *Raza Rabba*，“伟大的奥秘”，10世纪的欧洲学者将它列入最重要的秘密著作，迄今为止人们认为它已经散失了。幸运的是，13世纪南德犹太神秘主义者的著作从中摘录了很长几段，证明《光明之书》在很大程度上是直接以它为蓝本的。这就说明了诺斯替的“传统”、象征和神话如何传给了12世纪普罗旺斯的早期喀巴拉信徒。这当然对解答整个中世纪喀巴拉起源问题很有帮助。可以确认，除了“伟大的奥秘”是一则神秘密得拉西和一部宫殿书之间的桥梁，还有带有很强魔法因素

的其他古代著作片段和希伯来语的诺斯替摘录也从东方来到了普罗旺斯。通过《光明之书》，诺斯替遗留观念就经过变化而成为神秘思想的主流，成为范型 13 世纪喀巴拉通神论的主要影响之一。

10

诺斯替思辨在默卡巴神秘主义的近邻中也存在，创造书中有一部——*Sefer Yetsirah*，或《创造之书》——就探讨了宇宙学和宇宙论问题。书中可能掺入了较晚时期的内容，但至少在风格和术语方面与默卡巴文献的联系相当明显。它写于约 3—6 世纪之间，非常简短，即使是内容最多的版本也不超过六百字。从历史角度看，它是最早用希伯来语写成的较长的思辨著作。作者灵感的来源似乎也包括神秘冥想，但作品的含混和模糊使我们不能对此作出任何判断。它的风格虚夸而简洁，模棱两可而又饱含深意——因此无需奇怪，中世纪哲学家和喀巴拉 76 信徒写作时都引证它。它的重要主题是世界的元素，那是十字构成性的初始数字——书中称为 *Sefiroth*——以及 22 个希伯来字母。它们一道体现了神秘的力量，这种力量的聚合产生了整个创造中各种具体的组合。十个数字和 22 个字母是“智慧的三十二条秘道”，通过它们上帝创造了所有存在物。这些 *Sefiroth* 不只是，或代表了展开的十个阶段。并不这样简单。“它们的末尾在开端当中，开端在末尾当中，就像火焰离不开炭——闭上你的嘴，别让它说话，封上你的心，别让它思想。”这种宇宙论在分析了，或不如说用神谕宣告了数的功能之后，接着又解释创造中字母的功能：“（上帝）拿到它们，裁剪它

们，组合它们，称量它们，把它们互换，用它们进行整个创造，造出预定的万物。”接着是字母在三个创造领域中的秘密含义：人、星和通过年岁表现的有韵律的时间之流。晚期希腊化时代、甚至是晚期新柏拉图主义的数字神秘主义与注重字母和语言奥秘的犹太思想结合了起来，同时也不乏默卡巴神秘主义的因素。作者似乎要从默卡巴中寻找宇宙学观念，而且部分地成功了，以西结异象中背负王座的“活物”在作者看来是“活数字”。实际上这是非常特殊的数字，据说“它们的外表像闪电，它们的去处在无限远；它们（从神）出来或回到神那里去时，神的话就在它们之中；它们按神的命令鱼行如旋风，俯伏在神的王座前。”

77 此书术语的各种特点，包括一些奇特的、用希伯来语法不能解释的新词，使人想象相应的希腊术语。但大多数细节仍有待澄清。*Sefiroth belimah* 这句话（确切含义我们只能推测）不断被使用，这可能是理解作者所谓“数”的关键，第二个词 *belimah* 可能指这些“数”的特殊性质，按照几位研究者和翻译家的不同理论，这句话指的是无限的“数”，或封闭、抽象、不受影响的绝对的“数”，甚至是无中产生的“数”。如果该书作者是故意要含糊其词，那他作得很成功。在论述“数”一章中出现的宇宙论本体也是讨论的主题。关于作者是否相信数的流溢和上帝的流溢，存在着完全不同的意见。按某些看法，他直接将“数”等同于创造的元素（上帝的灵，以太、水、火和空间的六个维度）。我倾向于同意另外的意见：“数”和元素之间只是有某种对应和联系。无论如何，像默卡巴中的大队天使一样，“数”是敬拜的对象，被认为是上帝王座前的装饰。同时它又是一种全新的元素对古典默卡巴见异象者来说是陌生

的。

另一方面，不应忽视《创造之书》与魔法法术理论之间的联系。我们知道这种理论在默卡巴神秘主义中起过作用。入神中向王座的飞升并非默卡巴主义的惟一内容，它还包括与魔法实践联系紧密的其他技巧。比如有一种叫作“穿上名字”的非重隆重的仪式，仪式中魔法师给自己“注入”了上帝的圣名——象征性地穿上织着神名的衣服。*Sar Torah* 即《托拉天使的法术》一书也属于同一范畴。这种仪式中的启示被等同于默卡巴异象中的启示。“托拉天使”和火的王座中传出的声音启示着相同的奥秘：天地的秘密，造物的维度，谁掌握了它就能君临万物的秘名。除了这些魔法实践，还有其他技巧，比如使人不再会忘掉任何学过的托拉知识。类似的能力对宫殿派神秘主义者是重要的，但不是最关键的，因为他们要努力与拉比犹太教保持一致，——这表现在《大殿》对哈拉卡传统的强调上。法术学说是魔法与秘密信条和迷狂的会合处。在一些著作中，法术因素被推到前台，并表现出与宫殿书的多重联系，比如在 *Harba de-Moshe*（《摩西之剑》）、《拉比阿基巴的字母表》和 *Shimmushe Tehillim*（《〈诗篇〉的魔法用途》）中保存的秘咒就是一个例子。最后一部书在犹太人的生活 and 民俗中长期产生着影响，虽然这种影响不太显著。

11

如果默卡巴神秘主义在某些方面完全堕入了魔法，在其它方面则被道德化地重新解释了。原先灵魂的飞升并不被当作一种忏悔行为。但后来古代塔木德的格言，“忏悔是伟大的……

因为它引导你到神光王座”被巴比伦的加昂耶胡迪（8世纪）与默卡巴主义联系了起来。因此忏悔就伴随着穿越七重天的人神历程。在一部宫殿书中，灵魂必须通过的七重宫殿的头五个被对应于道德完善的某些等级或阶段。拉比阿基巴对拉比以实玛利说：“升入第一重宫殿时我是虔诚的，在第二重宫殿我是纯洁的，第三重宫殿我是纯真的，在第四重宫殿我整个与上帝在一起，在第五重宫殿我在上帝面前展示我的圣洁，在第六重宫殿我在说话和创造的神面前念‘圣哉’三遍，以免护卫天使伤害我，在第七重宫殿中我用尽全力站直，浑身战抖，作如下祈祷：……赞美你，高贵的神，赞美你，华美之宝中的至高者。”

把飞升阶段对应于道德完善阶段的倾向明显引出了一个问题：这是对默卡巴本身新的神秘解释：是否有一种倾向把人自身当作神性的体现，把人的灵魂当作神光王座的体现？四世纪基督教僧侣神秘主义最早的代表人物，埃及人玛卡里乌斯已经走出了这一步。“他第一次讲道的开头读起来像是他神秘信仰的提纲。他为以西结晦涩的异象提供了新的解释。先知看到处于认主、成为主的神光王座关头的灵魂之秘密。”在犹太神秘主义者当中也有类似的对默卡巴的重新解释，3世纪巴勒斯坦塔木德学者西门·本·拉基施有一句重复了三遍的格言：“长老们（亚伯拉罕、以撒和雅各）——他们就是王座。”他试图利用对《圣经》某些句子的巧妙解释证明这一大胆断言，但很明显注释并没有说出这一断言的动机，而作者的动机是真正神秘性质的。

必须强调指出，这些倾向与宫殿文献的精神是不同的，在后者当中找不到对王座的象征解释，这种解释后来在喀巴拉信

徒那里复活并被完善了。宫殿书的主题从来不是人，哪怕是圣徒也不行。它对人没有特殊兴趣，注意力集中于上帝及其神光和王座，以至于不注意其他任何东西。出于同一理由，它对真正虔诚的犹太人的新道德理想没有作出什么贡献。它所有的创造性都在于入神方面，而在道德方面则缺乏生机。宫殿书中的道德学说苍白乏力，宫殿派神秘主义者为之献身的理想是见异象者的理想，是掌握通往神域的秘匙，将异象传达给以色列。异象和秘密知识对他们而言表现了托拉和一切可能存在的人类及宇宙智慧的本质。

第三讲

中世纪德国的哈西德主义

1

80 中世纪的德国犹太人并不关心神学和哲学问题的讨论，而这种讨论对当时东方、西班牙、和意大利的犹太思想产生过重要影响，并且推动了这些犹太人社会在社会生活方面的重要的新发展。这一时期的犹太神学家和哲学家将伦理学和人类学引入形而上学领域，整个运动可以被视为在犹太教的圣经的和塔木德的遗产问题上的柏拉图派和亚里士多德派间的两派之争，对此德国和法国北部的犹太人社会持完全漠然的态度。但他们的确是在以其它任何地方的人所不及的热情投入对塔木德的研究。没有谁能像他们赋予学识以如此的重要性，并在研究中投入如此大的热情。但这种对圣律辩论的关注缺乏相应的思辨才华，或曰思辨热诚。

但这并不是说德国犹太人没有对流散地的犹太宗教史作过重要贡献。他们的精神领袖在形而上学领域缺乏创造性，这一点的确很奇怪。他们显得无力去创造性地运用哲学思辨，即便是那些已被渐渐吸收的极少的思辨成分。但十字军的兴起、那一时期对犹太人的野蛮迫害以及犹太人的不断准备殉难，给这个庞大的犹太人社会在精神上留下了持久而深远的印记。从此，德国犹太人的性格中出现了一种全新的因素，这种因素的发展源于纯宗教的动机，都从未加以恰当的哲学化表述。其标志表现在名为德国哈西德运动的那场运动中，这场运动是某几群人的所作所为，他们被同时代人称为 *Haside Ashkenaz* 即“德国的虔信者”。 81

哈西德运动的兴起是德国犹太人宗教发展中的里程碑。它是决定德国犹太人社会深层宗教的最重要因素，这种情况一直延续到 17 世纪源于巴勒斯坦萨菲德的晚期喀巴拉的影响而产生变化之前。确切而言，哈西德运动是德国犹太史中惟一不可忽视的重要事件。它的重要性在于，早在中世纪它就成功地使大众获知的新的宗教理想和价值深得人心。这场胜利在德国对德国犹太人社会而言，无论如何都是彻底的胜利。在 13 世纪西班牙的喀巴拉主义失败的地方，德国哈西德运动成功了。因为西班牙的喀巴拉主义作为真实的历史事实，出现得很晚，是在犹太人被西班牙驱逐之后，也在萨菲德成为新中心之后。哈西德派绝非孤立的人，他们与整个犹太生活和普通民众的宗教兴趣密切相关。他们被视为某种理想的犹太生活方式的楷模，即便是在他们的原则难以完全付诸实践之处亦是如此。哈西德主义的古典文献与伟大的哈拉卡文献并存，（尽管前者非常尊崇神诫），但并没有与后者完全一致，它保有了某种真正的经

典威望——这种威望不是存在于从事塔木德研究的代表人物中间，他们读《虔诚者之书》这类著作时总要带着一些疑惧；而是存在于虔诚的犹太百姓或“居民”（*baal bayith*）之中。这样，哈西德运动就逃脱了早期喀巴拉信徒的命运，那些信徒总是局限于狭隘的贵族圈子，他们的价值和观念从未进入同时代的大众意识之中。哈西德运动的创造期虽然较短——大约一个世纪，从1150—1250年——但对德国犹太人的影响是持久而深远的。它激发起来并赋予生机的宗教观念保持了几个世纪的活力。德国犹太人面对新的迫害浪潮显示出的内在力量与虔诚主要归因于这些观念。

82 哈西德运动的领导着，正如先前的塔木德权威，同样出自那个显赫的家族——卡罗尼米德斯家族。这个家族几个世纪以来一直在为莱茵地区的犹太人社会输送精神领袖。他们是从意大利迁到莱茵地区的，并在施佩耶尔、沃尔姆斯及美因茨的犹太人中间自然而然地形成了一个名门望族。铸就了哈西德运动的三个人都来自这一家族。虔诚者撒母耳是生活于12世纪中叶、来自施佩耶尔的卡罗尼姆斯之子；沃尔姆斯的虔诚者耶胡达是撒母耳之子，他1217年死于累根斯堡。以利札·本·耶胡达，沃尔姆斯人，是虔诚者耶胡达的学生又是亲戚，死于1223年至1232年间。三个人都对同时代人产生了深远而持久的影响，尤其是虔诚者耶胡达作为宗教领袖在哈西德运动充满勃勃生机的岁月中，其地位是无与伦比的。他的同代人评说道：“倘若他生在先知时代，必会成为先知。”他就像后来的萨菲德的以撒·卢里亚，很快也成为充满神话色彩的传奇人物。哈西德运动另两位领袖的个性同样隐没在环绕四周的大量热情洋溢的传说之中。这些传说得以流传，不仅靠希伯来语，还靠

意第绪语译本的即创造书，创造书已由加斯特译成英文。这些传说并不是总在真实地描述哈西德运动的本来面目，更确切地说，它们是在表现大众愿意把运动想象成的样子。这种曲解对理解运动中起作用的主导力量并非无关紧要。

虔诚者撒母耳的著作几乎都失传了，他的儿子耶胡达的大量著作却流传下来，其中绝大部分是经学生之手整理成书的。此外，沃尔姆斯的以利扎，作为他导师最狂热的信徒，留下了堪称早期哈西德思想宝库的全部文献，特别是其中存有这个团体中成员所能知道的所有早期的神秘信条。实际上他一生都献身于编纂工作，无论是编纂哈拉卡（编在他的伟大著作《芬芳之书》中，这本书已有数种版本问世），抑或是编纂其它的资料 and 传说。他的多卷本著作对研究犹太神秘主义非常值得关注。其中许多著作如今只存手稿。一位杰出的犹太学者曾说，83 他希望这些手稿没有留下来，因为它们“完全应当失传”。但最能表现这一运动的来源及创造性的最重要的文字记载是 *Saf-er Hasidim* 或曰《虔诚者之书》。这本书记录了三位首创者的书面遗言，尤其是虔诚者耶胡达的文字。书的文笔很平常，甚至可以说很糟糕。大多是汇编了些随手杂记的只言片语，而很少条理清晰的书面文章。但此书仍无疑是犹太文献中最值得关注的重要著作之一。这一时期的任何其它著作都难以使我们如此深入地全面洞察一个犹太人社会的真实生活。因为这部书使我们能够研究不与现实分离的宗教和神学，它们仿佛悬在启示的真空中；同时又与日常生活息息相关。在其他作者和编者对活生生的现实宗教体验罩上一层教义的、哈拉卡的或田园牧歌式的面纱时，这部书却用平实的语言记录着那些决定着中世纪德国的犹太人宗教生活的各种真实的、互为矛盾的动机。这里表

现的生活虽然笼罩在一个伟大观念的阴影中，却采用了一种几近戏剧性质的现实主义描述方法。因此《虔诚者之书》是一系列短小的犹太作品的开端——其中不少有价值的作品写于犹太神秘主义发展的晚期——它们也是真正的历史文献，揭示了当时时代的真实境况。

F.I. 贝尔在其《〈哈西德书〉的宗教社会倾向》中的杰出分析表明“哈西德书的教义是个确定而连续的整体。”而且按这些教义反映了一个权威的中心人物——虔诚者耶胡达拉比的精神，耶胡达的历史地位与同时代的基督徒阿西西的圣方济各相似。贝尔也重提了哈西德的社会哲学与其僧侣的——基督教的环境之间关系这一话题。实际上不可否认的是，与克吕尼维新改革后罗马天主教统治的西方相通的某些流行的宗教和社会观念也进入了某些犹太团体的宗教哲学中。这一点在贝尔看来
84 惟有在德国才可能，而在意大利和西班牙的犹太人，哲学启蒙的扩展不是阻止了这种渗透，就是至少经过不断的斗争限制渗透的范围。虽然贝尔把这些渗透倾向描述为“只加速了自发的发展的刺激因素，已比京德曼走得更远。京德曼也认为这一时期流行的基督教神秘主义和哈西德运动之间有联系，但在二者的独立性方面，又作了保留，强调“无需谈及派生关系；相同的原因产生相同的结果。神秘主义在空中，它的种子落在犹太人和基督徒当中的沃土上。”

2

但假定十字军时期可怕的苦难对犹太宗教思想的冲击是一种全新的神秘倾向之源，那就错了。真实的情况是，在十字军

时期之前很久，在人数众多的基督教平信徒受神秘思想影响之前很久，莱茵河流域的犹太人社会，德国犹太人的文化中心，就已开始吸收早期默卡巴神秘主义的因素。这种古老传统的渗透似乎与上文提及的卡罗尼米德斯家族 9 世纪从意大利到莱茵地区的迁移时间相吻合，随着这种传统的整套文献得到移植。通过巴格达的亚伦的不懈努力，对这种文献的理解已流传甚广。从《奥里亚的阿希马斯编年史》的传说中可以估量出意大利土壤上默卡巴神秘主义复兴的程度。《编年史》是一部关于 11 世纪犹太人生活的珍贵文献，它能在托莱多教堂图书馆保存下来几乎是个奇迹。只需读一读 10 世纪南意大利犹太人的宗教诗歌——特别是阿米泰·本·谢法提亚的赞美诗——就可了解默卡巴神秘主义对其风格和内容的巨大影响。萨巴泰·多诺罗的注释表明，创造之书 10 世纪在意大利已为人所知。与它一起的还有大量相关文献，半神秘的或完全神秘的密得拉西，还有其它只能通过散见在哈西德著作中的摘选才知其存在的各种文献。 85

这些文献对德国犹太人的影响是深刻的。其影响在德国和法国北部学校的犹太旧会堂那些诗人的作品中可以看到，这些学校继承了巴勒斯坦和意大利的传统。那些诗常常很难理解，除非读者熟悉默卡巴文献。波希米亚的亚伯拉罕·本·阿泽利编选了对大量这种诗的多卷本注释，这些注释最近才出版，大多是讨论神秘观念的。同样显而易见、却未被普遍认识到的是，许多塔木德学者和释经者——这一名称通常用于 12—13 世纪的德国和法国北部的塔木德辩论学派——就是纯粹研究宗教课题，也沉溺于同样的神秘思想。据说，某些非常著名的释经学者如果不是亲自实践神秘仪式的话，也喜爱研究旧的神秘著

作，这决不仅是传说。关于这一点有各种相互独立的见证。至于其他人，对他们偶然冒险行为的细致研究完全证实，他们在创造、默卡巴、甚至“身体量度”问题上从神秘观念汲取了灵感。这一辩论学派的大师之一是当皮埃尔的以撒。无人会怀疑他拥有神秘知识，据说他见过异象；我们现有伦敦的艾尔哈南·本·雅卡以讲演为基础写成的对《创造之书》的注释，而他最著名的学生蒙特孔图的以斯拉，他的别名是“先知”，这绝非仅是荣誉称号，他曾实践过玛喀巴神秘主义。他的“升天”得到数人证实。他拥有先知的天赋是公认的。“他显示象征和奇迹。有人听到一个声音从云端向他说话，好像上帝向摩西说话一样。包括沃尔姆斯的以利扎在内的伟大学者经过几天的禁食和祈祷之后得到启示，他的话全是真的，而非欺骗。他也写出了前所未闻的塔木德注释，他还揭示了托拉和先知的奥秘。”他宣称弥赛亚时代将开始于1226年，而在1240年，即创世86 5000年时达到顶峰，这一预言流行甚广。

这些关于生活方式和昔日迷狂者异象的传说，虽然只有少数人追踪它们的足迹，仍不断对人们的想象力产生强烈影响。这些传说可能主要在十字军时期结合了其它不少常常是差异极大的思想成分。这样，10世纪上半叶享有盛名的最清醒的理性主义哲学家萨底亚的观念逐渐为人所知，与此矛盾的是，这些观念的影响来自那部原以阿拉伯语写成的鸿篇巨制《哲学学说和宗教信仰之书》的古老希伯来语译文、更确切地说是改写，其文体充满诗意、激情和半神秘色彩。除了部分受到曲解的萨底亚的因素，亚伯拉罕·伊本·以斯拉和亚伯拉罕·巴尔·哈亚的影响也愈来愈大，新柏拉图主义及其中某些纯神秘特征随之进入法国北部和德国哈西德运动之中。这一浪潮也带来已难

以考其源流的某些秘教传统的混合。这一时期的哈西德文献中常常出现不同寻常的结合：希腊秘教、早期犹太魔法、还有古德国的恶魔和巫术信仰。典型的例子是，沃尔姆斯的以利扎使用“哲学家”一词时，其含义与中世纪拉丁作品论述炼金术和秘教时相同，即作为精通这些秘密知识的学者的名称。他论心理学的著作中出现的“哲学家”总是在介绍这类炼金术观念。

所有这些因素都交织在极其不同的哈西德文献中，但只是杂乱地组成一个混合体，而不是组成一个有机的系统。前面提及的那些作者似乎无力发展这些思想成分，或者进行综合。可能他们根本没有意识到不同传统的矛盾，对所有传统他们都同样尊崇。至于他们作品的形式，值得注意的是，他们没有热衷于匿名，更不必说使用假名，而用假名是默卡巴神秘主义者的典型特征。只有很少几本作品托名于一个叫约瑟·本·于齐耶尔⁸⁷的人名下，这个人首次露面是在《便西拉字母表》（10世纪）中，表中称他是便西拉的孙子、先知耶利米的曾孙子。但即便此表也无法肯定，这些著作中的一部分，可能也包括“字母表”本身是否真地源于意大利。不管怎样，这种托名大概不是有意的，更可能出于误解和混淆，比如沃尔姆斯的以利扎的门徒就《创造之书》作的拙劣注释却冠在萨底亚的名下出版。因为在哈西德派眼中，萨底亚的确是“深知奥秘”的人。

3

虽然没有建立起一个整体信仰，或不如说根本就缺乏致力于此的认真态度，使得这些作品存有许多自相矛盾处，但它们在外表上还是显示出某种一致性。这种新的冲击深深影响了

12世纪德国犹太人那不安定的生活，也给他们的文献烙上了深深的印记。其精神竟奇妙地渗入了半哲学的论辩中，片断散落的古代神话以及其它诸多传说和回忆，充满了明显的误解，不时表现出向神话的回归。

因为精神世界正如外部世界一样，也经历了重大转变。宗教冲动的力量一度在上帝神光这一异象观念中和恶势力灭亡的启示录式异象中得到反映和满足，现在这一冲动衰弱了，暂时不再是活跃的宗教团体的动力。但实际上，没有任何东西会完全消失；经过了玄妙的变化，所有的旧传统都保留了下来，因为在哈西德世界中，古老的东西总是受尊敬的。

88 德国犹太教尽管有着内在的保守性，新的环境最终唤起了新的回应。值得注意的是，十字军不间断的迫害浪潮现在落到了德国犹太人头上，却未给他们的宗教教义中带入末世论因素。这一时期没有一部启示录作品，除非我们算上现已失传的先知拉比特罗埃斯特林的《预言》，此人是生活在埃尔富特的默卡巴神秘主义者，他的全部作品只保留下来一小段。记载迫害的编年史家和新派宗教诗歌作者是此时最富时代特色的人，他们一致希望末世来临，但更注重被赐福的殉难和救赎超乎一切的荣耀，而非末世的恐惧和最后审判。

说到哈西德领导者的思想，虔诚者耶胡达激烈反对所有对弥赛亚来临时间的计算。在逐年记录累根斯堡的佩塔亚的旅程时——此人在1175年左右到过巴格达和巴黎——他删去了手稿中某个尼尼微的星相家撒母耳的弥赛亚预言，“免得人们以为他相信这个预言。”在《虔诚者之书》中他说：“如果见到有人说关于弥赛亚的预言，你当知道他是在行巫术与魔鬼相交通：不然他就是个妄想用上帝名字作法的人。他们向天使和精

灵魔法，天使和精灵告诉他们弥赛亚的事，只是诱使他们胡言乱语，最后他们会因召唤天使和恶魔而蒙羞，那地会遭受不幸。恶魔教给他们末世的秘密只是为了羞辱他们和信他们的人，因为无人能知道有关弥赛亚来临的任何事。”

但尽管在哈西德的弥赛亚概念中缺少启示录成分，我们却不能忽视其末世论特性。曾有过这样的倾向，J.N. 西姆豪尼，少数几个试图深入研究这一题目的作者之一，把哈西德运动描述为一场以反末世论式的虔诚为特征的运动，它不主张为善行期待今生的报酬，也不关心得救的希望，只是注重当下。“如果深深的不幸落到一个人身上，他就该想想那些战场上不避刀剑的勇士，因为他们耻于逃跑，为了不蒙受羞耻而牺牲或负伤。他们战死了，并未从主人那儿得到报酬。他们用经上的话说：“‘虽然他杀了我，我还是信赖他。’我服侍他不图回报。”有一则关于虔诚者耶胡达的传说，说他在死前试图搞清“末日”之期但未成功。按西姆豪尼的看法，这传说只是一系列相关的努力之一，是为了给哈西德运动蒙上更浓的弥赛亚色彩。

那么是否可以接受哈西德根本反对末世论这种解释呢？这种解释不能由《虔诚者之书》，更不必说这一团体的其他文献，比如沃尔姆斯的以利扎的著作证实。如果说他们的宗教兴趣的确不集中在严格意义上的弥赛亚期望上，同样确定的是，他们的想象被有关灵魂末世论的一切所深深吸引。有启示录式倾向的默卡巴神秘主义者不如古代见异象者，如埃塞俄比亚文《以诺书》的作者，对这一主题有那么直接的兴趣，但它在别的团体中被研究，并激发了几则密得拉西。关于天堂中的极乐，救赎，复活，义人的至福直观，他们的身体和衣服，最终的报奖和惩罚等等末世论观念对象虔诚者耶胡达这样的人来说具有重

要意义。这些概念绝不是与许多不同传统一起留下来的文字残余，它们是宗教信仰的真正核心。信仰以多种方式表现出来，许多方式无疑都是那一时代的自发产物，但即使是那些来自东方、郊仿末世论阿加达的那些也是经过自己改造的，比如对葬礼后几天在坟墓中受审判的恐惧所作的描写。

模糊的末世希望总是能激起普通民众的极大兴趣，这是一些伟大的犹太神学家不愿意看到的。对虔诚者耶胡达来说，神秘主义就是对某种知识的预先了解，这种知识严格来说是属于弥赛亚时代的。上天的秘密等待着“要来的时刻”。此世只有神秘主义者和寓言家“吸到一点奥秘的气味。”——尽管如此，无疑“末日”思辨从未在哈西德神秘主义中消失。

哈西德思辨的范围和种类远胜旧的默卡巴神秘主义。除了后者喜爱的冥想主题之外，它又引入了新的神秘思想。我们遇到一种新的通神论，“合一上帝的奥秘”，它并未完全放弃旧的王座神秘主义，但大大超越了它，形成一种特殊的神秘学说；它的工具是一种新的神秘心理学；它关于“托拉的理由”，即诫命的理由有大量思辨——这一题目旧阿加达以及许多旧默卡巴神秘主义者是留给弥赛亚时代去解答的。我们已经看到，默卡巴迷狂异象很少为解经学留下空间。而这种解经学思考，不管其形式或方法如何，——有一些是很奇怪的——在哈西德思想中占有重要位置。

这还不是全部。哈西德学说包括——除了一种社会哲学，建立在可能来自基督教的自然权利概念上——某种基础的历史神学。按沃尔姆斯的以利扎的看法，从创造之日起就有一个相反的历史力量，他称之为“杂草”，对抗着神的目的，《创世纪》三章十八节“地上将生出荆棘和薊”不仅应以自然的意义

而且应以历史的意义来理解，土地象征着人类历史上演的舞台。通过一系列建立在数字神秘主义上的推理，“荆棘和藟”被解释为尘世历史的体现，在每一代都对抗着内在的神圣历史进程。尘世历史的起源是由于堕落，堕落也是人际关系中暴力和不平等的原因。如果不是由于亚当的堕落，人类就能与天使在一起，靠直接的启示与上帝保持一种永久的关系。即使在堕落之后，人也可以避免贫富之别这一社会不平等的罪恶，如果他们全是耕种者的话。 91

这里要强调的是，除了有关创造者和创造奥秘的思辨，哈西德思想还给了与人的宗教存在直接相关的概念以突出位置，这一点大大超过了默卡巴神秘主义。它设定了一个确定的理想化的人，一种应当遵循的生活方式。除了特殊形式的神秘祈祷之外，它神秘信仰的主要内容还包括 *Hasiduth* 即“虔诚”理想，关于这一点我们要作出更详尽的说明。

4

哈西德运动的原初推动力不是任何种类的学问或传统，而是它关于“虔诚者”的新概念。这是一种宗教理想，超越了一切理性领域的价值，比任何理性成就更值得追求。作一个虔诚者，就是要固守纯粹的、完全独立于理性和学问的宗教标准。让古德曼感到惊奇的是，“虔诚者”往往是“除了虔诚一无所长的人”。这完全是一种无能，——发生在如此杰出的学者身上就更值得注意——他不能正确评价一种完全不同于传统的犹太人对博学的托拉学者所表现的尊敬的价值尺度。尽管哈西德运动仍鼓励学问，但在这里除了解《圣经》经文之外不能懂

得更多就不能成为一名“虔诚者”。值得注意的是，一位《诗篇》诵读人成为哈西德传奇中的人物：由于他整个犹太人社会才熬过了“黑死病”时代的大迫害。这样的传奇不可能源于西班牙。它得以盛行只是因为新的理想人性的概念为其准备了土壤。哈西德运动“值得注意”，不是由于任何理性的价值标准，而只是在“虔诚”概念的框架之内。

92 “虔诚者”一词有特殊的意义，与同一词语在塔木德中的用法截然不同，那里的意义远为模糊和抽象。有三个最重要的条件使人成为真正的、《虔诚者之书》中描写的那种“虔诚者”：对此世之物持禁欲主义的否定态度，心灵绝对的平静，作为原则推向极致的利他主义。让我们更详细地考察这几点。

思想的禁欲主义倾向是对生活浓重的悲观主义态度的必然结果，这在沃尔姆斯的以利扎对一则旧密得拉西的解释中有典型的表达。《创造儿童的密得拉西》中讲道，主保天使在儿童的鼻子上弹一下，新生儿就忘记了他出生前在天上的学堂学到的无穷知识。以利扎问道，为什么要让孩子遗忘？“因为如果他不遗忘，用他所知道的去思考此世经历，就会被这种经历弄疯”。这是柏拉图主义回忆即知识学说一个值得注意的变形，原来在密得拉西中也有这种学说！因此，只有以末世论观点思考才有希望出现。以利扎用一个有些过分的比喻说，人是一条绳子，上帝和撒旦各执一端，最后还是上帝更有力。

在实践中，禁欲主义还弃绝了尘世语言和与孩子们玩耍之类纯洁的快乐，“养鸟取乐的人不如把钱给穷人”。简而言之，用《虔诚者之书》意味深长的话来说，就是不理睬普通人过的普通生活。“虔诚者”必须完全拒绝和克服日常生活中的每一次诱惑，自然地，这种禁欲主义与放大的末世希望恰成比

照。一个人拒绝此世的诱惑，不注意女性，他就配得上来世，那时他会位列天使之中，亲眼看到“光”的荣耀。

其次，“虔诚者”必须忍受侮辱和羞耻而不畏缩。事实上，通过一个天才的文字游戏，“虔诚者”一词可以解释为“忍受羞辱的人”。因为忍受羞辱和嘲笑是真正信徒生活的根本部分。“虔诚者”正是在这种情况下证明自己配得上这一称号。即使 93
因被辱而色变，他也要像是又聋又哑。”虽然现在他脸色苍白，以赛亚说（第 29 章第 22 节）：‘雅各必不再羞愧，面容也不至变色。’是的，他的脸将从此发光。”“《诗篇》说：‘因为我们整日被杀戮。’这说的是遵守神的诫命而忍受羞辱、恶名和敌意的人。”这种被反复强调的对侮辱和嘲笑无动于衷，是对上帝真正的亲近，因为哈西德生活方式的极端性肯定是会激起侮辱和嘲笑的。理想的虔诚者就像先知所说的（《以赛亚书》第 42 章 14 节）：“我许久闭口不言，静默不语。”对天国福祉的希望在这里还是最突出的音调，虽然有时也强调这种希望不当是人们行为的动机。“有人虐待侮辱一个虔诚者；身体和财产受诅咒他并不在意。但当被诅咒要犯很多罪而失去天国福祉时，他就悲伤了。他的学生问他为什么，他回答说：骂我并不能伤害我。我不需要荣誉，人死时，荣誉在哪里？但诅咒我的福祉，我害怕这会使我犯罪。”

第三点也很重要：“‘虔诚’的实质就是所有行动都要在严格正义的范围内，而不是在正义边缘——就是说，不咬文嚼字地依据《圣经》维护自己的利益。因为论到虔诚者努力追寻的上帝，经上说：‘耶和華在他一切所行的，无不公义。’”《先祖格言》，一篇论述伦理的密西拿，已强调过这种利他主义：“我的是你的，你的也是你的——这就是虔诚者的态度。”著名的

注经家拉什也不断强调，虔诚者不固执于律法文字，即使这样作对自己有利。

《虔诚者之书》中这一原则的表述不能完全弥合这种生活方式与拉比犹太教典藉哈拉卡之间的分歧。在哈西德运动一方，有一则古老的塔木德传说，据说有一种“虔诚者的密西拿”，其中诫命的要求比普通律法严格得多。这类倾向其实只是偶然出现在塔木德文献中，从未形成系统。但无论如何，它们被用作中世纪哈西德理想合法性的证明，这种理想其实是间接来自当时的宗教运动。在《虔诚者之书》中，我们似乎发现了对一直很模糊不清的“虔诚者的密西拿”的阐释。虔诚者的“天上的律法”，即自我否定和利他的召唤，在许多情况下远远超出了哈拉卡解释的一般律法，人们不难感受到两种思想间潜在的矛盾。有些事主要涉及社会关系，是拉比律法允许的，但仍要受到上天的惩罚。贝尔指出，托拉律法和天上的律法之间的分歧——后者常被用作自然和人类社会中善与公正的同义词——是《虔诚者之书》中刻画道德概念的基本原则；它甚至被当作日常生活中正确与公义的标准。

即使是据说只为虔诚者制定、暗中与哈拉卡对立的天上的律法，也可以由《圣经》注释推导出来，该书作者在完成这项任务时表现了极大的天才。但很清楚，从这样的假设出发不可能对严格的哈拉卡研究作出贡献，无论他表现得多么尊崇哈拉卡传统，没有一点“革命”的态度。事实上，我们几乎没有一条虔诚者耶胡达所作的哈拉卡，这与他在其他领域的丰硕成果形成鲜明对照。在他的门徒，维也纳的以撒·本·摩西的杰出哈拉卡著作《光之门》中，没有一条哈拉卡被归于老师名下。以撒曾在老师最后的岁月里在累根斯堡陪伴他，他归于老师名下

的是“奇迹故事、注释和创造性的推理和意见”，这些在《虔诚者之书》中有数百处——大部分无疑来自耶胡达。

虔诚者表面上的行为完全遵守现有律法，私下则否认律法对自己是至高无上的。有些矛盾的是，沃尔姆斯的以利扎在《芬芳之书》一开始试图用哈拉卡术语规范哈西德理想，并在书中列出了宗教律法大纲。值得注意的是，迈蒙尼德和与他同时的青年以利扎一样，都试图将哈拉卡扩展到严格说来不属于它的范围的事物上去：迈蒙尼德为自己的著作写了一个哲学和宇宙论性质的序言，把亚里斯多德式的启蒙思想说成哈拉卡的一部分；以利扎则用一章的篇幅去写完全非理性的“虔诚”原则。这种巧合不是偶然的，它使我们增加了对犹太教不同宗教倾向的特性的了解。同样并非偶然的是，两种尝试都失败了：哈拉卡与模仿它的假哈拉卡从未建立起有机联系。

5

“虔诚”引导人走向对上帝真正的畏惧与爱的顶峰。在最高的表现形式中，对上帝的畏惧完全等同于对上帝的爱和献身。这不是出于防备恶魔的需要，也不是出于害怕诱惑，而是因为处在这种神秘状态中，一股欣悦的洪流就会淌入灵魂，冲走一切尘世自私情感的痕迹。“灵魂充满对上帝的爱，为希望之绳牵系，心也欢悦轻松。他不像那不情愿服侍主人的人，即便有人阻挡他，热情仍燃烧在他心中，他高兴地执行造物主的意志……当灵魂回味对上帝的畏惧，发自内心的爱火就在灵魂中燃烧，最深的欢乐充满了心中……爱之中的人不考虑今生的利益，也不关心妻子儿子的幸福，这些对他都无足轻重，他只

是要执行造物主的意志，善待他人，尊崇上帝的名……他的冥想在对上帝的爱火中燃烧。”^① 在这个阶段，执行神的意志是
96 纯粹的爱的行为。像当时基督教神秘的爱之诗一样，神秘主义者与上帝的关系是以身情的词语描述的，而且常常是用令现代人感到震惊的方式。对此种隐喻的使用可以回溯到萨迪亚的神学巨著对这一问题的详尽研究。他非常详细地描述了人间的爱，这对早期德国哈西德信徒来说完全是关于上天情感的寓言，对后来波兰哈西德运动的创立者以色列·巴尔·闪也是一样，有人引他的话说：“萨底亚对爱的论述使我们由感性情感的本质推出灵性情感的本质，如果说感性之爱的力量已如此之大，那么上帝之爱的力量会有多大啊！”“虔诚”的神秘原则在对上帝的纯洁之爱达到极致，它对理解通神论和默卡巴神秘主义十分必要，而以利扎也正是把它当作这样的前提加以介绍的。

哈西德信徒的理想不带中世纪德国这样的塔木德学术中心本可能有的烦琐学究痕迹，与古老的僧侣式的禁欲理想紧密相连，更与犬儒派和斯多噶派的“不动情”相差无几——后一理想最初虽不出自宗教动机，却有力地影响了基督教初期的禁欲主义和后来穆斯林神秘主义派别苏菲派，我们现在看到的是犹太化的犬儒主义，它利用了塔木德中的同类因素，却不理会与它不一致的因素，或将其没入背景之中。在荣辱不惊的理想中，犬儒主义的影响十分明显，这种影响不仅在喀巴拉著作里，而且在神秘主义历史上从来都是不可或缺的。西班牙喀巴拉信徒阿克的以撒（约 1300 年）曾讲过一个故事：“得到亲近

^① 沃尔姆斯的以利扎：《虔诚者的哈拉卡》。

上帝的奥秘的人，就得到了宁静；得到宁静的人，就得到了孤独；这样，他就来到圣灵面前，得到了先知的能力。关于宁静的奥秘，拉比押尼珥告诉过我下面的话：从前，有一个热爱秘密知识的人去见一个隐士，请求当他的弟子。隐士对他说：孩子，你的目标是好的，但你是否能保持宁静？他回答说：我的确因称赞而喜悦、因侮辱而心痛，但我不报复，也没有恶意。大师对他说：孩子，回家吧，只要你不能作到泰然自若，还能觉得侮辱的刺痛，你就不能将思想与上帝相连。”——这个喀巴拉式或苏菲式故事完全与哈西德精神相和谐。同时代的德国神秘主义者艾克哈特也表达了相似的思想，他把“古书”，即斯多噶著作当作权威来引用。

犬儒主义的另一因素也表现得很明显：某些行为的极端化，全部宗教热情都集中于宗教生活的某一方面或某一道德品质上。传递了许多宗教观念给这些团体的萨迪亚把“虔诚者”定义为“一生献身给一个特殊宗教诫命的人，在任何情况下都遵守它，即使这样作会违反其他诫命……今天遵守某条诫命、明天又遵守另一条的人不能称为‘虔诚者’”。在这里激进主义和极端主义的因素已出现在术语定义中，后来迈蒙尼德也把这当作“虔诚者”的特征。另一方面，与宗教激进主义完全相反的荣辱不惊的理想从未出现在哈西德神学著作中，必然来自外部，就是说，可能来自周围的基督教世界，两者都同样是根本的，正是这两种似乎矛盾的精神的结合造就了犬儒派，哈西德运动就是披上了犹太外衣的僧侣式的犬儒主义。作为当时基督教社会普遍接受的道德理想，又被圣徒和广受欢迎的传道者发扬光大，犬儒主义在十字军造成的氛围下在德国犹太人中扎下了根，《虔诚者之书》中宣扬哈西德理想的许多小故事在基督

98 教传道者的宣道文中也有对应。除了大量民俗之外，其中还有不少有着深刻道德意味的故事，以及各宗教共同的思想——包括超出了这一范围的思想。这些故事传播得很快。比如下面的故事：一个虔诚的人忍受着对罪的厌恶生活在妓女和赌徒中间，为了拯救他们，让他们至少避免一两项罪恶。这个故事各地都有。

我们已看到，旧默卡巴神秘主义信徒至多是神圣奥秘的保存者。这与哈西德信仰截然不同。对后者来说，谦卑、节制和否定自我比默卡巴见异象者由于认识上帝而产生的骄傲更有价值。迷狂的预言者被冥想的虔诚者所代替，这些虔诚者沉浸在对无处不在的无限者的谦卑冥想之中，而预言者要由神秘的锐气带着冲破重重阻拦来到王座阶前。但纯冥想的神秘主义理想必须放在它真正的宗教和社会环境中来理解。“虔诚者”可以说是面向上帝而背向犹太人社会，但要作后者真正的导师和主人。哈西德文献极力容忍人类弱点及其对犹太人社会生活条件的各种考虑说明了这一点。《虔诚者之书》的道德评判远远超越了哈拉卡仅限于人间的现实主义，是真实人性的一份珍贵记录。尽管有虔诚者的诫命中的道德和宗教激进主义，“虔诚者”毫不犹豫地谴责炫耀这些品质的行为以及塔木德称为“轻率”和“荒唐”的虔诚。哈西德运动的僧侣主义表现得很明显，它平静地承认不是每个人都注定要成为虔诚者。虔诚者耶胡达和他的父亲在传说中都被描画成圣徒，在他们身上宗教生活的两个方面和谐地组合在一起：激进、反社会和对理想内在的虔诚；对犹太人社会充满爱心的关怀。

99 必须再加上一条：无助的、无私的、泰然自若的虔诚者在受哈西德运动影响的公众心中是力量无穷的人物，可以调动各

种自然力量。对真正虔诚者的公众观念补充了虔诚者对自己的刻画，虽然也造成了一些不协调。举例来说，虔诚者耶胡达虽然完全确信魔法和其他秘密学说的有效性，却坚决反对实行它们。他很清楚想控制自然力量的魔法师和不渴望任何力量的谦卑虔诚者之间的区别。但他对这一危险的认识并未防止他遗产中的魔法因素超过道德理想。在传说中，他拥有并施予别人魔法力量，虽然他自己极力否认，而且这种传说在他生前就已产生。在上述观念中，虔诚者是魔法力量真正的主人，他能获得一切，因为他自己一无所求。在犹太教中，没有其他人作为神秘的创造者被这样的光环围绕。Golem（即矮精灵）的传说来自哈西德运动，这是德国犹太人精神的结晶，以及魔法学说的理论基础。耶胡达最虔诚的弟子沃尔姆斯的以利扎既论述“虔诚”的本质，同时也论述魔法和上帝秘名的力量，有时甚至把它们放在同一部书里。还有现存的最早创造矮精灵的秘方——一种字母魔法与迷狂实践的混合。在最初的思想中，矮精灵要依靠他的创造者迷狂的持续才能存在。创造矮精灵可以说是神秘主义者特别崇高的体验，他们完全沉入《创造之书》描写的字母组合的奥秘之中。后来的大众传说才在迷狂意识之外承认矮精灵的存在，随后的年代中大量传说就围绕这些精灵及其创造者产生。

6

还有一个问题仍未确定。一般认为神秘祈祷是哈西德信仰 100 的特征之一，那么魔法与神秘祈祷的关系到底有多深呢？父亲一辈从西班牙迁至德国的雅各·本·阿什说：“德国哈西德派有

个习惯，就是数祈祷文、感恩词和赞美诗中的字数，并从托拉中找字数的理由。”换句话说，这种神秘祈祷文不是来自信徒自发的祈祷，而是来自对古典礼拜仪式的研究，它的内容很大程度上是传统形成的。实质上这不是新式礼拜，而是对牢固的传统的神秘化。在哈西德文献中，神秘思辨的技巧首次被加以强调，这些技巧普遍认为是喀巴拉信仰的核心。比如 *Gematria* 即计算希伯来词语的数值并寻找它与等值词的联系，*Notarikon*，即把一个词解释为一个句子的缩写，*Temurah*，即按某种系统规则互换字母。作为历史事实，这些神秘解经技术在严格意义上都不能算作喀巴拉。在 13—14 世纪的古典喀巴拉文献中，它们的作用很小。较为注重它们的重要喀巴拉信徒，如雅各·本·雅各·哈柯亨和亚伯拉罕·阿布拉菲亚，都受过德国哈西德思想影响。真正的喀巴拉与这些“喀巴拉”实践关系不大。

有关祈祷的哈西德文献很多，不少都保存在我们手中。它们想表明祈祷文中词的数目、词的数值、部分和整个的句子都与相等数值的《圣经》段落和某些上帝和天使的称号有联系。祈祷被比成雅各登天的梯子，进行祈祷是一种神秘的飞升，它
101 “充满隐秘的内容和目的，并且高度规范化”。^① 但尽管我们知道许多哈西德“奥秘祈祷”的外在技巧，关于这种神秘数学的真正意义和作用我们仍然一无所知。是否祈祷可以引发神游，或者受重视的是祈祷的魔法作用？如果是前者，我们面对的就是 1200 年以来喀巴拉信仰中的概念 *kawwanah*，字面意义是“意向”，也就是在祈祷时冥想其中的词语。*kawwanah* 就是在

① M. 古德曼，《中世纪犹太教育和文化史》，第 160 页。

祈祷行为中被认识的某种东西。

在德国哈西德运动中，喀巴拉式祈祷神秘主义的基本信条尚未产生。沃尔姆斯的以利扎在他对祈祷文的出色注释中，没有提到与喀巴拉概念接近的“意向”概念，在另一处也只是顺便提及——这一点我以后会讨论——而那里指的是整个祈祷而不是特殊词句。哈西德信仰自身如何解释上面提到的“奥秘”的用法，我无法最后下结论，但很清楚这种祈祷神秘主义与旧默卡巴神秘主义是对立的。是祈祷而不是神秘主义者自己接近上帝的宝座。是词语而非灵魂战胜了命运和邪恶。人们异常关注对传统文本的正确应用，由此他们变得过分博学，这表明了一种对词语全新态度的出现。默卡巴神秘主义者试图用丰富的词汇自由表达他们大海般的情感，而哈西德派在很有限的固定表达中发掘了许多秘义。这种对固定词汇费力的忠诚与关于词语中内在魔力的新思想是联系着的。

至于这种祈祷神秘主义，或者说祈祷魔法，何时、如何起源，我们找不到文字记载。虽然我们对它所有的了解都来自哈西德运动，显然它不是从那里发源的。虔诚者耶胡达的弟子传下的说法一致认为，这种新神秘主义可以通过卡隆尼米德斯回 102
溯到意大利，再回溯到我们提过的巴格达的亚伦。当然，这一链条中直接的联系不是那么肯定，但实际上“祈祷神秘主义”从意大利以较为原始的形式传来德国这一说法还是可信的。沃尔姆斯的以利扎告诉我们，虔诚者撒母耳的父亲 R. 卡隆尼姆斯在 1126 年左右死去时，撒母耳还太小，按家庭的传统不能被传授父亲的秘密。因此卡隆尼姆斯交给当时施派尔犹太社区的领袖人一项使命：在孩子长大后为他启蒙。这很清楚地表明，秘密信条的起源早于十字军时期。它是否曾在巴比伦存在

并从那里传到意大利，——也许与业已衰落的默卡巴神秘主义一道——这一点尚有待决定。无可置疑的是，喀巴拉祈祷神秘主义得自哈西德运动，虽然后来发展得完全不同了。

迷狂与魔法的结合是默卡巴神秘主义的特征，它在新的层面上又重新出现在这种祈祷神秘主义中。它是否决定着祈祷理论，我们只能加以猜测。其他方面的影响是明显的。虔诚者耶胡达的追随者摩西·塔库（Taku 或 Tachau）挺身捍卫纯正的塔木德学说，在必要时，他甚至反对自己的导师。他曾记录过这种实践，并毫不犹豫地斥之为异端：“他们自称先知，念圣名——有时只是意想，不真念出来。一个人为恐惧左右，倒在地上。他灵魂前的栅栏倒下了，他走到场地中央遥望远方，过一小会，圣名的力量消失了，他就思维混乱地醒转来。这就是魔法师所行的役魔术。为了知道遥远国度发生的事情，他们对他们中的一个人施以不洁的役魔术。这个法师跌倒在地，血管抽搐僵硬，像个死人。一会儿之后，他无意识地站起来跑出房子，如果没人在门口拦住他，他就会摔坏。等他恢复了知觉，就能说出看到的東西。”

众所周知，这一时期反常的“超心灵”现象在基督徒中传播得如何广泛，哈西德信徒们就生活这样的环境下。约瑟夫·格雷斯的的多卷著作《基督教神秘主义》是有关上述情况值得信赖的资料宝库。犹太神秘主义者也十分注重这种与心灵世界的直接接触，马维奇的雅各·哈列维（约 1200）就是一个明显的例子。属于一个哈西德团体的哈列维给我们收集了一整套“上天的应答”。（关于教法争论的判断），它们是“在梦中”，即 *Sheeloth halom*，被启示给他的。这种询问是一种广泛传播的魔法实践，对此我们有数百份记录。尽管有些学者不同意用直

接启示代替塔木德式论辩去解决哈拉卡问题，羡慕和模仿这种实践的大有人在。的确，从严格的塔木德观点来看，许多哈西德追随者对哈拉卡的态度是可疑的。

7

哈西德理想中表现的新宗教精神渗入了传统犹太神秘主义的每一领域并试图改造它们，虽然是糟糕和非系统化地改造。这包括试图给予默卡巴新的解释。虔诚者耶胡达告诉他的学生以利扎，一次他和父亲一块儿上会堂，他的父亲指给他一个盛着油和水的碗，让他注意阳光照在液体上产生的奇妙光彩：“看这光芒，因为 Hashmal（以西结异象中人格化的对象之一）的光芒和它是一样的。”

我们已经看到新倾向如何改变了祈祷中的旧精神，它也开辟了新的宗教体验的领域——虽然有人怀疑这种体验是以后的年代才产生的——比如有关忏悔的理论和实践就是首次在犹太神秘主义发展中得到如此狂热的力量。在此之前忏悔对神秘主义者来说并不是最重要的，现在却成为他们存在的核心。忏悔技巧发展成一个庞大而精细的系统，成为真正“虔诚”的基石之一，它与现在被强调到无比重要程度的祈祷一起代替了迷失自我的飞升。要知道，过去犹太人并没有详细讨论过对应于不同程度过错的忏悔行为。哈西德信徒不为传统所限制，制作了一套忏悔仪式，完全与新精神相一致。

我们这里遇到的无疑又是基督教的影响。整个忏悔体系，特别是沃尔姆斯的以利扎在他的书中规范的形式，与中世纪早期基督教文献《忏悔书》中描述的实践紧密对应。这些凯尔特

语和法兰克语《忏悔书》发展了一个特殊体系，对它的理解一直是我们的任务。忏悔被当作通过个人的赎罪行为对不敬上帝的补偿，罪人履行某些规定好的忏悔行为，——这最后不可避免地导致只能称为忏悔税的补赎。以上“有效的疗药”充满了奇特的忏悔史，无疑适合于刚基督教化了的凯尔特人和日尔曼人，并很好地适应了他们过去的正义概念，特别是在法兰克人那里。应该注意的是，它们也被哈西德信徒拿去用于犹太背景中。虽然十一世纪教会在格列高里改革之后向旧《忏悔书》开了战，它们的权威在整个十字军时期、在广大的范围内仍是不可动摇的。这时德国犹太人社会也很愿意接受这些内容，只要指出某些零散的与旧犹太文献的相似之处，就可以轻易使其获得权威，被接受的忏悔体系以各种禁食为开端，通过各种常常十分奇怪的行为，最后发展到最高的惩罚性自我放逐——一种塔木德中已有的忏悔行为。

一般说来，《虔诚者之书》和后代伦理著作的体系中有四种类型的忏悔。在最弱的形式中，忏悔仅仅意味着不再犯同样的罪 (*teshuvah habaah*)；同时忏悔也可以是自我约束，预防性地避开犯某种罪的诱惑 (*teshuvath hagader*)；犯罪所得的全部快乐可以用来表现施于自身的苦行 (*teshuvath hamishkal*)；如果犯了托拉规定的死罪，犯罪的人必须接受“与死一样痛苦的折磨”——常常是非常痛苦屈辱的惩罚——以得到神的宽宥，避免托拉所警告的“灵魂灭亡” (*teshuvath hakatw*)。关于这些实践，我们不仅在纯理论的哈西德著作中，也在许多真实事件的记录中看到了，它们不久就使德国哈西德运动声名远扬。这些事迹数量很多，使我们不能怀疑狂热信徒们的极度热诚。每天坐在冰雪中一小时，夏天让蚂蚁和蜂叮咬身体，这些做法在

追随新召唤的人中是很普通的。这种新的观点和实践与塔木德中的忏悔相去甚远。

下面的故事就带有这种新情感的特征：“一个虔诚者习惯夏天睡在满是蚊虫的地板上；冬天把脚放在盛水的桶中，最后和冰冻成一块。一个弟子问他：你为什么这样作？人要为自己的生命负责，你却拿它冒险。这个虔诚者回答：我的确没有犯死罪，虽然有小的过错，但无须受这样的折磨。不过密得拉西说：弥赛亚为我们的罪受苦；经上说（《以赛亚书》第53章第5节）：‘他为我们的过犯受害。’真正正直的人为他们的同胞受苦，而我不希望别人为我的罪受苦。老师死后，这名弟子为这样的想法困扰：他的死可能是因为禁欲苦修，而这是不好的。后来这名弟子在梦中得到启示，他的老师已升入无上高天。”

同样，14世纪的喀巴拉信徒阿克的以撒告诉我们：“有一名德国虔诚者，我听说他不是学者，只是纯朴诚实的人。一次他洗掉一块羊皮纸上的墨迹，纸上的祈祷文中有上帝的名字。他一得知冒犯了上帝之名的荣耀就说：我冒渎了上帝的荣耀，我要蔑视自己。他怎么办呢？每天祈祷，会众进入和离开会堂时，他就躺在门阶上，老老少少都从他身上迈过。如果有人踩了他，不管有意无意，他都快乐并感谢上帝。他这样做了一年，将密西拿的话当作指导：‘恶人在地狱里要被罚十二个月’。”——很久之后，两位德国拉比的话仍表现了哈西德道德的有力影响，雅各·魏尔详细告诉一个通奸的女人如何悔过；以色列·布鲁纳则教导一个谋杀犯。但在一个重要方面哈西德信徒与同时代的基督徒截然不同：他们没有性的禁欲。相反，《虔诚者之书》中给予正常合理的婚姻生活以最高的重要性。

忏悔从不涉及婚姻关系中的性节制。典型的哈西德禁欲主义只关注社会生活中与妇女的关系，而不关心婚姻生活中的性问题。

8

107 至于整个哈西德运动对德国犹太人的影响，人们会发现，它的实践方面，即新的道德、忏悔体系、祈祷神秘主义，比虔诚者耶胡达及其弟子著作中的神学、通神论和上帝概念影响更为持久。14世纪以来，随着更成熟的思想体系即西班牙喀巴拉的逐渐渗透，早期哈西德通神论开始失势，适时地——虽然不是完全地——失去了对还关心着通神论问题的犹太人社会的控制。

但是，理解哈西德运动仍需要对这些通神论观点进行分析，13—14世纪文献中充斥的这些观点使我们马上认识到新宗教情绪的存在，这种宗教情绪就是泛神论，或至少是内在神论神秘主义。在我们研究的文献中，这种因素与阿加达传统，与残余的默卡巴神秘主义，——有时披上了新的外衣——最重要的是与萨迪亚神学的不断影响相结合。这当中有些通神论观点及其变种的来源和在律法上的正统性都是值得怀疑的。在进行神秘冥想的时候，这些虔诚朴实的中世纪犹太信徒无意识地利用了异教和异端的遗产，甚至可以找到某种逻各斯学说的倾向。

在前哈西德运动的旧神秘主义中，上帝是神圣的王，从最高天的王座上倾听众造物狂热的赞美，神秘主义者与上帝活生生的关系建立在对神性某些方面的赞美上，如神的威严、超此

世性、无处不在和充盈。相反，德国哈西德派现在发展了一种不同的上帝概念，与旧的概念截然相反。

哈西德派喜欢用萨底亚的术语描述他们最注重的神存在的两个方面，纯灵性和不可测度的无限性。还有第三个特性，像其他两个一样在默卡巴神秘主义中不起作用，这就是上帝的无所不在性。这一性质与前两个都有一种内在论的特征，不大容易与另一条哈西德信仰，造物主脱离尘世的超越性相协调，后一观念也是由新教派的杰出代表所发展的。上帝不再完全是宇宙的主人、第一本体和第一推动者，但早期的信仰似乎由于传统力量而残存着。沃尔姆斯的以利扎在一个重要段落中这样表达新的概念：“上帝无所不在，看得到义人和恶人，因此你祈祷时要集中思想，因为经上说：我总是让上帝在我面前。所有的感恩词都这样开始：‘赞美你，上帝’，——好像一个人对朋友说话。”默卡巴神秘主义者绝不会如此解释称呼上帝的这个“你”。不仅如此，感恩词中第二、三人称的变化（“赞美你……他赐福给我们”）被用来证明上帝同时既最远又最近，既最明白地被启示又完全隐藏。

108

上帝之于宇宙和人，比灵魂之于肉体更近。由沃尔姆斯的以利扎提出、被哈西德派接受的这一学说很像奥古斯丁的理论——后者常被13—14世纪的基督教神秘主义者赞同和引用——上帝离他的任何造物比造物离自己更近。在虔诚者耶胡达身边的人所写的《合一之歌》中，上帝无所不在的学说以最强的形式表现出来——耶胡达似乎给它加了注——它把萨底亚的上帝概念以令人难忘的方式加以表达。其中写道：“一切在你之中，你在一切实物之中；你充满每一物又包含着它。一切被造时你在一切实物当中，一切被造之前，你是一切。”这样的表达每部

哈西德著作中都有。布洛克指出，它无非是对萨迪亚巨著的希伯来本中上帝无所不在观念充满激情的发挥。

109 但它是从哪儿被拿来的？反映了一种什么精神？人们容易想到被称作爱留根纳的苏格兰人约翰，9世纪新柏拉图神秘主义的“指路人”。他的巨大影响很可能到达了普罗旺斯的犹太人团体。按某些学者的说法，对萨迪亚著作的翻译就是从普罗旺斯开始的。众所周知，这些团体中的作者都大量使用拉丁文经院哲学资料。的确，苏格兰人约翰的精神反映在了上述的表达当中，如果它接着这样说：“你是一切中的一切，除了你再无别物。”人们也不会感到惊奇——这是苏格兰人约翰《论自然的区分》中的话。

内在论观念常常被给予自然论的方向，摩西·阿泽利，13世纪的一位“虔诚者”，是这样定义的：“他是宇宙以太中的一，因为他充满了以太和世上的万物，没有他不能到达的地方，一切在他之中，他看到了一切，因为他是全知的，虽然他沒有眼睛，他能在自己的存在中看到宇宙。”他的一些段落逐字逐句取自萨迪亚对《创造之书》的注释。萨迪亚用完全是自然论的术语说，上帝的生命是其存在的积极特性之一。

这里应当注意，虽然广泛传播的内在神论来自哈西德信徒最深的宗教感情，却遭到虔诚者耶胡达的弟子严厉批评：摩西·塔库害怕神概念中的这种泛神论因素可能被异教徒利用，因为异教徒可能会争辩说，他们事奉偶像就是事奉造物主，因为造物主无处不在。事实上，一直有人坚决反对这种形式的泛神论，他们拒绝把《合一之歌》包括在公共祈祷内，虽然人们早就这样作了。比如16世纪的拉比所罗门·卢里亚和18世纪著名的拉比维尔纳的以利亚（“维尔纳的加昂”）就是坚决的反

对者。

哈西德派在接触了西班牙喀巴拉之后仍没有放弃内在神论——这一点都不奇怪，因为喀巴拉思想也不能避免同样的倾向，包括极端的泛神论。一部半哈西德半喀巴拉的著作把上帝描述为“灵魂之灵魂”，并解释说上帝居住在灵魂中。据说这就是那句经文的真正含义（《申命记》第7章第21节）：“耶和華你的神在你们中间。”意味深长的“在你们中间”指的不是以色列的民中间——其实当然应该这么解释——而是个人的身上。借助于神秘解经学，内在神论和作为最内在根基的上帝这些观念可以在托拉中找到根据——这对默卡巴神秘主义者是完全陌生的。

上帝以神秘的方式内在于万物的学说不太区分不可知的上帝（*deus absconditus*）和作为王、造物主、启示者的显现的上帝。同样的称呼被用于两者。但除了神学上所说的一般特性，如精神性、无限、无所不在，有的通神论思辨还试图区分上帝借以显现的不同方面。由于哈西德信徒缺乏精确表达抽象思想的才能，这种尝试产生了许多混乱。重复、矛盾在这些著作中往往难免。作为宗教哲学家的哈西德信徒有以下鲜明特点，如某现代学者论斐罗时所说：“由于完全缺乏清晰性，加上极度的敏感，大量矛盾的观念共存在一个心灵中，使它一会受这个触动，一会又受另一个触动。”哈西德通神论以三种主要思想为特征，它们有明显不同的来源：（1）*Kavod* 即神光概念；（2）王座上的“圣者”或大基路伯的观念；（3）关于上帝之神圣伟大的概念。

111 在分析这些观念之前需要先说几句。西班牙喀巴拉的中心问题，不可知的上帝如何可能显现为造物主，对哈西德信徒来说并不存在。造物主上帝的概念对他们来说不成问题。造物主并不是无所不在的上帝的发展或改变：两者是同一的，不可能有两者之间关系的问题。他们不用神光和基路伯观念寻求解答创造之谜。默卡巴神秘主义的表达似乎想要区分隐秘的上帝和王座上显现为王——造物主的上帝，这正是哈西德信徒最不注意的。他们的兴趣不在于创造的奥秘而在于启示的奥秘。上帝如何把自己启示给造物？《圣经》和塔木德中经常使用的拟人用法是什么意思？这些是德国哈西德通神论要回答的问题。

上帝的神光 (*Kavod*)，即上帝显示给人的那一面，对哈西德信徒来说不是造物主，而是第一个受造物。这一观念来自萨底亚，他的神光学说是想解释《圣经》的拟人主义和上帝在先知异象中的显现。按他的看法，作为造物主的上帝仍是无限和不为我们所知的，他制造了神光——“被造的光，第一个受造物”。神光 (*Kavod*) 是“被称作 *Shekhinah* 的巨大光辉”，也就是 *ruah ha-kodesh* 即“圣灵”发出的上帝的话。这一原初神光后来以不同形式启示给了先知和神秘主义信徒，“依时间的变化，对一个人是这样，对另一个人是那样”。它是先知的启示的确来自神的保证，排除了任何怀疑。

这一概念的重要性对哈西德宗教思想来说非常大。它的变形很多，其间的矛盾也常常很明显。沃尔姆斯的以利扎用一个出色的比喻说，上帝不启示自身，也不说话，他“沉默地担负

112

着宇宙”。沉默的、作为万物最内在实体的神通过他神光的显现去启示和言说。神光是被造的，这当然是萨底亚的发明，与古代默卡巴派的神光概念无关。萨底亚特别强调“被造”一词，而在哈西德信徒那里这个词不那么被强调，因为他们不像萨底亚那样截然区分被造的和流溢的神光。对他们而言，神光是否被造的，就像对斐洛而言逻各斯是否被造的一样无关紧要。在萨底亚的神学中，无形的神光在创造的第一天产生而哈西德信徒认为它先于七天的创造。

虔诚者耶胡达在《神光之书》中确立了自己的神光学说，但这本书只有散落的被征引的段落存在。它似乎也包括各种与神光理论无关的思辨。像他的弟子一样，耶胡达区分了两种神光：一种是“内在神光”（*Kavod Penimi*）。这种神光被认为等同于神的显现和圣灵，没有形式，只有声音。人不能直接与上帝交流，却可以“与神光相连”。上帝的定义和 *Kavod Penimi* 定义之间有某些相同之处，比如无所不在性和内在性有时归于上帝，而有时又只归于神的显现。内在神光偶尔等同于神的意志，从而产生了一种逻各斯神秘主义。在一部 1200 年左右写的文献——《生命之书》中，*Kavod* 的确被定义为神的意志。“圣灵”、上帝的话，并被认为内在于所有造物。不仅如此，依此书作者的观点，引起一切创造的 *Kavod* 的潜能并非一成不变，而是时刻在经历着某种潜移默化。尘世的千变万化就以这种方式对应于活跃于其中的神光的隐秘生命——这一思想与喀巴拉出入不大。对沃尔姆斯的以利扎来说，《创造之书》的十个流溢层已不再是十个原初的数字，而是成为创造的各个方面，第一个流溢层等同于超越一切的上帝的意志或神光，因而 113 是被造物 and 未造物之间的中介。

这种“内在”的神光在可见的神光中有某种对应。前者没有形式，后者形式多样，这些形式的每一变化都出自上帝的意志。这第二性神光出现在默卡巴王座上 and 先知的异象中，它就是 *Shiur Komah* 所说的巨大的“圣灵之体”。通过感受 *Kavod*，虔诚者耶胡达有意无意间发展了萨底亚的一个思想，他说先知能知道他的异象来自上帝而没有被恶魔所骗，因为恶魔虽也能对人说话，却无力制造这种神光。

获得 *Kavod* 异象被明确定为哈西德苦行的目的。至于谈到从不可见 *Kavod* 向可见 *Kavod* 的流溢，众说不一。一些作者认为它们依次地直接流溢，另外一些人的看法是，不可见的 *Kavod* 在成为即便对天使和塞拉弗才是可见的之前，它的光要反射成千上万次。

除了双重 *Kavod* 这一概念，哈西德通神论还有另一值得注意的因素，即从王座上显现的圣基路伯^① 的观念。萨底亚从未提及过这一基路伯，它出现在哈西德知道的某些默卡巴著作中。因为在以西结异象中，一般提到许多基路伯，关于某个特殊天使的观念可以追溯到以西结书第 5 章第 4 节的一段，那里用的是单数，“那时上帝的神光从基路伯升起”。对哈西德来说，这个基路伯等同于萨底亚的“可见的神光”。它是上帝的灵的流溢或是其不可见神光——按另一种说法，它是围绕着主产生的圣灵“大火”，而基路伯显现的神光宝座来自另一种较弱的火，按神话中的说法，神光的反射在天河中产生了一种光芒，这光芒成了火，火中产生了王座和天使。从圣灵“大火”
114 中流溢出了基路伯，还有人的灵魂，因此人的灵魂位列天使之

① 一种天使的名字。

上。基路伯可有天使、人和兽的各种形象，上帝按其人形创造了人。

我们不清楚，这一基路伯概念最初意味着什么，因为哈西德显然只是用了一个很古老的概念表达自己的思想。萨底亚时代某些裂教使用的概念可能对我们有所启发。斐罗认为，逻各斯——神的“话语”在创世过程中起了中介作用。这种斐罗式的创世学说被这些裂教所发展，他们长期以来以某种原始状态处于拉比犹太教的边缘，并且早已在更早的著作中被视为异端，按他们的看法，上帝没有直接创造世界，而是以一个天使作为中介，这个天使或是来自上帝的流溢，或本身是一个造物。这个天使作为创造者或造物主出现，也被确认为圣经所有拟人描述的对象和先知在异象中所见到的。

发现斐罗思想的这一回声无须使我们惊讶。虽然在塔木德和早期拉比文献中找不到太多证据，波茨南斯基对这一问题的研究表明，亚历山大通神论者的观点无疑传到了远在波斯和巴比伦的犹太裂教那里，这些裂教迟至 10 世纪已在引用斐罗的一些著作。王座上的基路伯最初只是变形的逻各斯，这决不是不可能的。特别是考虑到，对前哈西德的神秘主义者来说——我们在前一讲中已看到——王座上的显现正是创世者的显现。哈西德认为，无限的上帝作为有限事物创造者这一思想很合理，于是天使不再是创世者。但是他被赋予的特性使他几乎成了第二个上帝。读这些描述，会使人不时想起逻各斯。甚至赫克哈洛斯文集中上帝的名字——阿克塔利埃尔（Akhtariel）佐哈拉利埃尔（Zoharariel）和阿迪利隆（Adivivon）——有时也重新出现，被用于神光和神光借以显现的基路伯。这种变化与我们前一讲中所见相同，在那里圣容天使被称为“小雅威”， 115

而基路伯则更紧密地对应逻各斯。

关于这种概念是如何进入虔诚的德国哈西德派之中，有几种可能的答案。首先，〔在哈西德所知的某些默卡巴著作中，〕这种逻各斯思想可能成了正统犹太诺斯替主义的一部分。其次，哈西德派有可能直接与异教思想相接触。摩西·塔库提到来自东方的一些著作在 12 世纪经俄国传到当时作为与斯拉夫国家贸易的主要中心之一的累根斯堡。另外，我们从虔诚者耶胡达的父亲——撒母耳·本·卡隆尼的新近被发现的一本书的残篇中得知：“在异教学中，有几位对奥秘（神光）的观念略有所知，尽管不知其实质。”有可靠来源证实，虔诚者撒母耳本人曾在德国境外旅行数年，很可能接触过犹太裂教或异教分子及其著作。

这一思想的第三个重要象征似乎源于哈西德主义自身。哈西德文献中很早就不断提及上帝的“神圣性”和“伟大性”，“伟大性”也被称为上帝的“王国”。问题是这些性质不认为是性质，而是——至少就我们所知的著作而言——被造的神光实在。“神圣性”是无形的神光，是万物中上帝的隐秘存在。

116 塔木德说圣灵实质的居所在“西方”，而这里的“神圣性”也处于西方，上帝的神圣性等同于“光的世界”，是五个精神世界中最高的一——借用 12 世纪早期西班牙北部新柏拉图学派一位作者——亚伯拉罕·巴尔·希亚的说法，这是个半诺斯替，半新柏拉图主义的概念。上帝的声音和言辞发自他的“神圣性”，“神圣性”从西方发出光来，照到“东方”的“伟大性”之上。二者的区别还在于：“神圣性”像上帝的本质自身一样，是无限的，而“伟大性”或作为“王”的显现是有限的，即等同于可见的神光或基路伯。因此在这一体系中，作为各种形式神光

实体的无限创造者没有任何特性。

在这里祈祷学说再次获得了特殊的重要性。“上帝是无限的，是万物，因此如果他不以某种形式出现在先知的异象中，作为王座上的王出现在他们面前，他们就不知道是在对谁祈祷”。沃尔姆斯的以利扎这样说，因此在祈祷中向作为王的上帝——神光可见的显现呼喊，但真正的意向(*Kawwanah*)——按同一作者的说法——不是指向王座上的显像(现)，更不是指向创造者自身，我们看到创造者在这一体系中相当于隐秘的上帝，神秘沉思的真正对象，真正目标是上帝隐秘的神圣性，是他无限无形的神光，上帝的声音和话语就是出自这里，人有限的话语指向上帝无限的话语。按同一象征，在以利扎的术语中，圣灵被定义为祈祷的真正对象，以上述作为被造的光的圣灵概念来看，这种观念是明显矛盾的。事实上，从前面提到过的撒母耳·本·卡罗尼姆斯著作的片段中，我们读到“造物赞美本身是被造的圣灵，在将来的世上他们要赞美上帝自身。”换句话说，由于创造者的无限和无所不在，对他直接的祈祷只有在末世的前景中才是可能的。现在，祈祷只是向着“我们的创造者的圣灵，活生生的上帝的灵”即他的“神圣”，“神圣”几乎被解释为就是逻各斯。

10

与归到萨底亚名下的通神论和神秘内在论一起的，还有第三种思想因素，虽然不那么生动，缺乏真正的形而上学深度，仍值得称作新柏拉图主义。某些取自西班牙犹太新柏拉图主义者著作的观点被哈西德接受并纳入了自己的体系，当然，在某

117 些情况下，这些观点经历了从形而上学向通神论或诺斯替思想（如果不是纯神话）的退化。

有人争论说，西班牙喀巴拉的神秘神学和德国哈西德是两个不同的思想派别，没有任何相同之处。按这种理解，西班牙人追随新柏拉图派的脚步，而典型的哈西德概念则可回溯到东方神话，这对我来说显得过分简单化了。事实是两个团体都知道，新柏拉图思想的区别在于，在西班牙和普罗旺斯，这些观点成为改造几乎完全是诺斯替体系的早期喀巴拉的潜在因素，而在德国，它产生的思想因素没有对哈西德思想造成持续影响，它没有真正的生命力带给哈西德思想。他没有改造哈西德学说，自己却被改造了，失去了创造性的思想内容。在解体的最后阶段，它失去了本来面目。举例来说，亚伯拉罕·本·西亚关于五个世界等级的学说——光、神、理智、灵魂、（灵）性——在哈西德体系中是以很特殊的方式建立的，其中宇宙论观点并没有重要位置。

这一体系中的原型学说是很有趣的。——萨底亚对此完全无知——这一学说主宰了（完全占据了）以利扎关于“灵魂科学”的著作，对“虔诚者之书”也很重要。按这一学说，每种“较低”形式的存在，包括无生命的东西——“甚至木块”，更不必说生命的低级形式，都有原型，在这一概念中我们看到了不止是柏拉图理念的理论，还有高低层面交流的天界理论以及万物有自己的“星辰”的宇宙论学说的痕迹，我们在涉及 *Hekhaloth* 著作时看到，原型被认为是投射在展开于神光王座前的幕上。按哈西德理论，这张幕由蓝色火焰构成，从除了西方的各方向围绕着王座。原型自身是特殊的非实体的区域，半神性的存在。在另一处，还真的提到一本奇特的“原型之书”。

原型是灵魂隐秘活力的最深源泉，每一存在物的命运都包含在原型之中，原型甚至表现出造成此物的每一变化和消亡。不止是天使和恶魔从原型中预先得知人的命运，先知也可感觉到原型，读出未来。关于摩西，这种学说明白地说上帝给他看了原型，有一些暗示表明，罪和美德也在原型中有其“记号”。

神及其神光的奥秘，神话化的理念王国中所有存在的原型，人的本质和通向上帝之路的秘密，这些就是哈西德通神论的主要问题。钻研这些问题的人以一种奇怪的激情沉浸在一堆深刻玄奥的观念中，试图用神秘的洞见和神秘体验，来组合一种素朴的神话的实在论。

13 世纪的旧哈西德与 18 世纪发展于波兰、乌克兰的哈西德运动甚少联系，我们在最后一讲将要谈到后者。名字相同并非真正连续性的证据。无论如何，两者之间隔着两三个喀巴拉思想发展的伟大时代。后来的哈西德继承了丰富的传统，从这传统中可汲取新的灵感，新的思想方式，还有决非不重要的新的表达方式。但无可否认，两个运动之间有某种相似性。两者的问题都是，如何以神秘道德主义的精神对广大犹太民众进行教育，后来的哈西德运动中真正的哈西德和扎迪克是传说中的人物，其中有些是神秘生活方式的原型，如果过这种生活的人被当作上帝一切奥秘的卫护者，那么这种生活方式就会影响社会行为。

第四讲

亚伯拉罕·阿布拉菲亚和 先知喀巴拉的教义

1

119 从 1200 年开始，喀巴拉派作为一个明显确定的神秘主义团体出现，它的人数尚少，但已在法国南方和西班牙的许多地方有着显著影响，这一新运动的主要倾向是明显的，现在的学者可以毫不费力地追踪其发展过程。从约 1200 年的早期阶段直至 13 世纪末 14 世纪初喀巴拉在西班牙的黄金时代，大量文献为我们保存了关于新神秘主义的思想与人物的最有价值的材料，这种神秘主义在五六个世纪当中将对犹太人的生活发生越来越重要的影响。的确，一些杰出的领袖只被大略地描述，我们没有足够资料绘出他们的清晰画像，但过去 30 年的研究带来了出乎预料的史实发现的丰收。另外不能忘记，每个领袖人物都有自己明确的特征，所以他们的身份不会由于外形不清晰

被搞错，各人的倾向也明显不同，可以由他们采用的术语和神秘思想的细微差别来加以区分。

当我们回顾神秘主义传统的生成，我们发现这种不同是足够明显的，用含蓄的口授而非断言进行教导是一条规则，这一领域的文献中有着大量的暗示，比如“我不能再说了”，“我已亲口向你解释了”，“这只是为熟悉秘密的智慧的人准备的”，这并非只是精妙的修辞。这种模糊性，的确是许多段落今天不为人理解的原因。在许多情况下，耳语和难解的暗示是惟一的传授方法，所以并不奇怪，这种方法导致了新思想产生，有时是令人吃惊的新思想，于是各学派之间出现了分歧，即使是完全遵循老师思想的虔诚弟子，也会发现前面有广阔的领域可供解释和发展，如果他想这样做的话。同时不应忘记，思想最初的来源并非总是一个凡人，超自然的启示在喀巴拉历史上也起着作用，新思想不仅建立在古老传说的新解释之上，也可以是新的启示或甚至一个梦的激励的结果。索里亚的以撒·哈柯亨（约1270年）的一句话解释了喀巴拉信徒承认为权威的这一对来源，“在我们这一代，只有零星的少数人从古人那里接受了传统，——或被赐予接受神圣启示的荣耀。”传统和直觉被结合起来，这可以解释为什么喀巴拉极其保守，同时又非常具有革命性，即使“传统派”也从不回避有时走得很远的创新，它们都被当作古圣贤的解释，或是神认为应对以前的世代隐藏起来的神秘的启示。

120

这种二重性充满了以后百年的喀巴拉文献。一些学者极端保守，不说任何不经导师传授的、非哑谜式的话，别的人则坦然乐于发明新解释，格罗纳的雅各·本·希希特承认说：

如果它们不是我自己心灵的发现，
我真以为……这出于摩西在西奈山的传授。

第三种人提出自己的见解，不管是长是短，并不引证权威；第四种人，比如雅各·哈柯亨和亚伯拉罕·阿布拉菲亚，则直接依赖启示。但许多喀巴拉信徒，包括受启示者和注释家，不喜欢发表自己的看法，这也是使喀巴拉文献中托名著作复活121 的直接原因之一。这种托名著作，在我看来，被心理的和历史的两种力量推动而产生。心理的推动力量源于谦抑和被赐予启示的喀巴拉信徒应当避免炫耀的想法！另一方面历史的推动力量与影响作者同时代人的欲望相联系，因此对历史的传承和权威神圣化的寻求，产生了把《圣经》和《塔木德》时代伟大人物加入到喀巴拉文献中的倾向。《佐哈尔》或《光辉之书》，是这种托名著作中最著名的但并非惟一的例子。幸运的是，并非所有喀巴拉信徒都喜欢匿名，有了他们，我们才能把托名著作的作者放到他们适当的历史背景中来。总结西班牙和喀巴拉对犹太神秘主义思想的贡献，一方面描述其主流中最坦率的代表人物，最直接的受启示者，另一方面提出托名著作的大师，是适当的。

在开始的一讲，我指出犹太神秘主义倾向于对宗教生活中的隐蔽部分保持缄默，包括通常被描述为迷狂、与上帝神秘合一的经验，这种经验处在许多，当然不是所有，喀巴拉作品的深层。有时，这一事实甚至未被作者提及。例如我已证明拉比末底改·阿什肯纳吉的一大册 *Eshel Abraham* 是根据幻梦写成的，如果不是作者的一本笔记，一本神秘的日记，落到了我们手中，这一事实就无从猜测，因为他对他观念的来源并无暗

示。这种题材的处理仍是完全客观的，喀巴拉信徒详尽处理个人对神秘知识探求的问题，并不提及自己的经验。但这种著作，如果真是神秘实践与神秘技术更高阶段的指南的话，也很少被印出来。这类作品中有透彻分析神秘的陶醉与迷狂的各种形式的内容，比如拉比多夫·巴埃尔（死于1807年），著名的拉比拉迪的施纽尔·泽尔曼，（哈巴德的）哈西德主义的创建者之子的《入神的探求》。还有著名的喀巴拉信徒，拉比哈依姆·维塔尔·卡拉布里斯（1543—1620年），晚期喀巴拉的核心人物之一，拉比以撒·卢利亚的优秀弟子。这位出色的神秘主义者 122 写了一篇文章《神圣之众门》，包括一个简短、容易理解的神秘生活方式的介绍，以对某些不可或缺的道德品质的描述开始，展开了整个喀巴拉伦理的总纲，这部小书的头三章已印了很多次，总的来说，它们读起来还算有趣。到这里为止，一切还好，但维塔尔加上了第四章，其中他详尽描述了各种向灵魂灌注圣灵与先知智慧的方法，由于忠实引用了先前的作品，真正是过去喀巴拉信徒关于迷狂技巧的教导集，你不会在印好的书中找到它，在它的位置上代替它的是一句话：“印刷者说，第四部分不能印，因为它全是圣名和隐密的奥秘，不适于出版。”事实上，这非常有意思的一章只保留在几张手抄件上。其它描述迷狂经验或可使人获得这种经验技巧的书也是一样。

更值得注意的是，即使我们转向未出版的犹太神秘主义作品，我们发现迷狂经验也没有起人们想象的那样大的作用。的确，早期神秘主义者著作中的立场有些不同，他们生活在喀巴拉发展之前，他们的观念在第二讲中我们曾描述过。我们在犹太诺斯替文献中面对的是对灵魂向天上宝座飞升和所赞美的对象的动情描述，而非神秘主义的通常理论。此外，制造心灵的

迷狂的技巧被细致地描述，在晚期喀巴拉文献中这些都被忽视而成为背景。灵魂的飞升当然没有完全消失，对应于某种心理趋向的神秘主义的幻觉因素，它一再出现。但整个来说，喀巴拉式的沉思与赞美呈现出更精神化的倾向。另外，事实仍然是，即使不论早晚期犹太神秘主义文献的区别，迷狂也很少标志与上帝的真正合一，标志人的个体放弃了自身存在完全融入神圣之流。即使在迷狂中，犹太神秘主义者总是意识造物主与造物之间的区别，后者加入前者。神秘主义者对两者相会的那一点最感兴趣，但他不认为这引出造物主与造物合一的僭越结论。

在我看来，有一个希伯来词语，在我们的文献中通常用来翻译 *unio mystica*，最好地表达了这种上帝与人之间的区别，我是说 *devekuth*，它表示“皈依”，或“被连接”于上帝，这被认为宗教实现的终极目标。*Devekuth* 可以是迷狂，但它的意义更为广泛。它是永远与神同在，是人与上帝本质的联合和人的意志和神意的一致，但即使是充斥晚期哈西德文献的对这种心灵状态的狂热描述，也仍然保持着适当的距离感，或者说，不相称性。许多作者强调 *devekuth*，而不是寻求与上帝合一、完全消灭尘世与自我的迷狂状态。我不否认也有相反的倾向，在一部著名意第绪小说，F. 施奈尔森的《哈依姆·格拉维泽》中可以找到完全泛神论或神物同一论倾向的杰出描述，而至少立陶宛哈西德运动的著名领袖之一拉比斯塔罗塞日的亚伦·哈列维可称为神物同一论者。但我仍认为这些倾向在犹太神秘主义中并不典型。很明显，在我们的神秘主义文献中最著名和有影响力的书《佐哈尔》中并无迷狂因素。它在这个多卷本著作中，无论在描述部分或教条部分的作用都是次要的。有对它的

暗示，但很明显神秘主义的其他不同的方面对作者显得更亲切，《佐哈尔》辉煌成功的一部分原因大概可追溯到这种克制的态度，它拨响了犹太人心里那根熟悉的弦。

2

考虑到所有上述事实，并不奇怪，迷狂式喀巴拉的杰出代表是所有伟大的喀巴拉信徒中最不出名的，我指亚伯拉罕·阿布拉菲亚，他的理论和信条是这一讲的主要内容。出于一种奇妙的巧合，也许还不是巧合，阿布拉菲亚的主要著作与《佐哈尔》几乎同时。不夸张地说，这两部著作标志了西班牙喀巴拉运动中两个对立思想流派的顶峰，我称它们作迷狂派和通神论派，后一派我以后要讲。尽管有许多差别，它们还是一致的，只有理解了两者，我们才能有一幅西班牙喀巴拉的综合性画面。

不幸的是，喀巴拉信徒们没有出版任何一部阿布拉菲亚众多的、常常是多卷本的著作，而《佐哈尔》有七八十个版本。在19世纪耶利尼克，为数不多的深入探求犹神一问题的一个犹太学者，出版了他的三部小书和其它书中的一些摘录之前，没有任何著作被付印。由于阿布拉菲亚是位多产作家，他曾说他写过26部喀巴拉和22部先知式著作，这种情形就更值得注意。前一部分著作许多仍保留着，我知道的有二十多部，其中几部直到今天在喀巴拉信徒中还享有很高声誉。

一些更正统的喀巴拉信徒，如拉比耶胡达·哈雅特（约1500年），激烈攻击阿布拉菲亚，告诫读者不要读他的书。他们的批评并未得到积极的响应。不论如何，阿布拉菲亚作为神

125 秘主义导师的影响仍然十分巨大。这要归功于他作品中逻辑力量，明晰的风格，经过点染的晦涩以及深刻的洞见的结合。我们将看到，他确信自己发现了先知得到启示和神圣的真知的道路，他努力运用一种简单直接的方式，直抵每个专注读者的心。他走得很远，在他的著作中有些可作指导手册的东西，不仅提出他的理论，也指导行动。实际上，这些可以比他预想的远为容易地实行；问题在于阿布拉菲亚自己从未想到走出遵从教法的犹太人居住区。他的教导都可被引进尝试的几乎任何人利用。这或许也是喀巴拉信徒不出版他著作的原因之一，很可能他们害怕一旦这种具有广泛吸引力的冥想技巧被公之于众，它的使用就不只是限于选民了。当然阿布拉菲亚著作的成功使得一直存在的危险，即神秘启示与西奈山上的启示之间的冲突变得更现实了。这样，阿布拉菲亚自己称作先知喀巴拉的整个实践神秘主义学派，只能在地下状态存在。无疑喀巴拉信徒不让公众见到他的著作，是为了避免人们进行无适当准备的迷狂历险和提出获得幻象力量的危险要求。

一般说来，平信徒神秘主义者——自我教育、没有受过拉比训练——总是异端思想的潜在来源，为了对付这一危险，犹太神秘主义制订了只有拉比学者才能进入神秘思想与实践领域的原则。但实际上，没有受过任何教育或没有受过正式拉比教育的喀巴拉信徒并不少见。由于可以从一个新的角度看犹太教，这些人常常产生非常重要和有意义的思想，于是与拉比的学者喀巴拉一起，产生了注重先知和幻象的另一条神秘主义道路，这些早期迷狂派纯朴的激情常使拉比神学睁开抬起沉重的眼皮。它抱着和解的愿望，有时也与后者产生斗争。值得指出的是，在古典喀巴拉时期，即 1300 年之前，它的代表人物不

被同时代人认为杰出拉比已成为规律，这与晚期喀巴拉是不同的。既是伟大的喀巴拉信徒，同时也写出严密的拉比作品，像摩西·拿马尼德斯或所罗门·阿德里特这样的情况是很少的。但绝大多数喀巴拉信徒受过拉比教育。阿布拉菲亚是个例外，他很少接触高深的拉比知识，但他对当时哲学的知识非常广博，他的作品，特别是系统的作品，显示出照他年龄来说异常的博学。 126

3

关于阿布拉菲亚的生活和他自己的情况我们几乎完全是从他自己的作品中知道的。亚伯拉罕·本·撒母尔·阿布拉菲亚于1240年生于萨拉戈萨，在那瓦尔度过了青年时光。他的父亲教过他带注解的圣经、语法以及一些《密西拿》和《塔木德》内容，他18岁上失去了父亲。两年后他离开西班牙来到近东，为了发现传说中的萨姆巴提昂河，据说失踪的十部落就住在这条河彼岸。由于叙利亚和巴勒斯坦的战乱他又从阿克回到了欧洲，在希腊和意大利住了几十年。

在这些年的旅行中，他钻研哲学，并对迈蒙尼德产生了终生的敬仰之情。对他来说，神秘主义和迈蒙尼德学说并不矛盾。他倒是认为自己的神秘主义理论是发展《迷途指津》的最后步骤，他曾为此书写过一个奇妙的神秘主义注释。这种神秘主义者与伟大的理性主义者的结合还有一个令人吃惊的例子——正如最近的研究所表明——伟大的天主教神秘主义者艾克哈特与迈蒙尼德的关系，迈蒙尼德对艾克哈特的影响超过任何经院学者。伟大的经院学者们如托马斯·阿奎那和大阿尔伯特，

虽然从这位拉比那儿学习和接受了许多东西，但也常常反对他，而这位伟大的天主教神秘主义者，约瑟夫·科赫说，则把他当作顶多只逊于奥古斯丁的权威。阿布拉菲亚试图以同样方式把自己的理论与迈蒙尼德联系起来。按他的说法，只有《指津》和《创造之书》一起表达了喀巴拉的真实理论。

127 与这些研究同时，他似乎深深为当时的喀巴拉学说所吸引，但没有过分地为他们局限，约在 1270 年他回到西班牙三四年，其间完全沉浸于神秘的宇宙探索中。在巴塞罗那他开始研究《创造之书》和此书表现哲学和喀巴拉倾向的 12 种注释。也是在这里，他与一个相信“用三种喀巴拉方法，即 *Gematria*，*Notarikon* 和 *Temwah*，可以获得神秘的宇宙论和神学最深奥秘”的小团体有了接触。阿布拉菲亚特别提到一个叫巴鲁克·托加尔米的圣诗领唱人。是他的老师，让他开始领悟《创造之书》的真正意义。我们有这信喀巴拉信徒的一篇文章——“喀巴拉的钥匙”——关于《创造之书》的秘密，他说大部分注解，不值得出版或写出来，“我想写下来但不被允许，我不想写的又不能完全拒绝，所以写写停停，在后面段落又提到它，这就是我的写作过程。”

阿布拉菲亚自己有时也用这种风格写作，这是神秘主义文献的标准风格。浸淫于老师的神秘技巧多年之后阿布拉菲亚找到了自己的道路。31 岁时在巴塞罗那。他受到了先知的召唤，得知了上帝真名。他在 1285 年说道，他当时看到许多异象，有一些是魔鬼用来扰乱他的，于是他“像中午的瞎子一样探索了 50 年，而撒旦就在他的右边”。另一方面，他完全确信自己先知知识的真实性。他在西班牙旅行了一段时间，宣传他的新学说，但在 1274 年他第二次也是最后一次离开本国，从这时

起在意大利和希腊过着流浪生活。还是在西班牙时，他深深影响了年轻的约瑟·基卡提拉，此人后来成为最出色的西班牙喀巴拉信徒之一。在意大利，他也在不同的地方找到了学生，教给他们新方法追随迈蒙尼德的哲学。他对弟子们昙花一现的热情很快变成失望，他苦苦抱怨一些卡普阿的学生不堪教化。

他开始写先知式的著作，使用数值等于真名亚伯拉罕的化名。他喜欢称自己为 Raziel 或 Zechariah。看到幻象九年之后，他才明确地开始写先知作品，虽然在此之前他写了关于不同学科的一些小册子，其中有“关于喀巴拉的神秘著作”。1280年 128他受感召担负使命，去完成了一项冒险的不可理解的任务：到罗马去见教皇，“以全体犹太人的名义”与他谈话，似乎那时他孕育了弥赛亚观念。很可能他读了当时广为人知的一部小册子，其中谈到了弥赛亚去见教皇这样的使命。书里面有著名的喀巴拉信徒摩西·本·那曼和背教者帕伯罗·克里斯蒂尼在1263年的辩论。那马尼德斯说：“当末日来到，弥赛亚将遵帝之命去见教皇，要求让他的人民自由，只有这时才可以认为弥赛亚真的到来了，而不是在这之前。”

阿布拉菲亚自己说教皇下了命令，“如果 Raziel 来罗马以全体犹太人的名义来谈判就逮捕他，带出城外烧死。”但阿布拉菲亚虽然听到这一消息却并不在意，只是进行冥想和神秘的准备，借幻象之力写下了一本书，后来他称作“见证之书”，以纪念他奇迹般的脱险。因为当时准备去见教皇时，他长了“两张嘴”，他含混地说道。他进了城后，得知教皇——尼古拉三世——在晚上忽然死去了。阿布拉菲亚被关在方济各学院28天，但后来被放了。

此后阿布拉菲亚在意大利漫游了许多年。有几年在西西

里，比在其他地方都长。他的几乎全部现存著作都是在意大利写的，尤其是在 1279—1291 年间。1291 年后他的命运我们就一无所知了。他的先知或启示著作中，只有启示录式的《记号之书》，一部奇怪的、不完全可靠的书，保存下来。另一方面，他的大多数关于理论和教义学说的论著仍然保存着，其中一些是数目可观的手稿。

129 他似乎因宣称得到作先知的感召而树敌不少，在其他一些方面也招人怨恨，因为他一直抱怨针对他的敌意和迫害。他提到犹太人向天主教当局告发他，这似乎可解释为他同样把自己当作基督徒的先知，他写道，一些基督徒比犹太人更信上帝，而上帝是先把他们派到犹太人那里去的。有两处阿布拉菲亚谈到了与非犹太人神秘主义者的接触。他说，一次他们谈到了解释托拉的三种方式（字面的、隐喻的和神秘的），他推心置腹地与他们谈话，彼此达成了共识，“我看他们属于虔诚的教外人。无论在哪个宗教中，傻瓜说的话都不必理会，因为托拉已被传给真知的主人”。另一次他讲到他与一位朋友，一位基督徒学者进行争论，在他的心中激起了了解上帝之名的渴望。“更多的情况不便再说。”

这些接触，并不像有的学者所认为的，是阿布拉菲亚特别倾向于天主教观念的证据。相反，他对天主教的攻击是十分直接和激烈的。实际上他有时有意使用非常像三位一体论的表达方式，但马上给予它们一种与上帝的三位一体观念毫无关系的意义。但他对反论的偏好和先知的自负使他异于严格正统的喀巴拉信徒。他确实批评过同时代的喀巴拉信徒和他们的符号象征，因为这些不是建立在他们个人神秘体验的基础之上。另一方面，他的一些作品是为了反击直接攻击他的正统喀巴拉信

徒。“贫穷、放逐和监禁”都无法使一个骄傲而倔强的阿布拉菲亚放弃他的立场，因为关于神圣事物的个人经验把他带到这一立场。

在一本大部分失散了的书的序言里，他将他的使命和在同代人中的地位与先知以赛亚相比。他讲到一个声音怎样二次呼喊他“亚伯拉罕，亚伯拉罕”，他又接着讲到：“我说：我在这里！他就教导我走正确的道路，使我惊醒，召唤我去写新的东西。我的生活中以前从来没有过这样的事。”他很清楚他的福音会在犹太领袖中为自己树敌。但他服从了召唤，“我抑制自己的意志，敢于超出我的把握和理解。他们叫我异端和不信的人，因为我决心崇拜上帝的真理，而不像那些黑暗中行迷的人。他们和他们的同类沉入了虚妄与恶行的深渊，因而乐于将我也吞没于他们的虚妄和恶行之中，但上帝不允许我放弃真理的道路而去走那错误的道路。” 130

虽然有获得先知召唤与了解上帝圣名的骄傲，他的性格中仍杂有温良和喜爱平静的成分。耶利尼克正确地指出，他的道德品格应受到高度评价，接受学习喀巴拉的弟子时，他对于高度道德水准和坚定的性格的要求是十分苛刻的，从他的著作中，即使是关于迷狂的章节，我们看到他自己拥有要求于别人的许多品质。对实在的真正本质了解最深的人——他在一处说——同时最应当谦卑和虚心。

作为现代喀巴拉研究史上的一件奇事，阿布拉菲亚有时被当作《佐哈尔》的匿名作者。这一假设，现在仍能找到支持者。这首先是由 M.H. 兰道尔提出来的，他是一百年前头一个提到阿布拉菲亚的人。他说：“我发现了一个奇特的人物，《佐哈尔》的内容与他的著作在最小的细节上都完全符合。我得到

他的头一部作品就认识到这一事实，但现在我有了他的许多著作并开始了解他的生平，他的学说的原则，和他的性格，没有任何疑问，我们现在找到了《佐哈尔》的作者。”我看这似乎是一个难得的例子，一个自信完全正确的判断确却是一个彻头彻尾的错误。真实的情况是没有什么可比《佐哈尔》和阿布拉菲亚的著作更不同的了。

4

131 我将试图给出一个简短的综合描述，——列举他神秘主义的要点，他寻求的学说和先知召唤以及迷狂状态的学说。它的主要原则被意气相投的喀巴拉信徒们所坚持，但他们也作了各种修改，它独特的激情与理性主义的混合在喀巴拉思潮中留下了印迹。

阿布拉菲亚的目的，如他自己所表示的，是“释放灵魂，解开捆绑着它的绳结”，“人身上所有内在力量和秘密的灵魂，是被配给身体而不同于身体的。它们的本性是，当绳结被解开，它们就回到原初状态。没有任何二重性的一，只是由它物构成了多”。这样“解开、释放”，就是由多样性和分离回到原初的统一。作为灵魂摆脱感性桎梏这一伟大的神秘解放象征，“解开绳结”也存在于北部佛教的通神论中，最近一位法国学者出版了一部西藏宗教小册子，其题目可译作“解结之书”。

在阿布拉菲亚的词汇中这个象征是什么意思？它的意思是灵魂的个体存在与宇宙生命之流之间，有某些障碍将它们分开，——对他来说宇宙生命在哲学家的 *intellectus agens* 中个体化了——经历了创世的整个过程之后，有一道堤坝把灵魂限制

在人类存在的范围内，隔绝了它四面八方的神圣洪流；也是这道堤坝阻止了灵魂认识上帝，加在灵魂上“锁”封缄洪流保证了灵魂的正常状态。为什么灵魂要封起来？阿布拉菲亚答道，因为人类普通的日常生活，他们对感性世界的感知，使心灵充满了多种多样的感性形式和形象（在中世纪哲学家的语言中，叫“自然形式”）。当心灵感知所有丰富的自然客体，它就从这种自然中为自己制造了某种带着有限物标记的存在方式。灵魂的正常生活局限在我们的感知与反应决定的范围之内。这样，它要感知灵性的形式和神圣事物的存在就非常之难。问题就在于找到一种方法使灵魂感知自然形式之外的东西，而不因被神圣的光淹没变得盲目，这一方法有一句古老的格言曾提及：¹³²“充满了自己的人没有为上帝留住处。”占据人自然自我的东西必须要么被清除，要么变得使内在的灵性实在可以透过。这样灵性实在的轮廓就可穿过自然物通常的外壳显现出来。

阿布拉菲亚于是着眼寻找感知的更高形式，通向灵魂深处的路。他要灵魂专注于抽象的灵性事物，它们不会拖累灵魂，使整个精神净化失败。例如，如果我见到一朵花，一只鸟，或其它具体的事物和事件，开始想它，我思考的对象有它自己的重要性和吸引力，我在想这特别的花、鸟。这样灵魂如何能借对象的帮助来看到上帝？因为对象的本质是吸引观察者的注意力，将其引离目标。与天主教神秘主义不同，早期的犹太神秘主义并不知道冥想具体对象以达到迷狂状态的方法。

阿布拉菲亚于是不得不去沉思一个抽象的对象，就是说，一种可激发灵魂的深层生命，把它从日常感知中解放的东西。换句话说，他寻找某种东西，能获得最高的重要性，但没有特殊的或自己的重要性。他自己相信在希伯来字母表中，在构成

书面语的字中发现了符合条件的对象。灵魂应当为对抽象真理的沉思所占据，这是重要的一步，但还不够，因为即使这里它们也被太紧地绑在他们的特殊意义上。阿布拉菲亚的目的则是给灵魂不仅抽象，而且在严格意义上不能被定为一个对象的某种东西，因为被确定的东西就有重要性和个体性。由字母抽象没有形体的特性出发，他发展了字母及其外形作为上帝名字的组成部分，以及神秘赞美的理论，这是真正的，或许我可以说，独特的犹太人神秘赞美的对象：上帝之名。它有时是某种抽象的东西，因为它反映了存在的隐秘意义和存在整体；通过这一名字其它所有事物都获得了意义，而它对人类心灵没有自己具体的特殊意义。简单说，阿布拉菲亚相信谁成功地说出上帝圣名，世上最不具体不可感知的事物，沉思的对象，就走上了到达真正的神秘入神之路。

从这个概念出发，阿布拉菲亚提出一条特别的戒律，他称作 *Hokhmah ha-tseruf* 即“字母组合学”。这被说成借助字母及其外形沉思的指导方法。组合的单个字母需要在日常情况下没有“意义”；它们没有意义正是其长处，因为它们较少可能误导我们。的确，他们对阿布拉菲亚并非真正没有意义，他接受神圣语言是实在的质料的喀巴拉信条。按照这一信条，像我在头讲中所说的，所有事物的存在只由分享上帝圣名的程度决定，这伟大的名字在整个创造中显示自己。有一种表达上帝纯思的语言，这种灵性语言的字母是最根本的灵性实在和最深奥的理解与知识的成分，当然阿布拉菲亚的神秘主义就属于神圣语言。

这一戒律的目的在于，借助一定方法的冥想之助，激发一种新的感觉。这种状态可被恰当地定义为纯粹思想的和谐运

动，它已割裂了与感觉的所有联系。阿布拉菲亚自己已正确地将其与音乐相比。确实，他所教导的沉思的系统实践制造了一种很像听音乐中和谐音时的感觉，组合的科学是纯思的音乐，其中字母代替了音符。整个系统与音乐原理非常相像，只是不应用于声音而是思想。我们在这儿发现了主题创作和修改以及所有可能变换的组合，这正是阿布拉菲亚自己在一部没有出版的书中所说的：“应当知道 *Tseruf* 的方法可比于音乐；因为耳朵听不同的声音是按照曲调的组合和乐器特性。还有，两种不同的乐器可以合奏，如果声音混合，听众的耳朵由于发现它们的差别而有一种深深的快感。弦被左右手拨动，声音就甜美。感觉由耳朵到达心里，由心到达脾中（感情的中心），享受不同的曲调产生了新的快感，不通过音乐的组合，不可能产生快感，字母的组合也一样，触到第一根弦，可与第一个字母相比，第二三四五根弦，不同的声音组合起来，组合中表示出的秘密，使认识上帝充满欢悦的心快乐。”精于此道者被导引着在沉思中组合和分开字母，由不同的组合构成整个主题，在试尝字母之间各种方式的组合中得到乐趣，这对阿布拉菲亚来说就像作曲家的活动一样是有意义和可理解的。就像叔本华所说，音乐家用没有词句的音乐“再现世界”，升入无限的高空，又落到无底的深渊，神秘主义者也一样；对他来说，灵魂紧闭的大门在不再束缚于感觉的纯思的乐音中打开了，在极度和谐的迷狂状态中源于圣名字母的韵律，通向上帝。

134

这种组合字母与进行受控制的冥想的技巧，对阿布拉菲亚来说正是接近上帝思想的内在和谐的“神秘逻辑”。字母的世界，极乐的真实世界，在这一修炼活动显示出来。赞美中的每个字母对神秘主义者表示出一个世界。每种语言，不只是希伯

135 来语，都变为超越的媒介，上帝的惟一语言。由于每种语言都是原生语言——希伯来语——的退化，它们仍保留着与它的联系。在他的著作中，阿布拉菲亚喜欢使用拉丁、希腊或意大利词语来证明他的观点。因为，追本溯源，每一被说出的、由神圣的字母组成的词语、字母的组合，分离与重新组合都对喀巴拉信徒揭示了奥妙的神秘，为他解释了所有语言对神圣语言的关系的秘密。

5

阿布拉菲亚的伟大著作，如《永生之书》、《理性之光》、《美的词语》、《组合之书》。是对这一神秘“对位法”体系理论与实践的指导。通过有计划的实践，灵魂习惯于感知较高的形式，逐渐浸没其中。阿布拉菲亚制定了一种方法，对组合与置换进行念诵、书写，最后走向对“神秘逻辑”所有对象的纯粹冥想。

发音 *niwta*、书写的 *miktav* 和思想 *mahshav* 是冥想的三个附加层面。字母是每一层面的元素。灵性由思想中字母的活动产生理性的真理，但神秘主义者不会在这里停步。他进一步区分字母的质料和形式以进一步接近其灵性的核心；他沉浸于字母纯形式的组合之中，这时灵魂深深体味这种纯粹的灵性形式的组合。他努力去理解喀巴拉词语与名称之间的联系，词语的数值 *gematria* 在这里有特别重要的意义。

对此必须说明另一点：现代读者会极端惊异于一种方法的详细描述。阿布拉菲亚及其追随者称作“跳跃”或“越过”，也就是由一个概念转移到另一个。实际上这正是值得注意的使

用联想进行冥思的方法，它不完全是“自由联想心理分析所了解的活动”；它是由一种联想转移到另一种联想的方式，其规则却非常不严格，每次“跳跃”开辟一个新的由某些形式而非质料的特性所规定的领域。这一领域中心灵可以自由联想。136
“跃跃”因此连结自由而又受指导的联想，据说可以产生非常特别的，对初学者“知觉开拓”的结果。“跳跃”使心灵的隐秘过程显明，“它把我们 from 自然的牢狱中解放出来，引到神圣的领域”，所有其它更简单的冥想方式，只是包含和代替它们的最高方式的准备阶段。

阿布拉菲亚在数处描述了这些迷狂与入神状态的准备，以及熟练的冥想者在沉迷的高级阶段的状况。他的一位弟子的记述证实了他的说法，阿布拉菲亚自己说：

“以色列人，准备迎接你们的神！让你们的心只朝向上帝，洁净身体，找一个听不到声音的单独房子。坐在密室中，不要把你的秘密告诉任何人。如果做得到，就白天在房里作，不过你最好夜里完成它。你准备与造物主交谈，希望他向你显示权能时，从你思想中一定要清除尘世的虚荣，披上祈祷巾，头上戴上 *Teffilin*，你就会充满对圣灵的敬畏。他就在你的近处。洁净你的衣服，如果可能，穿上全白的装束，这些都有助于你的心对上帝保持敬爱和畏惧。如果在晚上，多点燃灯，让到处充满光明。拿来墨水、笔和桌子。记住，你要在心底的喜悦中事奉上帝，现在开始组合少许字母，置换组合它们，直到你的心暖温起来，这时注意它们的变换和你能从变换中得到什么。你觉得心已温暖，通过字母组合你理解了靠人类的思想传统和你自己不可能了解的新事物，当你这样准备好，神圣的力量就流入你。用你全部的真实思想在心中去设想圣名和高贵的天

137 使，好像他们是坐在你身边的人。设想你是国王和大臣赋予使命的使节，正在听着从国王或大臣解释这一使命。非常鲜明地想象这个情景，用你的思想和整个心灵去理解将通过想象的字母进入你心里的许多事情，把它们设想为一个整体，思考所有的细节，像听到一个寓言或梦的人，或一个思考科学书籍中深奥问题的人，试着去解释你所听到的，使其尽可能符合你的理性——你扔开字板和羽毛笔，或者由于思想专注，它们从你手中掉下来，之后这一切就会发生。要知道，在你身上的理性之流越强，你身体的内外部分就会越弱，整个身体会被一种极强的战栗式控制，你觉得你非死不可了，因为你的灵魂，由于得到的知识狂喜过度而要离开你的躯身。准备好在这个时刻清醒地选择死，那时你将知道你已远离，足以接纳那洪流。然后你希望荣耀圣名，用生命全身心地服侍它。遮住你的脸，要畏惧地面对上帝。然后回到驱体中，起来吃喝一点，用悦人的香味使自己轻松，在身体中聚攒精神直到下一次，为你的好运欢悦，要知道上帝是爱你的！”

心灵训练自己不理睬所有自然对象，专注于纯粹的赞美，逐渐作好最后转化的准备，把心灵完全闭锁于通常状态中、挡住神奇的光的封缄被打开了，神秘主义者最终摆脱了它们。隐蔽的神圣的生命之泉被释放了。但心灵已对此作好准备，闯入的神圣之流不会吞没它，不会使它陷入混乱，失去自我。相反，神秘主义者登上了神秘梯阶的第七也是最后一级，到达了顶峰，他清楚地感受到神光世界并成为它的一部分，辉煌的神光照亮他的思想，安抚他的心。这是幻象的一个阶段，其中圣名138 无可名状的神秘和整个圣名中的荣耀显示出来。先知讲述这

一切，赞美上帝，因这一切显出上帝的形象。

入神状态，阿布拉菲亚认为是神秘赞美获得的最高报酬，因此它不能混同于具有半自觉意识的谰语或完全的自我寂灭。他对这些没有控制的入神形态颇为厌恶，甚至认为它们很危险。有理性准备的入神，虽也是忽然来临，不可强求，但当封缄被打开时，心灵已准备好了“理性之光”滴入。因此阿布拉菲亚常常告诫，非系统性的冥想及类似实践会带来精神上甚至生理上的危险。按《创造之书》的说法，每个组合中的字母与身体的某一部分处于同一坐标上，必须非常小心地移动元音、辅音的位置，如果读错了主宰身体某一部分的字母，这一部分会被拉断，马上移位或变形，失去功能使人残废。阿布拉菲亚弟子的记叙中也有某人的脸由于痉挛变形的例子。

阿布拉菲亚非常强调他的先知预言的新和独特，“要知道 Raziel 的大半幻象是建立在上帝之名和这名的灵知上，建立在从亚当直到今天没有过，在他的时代才降临给他的新启示上”。获得真名知识的先知们，在他心中，同时也是真爱者。先知预言与对上帝的爱的同一在神秘主义数论中找到了证据。出于纯爱服侍上帝的人就找到了先知预言的正确道路，这就是他认为把对上帝的敬畏转化为爱的喀巴拉信徒是真正的先知弟子的原因。

6

阿布拉菲亚认为，他自己的学说归根到底无非是犹太哲学家，特别是迈蒙尼德的先知预言学说，迈蒙尼德也把先知预言定义为人的理性与神圣理性通过有目的、系统的准备而发生的 139

短暂合一。按照这一学说，预言的能力体现了人的理性在其最高发展阶段积极理性的合一，后者是宇宙中一种可以感知的力量。积极理性流入灵魂，显示为先知幻象，阿布拉菲亚想要证明这种中世纪被广泛承认的预言理论与自己学说的一致性，但这样的辩护并不能掩盖事实，即他的教导只是一种犹太化的古代灵性训练法，其古典形式就是印度神秘主义者的实践体系瑜伽。我只举很多例子中的一个，阿布拉菲亚的体系中很重要的一部分是调息法，这种方法在印度瑜伽中已发展到最高阶段，被认为是思维锻炼最重要的工具。还有，阿布拉菲亚规定了一些关于身体姿势，与辅音和元音的组合及某种背诵的方式相对应。他的《理性之光》这部书中的某些段落，给人的影响是瑜伽的犹太化，此种实践导致的人神幻象的一些方面中也存在这种相似性。

进入了幻象最高阶段会有什么结果？阿布拉菲亚反复告诉我们，进入幻象的人感觉到他的灵性导师的形象，通常现形为一个年轻人或老者，不仅可以看到，也能听到他讲话。阿布拉菲亚说，“身体需要治疗身体的医生，灵魂需要治疗灵魂的医生，学习托拉的人应当知道，理性（灵魂最高的力量）需要一个外界的推动者，一位了解托拉奥秘的喀巴拉；还有一个内部的推动者，*me'orer penimi*，在他面前打开封闭的门”。在其他地方他区分了人师与圣师，如果没办法，没有前者也可以：阿布拉菲亚假定阅读著作可以代替弟子与导师之间的直接接触，但决不能没有在灵魂的秘门前与人相遇的灵性导师，灵性导师——在印度术语中称为 *guru*——通过天使 *Metatron* 这一种神秘形象将积极理性人格化，但按某些段落的说法，他就是现身为 *Shaddai* 的上帝本身。关于 *Metatron*，《塔木德》说：“他的名字

像他主人的名字”，希伯来语中主人一词也表示“导师”。阿布拉菲亚把这句话用于幻象者与他的 *Guru*，灵性导师之间的关系。它的意义在于在人神状态中使人意识到与上帝的内在关系，虽然他要面对自己的导师，从某方面而言又与导师同一。换句话说，人神状态体现的是某种类似个体神秘变形的状况，自我与指导者或导师、并间接与上帝同一。阿布拉菲亚曾几次提到的这种经验，但从来没有写得十分清楚过，试看以下段落，它摘自一篇未出版的手稿，叫做关于《弥赛亚和救世主之含义》：

“这种知识〔关于神秘组合的〕是比任何其他学识修养更有利于掌握预言权能的工具。从书本中理解实在本质的人称为 *Hakham* 的学者；如果从喀巴拉中理解，也就是说从自己从对圣名的赞美或从其它喀巴拉信徒获得理解，他就称为 *Mevin*，就是获得洞见的人；但如果他的理解来自自己的心中，来自他对所知的实在的思考中，他就称为 *Datan*，有灵知的人。如果谁的理解结合了这三者，也就是学者的渊博，从真正的喀巴拉信徒那里获得的洞见，深入思考事物所得的智慧，我还不能说应被称为先知。特别是他还未被纯理性感动，或被感动过〔在人神中〕但自己并不知道的话，但如果他体验到了神圣的感动，了解了它的本性，所有的人和我都认为他被称作“主”是正确和适当的，因为他的名字就像他的主的名字，不管是一个或多个或所有名字。因为此时他不再与他的主分离，他就“是他的主，他的主就是他；因为他如此紧密地追随主〔在这里用的是 *Devekuth* 一词〕，他与主无法分开，因为他是他〔他是他在穆斯林异端中是一个著名的表达方式〕。他与同一切物质分离的主同时被称为 *Sekhel*、*Maskil* 和 *Muskal*，即知识、知

者和被知者，因为在他当中三者为一。他是高贵的人，高贵的名字的主人。他是知又是被知者，他被称为理性，像他的主，他们没有差别，除了他的主是由于自己的权能而非从其他造物中获得他的崇高，而他则是由造物媒介得以提升他的位置。”

在最高状态的崇高地位上，人与托拉成为一体，阿布拉菲亚在关于托拉的“先辈格言”中巧妙地加上了这一点：“转动它、再转动它，因一切在它之中”，“因为它全在你之中，你全在它之中。”

正如我们看到的，就某一范围来说，幻游者把自己与他的主同一；完全的一既不可能获得也没被设想过。同样，我们这里得到了对人神经验意义的详尽解释，这种体验是遵守教法的犹太人所发明的。因此才有这样的情况，几乎所有在其它事情上紧跟阿布拉菲亚的喀巴拉信徒，在这惊人的入神合一学说上退缩了。让我们找一个例子。《飞升的阶梯》——向上帝飞升——是耶路撒冷的虔诚喀巴拉信徒拉比耶胡达、阿尔伯弟尼，一位来自西班牙的流亡者，所写的，其中有阿布拉菲亚学说一个简短的陈述，我曾出版过它的第十章，它描述了“孤独的道路和追随上帝的开端”；换句话说，就是入神的理论。但它完全没有提到阿布拉菲亚方法的极端后果和他使用的形象，虽然它的其它部分的描述是有趣的，足够给人以深刻印象。

入神的内容被先知喀巴拉的追随者。用另一个更奇特的名词加以定义，这个词由于其出人意料的转折，值得心理学家特别关注。按这一定义，在先知式的入神中人遇到了来寻找他自己的自我。这种奥秘的体验，比通常与入神相伴的光的幻象更被看重，《密得拉西》曾谈到有关先知的拟人论：把神创造的形式同化于神的先知是伟大的，这就是说把人与上帝相

比。阿布拉菲亚派喀巴拉信徒对这句话的解释却不同，被与其创造者，也就是神圣本体相比的形式，是人在预言中离开了自己的纯灵性自我。以下详细论述的段落被一个喀巴拉传统的收集者保存着：先知预言的整个秘密在于他突然看见他站在自我面前的形象，忘了他的自我，脱离了他的束缚，他看到他的自我的形象在他面前与他交谈，预言未来，我们的导师论及这一秘密说，把形式〔显示他们〕与创造它的神相比的先知是伟大的。拉比亚伯拉罕·伊本·以斯拉说：在预言中，听的是人，说的是人。……另一位学者写道：“我绝对知道我既不是先知也不是先知的儿子，圣灵不在我身上，我没有掌握神圣的声音的权能，我不配作这些事，我不曾脱掉衣服，也不曾洗脚——但我呼唤天地作证，有一天我坐着写下了一个喀巴拉秘密；突然我看到我的自我站在我面前，脱离了我，我被迫停止了写作！”这种把预言奥秘的特性解释为面对自我听起来像是把古老的柏拉图教导“认识你自己”神秘地解释为“看到你自己”。

阿布拉菲亚所描述的人神状态，在个人经验的基础上好像经常也带有某种类似提前拯救的意味。受启示者感到自己被天上的火所映照，身上被涂上神圣奇妙的膏油，阿布拉菲亚使用希伯来语中 *Mashiah* 一词的双重意义说道，他是上帝的受膏者。他是自己的弥赛亚，至少在他短暂的人神经验期间内是这样。

7

阿布拉菲亚把他的方法称为“圣名之路”，以与当时的喀巴拉信徒相区别，那些人的学说注重认识神的特性而被称为

“流溢层之路”。只有两条路，拉比喀巴拉的流溢层之路，和“预言喀巴拉”的圣名之路合起来才是完整的喀巴拉。学习喀巴拉者应从对十个流溢层的冥想开始，它们在冥想中完全成为激发起来的想象力的对象，而不是作为上帝的特性或象征仅仅是外在知识的对象。因为对阿布拉菲亚来说，在流溢层中也显露出积极理性的奥秘，那对于神秘主义者就是圣灵的辉煌形象，只有从这里他才能进入钻研 22 个字母的更深入阶段。

我们知道，他所说的圣名之路，古代犹太诺斯替派有另一个名称即 *Maaseh Merkabah*，按字面翻译即“战车的圣德”，它源于被称为支撑着创造之神宝座的战车。醉心于使用文字游戏的阿布拉菲亚，宣称他的新学说为真正的 *Maaseh Merkabah*——这个词也可有“组合”的意义。组合字母和上帝之名的理论——这就是 *Merkabah* 的真正形象。确实，他描述了认识托拉的七个阶段，从探求词语的字面意义直到预言阶段，在先知喀巴拉与万圣之圣间作出了区分，前者是第六阶段，仅是后者的先导而已。在最终阶段，来自积极理性的语言被理解了。这一阶段的实质则是不可了解的，只可以隐藏在语言的外衣里。不过如我们所看到的，阿布拉菲亚自己不顾这一郑重誓言的约束，将帷幕撩起了一角。

144 还需说明，阿布拉菲亚远不鄙视哲学知识，实际上，他甚至在某处说哲学和喀巴拉都来自积极理性，区别只是喀巴拉体现了精神更奥秘的方面，探索了更深入更灵性化的领域。同时，他也确信某些哲学问题是无意义的，只能把心灵引入歧途。听听他对于宇宙永恒或非永恒争论的评价是很有意的，总的来说，这是犹太哲学反对纯亚里士多德主义斗争中的一个主要问题。托拉中没有支持任何一种意见的证据，阿布拉菲亚解

释说，从托拉的最高成果预言喀巴拉的观点看。整个问题就是无意义的，“无论如何，先知在托拉中除了帮助他到达预言阶段的东西外，不去寻找另外的什么。那么世界是永恒还是被造的，这对他有什么意义？因为它的永恒性既不能帮助他，也不能损害他。对世界在某个确定时刻开始存在的假设，道理也是一样。”宗教的重要性只在于它对于人的完善的作用，这才是圣名之路。虽然阿布拉菲亚本人否认世界的永恒性，他倾向于采取一种严格的实用主义态度，把整个争论当作无用的而加以排斥。

简单地说，阿布拉菲亚首先可被称为出色的喀巴拉实践者。在喀巴拉信徒的用语中“实践的喀巴拉”有着完全不同的含义。它只是指着魔法，按不为宗教禁令所禁止的方式实施，不同于使用魔鬼的力量探寻罪恶领域的黑魔法。事实是这种召唤出名字无穷力量的神圣魔法，并未从阿布拉菲亚的方法中被完全排除；如果对他的学说的来源进行更深入的研究——这个任务不在这一讲座的范围内——那么很清楚，这些犹太和非犹太的资料都与魔法传统、魔法修炼有紧密联系。给阿布拉菲亚很深印象的中世纪德国哈西德运动和以迂回方式影响了某些穆斯林神秘主义，被阿布拉菲亚在东方的旅行中所了解的瑜伽传统也属同样情况。但阿布拉菲亚本人坚定地拒绝魔法，并进一步谴责一切使用圣名学说于魔法目的尝试。在无数次争论中，145他谴责魔法是对真正神秘主义的篡改。他允许对自我实施的魔法，一种内向的魔法——我认为可以这样大略地称呼他的学说——但即使方法是内向的，是可允许甚至是神圣的，也不允许带来外在的感性结果。对阿布拉菲亚来说，后一种魔法是可能的，但实施的人应被诅咒。在已知的他头一部著作中，阿布拉

菲亚就强调，召唤恶魔的咒语，虽然其实建立在虚妄的狂热上，却可以把健康的宗教畏惧感给予下层民众。在其他地方他告诫不要使用《创造之书》来为自己制造——用《塔木德》的语言来说——一只肥牛，他直率地，谁需要这种东西，自己就是蠢牛。

阿布拉菲亚毅然采取了向内的道路，我认为可以说他像后来的任何犹太人一样追寻这条道路，但这条道路处在神秘主义与魔法之间的边缘，即便两者之间有许多不可协调的差别，他们的内在关系要比人们通常认为的要意义深远的多。在某些地方神秘主义者的信仰可以轻易地变成魔法家的信仰。阿布拉菲亚的内向魔法，像我们概述的一样，就属这种情况。虽然他自己躲开了误区，没有无意识地从对圣名的冥想默祷滑向针对外在对象的魔法实践，他的许多继承人却陷入混乱，希望。从内在的道路中获得改变外部世界的力量，魔术师梦想，只用语言和努力的意向获得控制自然的力量，并将其梦想不断与神秘主义祈祷中的理论与实践的结合。在格托中也有这样的梦想家，历史上喀巴拉几乎毫无例外是两者的结合，阿布拉菲亚关于组合 (*Hokhmah ha-Tseruf*) 的学说被后代认为不只是解答神性的奥秘的钥匙，也是解释魔法实践的钥匙。

在 14 到 16 世纪的关于 *Hokhmah ha-Tseruf* 的文献中，我们发现了一种入神与通神论喀巴拉的混合，例如一部这种性质的书甚至被归于迈蒙尼德名下，他在其中作为一个实践的魔法家
146 和术士指导如何给圣名四辅音加入不同元音。在一本非常糟糕的书《宁静的秩序》中有一些教训，这是同类书中惟一印出的一本。这些关于冥想的教训描述了献身者灵魂中的闪光，但同时更着力描述上帝之名在魔法中的应用，喀巴拉信徒耶路撒冷

的约瑟夫·伊本·撒亚有两部伟大著作，大约完成于 1540 年，现存手稿。在其中瑜伽的两个方面都被置于一个系统之中。推向极端。冥想努力揭示灵魂更深的层面和更多的秘光，同时内向冥想释放出的灵魂的力量被用于魔法。

最后，有趣的是，在一些喀巴拉信徒的著作中，上帝的伟名是殉难者在生命最后一刻冥想的崇高对象。伟大的神秘主义者耶路撒冷亚伯拉罕·本·以利撒·哈列维（约死于 1530 年）著作中用有力的言辞。对殉难者提出劝告，他劝他们在生死考验关头。把思想集中于上帝的伟名，集中全部注意力想象那闪光的字母就在眼前。这样做，他就不会对加于其身的烈焰或酷刑有任何感觉，“虽然这对人的理性来说是不可能的，但这是被神圣的殉道者们经历过并由他们告诉后人的。”

8

关于这些观念与实践的吸引力我们少有证明。一位不知名的阿布拉菲亚弟子于 1295 年，显然是在巴勒斯坦，写了一本书，其中提出了预言喀巴拉的基本观念。在讨论“增长”，即精神从具体对象到纯灵性对象的三条道路时，他加入了一段自传的内容，非常精确地描述了无疑是可信的灵性发展经历和他对阿布拉菲亚及其喀巴拉的体会，他没有提到阿布拉菲亚的名字，但他的描述和同一性质的观念，无疑说明了他暗指的是谁。这本书叫做 *Shaare Tsedek*，即“正义之门”。现存它的四部手稿，但只有两部中有这一自传内容，显然在其它两部中，这一段已成为我们提到的喀巴拉信徒自我审查的牺牲品，他们不同意对神秘经验如此熟悉的人将其公之于众，在他们面前这

147

位作者认为有必要为自己的直率道歉。

我相信它对我们讲过的内容是个很好的说明，如果我把这一内容的主要部分在这里讲出来，我认为它非常具有心理学意义：

“我，某某，一个最卑贱的人，为了灵性的增长，在心中探求获得神恩的方法，我发现了三种发展灵性的方法：世俗的、哲学的、喀巴拉的。据我所知，世俗的方法为穆斯林苦行者所采取。他们用尽方法把每一个‘自然形式’，每一个熟悉的自然世界的形象关在灵魂之外。他们说，灵性世界的形象进入他们的灵魂，在想象中被隔绝，使想象力高度发达，可以事先知道我们要经历什么。通过询问，我得他们呼唤圣名，在以实玛利的语言中就是‘阿拉’。我连续考察，发现他们念出这些字母，他们使思想完全脱离各种可能的自然形式，此时阿拉一词中字母的力量降临于他们，他们被带入恍惚之中却不知其所以然。这是因为他们没有得到喀巴拉。这样从灵魂中除去所有自然的形式和形象，他们称为坐忘。

“第二种方法是哲学，学者们会感到很难从灵魂中赶走它，因为它使人的理性感到甘美饜足，了解它的完美。学者形成关于某种学科的一个概念，比方说数学，然后由类推进展到某一自然科学，接着进展到神学，他流连于他的研究，因为进行研究时心中涌起的甜美感受。这种甜美使他愉快，使他不能找出路超越心中已建立的概念。顶多，他也许能〔在冥想中〕跃出他的思想，于是他放弃自我，为了不受打扰而隐退，直到思想略微超越纯粹的哲学，成为能挥向各个方向的利剑。这一切发生的真正原因，也将在关于字母的冥想中发现，他以这种冥想为中介来确认事物。被刻印在他的理性中的这一主体主宰着

他，对他来说他的力量在所有学科中都是伟大的。既然这对他来说是自然的〔也就是说这样确认探求它们〕，他认为被给予之物是通过先知式的方式揭示给他的，虽然他没有认识真正的原因，而认为那只是来自自己人的理性的延伸和扩大……但实际上是字母通过思想和想象在确认，通过自身的变换影响他，使他的思想集中于不同主题，虽然他并不知晓。

“但如果你向我提出这个困难的问题：为什么今天我们念字母，移动它们，试图用它们产生某种效果，却看到他们并没有产生什么效果？我将借 *Shaddai* 之助来证明，答案在导致灵性化的第三种方式之中。我，卑微的某某，将告诉你我在这方面的经验。

“朋友们，要知道从一开始我就渴望学习托拉，学习了它和圣经其他部分的一点内容，但我没有找到人指导我学习《塔木德》，不是因为缺少教师，而是因为我对家的渴望和对父母的爱。但最终，上帝给了我力量去寻找托拉的道理，我出外去寻找，呆在国外数年学习《塔木德》，托拉的火焰一直在我心中暗暗燃烧，虽然我还不知道。

“我回到祖国，上帝带给我一个犹太哲学家，我跟他学了一些迈蒙尼德的《迷途指津》，这只是增加了我的渴望。我获得一点逻辑知识和自然科学知识，这使我很惬意，它们很吸引我。上帝作证：如果没有从所学的一点托拉和塔中获得信仰的力量，即使纯粹意愿在我心中燃烧，遵守许多宗教命令的决心也会离我而去。但这位教师用哲学方法传授给我的（关于诫命的意义）并不能使我满足，后来上帝让我遇到一位神一样的人，一位喀巴拉信徒，他给我讲述喀巴拉的一般概况，但是由于我对自然科学的粗浅知识，喀巴拉的方法对我似乎是不可理

解的，那时我的教师告诉我：我的孩子，为什么否定你没有尝试过的事呢？你最好是去试试。如果你发现它没有价值——如果你不能从自己身上发现错误，那你再说这没有什么。但为了使我感到愉快，让我能接受，能热心钻研，他总是要我用他教我的自然方法理领每一事物，这样我自己暗想，我只会有得无失。我将看看，如果能在这些东西中找到什么，那是完全的得；如果不能，我不会失去什么，所以我同意了。他教给了我互换和组合字母的方法以及数字和其他《创世之书》方法的奥秘。他让我在每种方法中停留两个星期，直到每种形式刻在我的心里。这样他导引了我四个月左右，然后让我遗忘一切。

“他常告诉我：我的孩子，停留在某个有限或特定的形式上不是目的，即使是最高形式。越不可理解的圣名之路就越高级，直至你发现了一种活跃的力量，它不再在你的掌握之中，相反，你的理性和思想在它的掌握之中。我回答：如果〔所有思想和感觉的形象必须被遗忘〕，那为什么，先生，在你的书中自然科学家的方法和关于圣名的教导并列？他答道：对你和你这样爱好哲学的人，通过自然方法引导你们人类理性。或许能吸引你们去寻求圣名的知识。他为我写有关字母、名字和神秘数字的书，没有人能理解其中任何部分，因为它不是让人理解的。他对我说：这是（未被污染的）圣名之路。确实，我一点都不明白，因为我的理性不接受。他说：我太蠢了，把这些给你看。

“简而言之，两个月过去了，我的思想已〔从所有物质性的事物〕解放，我感到了发生在我身上的奇异现象，我为自己规定了任务，夜间来回组合字母，在哲学冥想中反复思考它们，与我现在的方法略有不同，这样我坚持了三个夜晚，没有

告诉他。第三天夜里的午夜后，我靠着手和膝上的纸打了一会盹。这时我发现蜡烛要灭了。我起身像清醒时常做的那样想把它弄好，这时我看到有光继续发出来，我非常惊奇，经过仔细检查，我发现好像是从我自己身上发出的。我说：我不相信。我在房中走来走去，啊呀，这光跟着我，我躺在床上盖上衣物，啊呀，这光还是跟着我。我说：“这一定是伟大的标记一件新事。”

“次日清晨，我告诉了我的导师，并把那些满是字母组合的纸给他看，他祝贺了我，又说：我的孩子，如果你愿全身心投入于组合圣名，还会有更伟大的事在你身上发生。现在，我的孩子，你已不可能不再投身其中。给两者各一半时间，就是说，用半夜组合，半夜进行互换。我按这一方法进行了一个星期，第二星期，冥想的力量在我身上变得非常强，以致我不能想要写下字母的组合〔它们自动从我笔端涌出〕，即使有十个人在，他们也不可能写下涌向我的那么多字母组合。在这种力量降临的夜晚，在午夜——这种力量在身体软弱的时候却得到更加有力特别增长——刚过，我着手研究共有 72 个形式的上帝的伟名，互换和组合它。但我只进行了一会儿，啊呀，字母 151 在我眼中变成了大山，我浑身颤抖，没有力气，头发直立，好像已不在此世。立刻，我跌倒了，因为我感到肢体内不再有任何力量。啊呀，好像有种语言从我心中涌出来到嘴边，让它不得不说话。我想——但愿不是一个疯狂的精灵进入了我的身体。但啊呀，我发现，说出的是智慧，我说：这确实是智慧的灵。过了一小会，我的力量恢复了，我异常精疲力尽地起身，但仍不敢相信。我又一次像刚才一样研究神名，啊呀，完全一样的结果又发生了，直到试了四五次，我才相信了。

“早晨刚起来，我把这些告诉了我的导师。他对我说：‘谁允许你接触圣名的？我不是告诉你只互换字母吗？’他又说：‘你经历的是很高的先知阶段’。他想把我从中解脱出来，因为他见我的脸发生了变化。但我对他说：‘看老天分上，你能否给我承受我心中涌出的力量的能力。因为我想获得这种力量，接受它，因为它像泉水注满了盆地。如果人（没有适当地预备好）打开了堤坝，他会被淹死在水中，灵魂出窍。他对我说：我的孩子，上帝会赐予你这种能力，因为这不在人的掌握之中。

“安息日夜里，神的力量又以同样方式在我身上活跃着，两个不眠之夜后，我日夜冥想着互换和认识真正实在的基本原则，以便使各种外在思想消失——这时有两个标志说明我处于正确的接受状态，一个标志是思想紧张地思考知识及深奥的对象，身体衰弱，灵性却增强。直到我坐在那儿只剩下灵魂，第二个标志是我的想象增强，好像我的前额都要爆裂。这时我知道我将接受圣名。也是在安息日夜里，我用伟大的不可言喻的上帝之名进行探险 [JHWH]。但我一触动它，它就使我无力，一个从我身上发出的声音说：‘你一定要死了，不能再活！谁带你来触动伟大的圣名！’啊呀，我立即卧倒哀求主上帝说宇宙的主，我进入这里只是为了寻找天堂，荣耀的主，您是知道的。我犯了僭越吗？我进来只是为了认识你，因为大卫石是命令过所罗门吗，认识你父亲的上帝，服侍他？我们的先知摩西，愿他安息，在托拉中暗示我们：现在把你的路显示给我，让我可以认识你，在你眼中找到恩惠！’啊呀，我在说话的时候，好像视圣的膏油从头到脚地涂在我身上，强烈的喜悦震撼着我，我无法描述这灵性和充满迷醉甘美的喜悦。

“你的仆人在开始时经历了所有这些事。我决不是为了炫耀自己，在众人眼里显得伟大，因为我深知众人眼中的伟大与寻求真正高贵的伟大相比是卑微和低下的，二者判然有别，就像光和黑暗。

“现在，如果有些我们的哲学家们，我们人民中被知识的自然方法所吸引的人，他们理性的力量对理解托拉的奥秘是太弱了，他们读到这里会嘲笑我说：他在想用没有根据的空谈和谎话误导我们的理性，还有把他自己的脑筋弄糊涂了的种种胡思乱想，他对这些信以为真，是因为他对自然科学的掌握太浅薄了。但如果对真知有所掌握，或更进一步在自己的经验中了解这一切的喀巴拉信徒读到这里，他们会高兴并喜爱我的话，但他们可能不愿意我详细地揭示这一切。无论如何，上帝作证我的意图是荣耀他。我希望我们神圣的民族中每个人都在这方面比我更出色更纯洁。也许那时上帝有可能启示我现在还不知道的……至于我，我只能把上帝赐予我的慷慨给予别人。但因为这种知识没有自然的证据，其前提和结论都是灵性的，153我不得不说出我所经验的事。其实，这种知识除了经验本身别无证据，……所以我说，对不相信这种方法的人，我可以给他一个经验的证据，也就是我按《创造之书》的方法，在字母的学问中自己体验到的灵性成果。我并没有（以魔法实践的）体验到实际的（魔法的）效果。即使可能存在这种形式的经验，就我来说也决不需要它，因为那是一种低下的形式，特别是与灵魂以灵性方式获得的完满相比。实际上对我来说，想要获得这些（魔法）效果的人玷污了上帝之名。关于这一点，我们的导师用下面的话晓谕了我们：因为人的放纵肆行，上帝之名只被教授给最沉默的教师。

“第三是喀巴拉的方法，它需要首先学习托拉和信仰，融合数学与自然科学的原则。通过敏锐的论证训练思想，人就不会像一个头脑简单的家伙，什么都信，成为自然世界的俘虏。一个理性的生物不可能被关在牢狱中而不用尽方法寻找一个洞或小缝逃出去，如果今天，有一个先知告诉我们改进自然理性，发现我们实体性之外微妙形式的方法，我们就不需要自然科学了，《创造之书》开头关于字母（及其组合）的基本原则就已足够。因为先知会告诉我们辅音和元音组合的秘密，那放射着秘密而活跃的力量道路，以及这一道路有时中断的理由。他将直接告诉我们这一切，而现在我们只能走弯路，不自由地前进，受限制地活动，一会出去一会进来，全靠上帝是否引导我们。事实上就此而言，喀巴拉学问中每一成就只是偶然的，虽然对我们来说，它是我们存在的本质。

154 “这种喀巴拉方法首先要净化身体本身，因为身体是灵性的象征。接着为了飞升要清除身体和精神的习性，特别是愤怒，还有对圣名之外事物的关心，即使是对你惟一爱子的关心。这就是《圣经》中上帝试探亚伯拉罕的秘密。按飞升顺序的下一步是从灵魂中清除学过的其他所有知识，理由是它们作为自然的和有限的知识沾染了灵魂，阻碍了神圣形式进入。这些形式非常精致，即使一个次要的形式与自然和理性的形式相比也必然是伟大的，不过与灵的精巧相比，它就只能是厚重不洁的帷幕。所以在一所单独的房屋里隐居是必要的，如果房子里听不到（外边的）喧闹就更好。开始最好在房中妆点上植物，使植物灵魂愉快，因为在人身上植物灵魂与动物灵魂并存。然后应该用高兴悦耳的声音祈祷，唱赞美诗，带着热情阅读托拉，使动物灵魂愉快，动物灵魂在理性灵魂旁边。然后把

自己的想象力引向概念性的事物，理解一物如何出自另一物，然后进展到运作字母，它们（在组合中）是不可理解的，这样使灵魂（与感觉）分离，清除原先在其中的所有形式。这就好像人用肉和饮料逐渐改善（身体）状况。关于字母的运作，我们将在字母一章中谈一些方法。然后他就到达了‘跳跃’阶段，像《圣经》所说，‘他用以引导我的是爱’。在所有字母的运作完成后，要冥想自己思想的本质，从中抽取出每个词，不管是否与一个概念相联系，在进行这种‘跳跃’时，必须让他正在组合的字母很快地运动，这种运动激发了思想，增长了喜悦和渴望，对食物和睡眠或其他任何东西的要求消失了，在冥想中从思想抽取词时，要强迫自己超越心灵的自然掌握，如果你不渴望去思想，你就不能实现你的渴望。逐步引导思想，首先用字或语言然后用想象，当你超越了思想的掌握，就有必要会采取另一项练习，使思想逐步前进——在冥想中——直到通过极大努力到达你不会说话也不能说话的阶段。如果有足够的力量前进的更远，把思想带得更远，那在内的来将显露为在外的，完全通过想象力显示为一面擦亮的镜子。这是‘旋转的宝剑之焰’，后面的转过来成为前面的，在那里人会看到自己最深的存在是他之外的某种东西，这就是 *Urim* 和 *Tummin* 的方法，托拉中祭同的神谕。在其中字母从内部发光，它们传达的信息不是直接的，也没有顺序，只是字母正确组合的结果。因为脱离了本质的形式是不完全的，除非它用想象力获得的形式包裹自己，在这想象的形式中，字母成为完整的有秩序和可理解的组合，我认为这种形式就是喀巴拉信徒所说的‘衣服’（*Malbush*）。”

155

第五讲

《佐哈尔》(一), 其书及其作者

1

156 就在 1275 年亚伯拉罕·阿布拉菲亚在意大利宣讲他的先知喀巴拉稍后, 在卡斯蒂利亚一部书被完成了, 它的成功、它的名声和它对后代的影响将超过所有其他喀巴拉作品。这本书就是《佐哈尔》, “光辉之书”。在后《塔木德》时代的拉比文献中, 只有它成为与《圣经》和《塔木德》并列的经典, 这足以说明它在喀巴拉历史上的地位。不过这一独特地位是逐渐获得的。《佐哈尔》由一开始的默默无闻到后来在喀巴拉文献中最为声名显赫用了大约两个世纪时间。此外, 不管它的作者是谁, 他肯定没有想到这种情况。许多证据表明他只是想恰当地表达自己的思想。他的心灵是完全喀巴拉化的, 但他的方法有他个人的印迹, 虽然他很想掩盖这种印迹。作为作者, 他实现

了自己的目标, 因为无论人们如何评价这本书, 它无疑是成功了, 首先在喀巴拉信徒中, 后来, 特别是在出走西班牙之后, 在整个犹太民族中。许多世纪以来它被当作犹太人灵魂最深处思想感情的表达。据说拉比克雷茨的菲尼阿斯, 一位著名的哈西德圣徒(死于1791年), 曾感谢上帝, 因为他没有生在《佐哈尔》还没有写出的年代, “因为《佐哈尔》帮助我继续做一个犹太人”。这样的话, 来自这样的人, 的确使人深思。因为《佐哈尔》是犹太教核心中神话思想复活的典型。如果那么多神秘主义者把它当作他们最深的思想感情的表现, 我们就应当想想, 什么是它成功的原因, 为什么别的神秘主义著作没有成功。 157

《佐哈尔》是伪经式的著作, 几乎像一部神秘小说。这并不是创新, 因为以前就有许多人, 包括喀巴拉信徒, 用这种形式写作。《光明之书》就以古代权威之口发表见解——许多人根本不存在, 如拉比阿摩拉和拉比雷鸟梅。但《佐哈尔》的想象和细节编造是空前绝后的。在想象中的巴勒斯坦, 著名的《密西拿》导师拉比西门·本·约海和他的儿子以利撒、他的朋友和学生一起旅行, 讨论一切人间天上的事情。行文是模仿《密得拉西》的, 就是说, 尽量避免理论性、系统性的讨论, 尽量用宣道式行文。提出观点的最常见方式是对《圣经》中的词句进行神秘解释。但不同于真密得拉西的简洁和含蓄, 此书的语句非常冗长。在使用古代圣哲的警句时常常让人搞不懂。常常几段对话被编成一个长的故事。这些对话、故事和独白都以注释托拉、《雅歌》和《路得记》的方式出现。但由于《圣经》的语句是随意选来表达作者意图的, 所以这些注释并不是真正的注释。此外就文体而言, 庄重的阿拉米语本身也加强了 158

书的表达力。

我已经说过本书的作者富有宣道风格，不是位系统的思想家。这方面他与犹太思想的传统是一致的。一个观念越是真正犹太人的，它就越是有意识地不系统。它借以建立的原则不是逻辑体系。《密西拿》表达思想最有条理，但也缺乏系统化。也曾有过系统表达喀巴拉思想的尝试；《佐哈尔》中最基本的思想都被系统地表达在一部小册子 *Maarekhetz Ha-Elohuth* 即《上帝的秩序》中。但这些干枯的思想骨架与血肉丰满的《佐哈尔》相比就太没有生命力了。《佐哈尔》并不发展一个观念而只是宣讲它，本书作者是位宣道天才。经过他的手，《圣经》中最平淡的句子也获得了完全意想不到的意义。研究犹太哲学史的历史学家大卫·纽马克说，即使持批评态度的读者有时也会怀疑此书提供了托拉某些段落的惟一正确的解释。本书作者常常使用太多的神秘寓言，有时也很晦涩，但我们不时发现真正深刻的洞见。这时他啰嗦的风格就被清晰的表达和深刻的象征冲淡了，他对他要表达的隐秘世界了解非常深入。

我提到了《佐哈尔》的“作者”因而假定有一位作者存在，现在我们得问问到底是不是一位作者写成了此书。关于这一点有很多不同意见。作者是一位还是几位？《佐哈尔》是不是由许多年代的不同作者逐渐写成的？是否它不同的部分写于不同时期？简而言之，我们必须面对一个“高级批判”问题：有关《佐哈尔》形成、写作时间和作者的情况到底是怎样的？我花了许多年研究这一问题，也得出了几个不同的结论。这种研究像侦探故事，不过在此我不能谈那些有趣的细节了。我在这一讲中要做的是精确描述我的观点和得出结论的过程。

我大致接受格雷茨的观点——这一观点本身也只是将几世

纪以来流传的说法明确化了——西班牙喀巴拉信徒摩西·德·莱昂是《佐哈尔》的作者。格雷茨在很多方面不能充分证明自己的看法, 结果相反的观点现在被普遍接受, 即《佐哈尔》是长期形成的——甚至可能有真正的西门·本·约海神秘思想的成分。我在二十年前研究《佐哈尔》时也持这种观点, 首次阅读《佐哈尔》的人都很容易这样想(更不必说那些一生只读过它一次的人们)。但在为我的观点寻找语言学根据时, 我逐渐认识到我错了。

2

头一眼看上去, 《佐哈尔》由特征很不相同的几部分组成, 似乎肯定是在不同时期的不同作者写的。所以我们的首要任务就是仔细检查五大卷的《佐哈尔》的各部分。这些部分如下:

a) 没有标题的一大部分, 完全是散漫的托拉注释。我所说过的《佐哈尔》的文字特征这里全有。对话、讨论和长短故事以大约相同的比例混在一起。 160

b) *Sifra di-Tseniutha*, 或“隐藏之书”, 这部分只有六页, 是对《创世纪》前六章的注释, 这六章的犹太会堂的传统中是单独的一部分。这部分的风格是神谕式和晦涩的, 没提到任何名字, 只有简短的教训, 没有任何解释。

c) *Idra Rabba*, 或即“大聚会”。在这一部分前一章的神谕式内容被充分发展和解释。西门·本·约海召集他的忠实追随者, 告诉他们原本不知道的秘密。每个人依次发言并得到导师的称赞。这一部分的组织非常完善; 各个发言构成了完整系统, 如果说《佐哈尔》中有系统的话。在对神秘过程的解说

中，大家越来越深地被狂喜所征服，在最后的高潮中，有三个人因狂喜而死。

d) *Idra Zutta*，或“小聚会”。此处西门·本·约海的死亡同样戏剧化，他总结了“大聚会”中的奥秘，增加了一些新的细节。

e) *Idra di-be-Mashkana*，即“讨论托拉有关住棚节论述的聚会”。这一章结构与“大聚会”相同，但讨论的另外的问题，特别是有关神秘祈祷的问题。

f) *Hekhaloth*，描述虔诚者的灵魂在死后见到的光明的七重“宫殿”，它们也可以由神秘主义在祈祷中的异象里看到。在另一段落中同样的描述分量增加了五倍，加上了许多生动的描绘，尤其是对天使的描绘。

g) *Raza de-Razin*，即“奥秘之奥秘”。这里有一些有关面相和手相的段落：它们是以不同的方式讨论同一主题。有一章
161 没有人物，其他部分背景照旧：西门·本·约海和他的弟子。

h) *Sava*，“老人”。一个浪漫主义的故事，一位神秘的老人，打扮成身衫破旧的赶驴人，西门·本·约海的弟子发现他是最伟大的喀巴拉信徒之一——a 部分的故事中也经常采用这种手法。风格精致的对话主要是关于灵魂的奥秘，老人将这一问题追溯到托拉律法中有关希伯来奴隶的部分。

i) *Yenuka*，“孩子”。一个奇异的婴儿讲述托拉和饭后感恩词的奥秘。像 a 部分中奇异的婴儿一样。他被父母和亲人认为什么都学不会，西门·本·约海的弟子却发现了他的不同异常。

k) *Raw Methivtha*，“学院领袖”。这一群人在异象中上天旅行，天上学院的领袖讨论灵魂在另一世界的命运。

l) *Sithre Torah*, “托拉的秘密”。对托拉段落寓言化和神秘的解释, 带有通神论和神秘心理学的倾向。一部分没有人物, 另一部分照旧。

m) *Mathnithin*, 即“密西拿”和“托塞夫塔”。这些章节努力模仿 2 世纪时哈拉卡“附录”, 也就是密西拿和托塞夫塔的洁简风格, 当然出发点是喀巴拉的。它们是有关托拉的较长讨论之前的引言, 就像密西拿是塔木德的引言。神秘密西拿中没有人物, 风格夸张。它们似乎在传达上天的启示。

n) 《雅歌》的《佐哈尔》, 对《所罗门之歌》的头一句话的纯喀巴拉注释, 还有许多题外的讨论。

o) *Kav Ha-Middah*, “神秘的度量”。对《申命记》四章四节 *Shema Israel* 一段的深奥详尽的注释。 162

p) *Sithre Othioth*, “字母的秘密”。拉比西门关于上帝之名中字母和创造来源的喀巴拉独白。

g) 对以西结 *Merkabah* 异象的无标题注释。

r) *Midrash Ha-Neelam*, 托拉的“神秘密得拉西”。不仅有西门·本·约海及弟子, 还有 2、3、4 世纪的塔木德导师和虚构人物。(详情见下。)

s) 《路得记》的 *Midrash Ha-Neelam*。与上一部分很相像。两者都有一部分以希伯来语写成。

t) *Raya Mehemna*, “忠实的牧人。”对托拉诫令的喀巴拉解释。

u) *Tikkune Zohar*, 托拉第一部分的新注解, 共有 70 章, 每章以对托拉的第一个词 *Bereshith* 的不同解释开始。在印本中这一部分是一个独立的书目部分。

v) 对上一部分的增补, 或同一风格的内容, 比如对以西

结的默卡巴的新注释。

这些是《佐哈尔》的主要部分，除了一些不重要的短章，一些伪造部分和仿作，年代很晚，只部分收入印本。印刷出版的《佐哈尔》有密“麻”的2400页，其中约一半——主要是a部分和h到k部分——几年前由哈里·斯泼林和毛里斯·西蒙译成英文，有五卷。

详细检查这些部分和它们的相互关系之后，很明显它们应分为两组。一组包括我们目录上的前八部分，其中两部分 *Mdrash Ha-Neelam* 比较特殊；后三部分是第二组，与第一组截然不同。

163 第一组的八部分应该说是真《佐哈尔》，可以断言，它们是一位作者的手笔。它们不是不同时期的不同作者所写，不同部分间也没有历史层积的迹象。偶尔有些词句是后加的，但总的来说所谓真作和后续部分的区分是站不住脚的，虽然这种区分现在还很有市场。这些部分给人的印象是惊人地一致的，虽然它们也很丰富多彩。在所有的部分中，作者的性格都清楚地表现出来，这是一个鲜明的个性，作为作者和思想家都有着自己的长处和缺点。这表现在本书的语言、文体风格和它提出的教条本身当中。

3

所有这十八个部分的阿拉米文从头到尾是一样的，从头到尾表现了同样的个性特征。由于它不是西门·本·约海及其友人在2世纪上半叶的巴勒斯坦可能使用的活语言，上面提到的情况就更重要了。《佐哈尔》的阿拉米语是纯粹的造作之物，显

然是一位只知道某些犹太文献中阿拉米语的作者所使用的书面语言, 其风格只适应于某种主观标准。一些学者期望用语义分析的方法发现《佐哈尔》较古老的层面, 但实际的研究没有实现这种期望。在阿拉米语外表之后, 贯穿作品的是中世纪希伯来语的精神, 尤其是 13 世纪的希伯来语。更重要的是, 在各个部分《佐哈尔》的语言特征都与阿拉米口语方言不同。的确, 此书的风格有很多变化, 从静穆的美到费力的转弯没角, 从堆砌的修辞到轻描淡写, 从反复的重复到谜一样的简短, ——这些都取决于主题和作者情绪的变化。但这些风格的变化都服务于同一主题, 不会模糊它们背后的思想本质上的同一性。此外, 作者的词汇是非常有限的, 人们总是感到惊奇, 他竟用如此少的词汇表达了如此多的内容。

164

一般来说, 《佐哈尔》的语言是作者最熟悉的两部书中阿拉米方言的混合: 巴比伦塔木德和 Targum Onkelos 即托拉的旧阿拉米译文。后一书的语法形式最受作者重视。他显然认为那部书中的方言就是公元 100 年前后巴勒斯坦的语言。巴比伦塔木德的语言成分也几乎出现在每一行中。值得注意的是, 巴勒斯坦塔木德对《佐哈尔》的语言没有产生什么影响, 虽然它影响了《佐哈尔》的某些思想内容。很明显它不是作者的标准参考书, 举例来说, 关于经注和哈拉卡的讨论中所用的术语完全取自巴比伦塔木德, 虽然还不是逐字抄录, 风格上也略有新意。

代词、介词、动词形式和名词结尾的用法也多种多样。在某些地方, 使用的语法形式又是属于耶路撒冷塔古姆的。常常有不同的语法形式不加区别地出现在同一句子中。结果是《佐哈尔》的每一页都成为表现语言混合的万花筒, 不过其构造成

分是始终不变的。书中的构词法非常简单，几乎是单调的。希伯来语法和阿拉米语不同的地方，构成形式就会是希伯来语的，中世纪希伯来语的构词特点在阿拉米语的外衣下出现。

像所有造作的语言一样，误解和语法误用是普遍存在的。作者在许多地方混淆了 *Kal*、*Pael* 形式和 *Aphel* 形式的字干。他使用了完全错误的 *Ethpael* 形式，并给予 *Ethpael* 动词以及物用法。他在许多地方把分词的结尾加到了完成式上。他对前置词和连词的使用常常很可笑。

词汇方面也是一样。在阿拉米语外衣下，人们常遇到中世纪希伯来词语，尤其是取自哲学家们的那些词。在上百个地方 *im kol da* 被用来表示“但是”或“尽管，”这完全是希伯来单词的移置，它是翻译家提朋家族模仿阿拉伯语副词而引入的，到 13 世纪才被普遍接受。有些多次出现的词是阿拉伯语的，像 *taan*，意思是驯服的动物；还有些是西班牙语的，像 *gardina*，意思是护卫者。《佐哈尔》对“减轻或缓和严厉审判”这一概念的表达完全是西班牙语式的。有些地方作者在对译上出了错，就是说，他把希伯来词语衍生出来的所有意思都给了阿拉米母词而不考虑阿米语的实际用法。另外，对他使用的材料中表达方达的误解也占一定比例。

许多词在《佐哈尔》中有阿拉米口语方言中所没有的独特意义。研究作者怎样在这些词中获得新的、常常是凭空想象的意义，可以让我们更多地了解他所使用的材料。举几个例子，塔木德中指阿拉伯人的词在这里指犹太赶驴人；指船的词在这里指宝库；在塔木德中指力量的词在这里指母亲的胸膛或怀抱；指“渴”的词在这里指“清晰”。拿动词来说：“借给别人东西”变成“陪伴别人”。在很多地方作者的误解方式是一致

的: 他完全随意曲解古代词语的意义, 只是为了解释神秘的“传统”。他也喜欢用模棱两可的表达和玩弄双重意义, 用原意和从属意义使词变得晦涩。他仔细避免使用显得太现代的词, 比如“喀巴拉”和“流溢层”。他用别的词代替它们, 但他忘记了现代思想即使在古代外表下也是可以看得出来的。他似乎没有认识到, 他译成阿拉米语的他生活时代的希伯来语与古书上的希伯来语完全不同。虽然他很博学, 却绝不是语言学家。现代研究从他常有的“可笑错误”中可以获益不少。比如可以证明他使用了当时通行的希伯来语和阿拉米语辞典。在另一些地方他使用的是自己创造的表达方式, 不是发明全新的词就是改变旧词的意思, 有趣的是, 有三四个辅音总是出现在大部分新词中 (*Teth*, *Samekh*, 尤其是 *Koph*)。

这些语言风格和语言特点在我们列举的所有十八部分著作中是统一的, 从《神秘密得拉西》和《集合》到密西拿部分和相术都是如此。有些学者认为《隐秘之书》非常古老, 却没有为如此牵强的结论提出一点证据, 实际上它与《神秘密得拉西》的阿拉米语部分没有任何区别, 这些学者却认为后者是在《佐哈尔》主体部分完成之后很久才写成的。

《佐哈尔》的句法也存在同一情况。不管是简略如神谕的句子还是繁复的长句, 有一种倾向是共同的, 即把 *de-kola* (“完全”) 加在主词上的表达方式, 如“完全深奥”、“完全完美”、“完全的联系”、“完全的结构”、“完全的奥秘”, 等等。这种表达方式虽然诺斯替派用得很多, 在古代犹太文献中的语言里却不存在。在喀巴拉文献中, 这种表达方式出现在新柏拉图主义复兴之际, 这是新柏拉图主义术语向喀巴拉渗透最突出的例子。同样由于这种影响, 当时出现了另一种逐渐风行的时

尚，即喜欢使用“奥秘之奥秘”、“极乐之极乐”、“深渊之深渊”之类的表达方式，《佐哈尔》各章节中这样的表达方式也很多。

167 必须提到的另一个风格上的特点是作者对矛盾修饰法和悖论的偏爱。这种修辞手法，比如“烧熟又没有烧熟的”，在塔木德里也有，但只是表示——就我们所举的例子——“烧得半熟的”。《佐哈尔》中许多类似的表达则指某种精神性的不可探究的行为。“它存在又不存在”并不意味着某物只是部分存在，而是说其存在具有一种微妙的精神特性，因而不能适当地加以描述。整个的句子有一种夸张华丽的风格，初一看似乎完全是没有意义的，它惟一的目的就是让读者注意它以下的内容：

“哪条蛇飞在空中又独自行走？一只蚂蚁安然憩息于它的牙间，开始成群结队，最后孑然独立。哪只鹰筑巢在不存在的树上？他的雏鹰在没有被创造的地方被创造，长大了却不属生灵。什么上升时下降，下降时上升，为什么二是一，一又是三？谁是那没人见过的美女，她的身体隐藏又显露，她早上外出，白天躲藏，带着不存在的饰物？”——《老人》（见我们表中的 h 条 1 的长篇大论就是这样开始的。其神秘化的意图很明显。同样明显的是句子中常有简短而使人印象深刻的警句，它们在许多地方意思模糊，而且有一些甚至不合语法。有时我们很难避免这样的印象，即作者是故意要惊世骇俗。无论如何，作者创作铺陈煽情、出语惊人的散文的能力不凡。他使用他自己发明的工具时绝对是位大师。

这些风格上的策略也包括一种特殊形式的重名法，即用否定一个概念的反面来强调这个概念本身：“隐蔽而不显露的”，“隐蔽而不能把握的”，“短而不长的”，如此等等。区分用法大

致相同的不同范畴的方法在书中各处都是一样的。此外还有固定的宣道式语句, 这对旧密西拿是完全陌生的, 一部分取自晚期默卡巴, 但主要来自作者生活时代祈祷者习惯使用的一般表达方式。“这句经文应该更仔细地研究”, “现在我们揭示其意义”, “让我们回到原来的话题”, “朋友们已经研究过这个问题”——这种标准的套话每页都有。

与这种风格相比, 《虔诚的牧人》和《回归书》的风格就不同了。在这里我们明显可以看到对其他部分语言的刻意模仿, 那些部分的语言是一致的。这种模仿并不成功, 丝毫没有独创性。这一组著作作者的阿拉米语知识比他的前行者更差, 而且差很多。他对词语的使用相当荒谬, 整部书几乎是纯希伯来语, 只是在词干后面加一个 *aleph* 以造成阿拉米语的假象。代替《佐哈尔》主要部分中阿拉米语用法的是一些杂乱的希伯来语用法, 那是他所模仿的作品中没有的。只有二三处, 他不使用《佐哈尔》特有的新词, 也不带有上面提到的风格。句法则完全不同, 引用《圣经》和塔木德的方式也不一样。虽然有语言的造作, 《佐哈尔》中最好的段落仍有一种光彩, 这里则没有。一切都苍白没有活力。另一方面, 《虔诚的牧人》和《回归书》之间没有风格上的明显区别, 也许《回归书》比《虔诚的牧人》更没有特色。

4

如果从纯语义学转向文体批评, 结果也是一样。不管分析《佐哈尔》的形式还是内容, 我们得到的结论总是相同的。我称之为真《佐哈尔》的那些部分是同一位作者的作品, 《虔诚

的牧人》和《回归书》则肯定是对它的模仿。

169 “真”《佐哈尔》的文体令人吃惊的头一点是其特殊的背景设置。书中各部分描述的巴勒斯坦并不是现存的或曾存在过的真实国家，而完全是想象出来的。对拉比西门及其友人之奇迹的自然背景的地理描述远不能证明《佐哈尔》来自巴勒斯坦，反而最令人信服地证明作者没有到过这片土地，他对这个国家的知识完全来自书面资料。有的地方被当作传达神秘启示的舞台出现在书中只是由于误读了中世纪的塔木德手稿。所有村庄都照塔木德的描述来安排，但作者其实没有真懂这些段落的意思。最突出的例子是书中常提到一个叫 Kapotkia 的地方，作者显然认为这不是小亚细亚的卡帕多西亚省，而是下加利利的一个村庄，哲人们在旅行中常光顾这里。《佐哈尔》关于当地居民所说的话无疑表明——像撒母耳·克莱因所指出的——是巴勒斯坦塔木德中一段对“the Kappadocians in Sepphoris”，即被安置在塞弗里斯镇的卡帕多西亚犹太人。不友善的评论使《佐哈尔》的作者构建了他的神话村庄 Kapotikia。这符合他对巴勒斯坦地理的处理，很明显他从塔木德和密得拉西中读到很多这方面的知识，但只记住了符合他想象的那部分。比如他对巴勒斯坦山峰的描写非常浪漫，同卡斯蒂利亚而非加利利的现实相一致。

在对传说中人物的虚构方面情况也是一样。同样，如果假定作者取材于可信的古代文献，就难以理解他的概念错误。他在《神秘的密得拉西》和“真”《佐哈尔》中围绕西门·本·约海构建的传说完全是想象的。他甚至误解了他的主人公的家谱：著名的圣徒菲尼阿斯·本·耶尔在塔木德中是西门·本·约海的女婿，而《佐哈尔》的作者由于误解把他当成了西门的岳

父! 拉比西门之子以利扎的岳父的名字则是他故意改变的。他也不管年代顺序; 在为西门身边的学生起名时, 他自由想象, 使用了几代之后的塔木德导师的名字。他甚至引入了传说人物拉比雷胡梅作为西门年长的神秘主义同道, 这个人物是在《光明之书》中才作为喀巴拉权威首次出现的——这无意中暴露了《佐哈尔》与《光明之书》的历史联系。西门身边最重要的人物的名字大部分取自托名密得拉西, 用加上父名和其他称号的方法造成貌似真实的假象。有一篇写于8世纪的密得拉西《拉比以利撒智训》, 一般认为是《佐哈尔》阿加达最重要的材料。至于书中对沙漠中隐士和神秘主义者的冥想生活的描写, 可以证明它们远非——象加斯特假定的那样——1世纪跨约旦河地区的真实情况, 作者只是利用了西班牙一犹太道德哲学家巴亚·伊本·帕库达按阿拉伯神秘主义材料描述的隐士形象。

与这种假现实主义相对立, 《虔诚的牧人》和《回归书》并不描写具体的场景和人物。在这些较晚的作品中, 地上发生的一切都模糊了, 舞台搬到了天上。不再有被浪漫地歪曲了的巴勒斯坦, 《虔诚的牧人》聚焦在天上的学宫。西门·本·约海不再与他的学生拉比阿巴、拉比耶胡达、拉比希茨吉尼等人在一起, 而是与“虔诚的牧人”摩西——这一部分的篇名就来自摩西的这一称号——与“最久远者”、与先知以利亚、与塔那们和阿摩拉们, 甚至与上帝一起谈话。很清楚, 这位作者意在续写《佐哈尔》, 他肯定读过《佐哈尔》。西门·本·约海死后, 他在天上和天国居民在一起时得到的启示, 就是上帝给被赐福灵魂的启示, 仍需有人传达, 这就是续作的必要性所在。作者把舞台场景在地上的真《佐哈尔》称为“早期著作”。他的创作在性质上是独立的, 在某些地方, 特别是在《回归书》中, 171

他加进了对《佐哈尔》段落的系统注释。

对《佐哈尔》行文结构的详细分析更证明了前面的观点。《佐哈尔》的结构整个来说是系统和有规律的，并表现出某些重复出现的特征。在我们列举的各个半独立篇章的结构和 a 部分许多零散短文所贯穿的结构没有多大区别，后者明显是模仿密得拉西的。很明显，作者不太清楚他企图模仿的旧密得拉西和他无意中写出的中世纪宣道文之间的差别。像旧密得拉西一样，《佐哈尔》也按会堂的使用来划分托拉。在每一部分——一个 *Sidra*——中都有引子，对经中某些句子的系统的密得拉西和穿插在宣道中与此部分主题有关的轶事等。出现在这些原型轶事或故事中的人物常常发表结构相同的长篇大论。至于解释托拉语句之前的引子，也同样是对密得拉西的肤浅模仿，常常是引先知或圣传中的一句话来开头，然后把对这句话的解释与问题中的托拉句子联系起来。在旧密得拉西中引子是松散零碎的真正谈话，在《佐哈尔》中却是仔细编制的，注意形式和思想联系的宣道文。甚至在独立的部分中，论证的进行也总是伴有这种宣道式的引子。

起解释作用的故事原型也表现了一致性。少量相同的主题出现在所有故事中。人物改变了，故事还是一个。这些人物在历史上是相隔很远的，这些故事不仅总是严格符合某些原型，而且相互之间也有着紧密联系——还与结构更松散的、解说托拉的宣道词有紧密联系——有时是暗示性的，有时是直接相互提及。可能一个故事或一篇宣道文中的观点简单地出现在下面的“密是拉西”中，也可能是相反的情况。人们对故事之间的联系、论证的一般形式和结构分析得越多，就越清楚地认识到这些大段文章是灵机一动、一挥而就的。后来作者读了他自己

写的东西,又作了某些修改和订正,包括他认为合适的相互提及的地方。如果认真考虑这些事实,那些互证的内容并不能证明它们来自另外的独立来源。很长的族长历史和《佐哈尔》头二百页关于《利未记》的章节就是一挥而就的。有时人们会遇到一个短段似乎与其他部分没有真正联系,但这样的段落对主题都不重要。作者的重复是符合全书风格的。偶尔他甚至在不同地方写下内容相同的一段,但一般来说他喜欢对同一观点进行变化。在这些地方我们发现的是关于同一主题的不同宣道文,而不是不同的作者。

5

最后,我们遇到了作者所用材料的来源这一重要问题。这方面的一致性也是令人吃惊的。虽然没有哪些材料从头到尾不断地被使用,人们对作者的“图书库”还是获得了清晰的印象。我不是说在实际的写作过程中作者周围摆满了他不断要引用的书。更可能的是,由于无所不读又具有出色的记忆力,同时对某些作品进行了勤奋研究,作者能凭记忆大致忠实地进行摘引,这种方式是中世纪通行的。当然记忆有时会有错误,有时不准确和错误的地方还相当明显。

173

作者主要的材料来源有巴比伦塔木德,《大密得拉西》的各部分,《诗篇》的密得拉西和《拉比以利撒智训》,还有塔古姆以及拉什对《圣经》和塔木德的注释。除此之外还有许多更常被引用的著作。巴赫尔在研究这一问题的一篇杰出文章中表明,作者非常倚重中世纪《圣经》注释。此外,可以证明他也使用了耶胡达·哈列维和摩西·迈蒙尼德的主要著作。在他最喜

欢讨论的问题上的一些观点直接建立在迈蒙尼德的观点上，比如他常提到异教的星象崇拜与魔法和偶像崇拜密切相关。

很明显，作者还大量使用了 13 世纪的哈西德和喀巴拉文献。他非常多地引用一个喀巴拉派别的作品，这一派的中心是格罗纳的小镇卡塔兰，在 1230 ~ 1260 年间他们对其他同时代团体更多地统一和巩固了西班牙喀巴拉中孕育生长的思想。无疑，以斯拉·本·所罗门、阿泽利和摩西·本·拿曼等这一派领袖人物的著作不只是在整个思想上，也在学说的某些细节上影响了《佐哈尔》的作者。《佐哈尔》最晚的可以确认的重要材料是约瑟·基卡提拉的《坚果园》，此书写于 1274 年。这部书提出了“原点”或神秘中心的概念，后来在《佐哈尔》各部分中被广泛使用，此外它还创造性地提出了原点与作为上帝智慧的原初托拉相联系的观点。

174 自然以上这些书没有在《佐哈尔》中被提到，相反，作者满足于——令读者不满意——含混地提论及相关主题的古代作品和神秘著作。这样，发现他仔细加以掩盖的真正材料来源就成为正确评价《佐哈尔》历史和学术地位的前提之一。由于作者不仅没有指出真正的材料来源，而且虚构了许多不存在的材料，这一任务就变得更加复杂和有趣。整部《佐哈尔》充满了虚构的引文，提到许多虚构的书名，使许多严肃的研究者误以为它们来自失传了的神秘著作。但来自《亚当书》、《以诺书》、《所罗门王书》、《拉夫·哈姆尼那·萨瓦之书》——作者幽默地给出了“天上图书库”的目录——的“引文”在风格和术语方面完全与《佐哈尔》中的上下文一致，它们是论证的一部分而已。只有在很少的地方才提到了真正存在的书，但它们绝非古书。《便西拉的字母》就是一个例子，它出现的很晚（10 世

纪), 作者从中接受了莉莉是亚当第一个妻子的神话。没有一处引文来自失传的真正早期著作。

作者在处理材料时表现了思想的独立性。他常常居高临下地显示对原文的轻视, 为了自己的行文把它们当作泥巴揉来揉去。他放纵自己的想象力对材料进行重要的改变、修饰和重新解释。他喜欢的方法是取旧阿加达的主题纳入自己的思想脉络, 即便还没有把它们变为明显的神秘主义。因此这种别处未见的阿加达传说不必来自失传的材料, 它们来自作者的想象。他对材料的处理有一种戏剧化倾向, 整部作品的结构既是如此, 在把简短的塔木德故事或传说改造成生动的阿加达时也是一样、阿加达如有神秘因素当然加以强调, 否则就被编入一个全新神话。

在忙于对旧材料进行重新解释时, 作者对他的主题表现了特有的激情和质朴。这一点可以这样解释, 作者虽然对中世纪 175 犹太文化很熟悉, 自己也发展了深奥的神秘辩证观点, 他的精神却扎根于更古老的思想层面。人们一再因粗糙的原始思想和感情形式与冥想神秘主义共存而吃惊。值得注意的是, 两者令人难以想象的谐调。不可能将它们与别的来源相联系, 我们面对的是两种倾向在一个非常值得注意的人身上活生生的斗争。在许多其他神秘主义者身上也是一样, 深刻与素朴同存。

除了《佐哈尔》的作者之外, 13 世纪其他的喀巴拉信徒也表现了特殊而富有成果的相反特性的结合, 虽然这些作者不像他一样吸引我们。由于他的观点, 或许也由于他的个人关系, 他属于西班牙卡斯蒂利亚的一个写作团体, 他们是西班牙喀巴拉历史上诺斯替主义复辟的代表人物。13 世纪早期的喀巴拉, 是《光明之书》代表的实质上是诺斯替主义的早期传统

与较为现代的犹太新柏拉图主义相结合的开始，后者不断增长的影响激起了一种反动，喀巴拉观点中的诺斯替成分得到强调。在 13 世纪下半叶，这种倾向的代表人物是索里亚的以撒·哈柯亨和雅各·哈柯亨兄弟，托雷多的托德罗斯·本·约瑟·阿布拉菲亚以及布尔日的摩西·本·西门。我们有一些他们的著作，不难发现他们（特别是后两位）与《佐哈尔》气质相近，只是他们没有后者特有的文采和创造性。

176 回到我们对《佐哈尔》材料的批评性考察，说作者对旧材料的使用一致而连贯也是对的，如果把这一时代的普遍意识而非个别作者的观点当作材料的话。这包括《佐哈尔》谈到的 12~13 世纪流行于西班牙的神秘祈祷仪式，作为习惯的社交方式的犹太习俗，作者对药物的看法，还有在他学说中占有重要地位的对魔法、法术和魔鬼学的看法，他的魔法理论很明显来自中世纪的大众观点，虽然掺入了强烈的个人倾向。详细分析由此得出的魔法概念一定会非常有意思，因为恶之力是非常吸引他的问题，下面的讲演中我将试图表明这是他作品的主题之一，不管理论部分还是宣道部分都如此。同样，他的某些末世论观点，比如地上天堂与天上天堂的区别，也与当时的犹太和基督教信仰一致。

6

我们关于作者的风格和他对犹太思想传统的态度所说的话，也同样适合于他自己的学说。在这方面真《佐哈尔》的各部分同样表现为一个整体，不同于《虔诚的牧人》和《回归书》。关于作者观点的实质，或至少是最重要的观点的实质，

我将在下一讲谈到。在这里我们关注的是这些观点与作者身份问题的关系, 必须首先强调的是, 贯穿各部分的思想线索是连续的, 虽然偶尔有些小矛盾。神秘术语实际上始终如一, 是格罗讷派喀巴拉信徒所用术语的发展。大量象征有着或多或少统一的法则, 即使没有别的早期喀巴拉文献, 单凭《佐哈尔》本身我们也能详细地解释它们。同样的基本象征形象以不同形式重复出现无数次, 如果在一处是顺便提到的, 在另一处就会被详尽地加以解释。作者为同一首诗篇(《圣经》中的)写几篇宣道文, 他可以表达完全不同的思想而不失去基本概念的统一, 这就解释了注重学说和理论的段落中出现的小矛盾。对某些问题他提出不同的解答, 但它们不属于不同的“层面”, 而是故意引入同一散漫的故事群, 有时甚至是一段对话中。

177

那么《佐哈尔》理论的特殊之处在哪里呢? 必须承认, 作者的个人印记在写作风格中比在思想实质中表现得更明显。作者的主要学说无疑是 13 世纪头四十五年喀巴拉思想发展的顶峰。但应该注意的是, 他没有不加区别地接受这整个遗产, 他的观点代表了西班牙喀巴拉中一个确定的派别, 就是前面提到的“诺斯替”派。西班牙喀巴拉总的来说包括了相当多或多或少相类似的倾向和派别。《佐哈尔》中关于神的内部、人的命运、托拉的意义等问题的多种观点就是《光明之书》到《佐哈尔》其间数百年思想精密发展的产物。从这些常常矛盾的观点中作者作出自己的选择。由于高度个性化的倾向, 他往往给予他最信服的观点以优先地位。

作者最感兴趣的是上面提到的诺斯替派所发展的一个观念: “左边的流溢”, 也就是恶或撒旦王国的潜能的等级, 它像光的王国一样, 是由十个领域或阶段构成的。十个“神圣”的

178 流溢层对应着十个“不神圣”或“不洁”的；但后者与前者不同，每一流溢层都非常有个性，因此每个都有个性化的专名，而神圣流溢层的名称只体现抽象的性质，如智慧、理智、神恩、美等等。关于黑暗王国的神话首先出现在以撒·本·雅各·哈柯亨和布尔日的摩西的著作中。《佐哈尔》的作者采用了这种观念，但对原来的主题进行了改造。由与上述作者相同的假设出发，他得出了“另一面”的学说，即 *Sitra abra*，这与他同时代人的理论很相似但不混同。

这样我们前进了一步，作者的个性在他忽视和他强调的东西中同样表现了出来。举一个特别令人吃惊的例子，他完全忽视了13世纪喀巴拉信徒中非常通行的一种思想，那就是连续的宇宙发展阶段的概念。据说每个阶段有七千年，宇宙进程服从某种通神论的规律，到第五十个一千年，宇宙就会回复本原。

这一理论首先出自《形象书》（约1250年），此书对希伯来22个字母进行了神秘解释，也对《圣经》中关于安息年和禧年的规定——在这样的年份中所有东西物归原主——进行了新阐释。对加泰罗尼亚的喀巴拉信徒来说，这些规定正是万物自上帝流溢又回归上帝这一阶段性过程的象征。13~14世纪的文献充满了关于这一问题的思辨。对某些喀巴拉信徒来说，有多少世界周期或禧年以及在不同禧年世界处在什么形态都是非常重要的问题。他们甚至假定在不同时期托拉被以不同方式阅读，文字内容变了，上帝的秘名却不变，也就是说，托拉可以启示不止一种意义。按《形象书》的说法，当前是严厉审判时期，即由严厉的流溢层或神性主宰的时期，因此才有减命和禁令，有洁净和不洁，有神圣和世俗的事物——这是按现在对

托拉的读解才有的。但在将来的世纪, 下一个禧年托拉将不再 179
有禁令, 恶的力量会被束缚, 简而言之, 乌托邦变成现实。

这很难不使我们想起菲奥雷的华金的关于基督教三位一体的三种形象对应于宇宙发展阶段的学说。12 世纪末这一学说首先发展于遥远的卡拉布里拉, 13 世纪 40 年代它被意大利方济各派接受并发展, 从此变得重要了。出于一种奇怪的巧合, 禧年学说大约在同时在格罗讷被编定。没有证据表明两者之间有直接的历史联系, 这不太可能。还有, 禧年不仅关注我们当前的宇宙进程, 像华金的著作中只有圣父圣子圣灵三个时期, 而且关心过去和将来。两种学说中神——三位一体或流溢层——的显现都是作为相连续的宇宙整体, 或涌移, 的本质而出现, 这是很值得注意的。以末世论的观点来看这种学说会给我们大量新的视角。弥赛亚时代的可能意义, 新禧年中世界新生时万物的改变, 变化过程中灵魂的连续性, 这都是这一学说不能回避的问题。

现在应注意的是, 《佐哈尔》的作者尽管对灵魂在末世的命运非常有兴趣, 却似乎完全不同意上述学说。在他整部伟大著作中, 从未提到过含义丰富的禧年。虽然他也提到“大千禧年”之前要有五万年时间过去。似乎他厌恶这一学说中的某些东西, 也许是它潜在的唯信仰论, 因为它在将来的乌托邦中要改变托拉的诫命和禁令。这一学说中确有唯信仰论的例子, 有人断定有第 23 个希伯来字母存在, 它在当前还看不到, 在遥远的将来会被认识——这一理论当然意味着对托拉传统态度的完全改变。这一概念对真《佐哈尔》的作者格格不入, 而对 180
《虔诚的牧人》的作者显得很亲切。后者不断提到“两棵树”; “识别善恶之树”主宰我们的世界, 而“生命之树”主宰将来

的弥赛亚时代。两种宇宙力量之间的区别被生动地加以刻画，很明显，这位作者被将来从诫命和禁令的轭下解放的想法所深深吸引。真《佐哈尔》中没有这种东西。《佐哈尔》中也没有末世论式的尖锐社会批判，而《虔诚的牧人》的特征就是对当时犹太社会中压迫者的强烈仇恨。《佐哈尔》的作者是改革者，而他是持末世论的革命者，由于环境的压迫只能梦想神秘乌托邦式的变革。同样，《佐哈尔》中没有，或很少提到一些作者肯定熟悉的喀巴拉学说。他从不量材料中只选符合他目的的，而不理会他不能使用的。比如，出于某些原因，《佐哈尔》的作者不喜欢列举和发明充斥于西班牙喀巴拉信徒著作中的天使与魔鬼，虽然他也在这个圈子里活动。他用自己创造的神物来代替。

证明了《佐哈尔》主体部分与稍晚的附属作品之间本质的统一之后，对《虔诚的牧人》和《回归书》文字上和意识形态上的特点必须再说几句。它们的文字没有什么优点，相当贫乏，远不如《佐哈尔》，风格上也很平淡，喜欢使用某些词组。它们没有对《佐哈尔》独特思想的系统发展，只有混乱的从一个联想到另一联想的漫游。关于两者当中的思想，只需指出一点，它们非常相似，而与《佐哈尔》思想的重要方面全不相同，虽然它们意在成为《佐哈尔》的续作，我们会看到，《佐哈尔》的真正作者倾向于泛神论，而《虔诚的牧人》中的喀巴拉思想是严格的一神论。它对流溢层的描写在生动性和色彩上很差，在许多细节上与主要部分不同。最后，值得注意的是，作为塔木德研究者（在决定论意义上），《虔诚的牧人》的作者比《佐哈尔》的作者要强，后者对哈拉卡进行神秘解释时常有不确定的地方和对塔木德律法的重大误解。

7

如果假定《佐哈尔》的主要部分出于一位作者之手, 我们就遇到一个问题, 即是否可能进一步分析这部巨幅作品的各个构成阶段。作者从哪里开始? 他的工作方式是怎样的? 我认为, 第一个问题可能很简单, 但答案稍有些令人吃惊。即使那些认识到《佐哈尔》写于较晚时期的人, 也常常假定主要部分的某些章节, 比如《集会》, 是一开始写的, 然后是密得拉西部分, 最后也许由另一位作者加上了《神秘密得拉西》。同样, 许多喀巴拉信徒认为《神秘密得拉西》有着阿拉米语掩盖不了的中世纪思想, 是后来才加到真《佐哈尔》当中的。

我认为这种意见是错误的。对《佐哈尔》的详细研究使我得出一个最令人惊讶的结论, 有关托拉头一部分和《路得记》的《神秘密得拉西》是整部书是早的部分。下面是我得出这一结论时的考虑。

(a) 仔细分析《佐哈尔》中各部分相互提及的情况和必然涉及其他段落的那些段落, 可以得出这样的结论: 在许多情况下首先被提到的是这两部分密得拉西, 从没有相反的情况, 学说内容和某些关键段落中的传说形式都是如此。它们或以密得拉西中提到的内容为前提, 或直接提到这些内容, 相反的情况从没有发生过。 182

(b) 在某些情况下, 同样的宣道文或相同的故事——主题相同——同时出现在密得拉西和真《佐哈尔》的其他部分中。分析总是表明前者所用的文字形式更原始, 更明显地依赖于原初材料, 比其他部分的相应段落显得更粗糙。这种差别常常是

很惊人的。人们清楚地看到作者如何把密得拉西部分的段落当作原材料重新编写，去适应他随后改变了的风格。我吃惊的是，在作了一些这样的比较之后，不用涉及密得拉西的文字研究，我就忽然知道了这一部分完全是在先的。

(c) 作者计划把哪一组人物置于他想象中场景的中心，在有在密得拉西部分才是不确定的。而在其他部分整个舞台完全被西门·本·约海及其门徒所占据。密得拉西部分表明作者在三种决定间摇摆，(1) 不要主要人物，追随真正的密得拉西传统，把尽可能多的语录放在一起，以表现大量塔木德时期权威的真正观点。(2) 建立一个围绕密西拿导师以里撒·本·希卡努斯的传统背景。关于这一点，作者无疑受了神秘文献中受人喜爱的密得拉西《拉比以利撒格言》影响，这部作品已实现了上述构想，这位拉比也早在默卡巴神秘主义中就是掌握奥秘的权威。(3) 把故事集中在西门·本·约海身上，选择这个历史人物颇适合本书意图，除了以他为主人公的两篇早期中世纪启示录外，他从未被当作神秘权威。在密得拉西部分的很大篇幅中，西门及其门徒没有起任何作用。很明显作者在写作过程中才最后决定选择那个方案。他没有完全牺牲以里撒·本·希卡努斯。在明显是轻易完成于《佐哈尔》写作间歇的一部小著作中，他发展了一个希卡努斯传说，让希卡努斯说出在《佐哈尔》中说过的观点。《拉比以里撒的见证》——这是这部有许多版本的希伯来文小书的名字——的确属于《佐哈尔》文献，这一点一直没有被认识到，关于它的起源产生了许多错误说法。

(d) 在密得拉西部分，作者仍努力在旧默卡巴神秘主义框架中安置他的思想，别的一部分中不再有这种倾向。同样在这一部分中他的行文比后来的部分更依赖于真正的密得拉西文献。

而标题本身也表明作者意在创作不同于纯阿加达的“神秘密得拉西”，应该说明的是，此标题不能理解为“迄今未知的密得拉西”，同时代的其他喀巴拉信徒对这一术语的用法肯定了这一点。

(c) 在密得拉西部分，对塔木德材料的直接引用更坦率。作者也毫不犹豫地引用真正的文献，虽然他已经开始发明他“天上图书馆”中的书名了。

(f) 密得拉西部分与其他部分在几个重要地方的学说有差异，从心理学观点看，只有假定简单的密得拉西概念在我以为晚出部分的复杂概念之前，这种差异才是可理解的。这样就假定了作者像迈蒙尼德的所有追随者一样，从哲学寓言逐渐发展到神秘主义——这一发展过程在当时环境下比相反过程可能性更大。开始他比较接近哲学而远离喀巴拉。随后他越来越深地进入神秘思想的王国，学说中的哲学因素不是落入背景中就是被加以神秘主义改造。哲思者变成了通神论者。在密得拉西部分，流溢层学说远不是主要问题，主题是对宇宙论、心灵论和末世论的寓言化宣讲。他在这里和后来的心理学观点有某种明显的发展，但不一定是受他人思想影响的结果。在密得拉西部分，中世纪通行的心理学观点，特别是迈蒙尼德理论和新柏拉图主义的混合观点，作为作者的意见被表达出来，但其神秘色彩已很浓。在主要部分中，作者已大大趋向神秘心理学——这一转变过程可以详细地追踪。

(g) 在密得拉西部分，中世纪晚期的希伯来语与阿拉米语混用。在一些地方可以清楚地看出哪里曾有后来用造作的阿拉米语代替的希伯来句子。

没有一条相反的证据证明主要部分写于密得拉西部分之

前。在有些章节，即《托拉的秘密》中，还有倾向于密得拉西的摇摆。在有些故事里有只在这部分出现的人物。但一般来说，整幅图画性质已经改变了。首先，作者的文字和表达能力有了相当的改进。此时他常常有灵感激发，但写作技巧也取得了很大进步。代替简短故事和散漫行文的是精心制作、结构恰当的作品。人们得到一个印象，他在写主要部分，即我们表上的 a 至 q 时同时写了密得拉西的较后部分——好像他偶尔想用新的方式来写作一段。但这里同样只有两三个地方提到了后来的著作，很可能整个段落写于他转向主体部分之前。无论如何，当他进行到《创世记》部分一半时，他放下了密得拉西部分的工作。对托拉其他部分他只写了少量注释，主要是《出埃及记》¹⁸⁵ 注释的一个开头。他没有完成这一工作，却似乎集中精力去写了真《佐哈尔》的各部分，这些部分完成于成果丰富的五六年中。后来他可能补充了少量内容，可能包括对诫命匿名解释的开头，这一段仍是用真《佐哈尔》的风格和语言所写，并且似乎激发了《虔诚的牧人》作者的灵感。无论如何，后者利用这个相当破碎的开头作为出发点，以自己的方式发展了讨论：风格的变化清晰可见。

整部《佐哈尔》只是一个残缺不全的躯干这一事实——《佐哈尔》只有很少几段论及《申命记》——可以用几种方法解释。最不可能的解释是，很大一部分失传了。我们现有的手稿大体上完全符合印本，虽然对两者的详细分析有时仍会产生有趣的结论。比如人们发现作者把密得拉西中非常重要的一部分写成了两种样子，较旧的一种只存于收藏在剑桥的 14 世纪手稿中，而大多数手稿和所有印本都只采用了另一种。1350 年以前各种著作中的摘引只有少数几段是失散的真《佐哈尔》。

随着时间流逝,肯定有一些小部分失传了,但没有证据表明这部书在正式意义上曾完成过。更可能的是,作者在某个时候感到写得足够了,就转向了新的主题。我认为这是更合理的解释,特别是考虑到他晚期著作的性质。也可能在那些年他的创作力多多少少枯竭了。

托拉注释各部分和附属内容的确切顺序已经完全没法确定,但因为整个写作工作可能只用了几年时间,这一问题也就不重要了。总的来说,人们有一种印象,《伟大的奥秘》和《隐秘之书》是最先完成的主要作品。有趣的是紧接《奥秘》¹⁸⁶的部分有自觉回归密得拉西的倾向,托拉的第一部分对作者来说当然是最重要的,除了密得拉西之外他还为这部分写了不下三篇注释。这种试图以不同方式解决同一问题的不断努力是他特有的方式,同时也是他基本思想统一和稳定的证明。

8

那么我们究竟如何回答本书写于何时这一问题?我看上面的资料分析与其他方面考虑所得的结论一致。我们看到作者对一批著作相当熟悉,其中最晚的写于1274年,这就给了我们一个确定的年代下限,加上《神秘密得拉西》和其他章节对当时事件和习俗的一般提法,上面的日期就显得更有意义了。从这些事件与习俗中不难推论出,作者写作是在十字军失败后巴勒斯坦又落入阿拉伯人手里之时。书中多处以论战的口吻提到基督教和伊斯兰教,有些地方提到犹太人社会的道德氛围,这些描述很符合我们所知的1280年前后的状况。时间范围还可以再稍微缩小一下。有几处作者提到了末日的计算,它们都把

放逐的结束定在约 1300 年或稍后。有一段落断定，从第二圣殿被毁——按犹太历换算是在 68 年—1200 年的放逐已过去，以色列处于黎明前的黑暗中。换句话说，作者的写作时间在 1268 年之后。

这个日期与我们所知道的此书出版情况符合的很好。所有材料一致表明，《佐哈尔》在 13 世纪的 80 或 90 年代开始由喀巴拉信徒摩西·本·闪托夫·德·莱昂传布，他在 1290 年前一直生活在卡斯蒂利亚中部的小镇古阿达拉贾拉，后来过着漫游生活，最后在阿维拉度过晚年。他被这个城镇吸引，可能是由于 1295 年出现的一位犹太“先知”引起了他的短暂的感情冲动。1305 年他死于从瓦拉多利德王家法廷回阿维拉时途径的小镇阿累瓦罗。

除了这些简单的生平资料外，我们还知道摩西用自己的名义出版了不少希伯来语著作，大多数被保存了下来。虽然只有两部是印刷的。我们也知道他与托德罗斯·阿布拉菲亚家关系密切，我们知道后者是诺斯替喀巴拉派的一员。换句话说，摩西属于 1270—1280 年在卡斯蒂利亚犹太人社会中显要人物的圈子。他自己告诉我们，他的头一部书，也就是他承认是他写的头一部书，叫作 *Shushan Eduth*（《见证的玫瑰》）。这本书写于 1286 年，有一半保存了下来。第二年他出版了一部关于诫律意义的大部头著作 *Sefer Ha-Rimmon*（《石榴之书》）。这两部书，特别是后一部，都提到大批神秘性质的资料，不过没有提到《佐哈尔》。但详细的分析表明摩西系统地使用了其中的内容，从《神秘密得拉西》到《利未记》和《民数记》主要部分的注释。

甚至在摩西以希伯来语作者的面目出现之前，对《佐哈

尔》——确切地说是《神秘密得拉西》——的引用就出现在另两位喀巴拉信徒的著作中。这符合我们对《佐哈尔》各部分写作和顺传顺序的判断。对《佐哈尔》最早的引用出现在1281年,是在以撒·伊本·阿布·萨胡拉著作《古格言》的末尾。它取自《神秘密得拉西》中的一段,确切地说取自上面提到的不为人知的版本中对《创世记》的一段论述,这个版本是我有幸在剑桥《佐哈尔》抄本中发现的。萨胡拉像摩西·德·莱昂一样生活在古阿达拉贾拉,两年后他写了对《雅歌》的神秘注释。在那里他没有从他提到的真密得拉西中引用完整的段落,但使用了大量不为人知、没有出版的密得拉西——这正是托拉前三节的《神秘密得拉西》。大约在同时,托多罗斯、阿布拉菲亚写了他的 *Oisar Ha Kavod* (《神光的宝藏》),其中有三处引用了《神秘密得拉西》,同样也没有提到书名。由于种种原因,这两位可以有把握地排除在《佐哈尔》的可能作者之外,他们与摩西·德·莱昂的关系都很密切。前者与摩西·德·莱昂同居一地,后者是摩西的一位有钱的朋友,摩西的几部著作都是题献给他的儿子的。

这些事实使我们得出下列结论:《佐哈尔》的先声《神秘密得拉西》写于1275—1280年间,可能稍早于1280年,著作的主体完成于1280—86年。1286年后摩西在不同的作品中不断把《佐哈尔》的文字掺入对密得拉西和经注的摘引。到了大约1293年,他特别勤奋地出版宣传《佐哈尔》学说的著作。肯定是在1290年后,可能与上述工作相联系,他也开始在别的喀巴拉信徒中散布《佐哈尔》的主要部分。在1291年萨拉哥萨的巴亚·本·阿什开始写作他出色的托拉注释,他似乎已看到了这部新喀巴拉密得拉西抄本的某些章节。它们起先不只以

《佐哈尔》，也以《拉比西门·本·约海的密得拉西》之名流传。可能是在这些抄本的基础上，另一位 13 世纪 90 年代或 14 世纪初的喀巴拉信徒写了《虔诚的牧人》和《回归书》。一般来说，其中似乎有很多模仿的地方。拿马尼德斯的孙子大卫·本·耶胡达 14 世纪初在他的《祭祀论》一书中，除了一些真正的《佐哈尔》段落还引用了一些很长的用密得拉西和《佐哈尔》方式写的片段，其内容是模仿《佐哈尔》的。

这种模仿本身证明有些喀巴拉信徒不是很严肃地对待《佐哈尔》，他们认为它是杜撰的，于是毫不犹豫地加以模仿。无疑也有不太有怀疑精神的人把此书当作真正的密得拉西，甚至当作西门·本·约海门徒的作品。此书对当时喀巴拉信徒的秘密思想感情表达得太出色太真实了，以致激起了这样的希望：他们自己精神世界中的浪漫幻想真是密得拉西导师古老的权威学说。有批判精神的人在那时并不比现在多，但不是绝对没有。晚至 1340 年，约瑟·伊本·瓦卡尔——他几乎是我们所知的惟一用阿拉伯语写作的喀巴拉信徒——警告读者使用《佐哈尔》时要小心，因为其中有“很多错误”。

对《佐哈尔》问题的解决，就我所知，完全符合批评家要记住的所有要求。至于为什么书一写好就开始流传，希腊哲学史专家爱德华·蔡勒的话在这里也适用，“用假名写作的人希望影响他的时代，因此会马上散布他的书，如果头一个读到它的人认为它是真的，那它的传播速度可能比作者用真名写的书快得多。而当一部书无意中被误置于某作者名下，作者没有参与制造这种错误，那么作为规律，书要在一段时间之后才开始流传。”除去种种猜想，如认为《佐哈尔》各部分属于不同时代，认为它来自东方，认为它不仅出版也写于卡斯蒂利亚，则导致

本书产生和流传的内在动力已清楚地展现在我们面前。

另外一点至少应当顺便提到。有些坚持认为《佐哈尔》是由不同时期的不同内容构成的人说,“佐哈尔文献”这种鸿篇巨制不可能在几年内完成(我们认为是六年)。这是个严重的错误判断。这种情况完全可能:如果一个人写作时受到激发,如果他发现了他精神的“阿基米德支点”,在有限的时间内写 190 几千页书是很容易的。比如著名的德国神秘主义者雅各·伯麦在 1618~1624 年六年间创作了比《佐哈尔》篇幅更大的神学著作。

9

只剩下最后一个问题,谁是作者?是摩西·德·莱昂自己,还是另一位不知名的作者,他活动于摩西·德·莱昂周围,被后者的光辉所掩盖?另一位被遗忘的喀巴拉信徒完成了大部分著作的可能性可以完全排除吗?至少可以说,摩西·德·莱昂的一些同代人已把他当作《佐哈尔》的作者。我们从喀巴拉信徒阿克的以撒·本·撒母耳被后人反复讨论的见证中得知了这些情况,除了摩西·德·莱昂自己的著作之外,这是当时提到摩西·德·莱昂的两部著作之一。穆斯林征服阿克时(1219年),以撒还是个年轻学生,那时他就离开了家,很明显是到了意大利,在那里他似乎听说了《佐哈尔》。最后在1305年他来到西班牙,开始对产生了《佐哈尔》的那种思想氛围发生兴趣。他的日记给了我们关于此书作者问题的原始信息,除了这些记录,日记的其他部分手稿有些也保存了下来。从日记中我们得知,他在瓦拉多利德遇到了摩西,摩西信誓旦旦地告诉他,自

已有“西门·本·约海写的古书”，并且答应在阿维拉的家中给他看。摩西死后，以撒来到阿维拉，听说城里有个富人阿维拉的约瑟之子要娶死者的女儿以得到《佐哈尔》的原稿，因为人们认为此书非常古老，绝对真实，是摩西从什么地方抄录来的，但死者的遗孀和女儿都否认有这样一部书稿。按她们的说法，《佐哈尔》全是摩西·德·莱昂自己写的，他的妻子问他为什么不宣布自己是作者，他回答说：“如果我说我是作者，他们就不会注意也不会买这部书，他们会说这全是我的瞎想。但如果他们听说《佐哈尔》是西门·本·约海在圣灵感动下写的，他们就会出高价。”阿克的以撒没有亲自和摩西的遗孀谈过，只叙述了这些二三手的消息，此外也进行了一些探究。但不幸的是，他这段被15世纪编年史家引用的记录，就在他要说出摩西的一位学生在重誓之下告诉他的“拉比西门·本·约海所写的《佐哈尔》”的真相时中断了。阿克的以撒后来成了14世纪上半页的一位喀巴拉领袖，他是否相信《佐哈尔》的真实性我们不太清楚。他在自己的著作中几次引用此书，但这并不意味着他相信此书很古老。另一方面，有趣的是他一直反对加泰隆和卡斯蒂利亚的喀巴拉传统。按他的看法，前一派学说建立在《光明之书》上，后一派建立在《佐哈尔》上。换句话说，他认为《佐哈尔》和卡斯蒂利亚喀巴拉是密切相联系的。

按阿克的以撒的记载，特别是按据说是摩西遗孀提供的证据，格雷茨形成了他自己对摩西的看法，他被这部“谎言之书”激起了满腔怒火。按格雷茨看来，摩西是个又懒又穷的江湖骗子，他“利用越来越时兴的喀巴拉，想装作这方面的行家为自己广开财源”。这一惊人论断的基础是错误地假设摩西开始时用自己的名字写作，后来用假名完全出自卑鄙的动机，即

因为他原先的著作没有带给他足够的名利。因此格雷茨认为他是在 1293 年后写了整部《佐哈尔》，包括《神秘密得拉西》、《虔诚的牧人》和《回归书》。关于作者人格以及著作写作日期和形式的这种意见是完全错误的，这在我们更详细的分析得出结论后就会清楚了。因此，我可以毫不犹豫地，格雷茨把摩西想象为卑鄙可憎的骗子，只是试图夸示貌似深奥的思想，还有他对摩西性格的其他道德责难，所有这些都是不真实的。《佐哈尔》和摩西的希伯来语著作中没有任何东西可以证实关于作者和作品的这种指责。也没有任何东西使人要相信传闻中他对妻子说的犬儒主义言辞是真实的。相反，这句话被记录的方式倒是表明它出自怨恨作者的人。

摩西的遗孀说他是此书的作者，这确实是可能的。我们将看到，这完全符合事实。但对她这句话的真实性最好还是加以保留。有一点是确定的：《佐哈尔》与摩西其他著作的真正关系与格雷茨假定的相反。对摩西名下所有著作的详细分析证明，它们都以《佐哈尔》的完整存在为前提，它们的目的明显是要读者准备好迎接《佐哈尔》的出版，起先这种意图还不突出，但渐渐越来越明显。它们的确是要为《佐哈尔》抄本的出版作准备，为了那些抄本摩西把生命中剩下的十二年的大部分时光都献出来了。他在 1286 ~ 1293 年七年间能进行那么多抄录工作真令人难以置信，因为在此期间他还致力于希伯来语著作的创作，其中保存下来的就有近一千页。

很有意思的是，在这七年创作中对《佐哈尔》的摘引越来越频繁和坦率。一开始，我们发现作者含糊其词地提到“智者的话”，或“通晓奥秘者”的注释，但随着时间的推移，他的引用越来越富有激情，在写于 1293 年的《住棚节》的长段中，

他以非常引人注目的方式提到由于他的“发现”而为人所知的古代智慧之珠。对此书更近一步的分析消除了最后的怀疑。它在为刚刚出版或就要出版的《佐哈尔》做宣传。虽然在某种程度上也是为了进一步发展《佐哈尔》的中心论题（灵魂的审判），但主要目的明显是宣传。

虽然如此，作者身份的问题还不能说是解决了。仍有可能是摩西摘引了他拥有但不是他写的作品。因此需要找到正面证据说明他的确是《佐哈尔》的作者。

关于这一点我能说的是，在详细研究了摩西的希伯来著作以及它们与《神秘密得拉西》等《佐哈尔》组成部分的关系后，我得出的结论是它们出自一人之手。我必须承认多年以来，甚至在确认了《佐哈尔》出自一个人之手后，我还在怀疑这一点。长期以来，我寻找着可以正面排除摩西是作者这一可能性的关键证据。比如说重复出现的、明显的摩西自己对《佐哈尔》文字的误解。在他用真名的著作中有几百处《佐哈尔》引文，不管是完整引述还是复述，我没有发现一处可以说是明显的误解。于是我放弃了可能证明作者是另一个人的观点。另一方面，假定《佐哈尔》的作者也是这些希伯来语作品的作者可以充分解释所有的疑点，如果我们时刻记住作者不愿让人知道《佐哈尔》的托名性质的话。

我这么说并不意味着摩西的个性以及他作为《佐哈尔》作者的身份就不再有 any 问题了。这样就忽视了以下情况，即我们只有一些仅仅是复述他神学信条的文献材料。即使我关于摩西作者身份的证明是结论性的，仍有一些问题没有得到回答。特别是关于摩西宗教思想的发展阶段和导致他采用假名的原因。还有就是仍未解决的他与约瑟·基卡提拉的关系问题。

同样肯定的是,摩西开始时是迈蒙尼德的信徒,后来才逐渐被喀巴拉所吸引。这从他希伯来语著作中的哲学成份就看得很清楚,此外我们还有最清楚不过的文献证明,一份手稿——载于古恩茨堡亲笔书写、现存莫斯科的希伯来手稿集目录——迈蒙尼德《迷途指津》的希伯来译文,此译本是1264年为博学的拉比摩西·德·莱昂“抄写的”。名字前面缺少更多的敬语表明他那时仍是个年轻人,虽然已有钱支付如此大部分著作的私人抄本。假定他生于1240年左右大致不错。1264~1286年的二十多年是他紧张学习和逐渐向神秘主义发展的时期,再往后十年他就以上文所说的方式写作《佐哈尔》。

就我们所知,摩西在70年代结识了约瑟·基卡提拉,后者那时是亚伯拉罕·阿布拉菲亚建立的先知喀巴拉派的狂热追随者。虽然这两位喀巴拉信徒从未提到过彼此的名字,但对他们的作品的研究表明他们都相当大地影响了对方。先说摩西,虽然他没有研究过阿布拉菲亚学说本身的主要问题,那似乎没有激起他的热情,但他的著作,特别是希伯来语著作,在对字母神秘主义和类似问题的处理上反映出了基卡提拉《坚果园》的影响。某些段落所受的影响如此之大,以至于人们粗粗一看会把它们当作基卡提拉写的。但肯定不是基卡提拉把摩西引向流溢层喀巴拉学说的,因为基卡提拉在摩西写作生涯的头一时期,即写作《佐哈尔》的时期,几乎没有表现出对神秘主义通神论概念的理解。基卡提拉的思想发展也有明显的变化。在他的后¹⁹⁵期著作中几乎没有阿布拉菲亚影响的痕迹和《坚果园》中特有的学说。相反,他完全离开了身体和灵魂的问题而转向通神论喀巴拉学说。他晚期著作中《佐哈尔》的影响很明显,虽然其表现形式与在摩西那里时很不相同。摩西的通神论思想倾向对

他的思想影响很大。

不幸的是，我们不知道这两位喀巴拉信徒实际的个人关系如何。基卡提拉知道《佐哈尔》是托名著作吗？他宣传其中的观点，特别是在《光之门》一书中，但他提到这些学说时总含糊地说是“智者的话”。有意不提《佐哈尔》一定是有缘故的。基卡提拉此书原来的标题是 *Sefer Ha-Orah* 即《光之书》，听起来非常像 *Sefer Ha-Zohar* 或《光辉之书》（《佐哈尔》）。就所有的记载来看，此书写于摩西开始散布头一批《佐哈尔》抄本的时候。早在 1293 年，摩西在他的《住棚节》中三处引用了“《光之门》中智者的话”。尚不清楚的是，“《光之门》”是《佐哈尔》在摩西著作中的别称之一，还是指基卡提拉的著作。一方面，事实上被引用的一段是在基卡提拉此书的头一章中，是用他特有的术语写的。另一方面，被引用的另外两段不在基卡提拉的著作中，而基卡提拉总是用真名写作，并不假托于古代拉比。是否可以因此下结论说摩西只读了基卡提拉未完成著作的头一章，为了暗示《佐哈尔》的存在故意使用了朋友著作的标题？这至少不与他写作的一般习惯矛盾。无论如何，似乎基卡提拉在 1293 年前已读了《佐哈尔》，从而决定让神秘象征成为自己一部书的主题。可能是为了宣传这些新观点，他采取了符合摩西希望的行动。他自己不可能是《佐哈尔》的作者。拿他的作品与《佐哈尔》相比，他完全不可能是作者，但很可能是摩西最亲密的朋友之一，既是他的学生又是他的老师。基卡提拉在《佐哈尔》的写作和出版中起了很大作用，但我们还不能确定其重要程度。

10

这并不是说, 不详细分析有关的所有事实, 就无法知道摩西·德·莱昂究竟是不是作者, 就像不透彻研究就无法知道整部《佐哈尔》何时和如何写成。相反, 我得出的结论可以比较简单地加以总结。

摩西的希伯来语著作有自己独特的风格, 在某些方面, 与基卡提拉的截然不同。它们的特殊标志是有韵散文和大量《圣经》“片语”——代表中世纪文雅绮丽的文风, 和他自己糟糕的散文结构的混合。在《佐哈尔》中要寻找这种绮丽的风格则是徒劳的, 因为他必须使用阿拉米语, 这使他无法利用大量现成句子和诗化片语。另一方面, 此种风格——他常常放弃——并不妨碍我们辨别真正属于他的语言。

他自己语言的许多特点在任何同代人的著作中都没有, 包括在其他方面与他很接近的基卡提拉的著作, 令人印象深刻的是这些特点在《佐哈尔》中出现了。两者有对普通用法的同样偏离, 有时甚至犯同样的错误。这并不能解释为这些段落是从《佐哈尔》中翻译过来的, 不存在这种可能性的地方也有类似情况。同样错误的释义, 同样有特殊新义项的词, 同样错误的动词变化, 对 *Kai* 和 *Hijil* 动词词干的同样混淆——所有这些和摩西希伯来语著作的其他特征在《佐哈尔》中都能找到。任何《佐哈尔》的译者都会改正这些错误, 特别是许多明显与普通希伯来语用法相反的地方。摩西完全没有这样作。他表现了同样无休止的重复, 用词的夸张和对某些词的混淆, 这几乎使词失去了原有的意义。比如没有别的作者像他和《佐哈尔》的作

者这样频繁使用“奥秘”一词，大多数情况下是无目的地使用。

同样，摩西和《佐哈尔》的作者同样讨厌“喀巴拉”和“流溢层”两词，他的希伯来语著作中这两词之少见和大量喀巴拉术语之充塞恰成比照。如果不看词的使用而看句子结构，人们也一样会吃惊，在许多情况下他的希伯来语著作的段落——自由写作而非引自《佐哈尔》的部分——在任何人看来都像是《佐哈尔》的译文、与《神秘密得拉西》的希伯来文部分对应的段落更是如此。人们往往认识不到这些段落只是在逐字重复《神秘密得拉西》。两者之间的主要区别是，在摩西的其他希伯来著作中常常有绮丽的《圣经》句子作修饰，在假《密得拉西》中则没有。

同样，那些言之凿凿地被说成是来自古代材料，实际上只存在于《佐哈尔》中的段落中称谓高度不确定。没有别的中世纪作者会把塔木德和密得拉西称为“注释者”的作品，这一称谓本来只适合于中世纪作者自己。但摩西并不因此把《佐哈尔》引文称为“智者的话”或“注释者”的意见。

必须补充一个更重要的事实，这些引文常常与上下文没有区别，像作者自己的文字一样被驱使。它们来自《佐哈尔》，却没有被提到出处。再错误不过的就是设想摩西引用《佐哈尔》（或他给它的其他名字）时，会小心区别引用的文字和自己头脑的产物。他引用《佐哈尔》的方式在某种范围内是由掩盖真正观点的需要决定的。《石榴之书》中这样的引文更多。许多完整从《佐哈尔》引用的长段——有时在《佐哈尔》中也是一段——只有一小部分加了引号。他只是用另一个名字来引述自己，在分析表明他是用“自己”的话复述《佐哈尔》时，

其实这种复述都是在重复《佐哈尔》其他地方的话。

摩西使用《佐哈尔》的方式与他使用真密得拉西的方式截然不同。在后一种情况下,他不改变引文,也不将其组合成新段落。而对于《佐哈尔》,他毫不犹豫地用新形式来使用,有时他用原来的表达方式引用一些观点,更常见的是把原来分散的思想串连起来,或者相反。他的方法是任意塑造自己材料的艺术家的方法。他不是费力地在一本书中寻找合适的引文。相反,每一个词都散发着同样的精神,但批评者要费点劲才能在散落的《佐哈尔》引文中发现统一的思想 and 严密的结构。在分析了一些类似的例子之后,人们认识到,在许多地方严格地说作者根本不是在引用,而是以《佐哈尔》方法写作,《佐哈尔》的主题不断出现在他头脑中。他宣道文的主题总是现成的,但时而以这种时而以那种方式被表现,并不严守《佐哈尔》中的特殊思想结构。就这一意义来说,他的希伯来语著作是《佐哈尔》真正的继续,在有些情况下是进一步的发展。这也解释了首先对《佐哈尔》和摩西一篇希伯来语作品进行比较研究的耶里尼克所犯的错误,他认为这篇作品写于《佐哈尔》之前,他的理由是这篇作品中的一个思想线索出现在三个分散的《佐哈尔》段落中,如果他考虑到作者在完成《佐哈尔》后对同一主题继承写作的可能性,他就会得出更正确的结论。

对同一主题进行变化的技巧在《佐哈尔》中就已发端,这种技巧在摩西使用比喻时表现得很明显,这些比喻能表现不止一个观点,而且在上文下中都能说得通。也可以说他把《佐哈尔》中的宇宙论象征变成了对等的心理象征。《佐哈尔》太阳询问月亮的愿望——这是对塔木德中阿加达的改写——在摩西的《住棚节》中被改写成上帝对灵魂的询问。很明显作者完全

熟悉这一主题，像使用自己的创意一样使用它，虽然他极力想掩盖这一事实。

同样，摩西的“参考书目”与《佐哈尔》的完全相同。在我记下的《佐哈尔》段落里，有些不太为人所知的材料常出现在摩西对同一主题的论述中。他引用材料时犯的错误暴露了他就是《佐哈尔》的作者。试举一例，在《〈诗篇〉的密得拉西》中，住棚节被比喻成一个婚礼，这一比喻建立在一个文字游戏上，但这个文字游戏对喀巴拉信徒来说另有意义。他们用摩西与“上帝的显现”的“结合”来代替上帝与以色列民众的“结合”。摩西是“神人”，这就意味着他的确是“‘上帝的显现’的丈夫”。这种解释当然不是《〈诗篇〉密得拉西》的原意，却被不止一个那一时代的喀巴拉信徒所发展。在《佐哈尔》中它以几种不同面目出现，并起了重要作用：按《佐哈尔》的看法，神人摩西是惟一活的时候与“上帝的显现”神秘合一的人，而从此他就一直处于这种“神秘婚姻”之中。摩西·德·莱昂的思想完全受这种释义影响，他引用了《佐哈尔》论述这一主题的一个重要段落，却说是从《〈诗篇〉的密得拉西》中引的！他自己从《〈诗篇〉的密得拉西》读出的神秘解释在头脑中力量非常之大。以致他无意中把《佐哈尔》的观点当成了密得拉西中的。

除了这些不太准确的真引文，他的希伯来语著作中还有许多假引文。他从《以诺书》中引了许多长段，这些段落不是来自《佐哈尔》，却与他自己的思想线索无论在内容上还是风格上都惊人地一致。不存在他使用了不为我们所知的阿拉伯语《以诺书》的问题，也不必假定他以前曾写过这样一部书，虽然他有可能想这样作，或已经开始了写作。他头一个引用上文

提到的《以里撒·本·希卡努斯的见证》一书,我说过它一定是《佐哈尔》作者自己写的。这个结论同样适用于所谓博学的巴比伦加昂哈伊格言的片段,这些片段中有一些与《神秘密得拉西》气质相通,但迄今为至人们仍然不清楚它的来源。同样,摩西,《神秘密得拉西》的作者,是头一个引用这些假造的格言的人,甚至大卫·卢里亚这样的学者在八十年前都受了骗,把这作为《佐哈尔》年代久远的证据。由此可知,摩西·德·莱昂一定参与假造了这些格言,即使不全是他写的。一般来说,他的希伯来语著作中有不少奇怪的比喻、传说之类的东西,它们虽然不见于《佐哈尔》,却完全与其精神相契合。在某些地方,有些传说人物就是《佐哈尔》中编造的神秘著作的所谓作者。²⁰¹

值得一提的是,在希伯来语著作中摩西常深入讨论《佐哈尔》只顺便提到的问题,因而使我们确定了被评论家和晚期喀巴拉信徒当作后加部分的那些段落的真实性。事实上,对他希伯来语著作的研究为大部分《佐哈尔》提供了最好的注释。在文字方面,它帮助人们认识到摩西完全能胜任《佐哈尔》的写作,但同样清楚的是,他奇怪而严密的阿拉米语伪装对《佐哈尔》的成功有多么重要。如果它是希伯来语写成的,并且没有生动的背景,我很怀疑它能否同样成功。

11

如果正确地分析了这些事实,我们发现摩西·德·莱昂对他著作“材料”的提法完全就是暗示自己的作者身份,1290年他在《理性灵魂之书》中说:“只是在最近,奥秘之泉才开始

在这片土地上流淌。”——这明显是指当时《佐哈尔》部分章节的出版，最值得注意的暗示是在1293年写的《住棚节》当中，我将从中尽量忠实地摘引最重要的段落，像许多其他段落一样，它们被研究这一问题的作者们忽略了，在一个段落中他讨论了双重地狱的理论——与上面提到的双重天堂非常相似——他这样引述《佐哈尔》中对这一主题的不同论述：

“这是人不知道的隐藏的奥秘。你将看到我启示这深奥隐藏的奥秘，神圣的先知们认为它是神圣的、隐秘的、深奥的，不应该被启示，以免愚人用小聪明去追求。过去的圣者一生都在冥想它，把它隐藏起来，不告诉大众，现在我要启示它。因此你只能让自己知道，除非遇到一个畏惧上帝、遵循诫命和托拉的人……我观看尘世之子们的道路，在这些（神学）问题上，他们都陷入了外邦的、错误的和异端的谬论。一代过去，一代又来，错误总是存在。没有人看到听到，没有人警醒，他们都睡着了，上帝让他们沉睡，因此他们不问，不读书，也不寻找，我看到这一切，我必须写作、隐藏、冥想，把它告诉所有思考的人，过去圣人智者为之献出一生的知识会被人们了解。因为它分散在塔木德和智者们的（其他）的话中，在他们秘密的言辞中，比珍珠更珍贵更隐秘。他们（智者）关锁了他们言语后面的门，隐藏了他们所有神秘的书，因为他们看到启示和公布这些的时候没有到，就像智慧的王告诉我们的：“不要当着愚人说。但我现在认识到，使晦暗的变明白，使智者隐藏的秘密为人所知，这是件好事。”在几段之后他又说：“虽然现在启示了他们的奥秘，至高的上帝知道我的目的是好的，是为了让众多的人得智慧，保持他们对上帝的信仰，让他们的灵魂去听、去学习，并为得知真理而欢欣。”

对我来说, 这是非常重要的告白。以这样的方式, 用这么多模糊的词提到一部著作——这部著作无疑写于不久以前, 就是在揭示自己的作者身份。不放弃虚构的笔名——他不可能这么做——摩西·德·莱昂只能作到宣称自己是这些“智者的话”的作者, 用他自己的话来说, 这些“智者的话”是他觉得必须写下和隐藏的。他没有明白地宣称发现了一本古书, 而是说如果一本古代著作符合喀巴拉的话, 其中一定会有他写的这些内容, 这对他来说是自然而然的, 同时也十分重要。

同时, 他在这几段中提供的证据也清楚地描画了他写《佐哈尔》的动机, 在《石榴之书》的长序中他也强调过这种动机, 耶里尼克第一个在《理性灵魂之书》这很短的暗示中发现了它, 格雷茨也同意他的看法。他们的判断是正确的: 摩西写《佐哈尔》是为了反对当时知识阶级中广泛存在的极端理性主义情绪, 关于这种情绪我们有许多有趣的见证。摩西在一本书中提到一些团体, 他们在理论和实践上都违背了大部分的犹太传统和犹太教法。为了反对他们, 摩西努力维护遵循托拉未被败坏的犹太教, 也就是他用神秘方式解释的犹太教。有一则神秘得拉西生动地描述了神的话语之深奥, 摩西认为这则故事是理解真正犹太教之伟大的最好工具, 如果正确的, 也就是神秘主义式地对它加以理解的话。由于他的天才, 摩西成功了, 不仅实现了上述目标, 还出色地表达了当时西班牙喀巴拉的精神, 那是他的心灵无休止地驰骋的领域。

现在这个人的形象清楚地出现在我们面前。他来自哲学启蒙的年代, 为了反对它进行了坚持不懈的斗争。在年轻时他钻研摩西·迈蒙尼德的伟大著作, 并花钱自己获得了一份抄本。一段时间之后, 他的神秘主义倾向使他转向新柏拉图主义。无

疑，他读过普罗提诺《九章集》中的摘录，这本书在中世纪以《亚里斯多德神学》为标题而通行。他在一部著作中引用了普罗提诺关于哲学家迷狂地飞升到纯理智世界并见到“一”之异象的描述，同时越来越深地被犹太教的神秘方面所吸引，对他来说，那是犹太教真正的核心。逐渐地，他开始冥想当时喀巴拉通神论所描述的上帝的奥秘，他研究、改变、选择和发展这些观点，用自己的神秘主义道德理论将它们串连起来——这种理论在《佐哈尔》和他所有的希伯来语著作中都很重要。但这位天才的通神论者和道德主义者也发展了性格中冒险的一面，因为他写作并宣传《神秘密得拉西》和《佐哈尔》是很冒险的举动，即使人们（包括我）承认他有出色的灵感。对他来说，他作的没有错，我几乎也要承认这一点。托名并不是伪造。《佐哈尔》并没有打上虚假的、不道德的标记，它一直被认为是具有最高道德标准的合法宗教著作。宗教哲学家更没有理由对托名者进行道德谴责。对真理的追求有时是以自己的名义，很多也是以别人的名义出现的。一个人在自己追求真理的路上走的越远，就越确信他的路早已被人走过。由于摩西·德·莱昂身上的冒险倾向和他的天才，我们才有了犹太文献和一般神秘主义文献中一部最值得注意的书。

第六讲

《佐哈尔》(二), 其神智论教义

1

就整体而言,《佐哈尔》与现在我们熟悉的阿布拉菲亚体系完全对立。后者的秘传学说集中注意为被拣选者设计的迷狂实践,注重作为认识上帝之路的冥想。相反,《佐哈尔》则主要关注冥想的对象, *mundus intelligibilis* 即精神世界的奥秘。同样,喀巴拉预言学是神秘主义最贵族化的形式,而《佐哈尔》只是人类普遍的畏惧情感的体验,并不比别人更深刻。但正因为这一点,《佐哈尔》打动了人们的心弦,引起了深深的共鸣,也获得了早期喀巴拉其他形式所没有获得的成功。最后一点,阿布拉菲亚为读者提供了某种体系化的东西,但总的来说他不引证《圣经》(当然,阿布拉菲亚也为《托拉》写了一些神秘主义的注释,但他对神秘主义的贡献并不在于这些作品)。《佐

哈尔》在这里再次表达了不同的风格：它始终是布道式的，紧紧依赖《圣经》原文。观念常常不是经过推论投射到《圣经》的用语中，而是来自对《圣经》神秘的反思过程。在这样作的时候，《佐哈尔》仍忠实于犹太思辨传统，我们再说一遍，这种传统是与体系化精神相反的。

如果让我用一个词刻画喀巴拉思想的本质特征以区别于其他形式的犹太神秘主义，我要说《佐哈尔》表现的是犹太通神论，即通神论的犹太形式。13世纪的喀巴拉及其关于上帝的通神论概念本质上是保存朴素的大众信仰的尝试，这种大众信仰现在正受到哲学家们的理性神学的挑战。喀巴拉中的新上帝其实是进行创造、启示的旧上帝，这个上帝和在他的启示中面对他的人——这是喀巴拉学说的两极，《佐哈尔》思想体系就围绕着这两极展开。

在讲下去之前，我想稍稍说明一下我用这个被大大滥用的术语通神论想表示什么意思。我用通神论指这个术语成为现代伪宗教的标签之前它所指的东西，通神论表示一种神秘主义学说或思想派别，它意欲感受和描述神的神秘活动方式，可能也期望沉浸于对神的沉思中。通神论以一种神圣的流溢为出发点。上帝放弃了他不轻易中断的休息，神秘的生命苏醒了，而且创造的奥秘反映了神圣生命的脉动。在这个意义上，雅各·伯表和威廉·布莱克这两位著名的基督教神秘主义者就是通神论者。

我现在要稍微深入地讨论这一通神论上帝概念的意义，这一概念无疑对大多数喀巴拉作者有决定性的影响。它建立在我头一讲中提到的一个基本前提上，当时我曾在神性问题上对其追本溯源。我也提到喀巴拉术语“塞法拉”（流溢层）——这

一术语译成英语大致是“领域”或“层次”(希伯来语 Sefirah 和希腊语 Sphaira 毫无关系, 尽管有许多这方面的假设)。在《创造之书》中, “塞法拉”首次出现, 在书中的含义只是数字, 但随着神秘主义术语体系的不断发展——这种发展我在此无法详细讨论——它的意义有了变化, 最后它成为神的力量显现或神的流溢。

在这里考虑一下旧默卡巴神秘主义和喀巴拉体系的区别是有益的。默卡巴及其在天上的王座, 天使家族, 神游者所经过的宫殿, 这些对喀巴拉信徒来说不再是至高无上的, 虽然这些东西换上新的外衣之后仍然吸引着喀巴拉信徒。这些知识不是根本性的。实际上, 有些喀巴拉信徒甚至把以西结的默卡巴叫做**第二默卡巴**。换句话说, 新喀巴拉派的诺斯, 也就是对上帝的认识——这在《宫殿》中根本没有提到过——被说成是神秘实体的更深层面, 所谓“内在默卡巴”, 它只能, 如果可能的话, 以象征的方式被显现。简单说, 诺斯只是关于上帝自身的。先前的异象仅止于感受王座上上帝外表的神光, 现在就有一个问题, 是否可以允许表现这神光之内的部分? 在喀巴拉思想的早期阶段, 即《光明之书》和 13 世纪中叶之前的短章所代表的时期, 王座和神——诺斯替信徒所说的原初普里若麻——并未完全区分开来, 但区分它们的倾向和冥想王座之外领域的原始冲动扎根于喀巴拉之中。

历史上, 犹太神秘主义进一步发展了这种倾向, 努力在神的奥秘中探寻越来越深的层次。各个流溢层依次成为进入更隐秘世界的新起点, 在那些世界里神的光芒神秘地折射于自身当中。当深深的冥想对神的实体某种特定形式的感受被外在化成为空洞外壳中的书本知识, 象征失去了丰富而无拘束的寓意,

喀巴拉信徒中有创造性的思想家就去努力进入神秘知识更深的层面，采用新的符号。但对于《佐哈尔》，流溢层仍有神秘体验的完整实在性。我们现在必须着力分析这种体验，至少是它的某些本质特征。

2

208 隐秘的上帝，也可以说是神最内在的存在，既无特质也无属性，《佐哈尔》和喀巴拉信徒喜欢将这种最内在的存在称为 En-Sof，即无限者。但这种隐秘的存在活跃在整个宇宙中，从这点来说，它也有某些属性，表现为神性的某些方面，这些属性是神的存在不同阶段，也是神隐秘生命之神圣显现的不同阶段，它们不只是隐喻。对中世纪哲学家们来说，《圣经》中提到的“上帝之臂”只是比拟人的手臂，因为只存在着人的手臂，“上帝之臂”只是语言中的修辞手段。相反，对神秘主义者来说，上帝之臂是比人的手臂更高级的实在。后者只是由于前者的存在而存在。13世纪的神秘主义者以撒·伊本·拉提夫用最简洁的话说：“所有的名称和属性对我们来说是隐喻性的，对他则不是。”按拉提夫的看法，这些名称和属性是对托拉进行神秘理解的真正钥匙。换句话说，神秘主义者相信有一个神的实在的世界，“上帝之臂”和许多其他用语在那里是可理解的。每一个这样的世界构成一个流溢层。《佐哈尔》明白地区分了两个世界，两者都表现了上帝。其一是根本的、隐秘最深的，只有上帝才能感觉和理解，它就是无限者世界。第二个世界与第一个相联系，因而可能了解上帝，对于它《圣经》说道：“打开门，让我进来”，它是属性的世界。两个世界实际上

是一个, 用《佐哈尔》的比喻来说它们就像炭和火, 就是说, 炭的存在离不开火, 它潜在的力量只有在它发出的光中才能得到显现。上帝的神秘属性就是光, 无限者隐密的本性在它里面得到显现。

按喀巴拉信徒的看法, 上帝有十种基本的属性, 它们同时也是神的生命往复搏动所通过的十个阶段。必须记住, 流溢层不是上帝和宇宙之间的次要或中介性领域。《佐哈尔》不认为它们是可与新柏拉图主义的“中间阶段”——位于绝对的——和感性世界之间的领域——相比附的东西。在新柏拉图主义体系中, 流溢“外在”于“一”, 如果可以用“外在”这个词的话。曾有些人尝试对《佐哈尔》神学体系作类似解释, 把流溢层当作次要的、与神格相外在相分离的阶段或领域。D.H. 约耳所发展的这些解释有明显的长处, 它避免了上帝在流溢层中的统一性问题。但这些解释是不公正的, 它们忽视了关键问题, 曲解了作者的意图。的确, 《佐哈尔》常把流溢层当作阶段, 但很明显它们不是上帝和世界之间的一节节梯子, 而是依次进行、相互续接的神显现的不同阶段。

困难正在于流溢层的流溢发生在上帝之内, 同时又使人得以认识上帝。在流溢过程中某些属于神的东西被唤醒, 冲破了神隐秘自我的封闭外壳, 这就是上帝的创造力。它属于被创的有限宇宙, 但又不仅在那里, 而是无处不在, 随时可以被感受到。喀巴拉信徒更认为创造力是一种自身独立的通神论力量, 它先于自然世界, 是更高阶段的实在。隐秘的上帝, “无限者”, 以十种不同方式显现给喀巴拉信徒, 这些方式依次又由色调和等级的无穷变换组成。每一等级有自身的象征性名称, 与相应的显现严格对应。它们一起组成了一个高度复杂的象征

结构，《圣经》上的每个词几乎都对应着一个流溢层。对每一个对应都要进行最深入的研究，这样喀巴拉信徒就把他们对《圣经》的解释建立在一个前提下，即《圣经》的每一节记载不仅描述了一个自然或历史事件，而且也是对神圣过程中某一阶段、神的生命一次搏动的象征。

我在第一讲中提到过这种对托拉的神秘主义理解，它对理解《佐哈尔》的特殊符号系统很重要。托拉被认为是对上帝隐秘生命广泛的象征体现，流溢层理论正是想要描述这种隐秘生命。对由此前提出发的神秘主义者来说，每一个词都可以成为
210 一个象征，有时正是在最不引人注目的句子中读出了最重要的意义。这些独特的思辨天才从托拉中发现了一层又一层隐秘意义，对他们来说，原则上意义的发现是没有止尽的。归根结底，像《佐哈尔》常常强调的那样，整部托拉就是上帝伟大的圣名。按这种看法，托拉不能被“理解”，只能大略地被“解释”。托拉对初学者闪耀着“七十张面孔”。晚期喀巴拉倾向于使这一观念更个人化，卢里亚教导说，托拉有 60 万张“面孔”，与救赎来临时以色列人的人数一样多。这意味着原则上每个以色列人，依从“他灵魂的根”，或自己心内的光，都有自己阅读和解释托拉的方式。“灵魂的根”这一陈腐的比喻在这里有很确定的意义：神圣的词语对每个人发出一道光，其实这道光完全是每个人自己本有的。

《佐哈尔》接受了原本为基督教注经家发展的所谓解释《圣经》的四种方法，这在犹太著作中还是首次。但《佐哈尔》将其改造成了四层意义的理论：字面的意义，阿加达或布道中讲的意义，比喻的意义，神秘的意义。归根到底只有第四层意义——用《佐哈尔》的术语就是 Raza 即奥秘——才是作者所

关心的。的确, 他也给出不少用前三种方法解释《圣经》的例子, 但这些例子或是引自别的著作, 或顶多是发展了不专属于喀巴拉的观点。只有在启示一节经文的奥秘——或者说是众多奥秘之一——的时候, 作者才表现出发现真理的激情。正如我们所看到的, 这种“奥秘”在每一处都把《圣经》的词语解释为指向上帝之隐秘及其内在进程的象征。

很凑巧, 本书作者常常与同时代反对认为托拉有多种意义的人进行争辩。他没有在任何意义上对托拉的字面意义有所怀疑或加以否认, 但他的前提是字面意义只不过被用来隐藏和包裹内在的神秘之光。实际上, 他竟断言如果托拉真的只是一些可以从字面上理解的故事。谱系和律令, 那么今天的人们可以写一部更好的。 211

《虔诚的牧人》的作者把这种观点发展得更为激进: 他严厉攻击以纯字面意义注经的人和对《塔木德》进行详尽教法研究的教条主义者, 认为他们完全不懂神秘主义者所钻研的宗教问题。对非神秘主义犹太思想的激烈批评在 14 世纪达到顶峰, 当时一个不知名的西班牙喀巴拉通神论者在两部重要著作《奇迹书》和《救赎书》中总结了他的学派的学说。头一部是对《创世纪》第一章的注释, 第二部是对宗教诫命意义的解释。这位作者宣称甚至拉比文献, 尤其是《塔木德》的字面意义也符合喀巴拉的解释。靠这种可以无限应用的批评方法, 他试图证明对《塔木德》律法的讨论如果不如此解释就毫无意义。这不啻是把传统犹太教归于荒谬, 完全是用神秘主义体系对传统的重新组织。在这一体系中, 除了象征外无物存在, 符号如果独立于它所显示的象征意义就什么都不是了。毫不奇怪, 潜在的反《塔木德》主义已在这些著作中初露端倪; 同样并不奇怪

的是，喀巴拉弥赛亚塞巴提安·泽维在青年时代除了《佐哈尔》和《救赎书》之外不研究别的著作，书中潜在的唯一信仰论在他发起的运动中得以实现。

3

这种神秘主义象征体系是真正理解神秘主义释经著作，如《佐哈尔》的主要障碍，而这一精致而奇怪的体系是通向那独特宗教世界的钥匙。即使像 R. T. 赫福德这样能出色地理解犹太教的作者也这样说，这种“象征体系显得野性十足，有时是粗俗和令人厌恶的”。实际上，初次接触喀巴拉象征的人几乎不可能摆脱迷惑的感觉。

当然《佐哈尔》的象征体系不是从天上掉下来的——它是《创造之书》以来四代人，特别是格罗纳学派努力的结果。在较早的著作中已有同样的原则，有时甚至是同样的细节。但他们对细节的处理很自由，每个重要的喀巴拉信徒都以自己的方式组合这些象征。不过我们的目的不是分析这些差别，不管对许多喀巴拉观念的内在历史来说这些差别有多么重要。

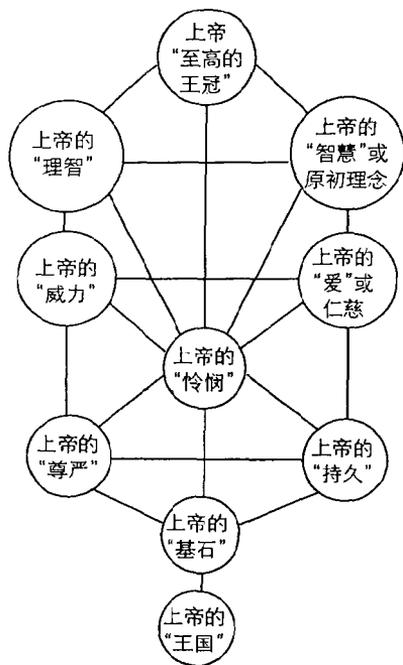
在简短的讲演中，我只能举少数几个例子来说明《佐哈尔》用象征术语描述上帝隐秘生命的通神论。约瑟·基卡提拉的《光之门》是关于这一主题最好的著作。它出色地描述了喀巴拉象征体系，也分析了决定流溢层与《圣经》的象征之间相互关系的动因。基卡提拉在《佐哈尔》之后仅几年开始写作，虽然非常依赖《佐哈尔》，但也有少数独创的思想。关于这一主题的英文文献有 A. E. 魏特的《以色列的秘密学说》，这本书体现了分析《佐哈尔》的严肃努力，其杰出之处在于对喀巴

拉世界的真正洞察。遗憾的是, 它被对历史和语言学的非批判性态度弄糟了。而且必须说, 他常被让·德·包利错误的《佐哈尔》法译本引入歧途, 由于他不懂希伯来文和阿拉米, 只好把这个译本当作权威。

对连续的十个流溢层, 喀巴拉信徒有一些大致固定的术语。这些术语也常被《佐哈尔》采用, 而更多的情况是作者使用无数的象征名称来对应每个流溢层及其不同方面。流溢层通常的名称是:

- (1) *Kether Elyon*, 上帝“至高的王冠”; 213
- (2) *Hokhmah*, 上帝的“智慧”或原初理念;
- (3) *Binah*, 上帝的“理智”;
- (4) *Hesed*, 上帝的“爱”或仁慈;
- (5) *Gevurah* 或 *Din*, 上帝的“威力”, 表现为严厉的惩罚和审判;
- (6) *Rahamin*, 上帝的“怜悯”, 其任务是调和前两个流溢层, *Tifereth* “类”这一名称只是偶尔使用。
- (7) *Netsah*, 上帝的“持久”;
- (8) *Hod*, 上帝的“尊严”;
- (9) *Yesod*, 上帝所有活的力量的“基础”或“基石”;
- (10) *Malkhuth*, 上帝的“王国”, 在《佐哈尔》中常被描述为 *Keneseth Israel*, 以色列民众的神秘原型, 或 *Shekhinah*。

这是神显现的十个领域, 在这些领域中上帝从自身的隐秘中出现, 它们一起形成了上帝生命的“统一宇宙”和“整体世界”(*alma de yihuda*), 《佐哈尔》就试图用不断变化的思辨解释它的整体和各部分。我只能引用和解释众多象征中的少数几个。



214

应该指出，《佐哈尔》描述流溢层时避免这种古典术语去使用其他术语，使我们认识到上帝的特性（quality）与上帝的属性（attribute）之间的区别。流溢层被称为“神圣国王的神秘王冠”，虽然与此同时“他是它们，它们是他。”它们是上帝最普通的十个名字。它们作为一个整体也是一个伟大的神名。它们是“国王的面孔”，换句话说，是他的不同方面，它们也被称作上帝内在、本质或神秘的面孔。它们

是内在世界的十个阶段，通过它们上帝从最深的隐秘之处降临到 Shekinah 启示中。它们是神的外衣，也是神发出的光束。

比如流溢层被描述为神秘的有机体，一个象征，这附帶可以为喀巴拉信徒提供现成的手段为《圣经》中拟人化表达进行辩护。在此处两个最重要的形象就是树——见上图——和人。

“所有神的力量形成一系列层面，像一棵树，”——《光明之书》已经这样说过，我们曾通过这本书 13 世纪的喀巴拉信徒成为诺斯替象征体系的继承人。十个流溢层构成神或神的力量之树，每个流溢层是一个树枝，它们共同的根则不为人知，也不可。但无限者不仅是隐秘的众根之根，也是树的汁液。

每个树枝表示一种属性, 这种属性不因其自身存在, 而是由于无限者——隐秘的上帝才得以存在。神之树也可以说是宇宙的骨架。它在全部造物中生长, 通过全部分杈伸展着枝条, 一切世间的造物只因为流溢层力量的一部分在它们之中起着作用才得以存在。 215

人也像树一样常被用作比喻, 对于喀巴拉信徒, 《圣经》所说的人按上帝的形象被造意味着两件事: 首先, 流溢层的力量, 神的生命的显示, 在人身上也存在并活跃着。第二, 流溢层世界, 也就是创造者上帝的世界, 可以在被造的人的形象中看到。由此可以推论中人的肢体正是某种灵性存在的形象。这一形象就是 *Adam Kadmon*, 原人。因为神的存在自身不能被表现, 可以被表现的一切都是其象征。“无限者”与它的神秘特性流溢层之间的关系, 可以与灵魂和身体之间的关系相比, 但不同的是人的身体和灵魂本质上不同, 一个是物质的, 一个是精神的, 而在神的有机整体中, 所有领域的本体都是相同的。尽管《佐哈尔》本身并不关心流溢层的本质与本体问题, 后来这一问题却成为喀巴拉通神论的一个特殊问题, 不过我们在此设有篇幅加以讨论。上帝是有机体的概念有利于回答为什么神的存在是绝对的整体而神的力量有不同的显现方式。因为灵魂的有机存在不是一个吗, 虽然手的作用不同于眼?

另外, 作为神秘原人肢体的流溢层概念导致了一种解剖学象征体系, 它不回避最大胆的结论。比如“亘古长存者”佩带的珍珠的不同的面象征上帝怜悯的不同形式。 *Idra Rabba* (“大聚会”) 充满了这种最极端的象征。

除了这种有机体象征体系, 描述神的王国的通神论者还采用了其他象征表达方式。流溢层世界是语言的隐秘世界, 是神

名的世界。流溢层是上帝创造世界时给予自己的名字。按照
216 《佐哈尔》对《圣经》诫命的解释，有一种神秘力量是所有创造的种子，它表现为话语。“上帝说——所说的话语是一种力量，创造的灵在开始时将它和‘无限者’分离开来。”上帝之中生命的进程可以解释为话语要素的展开，这是《佐哈尔》所喜欢的象征。神的流溢期待着话语的权能。流溢层的不同阶段表现了深不可测的意志和思想，内在的无法听到的言语，以及可以听到的声音和话语——也就是也已被界定的表达方式。

同一个“逐渐界定”的概念也内在地属于其他象征体系，我只想提一下我你他象征。当上帝决定开始他的创造工作时，他处于显现最隐秘的深处，这时的上帝被称为“他”。当上帝的存在在仁慈和爱里完全展开后，他可以被“心中的理性”所感知，因而也可以被表达，这时上帝被称为“你”。当上帝在最高的显现中，他完满的存在在最后一个也是包容一切的属性中最终表现出来时，上帝被称为“我”。这是真正个体化的阶段，上帝作为一个格位向自己说出了“我”。这个神的自我，这个“我”，按喀巴拉通神论信徒的看法——这是他们最深刻最重要的学说之一——就是 Shekhinah，上帝在所有造物中的在场和对造物的内在性。它是人最深地理解自己的自我，从而得知上帝的在场之处。只有从这里，神的王国的门口，人才能逐渐进入神更深的领域，进入“你”和“他”，进入“无”的深处。为了评价这些独特和非常有影响的思想的悖论程度，必须记住，总的来说神秘主义者在谈到上帝在造物中的内在性时，倾向于使他非格位化：无处不在的上帝太容易成为一种非格位化的神性了。事实上，这种倾向总是导致泛神论的主要陷阱之一。最值得注意的是，喀巴拉信徒，甚至是他们中倾向于

泛神论的人, 都在努力避免这种情况发生, 因为《佐哈尔》把上帝格位的最高发展阶段等同于离人的体验最近的展开阶段, 此时上帝内在于并且神秘地显现于我们每个人。

4

在对上帝在启示中展开的象征描述中, 我们必须特别注意建立在神秘的“无”这一概念上的那些部分。对喀巴拉信徒来说, 创造这一根本事件发生在上帝之内, 除了这一创造他们不承认任何与初次最内在活动不同、发生在流溢层之外的创造。创造世界, 也就是说从无中创造某物, 本身就是发生于上帝自身之内某一事件的外在方面。这也是隐秘的“无限者”从静止到创造的一个转折处, 正是这一创造和自我启示合一的转折构成了通神论的伟大奥秘和理解通神论思辨之目的的关键。这一转折可以说是原初意志的爆发, 但通神论喀巴拉常使用“无”这一更大胆的隐喻。第一次开始或变化, 内省的上帝被外在化, 向内闪耀的光成为可见的。这种革命性的观点把无限者, 不可表达的完满, 改造成无。正是从这个神秘的“无”流溢出所有其他上帝逐渐展开的阶段, 喀巴拉信徒把它称为最高的流溢层, 或神“至高的王冠。”另一个隐喻说, 它是在存在的缝隙中可以看到深渊。一些喀巴拉信徒, 如巴塞罗那的拉比约瑟·本·所罗门(1300), 发展了这一观点, 他们认为在实在的每一变形、形式的每一变化, 事物状态的每一次改换中, 无的深渊就被跨越了, 并在稍纵即逝的神秘一刻中成为可见的。任何事物不与被他们称为“无”的绝对存在发生联系就不会变化。描述别的流溢层如何从第一个流溢层的子宫中产生出来是

一项困难的工作，但靠大量隐喻的帮助总算是完成了。

218

在这种情况下考察神秘的 *jeu de mots*（文字游戏），是很有意思的，它接近《佐哈尔》的观点，以前也曾被约瑟·基卡提拉使用过。表示“无”的希伯来语 *ain* 和表示“我”的 *ani* 辅音相同——上帝的“我”被认为是流溢的最后阶段，汇集了先前所有阶段的上帝的格位向造物显示出来。换句话说，从 *ain* 到 *ani* 是变形的象征，无的本体通过在流溢层中逐渐显现进入了“我”——一个辩证的过程，其正题和反题在上帝之中开始和终结：这是辩证思想一个非常值得注意的例子。似乎存在一个惯例，想要系统地表达出宗教体验的悖论总要把辩证法作为工具。喀巴拉信徒决非神秘思想与辩证思想之间密切关系的惟一见证。

摩西·德·莱昂的希伯来语著作和《佐哈尔》都一样，常常使用一个特殊的象征，原点，来解释从“无”到“存在”的转换。格罗纳学派的喀巴拉信徒将其与数学上产生线面的点相比较，以此解释从“隐密的原因”产生的流溢过程。摩西·德·莱昂在此之外又加上了圆心点的象征。由“无”中产生的原点是神秘的中心，通神论过程围绕着它得以显明。它本身没有维度，可以说是存在于“无”和“存在”之间，它可以帮助阐明13世纪喀巴拉信徒所谓的“存在之源”，《圣经》的头一个字“起初”。《佐哈尔》解释创造的头几段用显得有些冗长的句子描述了原点的出现——实际上它并非像另一处所说的来自“无”，而是来自上帝稀薄的辉光——这是书中神秘主义想象力的一个例子。

“起初，当王的意志开始实现，他把记号刻入了神圣的辉光。从‘无限者’奥秘的最深隐遁处发出暗淡的火焰，像无形

物构成的薄雾封闭在辉光的圈中, 既不自也不黑, 既不红也不绿, 没有任何颜色。但当这光焰开始有大小和广狭, 它就产生出灿烂的颜色。因为在火焰最中心处有一口火井喷发着, 隐藏在无限者的奥秘之中, 火焰喷洒到下面的每一物上, 火井冲破了, 又没有完全冲破包围它的稀薄辉光。直到在它冲击下一个隐秘神圣的点开始闪烁之前, 几乎看不到它。在这一点之外, 没有任何东西可以被认识和理解, 因此这一点被称为 *Reshih*, ‘起初’, 创造开始的头一个字。”

对《佐哈尔》和其他大多数喀巴拉著作, 原点等同于上帝的智慧即 *Hokhmah*。上帝的智慧体现为“创造”的理性, 是从不可测度的意志冲动中涌出的理想点。《佐哈尔》的作者扩展了这一比较, 将它比成神秘的种子, 被种入“创造”中, 比较的关键之处不仅在于两者都难以捉摸, 而且在于产生更多存在物的可能性都潜在地在两者当中存在着。只要上帝通过“智慧”的显现而出现, 他就被认识为智慧的, 在他的智慧中秘藏着万物的理念, 它们还未发展和分化, 但本质是来自上帝的智慧。在上帝的思想中, 原初的存在方式和最具体的实在之间没有第二次转变和转折, 在神学意义上就是没有第二次对未创造物的创造。

在下一个流溢层中, 这一点发展成一座“宫殿”或“房屋”——这一比喻来自以下观念: 如果这一流溢层被外在化, 宇宙这座“房屋”就从其中产生了。在一点中隐藏, 或者说折叠的东西现在展开了。这一流溢层的名字 *Binah* 不仅可以表示“理智”, 也可以表示分开众多事物的东西或分化。在神的智慧中未分化的东西存于“理智”的子宫里。“神圣的母亲”成为“包容所有分化的纯粹整体性”。所有的形式已经被造好了, 但

仍保存在沉思着它们的神的理智的统一体中。

220 在上面一段《佐哈尔》引文中，点的形象与从神秘的“无”核心涌出的动力性源泉结合在一起。在许多地方，原点直接等同于流出所有极乐和赐福的源泉。这就是神秘的伊甸园——伊甸的字面意思就是极乐或幸福——神的生命之流从这里起源，流经所有的流溢层和所有隐秘的实在，直到最终流入上帝显现的“大海”。上帝在显现中展开了他的整个存在。七个从“理智”的子宫流出的流溢层是最初创世的七天。出现在时间中的外在的创世时期无非是其原型，七个较低的流溢层的投影，它们原来在无时间的存在状态下秘藏于上帝的本质中。人们不禁想引用雪莱的诗句来描述处于与“无限者”关系中的流溢层的隐秘生命。

生命，像一面彩色玻璃
沾染了永恒的白色光辉

的确，从无中涌出的至高的统一体，上帝中的统一体，神智慧的本体，它在人类的体验之外。不可以对其提问，甚至不可以想象。它先于意识的主客体区分，而没有这种区分就没有理性认识，也就是说，没有知识。《佐哈尔》用最深奥的象征把它描述为上帝逐渐展开的显现。在上帝的诸多显现之中有一个——出于种种原因，喀巴拉信徒认为是 *Binah* 即神的理智——上帝在其中显现为永恒主体，以这个词的语法意义来说，就是显现为伟大的“谁”（*Mi*），它处于每一个问题和回答的末尾。这种思想使人想起把众所周知的犹太人喜欢提问的倾向加以神化的观念。对神之中的某些领域可以提问，也可以得到

回答, 它们是“这和那”的领域, 《佐哈尔》把这些领域象征性地称为 *Eleh*, 即可以确定的世界。冥想最终会到达一点, 在那里仍可能提出“谁”这一问题, 但不再可能得到回答, 或者说问题自身构成了回答。上帝在伟大的“谁”的领域显现为此世过程的主体, 对它至少还可以提出问题, 而更高的神智慧的领域就是某种超出提问范围的积极的东西, 甚至不可能在抽象的思想中想象。 221

这一观念被用深奥的象征表达出来: 《佐哈尔》和大多数旧喀巴拉信徒都询问托拉头一节的意义: *Bereshit bara Elohim* 即“起初上帝创造”, 这到底是什么意思? 回答很令人惊奇, 据说意思是: *Bereshit*——通过“起初”这一中介, 即被定义为上帝的智慧的原初存在; *bara*, 创造, 就是说, 构成 *bara* 一词主体的隐秘的无流溢或展开; *Elohim*, 就是说, 它的流溢是 *Elohim* (上帝)。上帝是句子的宾语而不是主语。什么是 *Elohim*? 它是上帝的名字, 是隐秘主体 *Mi* 和隐秘客体 *Eleh* 的统一, 它保证了造物的持续存在。(希伯来语中 *Mi* 和 *Eleh* 两词辅音相加与 *Elohim* 一词的辅音相同)——换句话说, *Elohim* 是主客体已分开后给予上帝的名字。但在这个名字里, 主客体间的裂隙不断缩小靠近, 原初理念分裂为知者和被知者之前的神秘的无并不被喀巴拉信徒当作真正的主体。上帝显现的低级阶段形成了人不断加以冥想的客体, 冥想所能达到的较高阶段, 上帝作为神秘的“谁”是此世过程的主体, 对后者的认识只能是偶然的直观的闪现, 像水面上闪烁的阳光一样照亮人的心灵——这是摩西·德·莱昂的比喻。

5

只有少数几次《佐哈尔》试图这样用象征术语描叙上帝隐秘的生命，那个通神论的宇宙。在这里有一个关于流溢层之外的世界的难题。换句话说就是狭义的创世和创世与上帝的关系问题，——这一问题牵涉到泛神论。在喀巴拉历史上，一神论和泛神论倾向不断争夺主导地位。这一事实有时不太明显，那是因为泛神论的代表人物普遍用一神论的语言来说话，很少有人明目张胆地提出泛神论观点。大多数作品含有两种倾向的因素，通神论派的经典作品尤其如此。《佐哈尔》的作者倾向于泛神论，他的希伯来语著作更清楚地表明了这一点，但他没有明确的信仰表白，只有对所有事物、所有阶段、所有世界本质统一性的模糊表达和暗示。总的来说，他的语言是一神论的，必须深入探讨才能发现其隐蔽而模糊的泛神论核心。

我们在书中读到：“创造的过程也发生在两个层面上，一个在上，一个在下。因此《圣经》以字母 Beth 开头，它的数值是二。在下的事件对应于在上的。一个创造了上界（流溢层的世界），一个创造了下界（可见的被造物的世界）。”——换句话说，《创世纪》第一章描述的创造工作是双重的：当它在神秘意义上表现为上帝自我启示和在活生生的流溢层中展开的历史，对它的描述就是神谱——很难找到更适当的术语，因为很难表达它全部的神话内涵——只有当它使“下界”开始存在，也就是学者定义的严格意义上的 *processio Dei ad extra*（上帝外在化过程），它才能被描述为宇宙发生学。书中继续告诉我们，两者的不同之处在于较高的秩序表现了上帝动态的统

一, 而较低的为差别和分离留有余地。《佐哈尔》喜欢用术语 *alma de perude*, 即“分离的世界”来描述在下的世界。这里存在着彼此分离并与上帝分离之物。更深入地探讨一下这种隔离状态, 泛神论倾向就很明显了。“在神秘的冥想中, 万物都将显露为一”。基卡提拉已有了这样的公式: “他充满万物, 他就是万物。”

神谱和宇宙发生论表现的不是两次不同的创世, 而是一次 223
创面的两个方面。在每一层面——在流溢层之下的默卡巴和天使的世界, 在不同层天的四种元素的世界——创世都反映出生命的内在运动。最内在的实在的“印迹”甚至表现在最外在的事物中。每一处都有相同的韵律, 相同的波动。上帝由隐秘到显明的转变发生于时间之外、超乎时间之上, 但它对应于其他世界中受时间约束的现实。创造无非是活跃生长在上帝自身中那些力量的外在发展。默卡巴世界的“宫殿”(*Hekhaloth*) 从上帝显现的光中流溢出来, 没有断烈和不连续, 这并不是“从无中创生”, 在这一阶段不再是神秘的隐喻。

摩西·德·莱昂的希伯来语著作阐释这一学说时常用链和链环的比喻。链环是不同的世界, 链中有不同等级的链环, 一些常常隐藏, 另外的从外部可以看到, 但没有被隔离的存在物: “每一物都与其他每一物相联系, 直到链上的最后一环。上帝真正的本质既在上也在下, 在天上和地上, 在他之外无物存在。这就是智者所说的: ‘当上帝把托拉交给以色列, 他向他们开启了七重天, 他们看到那里其实除了他的荣耀之外别无他物; 他向他们开启了七重世界, 他们看到那里除了他的荣耀之外别无他物; 他向他们开启了七重深渊, 他们看到那里除了他的荣耀之外别无他物。’ 去想想这件事, 你就会明白上帝的本

质与所有世界相接相连，一切形式的存在都彼此相接相连，但它们来自上帝的存在和本质。”

这一思想的泛神论因素是有限的，不重要的。所有被造的存在就自身而言都有某种实在性，显得独立于各个神秘世界的统一。但在神秘主义者眼中，事物的分界线就模糊了，它们的²²⁴作用只是表现上帝的荣耀以及上帝搏动于万物之中的隐秘生命。

的确，这不是全部情况。我们会看到，分离的事物以有限隔绝的方式存在不是神创世计划中首要和本质的部分。最初，万物是一个伟大的整体，创造者的生命袒露地搏动在他的造物当中，万物彼此处于神秘而直接的和谐中，其统一性也无需象征之助就直接被理解。只是因为亚当的堕落，上帝才成为“超越”的。这在宇宙进程中的结果就是最初和谐整体的丧失和事物的存在相互隔绝。所有造物的最初本质都是灵性的，如果没有恶的出现，它们就不会带有物质形式。这一派喀巴拉信徒描述弥赛亚世界的状况和献身者在洁净世界的至乐，其实梦想的是万物最初共存状态的回归。通过事物外壳直视其核心现在只是神秘主义者的特权，不久它将为被救赎的人类共同拥有。

尽管有这些阶段和显现的多样性，通神论者仍试图保持上帝的统一性，避免造成二重性的危险。在理论上神秘主义者常使用一种哲学表达：上帝的怜悯、愤怒等等之间外表上的区别只存在于心灵中，而不在上帝存在的客观实在性当中。换句话说，显现表面的多样性是有限的造物这一中介造成的，因为它用自己的方式接受神的光。但不可避免的是，这种表达虽然率直，却并不适合表达流溢层学说表达的特殊宗教感情的本质。

像我先前所说的，上帝被象征性地认识的这些部分只是神

学上的属性, 或者是普罗提洛在他的流溢学说中置于抽象世界和现象世界之间的神格 (hyposiases)。犹太通神论中的流溢层有其自身的存在, 它们结合, 彼此照亮, 上升又下降。它们决不是静止的, 虽然每一个流溢层在等级中都有应有的位置, 但在某种情况下最低的也会成为最高的。换句话说, 这是发生在上帝中某种类似真正生命过程的东西, 是通神者感受到的脉动, 如果他们的体验可以称为感受的话。感受的器官是心。喀巴拉通神论理论家的任务就是, 使这一过程合乎对喀巴拉信徒和所有犹太人一样亲切的一神论。虽然他们勇敢地投身于这一任务, 却不能说他们完全成功了。建立完整综合体系的努力, 即使是最自以为是的萨菲德的摩西·科多维罗的努力, 仍有理性难以消解的残余部分。不可避免的结论是, 这一问题从一开始就是不可能的。神秘主义最初感受到上帝的一个方面, 这一方面超出了理性, 被说出来时就成为悖论。《佐哈尔》的作者很少直接讨论这个问题, 通神论的流溢层世界对他完全是真实的, 可以在《圣经》的每个字中感觉到, 描述流溢层的象征和形象不仅是隐喻。他不只是个捕捉表达方式去描述非理性体验的神秘主义者, 虽然他的确是这样的人, E·雷塞亚在《论神秘知识的基础》(1899) 一文中描述的许多神秘象征原本是他的杰作, 但同时《佐哈尔》, 事实上是整个通神论喀巴拉, 是人类灵魂极其古老的遗产。不过这种神话的残余在各地都成功地结合进了一神论学说。

6

有些神话象征令人吃惊地表明了真正的犹太思想与原始神

226 话因素密不可分的关系。性象征就是如此。众所周知，与性生活相联系的人类存在最内在的东西在神秘主义历史上占有很重要的位置。神秘主义文献充满了色情形象，只有少数例外。甚至与上帝的神秘关系也常被描述为灵魂与上帝间的爱，基督教神秘主义者就以将此种隐喻推向极致而闻名。首先应注意的是，这种对人与上帝关系的独特解释在旧喀巴拉，特别是西班牙喀巴拉中几乎不占任何地位。顺便说一下，旧喀巴拉从不把《雅歌》释为上帝与灵魂之间的对话（这是对“神秘合一”的比喻性描述）——从克莱尔沃的伯纳德以来的基督教神秘主义者普遍接受这一解释。16世纪萨菲德的神秘主义派别才首先开始注意这种说法。

像德国哈西德派一样，喀巴拉信徒认为对上帝的爱是最重要的。《佐哈尔》一再讲到对上帝的双重态度，爱与畏惧。沃尔姆斯的以利撒的著作和其他类似的论述道德的短章，摩西·德·莱昂无疑是知道的。像前者一样，摩西·德·莱昂也将最深的畏惧和最纯洁的爱相同起来。但即使是在最大胆的描述中，这种爱也具有孩子对父亲之爱的性质。它绝非爱慕者对自己恋人的激情。在这里西班牙喀巴拉信徒和德国哈西德派大异其趣，后者并不害怕迈出这最后一步。《佐哈尔》在描述死后灵魂的命运时，谈到灵魂升到高天最后进入“爱之屋”。在那里最后的帷幕落下来，灵魂纯粹而袒露地站在造物主面前。但那里不是当时的基督教神秘主义者所说的洞房：《佐哈尔》说，灵魂“像女儿一样”得到父亲的吻，那是获得极乐的标志和印记。

只有一处《佐哈尔》用性的象征谈到世人与神，确切地说是与上帝的显现的关系。这一例外就是神人摩西。《佐哈尔》

令人吃惊地记述说, 只有摩西曾与上帝的显现交合。只有这一次, 与神的持续联系被描述为摩西与上帝的显现的神秘婚姻。在密得拉西的某些段落中提到, 摩西获准“面对面”地见到上帝之后中止了与妻子的性关系。摩西·德·莱昂得出结论说, 摩西与上帝的显现的婚姻已取代了他尘世的婚姻。 227

虽然在别的情况下, 喀巴拉信徒避免用性比喻描述人与上帝的关系, 在描述流溢层世界中上帝与其自身的关系时, 他们毫不犹豫地这样作了。性的奥秘对喀巴拉信徒有非常重大的意义。人类存在繁衍的奥秘对他们来说无非是神的“我”与神的“你”, 受赞美的主与他的显现之爱的象征。ἱερός γάμος, 即王与王后“神圣的结合”, 天国的新郎新娘, 都是这类象征。它们是隐秘世界里神的整个显现之链上的核心事件。上帝中有主动与被动、生产与孕育的联合, 从这里产生了一切尘世的生命和幸福。

性的比喻以多种变形被一再使用。用来描述流溢层展开的一个形象是神秘的分娩。第一道神光是创造的最初胚芽, 因为从无中出现的光被撒入了“天母”, 也就是神的理智, 从它的子宫中涌出作为王与王后、儿子与女儿的流溢层。我们在这神秘的形象背后隐约看到古代男神和女神的形象, 虽然这样说对虔诚的喀巴拉信徒是大逆不道的。

所有较高的流溢层结合在王的形象中——从第九个流溢层, *Yesod* 中流入上帝的显现, *Yesod* 被解释为活跃在宇宙中的生命繁殖力。从这一流溢层的深处, 神的生命充盈于神秘的生育中。割礼这一神圣标志对喀巴拉信徒来说, 证明了在神圣的律法中这种生命繁殖力有其正当地位。不可否认, 这一主题对《佐哈尔》的作者产生了很强的吸引力。他思想中的神话特征

228 在这些段落中最强烈地表现出来，这非常重要。应该注意的是，《佐哈尔》引人注目地使用了阴茎象征，用于对“基石”流溢层的思辨中——考虑到作者对犹太生活和信仰持有最虔诚的观点，这就决不是一个次要的心理学问题了。当然对此很容易作心理分析式的解释。事实上，使用这种方法过于容易了，但我认为，这种方法无法对问题真正有所启发。确实有过用心理学术语解释“喀巴拉色情性”的尝试。但这些的作者除了一些耸人听闻之论以外并未取得什么成果。不幸的是不少他们的拥护者认为那就是对这一问题的完美回答。

当然在《佐哈尔》中这种象征形式较其他西班牙喀巴拉著作远为彻底，虽然就某一范围来说，这种形式是他们共有的。我们在这里研究的是《佐哈尔》作者特有的东西，并不奇怪，它引起了喀巴拉反对者的批评。作者的极端态度表现在整部书中最好的一段当中，他在这段中描写他的主人公西门·本·约海的结局：在死亡来临之时，西门·本·约海用长篇独白论述最深的奥秘，最后他象征性地描述上帝中“神圣的结合”，这一描述有着最强烈的极端性和悖论特性。像在别处一样，对这种现象不带偏见的分析对理解《佐哈尔》比滔滔不绝地指责《佐哈尔》海淫更有帮助，这些指责来自格雷茨和其他攻击这本“谎言之书”的人。这种指责误解了道德本身也误解了《佐哈尔》的意图，即使加诸《佐哈尔》外在的文字表达形式也完全没有道理。首先他们完全忽视了犹太神秘主义核心当中神话的复活所表现出的问题，《佐哈尔》就是这一现象的一个典型例子。无疑作者在阿拉米语和假名的伪装下，比在希伯来著作中走的更远，在后者当中作者采用了远为现代的方式表达他的意图。但正是《佐哈尔》相对来说不受限制的语言使我们更深地洞察

他的心灵, 而对这一派的其他作者我们无法做到这一点。

229

7

由于这种情况, 我们首先对上帝的显现观念中的新含义要加以注意。对古老概念的重述一直是喀巴拉的重要组成部分。在塔木德和密西拿中有众多提到上帝显现的地方, ——我在第二讲中已提到阿贝尔森这方面的著作——没有迹象表明它是上帝中的女性因素。没有一个隐喻使用公主、主妇、王后或新娘之类的术语描写上帝的显现, 这些术语倒是常被用来指处在与上帝联系中的以色列民众, 但以色列民众在这些作者眼里并不是某些神性力量的神秘位格, 它只是真实的以色列的人格化。不存在把上帝的显现当作女性因素相对于上帝中男性因素“受赞美的圣者”的二元论。引入这一概念是喀巴拉最重要最持久的一次革新。这一观念虽然难以同上帝绝对统一性概念协调, 还是获得了承认。没有别的喀巴拉因素能如此普遍地获得赞同, 这证明它回应了一种深植于人们心中的宗教需求。我在第一讲中曾提到, 神秘主义者尽管有贵族化倾向, 却是活生生的大众宗教的真正代表。他们成功的秘密就在于此。哲学家和严谨的塔木德学者, 只要他们不是神秘主义者, 作为上帝中女性因素的显现概念就是他们接近喀巴拉体系的主要障碍。虽然有如此有力的反对力量, 此观念还是成为欧洲和东方犹太社团普遍接受的信条, 这就证明了它的生命力。

在喀巴拉思想最早的文献《光明之书》中已有这一概念的痕迹, 我已几次提到此书与以前的诺斯替文献的关系。这更进一步说明此观念并非基督教的, 而是来自异教神话。在诺斯替

230

思辨中，神男性和女性的潜能 aeons（涌移）构成了普累若麻，上帝的“完满”。这一观念后来改变了形式并通过断简残篇为最早的喀巴拉信徒所了解。《光明之书》中描写上帝显现的比喻在这方面极富启发性。对某些诺斯替信徒来说，“在下的智慧”，也就是普累若麻边上的最后一个涌移，代表落入物质深渊的“光的女儿”。与此非常相像，上帝的显现作为最后一个流溢层，也是“女儿”。虽然她的家是“光的形式”，但必须流落他乡。还有几个问题有助于使《佐哈尔》所刻划的上帝显现的形象完整。首先她现在被等同于“以色列民众”，不可见的教团，体现了在上帝的约和极乐中、但也在痛苦和放逐中的以色列这一神秘观念。她不仅是王后、女儿和上帝的新娘，也是每个以色列人的母亲。她是真正“为自己的孩子们哭泣的拉结”，由于对《佐哈尔》中一个段落的错误理解，在放逐中哭泣的上帝的显现在后期喀巴拉那里变成了“失去眼睛的美人”。现在她以女人的形象出现在喀巴拉信徒的异象中。亚伯拉罕·哈列维，卢里亚的一个弟子，在1571年看到她在耶路撒冷哭墙下像一个哭泣的黑衣女人。在《佐哈尔》的象征世界中，新的作为“永恒女性”的上帝显现概念占据了极其重要的位置，并以不断变化的名字和形象出现。它标志着第一个向神秘冥想开启的领域，它是通向上帝内在性的入口，《佐哈尔》经常用以称呼它的术语是 *raza de-mehemanutha* 即“信仰的奥秘”，它只把秘密昭示给完全献身给它的人。

8

上帝与上帝的显现的联合构成了上帝不同方面多样性之外

的真正统一性, 喀巴拉信徒称之为 *Yihud*。按照《佐哈尔》的说法, 原先这种统一性是牢固和持续的。上帝是一首伟大的乐曲, 它神圣的整体存在是和谐的。同样, 起初上帝与搏动着他的生命的被造世界, 特别是人的世界之间的牢固联系也不受任何打扰。 231

原先在天堂中, 人与上帝直接相联系, 摩西·德·莱昂常用旧的方式这样表示: 人是所有创造工作中灵性力量的综合。我们已知道, 人作为有机体是上帝自身生命有机体的映射。但必须注意一个重要修正: 人起先是纯灵性的存在。随后他的以太性外形变成了他的身体器官。两种存在就性质而言完全不同。他的肉体存在只来自他的罪, 来自罪的毒素对所有质料的污染。对罪这一主题, 犹太神秘主义者进行了大量思考。是罪毁坏了人与上帝之间密切无间的关系, 因此它也通过上帝的造物以某种方式影响了上帝的生命。只有现在造物主和造物之间的区别才成为一个问题。约瑟·基卡提拉说: “在创造的开始, 上帝的显现的核心处于在下的区域。因为上帝的显现的位置在下面, 天和地是一体, 处于完美的和谐中, 并喷涌着, 上面的领域通向下面的领域, 通道完整而畅通, 上帝从上面充满了万物。但亚当犯罪之后, 事物的秩序变成了无秩序, 天上的通道就断了。”

我说过神秘主义者极为关注罪, 特别是亚当堕落的本质与意义问题, 这一问题在喀巴拉文献中有大量的讨论。但《佐哈尔》是个例外。格罗那的喀巴拉信徒尽力研究这一问题, 摩西·德·莱昂圈子中一些人似乎对此也很有兴趣, 而《佐哈尔》中提到原罪问题的段落却很少, 特别是在重要部分。还有, 仅有的这些段落写得也较为谨慎, 《佐哈尔》对这一主题的冷处 232

理与同时代的喀巴拉著作 *Ma'arekhet Ha-Elohut* 即“神的命令”中的大量讨论形成鲜明对照。这种谨慎态度不是偶然的：显然《佐哈尔》的作者认为这是个十分危险的主题，因为它涉及一个大问题，——上帝的统一性何时何处受到破坏，现在显现在整个宇宙中的裂隙又从哪里产生。在 *midrash Ha-Neelam* 中，作者透露了他沉默与谨慎的原因，书中借亚当之口苦苦抱怨有些喀巴拉信徒沉溺于对他堕落奥秘的空谈中。为什么要揭示一个托拉没有说出的秘密？为什么不满足于隐喻，特别是在同庸众说话的时候？秘密必须保留在获启者圈子内。另一方面，在 *midrash Ha-Neelam* 和《佐哈尔》其他部分当中，西门·本·约海引述了对这一奥秘的不同解释，这使人确信他的意见本质上与前面提到的喀巴拉信徒相同。好像是为了隐藏他的神秘观点，作者又给了它们完全理性的解释，这些解释在《佐哈尔》中是最令人惊奇的，完全没有生动的诺斯替成分。诺斯替式的解释说：流溢层以生命树和知识树的形象被揭示给亚当，亚当没有保持它们原先的统一，没有统一“生命”与“知识”的领域从而拯救世界，反而分开了两者，决意只崇奉上帝的显现而没有认识到它与其他流溢层的结合。这样亚当扰乱了一个领域到另一领域的生命之流，把分离和隔绝带入了世界。

从这时起就有了神秘的裂隙，其实它不在神的本体中，而在他的生命和行动中。这一学说并没有被表达得很充分，尽管如此，它的基本意思是清楚的。对它的探讨导致了喀巴拉信徒所说的“上帝的显现的放逐”这一概念的产生。只有在救赎中原先的和谐恢复之后，万物重新回到原先神圣的秩序中，《圣经》所说的“上帝只有一个，他的名字也只有一个”才会永远实现。

世界现在处于未被救赎的断裂状态, 阻碍上帝与上帝的显现持续结合的裂隙在某种程度上被以色列的宗教行为——遵行托拉、律条和进行祈祷所修补。清除污玷, 恢复和谐——这就是 Tikkun 的含义, 它是《佐哈尔》之后的喀巴拉信徒所使用的, 表示人在世上的使命。在救赎状态, “到处都是完满, 所有的世界联成一体。”

以色列民众的尘世生活反映出托拉启示的隐秘宇宙法则, 上帝的显现直接显现在民众中。因为地上的以色列民众是依神秘的以色列团契, 也就是上帝的显现的原型被造的。尘世的个人或民众所作的每件事都神奇地反映到上天, 而上天就是照亮人们行为的更高实在, 《佐哈尔》喜欢如下的表达方式: “下界的脉动 (*iharua dil-tata*) 呼唤着上天的脉动。”地上的现实神秘地反作用于天上, 因为万事万物, 包括人的活动都在流溢层中有其“在上的根源”。源于善行的脉动引导赐福的流向, 这赐福从流溢层旺盛的生命力中涌出, 流入通往外部世界的秘密通道。据说信徒可以通过自己的行为将可见的、为人们所使用的托拉与不可见的、神秘的托拉联系起来。

《佐哈尔》和整个西班牙喀巴拉一样, 它伦理体系中心的最高宗教价值是 *devekuth*, 对上帝持久的依恋和追随, 这种直接的联系几乎完全取代了以往的迷狂体验。虽然 *devekuth* 明显是一种冥想中的价值取向, 但它不基于特殊或反常形式的意识。实际上, 按摩西·本·那曼——他生活在《佐哈尔》以前的一代——的说法, 真正的 *devekuth* 可以在个人和民众的日常生活中得到认识。因此它可以变为社会价值, 这对以后的喀巴拉大众伦理有很重要的影响。所有其他喀巴拉伦理价值——畏惧上帝, 爱上帝, 洁净思想, 贞洁, 博爱, 学习托拉, 忏悔和祈 234

祷——都被置于与这一最高理想的关系中来体认，从而获得它们的终极意义。《佐哈尔》给以上的善行加上了特殊的重要性。它们一起构成了一个理想，通过神秘的价值重估把贫穷和虔诚联系起来。这种联系方式从社会伦理的角度来看也是有意思的。

与这种倾向相一致，《佐哈尔》在拉比犹太教历史上第一次特别强调作为一种宗教价值的贫穷。F.I. 巴尔说过，这种情绪反映了方洛各激进派所领导的民众运动属灵派运动的影响。这一运动在13世纪遍布南欧，在《佐哈尔》写作的年代，它最有影响的代表人物是西班牙的彼得·奥利维。不管这种影响是否存在，不可否认的是《诗篇》中对贫穷的赞美在后来拉比犹太教的发展中变得淡漠了，一直到《哈西德书》和《佐哈尔》中才再次出现。对神秘主义者来说，穷人是“上帝碎裂的器皿。”这个被经常使用的比喻在旧密得拉西中是没有的。摩西·德·莱昂进一步将穷人和信徒在灵性上等同，他在希伯来语著作中用一个《佐哈尔》中指真正神秘主义信徒的词来指穷人：*bne hekhla de-malka*，即上帝真正的“庭院”。

在紧接《佐哈尔》写成的 *Raya Mehemna* 中这一倾向被系统化，成为唯灵论对当时犹太社会的激烈批评。《佐哈尔》自身尚未走出这一步，但它已有将贫穷当作上帝的显现——即最终显现中的上帝自身——性质的通神论思想。上帝的显现是贫穷的，因为“她自己一无所有”，她所有的只是从溢流中所得到的。穷人赖施舍为生象征性地反映了上帝的显现的神秘状态。“义人”或正直的人，《佐哈尔》中的柴迪克，因此就是对上帝 *devekuth* 的人。喀巴拉信徒所赞美的伦理价值除了研究托
235 拉之外，完全没有纯理性性质的，这并非偶然。在这种伦理概

念中, 强调唯意志论远远超过强调理性, 喀巴拉信徒再次证明自己与一般民众的宗教信仰十分接近。

重复一下, 《佐哈尔》中的性象征反映了两种不同倾向的影响。就其在神圣律法的限制内表现了对性生活作用的积极态度而言, 它可以说是真正的犹太观点。贞洁的确是犹太教中最高的道德准则之一。由于贞洁而“维护了誓约”的约瑟被密得拉西和喀巴拉当作义人的典范, 真正的柴迪克。但性禁欲并不符合尊严的宗教准则, 对神秘主义者也不例外。托拉的第一诫命, 要生养众多, 给他们的印象太深了。这与其他神秘主义的区别很明显, 不能不引起我们注意: 非犹太神秘主义赞美和宣扬禁欲, 最终有时却在人与上帝的关系中置入色情。另一方面, 喀巴拉倾向于揭示上帝自身中性的奥秘。在其他方面它拒绝禁欲主义, 认为婚姻不是对肉体软弱性的让步, 而是最神圣的奥秘之一。每次真正的婚姻都象征性地实现了上帝与上帝的显现的联合。在据说是拿马尼德斯所写的一篇小册子《人与其妻子的结合》中, 约瑟·基卡提拉对婚姻的神秘意义作了相同的解释。喀巴拉信徒由《创世纪》第4章第1节“亚当与妻子夏娃同房”推断出, 知识总意味着联合的实现, 不管是智慧与理智还是王与上帝的显现之间。这样在新诺斯替体系中, 知识本身有了一种微妙的色情性质, 喀巴拉著作常常强调这一点。

9

《佐哈尔》对恶的本质的解释也是神秘主义和神话的杂合。古代基督徒和中世纪诺斯替派都提出过这个问题: *Unde malum?* 恶从哪里来? 对喀巴拉通神论派来说, 这是个根本的 236

问题。除了问题表面的相似之外，在历史他们通过某些渠道与诺斯替派确有联系。为了研究这个问题，必须弄清楚宗教思维和理性思维的不同动机。对理性思维来说这根本不成问题。只需要理解恶是相对的，甚至并不真正存在。如果这样作了，那么这个问题就不再存在，或者说理智想象它不存在。而宗教意识则要真正战胜恶。这一要求是由于深信恶的真实存在，意识到这一事实的心灵拒绝接受理性的论证，不管它多么成功，因为这种论证把明明存在的东西解释为不存在的。

这正是旧喀巴拉理论家和神秘主义者对恶的问题所持的立场，比如索里亚的以撒·本·雅各·哈柯亨，布尔日的摩西·本·西门，约瑟·基卡提拉和摩西·德·莱昂。《佐哈尔》自己就试图以几种不同的方法解决这一问题。它们的共同之处就是都承认恶的实在性。还有《佐哈尔》常把恶的不同方面当作一个整体——比如形而上的恶，一切存在物的不完美状态，肉体的恶，世上的苦难，人本性中道德上的恶——有时它特别关注最后一方面。喀巴拉通神论学派的追随者有不同的理论，因此我们难以简略地表达他们关于恶的概念。有时恶的存在被等同于形而上的黑暗和诱惑，独立于人的罪，另外一些时候他们说人的罪使潜在的恶现实化并从精神中分离出来。事实上道德上的恶按《佐哈尔》的看法总是某种被分开和隔离的东西，或某种处于不应有关系中的东西。罪总是毁掉联合，这种毁灭性的分离因素内在于原罪中。由于原罪，果实和树分离，用另一种喀巴拉信徒的说法，生命树与知识树分离。如果陷入这种隔离当中——²³⁷——如果人试图保持自我，而不是留在原先造物结构中的位置上——那么这种背叛行为就引出了魔法造物主的假设，人试图代替上帝去联合上帝所分开的东西。恶就这样在毁灭废弃了真

实世界之后, 造了一个不真实的结构错误的世界。

但恶的根本原因比这更深刻。按照《佐哈尔》中一条重要的信条, 其实它们与上帝的流溢层之一密切相联。这一点必须加以解释。神在潜在状态中是一个和谐的整体, 只要每一部分与所有其他部分相互联系着, 它就是神圣和善的。在上帝之中由上帝所行的严格正义的审判也是如此, 这是恶的根本原因。上帝的左手象征他的愤怒, 而本质上与仁慈和爱联系的特质被称为他的右手, 双方显现自身时都要涉及对方。严厉审判这一特质就表现了在上帝之中燃烧的, 但一直为仁慈所调和的愤怒火焰。如果它不被调合, 由于无限增长而喷发, 与仁慈特质相分离, 那么它就完全离开了上帝变成极端的恶, 变成 Gehenna 和撒旦的黑暗世界。

不容忽视的是, 这一吸引人的深奥学说明显与伟大的通神论者雅各·伯麦 (1575—1624) 的观点相近, 这位格尔利次鞋匠的思想对很多 17—18 世纪的基督教神秘主义者, 特别是在德国、荷兰和英国, 有很大影响。伯麦的关于恶的起源的学说曾引起重大的反响, 而事实上它有喀巴拉思想的所有特征。伯麦也把恶定义为上帝愤怒的负面和黑暗的性质, 虽然它又在通神论所谓上帝生命的有机体内不断变为光。总之, 如果能从这种表达直觉的基督教隐喻中得出什么结论的话, 那就是伯麦在他最有创造性的观点中比其他任何基督教神秘主义者与喀巴拉更相近。可以说他完全是再次发现了流溢层学说。当然有可能是他在启蒙时期之后通过他的学者朋友——他本人不是学者——了解了喀巴拉, 有意吸收了其中的内容。不管怎样, 他的观点与通神论喀巴拉之间的联系对他的追随者眼中, 从弗兰肯贝格的亚伯拉罕 (死于 1652 年) 到巴德的弗兰茨 (死于 1841

年)，是很清楚的。只是到了现代，有关的论著才使这种关系变得模糊不清。F.G. 厄丁格，伯麦后期的追随者之一，在自传中讲到他年青时曾问一个喀巴拉信徒，美因河畔法兰克福的科普尔·黑希特如何能充分理解喀巴拉，那位黑希特告诉他有一位基督教作家对喀巴拉比《佐哈尔》谈得更切近。“我问他说的是谁，他回答说：雅各·伯麦，并告诉了我他的隐喻与喀巴拉隐喻的相近之处”。——没有理由怀疑这一故事的真实性。同样应当记住，17世纪末伯麦的一个追随者约翰·雅各·施贝特对伯麦与喀巴拉的相似性感受极深，以致他皈依了犹太教。

回到主题上来，恶的形而上原因被认为是审判范畴变成了绝对的。我以前曾说过，《佐哈尔》对这一变化为什么发生，它源于这种通神论过程的本质还是源于人的罪，并没有提供完全明确的回答，似乎是两种观点混合在一起。总的来说《佐哈尔》倾向于第一种观点：恶来到这个世界上不是因为亚当的堕落使恶的潜存现实化，而是因为这是注定的，因为恶有其自身的实在性。这也是诺斯替派的学说；罪由于其本性是独立于人的；它被嵌入世界的结构，或不如说是嵌入了上帝的存在。正是这一思想使《佐哈尔》将恶解释为隐秘生命有机过程的一种残余或渣滓。这种特殊的观点本身就会引出把上帝当作活的有机体的大胆解释，它常常被用不同的比喻表达出来。正像树不能没有树干，人的身体不流着“不洁的血”，同样，一切邪恶的东西都在上帝这一奥秘中的某处有其根源。相互对立的解释似乎并未使《佐哈尔》的作者不安，他在交替使用形而上学和物理或生物学隐喻时，并不感到有什么矛盾。有一个隐喻在晚期喀巴拉中占有主导地位，那就是将恶当作 *Kelipah*，宇宙树的“树干”或坚果的“外壳”。（坚果原是默卡巴派的象征，由

沃尔姆斯的以利扎传给了《佐哈尔》。)

这一派的某些喀巴拉信徒发展了另一个理论。按照这一理论, 恶是对光的神圣王国的非法侵犯, 恶是由于原本为善的某物试图篡夺不属于它的位置而产生的。约瑟·基卡提拉就是这样认为的, 他非常注意这一问题。另一方面, 《佐哈尔》的观点完全不同。按照它的看法, 恶实际上有自己命定的位置, 但它自身是死的, 只是由于神圣的上帝投给它一道很微弱的光, 或被人的罪滋养激发, 才成为活的。它自身只是生命过程死亡的遗迹。甚至在 Sammael、人格化的恶、“他物”或“左边”当中也有一颗上帝生命的大星。这个有罪的恶魔世界制造了有生命的万物中的黑暗面, 又从内部威胁着万物, 这一概念对《佐哈尔》有着特殊的吸引力。在 *Midrash Ha-Neelam* 中作者很少注意这些观点, 但它们充斥于后期所写的部分当中。这显示出它们对作者是逐渐发生影响的。这些哲学的和诺斯替式的思辨, 包括把恶当作被上帝摧毁的原初世界的遗留物, 与较少诡辩性的观念混杂在一起。比方说恶并不是植根于神谱或宇宙演化过程中的, 而只是为了增加人的选择, 因为上帝要人成为自由的, 他规定了恶的真实存在, 这样人就可以克服恶以证明自己的道德力量。

10

喀巴拉对人的本性和恶的本质的看法当然与《佐哈尔》提出的灵魂理论密切相关。在所有诺斯替体系中宇宙学与心理学的密切联系为人熟知, 因此《佐哈尔》中出现同样情况就不足为怪了。在一首神秘的赞美诗中, 摩西·本·拿曼描述了神深处

240 灵魂的诞生，灵魂的生命就从这里流出。因为灵魂也是神的生命中的一颗火星，分有神的阶梯，它就在这阶梯上漫游。拿马尼德斯这样说：

从时间的开端直到永远
我在他隐秘的珍宝中
从无中他把我召唤，但当时时间终结
我将被王收回

我的生命从众天深处流出
它给灵魂带来秩序和形式
神的力量建造养育了它
然后它被存于王的密室

他放射光芒产生了灵魂
在左右的隐秘泉眼中
她从天梯上下来
从太古的西罗姆池来到王的花园

《佐哈尔》的心理学是某些中世纪哲学派别所持的两种学说的混合。第一种区分了植物灵魂、动物灵魂和理性灵魂——亚里斯多德学说认为这三个层次是同一灵魂的三种能力，而中世纪的柏拉图追随者倾向于认为它们是三种不同的实体。第二种学说为阿拉伯哲学家普遍接受，由于迈蒙尼德的关系而在犹太人中广为人知，它建立在“后天理智”的概念上。按这一观念，理性能力潜存于心灵中，在认知过程中被现实化了，这种

现实化的理智是通向不朽的惟一向导。《佐哈尔》对这一学说加以喀巴拉式的改造。它保留了三种精神力量的区别：*Nefesh* 或生命，*Ruah* 或精神，*Neshamah* 或严格意义上的灵魂，但放弃了它们代表灵魂三种不同能力的观点，而是说三者都已潜存于 *Nefesh* 中，较高的等级对应于新的更深的力量，信徒通过学习托拉和行善才能获得它们。

尤其是 *Neshamah*，“神圣的灵魂”，只有德行完美的信徒²⁴¹ 才能使其现实化，按照《佐哈尔》作者的看法，完美的信徒就是喀巴拉信徒，只有深入钻研托拉的奥秘，也就是说，通过认识力量的神秘实现才能获得“神圣的灵魂”。*Neshamah* 是通向上帝和宇宙之秘密的最深的直观力量，因此自然 *Neshamah* 也被认为是 *Binah*，神的理智自身的一颗火星，喀巴拉信徒由于得到了它将自己本质中某种神性的东西现实化了。关于人三种灵魂的作用、起源和命运，各种理论解释含混不清，彼此联系，有时又相互矛盾，在此我不打算分析它们，但也许值得注意的是，总的来说我们的作者坚持认为只有 *Nefesh*，被给予每个人的自然灵魂才会犯罪。*Neshamah*，神性的、灵魂最内在的火星是不可能犯罪的。摩西·德·莱昂在他的希伯来著作中实际上在思考这一问题：灵魂如何可能在地狱中受苦，因为 *Neshamah* 与上帝的本体相同，因此上帝好像在惩罚自己？他对这个问题是这样解决的——无意中明显使我们看清了他的体系底层的泛神论——在犯罪行为中，*Neshamah*，神性的因素离开了人，其位置被来自“左边”的不洁精灵所占据，恶灵在灵魂中安了家，是它独自在受到果报的折磨。*Neshamah* 本身没有受到影响，如果它降临地狱，也只是为了引导某些受苦的灵魂走向光明。在《佐哈尔》中，死后灵魂所受的惩罚也同样仅限

于 *Nefesh*，在某些段落中惩罚扩展到 *Ruah*，但绝不针对 *Neshamah*。

对死后灵魂命运的描述——奖赏和惩罚，虔诚者的极乐和罪人受的折磨——简单地说就是关于灵魂的末世论，是作者所关心的最后一个重要问题。这一问题与他基本的通神论思想的联系是松散的，但他生动的想象力制造出这一主题许多新的变形，对它们的详细解释占了《佐哈尔》很大一部分篇幅。大致说来，作者所持的学说相当连贯，像所有的喀巴拉信徒一样，他教导说从创造一开始所有的灵魂就都预先存在。实际上，他宣称灵魂还隐藏在永恒的子宫之中与肉体结合之前就预先形成了完整的个体。“自从上帝想要创造世界的那天，在它真正被造之前，所有正直者的灵魂都已隐藏在神的理念中。每个灵魂都有特殊的形式，当神制造世界时，它们都被现实化了，在最高天（仍在流溢世界中）以各自不同的形式站在神面前，此时神才把他们置于天堂的珍宝屋中。”在那里灵魂生活在纯净的天空里，享受着异象中的极乐。它们从流溢层（已在上帝之外）到极乐王国的过程被解释为神秘的“王与上帝的显现的联合”的结果。但在此前的存在状态中，灵魂在地位上已有了差别和等级。

我们不止一次读到了上帝对灵魂的“倾听”，这发生在它降临到尘世的躯体中之前，灵魂立誓用虔诚的行为和对上帝的神秘认识来完成在地上的使命。按诗意的说法，灵魂在停留于地上的日子里用善行编织了一件死后在天堂里穿的神秘外衣。灵魂的天衣这一概念对《佐哈尔》作者有特殊的吸引力。只有罪人的灵魂是“赤身裸体的”，或至少是穿着“有洞的”外衣，不管是在时间中还是时间之外。在死后，完成了使命的灵魂各

部分回到原来的居所。那些犯了罪的灵魂被带去受审, 在 *Ge-henna* 的“火流”中净化, 而最可耻的罪人就被烧掉了。

轮回学说 *Gilgul* 在此也起了作用, 这一学说首先出现在《光明之书》中。就文字而言, 认为编写这部书的普罗旺斯喀巴拉信徒受到卡特里派的影响是很说得通的, 在 1220 年, 也就是喀巴拉兴起的年代, 卡特里派仍是普罗旺斯的主要宗教势力。被十字军血腥镇压的这一异端是一种晚期和弱化的摩尼教, 它坚持被教会谴责的转世学说。但必须记住, 对早期喀巴拉信徒来说, 转世不是灵魂的普遍命运, 而是——按《佐哈尔》²⁴³ 的说法——由于生育受妨碍造成的例外情况。没有遵守托拉第一诫的人重新生在一个新的躯体中, 或许是一种惩罚, 也可能是一个补过的机会。这样轮回理论就解释了《利未记》中的诫命, 如果死者的兄弟娶了死者的寡妇, 他就“召回”了死去的丈夫的灵魂, 将其重新塑造, 使之成为新躯体中的新灵魂。另一方面, 摩西·德·莱昂不像别的早期喀巴拉信徒, 他似乎不同意灵魂可以轮回回到非人形式的理论。雷卡那提的梅那希姆 (1300) 认为这种轮回是对某些罪的惩罚, 他引用“当代喀巴拉信徒”关于这方面论述的一些细节, 但早期喀巴拉传统中并没有作为神的回归一般形式的转世概念, 地狱的惩罚和转世之间的根本矛盾——在严格意义上这两种回归形式是相互排斥的——在《佐哈尔》中由于只把惩罚限定于地狱中的一系列折磨而变得不明显了。

总之, 《佐哈尔》的宗教观点大可定义为通神论神学、神话宇宙发生学、神秘心理学和人类学的混合。上帝、宇宙和灵魂并不只处在各自的层面上相互分离。实际上最初的创世行动中并没有这种明显的区分, 我们已知道, 这种区分是人犯罪在

宇宙中产生的结果。《佐哈尔》中三者的密切联系也是所有晚期喀巴拉的特点，谈到三者中的一个往往就会自然地谈到另一个。晚期喀巴拉信徒有时试图分别讨论它们，但《佐哈尔》对人们的强烈吸引在很大程度上是因为它把三者结合进一个丰富多彩然而并非没有疑问的整体当中。

第七讲

以撒·卢里亚及其学派

1

在出走西班牙之后，喀巴拉经历了一次完全的变形。这一 244
使犹太民族中主要一支完全消失的激变，不可能不影响犹太人生活和感情中的每一个领域。在这一转折期极度的物质和精神剧变中，喀巴拉要求在犹太教中占有精神上的统治地位，这一事实在其信条从秘密向通俗的转化中表现得非常明显。

当犹太人 1492 年从西班牙被驱逐，作为犹太神秘主义形式之一的喀巴拉也到达了一个发展阶段的终点。12—13 世纪喀巴拉的主流在 14 世纪末、15 世纪初已走完了它们的历程，这正巧与西班牙开始对犹太人的迫害同时。1391 年后马兰诺的出现以及 15 世纪的文献明确地反映了宗教思想和宗教态度的衰弱。

这时的喀巴拉信徒组成一个秘密小团体，并不想表达自己的观点，他们也决不会发起一场运动对犹太人的生活进行激烈的改变，只有两个孤立的神秘主义者，*Raya Mehemna* 和 *Peliah* 的作者，在梦想在犹太人生活中进行神秘主义革命。他们的号召没有引起什么反响。喀巴拉本质上是受选者的特权，他们追寻更深入理解上帝奥秘的道路。这种态度清楚地表现在旧喀巴拉中，它把所有弥赛亚思潮都持“中性化”了，尽管不完全是这样，但态度确实很明显，它相对地不重视历史进程可以用神秘主义方法缩短的看法。这是因为在一开始神秘主义者和启示派信徒把思想转向完全相反的方向：喀巴拉信徒不把全部思想和感情集中于弥赛亚到来时的宇宙发展的最后阶段，而是集中于它的开始。或者换句话说，在他们的思想中，总的来说，他们更关注创造而不是救赎，救赎不是靠奋勇向前以加速历史的转折与激变来获得，而是靠回到原初创造与启示之路的起点，在那一点上，世界进程（宇宙和上帝的历史）开始进入一个有规律的体系中。谁知道他的来路，谁就可以希望最终按原路返回。

喀巴拉信徒对神和宇宙演化的神秘冥想就这样产生出一种非弥赛亚的个人方式的赎罪或拯救。救赎在合一中——一个14世纪的喀巴拉信徒说，在这种冥想中，历史的污迹被洗净了，因为喀巴拉信徒寻求回到原初和谐整体，回到遭受撒旦第一次欺骗之前的世界，他们必定要把历史进程与世界的演化同一。如果有一新的情感推动，喀巴拉可能会吸收强烈的弥赛亚主义而成为有力的末世论力量，因为沿着精神进程回到存在最终的基点本身就可能被认为是救赎，在世界将回到开始的统一和纯洁这一意义上，这种向宇宙演化始发点的回归，作为喀巴

拉的中心目的，不必总是在沉默和孤单的冥想中，这种冥想与外部事件没有也不能有联系。

西班牙驱逐之难，强烈改变了喀巴拉的外部方面，如果不是最内在的内容的话。此后，把向创造始发点的回归作为推进最终世界之难（尘世毁灭）的方法成为可能。如果在对世界“终结”的渴望中联系起来的许多个人都（完成）了这种回归，²⁴⁶那么尘世的毁灭就会到来。一种强烈的情感发生了，神秘主义者个人的苦苦冥想可能由一种神秘辩证性变为整个团体的宗教热望，原先隐藏在温和“回归”（为世界的完美而奋斗）外表之下的东西将成为有力的武器，可以摧毁所有恶的力量，这种摧毁本身就相同于救赎。

关于弥赛亚的预想和异象在旧喀巴拉中不是本质部分，但并不少见，不应当推论说喀巴拉完全不重视在“我们的时代”的救赎问题。问题在于如果它关心这个问题，也只将其当作额外工作。关于救赎时的尘世毁灭——喀巴拉信徒对此很熟悉——糟糕的是，远远早于 1492 年前，一些喀巴拉作者即宣称尘世毁灭之年就是救赎之年，但 1492 年并未带来上帝的救赎，而是带来了此世最残酷的驱逐。救赎意味着解放和尘世毁灭这两者的意识弥漫于新的宗教运动中，正是主宰了犹太人生活的末世论激情的正面表现。

1492 年之难的具体影响和结果决不仅限于生活在那时的犹太人。事实是，西班牙驱逐产生的历史影响要经历几代人——几乎整整一个世纪——才完全显现出来。逐渐地其巨大影响浸透于存在的更深处。这一过程有助于犹太教中末世论和弥赛亚主义成分融入喀巴拉的传统方面。最后的时代与最初的时代同样重要；新的教条不注重历史的黎明及形而上的先在

性，而更关注宇宙进程的最后阶段。弥赛亚主义情绪弥漫于新喀巴拉及其典型的表现形式中，这是《佐哈尔》没有做到的；“起初”与“最后”被联系到了一起。

247 大驱逐时的人主要感受的是它产生的具体问题，而非宗教思想的深层实质。由于西班牙的驱逐，“终结”的灾难特性再一次变得明显了，动员和释放所有加速“终结”的力量，再次成为神秘主义者的主要目标。起先是对护教学有兴趣者所关注的弥赛亚信条，一时成为激进宣传的主题。以撒·阿拉斯奈尔在大驱逐数年后写了一本古典的概要，将犹太教弥信条法典化了，紧接着就有许多格言、论文、讲道稿和启示录作品出现，将这次灾难的反响最强烈地表达出来。在这些作品中，这些作者费尽心思把这次驱逐与古代预言联系起来，着重指出1492年之难的救赎性质。弥赛亚时代的历史将随着它“终结”，（按末世主义者所说）“崩溃”的阵痛被认为就始于大驱逐。

一位个性突出、令人印象鲜明的人物，耶路撒冷的亚伯拉罕·本·艾伊格斯·哈列维，“孕育”中的救赎的不知疲倦的推动者和解释者，是一代喀巴拉信徒的典型，在他的书中，末日的深渊张开大口，但并没有吞没神秘神学的范畴，或像以后所发生的，使之变形。作为督促人忏悔的布道者，情感的力量和动人的言辞在他这里与对历史和神学末日论的激情结合在一起。但正是救赎将临的信仰阻止了大驱逐的鲜明体验成为基本的宗教概念。逐渐地当大驱逐不再在救赎之光中被注视，而是更清晰地显示出灾难性质，末日论深渊中燃起的烈焰才横扫了犹太世界的广泛领域，最终接受并改造了喀巴拉神秘神学。适应于这种变形和融合过程，在萨菲德（Safed）的“虔诚者团体”中，在此种变形与结合里发端的新喀巴拉一直带有这一事件的

持久标志。因为一旦灾难被当作肥沃的种子撒入新喀巴拉的心中，它的教导必然导致更多的灾难，这在 Sallatin 运动中显示的很清楚。

弥漫于喀巴拉团体中被末日论激起的这种情绪，在受他们影响的其他团体中也存在。这在两部匿名著作中反映得最为明显——《启示之书》和《香炉》——它们大约写于 1500 年。只保存在手稿中。头一部是对托拉的注释，第二部是对诗篇的注释。两位作者都想把末日论的意义强加到《圣经》的每个词中。他们声称圣经有七十个“面”，向每个时代显示不同的面，用不同的表达方式。在他们自己的世代中，圣经的每个词都指示着放逐和救赎，整个圣经被解释为一系列救赎的预备、悲哀和阵痛的象征，这些作者再明确不过地把救赎想象为灾难。

《香炉》一书的作者，尤其采取了一种激进的立场。他使用了喀巴拉信徒解读圣经所用的各种手段——其正确性被神秘地加以保证——把离奇的末日论意义强加于《诗篇》的词句中，把《诗篇》当作讲述千禧年和弥赛亚末日灾难的教科书，他进一步发展了一种极其大胆的理论，把《诗篇》当作给崇拜者以安慰的末日赞歌。真正赞歌的秘密是作为在最后的战斗中使用的威力无比的武器，这种武器被赋予无限的净化与摧毁力量，可以消灭一切邪恶势力。从这一角度看，诗篇中的词就是“以色列的利剑”，“而诗篇本身被设想为有“战歌之书”和“最后一战”的武器库两重功用，在最终的末日战争使用这些武器之前，潜存于《诗篇》中的无穷威力表现为安慰，那是真正词语深处末日之火的微焰和隐秘的启示之声。安慰意味着迟延，即使对最终圆满的迟延不为人期望，至少它也有治疗的力量。安慰铺平了末日战争之路。但一旦神圣的词中的无限威力

从给人以安慰的外表、从冥想与承诺中决裂而出，“一切都会被改变”，这位作者用末日论的语言说。

249 对灾难在宗教意义上的重要性如此根深蒂固的感觉，在表
现为末日论形式的极端阶段结束后，必定会转向更牢固和实在的领域，在那里力争表现自己。它在生活状况的广泛改变中表现出来，在萨非得喀巴拉要求用心主宰犹太世界的新宗教概念中表现出来，而这些新的宗教概念也的确在很长时期内主宰了犹太世界。

西班牙的被逐者在被驱逐的残酷现实中，必定怀着热烈的信念，它注定会销毁在放逐中还有可能遵守律法和平地生活的幻想，这一信念表现在它对犹太人生存的不圆满的充分强调，表现在似乎矛盾的神秘主义看法和教条的悖论中。用来努力解释这种不圆满性的这些观念，作为这次运动的社会和精神后果被广泛接受。这次运动不是源于1492年的灾难本身，就是源于与其相关的喀巴拉——末日论宣传，这些观念影响不断扩大；生活被感受为放逐中自我矛盾的生存，放逐的痛苦被与喀巴拉关于上帝与人的核心学说联系起来。痛苦激起的情感没有平静缓和，反而被刺激和激发，“未被救赎”的存在的双重性和不一致，反映在对托拉的祈祷本质的冥想中，让这一代建立起远不同于中世纪理性化神学的最终价值，只是因为它肯定的宗教理想与建立在理性观点中的价值标准毫无联系。亚里斯多德教给了犹太思想理性主义的本质，他的声音虽是通过若干媒介的传播，仍在中世纪喀巴拉那里得到反响，但现在在新喀巴拉的耳朵里开始显得空洞和虚幻。犹太哲学家的著作成了“邪恶的著作”。

死亡、忏悔和再生是人生三件大事，通过它们新喀巴拉

想要带给人与上帝合一的至福。人性不仅为自身的堕落所威胁，也为世界的堕落所威胁，这种堕落源于创造的头一条裂隙，主体与客体的首次分离。由于对死与再生的强调（在肉体复活的意义或忏悔的灵性作用的意义再生），新弥赛亚主义所借助的喀巴拉宣传变得更直截了当和通俗化了。这种宣传范型了源于萨菲德的新的观念和社会习俗，也范型了建立在这些观念习俗之上的新体系和神学主张。战胜放逐的热切渴望想要如此增加放逐的磨难、最深切地体味其痛苦（放逐一直体味到 Shekhinah 自身的放逐之夜），以召唤使整个社会忏悔的强制力量。（佐哈尔允诺说，一个犹太社会群体全心全意地忏悔，就会得到救赎。这一允诺的力量在 Safed 得到了证实，虽然这种努力本身失败了）。由有组织的神秘行动缩短或结束放逐的努力不少都带着社会的或类似政治的特色。所有这些倾向，展现在救赎的舞台——“以色列的土地上”，明显地反映了当时的环境，在从西班牙被驱逐的剧变中。喀巴拉成为这个民族的真正声音。

大驱逐的恐怖折射于喀巴拉轮回的信条中，这种信条由于强调灵魂放逐的若干阶段而被广泛接受。可能降临到灵魂放逐的最可怕的命运——远比地狱的折磨恐怖——是“无家可归”和“赤裸着”，一种不能再生，甚至想下地狱都不可能状态，这种彻底的放逐是灵魂最可怕的梦魇，灵魂用整个民族悲剧命运来设想自身个体的历程，彻底的无家可归是彻底的没有上帝的状态。和道德与灵性完全堕落的不祥象征。与上帝的合一或完全的放逐是两个极端，在其间必须发明一个体系，使犹太人可以在律法统治下生活，这个律法在力图摧毁放逐的力量。

这种新喀巴拉，随着使整个社会理解其信条准备迎接弥赛

亚的过程建立起来，最终又失败了，在其高峰上思辨思想是由深奥的神秘沉思所支撑，从不宣扬喀巴拉脱离一般民众的哲学；它并不反对少数选民的贵族式隐遁，但把教导大众当作自己的任务，在这方面很长时间内它都获得了使人吃惊的成功。

251 对 1550 年前后典型的教化、训导著作的比较告诉我们，直到（包括）16 世纪前半页，这类通俗文献还没有喀巴拉影响的痕迹。在 1550 年后，大部分作者在宣传喀巴拉学说。在下一个世纪，几乎所有论道德的出色文章都是神秘主义者写的，除了写《正义之路》的摩西·海因·卢扎托，这些作者都没有试图掩盖这一事实。摩西·科多维罗的 *Tomer Deborah*，以利亚·德·维达斯的 *Reshith Hokhmah*，埃利泽·阿吉克西的 *Sefes Haredim*，海因·维塔的 *Shaare Kedushah*，艾赛亚·霍罗维茨的 *Luhoth Ha-Berith*，泽维·科伊丹诺维的 *Kav Ha-Yashan*，以上只是 1550—1750 年间著作中的几本——都在把喀巴拉的宗教信息带给每个犹太家庭时各自起了作用。

2

旧喀巴拉历史最重要的时期是与西班牙小镇卡塔罗尼亚的格罗讷相联系的，在 13 世纪上半叶一个神秘主义团体在那里活动；它头一次成功地使西班牙犹太人中一些有影响的圈子熟悉了喀巴拉思想。他们的思想遗产在《佐哈尔》中起了重要作用。同样，加利利的小镇萨菲德在从西班牙出走 40 年后成为新喀巴拉运动的中心。在这里，新喀巴拉的独特学说首次成功地开始了向犹太世界的进军。

好像很奇怪，萨菲德神秘主义者的宗教观念有着如此巨大

的影响，却直到今天还未被适当地加以研究。事实是，所有追随格雷茨和盖格的学者都把喀巴拉中的卢里亚学派单独拿出来加以攻击和嘲笑。因此，在我们的历史书中人人都可以读到以撒·卢里亚如何损害了犹太教的内容，但卢里亚真正想什么却不容易发现。这一神秘体系在犹太历史上的影响当然不亚于迈蒙尼德的《迷途指津》，却被 19 世纪的理性主义认为是名声不好的可厌的题目。这种看法现在过时了。舍希特的杰作《16 世纪的萨菲德》对这一题目做了相当有价值的评介。他描述了这次运动的全貌及其领袖人物。但舍希特说：“我对没有根据的学问不置一辞”。他谨慎地没有对神秘观念进行分析。而在这里，我们的任务真正开始了。

萨菲德喀巴拉信徒留下了为数众多的著作，其中不少还是多卷本。有些称得上神秘主义思想的完整体系，两部最著名的著作的作者就是摩西·本·雅各·科多维罗和以撒·卢里亚。用普鲁塔克在他著名的人物传记中采用的方法。比较和对照检查这两人的性格和观念是一件令人兴奋的工作，因为他们既彼此不同，又有密切关系。我把这样的分析留待将来。我只说这么多：科多维罗本质上是个体系化的思想家，他的目标是给旧喀巴拉神秘遗产，尤其是《佐哈尔》，以新的解释和系统化的描述。可以说是这种想法，而不是新的神秘直觉给予他新的观念和表达方式。用埃维林·恩得黑尔的话来说，他是个神秘的哲学家，而不是个神秘主义者，虽然总的来说他并不缺少神秘体验。

在犹太神秘主义理论家中，科多维罗无疑是最伟大的。他第一个试图描述“流溢层”按阶段发展的辩证过程，尤其注重发生在每层内部的过程。又是他试图把流溢的不同阶段解释为

神圣心灵中的阶段。“无限者”本体与它借以体现自身的“工具”（kelim，容器或杯）的关系问题，科曾多次强调。喀巴拉的神秘主义神学中，一神论与泛神论倾向的内在矛盾在他的思想中表现得最为明显，他调和这种矛盾的努力主宰了他思想中的思辨方面，也产生出一些尝试性的解决方法，但这些方法常常晦涩和过于大胆，用时也是充满了争议，他对这一问题的观点集中表达在这个公式中——在斯宾诺莎与马勒伯朗士之前一个世纪——“上帝完全是实在，但并非所有的实在是上帝”，²⁵³“无限者”，按他的说法，也可称为思想（即世界的思想）“因为每个存在物都容纳在他的本体中，他包容所有存在，但不是以尘世存在物存在的形式，而是在本体的存在中包含它们，因为他与存在物是（以这种形式）同一的，在他的流溢层中只有他的本体，没有可见的物质，既分不开，也无差别，他自己是每一物，在他之外无别物。”

科多维罗著作的多产可与波拿文图拉或托马斯·阿奎那相比，并且像他们一样，也是英年早逝。1570年去世时，他只有48岁。他可以等身的著作中有一部篇幅巨大的《佐哈尔》注，这部作品的原稿完整地留给了我们。他有把所有的东西变成文学的天才。在这一点还有其他许多方面他与以撒·卢里亚恰恰相反，后者是晚期喀巴拉的杰出代表，卢里亚不仅仅是真正的“柴迪克”圣徒式的人——据我们所知，科多维罗也毫不逊色——而且身上有那种活跃的力量，使以后的每代人都把他看做萨菲德运动的领袖，由于他的人格感染门徒至深，他成为第一个有“圣徒传”的喀巴拉信徒。这一传记在他死后约30多年开始流传，叙述了很多传说，但也有关于他为人的许多忠实描述。这一传记载于一个名叫所罗门，又叫施洛摩·德累尼

茨的人的三封信中，他从摩拉维亚的斯特拉斯尼茨于1602年来到萨菲德，卢里亚的名声通过他给欧洲喀巴拉派朋友的信从萨菲德流传出去。

卢里亚和其他许多喀巴拉信徒一样，是一位学者。在埃及，在他的思想形成期，他充分学习了犹太法学知识。但尽管他使用旧喀巴拉信徒、特别是他们的人格化象征性语言，很明显他是在寻找表达新的创造性思想的方法。不像科·多维罗1572年他在38岁死去时没有留下作品，事实上总的来说他似乎缺乏文学才能：他的一位弟子，似乎把他当作神一样崇拜，有一次问他为什么不把他的观点和教导写成书，据说他答道：²⁵⁴“这不可能，因为所有事物都是相互联系的，如果没有好像海潮冲垮海岸泛滥的感觉，我就不能开口说话。我怎么能表达我的灵魂接受的东西，怎么又能写在一本书里。”实际上，有很多文章以他的名字流传，喀巴拉信徒带着敬意将其称为“圣狮的著作”。对这些文章的批评性分析表明，无论他在萨菲德仅仅三年的时期或此前，卢里亚确实试图将自己的思想写成一本书，它无疑是真的，并在我们手上。这就是他对《佐哈尔》最难懂的部分之一《隐秘之书》的注解。但在这里我们发现了许多带有他特色的东西。此外，对《佐哈尔》另外一些段落的注解也保留下来了。最后，还有他的三首为安息日作的神秘赞美诗，它们是喀巴拉诗作中最值得注意的成果，被收入几乎所有东方犹太人的祈祷书。

另一方面，我们所知的关于他的体系的所有一切都来自他与弟子们的谈话，非常散乱而不系统的谈话。对我们来说，幸运的是他的学生留给我们几本他的观点和格言集，其中一些是相互独立地写成的。这样我们就不必像有些时候那样，依靠一

个资料来源。他最重要的追随者哈依姆·维塔尔（1543—1620）是卢里亚体系几个版本的创造者，最惨淡经营的一部是五开的多卷本，称作《八重门》，这是他写了一生的著作《生命之树》的一部分。此外，我们还有几本匿名著作，也是他的追随者所写，以及拉比约瑟·本·塔布尔对他体系的通神论方面作的更紧凑一些的表达，此人是维塔尔之外最有权威的弟子。塔布尔的手稿长期以来埋没在不同的图书馆中没有人注意。甚至当它纯因偶然原因在1921年出版之后，还被归于更著名的维塔尔名下——这很富讽刺意味，因为看来维塔尔对其竞争对手并无好感。两部书中的共同点可以确保是真正卢里亚的学说。

至于卢里亚的性格特征，很幸运，维塔尔很仔细地记下了数百条他的性格特点，这些无疑是真实的。总的来说，卢里亚的个性较科多维罗更鲜明。虽然死后不久他就成为传奇人物，仍有足够的真正传记资料使我们能够了解他。首先而且最重要的，他是位见异象者，事实上，多亏了他我们才有了许多对异象思维的力量和限度的深刻了解。他对神秘的隐秘世界的迷宫——他的学生在著作中就是这样表现的——就像对萨菲德的街道一样熟悉。他自己永远居住在这个神秘世界里，他的异象却注视环绕在他的一切中的灵性生命，他并不区分有机和无机的生命，坚持认为灵魂存在于每一处，与这些灵魂的交流是可能的。他有许多奇怪的异象，比如在萨菲德附近同弟子们走在一起的时候他常向他们指点过去虔诚者的坟墓，他与这些灵魂保持着联系，因为《佐哈尔》的世界对他来说完全是真实的。他常“发现”《佐哈尔》提到的人们的墓，这些人是彻头彻尾的虚构，是那本非凡的书中浪漫的圈套。

255 维塔尔关于他的老师对早期喀巴拉文献所作批评的记录也

是很有趣味的。他警告不要相信所有从拿马尼德斯到他以前的喀巴拉信徒，因为先知以利亚没有向他们现身，他们的著作完全建立在人类的知觉和理性上，而不是在真正的喀巴拉上。但他推荐的书，如《佐哈尔》，那个伪亚伯拉罕·本·大卫对《创造之书》的注释，*Berith Menuhah* 书和 *Kanah* 书无一例外，都写于他谴责的那一时期，还有，卢里亚拒绝中世纪诗人的抒情诗，但对以利撒·卡里尔的赞美诗评价很高，说他们是真正神秘主义精神的体现，这无疑是因为按一个古老的传说这位诗人是密西拿时期一位伟大的导师，他也不加怀疑地相信这一时期就是那些伟大的喀巴拉伪书中出现的那些主要人物的背景时代。

就性情和思想而言，卢里亚是完全保守的。这种倾向明显 256 表现在他一贯试图将他学说与过去的权威特别是《佐哈尔》联系起来，同时也表现在他对小事的态度上。他总是喜欢保留有自己明显特性的东西，甚至为此愿意相信彼此矛盾的神秘真理，甚至不同的希伯来文写法对他来说，也各自有神秘的意义。同样，他给予不同犹太社团设立的不同等级的祈祷以同等权利，理由是与不同的祈祷形式相对应，以色列 12 支派中每一支都有各自进入天堂的大门，因为没有人知道自己属哪一支派，所以可以尽管忠实于传统的、每个人所在特殊的地域的方法，西班牙犹太人忠于他们的习惯，波兰犹太人忠于他们的。

卢里亚喀巴拉逐渐传播的经过很值得注意，而且就像《佐哈尔》的创作一样，不无浪漫色彩。卢里亚最早的弟子对传播他的思想相对来说没有贡献。虽然哈依姆·维塔尔在他的老师死后马上就开始将其思想系统化，但他怀着嫉妒心理 不许别人得到打开奥秘大门的钥匙。有一段时期他给以前的同学讲授

这学说的新信条，他给其中通神论原则加上了大量的烦琐细节。我们现有一份 1575 年的记录文本，其中几乎所有较重要的、当然是还活着、仍住在萨菲德的卢里亚弟子，都以书面形式承认维塔尔的崇高权威：“我们将和他一起研究喀巴拉，真正记住他教给我们的，不把从他那学到的任何一点奥秘告诉别人，包括他在我们的导师，伟大的拉比以撒·卢里亚·阿什肯纳吉在世时教给我们的，除非得到他的允许”。其后维塔尔完全退出了这种活动，只是非常勉强地让别人了解他的喀巴拉著作。直到 1620 年他在大马士革死去，他的书没有一本得到他的允许被复制或流传出来。但在 1587 年他重病时，他的很大一部分著作在萨菲德被秘密抄录下来——他的兄弟为交出它们得了 50 个金币的贿赂——此后就在巴勒斯坦的同道中流传开来。内行约瑟·伊本·塔布尔，卢里亚的第二个最重要的追随者，也不能说是狂热的宣传家，虽然他在萨菲德本地似乎能为积极地教授老师的学说。他没有在上述的声明上签字，据我们所知，他也教过没有跟卢里亚学习过的学生。

总的来说，卢里亚喀巴拉的传播几乎完全归功于另一个喀巴拉信徒以色列·萨鲁格的活动，他在 1592 至 1598 年间，在意大利喀巴拉信徒中为这个新学派的利益进行了生动的宣传：他冒充是卢里亚的主要弟子之一，虽然似乎可以肯定他无权这样称呼自己，他对卢里亚学说的所有知识都来源于维塔尔著作被偷出来的副本，这些副本是在萨菲德落到他的手里的。作为一个相当有创造性思想的人，他自认为比卢里亚真正的学生对新学说的奥秘了解得更透彻。大概正是由于这一原因，他的布道狂热才使他宣称拥有——严格地说他并没有——权威。没有人发现这一欺骗，直到现在萨鲁格还被喀巴拉的拥护者和反对

者当作卢里亚的可靠解释者。真实情况是，在某些关键地方他对卢里亚的思想给予了完全新的解释，用他自己的思辨丰富了他那带有风险的观点，对此我无法在本文中讨论。这主要体现在他的书《关于流溢的学说》中。萨鲁格对卢里亚解释的性质，可以说是通过加入柏拉图主义成分，为卢里亚完全非哲学的学说提供一个类似哲学的基础的一次尝试。他的解释所获得的非凡成功，部分应归功于他的教导中并非真正卢里亚的那些因素。

此后，萨鲁格的一个追随者把这些倾向引向极端，他创造了一个喀巴拉系统，把风行于文艺复兴时期意大利的新柏拉图主义和按萨鲁格解释的卢里亚学说两者折衷混合，他就是佛罗伦萨的亚伯拉罕·柯亨·赫里拉（1635年或1639年死于阿姆斯特丹），马兰诺家族的后代，惟一用西班牙语写作的喀巴拉信徒。²⁵⁸他的西班牙文原作只以手稿的形式保留，后来被译成希伯来文。1677年出现的一本拉丁文摘要，直到19世纪初都起了很大作用——大概因为写成了多少可以理解的形式——主要在影响基督徒对喀巴拉特性的普遍看法方面（断定其为泛神论或斯宾诺莎主义）。

卢里亚的东方追随者的可靠著作在17世纪获得广泛流传，但几乎无例外地都是以手稿的形式。萨鲁格的追随者，在意大利、荷兰、德国和波兰表达的那种卢里亚喀巴拉，在萨巴提安运动爆发于1665年之前，在给卢里亚观念信奉者写的一部分印刷的书中居于统治地位。在此团体中美茵法兰克福的拿弗他利·本·雅各·巴卡拉克的大开本著作有着特殊的重要性，此书出现于1648年，标题为 *Emek Ha-Melekh*（正确的译名应是“王者的神秘之海”而非《王者之谷》）。此书完全依照萨鲁格对卢

里亚的解释，有的部分被别的喀巴拉信徒严厉批评，只是在18世纪末，在某些方面只是在19世纪，喀巴拉信徒才同意印刷出版维塔尔自己的著作。无论如何，这种变化并未增加其被广泛接受的程度。因为在18世纪，抄写他的手稿作品在一些地方如耶路撒冷、意大利和南德地区，已几乎成为一个行业。

3

在他刚死后的那些年，萨菲德开始普遍承认卢里亚的神秘感召力，确切地说，是那些为他所独有的观念已为晚期喀巴拉普遍掌握——这种情况不是一下子形成的，而是通过一个增长和发展的过程，这个过程发生在1000年前不久。

我已经说到卢里亚神秘主义的感召力，但决不能假定说他的学说完全是从天而降的。的确，一开始它作为与萨菲德学派
259 早期学说，特别是科多维罗的体系完全不同的外表和基本概念而给人以深刻印象，但进一步的比较表明，卢里亚体系中很多地方是建立在科多维罗的观念上的，虽然这些观念已被富有创造性地发展了，以致卢里亚得出了相当不同的新结论。如果仅限于喀巴拉思想的实践应用方面，科多维罗与卢里亚几乎没有区别，虽然某些现代学者努力要证明这正是他们不一致的地方。事实完全不是如此。说科多维罗代表了喀巴拉的理论方面，卢里亚代表了喀巴拉的实践方面，或者说科多维罗是西班牙喀巴拉的继承人，而卢里亚作为一个阿什肯纳吉犹太人，他的父母似乎只是在他出生前不久才来到耶路撒冷，在他身上体现了中世纪德国犹太禁欲主义传统的顶点，这是完全错误的。卢里亚的喀巴拉与萨菲德其他神秘主义者具有一样多的“实践

性”。他们都与“实践喀巴拉”和它留在喀巴拉信徒心灵中的东西有关，这些东西我已在第四讲中提请大家注意，但他们全都一样急切地将他们的实践神秘主义与可能通向魔法的堕落形式划清界限。至于卢里亚派喀巴拉宣传的苦行生活方式，则很难发现卢里亚的影响。总的来说，他们只不过是萨菲德业已存在于卢里亚之前又持续到他之后的宗教生活的反映。人们希望用实践喀巴拉这一不恰当的术语描述卢里亚的体系，我们的历史教科书已经这么作了，我希望这种作法可以休矣。萨菲德学派、特别是其最重要的分支卢里亚派喀巴拉的统治时期，可以正确地被称为实践的神秘主义占主导地位的时期，但我们必须在其他地方寻找卢里亚学说和它所紧接的前辈们之间的区别。

重复一下，卢里亚的观念是他从他的前辈们那里发展而来的，这些前辈不仅包括科多维罗，还有更早的许多作者。在某些重要的细节上，他回到旧喀巴拉信徒的观点，这些细节在那些人的著作中并不起显著作用，但对卢里亚它们却非常重要。卢里亚和几个几乎被遗忘的西班牙喀巴拉信徒之间的联系，仍有待于加以充分的历史分析。

4

我们以后会看到，卢里亚用以体现自己观念的形式带有很 260 强的诺斯替古老神话的痕迹，这种类似当然不是有意造成的。其实很简单，事实就是他的思想框架近似于诺斯替派，他的宇宙发生学是非常戏剧性的，我倾向于相信，科多维罗体系中恰恰缺少的这种特性，可以部分地解释它的成功。卢里亚的宇宙

发生学建立在以利亚启示之上，虽然自称是《佐哈尔》的权威解释，它更有创造性，更精致。旧喀巴拉信徒对宇宙发生过程的概念远为简单。按他们的说法，宇宙始于一个行动，上帝将自己的创造力从他的自我投射到空间中，每个新的行动是外化过程的一个新阶段，这些阶段按照新柏拉图主义流溢论学说直线从上到下展开，整个过程严格地是单向的因而也是简单的。

卢里亚的理论中没有丝毫这种无害的简单性，它建立在“回归”的学说上，这是在整个喀巴拉历史上提出过的最令人惊异、影响最深远的概念之一。“回归”（*Tsimtsum*）原意是“集中”或“缩小”，但用在喀巴拉信徒习语中，应译为“后退”或“退却”。这一观念最早出现在一篇完全被人遗忘的短文中，此文作于13世纪，卢里亚似乎使用过它，而它文字来源是塔木德中被卢里亚颠倒了的一句格言，他将其头足倒置，无疑认为是正置。密得拉西——传说源于3世纪的导师们——有时提到上帝集中他的灵（*Shekhinah*），他神圣的显现，万圣之圣于基路珀，好像他的全部力量被集中和收敛到单独一个点上。这就是 *Tsimtsum* 一词的来源，而事实与此观念正好相反：对卢里亚派喀巴拉信徒来说，*Tsimtsum* 不意味着上帝集中于一点，而是他后退出一点。

这是什么意思？简单来说，就是上帝中一种收缩过程使宇宙的存在成为可能，卢里亚一开始提出一个问题，看起来朴实
261 或者说有点粗鲁。如果上帝无处不在，怎么可能有个世界？如果上帝是“在一切中的一切”，怎么能有异于上帝的东西？如果根本没有无，上帝怎能从无中创造世界？这就是问题。对此的解答，尽管被他给予粗鲁的形式，却在晚期喀巴拉思想史中具有最高的重要性。按卢里亚的说法，上帝被迫放弃自身中的

一部分，为世界让出空间，一种神秘的原始空间，上帝退出是为了在创造和启示的行动中再回来，这是 *En-Sof*，无限的存在的首次行动。因此，不是向外的一步而是向内的一步，一种倒退的运动退守自身、退入自身。不是流溢，而是相反的收敛。显示在固定形象中的上帝被更深地退入自己存在的底层的上帝代替，后者集中自身于自身，而且从创造的一开始就这样做，的确，甚至那些给它理论表达形式的人，也感到它近于渎神。但它一再出现，只是在表面上加上“好像”、“好比”之类脆弱的修饰。

这就引得人用放逐，上帝将自己从他的整体中驱逐到奥秘的隐遁中这样的术语来解释上帝退入自己的存在。依这种看法，*Tsimtsum* 的观念是放逐可以被思想的最深奥的象征，比“容器的破裂”更深奥，我以后将谈到“容器”，其中神圣存在的某些部分被逐出自身，而 *Tsimtsum* 可被考虑为被逐入自身。一切行动中最先的一个不是一次启示，而是一次限制。只是在第二次行动中，上帝才放出一道他的光，开始他的启示，或者说应该是作为创造之神在他自己创造的原始空间中展开，不仅如此，每一新的流溢和显现，都以一次集中和收敛为先导。换句话说，宇宙进程是双重的，每一阶段都受到双重张力，也就是流回上帝的光和他流出的光，如果没有这种永久的紧张状态，没有不断重复的上帝保守自身的努力，世上无物可以存在。这一学说有其深刻性和令人着迷的力量。*Tsimtsum* 的反论——如雅各·埃姆登所说——是惟一严肃的给予从虚无中创造 262 这一观念以内容的努力。顺便说一下，一个乍看起来非常有道理的从“虚无中创造”的观念，细看之下原来走向了通神论的神秘，这告诉我们，宗教教条表面的简单性实际上是多么虚

幻。

除了它本身的重要性。*Tsimtsum* 理论也是泛神论的补偿，一些学者认为流溢的理论即应用了泛神论。每个存在物中不仅有神圣显现的痕迹，在 *Tsimtsum* 的外表之下，也需要它自己的实在，这可以防止它溶入神圣的“在一切中的一切”非个性化存在的危险。卢里亚自己就是坦率的一神论神秘主义的一个活典型，不顾《佐哈尔》中全部内在的泛神论，他给了它一种严格的一神论解释，因此很自然，从喀巴拉中获得动力的泛神论倾向，特别是从欧洲文艺复兴时期以来，与卢里亚的 *Tsimtsum* 学说发生了冲突，因此出现了对它重新解释的过度努力，以至使它失去了本身的意义。从字面理解或从隐喻意义理解它的问题，有时成为一神论与泛神论潮流之间斗争的象征，以至于在后期喀巴拉中一位作者在斗争中的立场在某种程度上即由他对 *Tsimtsum* 问题的观点所表明。因为如果 *Tsimtsum* 只是一个隐喻，无论多隐蔽神秘，并没有真实的行动和事件与之对应，那么异于上帝之物为何能真正存在的问题就还没有解决。如果 *Tsimtsum*——像一些晚期喀巴拉信徒所要证明的那样——只是以一种以自我意识隔离上帝与个体知觉的帷幕，在自我意识中个体得知自己不同于上帝，但这只是幻象，那么心自然可以在所有存在物中感知神圣存在的整体。当人想要为异于上帝的存在作出解释，这种变化就必定要摧毁 *Tsimtsum* 概念。

263 我已经说过，*Tsimtsum* 学说在卢里亚思想的发展中起着非常重要的作用，对它加以系统表述的新努力不断出现，这一观念的历史就是从卢里亚到我们今天创造性犹太神秘思想发展的历史。这里我必须再强调一个方面，卢里亚自己无疑认为它具有很高重要性，而且卢里亚自己的话为我们提供了可靠资

料。这一方面的观点是，神圣存在的本质。在 *Tsimsum* 发生之前，不仅含有爱和仁慈的性质，也有神圣的威严，喀巴拉信徒称其 *Din* 或审判，但 *Din* 并不那么好加以辨认，它好像融入了上帝怜悯的海洋之中，用约瑟·伊本·塔布尔的比喻来说，好像海中的一粒盐。但在 *Tsimsum* 的行动中，它变得澄彻，被清楚地限定，因为 *Tsimsum* 表示否定的行动和限制，也就是审判的行动，应当记住，对于喀巴拉信徒，审判意味着界限的安置和正确决定事情。按科多维罗的说法，只要每一物保留现在的样子，留在自己的界限当中，审判的性质就内在于每一物。因此正是在个体事物的存在中审判这一神秘范畴起着非常重要的作用，密得拉西说世界原本要建立在严厉的审判上，上帝看到仅这样不足以保证其存在，就加上了仁慈，而追随卢里亚的喀巴拉信徒则这样解释了这一传说：上帝在其第一次行动 *Tsimsum* 中决定因而也是限制了自己，这就是审判的行动，这就显示了所有存在物中这一性质的根源；“神圣审判的根源”在混沌中继续存在着，与圣光的残余相混合，这圣光的残余是在初次退却之后留在上帝进行创造的原始空间中的，然后第二道光从“无限者”的本质中给混沌带来秩序，启动了宇宙进程，区分隐藏的元素并把它们铸入新的形式。通过这一过程，两股永远在涨落的潮流——喀巴拉信徒称为 *hitpashtuth* 和 *hitstalkuth*，——不断地相互影响和被影响。就像作为生物的人要通过吸和呼的双重过程才能生存，一个过程如果没有另一个就不可理解，同样，整个创造是神圣的呼吸构成的庞大进程，因此，归根结底，所有恶的根源已潜在于 *Tsimsum* 之中。

卢里亚忠实于佐哈尔传统，认为宇宙过程在 *Tsimsum* 之后直到某一点都是内在于上帝的过程——顺便说一下，这一学

说一直使其拥护者陷入最复杂的困难中，只是由于他的信念才对他来说变得较为容易。我们曾提到，他相信圣光的某种痕迹或遗留——卢里亚的术语是 *Reshimu*——甚至在“无限者”的自体退出之后仍留在 *Tsimsum* 创造的原始空洞中。他将此与倒空的瓶中存留的油和酒相比。这一概念，既可以强调 *Reshimu* 的神圣特性，也可以强调另一事实，即由于“无限者”的本质已经退出，这一过程所产生的东西必定在上帝之外。还需要说明的是，喀巴拉信徒中一些更严格的一神论者根本无视 *Reshimu* 概念，从而解决了这一两难问题。

继续演讲之前，我想指出很有意思的一点，*Reshimu* 这一概念在活跃于公元 125 年的巴西里德斯的诺斯替体系中有相近的对应概念，在那里我们也找到了这样的观念：原始的“被赐福的空间不可感知，不可以言词形容，但并不完全为圣子所遗弃。”后者（圣子）是巴西里德斯称呼宇宙潜能的完美极致的术语。关于圣子对圣灵或 *Pneuma* 的关系，巴西里德斯说圣灵是空的，离开了圣子，但同时它保留了圣子穿透上下万物的气息，包括无形式的质料和我们自己的存在。B 也采用了一个碗的比喻，虽然碗被非常细心地倒空了，“最甜蜜膏油”的细微芳香还留在碗中。还有，我们在诺斯替著作《伟大的逻各斯之书》中，发现了 *Tsimsum* 的原型，此书通过科普特译本保存下来，是引起很大反响的诺斯替遗留文献之一，它教导说全部原始空间及其“父性”是由于“小理念”而产生的，也就是当上帝将自身退回自身时，他把这一空间留下作为闪跃的光明世界的空间，这种在所有流溢之前的退却被强调多次。

5

与宇宙进程的这一概念一起，我们还发现了另两个重要的 265
通神论观念，卢里亚用大胆的神秘主义语言表述它们，有时可能是太大了。这两个观念是 *shevirath Ha-Kilim*（“容器的破裂”）和 *Tikkun*（对缺陷的修补或补偿）这两个观念对晚期喀巴拉思想发展的影响与 *Tsimtsum* 学说一样大。

让我们先考虑前者，我们必须假定流入原始空间的圣光——三维空间是这一空间后来的发展——在不同的阶段展开，以不同的方式出现。在这里不必探究这一过程的细节。卢里亚及其追随者往往沉醉在异象中，或在烦琐的描述中迷失了方向。圣光展开发生在某个存在领域中，用诺斯替术语来说，可称为“普累若麻”或圣光“充盈”的领域。关键在于按这一学说，从光中流溢中的第一个存在物就是“原人”。

圣光从“无限者”的本质中流入 *Tsimtsum* 的原始空间，而“原人”不是别的，正是圣光的初次构形——圣光实际上不是来自各方面，而是像一道光只来自一个方向。因此它就是神在隐退之后开始显示自身的头一个也是最高的形式。从他的眼、嘴、耳、鼻中，流溢的光喷涌而出。开始这些光结合成一个整体，在不同的流溢层间没有任何差别。在这种状态中，无需碗或容器去盛它们，但从眼中出来的光，以一种“厚子化”的形式流溢，每个流溢层是一个隔离的点。这个“点式的光世界”，*Olam Ha-Nekudoth*，卢里亚也称为 *Olam Ha-Tohu* 即“混乱无秩序的世界”。为了回答他的学说与科多维罗学说的区别这一问题，卢里亚表达了这样的意思；这位先辈的喀巴拉总的

来说探讨的只是这一领域中的事件，以及世界中与它们对应的情况。但是因为神圣的事物系统牵涉到对有限的存在物和形式的创造、它们在理想的等级秩序中都有各自分配好的位置，因此需要为一个特殊目的而造特别的“碗”，这个目的即接受和保存这些被隔离的光。对应于三个最高流溢层的容器分别保护着它们的光。但到了较低级的六个流溢层，光的冲击力太强击碎了容器。虽然程度不完全相同，最后一个流溢层的容器也发生了相同的情况。

“容器破裂”的观念，是卢里亚从《佐哈尔》中得到启发，然后以非常富有创造性的方式加以发展的，我在第一讲已提到的一条密得拉西记载说，在现存宇宙的创造之前，许多世界已经毁灭了。《佐哈尔》对这一条阿加达的解释是，那些世界创造过程中只有 *Gevurah*，即代表严厉审判的流溢层的力量起作用，因此它们被过分的严厉所毁灭。这一事件被与《创世记》36章中以东的国王们联系起来，《创世记》对这些国王的记载只有他们建了一座城，后来死了。“这些是在以东地作王的”——以东象征着未被怜悯眷顾的严厉审判之国。但世界只有靠神恩和严厉审判的和谐，阳性和阴性的和谐，才能得以维持，《佐哈尔》称这种和谐为“平衡”。“先王”们的死，作为“容器的破裂”在卢里亚的体系中重新出现了，此前《佐哈尔》也曾对此有详细论述。

在卢里亚最早的弟子的描述中，这一事件没有任何混沌或无秩序的特征。相反，它是依照某种被详细描述、非常明确的规律或规则进行的。但结果，大众的想象力拿来了这一观念形象化的方面，给予“容器的破裂”和“混沌的世界”这些隐喻以字面解释。这样，渐渐对这一过程的规律性的强调转移到对

其灾难性质的强调。

“容器破裂”启动了整个复杂的宇宙戏剧，决定了人在其中的位置。在卢里亚和维塔尔的学说中“容器破裂的”原因是多方面的。在直接的意义，这一事件可追溯到流溢层原子——宇宙结构的某种缺陷，这一结构中必然性产生偶然事件。²⁶⁷但在更深刻的意义上，这一事件是由于，我建议像提希比一样称其为，宣泄。对卢里亚来说，*Kelipot* 或“壳”，即恶的力量最深刻的根源，在容器破裂之前即存在。并且可以说与流溢层的光和前面提到的 *Reshimu*，或“无限者”在原始空间中的遗留混合在一起。真正致使容器破裂是对流溢层原素的清洗，从中清除 *kelipot* 这是为了给予恶的力量以真实的存在和单独的本体。正如我们看到的，《佐哈尔》把恶定义为流溢层，特别是严厉审判流溢层生命进程的副产品，按卢里亚的说法，这些废料原来与 *Din*（严厉）的本体混合在一起，只是在容器破裂和连续的选择过程之后，邪恶的力量才在它们自己的领域中有了真实和单独的存在。*Kelipah* 的领土不是来自破裂容器的碎片，而是来自“先王们的渣滓”。《佐哈尔》有机论的逻辑结论是：*Shevirah* 被比作“临产”，有机体感受到最深的震动。顺便说一下，它也伴随着一种可称为废料的東西的外化，这样，神秘的“先王之死”变为有说服力的纯洁的新容器神秘降生的象征。

对 *Shevirah* 这种宣泄意义上的解释，为卢里亚学派的所有喀巴拉信徒所接受。但对他们中的某些人来说，恶的根源存在于“点的世界”中的观念仍然是一块绊脚石，因为这好像在暗示一个二元的上帝概念，是最严重的异端之一。因此他们坚持这样的观点，认为恶的力量是从散落的容器碎片中发展出来

的，它们已沉入了原始空间的底层，构成“大深渊的深处”，恶灵就居于其中。像所有对这一问题进行回答的尝试一样，为恶的存在或恶的神话寻找理性解释的尝试，不能令人完全满意。这一学说的诺斯替特征再次明显表现出来。

268 诺斯替体系的神话也在“普累若麻”中识别出戏剧性的进程，在这一进程中“涌移”之光的某些部分被逐出落入了虚空。同样，卢里亚记录了“圣光的火星”从神圣的领域中落入了深渊。

晚期喀巴拉在这一点上进行了大量进一步的思辨，按他们这些人的说法，容器破裂，像很多其他事情一样，与通神论的宇宙中有机生命的规律相联系，就像种子要破裂以发芽开花，头一批的碗必须打碎，以便圣光，宇宙的种子，起它的作用。无论如何碗的破裂——对此在卢里亚喀巴拉文献中可以找到详尽描述——在宇宙进程中是关键的关键点。作为一个整体，它是一种内在缺陷的原因，这种缺陷内在于每一物的存在，并会一直存在到缺陷被修复，因为当碗被打破，光不是流散就是回到光源，或向下界流淌。恶的黑暗的下界，其影响潜入了宇宙进程的每一阶段，从那些仍保留着几点圣光闪亮的碎片中浮现出来——卢里亚说有正好 288 点闪亮。这样，神圣秩序中善的元素就与恶的相混合了。反之，理想秩序的恢复，就是创造原先的目的，也是存在的秘密目的，救赎实际上只是意味着原先整体，用希伯来术语就是 *Tikkun* 的恢复和重新结合。很自然，*Tikkun* 的奥秘是卢里亚通神论系统理论或实践的主要关注之点。其细节特别是理论方面，有很强的技术性，在这里我不会去作详细的描述。我们必须思考的是 *Tikkun* 理论中表达的几个基本观念。

6

卢里亚喀巴拉中这些部分无疑是犹太神秘主义历史上拟人说思想取得的最大胜利，许多这类象征肯定反映的是高度发展的神秘冥想，这种冥想对理性思维几乎完全是不可理解的；但同样不可否认，总的来说，这种象征的构形是粗糙的。这种把人的生命和行为解释为深层生命之象征的倾向——人是小宇宙，活神是大宇宙的——概念最为清楚不过地表达出来，并被推向极致。 269

在与上帝以“原人”的面目显现所对应的阶段，在容器的破裂之前，活动的力量还没有在一起成为一个有机整体的部分，同样也没有定形为与众不同的区别性的个体或有自身特性之物，此时容器破裂了，一道新的光流从源头“无限者”那儿涌出来，从“原人”的前额喷出，给无秩序的元素以指向，从“原人”淌出的流溢之光，组合在新的构形中，在每个构形中“原人”都反映在某种确定的形式里，每个流溢层都从上帝的一种特性变为喀巴拉信徒称为 *Partzuf* 的东西，即上帝的“面貌”，它意味着暗存在每个流溢层中的所有潜能现在都处于惟一的原则的影响之下，上帝的整个存在——虽然带着区别性的形象——显现在每个流溢层中。在这一过程中，上帝显现出隐秘的“无限者”为多的东西。他现在是喀巴拉试图描绘的宗教中的活神。卢里亚喀巴拉用表示人的存在的术语来描述神降生过程的整个尝试，表现了寻求一个新的人格化上帝概念的努力，但它最终成为了新的诺斯替神话。避开这一事实是无用的；卢里亚试图描绘在 *Tikkun*，即重新使散落的上帝之光各就

各位的过程中，上帝显现的不同形式是如何以众多的“面貌”一个个出现的，这些概念已带有很强的个人色彩。

人们读到这些描述，就很容易忘记对卢里亚来说，它们指的是纯粹的灵性过程。至少表面上，这很像巴西利德斯、瓦拉丁或摩尼描述的宇宙神话类似，不同之处是它们比这些诺斯替体系复杂的多。

主要的“面貌”或构形有五个，卢里亚从《佐哈尔》特别
270 是 Idras 部分的象征体系中借来了它们的名字。但他给予它们的功能和意义则在很大程度上是新的。

流淌着的纯粹仁慈与圣爱在最高流溢层中汇合为一个格位化的形体。按《佐哈尔》的说法，这里会形成 *Arikk Anpin*，有时被译为“长面”，但实际意思是以“长时间的忍耐”，即长时间忍耐和仁慈的上帝。在《佐哈尔》中 *Arikk* 也称为 *Attika Kaddisha*，即“神圣古老（的神）”。对卢里亚来说，某种程度上前一称呼是后一称呼的变体，神圣的智慧与神圣的理性这两个流溢层的力量，成为“父与母”的“面貌”。六个较低流溢层的力量（不包括“灵”）——其中仁慈、正义、怜悯处于和谐的平衡中——结合成一个单独的形体，这一构形卢里亚按照《佐哈尔》称为 *Zeir Anpin*。同样，正确的译名不是“短脸”而是“不耐”，相对于“长时间的忍耐”。在这一构形里，在“神圣古老（的神）”中没有位置的严厉审判的性质起着重要的作用。

按《佐哈尔》的说法，对应于创世六天的六个流溢层在宇宙进程中起主要作用，通过它们总体的运动上帝显现为宇宙的活神，因此 *Zeir Anpin* 在卢里亚通神论中居于中心地位，因为它与 *Tikkun* 有关。*Zeir Anpin* 是“当受赞颂的圣神”。“当受赞

颂的神神”和“灵”对《佐哈尔》意味着什么，*Zeir Anpin* 和“拉结”，灵的“面貌”或神秘形象，对卢里亚就意味着同样的东西。只要整 *Tikkun* 还不完全，它们就形成两种“面貌”。虽然这一学说本质上关注充分展现的活神的存在，这一存在是经过无法估量的复杂过程从“无限者”本体中分离出来的。因此关于 *Zeir* 和“拉结”的学说就是 *Tikkun* 理论方面的真正焦点。*Zeir Anpin* 来自于“天母”的子宫，他的出生和成长，以及其中的所有“上天的”力量在卢里亚追随者所发展的体系中成为被详细讨论的主题。这些过分详细的奇异讨论有点令人迷惑 271——这一神秘主义结构的建筑风格可以说是巴洛克似的。

卢里亚得出这样的结论，很像一个神话：上帝生出了上帝自身。实际上，我认为这就是这整个复杂的而晦涩和不一致的描述的焦点。人的发育通过怀孕、妊娠、出生、幼儿期等阶段，直到发展的人格可以完全运用其理性和道德力量，这整个过程被当作上帝展开其自身存在的 *Tikkun* 的大胆象征。

在这里矛盾还是潜在的，但却不可避免：“无限者”到底是人格的上帝，以色列的神，所有“面貌”只是他不同方式的显现，还是非人格的本体，*deus absconditus*，只是其“面貌”中才是人格的？如果只关心对《佐哈尔》学说的神学解释，由于“无限者”与流溢层的密切关系，问题很好解决，但在非常复杂的 *Tsimtsum* 和 *shevirah* 过程，以及在导致 *Zeir Anpin* 发展的一长串事件中，这就成为迫切的问题。上帝中的这种过程越戏剧化，这一问题就越不可避免，在全部这出戏剧中，上帝在哪里？

对科多维罗来说，只有“无限者”是宗教所谈的真正上帝，神的王国及其全部流溢层正是一个有机体，在其中上帝以

创造宇宙实现自己，并在宇宙中行动。在阅读卢里亚喀巴拉的原始文件时，人们得到强烈的相反印象：“无限者”对卢里亚在宗教上无用。他的三首安息日三餐的赞美诗是献给上帝的神秘形象的：“神圣古老（的神）”，*Zeir Anpin* 和“灵”，对后者他用《佐哈尔》象征称为“神圣的苹果园”。这些赞美诗中充满动人的心灵激荡，一半是描述，一半是幻化出创造神秘的过程。它们的庄重是很明显的，特别是第三首赞美诗广泛流传完全合理，它把渐近的黄昏宣告安息日结束时人们的心情表达的极好。在这些赞美诗中，卢里亚似乎把“面貌”当作分别的格位，这是一种极端的态度。总有喀巴拉信徒倾向于走的很远，像摩西·哈依姆·卢萨托坚持主张“无限者”有人格特性。通神论者中这些坦率的一神论者，从未停止重新解释“面貌”学说，在某种意义上是为了剥离明显的神话因素，这种倾向在卢萨托那里尤为有意思。他的神的王国学说不是纯理论，是神秘异象的产物。至于其他人，维塔尔著作中多重矛盾和 *non sequiturs* 为这些喀巴拉信徒提供了对他们自己一神论解释有利的充足的论据。

按卢里亚的说法，这种神格的演进不断重复，而且可以说在每个阶段，每个神圣和尘世的领域中都反映出来。由更早的资料得知，萨菲德喀巴拉信徒，特别是科多维罗采用一种学说，认为“无限者”与我们尘世之间有四个世界——在《佐哈尔》的主要部分中没有这一学说的踪迹。在萨菲德，这一理论头一次被精细地加工，卢里亚也接受了这一理论，虽然是用他自己的方法。这四个世界是：（1）*Atsiluth*，即神与流溢的世界，这迄今为止是我们的主题。（2）*Beriah*，即创造的世界，即王座和最高天使们的世界。（3）*Yetsirah*，即形成的世界，

天使占据的主要领域。(4) *Asiyah*，即制作的世界（而不是一些译者所译的行动的世界），第四个世界很像波罗丁称为“自然”的实在，是感性和物质世界的精神原型。在四个世界中的每个当中，显明了它们最内在结构的异象获得了上面提到的神的形象，“面貌”，虽然它像维塔尔“生命之树”最后一部分所表明的那样包裹在一层层的伪装中。

对卢里亚及其追随者来说，这一持续的演进过程中没有中断，这使得卢里亚一神论的问题变得双重地尖锐，因为对这一学说的泛神论意味很明显。卢里亚对这一问题的回答，采取了对 *Atsiluth* 世界与其他三个世界作出细致区别的形式。前者，或至少它的一个重要部分，被认为本质上与神和“无限者”，但从此卢里亚试图划出一条牢固的分界线，在 *Atsiluth* 世界与 *Beriah* 世界之间，同样在其后的每两个世界之间，他安放了有双重作用一张帷幕。首先它使神圣的自体自身向上流去；“无限者”的光波折射回来。其次，从这一自体流溢的力量，如果说不是自体本身的话，通过了“帷幕”的过滤，这种力量成为下一世界的自体，而这个世界也只有力量通到第三个世界，就这样四个世界都被通过了。“并非‘无限者’自身散入到下面的世界，而只是 *haarah* 从他流溢的光芒（与自体不同）。”这样，下面世界可以说包裹隐藏着“面貌”，其中的元素在严格的意义上有了造物的特性。这些“神性的外衣”本质上不再与上帝同一。当然也有不少完全不同的思辨怀疑卢里亚的结论，想用泛神论解释他的体系。更激进的一神论者摩西·哈依姆卢萨托试图防止这一危险，他完全否认四个世界中这种过程的连续性，假定 *Atsiluth* 世界在它所有的荣耀中显现自己之后，才以“从无中创造”的行动产生了三个世界，这里“从无中创

273

造”不仅是一个隐喻。其他人走的很远，甚至假定“无限者”的光束由于 *tsimtsum* 进入原始空间之后就不再有与“无限者”相同的本体，是由“无”中创造出来的。但所有这些解释是对真正卢里亚教导的歪曲。

7

274 这把我们带到 *Tikkun* 学说的另一方面，它对实践通神论体系更为重要。上帝于其中孕育、产生和发展自身的过程并不在上帝中结束。这一过程的某些部分被分给了人。并不是所有被黑暗力量拘禁的光都自己获得了解放，是人为神圣的“面貌”加上最后一份力量，是人促成了上帝，王、万物神秘的创造者，在天国的登基，是他使万物的创造者完美！在存在的某些领域，神的存在和人的存在纠缠在一起。内在的、超越现实世界的 *Tikkun* 过程，象征性地被描述为上帝神格的出生过程，与尘世的历史进程相对应。历史进程和最内在的灵魂，犹太人的宗教行为，为最终所有散落的光和闪亮的回归作好了准备。通过托拉、通过遵守诫命和祈祷而与神的生命密切相关的犹太人，有加速或阻碍这一进程的力量。人的每一行动都与这一上帝给造物的最终任务相联系。

由此对卢里亚来说弥赛亚的出现，正是持续的回归过程 *Tikkun* 的最终结果。因此救赎的真正本质是神秘的，而其历史和民族方面不过是附带的，是这一最终结果的外在象征。以色列的救赎完成了万物的救赎，因为救赎不就是万物回到它的本来位置，原来的瑕疵被去掉吗？因此“*Tikkun* 的世界”是弥赛亚救赎的世界，弥赛亚的来临意味着 *Tikkun* 世界已进入最终

形态。

正是在这一点上神秘主义因素和弥赛亚主义的因素在学说中结合在一起。*Tikkun* 是通向万物终结之路，也是通向开端之路。通神论的宇宙论，从上帝中浮现出万物的学说，走向了它的反面，成为万物恢复与上帝的原初联系的拯救学说。人作的每件事，都在某处以某种方式作用于 *Tikkun* 的复杂过程。每一件事和存在的每一领域都同时面向内又面向外，因此卢里亚宣布说世界一切的外在形态都依赖于宗教行为，依赖诫律的实现和善行。同样，按他的看法，这些世界中所有内在的东西依赖于灵性的行为，其中最重要的是祈祷。因此在某种意义上我们不仅是自己命运的主人，归根结底也对 *Galuth* 的延续负有责任，而我们完成的是异常远大的使命。

在前一讲中我提到了与某些喀巴拉学说相联系的内向性魔法。在卢里亚思想中这些因素被称为 *Kawwanah* 或神秘直觉，占有十分重要的地位。据说人的任务是一心一意的恢复原初和谐，这种和谐是被原初的缺陷——容器的破坏——和从那时出现的罪与恶的力量所扰乱的。统一上帝的名字——用术语来说——不只是表示承认和认识上帝之国，它意味着更多的东西，它是一个行动过程而不是单个行动。*Tikkun* 恢复了原初的缺陷所毁坏的上帝之名的统一——卢里亚说在圣名 JHWH 中，字母 JH 被与 WH 分开——每一真正的宗教行为都是为了这同一目的。

在历史性的放逐还是可怕现实的年代，灵的放逐这一旧的观念变得比从前远为重要。虽然人们坚持说这个观念只是一种隐喻，但他们的著作中很清楚地表明喀巴拉信徒实际上在其中看到了另外的东西。灵的放逐不是隐喻，它是神圣的潜能中事

物处于破坏状态的真实象征。灵作为最后一个流溢层当容器破裂时受到损伤。当 *Tikkun* 开始，最后一个流溢层被重新确认为“拉结”，天上的新娘，她集聚新的力量，但没有与 *Zeir Anpin* 完全同一，因为这时通过一个被描述为“月缺”的过程，她第二次被夺去她本体的一部分。而当地上的亚当被造出来，严格地说，*Tikkun* 就快结束了，众多世界几乎完全成为它们所准备成为的那样，如果亚当在第六天未曾犯罪，他在安息日的祈祷和灵修就会带来最终的救赎，永恒的安息日就会来临，“万物都回到本源”。但是，亚当的堕落再次毁坏了和谐，把世界从根基上猛推开去，再次使“灵”陷入了放逐中。让“灵”回到她的主人那里，就是托拉的真正目的。人的行为的这种神秘作用给予人特殊的尊严。遵守每一戒律都要加上一个说明：276 这样作是“出于畏与爱，为了可赞颂神和他的‘灵’的结合”。

但 *Kawwanah* 特别是有关祈祷的 *Kawwanah* 学说，并不仅只于此。卢里亚是古典喀巴拉思想学派的继承者，他只是将古典喀巴拉进一步加以发展。对他来说，祈祷不仅是宗教感情的自由流露。它也不是宗教团体对作为创造者和王的上帝进行的教条化认识和赞颂。在犹太仪式上的祈祷中，个人的祈祷和团体的祈祷，特别是后者，在某种条件下是灵魂借以向上帝神秘飞升的航船。祈祷结成缎带，借它的牵引心灵神秘地直接在黑暗中探索着通向上帝之路。祈祷和观照祈祷的目的是发现飞升的不同阶段，飞升当然也可称为是向灵魂最深处的降落。祈祷，按卢里亚的看法，是对神和宇宙进程的象征性描绘，在祈祷中进行神秘冥想的虔诚信徒经历了这一进程的所有阶段，从最外在的到最内在的。不仅如此，祈祷神秘地影响着神秘主义者在 *Kawwanah* 中活动所经过的领域。这是伟大的 *Tikkun* 神秘

过程的一部分。因为 *Kawwanah* 有一种灵性的本质，它可以在精神世界中获得某些东西，如果被适当的人在适当的地方使用，就会有极大威力。我们已经看到，使万物各归其位的过程不仅需要上帝的推动，也需要他的造物灵修的推动。神和人的两种推动集合起来，使真正的生命和对原罪真正的补救成为可能。

简而言之，真正的信徒对内在世界发生着巨大影响，他对完成自己弥赛亚式的任务负有不小的责任。每个世界每个领域中的生命都在不停的运动中，每一刻都是一个新阶段。每一刻它都在试图脱离混乱，因此归根到底新的每一刻都有新的 *Kawwanah*。神秘的祈祷彼此不同。真正的祈祷因各自固定的 277 祈祷时间而各异。每个人按照自己灵魂的等级，都为 *Tikkun* 任务作一份贡献，所有的神秘冥想都具有个人性质。卢里亚相信自己发现了指导这种冥想的一般原则，每个人在祈祷中在自己的时间里用自己的方式应用。他的追随者在大量细节上发展了这些原则。它们是阿布拉菲亚冥想理论在新喀巴拉中的应用。哈依姆·维塔尔的 *Kawwanah* 理论极强调祈祷严格的个人特性，这非常重要，因为在神秘主义的这一领域中，向机械的魔法和法术堕的危险性是最大的。

卢里亚神秘祈祷的学说正好处在神秘主义与魔法之间的边界上，两者很容易相互转化。任何超出对上帝国度的认识的祈祷，实际上每一清晰或模糊地与带着被允诺的希望祈祷，都与一个永恒悖论相联系：人希望影响上帝不能为人理解的行动和不可改变的永恒的决定。宗教感情就处于这一悖论的最深处，它不可避免地提出了祈祷的魔法性质这一问题，关于魔法和所谓真正的神秘主义之间极不可靠的微脆区别，我们可以在

一些现代学者的著作里找到，（也可在阿布拉菲亚对自己体系的记叙中找到），这些区别和学者们对术语“神秘主义”的抽象定义。与历史以及许多神秘主义思想家的生活完全不相干。即使说魔法和神秘主义是本质不同的两个范畴，也并不意味着它们不会在同一心灵中相遇、发展、相互作用。历史表明，那些非纯泛神论、没有混淆上帝和自然之间区别的神秘主义学派，尤其突出地表现了神秘主义和魔法意识的混合，多种形式的印度、希腊、天主教和犹太神秘主义都是如此。

278 我觉得很清楚，祈祷中 *Kawwanah* 学说可以解释为某种魔法，它无疑与魔法实践有关，但屈服于这种诱惑的喀巴拉信徒令人吃惊地少。我曾在耶路撒冷遇到一些至今仍坚持在祈祷中按卢里亚的方法进行神秘冥想实践的人，在耶路撒冷的八万犹太人中仍有三四十位神秘祈祷的大师，他们都曾经过数年灵修训练。我要说，在众多礼拜中，一眼就足以识别他们带神秘特性的礼拜。这些人都承认祈祷中的内在的 *Kawwanah* 可以很容易地外化为魔法，但他们发展，或应说继承了一种灵性教育体系，其重点在于神秘的内省。*Kawwanah* 对于他们也是通向 *Devekuth*，与上帝的神秘接触之路。像我们在先前一讲中看到的，这种与上帝的神秘接触在喀巴拉中是神秘合一的典型形式。只有在 *Kawwanah* 的界限之内迷狂才是允许的，它是沉默冥想中的迷狂，人的意志下降与上帝的意志相会，祈祷成为一种神秘主义者所倚靠的栏杆，防止他忽然无准备地被抛入迷狂状态中，那其中圣水可能会淹没他的意识。

8

神秘祈祷学说和实践是卢里亚喀巴拉中的秘传部分，只有受选者才有权了解。但我们发现与这种学说一起的还有其他不同性质的观念。对 *Tikkun* 在实践中现实化的学说，它与先前提到的信徒任务的以及与转世学说的结合，这三个因素对广大犹太人集体发生了最强烈的影响。人的任务被卢里亚简洁有力规定为恢复原初的灵体。这是我们每个人的任务，因为每个灵魂都包含着显现灵性的潜能。亚当的堕落使这种潜能受损退化，因为亚当的灵魂中包含着所有的灵魂，这所有灵魂的灵魂向四面八方散落出火星，熔入了质料。我们的问题就是重新聚集这些闪光点，放到合适的地方，在上帝所孕育的原初光辉中恢复人的灵性本质。按卢里亚的看法，要求和禁止某些行为就是为了让个人实现自己灵性本性的回归。塔古姆已经将托拉中的 613 条诫命和禁令与人身上有的 613 部分相比。现在卢里亚发展了这一思想，他认为灵魂被逐入身体之前有着人的原初形象，它也有 613 部分。靠遵守托拉的诫命，人得以恢复自身的灵性结构。可以说人把它在自身中刻了出来，因为每一部分对应于一条诫命，任务的完成就要求完全遵守全部 613 条诫命。

凑巧的是，这种所有人之间通过亚当的灵魂有内在联系的思想，已经引发了科多维罗的神秘思辨。他说：“每个人身上都有他同伴的某些东西。因此，不管谁犯了罪，他不仅伤害了自己，也伤害了他自己属于别人的那部分。”按科多维罗的看法，这是托拉（《利未记》19:18）宣布“爱人如己”这一诫命的真正理由——因为别人正是自己。

这里我想插一句话，这一心理人类学的诺斯替性质很明显。卢里亚人类学的结构总的来说与其神学和宇宙论相对应，不同的是与其相关的不再是神流溢和显现的神秘之光，而是灵魂及其火星。在堕落之前人是一种宇宙性的存在，包含整个世界于自身，其地位甚至比头一个天使 Metatron 更高。圣经中的亚当，在人类学层面上相当于“原人”，本体的人。显然人性的人和神秘的人彼此紧密相连，它们的结构一样，用维塔尔的话说，一个是另一个的外衣和帷幕。这里我们也找到了对人的堕落和宇宙进程之间、道德和物理学之间联系的解释。因为亚当真正而非隐喻地包容一切，他的堕落同样真正而非隐喻地损害影响了万物，“原人”之剧在通神论层面上由《圣经》中的

280 亚当重复着。宇宙堕落了，亚当堕落了，万物被影响被扰动，进入了卢里亚所称的“缩减阶段”。原罪在较低层面上重复着“容器的破裂”，结果是万物不在其本位，不是其所是。因此从这时起万物都不在其应在的位置。万物都被放逐。“灵”之光被拉下到邪恶黑暗的鬼怪世界中，结果是善恶的混合。只有让光的元素重归原位才能分解这种混合。亚当是灵性的存在，他的位置在 *Asiyah* 世界，我们已看到那正是灵性的领域。就在他落入罪里的时候，这个世界也从它原来的位置落下来，与本来置于它下面的 *Kelipoth* 领域相混合，这样就产生了我们生活的物质世界和一半灵性一半物质的人这种存在物。一旦我们落入罪里，我们就引起这种过程的重复，神圣与不洁混合的重复，“灵”的“下落”与放逐的重复。“‘灵’的火星”，散落于所有的世界。“每个存在领域，包括有机和无机的自然界，都散布着神圣的火星，这些火星与 *Kelipoth* 混在一起，必须把它们分别出来，举起它们。”

研究学习宗教史的人马上会发现，这些思想与摩尼教徒的宗教观念明显十分近似。我们发现了某些诺斯替因素，——特别是散落的火星和光的微粒的理论——在早期的喀巴拉思想中，这些因素不存在或不起重要作用。同时无疑这一事实的存在不是因为摩尼教徒与萨菲德新喀巴拉的历史联系，而是由于观点的深刻同一性。即使如此，或不如说因为如此，诺斯替派研究者们可以在卢里亚体系中学到一些东西。我认为，他的体系是诺斯替思想的杰出范例，无论在原理上还是在细节上。

9

让我们回到出发的地方，卢里亚和所有其他萨菲德喀巴拉 287
信徒都将人在此世任务的完成与灵魂转世或轮回学说相联系。在萨菲德派发展的晚期阶段，这种值得注意的学说被精心构制了大量细节，哈依姆·维塔尔的 *Sefer Ha-Gilgulim* 或“轮回之书”，系统描述了卢里亚的轮回学说，是喀巴拉思想一个长期重要的发展阶段中的最终成果，我不想更多地讨论这一点，只想说较早与较晚的喀巴拉学派对此观念所持的尊崇态度颇有区别，我说过这种观念的古典表达形式存在于卢里亚和维塔尔的学说中。至于促使新老喀巴拉接受轮回学说的动机，开始也许与过去一直激励着这一信仰的动机并无不同，无辜的人民饱受痛苦，恶人则心满意足，这给予诸多敏感的心灵以强烈刺激，这些现象需要合理的解释，以说明世上有神的公正。因为必须承认，用末世论的希望解决这些明显的矛盾总是不能使许多宗教信仰者的心灵得到满足。大多数老喀巴拉信徒只在与几次罪过主要是性方面的罪过有关的事情上信仰 *Gilgul*，这是轮回的

希伯来术语。我在前一讲已指出，他们并不了解作为一种道德因果律体系的轮回法则——道德因果律就是一种道德原因引出物理结果，用梵文术语就是“业”，这理所当然一开始就受到许多反对，整个学说被认为是一种特别神奇的奥妙而无法进入更广泛的范围，13世纪的神秘主义者以撒·伊本·拉提夫就轻蔑地拒绝了这一学说。

16世纪的喀巴拉的看法完全不同，因为当时——我在这一讲开始曾说过——*Gilgul* 学说被用来以新的强有力的方式表达放逐的现实。它的作用可以说是把犹太人在 *Galuth* 中的，即肉体在放逐和迁移中的体验，上升到象征灵魂放逐的更高层次。内在的放逐也是由于堕落。如果说亚当包含着整个人性的灵魂——他现在散布在人类中，以无数的结合方式成为个体形象——所有灵魂的轮回归根结底只是一个灵魂的迁移，它的被放逐是为它的堕落赎罪。此外，每个个体以他的行为为不断延续的放逐提供了理由。总之 *Gilgul* 是个作为宇宙规律内容相当丰富的概念，在地狱中受罚惩报应的观念被远远推入了背景。很明显，认为报应处于轮回过程中的极端理论根本没有为地狱留下余地，因此我们发现确有把地狱观念寓言化，剥夺其字面意义的尝试。但总的来说，我们发现的是两种观念的混合，特别是萨菲德学派倾向于在其轮回阶段表上仍为归式地狱分配一个地方。两种观念交织在一起，但着重点无疑是在轮回上。

这一学说现在与人在宇宙中所扮演的角色紧密相关。每一个体灵魂只在它完成自己灵性复归那一刻之前才会保持它的个体存在。遵循了诫命的灵魂，不管遵循的是全人类——“诺亚”之子的诫命——或犹太人托拉中的第 613 条诫命，就能不受轮回的制约。他们在各自蒙福的位置上等待万物恢复了灵性

与亚当的灵魂结合。灵魂还没有完成这一任务时，仍受轮回法则的制约。这样轮回不仅只是果报，它同时也是灵魂以前没有得到的完成诫命的机会，因此也是继续进行自我解放工作的机会。事实上纯粹的果报还被这一轮回学说应用于自然界，比如动物、植物和石头。灵魂被逐入陌生的牢狱，变成野兽、植物和石头，被认为是放逐的一种特别可怕的形式。灵魂如何从这样的放逐中解脱呢？卢里亚对此问题的回答是，他们原先在人类之父亚当未分化的灵魂中所占的位置显示出某些灵魂之间的关系。按他的看法，灵魂之间，甚至灵魂家族之间存在着联系²⁸³，这些家族组成了一个相互影响的活跃整体，这些灵魂有彼此帮助的自然倾向，可以出于怜悯救援他们团体或家族中堕落较深的成员，使其回到较高的存在形式。按卢里亚的看法，灵魂这种神秘的内在联系说明了许多《圣经》中的历史事件。总之，世界的真正历史似乎是灵魂轮回以及灵魂之间内在联系的历史，这正是哈依姆·维塔尔在他的 *Sefer Ha-Gilgulim* 的最后部分所试图描述的。在同一类著作中，纯粹异象个性化直觉（其中一些非常深刻）以及纯粹布道式的观念奇特地混合在一起。

总结一下，*Gilgul* 是回归过程 *Tikkun* 的一部分。迫于统治着人的邪恶力量，这一过程的持续被无限延长了，但——这里我们遇到了卢里亚学说中强烈诉诸个体意识的一点——它可被某些宗教行为，宗教仪式、忏悔和冥想所缩短。每个人在其额纹和手纹和他自身放出的气味中都带着他灵魂轮回的秘密印迹。那些破译灵魂印迹的人可以在灵魂的漫游中帮助它。科多维罗和卢里亚只把这种能力传给杰出的神秘主义者。

重要而有意思的是，这种喀巴拉轮回学说的影响原先只限于很小的范围，在 1550 年后却以惊人的速度扩大了。头一部

建立在极其惨淡经营的 *Glilul* 体系上的多卷本著作是 *Galli Razaya* 即“被启示的奥秘”，由一个不知名的作者写于 1552 年。在短短的时间内这一学说成为犹太人大众信仰和民间传统的一部分，尤为值得注意的是，我们遇到的这一学说与犹太人大众宗教信仰中的其他许多因素不同，并不为犹太人所生活的社会和文化环境所普遍接受。重复一下，我倾向于认为那些年代的犹太人特殊的历史情况，对这一学说的成功起了与被普遍接受的万物有灵论同样大的作用。朴素的信仰在倾向于认为万物是活跃的生物这一点上是属于万物有灵论的。*Glilul* 学说不仅诉诸朴素思想的这一层面来解释和神圣化犹太人在 *Galuth* 中最深最悲剧性的体验，而且最强烈和直接地诉诸想象。因为这里 *Galuth* 需要新的意义。先前它不被认为是对以色列的罪的惩罚，就被认为是对以色列信仰的试探。现在它仍是所有这些，但本质上它是使命。它的目的是从所有不同的地方拯救沉沦的火星。“这就是为什么以色列注定要被世界上所有异邦奴仆的秘密：为了拯救沉沦在他们中的火星。因此以色列有必要拯救万物散布四方。”

10

卢里亚喀巴拉从大约 1630 年起开始成为一种真正的犹太教神秘神学。其影响极其巨大。它传授了一种学说，即便在最大众化的一面也一点不放弃自身弥赛亚情感。*Tikkun* 学说头一次使每个犹太人在“回归”进程中都成为主角。卢里亚自己似乎相信末日已近，他“抱着希望，认为 1575 年就是救赎之年”，与他同时代的许多别的喀巴拉信徒也抱着这个希望。似

乎是由于这种学说的本性，期望所带来的紧张感必须得到忽然和戏剧化的释放。Tikkun 学说一旦进入大众意识，末世论情绪必然增长，不可能不是这样。但即使新神秘主义中的弥赛亚因素在犹太人心中将要点燃末世论大火之时，其基本的思想观念和一些具体结论仍保留着影响。

不仅是这些观念，很大一部分由萨菲德喀巴拉——不仅是卢里亚的追随者——出于神秘的理由所宣传的习俗和礼拜仪式都在整个社会中被接受了，在很大程度上这些礼拜仪式和习俗与不断增长的禁欲主义原则在公共生活中占主导地位的趋势相联系。比如头生子在逾越节前一天禁食，在 *Shevuoth* 和 *Hoshanah Rabbah* 前守夜，把后者由欢宴的日子变为赎罪日未忏悔的日子，在每次新月之前把最后一天变为所谓的“次赎罪日”，还有其他许多这种事例。代替德国老哈西德忏悔仪式的是卢里亚对忏悔者指示。犹太生活的某些领域被新的精神和对过去原则神秘化的重新表述深深渗透。关于这一点我想指出三个突出方面：安息日和其他节日的庆祝，性生活和生育，以及涉及死及来世的一切。许多方面在改革中变得极其大众化，比如为纪念死者而学习密西拿的习俗（因为“密西拿”一词的辅音与希伯来语“灵魂”一词的辅音相同）。尤其总是作为宗教感情最清晰反映的礼仪，被神秘主义者所深深影响。许多新的祈祷，不管是个人的还是公共的，首先逐渐进入和下集会的祈祷书中，然后成为公认的祈祷形式的一部分。神秘主义者就这样在把所罗门·阿尔卡贝茨所写的著名赞美诗 *Lekha dodi likrath kallah* 收入星期五晚上的礼拜仪式。对喀巴拉虔信者一年到头的生活最美最详细的描述，出现在 *Hemdath Yamim*（《时光的装饰》），一个不知名的温和萨巴提安派追随者的著作中。作者仍

遵从犹太法典的传统，虽然其描述也受卢里亚喀巴拉的强烈影响（认为其作者是萨巴提安派先知加沙的纳坦的说法是错误的）。这部多卷本著作写于临近 17 世纪末的耶路撒冷，在我看来，尽管有许多令我们惊骇的地方，它仍是犹太文献中最美最感人的著作之一。

286 卢里亚喀巴拉是犹太教中最后一次毫无例外地征服了每个阶层和每个流散地的犹太人的宗教运动，它也是拉比犹太教历史上最后一次表现了整个民族共同的宗教现实的运动，研究犹太史的哲学家们可能会奇怪：引出这一结果的学说竟与诺斯替思想联系颇深，但这就是历史的辩证法。

总之，以撒—卢里亚的喀巴拉可以被描述为对放逐和救赎的神秘解释，或甚至是关于放逐的出色神话。其实质反映了那一时代犹太人最深刻的宗教感情，对他们来说，放逐与救赎是最严格的意义上的崇高的神秘象征，它指示着上帝中的某种东西。这种关于上帝和宇宙的新学说与其所传播的关于人的新道德观念相对应。这是禁欲主义者的理想——他们的目的是弥赛亚改造世界杜绝世界的缺陷，万物回归于上帝——灵性的人通过 *Tikkun* 结束放逐，以色列民众在历史上的放逐和所有造物有其中呻吟的内在放逐。

第八讲

萨巴提安主义和神秘主义异端

1

从西班牙大驱逐时起，犹太神秘主义的发展变得单纯统一，不再受外界的影响。只有一支主流存在。那一时期的灾难直接导致了萨菲德新学派的兴起，我们看到它的思想集中思考的是这场剧变后才出现或变得明显的问题。我们也看到，这一学派思考这些问题时使用了一种全新的学说。在我看来，卢里亚加以系统化、为犹太神学所采用的这种新学说非常确切地表达了世纪之交以后逐渐统治了犹太人思想的观点。这些新观念结合了对被驱逐的神秘解释和同样神秘的救赎之路理论。旧的神秘沉思为弥赛亚狂热和对结束堕落痛苦时期的启示录式梦想所丰富。卢里亚喀巴拉及其复归学说，即以在地上的神秘升华的犹太教为中介恢复宇宙和谐的学说的传播，必然导致上述情

绪的爆发，而它也是借此才得以成功兴起的。如果说喀巴拉的确表达了那一时期的普遍情绪，那么最自然不过的就是，在那一喀巴拉上升时期决定了犹太人命运的历史条件和各种新的犹太宗教思想之间有着密切的对应关系。一个民族遭受了驱逐迫害带来的所有苦难，同时也变得对生活极其敏感，它实际上生活在放逐与救赎之间，很容易最后迈向弥赛亚主义。萨巴泰·泽维和加沙的纳坦的出现释放了前几世纪逐渐积聚的能量，从而突然启动了最后的步伐。

我不想在儿描述 1665—1666 年萨巴提安运动的勃然兴起和忽然衰落，即从萨巴泰·泽维宣布自己的弥赛亚使命直到他在土耳其苏丹面前放弃犹太教并加入伊斯兰教。我首先关注的既不是这位弥赛亚和他的先知加沙的纳坦的生平，也不是像野火一样传遍整个流散地的大规模群众运动的细节——可以说新喀巴拉的影响已为这一运动作好了准备。一句话，很多很多人卷入了激情的狂潮，进行最过分的折磨自己的忏悔，当时的人告诉我们“类似的行为以前从未看到过，在真正的救赎来到之前也不会再看到了”。但与忏悔相联系的还有巨大的欢乐和激情，因为似乎有充分的证据表明 1600 年的痛苦不会白受。在救赎真的到来之前，在许多人的感觉中它已经实现了。在民众中涌起了巨大的感情力量，在整整一年中人们获得了新生，在以后的许多年中，这一年对他们来说仍是对深藏的灵性实在的最初一瞥。

事件的发展过程在每一本犹太史中都有描述，虽然许多细节需作重大改动。我在这里要强调的是历史书中所忽略或由于误解等原因仍完全不清楚的那些方面。不正确评价这些方面，就不可能理解这一宏伟却流产了的犹太教内部革命的真正本

质，以及它对犹太历史、特别是犹太神秘主义的重要性。

2

但我们先要简单介绍这场运动最初两位领导人的个性以及 289 他们在运动爆发和随后发展中的作用。因为像在书中许多地方一样，我将采取与传统观点颇不相同的看法，所以这里的介绍就更必要了。那么萨巴泰·泽维个性的基本特点是什么，我们又如何评价他个人对运动作出的贡献呢？特别是我们如何解释他与他的先知加沙的纳坦之间的关系呢？关于这些问题，现已出版的惟一一份材料并不能给出确定的答案。那些最能提供启发的材料至今尚未出版，而没有它们，我们常常对已出版的材料也不能正确判断。在这种情况下，人们过分依赖那些并不直接了解运动领导人的见证人。因此并不奇怪，学者们无能为力的地方，诗人、剧作家和其他编故事的人就试图靠想象完成这幅图画。不过我们仍有不少非常重要的材料，它们来自萨巴提安·泽维最亲密的追随者，有些是关于人物的，有些是关于神学的，对以上所有问题给了我们完全出乎意料的启示。我对所有这些材料的分析产生了以下的主要结论：

并不是萨巴泰·泽维本人经过若干年不断努力，在暴力迫害下成功地创立了以他命名的运动。的确，如果没有他，运动不可能是这种形式，但他自己独立的活动决不可能形成这次运动。是加沙的纳坦先知意识的觉醒推动了整个一连串的事件。这位杰出的热情青年在运动开始时只有 20 岁，他所扮演的角色以前几乎完全没有被理解，现在则以完全不同的面目为我们所认识。

在决定性的 1665 年之前，萨巴泰·泽维（1625—1676）在
290 某些时候似乎已经认为自己是弥赛亚，并且提到过这种信念。
但没有任何人，的确一个人也没有，认真把这当回事。确切地说，没有人，包括他在士麦拿的崇拜者，在 1648——当时似乎首次出现了对他的少量谣传——到 1665 年间也不曾即便是含糊地表示过知道上帝真正的弥赛亚的存在或其特征。原因很简单，但它为我们提供了理解这位悲剧弥赛亚的钥匙：萨巴泰·泽维是个病人。当然有人曾猜测过这一点，提到过妄想狂或歇斯底里。但现有的大量文字证据表明他得的是另一种病。他在气质上是个狂郁症患者，就是说他属于那种不能保持精神平衡的人，忽而极度忧郁，忽而又不可控制地极度快乐。深深的忧郁在他身上不断变为狂躁的兴奋、激情和欣快症的发作，只有在间歇期他的头脑才较为正常。就我们所知，他的性格中没有一点妄想狂的迹象，但完全具备了标准精神病学手册中描述的狂郁症的一切症状。他的传记作者提供的证据使我们可以作出结论，他在 16~20 岁之间初次显示了这种精神病患的迹象。现在对我们理解他的性格特别重要的是，这一例精神病患与在其他患者那里不同，它没有导致人格的分裂和崩溃，特别是没有影响智力。实际上“病”一词只被用于一篇雄辩的证词中，它是一位最重要的追随者，一直到最后都持着对萨巴泰·泽维信仰的撒母耳·甘德所写。甘德在 1665 年夏天受命从埃及到加沙调查那里发生的事件。这位萨巴泰·泽维热情的追随者、纳坦的旅伴为我们留下对他导师的以下描述：“据说萨巴泰·泽维 15 年来一直忍受着痛苦：他被抑郁的感觉所追逐，没有安宁之时，甚至不可能阅读。他说不出压迫他的那种悲哀到底是
291 什么。他忍受着，直到抑郁离开了他，然后非常高兴地重新开

始研究。许多年来他因此而痛苦，医生们束手无策。那是上天所施予的痛苦。”同一封信中还提到 1665 年五旬节前的一次事件，当时萨巴泰·泽维就忽然被以上所说的那种深深的抑郁所征服。

有同样无可置疑的证据记录了代替抑郁的狂躁兴奋状态。萨巴提安派后来不再把这些精神状态当作病状。他们认为这是上天的力量所导致的精神状态，并以神学术语——包括自造的新术语——称呼它们，这些术语完全对应于抑郁和兴奋这两个词。他们的著作描述“照明”状态和“坠落”或“被抛”状态之间周期性的变换：一会儿充满激情地“站在最高的阶梯上”，一会儿又精神极度“贫乏与悲惨”。关于躁狂阶段的记录——其中最说明问题的部分来自萨巴泰·泽维本人——使我得以理解精神病对他性格形成的影响，因为它们揭示了他躁狂症的具体内容。它们所表明的真实情况非常奇怪，这些情况对萨巴提安运动之命运的重要性是无可比拟的：萨巴泰·泽维，喀巴拉式的禁欲主义信徒，在其躁狂情绪影响下，做出了违反宗教律法的举动。这些举动中潜伏着反律法主义——开始时是无害的，萨巴提安派对此提出了一个审慎而重要的概念 *maasim zarim* 即“奇特或貌似矛盾的行为”。

这种不可抑制的违反哈拉卡的奇特行为的原因，我们只能作最模糊的猜测。许多年后，摩西·平黑罗提供了一些线索，使我们得以了解当时萨巴泰·泽维所研究的喀巴拉著作，平黑罗曾在土麦拿与萨巴泰·泽维一起进行过研究。按他的说法——很难相信整个故事都是他编造的——萨巴泰·泽维在青年时代只读《佐哈尔》和《救赎书》，后者是一部写于 14 世纪的 292 书，我在前面已经提到它非常奇怪，既有对哈拉卡的虔诚和神

秘崇敬，又有对哈拉卡概念隐蔽但有时非常激烈的批评，可以说这种结合最终体现在萨巴泰·泽维身上。可以说，书中包含的不同内容在弥赛亚背教之后的萨巴提安运动中形成了公开的冲突。很可能当病患侵袭他的时候，这本书在他躁狂的想象中留下了印象。似乎只是后来他才开始关注卢里亚派学说，虽然就我们所知，他的生活方式是遵循萨菲德喀巴拉的禁欲原则的。

阿勒颇的所罗门·本·亚伯拉罕·拉尼亚多是仍初衷不改。他在写往库尔德斯坦的一封信中叙述了萨巴泰·泽维 1665 年夏末经过阿勒颇时告诉他本人的话：“自 1648 年起，圣灵和伟大的照明”状态降临到他。他按上帝之名的字母念诵上帝之名，做出各种奇怪的行为，因为他认为这样做无疑是正确的，是为了“回归”，他就是要实现“回归”的目的。但遇到他的人不理解这些，把他当成傻子。我们的经师常因为他的坏行为惩罚他，这些行为超出常人想象，于是他不得不离开别人，漫游到沙漠中。……有时他被巨大的抑郁所征服，但另外的时候，他看到了上帝的“光”的一部分。上帝也常用巨大的诱惑试探他，他克服了这些诱惑。拉尼亚多甚至断言，当“照明”离开他时，“他像个普通人，后悔他所作的怪事，因为他不再理解为什么要那么做，而他在做的时候是理解的。”

这给了我们关于萨巴泰·泽维精神状态的一份清楚描述。有大量的记载，特别是加沙的纳坦的书，谈到泽维在抑郁状态发作时受的诱惑，据说那是恶魔和色欲性质的诱惑。简单地说，我们面对的这个人在抑郁时感到被魔鬼所追逐，身体和精神感到巨大的压力，归根结底，是这些力量无助的牺牲品。另一方面，他和其他相同精神病类型的人一样，有相当高的道德

和智力水平以及强有力的鼓动才能。但这种个人魅力与他的兴奋状态相联，随着它消失而消失。顺便说一下，泽维的智力虽然充分发达，但也非超乎寻常。他没有留下著作，更重要的是，他没有一句令人难忘的话或格言。作为喀巴拉信徒和学者，他没有超出中等水平。他性格的感性方面发展的更为充分；他非常精通音乐，喜欢唱歌听歌——1666年他被关在加利波利要塞时，一直为乐手们所包围——他特别喜欢《诗篇》，很容易被其深深打动。但无疑他真正独特的性格特点还是躁狂症的表现；在兴奋状态下他认为神圣的反律法主义行为。这是他的特征，也是他对萨巴提安运动的独特贡献，虽然在运动中总的来说他扮演了一个相当被动的角色。从他初次被确认为宗教权威时起，他的特征就被带给了这个运动。主导运动发展的规律就是他自己个性的规律，虽然还需要加沙的纳坦在他身上发现它，并有意识地用术语表达出来。在照明状态中，他就是神圣的罪人这一悖论的活原型，很可能在兴奋状态中违背神圣律法的“回归”过程就出现在他眼前，虽然他无法把这一形象表达出来。这正是萨巴泰·泽维的真正遗产：带有神圣性质的反律法主义行为。它总是以宗教仪式的面目出现，一直是运动的极端形式，在更极端化的运动开始时期也是如此。在“正常状态”下，萨巴提安派绝非反律法主义者。实施这种行为是一种仪式，是个人或团体在节日的行为，不同寻常，来自感情力量深处的不安，非常令人激动。 294

3

萨巴泰·泽维在若干年间周游世界，他没有朋友和真正的

追随者，也没有做任何事以实现其弥赛亚抱负，这一抱负只在少数极度兴奋的时刻才主宰着他。如果没有加沙的纳坦，无疑他会像赫梅尔尼克大迫害之后许多激情充沛的人一样，抱着模糊的弥赛亚之梦，却得不到任何人的注意。1662年定居于耶路撒冷是泽维生命中的转折点。他在那儿的头两年，年轻的塔木德学生加沙的纳坦一定见过他多次。萨巴泰·泽维这时已年近40，无疑是城中犹太社团闲谈的主题。没有证据表明两人之间有密切的私人关系，即使这样，萨巴泰·泽维的个性一定给这位约17~19岁的敏感年轻人留下了深刻印象。对纳坦先知情绪的最终觉醒，当时在埃及布道的萨巴泰·泽维并没有起多大作用。纳坦自己在一封至今尚未发表、所署日期为1667年的信中讲述了这一过程，下面我引其中一段：“直到20岁时，我一直保持纯洁，研读托拉，我遵行伟大的“回归”行为，那是以撒·卢里亚为犯有重罪的人规定的。虽然，感谢上帝，我没有故意犯过任何罪，但我仍遵行它，以免我的灵魂在转世时的前一阶段受到玷污。到了20岁，我开始研究《佐哈尔》和一些卢里亚的著作。但洁净自己的人会得到天助，上帝给我派来神圣的天使和被赐福的灵，启示我许多托拉的奥秘。那一年，我的力量被天使和被赐福的灵的异象所激发，在普林节后的一周我禁食了很久。我把自己锁在一间单独的房中，在
295 神圣纯洁的状况下念完晨祷，流下许多眼泪，这时圣灵占据了我，我的头发直竖，两膝打颤，我看到了默卡巴，整日整夜见到上帝的异象，我像其他先知一样被赋予了预言能力，一个声音对我说话，开头是：“主这样说。”我的心非常清楚地感到我的预言指向谁（即萨巴泰·泽维），直到这一天；我从未有过如此伟大的异象。但它藏在我心里，直到救世主出现在加沙，宣

布了自己是弥赛亚，只是在那时天使才允许我宣布我所看到的。”

那么萨巴泰·泽维是如何在加沙宣布自己为弥赛亚的？答案既简单又惊人。在埃及的萨巴泰·泽维从撒母耳·甘德的信中得知，一个受启示的人出现在加沙，揭示每个人灵魂的隐秘之根和每个灵魂所需的特别的“回归”，于是他放弃了布道也来到加沙，“为了给自己的灵魂寻找‘回归’和安宁。”我认为这是萨巴泰·泽维生平中最有意思的一句话。当纳坦受启示的故事传开后，萨巴泰·泽维找到了他，不是作为弥赛亚或出于某种神秘的通感，而是“为了给自己的灵魂寻找安宁。”简单说，他是作为一个病人来寻找灵魂的医生。我们从拉尼亚多的信中得知，正是在此时，泽维在埃及进入了正常状态，正为自己违背律法的行为而担忧。他试图治好精神病，在这时纳坦确认了——由于纳坦的先知异象，在另一次纳坦透露在异象中见到了萨巴泰·泽维的形象——他弥赛亚使命的真实性。是纳坦驱走了他的疑虑，在两人一起到巴勒斯坦的圣殿漫游了几个星期之后，劝说他宣布自己是弥赛亚。

纳坦的性格是一种最不寻常的混合型性格，如果可以这么说的话，他同时是施洗约翰和新弥赛亚保罗，一个非常不同一般的人物。他有萨巴泰·泽维身上所没有的一切品质：不知疲倦的活动能力，独特的神学思想，丰富的创造力和文字表达能力。²⁹⁶他宣布了一个弥赛亚，为他闯出一条路，同时他也是这场运动最有影响的神学家，他和他的继承人，曾是马兰诺的亚伯拉罕·米古厄尔·卡多佐，都是经典萨巴提安主义，也就是犹太神秘主义中多重色彩的异端运动的伟大神学家。纳坦自己不实践反律法主义，他只解释它。他把不可名状的兴奋状态和以荒

唐奇怪的渎神行为表现出来的欣快症抬高为崇高实在借以显现的“神圣行为”，新的“回归世界”的行为。这两人的相遇造成了萨巴提安运动。这种新弥赛亚主义的伟大历史力量在纳坦发现萨巴泰·泽维的那一天产生了。他发现这个曾偶然梦想过自己的弥赛亚使命的奇怪的罪人、禁欲者和圣徒真是弥赛亚，他使萨巴泰·泽维成为运动的符号，自己则成为运动的旗手。

从一开始起，远在弥背教之前，萨巴提安神学就必须对萨巴泰·泽维的与众不同之处和奇怪而矛盾的行为与性格作出解释。他的躁狂和抑郁被加以喀巴拉式的解释，特别是约伯的形象从一开始就不断被纳坦当作萨巴泰·泽维弥赛亚个性的原型。有几部纳坦所写的名为 *Derush Ha-Tanninim*（《论龙》）的手稿值得高度注意，其形式是对论及“躺在埃及河中的大龙”之奥秘的《佐哈尔》段落进行注释（《以赛亚书》第29章第3节）。在萨巴泰·泽维被囚于加利波利，还没有人会想到弥赛亚的背教时所写的这部著作中，没有明显的异端思想迹象，作者以一种与传统宗教法典或卢里亚喀巴拉原则毫不矛盾的形式发展自己的思想。但我们发现在此书中他已经阐述了他弥赛亚学说中的新思想，这是阿加达式布道或卢里亚喀巴拉思想所没有的、卢里亚将弥赛亚的出现定义为“回归”的高峰，但他的理论并未给弥赛亚灵魂之根的问题以特别地位。他没有提出弥赛亚灵魂完成使命之前的此世命运这一问题。纳坦的新发展就是要把这一问题与卢里亚喀巴拉的传统观点联系起来。

按纳坦的看法，弥赛亚和我在前一讲中谈到的那些内在过程：“隐退”、“分裂”和“回归”之间有某种联系。在宇宙进程的开端，“无限者”把自己的光收回，于是在“无限者”中心出现了最初的空间，所有的世界就在这里诞生。原始空间中

充满了无形的物质力量，“基质”，世界的形成过程就是给予这些无形力量以形状、从中制造出一些东西的过程。在此之间，原始空间特别是其较低的部分是黑暗和邪恶的堡垒。它是“深渊深处”，其中藏着恶魔的力量。在容器破裂之后，一些神光的火星从“无限者”射出，要在原始空间中创造形式，但它们落入了深渊，植根于最初神光中的弥赛亚的灵魂也落下去了。从创造一开始，弥赛亚的灵魂就在深渊深处，囚于“基质”的黑暗王国之中。在深渊之底，“蛇”与最神圣的灵魂在一起，蛇折磨它，试图引诱它。“神圣的蛇”，就是弥赛亚，被交给了“蛇们”——希伯来语中“蛇”（*Nahash*）一词的数值与“弥赛亚”（*Mashiah*）相同。只有在所有世界的“回归”过程使原始空间中善与恶的选择成为可能之时，弥赛亚的灵魂才能由奴役中得到解放。功德完满之时，弥赛亚的灵魂在“牢狱”中结束了同“蛇”和“龙”的斗争——但在这普遍的“回归”结束之前不会发生——并离开牢狱以世上的肉身显现。这就是加沙的纳坦的理论。最有意思的是，我们发现了17世纪耶路撒冷格托中一位青年的著作，其中也有这种借喀巴拉观点表述的、关于拯救者灵魂之命运的古老诺斯替神话，明显是要为萨巴泰·泽维的精神病作出解释。如果不是这种喀巴拉学说的粗略内容 298 的确存在于《佐哈尔》和卢里亚的著作中，人们禁不住会在最初的萨巴提安神话和被称为奥菲欧派或那森派的诺斯替话之间建立起内在的联系，虽然这种联系会是很模糊的。这些派别都将蛇的神秘象征作为他们诺斯的核心。

纳坦很坦率地将这种新理论对应于实际，并常常强调这一点。他这样说：“我们所说的这些只是为了宣布我们的主弥赛亚王的伟大，宣布他如何打败蛇，虽然它的根又深又强。因为

这些蛇总相引诱他，当他努力从‘基质’中取得神性时，如果‘照明’离开了，蛇就能控制他。它们企图向他显示，它们也有和流溢层‘美’同样的力量，他（萨巴泰·泽维）相信，真正的上帝显现在‘美’之中。法老——他就是大龙，‘基质’的象征——就说过：上帝是谁？但当启示降临，他就能打败它（在他抑郁时折磨他的蛇或龙）。关于这一点，我们的先贤说过〔Baba Bathra 15b〕：‘关于约伯的章节比关于亚伯拉罕的更伟大。因为并于亚伯拉罕，只写道他畏惧上帝，但约伯却畏惧上帝并远离恶’。我已经解释了，在《圣经》中拯救者被称为约伯，因为他落入‘基质’统治之下。这指的是黑暗的日子，就是他受压抑的日子；当照明降临到他，在平静和欢乐的日子，他就处于经上所说的‘远离恶’的状态。因为那时他会从在黑暗的日子落入的‘基质’王国中出来。”

在这种解释中，形而上学和心理学成分紧密交织在一起。或者更确切地说，它们是一体。形而上学的弥赛亚灵魂前史也是精神病状的历史，纳坦正是把这当作泽维神圣使命的证据。我们感到，诺斯替派关于弥赛亚在恶与不洁之囚中被囚的观念，虽然至此在纳坦学说中还未导致异端观点，在弥赛亚背教之后却毫不困难地促进了这种发展。纳坦和其他萨巴提安信徒后来关于弥赛亚使命的异端学说，特别是把他的背教当作完成使命，就以一种令人惊异的方式源于这篇早期萨巴提安文献的核心内容。

4

我以为我在这一讲中简短描述的事实对萨巴提安运动的兴

起和过程提供了不少新的启示。现在我打算在谈论萨巴提安主义时，特别注意在新弥赛亚悲剧性地背教之后这一宗教运动的发展及其对这位弥赛亚行为本质直接和间接的深化。我以为追踪这一运动的过程是重要的，因为至少萨巴提安主义在后世犹太人精神发展中所起的作用被普遍低估了。萨巴提安主义是中世纪以来犹太教中第一次严肃的革命。这是头一次神秘主义观念直接导致“信徒”们正统犹太教信仰的瓦解。这一异端神秘主义在其追随者中引发了多少是隐蔽着的虚无主义倾向。最后，它鼓励了一种建立在神秘基础上的宗教无政府主义情绪，这种情绪遇到合适的外部环境，就会在创造适合于19世纪改革的道德和理性氛围方面起极其重要的作用。

由于两种截然相反而又同样强烈的情绪一同阻碍着对晚近犹太教史上这最具悲剧性的一章作出描述，客观地追踪萨巴提安主义的各个阶段成为不可能。一方面是很容易理解的正统思想对萨巴提安主义反律法主义倾向的反感，另一方面理性主义者和改革者决不愿把自己的精神祖先追溯到那个被蔑视的派别，他们有点不加批评地接受了他们父辈的传统观点，认为这一派别是各种畸形堕落精神的具体体现。在18世纪被称为萨巴提安主义者，在一般公众看来，就等于在19世纪下半叶被称为无政府主义者或虚无主义者。我试图进入这一消失的世界时所遇到的困难，不是由于一般认为的萨巴提安学说的模糊或深奥，这种说法在很大程度上只是神话，而是由于大多数，如果不是全部，可以提供启发的神学和历史文献都被毁掉了。这种情况从心理学的角度不难理解，但对历史学家来说是可悲的。萨巴泰·泽维的追随者坚持尊崇他为弥赛亚，因而在18世纪散布各地的犹太人社会中受到各种迫害。由正统观点看，这

种迫害无须作出解释。几乎不可能期望他们的领袖对一个革命性的派别采取其他态度，这个派别点燃了一场毁灭性的大火，有时还隐约和抽象地宣扬一种新的犹太教。当运动被镇压后，萨巴提安派的神秘文献被尽可能地销毁，人们采取一切行动贬低其重要性，试图将其描绘成一小撮人的行为，假装从一开始正统信徒和异端之间就存在着尖锐对立。

301 实际情况有点不同。比如有各种温和形式的萨巴提安主义，在它们中间正统的虔诚和萨巴提安信仰共存，或多或少有一些杰出的拉比是这一神秘主义新派别的秘密信徒，他们的人数远比正统护教士愿意承认的多。错误估计他们的力量，部分是由于萨巴提安主义作为一个运动长期以来被等同于其极端的反律法主义和虚无主义方面，结果人们故意掩盖这个或那个著名学者和著名家族与这一运动有关的事实。由于受到这样的污蔑，承认自己出自萨巴提安家庭就不是件容易的事了，只有少数拥有很高地位和无瑕名声的人才敢这么做。很久以来，特别是在 19 世纪，出自萨巴提安家庭被广泛认为是可耻的事，无论如何不能公开承认。直到那一世纪中叶，匈牙利犹太改革运动的领袖、青年时代在摩拉维亚曾接触过萨巴提安主义的列奥波德·罗伊还写道，在他们的团体中正大力宣传鼓励新的理性主义运动，但在整个犹太历史文献中没有人提到神秘主义异端与新理性主义代表人物之间非常重要的关系，似乎这种精神联系，有时甚至是继承关系被认为是可耻的。直到 19 世纪初，萨巴提安团体在几个著名犹太社区中还起着重要作用，但人们细心毁掉了所有分裂教分子名字的文献，因为这些人子孙已升到了重要的位置——常常是由于他们早早地参与了思想解放运动。

在基督教世界中，宗教和神秘主义运动在 18 世纪理性主义发展中所起的重要作用今天已被普遍承认，特别是在英国和德国，有许多著作理清了这种深层联系。例如以下观点已得到公认：激进的虔敬主义者再洗礼派和贵格派体现了神秘主义的精神，他们出于最纯粹的宗教动机创造了一种氛围，理性主义尽管起源非常不同，在这种氛围中却能够生长和发展，最终双方朝一个方向起作用。

这同样适合于犹太教。并不是说萨巴提安派是贵格派的一种——他们中许多人绝不是。但面对迫害和谩骂，少数人保持对应于新宗教体验的新精神价值的努力。帮助了解放时代向新犹太教转变。有些作者认为 18 世纪的哈西德运动是 19 世纪解放的犹太社会的开路者。S. 赫维茨首先对这种浪漫误解提出有力反驳，他强调指出，把这个称号加诸萨巴提安运动会更为公正。 302

我们已经看到，卢里亚喀巴拉 17 世纪在整个流散地成为主导精神，因此无须奇怪，受其巨大影响的萨巴提安运动的爆发影响了社区中的很大一部分人。虽然它从未成为群众运动，与其相对来说很有限的力量相比，它对许多追随者的影响就特别深远。但即使其信徒数量也不可低估。萨巴提安·泽维刚刚背教之后，大批人，特别是塞法迪犹太人很易于相信背教是种奥秘的宣传。在摩洛哥这一倾向特别明显，许多在土耳其，特别是那时在土耳其统治下的巴尔干的社区也同样值得注意。

起初，对背教弥赛亚的宣传完全公开进行。只是在后来，几年之后，期待的萨巴泰·泽维从不洁中的胜利凯旋没有发生，萨巴提安主义才改变了性质。它从一个大众运动变为一个分裂教派，其宣传工作秘密进行。这种转变没用几年时间。相对来

说很快地，萨巴提安运动采取了组织较为松散的裂教形式，成员在秘密集会中碰面，努力向外界隐藏自己的观点和活动以免受迫害。这种情况一直持续着，虽然不断有先知相信宣布萨巴泰·泽维尔弥赛亚使命的时机已经成熟，认为他即将重新现身为弥赛亚。时光流逝，计划在新的弥赛亚时代取代卢里亚学说的新喀巴拉比弥赛亚回归说在萨巴提安主义中占据了更多的位置。许多无疑属于萨巴提安神学文献的著作几乎根本不提这一问题，部分是由于谨慎，部分也因为别的问题变得更重要了。

303 虽然有这些有意无意的掩饰，萨巴提安著作常常可以从它们对某些术语，或变化了的术语的使用上轻易地辨认出来，比如 *emunah* 即“信仰”、*Sod ha-elohuth* 即“上帝的奥秘”以及 *Elohe Israel* 即“以色列的上帝”。

在运动的传播过程中，第一批真正重要的堡垒除了巴尔干，就要数意大利和立陶宛。有趣的是在立陶宛它从未打下牢固基础，后来也比在大多数别的阿什肯纳吉犹太人居住的国家消失得更彻底。在立陶宛，运动的领袖大多数是典型的得启示者，包括维尔那的赫舍尔·佐勒夫和先知格罗德诺的查多克·本·舍马尔亚这样十足的复兴主义者。另一方面，在意大利与这一运动秘密保持联系的是博学的喀巴拉拉比中的代表人物，尤其是摩西·查库托的全部弟子：雷焦的便雅悯·柯亨、摩德纳的亚伯拉罕·罗维果。一般来说，在意大利温和主义的影响占优势，在巴尔干社团中则激进主义甚至虚无主义倾向很快就有了很大力量。主要由于哈伊姆·本·所罗门，他更为人熟知的名字是哈伊姆·马拉克，起先受意大利、后来受土耳其“信徒”的影响——运动传播到波兰南部省份，其中大部分当时在土耳其统治下。特别是东加利西亚和波多良成了萨巴提安主义的温

床，在很长时间内都受其影响。此外，在18世纪各个时期，此派在许多德国社区中站住了脚跟，包括在柏林、汉堡、曼海姆、菲尔特和德累斯顿，但首先是在波希米亚和莫拉维亚。似乎后几个国家萨巴提安派人数特别多，拉比、大小商人和手工业者都受其影响。一些波希米亚和莫拉维亚最有影响的犹太人在玛丽亚·德肋撒及其继承人统治时都是这一派别的秘密追随者。有两次萨巴提安派采取了有组织的集体背教形式，他们相信重复这样的马兰诺行为是得救之路。第一次是在萨洛尼卡，1683年 *Doenneh*——土耳其人这样称他们，此词意为“背教者”——的成员公开皈依伊斯兰教。第二次在东加利西亚，罪恶先知雅各·弗兰克的追随者们大批加入天主教。两个团体的成员都继续称自己是 *Maaminim*（“信徒”，即担负着萨巴泰·泽维使命的人），这是萨巴提安派最常用来自称的词。两个团体的成员在正式背教之后仍与萨巴提安极端派保持密切联系，他们认为背教当然只是表面的行为。对弗兰克的追随者来说尤其如此，他们中绝大多数仍是犹太人——几乎全部在波希米亚和摩拉维亚，大多数在匈牙利和罗马尼亚境内。这些人并未公开弃绝拉比犹太教，在法国大革命之后许多犹太团体中孕育着改革、自由主义和“启蒙”运动，那时他们起了很大作用。

到了1850年左右，对萨巴提安派和改革之间联系的了解仍在某些角落存在。在与温和改革运动关系密切的团体中，一个非常值得注意、无疑非常可靠的传说谈到，亚伦·考林，匈牙利犹太教的第一个先锋，年青时曾是布拉格萨巴提安派的一员。普罗斯尼茨和汉堡在18世纪都是萨巴提安派进行宣传的中心，也是正统派与异端及其同情者残酷斗争的舞台，同时又是19世纪初改革运动的主要堡垒。在布拉格，这些弗兰克派

的子孙们在 19 世纪仍然朝拜法兰克福附近奥芬巴赫的弗兰克继承者的座位，用这一神秘主义派别的精神教育后代，1832 年布拉格第一个“改革”组织的领袖中就有这些人。1800 年左右这些布拉格神秘主义者的领袖约拿斯·魏勒的著作就显示了神秘主义与理性主义令人惊奇的混合。在他的大量著作中，有一部非常有趣的对塔木德中阿加达的注释，从现存手稿中可以明显看出，他的万神殿中既有摩西、门德尔松和伊曼努尔·康德，又有萨巴泰·泽维和以撒·卢里亚。到了 1864 年，他的侄子在纽约所写的见证中长篇大论地赞扬他的萨巴提安派和弗兰克派祖先是“真正犹太信仰”，即对犹太教更深入的灵性信仰的旗手。

5

305 但问题是，受萨巴提安运动影响的喀巴拉信徒为什么、又怎样接受了相当公开地与拉比犹太教法典冲突的那些观点。让我重提一下上一讲中我对通过“回归”获救之学说所说的话。关于放逐和解脱的神秘概念和神秘解释最早当然是建立在被放逐的实际经验和关于获救之路的通俗观念上。解脱概念有实践和历史的内涵：从压迫的轭下解脱，新的自由——这就是力量巨大的弥赛亚运动的原动力。这种力量进入了萨菲德喀巴拉学说。在他们的解释中，弥赛亚主义和民族回归的通俗观念涉及整个宇宙的进程。

获救主要不再是从放逐和奴役的轭下解放出来，而是创造过程的根本改变。它被当作经历所有可见的和隐秘的世界的过程，因为它就是 *Tikkun*，即被容器的破裂、后来又被亚当的罪

所破坏的伟大和谐的回归。救赎意味着宇宙结构的剧烈变化。其重要性不只在于圣殿被毁后的放逐状态的结束，更在于人类之父被逐出天堂后一切造物内在放逐的结束。喀巴拉信徒着重强的是救赎的灵性本质而非其历史和政治方面。这些方面没有被否定和轻视，但它们越来越只是成为我所说的神秘和灵性过程的符号。“当善和恶最终被分开，弥赛亚就会到来。”维塔尔这样说。历史意义上的救赎可以说是宇宙意义上救赎自然带来的副产品。喀巴拉信徒从不相信符号和它要表现的实在之间会有矛盾。只要弥赛亚观念不在历史的关键时刻受到考验，没有人能预先看到转向强调内在实体所隐藏的危险性。无论如何，最初卢里亚喀巴拉的主要目的是让人们的心灵作好复活的准备，复活的舞台就是人的灵魂。这种学说把内在生命的再生放在作为政治实体的民族的再生之上。同时它说前者是后者本质的前提条件。道德的改进将带来人民从放逐中的解脱。

306

随着萨巴泰·泽维的到来和民众对他的热情接受，至此只被喀巴拉信徒在少数兴奋状态下体验过的对内在自由的纯洁体验成为许多人共同的财富。自然他们也期待着弥赛亚承诺之外在和历史意义上的实现。希望很快变成了失望，但在弥赛亚兴起中短暂而深刻地体验到的一切不会再失去了。对很多人来说，这种喀巴拉信徒称为“光”从尘埃中升起的体验成为他们意识中迟续的、不可摧毁的一部分。

萨巴提安运动从萨巴泰·泽维出人意料的背教开始成为神秘主义异端，它在救赎之剧的两个领域间制造了一条裂隙，内在的灵魂和外在的历史，救赎与拯救的内在和外在体验，内在和外在的“放逐”，被忽然戏剧性地分开了。这种任何人都没有梦想到的冲突出现在存在的根源和核心处。必须作出选择，

每个人必须自问，他是愿意在悲惨的历史进程中，还是在显示于灵魂深处的内在实在中，去发现他们期盼的关于救赎的真理。萨巴提安派作为异端，出现在大的派别，首先是塞法迪夫、后来是阿什肯纳吉犹太人拒绝使灵魂的审判屈从于历史的审判之时。有人争论说，上帝甚至不在“义兽”的道路上设置障碍，他不可能误导他的人民，用假救赎来欺骗他们。当时出现的众多学说有一个共同点：它们都试图连结内在在体验和不再
307 作为前者符号的外部实在。生命外在与内在方面之间忽然出现的冲突要求新学说解释这种矛盾，换句话说，必须使生命在新的条件下仍然可以承担。喀巴拉从未被迫面对这一问题，我们已经看到喀巴拉始终倾向于把外在世界当作内在生命的符号。萨巴提安主义来自对这种内在矛盾的意识，来自一种悖论，它诞生的规律决定了它随后的发展。它建立在背教救主这样悲剧性的悖论上，成长于相互联系的众多悖论中。

无法回避的是，萨巴提安派的宗教特性和发展与基督教有一种广泛的，发人深思的相似性。在两者当中，古代犹太人关于上帝仆人遭难的悖论都被推向极端。在两者当中，对信仰的某种神秘态度都围绕一个历史事件而清晰化了，这一历史事件反过来又由于其悖论性质而获得了力量。两个运动开始时都强烈期盼 *Parousia*，救主从天上、从不洁中的降临或回归。在两者当中，在救赎的混乱中旧价值的毁灭都导致了反律法主义倾向的爆发，有时较为温和隐蔽，有时则激进而粗暴。在两者当中，新的“信仰”概念都是对获得拯救的世界的认识，这种“信仰”涉及到潜在的更令人惊异的悖论。最后，在两者之中，人们最终都会遇到某种三位一体和上帝化身为救主的神学。

一定不要低估基督教观念对萨巴提安派直接或间接的影

响。这种影响通过不同渠道得以实现，其中对理解萨巴提安派最重要的一条渠道是马兰诺，我以后会再谈到这个问题。但最错误不过的就是认为我刚才所说的相似完全是由于外来影响，或是对基督教原型的模仿。犹太教改革派的危机来自内部，即使没有基督教的影响，它也几乎不可能走其他道路。还有，萨巴提安主义和基督教之间存在着重要的历史、道德和宗教差别，这些我们也不应忽视。 308

在萨巴提安运动中，我们发现了对格托的反叛，但它却从未成功地摆脱它反抗之物。对此必须补充下面一点，即可与耶稣的情况相比的萨巴泰·泽维个性的苏醒。的确，这种觉醒是与晚期犹太弥赛亚主义中某种倾向相一致的。犹太教关于弥赛亚个性的观念令人吃惊地苍白无力，特别是与耶稣的个性在基督徒心灵留下的强烈印象相比，犹太教的弥赛亚可以说是无个性的。两位伟大的拉比，弥赛亚主义经典的编纂者塞法迪夫人以撒·阿巴尔巴内和布拉格的耶胡达·莱维·本·贝察莱尔，即所谓“奋发的拉比莱维”，他们刻画的弥赛亚是完全非个性化的。关于古典的卢里亚主义，可以说它对弥赛亚个人不感兴趣。因此毫不奇怪，当获得普遍承认的弥赛亚出现时，他相对而言缺乏个人魅力，更不必说独特的思想，并不被认为是缺点。我以前曾提到，萨巴泰·泽维没有留下令人难忘的“导师语录”，没有“格言”，似乎也没有人期望他会有。只是到了运动末期，我们才能在雅各·弗兰克身上发现强烈的个性，他的言辞有一种相当强烈虽然是罪恶的魅力。但这位一度在每个细胞中充满个性的弥赛亚，也是整个犹太弥赛亚主义历史上最骇人听闻和可怕的人物。

回到我们的比较，这两位弥赛亚的命运完全不同，两种宗

教悖论也不一样。被钉上十字架与背教这两个悖论无论如何是在两个不同的层面上。后面直接走向无底的深渊，它使一切都成为可接受的。萨巴提安主义在两者之中所受的冲击要更大，信徒被迫动员更多的感情力量去克服背教的弥赛亚这一可怕的悖论。死和背教不会激起同样或相似的感情，因为至少背教所含的积极因素更少，萨巴泰·泽维关键时刻的举动（或不如说，激情）与耶稣之死相比，没有提供新的革命性的价值标准，他的背叛只是摧毁了旧价值。因此可以理解，将自己交给魔鬼的无助的弥赛亚这一概念产生了巨大的吸引力，如果推向极端，它会直接导致虚无主义的结果。

我们已经看到，萨巴提安主义的起点是试图捍卫萨巴泰·泽维的使命。没有什么比赞美犹太人心目中最可恶的行为更具有悖论性质——背教这一事实暗示着灵性爆发性升华的某种东西，是这种升华使人采取了背教行为。

似乎令人完全不能相信的是，建立在这种基础上的运动会影响那样多的人。必须考虑到关键性的外在因素，那就是塞法迪夫社区在运动中的作用。若干世纪以来，伊比利亚半岛的马兰诺，成千上万那些犹太人的后代，在1391—1498年间的迫害中加入了基督教，他们被迫过着双重生活，他们奉行的宗教不是他们所信仰的。这种双重生活威胁了，如果说不是摧毁了，他们犹太情感和思维的完整，即使他们或他们的孩子在17世纪逃离了西班牙，回归传统信仰，他们仍保留着这种特殊性格。背教弥赛亚的观念美化了不断折磨他们良知的过失。曾有过马兰诺试图为自己的背教辩护，值得注意的是，他们提出的为自己秘密信仰犹太教进行辩护的所有论证，后来都出现在萨巴提安主义的意识形态中。最常被提到的是以斯贴王后的

命运。据说她在亚哈随鲁王的宫廷中过着马兰诺的生活，“没有说出自己的种族和家庭”，但仍忠于她父辈的宗教。

弥赛亚由于其使命的本性不得不演出不可避免的背教悲剧，这是一种理想的学说，为马兰诺被折磨的良知提供了一种宣泄。我怀疑，如果没有塞法迪夫犹太人的这种精神导向，新的学说是否还能立足并成为使格托解体的重要因素。马兰诺和背教弥赛亚命运的相似在萨巴泰·泽维背教之后只被谈论了很短时间，并非偶然的是，萨巴提安派的宣教领导者亚伯拉罕·米古厄尔·卡多佐（死于1706年）自己就出身马兰诺，早年曾学过基督教神学。卡多佐和新先知加沙的纳坦是头两个伟大的异端喀巴拉信徒，他们的学说的共同之处在于其基本信条中对普通人来说是极其大胆的悖论。两个人都是不知疲倦的作者和宣传家，都全力在所有细节上发展自己的理论。纳坦的巨著 *Sefer Ha-Beriah* 即《创造理论》写于1670年，而卡多佐在随后的年代中写了一整套论上帝的新萨巴提安著作。

6

这些学说以弥赛亚的命运和普遍的救赎问题为出发点，逐渐扩展到别的宗教思想领域，直到最终它们开始蔓延到整个神学和伦理学领域。比如，卡多佐教导说，由于以色列的罪，我们所有人从一开始就注定要作马兰诺，不得不处在不断否定自己内心知识和信仰的悲惨命运中。上帝的恩宠拯救了我们，而拯救是通过弥赛亚遭受的最大牺牲实现的。因为只有弥赛亚的灵魂才足够坚强，能经受这种牺牲而无损。不用说，这种弥赛亚概念吸引了不幸的心灵被双重化的马兰诺。它也碰巧使我们

想起了历史来源完全不同的一个观念，也就是卢里亚通过“救起失落的火星”实现回归的学说，我在前一讲中曾大略谈过它。这种学说发生了转变，这在萨巴泰·泽维背教之前没有人想得到，但从那时起这种转变就变得非常时髦了。按公认的正统解释，以色列被分散到各国是为了从各处收集散布在世界上的灵魂和神光的火星，通过虔诚的行为和祈祷从各处的牢狱中“把它们举起”，当这一过程接近完成之时，弥赛亚就会出现并收集最后的火星，把恶的力量赶出它们所盘踞的元素。善与恶、洁净与不洁从那时起永远分开。加沙的纳坦相当成功地阐述了这一学说的异教版本，它与正统学说的区别主要在于结论：善行的吸引力不足以将火星从“基质”或“壳”的牢狱中解放出来。伟大的“回归”过程有许多阶段，特别是在最后和最难的阶段，为了把隐藏的火星从束缚中解放出来，或用一个形象化的说法，为了迫使牢门从内部打开，弥赛亚自己必须降临恶的王国。就像“光”必须降临到埃及——一切黑暗邪恶的象征——去收集失落的火星，弥赛亚在世纪之末为了完成使命要开始他最困难的通向黑暗王国的旅程。在他到达终点之前恶不会消失，救赎不会扩展到外部世界。

很容易看出，这种学说满足了一批人的需要，他们认为自己在内在意识中已经体验了自身和世界的拯救，他们寻求解决的是他们的体验与持续的放逐之间的矛盾。弥赛亚背教是完成他使命最困难的部分，因为救赎包含着悖论，这只有在它最终实际发生时才为人所认识。救赎不是卢里亚学说中稳定的不受阻碍的过程，它是一个悲剧，使弥赛亚付出了一般人不能理解的最大牺牲。为了完成使命，他必须通过自己的行为谴责自己。大量的宗教感情被用于论述这一危险的悖论，去让信徒

充分品尝其中的苦涩。

关于这一点必须补充几句，萨巴提安派所说的“弥赛亚的奇特行径”从旧秩序的观点来看，也不只有消极方面，它有积极方面，因为弥赛亚的行为依照的是新世界中的律法。如果世界的结构由于“回归”过程的完成而发生内在变化，托拉，万物真正的普遍律法，从那时起一定是以另一种面貌出现，因为世界的原初状态现在幸运地恢复了，而在放逐状态持续期间，它出现在信徒面前的面貌自然是“放逐期律法”。弥赛亚站在两条路的叉口。他在弥赛亚的自由中实现了新的律法，这从旧秩序的观点来看完全是颠覆性的。它颠覆了旧秩序，因此所有符合它的行为与传统价值明显相矛盾。换句话说，救赎意味着只摧毁托拉反映了“放逐”的那些方面，托拉自身是不变的，改变的是它与思想的关系。新的前景出现了，新的弥赛亚犹太教代替了“放逐期”犹太教。大量激进的阶段论和新世界新律法来临的迹象——在《佐哈尔》之《虔诚的牧人》中有大量这类内容——被萨巴提安派用来为自己的革命性理论辩护。1300年时孤立的犹太“精神”最终找到了归宿，可以说，它开始在更广泛的范围内产生影响。

令人迷惑的是，早在萨巴泰·泽维背教后一两年，这些思想就清楚地表达出来了。在1668年的一篇文章中，纳坦在萨洛尼卡的弟子亚伯拉罕·佩雷兹就提出了可以称为反律法主义的理论：在新世界来临时仍忠于“口传托拉”，即拉比传统，或再说的清楚一些，现实存在的“放逐期”犹太教，将绝对会被当作罪行。对本质并未改变的托拉的新理解，就是说，新犹太教，据说将代替旧犹太教。作者表明他完全清楚这一理论的内涵和结果，的确，他谨慎地防范纯反律法主义的危险：按他

313 的看法，新世界的好律法只有随着完全和最终的救赎，即在弥赛亚完成了他的受难，进入恶的世界。从内部歼灭或改变了恶之后，才能为人所知晓。在新世界到来以前，在我们所生活的黎明时期，古代律法仍有效。正统学说的门面被保存了，虽然对其信条和价值的感情无疑完全发生了变化。

在这种理论中，反律法主义倾向只是潜在的，由温和萨巴提安派以各种形式提出来。只有少数萨巴提安分子能奇迹般地持续生活在悖论中，一方面虔诚地遵守律法，另一方面相信在已迫近的新时代中遵守律法是无意义的。我们知道，有些怀有这种情感的萨巴提安分子把他们对传统的、拉比犹太教范围内的宗教信条的依恋表现在完全是个人性质的文献当中，他们在那里完全敞开了心扉。这些文献中最令人吃惊和感动的是北意大利摩德纳两个萨巴提安分子的日记，我在其他地方详细记录了这两份日记。萨巴提安温和派，特别是在1715年前，对这一运动是非常重要的。由于忽视了它，许多事实无法得到澄清。因此常常有人徒劳地否认这些人属于萨巴提安运动，因为这一运动被当作对拉比犹太教邪恶的背叛，在理论上和行动上都有公开僭越和犯罪的倾向。但这种描述远非完全真实的。

314 另一方面，必须承认当时既有亚伯拉罕·伊雷兹所倡导的这种观点，也有真正堕落的反律法主义。在中世纪犹太史上，在严格的穆斯林和拉比律法统治下形成的严格的感情和理性态度头一次让位给新的情绪。这种旧的生活方式对犹太人思想的影响非常大，数世纪以来，没有一个运动，至少没有一个有组织的运动曾反抗在实践中应遵行律法的价值观。正统犹太教因其本性，比基督教或伊斯兰教为反律法主义的爆发提供了更多

注意。为了寻找这一明显矛盾的原因，我们必须追溯某种外在的历史事实。比如犹太社会中强烈的自我保护机能可以及早察觉到反律法主义倾向的颠覆性；犹太社会的历史环境使这种危险非常现实。同时也必须考虑到，背叛律法的个人最明显的出路只能是设法脱离犹太人社会，皈依非犹太宗教。只有对律法和救赎的基本范畴作出神秘解释，才能为反律法主义铺平道路，使其能留在犹太教框架之内。另一方面，反律法主义反判到来之时远比在其他宗教中更为狂暴，它吞没了大半萨巴提安运动，用现代术语来说，那部分人就是激进派。

在极端反律法主义发展中出现的动机有两类，一方面是弥赛亚的个性及其悖论，一方面是信徒的态度和个人体验。温和与极端萨巴提安派的分歧之处来自这样一个问题：弥赛亚的行为是否是信徒的榜样？温和派认为不是。他们坚持新宗教生活的悖论仅局限于弥赛亚个人。弥赛亚独自站在十字路口，旧的价值不能再约束他，他必须独自通过恶的世界踏出一条艰难的路，这是他使命的标志。他的行为不是追随者的榜样，相反，就他们的地位来说，这是过犯。加沙的纳坦已经断言（1667年）正是萨巴泰·泽维的“奇特行为”证明了他弥赛亚使命的真实性：“因为如果他不是救主，这些背离律法的行为就不会在他身上发生，当上帝的光照到他，他就作出许多世人看来奇特和值得惊异的行为，这就是他的使命真实性的证明。”真正的救赎行为同时也是招来最大诽谤的行为。在信徒的生活中则不能有虚无主义倾向，如果“回归”没有完成，没有改变外部世界，如果以色列仍处在放逐之中。弥赛亚悖论纯然是关乎信仰的，如果出现在个人生活中，也只能是在实践领域之外。卡 315
多佐非常坚决地在神秘背教问题上捍卫这一立场。

7

在这一点上分裂不可避免。激进派不能容忍就弥赛亚使命的悖论问题继续与消极信仰妥协。他们坚持说，既然末日已近，这一悖论必然成为普遍的。弥赛亚的行为作出了榜样，追随他是一种责任。这种宗教观念带来的后果完全是虚无主义的，特别是自愿的马兰诺这一概念。当时有一个口号：我们必须全部进入恶的王国，从内部征服恶。在各种理论外衣下，虚无主义的使徒宣讲说，在某些阶段“回归”过程再不能由虔诚行为推动，必须以恶抗恶。这样就出现了一种情况，在宗教史上每当宗教思想发生重大危机时这种情况就会以悲剧性的必然而出现。我指的是那种致命的，同时又非常有诱惑力的神圣的罪的学说，它以一种引人注目的方式反映了两种相当不同因素的结合：道德的衰落和灵魂中原初的、长期沉睡的力量的苏醒。在18世纪，犹太教的精神财富面临着萨巴提安宗教虚无主义的危险，而萨巴提安主义的道德实质上包含了以上两种因素。这种情况，被其最后阶段，弗兰克运动的悲剧历史最好地加以证明了。

托拉规定了原罪和羞耻感之间的联系，这就摆在关心“回归”，即从罪的耻辱中解放的喀巴拉信徒面前一个难题，因为在新弥赛亚国中羞耻消失了。相反的救赎办法就是“踏着羞耻的外衣”寻找救赎，这是某些诺斯替信徒归于耶稣名下的一句非常有名的话。雅各·弗兰克在激进萨巴提安派中公开提倡这一方法。密西拿中古老而深奥的词句现在获得了作者不曾想到的意义：通过“恶的冲动”去爱上帝。

摩西·哈齐兹区分了两种形式的萨巴提安异端：一派将每个用各种轻重过犯玷污自己的不洁者都当作圣徒。他们说，我们眼见到他们在禁食的日子进食，那不是肉体而是灵性的一餐，他们在世人眼前玷污自己并非不洁，那是借以与圣灵接触的方式。我们看见他们在思想中和行动中所犯的恶行，他们说那正是必须作的，其中有回归之奥秘，是在从“基质”中抢救神性。他们一致同意，犯罪行恶事的人在上帝眼中是善良诚实的。另一派异端有不同的目的。他们常争辩说，随着萨巴泰·泽维的到来，亚当的罪已被纠正，义人被从恶人和渣滓中挑选了出来。按他们的看法，从那时起，一部新的托拉成为了律法，所有以前禁止的事物现在都被允许了，包括迄今为止被禁止的性过犯。既然一切都是洁净的，这些事也没有罪和害处。如果在我们面前他们遵守犹太律法，那只是因为经上写着：“不要全部抛弃你母亲的托拉。”

哈齐兹这些追查异端者的论断也许不全可靠，但它为关于萨巴提安派在 1700—1760 年间发展的大量证据所支持。哈齐兹 1714 年所描述的谴责的学说，直到这个世纪末一直在广泛分布的犹太定居点以各种形式被实践着。在诺斯替历史上，卡波克拉蒂斯派被认为是这种自由思想和虚无主义智慧的杰出代表，就我们所知，雅各·弗兰克在几处用以教导弟子的反律法主义福音中的果敢精神与此并不相同。他借以支持宣讲的观点没有构成一个理论，只不过是真正的虚无主义的宗教神话。

一般来说，虚无主义学说出于其本性不会公开宣讲，即使是书面作品，也不会毫无保留地公开。但在弗兰克那里，他的 317 追随者们无尽的激情和虔诚使他们保留了这份惟一的文献。对他们来说，弗兰克是上帝的化身，他的话是神的启示。不管人

们对雅各·弗兰克的性格和个性如何看，他的追随者无疑大部分是心地纯洁的人，我们现有他们两部相互独立的著作，他们的言词中显示出深厚而真诚的宗教感情，很明显，他们在他们先知的晦涩格言中一定发现了拉比犹太教没有给予他们的解放，从“我们必须进入的深渊”中，从我必须背负的“沉默的重负”下。我们有三两种 *Ksiega Slow Panskich* 即《主的话语之书》的波兰语手稿。这部格言、比喻、解释和“托拉的话语”的集子——如果能这样称它们的话——是典型的原始野蛮和道德堕落的结合，我已经提到过，它以其充沛的力量震撼人心。为了公正起见还应补充说，这部著作风格的严谨和思想的奔放是不容否认的，也许是曾有过的最值得注意的“圣书”。某些多少是悖论式的塔木德和其他资料中的句子，还有某些神秘象征，在 1700 年后成为宗教虚无主义的口号，这种虚无主义中关于堕落的神秘主义和具体内容与传统宗教的所有信条都发生了公开冲突。塔木德和半塔木德格言，如“为犯罪而犯罪是伟大的”，或“托拉被摧毁就是它的实现”——这些话的原义绝非反律法主义或虚无主义的，但被这样加以解释了——被胡乱引用。激进的萨巴提安派喜欢说：托拉是拯救的谷种，就像谷种要在地里腐烂才能发芽结实，托拉也必须被推翻才能显示出真正的弥赛亚神光。统治万有的有机发展规律决定了拯救过程与人的邪恶行为和“腐烂”相联系，至少在某些方面，某些时间当中是如此。《塔木德》说“大卫的儿子只在完全有罪或完全无辜的时代到来”，许多萨巴提安分子把道德观建立在这一格言上，既然我们不能全成为圣徒，那就让我们全成为罪人。

真实情况是，这一罪的神圣性学说体现了几种观念的混合。除了某些的确纯洁神圣的行为必须承担有罪的外表这一信

仰外，还有一个观念，即真正的恶要由宗教热情从内部改造。很明显，这些观念与世代以来形成的犹太教道德训诫和思辨的本质完全违背。似乎在律法世界中发生了无政府主义叛乱。这种反动非常剧烈，某些激进的秘密集会和仪式的目的就在于人性在道德上的故意堕落，下沉最深的人最可能看到光明。来自萨洛尼卡的激进派使徒，特别是雅各·弗兰克不知疲倦地阐述着这一论题。

但仅仅谴责这一学说并不能给我们任何东西。我们必须注意其积极方面，激进分子们宗教或道德的虚无主义，归根到底，只是他们回归犹太生命之源的冲动的混乱错误的表达，这种冲动在当时的历史条件下不可能得到正常表述。“信徒”在1666年大起义时体验到的真正获得解放的感觉试图在道德和宗教层面上寻找释放方式，而历史和政治现实使这一点不可能实现。一旦弥赛亚走向不洁之门的神话开始破灭，对犹太生活的外部环境的革命在弥赛亚背教之后已不可能，这种感觉就折向内部，激发了很容易适应理性化和改革精神的情绪。

还有一个动机，它在宗教史，特别是神秘派别历史上总是与神圣的罪的学说一起出现，那就是人们所熟知的，被拣选者与大众有根本区别，不能用同一标准加以判断的观念。在新的灵性律法统治下，被拣选者体现了一种新的现实，他们超越了善恶。众所周知，古代和现代的基督教裂教被真正的新生者不会犯罪的观念导向了什么结局，据说他们不会犯罪是因为他们所作的一切是在更高的层次上。相似的观念不久就出现在兴起的萨巴提安运动中，特别是在萨洛尼卡。在隐秘世界中，救赎的内在实现依然开始，它确定了规范体验过它的人的更高律法。

我不打算讨论这一论点的各个具体实例。有两种论点：犯罪是善行，是为了从内部制服恶的力量；已生活在弥赛亚“回归”世界中的人不可能犯罪，因为对他们来说恶已失掉了意义——这两种论点似乎相互矛盾，但从实践的观点来看，它们的结果是相同的。两者都有一种倾向，肯定关乎真正信仰的内在神秘行为，而把所有外在行为当作不真的东西加以反对。激进萨巴提安派，虚无主义者，一致认为救赎至此只是内在地成为真实的，仍不为人所见。同样，真正的信仰也必须秘密地信奉，而外在行为要服从“放逐期”世界的恶的力量。人所持的信仰不再与真正信奉的相符。每个人必须以某种方式分担马兰诺的命运。人的心口可以不一致，但不一定要脱离犹太教，实际上大多数激进萨巴提安信徒还是犹太教徒。外部世界的价值为内在和秘密的仪式所否定，外在世界是拉比犹太教的世界，它已被弥赛亚的反律法主义犹太教，即消灭托拉以真正实现托拉的犹太教所秘密代替了。如果人们追随萨巴泰·泽维，这个外在世界也可以是伊斯兰教的，如果人们追随弗兰克，这个外在世界也可以是天主教的。读神的感恩“赞美你，允许被禁止之事的主”，被这些激进者认为是他们感情的真实表达。因为在这里问题不在于否定托拉的权威，而是代之以“更高世界的托拉”即 *Torah de-Atsiluth*，只有它才是重要的，而不是现在的感性形式的托拉即 *Torah Beriah*。对于这些怀着无政府主义宗

320 教感情的新犹太教徒来说，所有三种伟大的传统宗教都不再有绝对价值。这种犹太意识的革命逐渐传播，大多数在德国和哈布斯堡王朝统治下的其他国家格托内的萨巴提安犹太人继续公开承认拉比犹太教，但私下认为自己已经突破了它。法国革命的爆发使他们的观念得以在政治方面得到表现，不需要作很大

的改变，他们就成为不受控制的政治启示录使徒。对现存的一切加以革命的冲动不再表达为悲观的理论，比如神圣的罪，却在宣告新时代的任务时带有强烈的实践性。

弗兰克在 1791 年死后，有一段时间被认为会继承他担任奥芬巴赫派领袖的那个人，当时他用的名字是尤尼乌斯·弗雷，1794 年前与丹东一起被送上断头台，但极端派别仍存在。整个来说，运动仍限于犹太社区之内。布拉格的摩西·布尔日记录了他父亲 1794 年告诉他的关于弗兰克派的情况，这记录很具特色；“除了托拉，还有一部圣书叫《佐哈尔》，它启示给我们在托拉中非常隐讳的秘密。它号召人们为灵性完善而努力，并告诉我们达到目的的方法。有许多高贵的人信奉这一学说。他们的目标是从精神和政治的压迫下解放。上帝在后来的日子像在早先的日子一样显示自己。我的孩子，你应当知道这些。”

8

无论在萨巴提安温和派还是极端派的意识中，犹太教都已发生了根本的改变。争论不能不涉及到传统形式的喀巴拉，萨巴提安主义的理论来自对卢里亚主义某些方面的过分强调，因此并不奇怪，从这时起，许多新的理论如果不把卢里亚观点当作最终结论，就得从头开始建造自己的神秘观念。在喀巴拉历史上，新观点新体系的出现几乎无一不伴随着末日已临近的信念。³²¹我们在喀巴拉文献中一再读到，神最深奥真实的奥秘在放逐时期是隐藏的，而在末日的前夜将显示其真正含义。摆脱早期学说代之以新观点的勇气就来自这样的信念，虽然“传统”的外表还保留着。阿布拉菲亚、《佐哈尔》、《奇迹书》制定萨

菲德喀巴拉体系的人——他们都与萨巴提安派和弗兰克派一样，呼唤着黎明的到来以证明他们的新观点。某些萨巴提安分子，像加沙的纳坦，只是重新解释卢里亚的观点而非否定它们，别的人则程度不同地与它们决裂了。萨巴提安喀巴拉信徒，特别是在萨巴泰·泽维背教后的五六十年间，对这方面考虑得很多。亚伯拉罕·卡多佐、撒母耳·普里摩、亚伯拉罕·罗维戈和他的门徒末底改·阿什肯纳吉、尼赫米亚·哈温，最后还有约拿单埃伯舒尔茨，都是多少带有异教性质的萨巴提安喀巴拉的杰出代表。他们的作品和思想现在相当出名。但更为坦率的虚无主义理论的细节我们还不太清楚。特别是对“最激进的萨洛尼卡叛教者”组织的主要理论家巴鲁赫·库尼奥的理论，我们只有间接了解，此人更为人熟知的名字是伯拉亚。他无疑启发了弗兰克“理论”中的关键之处，可能也影响了青年约拿单·埃伯舒尔茨（1690—1695年）神秘著作中的重要思想，后一个人是拉比犹太教最后的伟大代表人物之一，他与萨巴提安派的秘密关系直到今天仍有人极力否认。三十年后汉堡出现了流言，把埃伯舒尔茨当作萨巴提安派，于是他否认自己写过那些神秘著作，但文体分析可以证明他的确是书的作者。

总的看来，可以说萨巴提安派的上帝概念与萨巴提安派的基本学说，即萨巴泰·泽维背教是神奇奥秘的说法一样具有悖论性质，其他概念都建立在这样的思想上，即真正的“上帝的奥秘”（*Sod ha-Elohuth*），已由萨巴泰·泽维本人在期盼已久的世界的安息日前夜昭示给了萨巴提安信徒，而在放逐时期它对学者，神学家、哲学家和喀巴拉信徒都是隐藏的。“放逐”开始前的最后一位智者西门·本·约海和他的友人了解这一秘密，他们智慧的暗示散布在《佐哈尔》和塔木德阿加达当中。但这

些暗示和获得真知的路标在“放逐”期间一直是不可解的谜。它们被一层帷幕所遮盖，甚至喀巴拉信徒也无法将这层帷幕揭去。萨巴提安派对隐晦的谜的解释，他们对上帝真正的奥秘的分析，他们对因弥赛亚启示而再生的犹太教提供的神学都非常令人吃惊，就像弥赛亚必须叛教的悖论一样。这完全是一种关于隐秘上帝和世界创造者的新形式的诺斯替二元论。而这却被当作一神论的真意。这些观点的形式是各种各样的，它们的共同之处是其基本概念，我想将其简要地描述一下。

二三世纪的古代诺斯替派区分了隐秘的、善的上帝——也就是给予启示的上帝，他们称他的知识为“诺斯”——与造物主和立法者，他们也称他为犹太人的上帝，说是他写了旧约。犹太人的上帝或以色列的上帝这一用语被赋予贬义。诺斯替派认为混淆两个上帝——较高的是慈爱的，较低的只是公正的——是宗教的不幸。这是一种最深奥、作用最大的反闪族主义形而上学，直到今天，它还以上述这些观点表现出来。萨巴提安派的二元论与其有显著的区别。萨巴提安派区分了他们称为“第一因”的隐秘上帝和被启示的上帝，“以色列的上帝”。他们认为第一因的存在对于每个理性生物都是明显的，关于他的知识是我们意识的一部分。每个有理智的孩子都不会否认第一因的必然存在。但通过推理获得的知识在宗教上没有意义。宗教决不关注第一因。宗教的本质在于对心灵不能把握之物的启示中，第一因与世界和创造毫无关系，它既不决定命运也不决定果报。它是哲学家的上帝，亚里士多德的上帝，按卡多佐的说法，甚至是宁禄、法老和异教徒崇拜的上帝。另一方面，宗教的上帝是西奈山上的上帝。托拉，启示的记录，没有说出一切存在隐秘的根，我们只知道它存在，但它从未显示过。只有

启示才能说，也只有启示才说出了“以色列的上帝”，Eolhe Israel。他是万物的创造者，但同时他是第一因的头一个产物。

古代诺斯替派贬低以色列的上帝，而萨巴提安派贬低隐藏的上帝。按他们的看法，在放逐中以色列的错误就是混淆了第一因和第一产物，理性的上帝和启示的上帝。卡多佐和哈温在可怕的结论面前并未退缩，这个结论说在放逐的苦难中，以色列失去了对上帝的真正纯洁的认识。哲学家想强迫人们把亚里士多德的上帝当作宗教的上帝，他们总有一天会受到惩罚，以色列决不为他们而自豪。

宗教的对象，我们祈祷的对象，只能是“以色列的上帝”以及他与他的“光”的整体或联合。从这种创造性的二元论出发，一些萨巴提安信徒发展了隐秘上帝、以色列的上帝和“光”的三位一体论。不久又发展出这样的观点，救赎的完成依赖于弥赛亚代表三位一体中的三个位格分别出现，最后出现一个女性弥赛亚！萨巴提安派关于这个新三位一体的概念的看法在尼希米·哈温的 *Oz l'Elohim* 即《上帝的威力》——萨巴提安喀巴拉的惟一出版了的著作——中有长篇论述，虽然它很有意思，在这里却不很重要。更重要的是，甚至温和派萨巴提安分子也试图谈论与犹太基本信条相矛盾的上帝概念。他们情绪化地坚持宣称某种派生物是宗教的最高对象，这有些令人奇怪和困惑。正统派对这种分开理性上帝与被启示的上帝的尝试非常愤怒，这太可以理解了。

对萨巴提安派来说，所有的现实辩证地成为非真实和矛盾的。他们自身的体验将他们引向永远与自身相矛盾的存在这一概念。并不奇怪，他们的上帝与他们的弥赛亚一样带着自我矛盾和分裂的印记。

第九讲

哈西德主义：最新的阶段

1

在犹太神秘主义发展过程中，它的最后阶段哈西德运动是 325 文献中描述的最全面的，我在第三讲末尾说过，这一 18—19 世纪波兰、乌克兰的哈西德运动与中世纪德国的哈西德运动毫无关系，新哈西德运动在 18 世纪中叶稍前由著名圣徒和神秘主义者以色列·闪·托夫（“圣名之师”）创立，此人死于 1760 年，在哈西德运动留下了很深的个人印记，正如萨巴泰·泽维影响塞巴提安主义。大批俄国和波兰犹太人卷入这一运动，特别是在 19 世纪中叶以前，但在斯拉夫国家和俄国以外，这种神秘主义形式从未扎下过根。

在过去三十年间，关于哈西德运动的文献增长的特别快，这一研究领域不乏有思想和学识的作者。马丁·布伯，西蒙·杜

伯诺，霍洛德茨基，雅各·敏金和其他人的著作作为我们提供的对哈西德精神的了解，比目前我们对哈西德以前各阶段的了解更为深入。它的历史，它与反对者的争论，运动中圣徒和领袖的形象，甚至后来它堕落成反动力量的政治工具——所有这些今天已相当为人熟悉。对犹太神秘主义的学术性研究应从它最后的阶段开始，从这里向更早的阶段推进。当我们想起哈西德运动仍是在我们身边的活生生的现象，这种意见就不那么令人吃惊了。它尽管衰落了，在无数我们同胞的生活中仍是活生生的力量。326 不仅于此：一些思想开放的作者，不一定是所谓学者，他们研究的结果表明，在哈西德特殊生活方式的表面下还有一个正面价值层面，在 19 世纪理性主义“启蒙”和神秘主义的愤怒斗争中，这一层面太容易被忽视了。

众所周知，哈西德的感情世界对那些起初就关心犹太教精神复兴的人有很强吸引力。这些人很快感到哈西德作品中包含着比他们的理性主义反对者 Maskilim 更富有成效和创造性的观点，再生的希伯来文化在哈西德遗产中找到许多东西。像阿哈德·含这样一位谨慎的评论者约 1900 年在对现代希伯来文学的评论中写道：“令我们羞愧的是，如果今天我们想找原初希伯来文学的印记，就必须到哈西德文献中去找，在那里而不是在哈斯卡拉文献中，才能在完全空想的东西之外偶然碰到真正带有创造性犹太人天才印记的深刻思想。”

哈西德作品比早期喀巴拉文献更易于被接受有两个最重要的原因，其一是重要的哈西德作者的较为现代的风格，其二是他们喜爱使用格言警句。在大多数老喀巴拉作者那里，读者必须努力进入一个奇特的象征世界，必须适应复杂的常常是深奥的语汇，即使这样理解也常常很困难。哈西德作品则不同，在

希伯来语法上许多重要的哈西德作品都有明显错误，但它们很吸引人。一般来说，虽然决不能称为完善，尽管是神秘主义的，但哈西德著作的风格比早期喀巴拉文献更为明白晓畅，其中有着必须称之为现代的气息。如果其代表人物中有像格雷茨的拉比菲尼克斯、布拉茨拉夫的拉比拿曼、库茨克的拉比以及其他哈西德主义领袖那样高明的格言大师，我们会更多地了解旧喀巴拉。但我说过，虽然这一研究领域已有各种语言的著作，其中一些还是杰作，我们仍有更进一步解释哈西德的余地，特别是关于它与整个犹太神秘主义的关系。我不打算与今天广泛流传的非常好的哈西德逸事和格言集作竞争。你们也不会想让我给马丁·布伯的著作和刘易斯·纽曼编的多卷本“哈西德文集”中大量的哈西德故事和教导再增加任何东西，不是因为我这么做有困难，这种文献的范围是非常广泛的。但这一讲我只想讲与我们问题直接有关的几点。

一段时间以来有种否认哈西德神秘主义性质的倾向。虽然我不同意这种观点，但我认为它有一定道理。此外它的价值正在于表明我们在处理一个难题。这个问题在我看来就是喀巴拉思想通俗化的问题，或换一种说法，我们在这一讲中必须考虑神秘主义观念的社会作用问题。但在深入探讨之前，让我重提一下前两讲的主题，旧喀巴拉、萨巴提安主义和哈西德运动无论如何是同一过程的三个阶段。我们看到，异端化的倾向内在于第一阶段之中，卢里亚喀巴拉与众不同的特征是弥赛亚主义因素所起的重要作用。我说过卢里亚主义吸引群众是因为表达了他们对解放的渴望，强调我们破裂和不完善的存在状态与 *Tikkun* 过程中完善状态的对立。在萨巴提安运动中这种“在我们的时代”获救冲动成为心理失常的原因。即使萨巴提安的影

响极大，作为传道运动它注定要失败，它过分的矛盾性质超过了一切形式神秘主义中内在的根本矛盾，使它只能存在于较小的团体之中。另一方面哈西德大体来说是重新解释喀巴拉使其易于为群众接受的尝试，在一段时期内，它获得极大成功。

可以说在萨巴提安的兴起和衰落之后喀巴拉只有三条出路，除非接受被萨巴泰·泽维的新教徒们完全搞糊涂了的矛盾结论。第一是假装什么事也没有发生过；这的确是许多正统喀巴拉信徒的立场，他们接着写旧喀巴拉，不为新观点劳神，但伪装总是不真诚的；卢里亚喀巴拉中弥赛亚主义因素的爆发是不可否认的事实。

另一种办法是否定一切发动群众运动的尝试，以免重蹈灾难性的覆辙，这是一些最重要的晚期喀巴拉代表人物的态度，他们完全否定卢里亚思想中较为通俗的方面，试图将喀巴拉从闹市带回神秘主者孤单的半僧侣式的小屋。在波兰，特别是有萨巴提安运动和哈西德传统的地区，大约在 18 世纪中叶再次出现了一处精神中心，尤其是在 1750—1800 年间加里西亚有很强的权威。在这里正统的反萨巴提安运动的喀巴拉盛行，有不少热情的追随者。这是在布罗代“小院”兴盛的年代。*Klaus* 并非字面所指的修道院，而是喀巴拉信徒学习和祈祷的小室（连着会堂）。布罗代的“小院”，亚伦·马库斯曾说，是一种“天堂般的温室，生命之树（卢里亚的 *magnum opus*）在这里开花结果。”这一潮流的典型代表人物是拉比沙龙·沙拉比，一个也门喀巴拉信徒，十八世纪中叶生活在耶路撒冷，他建立了一个喀巴拉信徒中心，一直保留到今天。这就是 Beth-EL，现在是耶路撒冷老城中被遗弃的一块地方，在我进行写作的今天，思想完全“现代”的人们也还可以到那里去沉思—

下犹太人祈祷最精微的形式，获得一些启发。因为在这里比以往更强烈地被强调的仍是神秘祈祷和被简选者神秘的沉思。阿利埃耳·本西安，一位中心成员的儿子说，Beth-El 是希望使生命完整圣洁的社团，想加入的人需有学者的成就，禁欲者的自我克制精神，因此它不属于大众。”我们现在有 18 世纪时这一团体 12 位成员签字的文件，签字者宣誓要（用平凡的生命）建造神秘的以色列肢体，相互牺牲自己，“不仅在此生，也在将来所有生命历程中”。喀巴拉最终又成为它开始时的样子，一种真正的秘密信条，一种试图排斥尘世的神秘宗教。这一派塞法迪克喀巴拉信徒的著作对东方犹太人产生了很大影响，却很难找出一本一般信徒能看懂的。

最后还有第三条路，就是哈西德运动的路，特别是古典哈西德主义。在这里喀巴拉不否认其宗教使命；相反，哈西德——一个标准的复兴主义运动，其创立者对高深的拉比知识毫无所知——从一开始就追求尽可能广泛的影响。一会儿我还得谈谈哈西德运动成功的道路以及它为成功必须付出的代价，但首先让我们看看这个运动与先前运动的区别；这会给我们一个出发点来回答是什么又把它们统一起来。

就我的观察，哈西德运动试图保存喀巴拉中能激起广泛回应的那些因素，但去掉了它当时借以获得成功的弥赛亚主义的气息，我认为这似乎就是关键。哈西德主义试图去除弥赛亚主义因素——及其令人眼花缭乱但很危险的神秘主义与末世情绪的大杂烩——而不否定晚期喀巴拉对公众的影响。也许应该说是将弥赛亚主义因素“中性化”。我希望不要被误解，我决不是说弥赛亚期盼和对救赎的信仰从哈西德主义的中心位置消失了。完全不是这么回事，我们一会儿就会看到，没有一种犹太

330 人宗教的积极因素在哈西德主义中是完全不存在的，但给救赎观念以适当地位是一回事，将这一概念及其暗含的一切置于宗教生活和宗教思的中心又是一回事。这对卢里亚主义体系中 *Tikkun* 理论和萨巴提安运动中矛盾的弥赛亚主义都是如此，什么观念感动他们最深，推动他们，可以解释他们的成功，这是毫无疑问的。弥赛亚主义已不能为哈西德运动起这种作用，虽然某些团体和他们的两三位领导人在 1777 年移居到了巴勒斯坦。有一个对弥赛亚主义新的态度非常典型的例子，拉比梅塞雷茨的巴埃尔，他是闪·托夫的门徒，上面所提几位领袖的老师，一直强调一个颇令人吃惊的观点，信徒在放逐中比在巴勒斯坦更易于信奉上帝。同样旧卢里亚主义对“拾取神圣火星”的学说被去掉了内在的弥赛亚主义含义，同时加入了救赎两个方面的差别。一方面是对灵魂个别的救赎，另一方面是真正的弥赛亚救赎，后者当然是关于全体以色列人而非个人灵魂的救赎，哈西德主义的第一位理论家拉比波尔那的雅各·约瑟认为拾取火星只导致与弥赛亚救赎不同的第一种救赎，弥赛亚救赎由上帝独自完成，与人的行为无关。对早期哈西德文献中喀巴拉弥赛亚学说的这种倒退，若干现代哈西德主义学者尚未充分加以注意。

2

哈西德运动首先出现于萨巴提安运动有深厚根基的地区波多里亚和沃希尼亚可以说不是偶然的。以色列·巴尔·闪是运动的创立者。正当拉比正统派的不断迫害使萨巴提安运动越来越倾向虚无主义，同时巴尔·闪开始他的事业之时到他生命结束

的时候，又爆发了一场大——弗兰克运动。哈西德主义的创立者和他的第一批门徒，一定充分了解极端的神秘主义弥赛亚运动中的破坏性力量，从这种经验中他们无疑得出了某些教训。他们活跃在萨巴提安派试图并已部分成功地使之皈依的人们中间，开始时一个运动的成员转入另一运动是完全可能的，这些波兰犹太人团体在巴尔·闪出现之前就已称自己为哈西德，这里面包括许多萨巴提安信徒，如果他们的确不完全是秘密萨巴提安信徒的话。过了一段时间后巴尔·闪的新哈西德与旧哈西德之间的区别才渐渐被普遍了解。在此期间，两个团体的追随者开始趋于稳定。所罗门·迈蒙谈到过其中一位“前哈西德运动”哈西德，克雷茨克的约瑟尔。原则上他的话清楚地表明上面所提的“哈西德”与拉比耶胡达·哈西德——他在1699、1700年组织了开往圣地的神秘十字军——的哈西德团体没有区别，但关于后一团体，我们有充分理由相信它的大多数成员的确是萨巴提安信徒。

还有一个意外的发现为我们提供了关于两种哈西德之间，因此也就是哈西德信徒与萨巴提安分子之间关系的材料。这份材料是在巴尔·闪死后很久写的，简单地说是这样，传说巴尔·闪非常珍视一个神秘圣徒拉比亚当·巴尔·闪的神秘著作，却没有见过他、拉比亚当这个名字，在那一时期的犹太人中非常不同寻常，这似乎证明那位拉比实际上是个传说人物，我个人倾向于认为关于他遗著的整个故事是虚构的。只是在最近，我们才得知了一个奇怪的事实。

众所周知的是，许多巴尔·闪的追随者，他学生的学生，成为哈西德王朝的建立者，大小哈西德团体的领导权一直差不多是自动地父子相传。一个较为重要的组织，拉比卡林在所罗

332 门的后代拥有许多哈西德手稿和其他文件，都是 18 世纪末落到创立者和他的儿子手中的。与近年大量出版的恶劣的赝品不同，这些文件至少是真实的，这就比那些赝品强百倍。的确，它们不像最近展示给轻信的公众的那些伪造的以色列·巴尔·闪甚至拉比亚当·巴尔·闪的信件那样可以引起轰动。卡林的柴迪克们的档案馆中有不那么惊人却可靠得多的文件。但对我来说，这些文件中有某种未知的令人兴奋的东西，因为我非常惊异地得知，在文件中有一部多卷本手稿叫做 *Sefer Ha-Tsoref* 是拉比维尔纳的赫舍尔·佐里夫所写，他死于 1700 年，正在巴尔·闪出生之时。这部 1400 页的奇书主要讨论关于 *Shema Israel* 的奥秘。手稿的抄录者详细讲述了它的历史，我们没有理由不相信他。我们得知此书的一份手稿在拉比赫舍尔死后落入巴尔·闪之手，他把它当作最珍贵的神秘珍宝。赫舍尔·佐里夫晚年过着与世隔绝的圣徒生活，生活在克拉科的一间小屋中。巴尔·闪一定听到过关于他的许多事情。巴尔·闪有位朋友萨巴泰·拉什科夫是著名的喀巴拉信徒，巴尔·闪想获得他的朋友抄录和秘写的这部手稿，但没有成功，后来手稿落入巴尔·闪的孙子亚伦·图蒂夫手中，最终抄录了下来。我们有这份录自第一份手稿的抄件，后者落入另一位著名哈西德主义领袖，拉比捷诺博的末底改手中。但抄录者不知道书的作者是一位温和萨巴提安派的杰出先知，我曾在上一讲提到了他。像许多人一样，他在后半生中隐瞒了他对萨巴泰·泽维的信仰，但我们

333 有可靠证据证明，这种信仰被象征地表达在他的书中。他同时代的人带着深深的敬意谈论这部书。这一切足以说明哈西德主义创立者保存着一位杰出的秘密萨巴提安主义者的遗著，并给予了它最高的评价，很明显这就是拉比亚当·巴尔·闪传说的事依

据。历史上的拉比赫舍尔·佐里夫的确有点像巴尔·闪。人们知道使哈西德相当反感的是他被“怀疑是”萨巴提安分子。于是他被改造成一个神话人物，这对我来说是个重要事实，即在新哈西德与拉比赫舍尔·佐里夫所属的旧哈西德之间有联系，如果说只是无意识的联系的话——假定拉比赫舍尔的萨巴提安信仰巴尔·闪和他的追随者都一样不了解。据说这些追随者中甚至有人试图出版这部书，但失败了。

赫舍尔·佐里夫并不是新哈西德充分信赖的惟一萨巴提安权威。拉比雅各·科普尔·里夫西茨是当时非常出色的神秘主义者，写过非常有趣的对他心目中的卢里亚喀巴拉的介绍，他死后约60年这部书由拉比梅塞雷茨的巴埃尔的弟子印出，梅塞雷茨是作者度过晚年和逝世的地方。虽然哈西德阵营之外的喀巴拉信徒对书有所疑问，在哈西德信徒中此书还是享有广泛声誉，只是在最近才由提希比证明，作者是位杰出的秘密萨巴提安分子，他的学说在很大程度上建立在加沙的纳坦的学说上。旧哈西德传说中说当巴尔·闪在作者死后几年访问梅塞雷茨看到这些著作时，对其大加赞赏。

还有另外一点非常重要，正是在这里萨巴提安派和哈西德一同离开了拉比犹太教价值观，我说的是他们关于理想的贤人的概念。对律法化的犹太社会来说，特别是在那些世纪，被当作公众领袖的贤人是学者，托拉的研究者，和博学的拉比。他无需内心复活，他需要的是对圣律法更深入的知识，以便他能为公众指出正确道路，为他们解释上帝永恒不变的话语。新的³³⁴运动则产生了一种新型领袖。受启示者代替律法师，他们的心被上帝感动而改变了，简单说，他们就是先知。两个运动都把学者划入他们的队伍，矛盾的是萨巴提安运动中的杰出思想家

比哈西德运动多得多，至少在哈西德运动的全盛期是如此。但对他们来说，重要的不是学识或学者身份；而是一种非理性的品质，个人魅力，被赐予的获得新生的天分。自从人们在1666年被发动起来，隐秘的感情开始流露，在萨巴提安宣道者中出现了许多没有文化的人，他们将信仰置于理性之上，他们要保卫一种内在的实在，而以理性和知识的观点来看这似乎无疑是荒谬和矛盾的。受感召的宣道者，圣灵附身的人，告知——一句话灵性的人，这是宗教史上常用的词——领导了萨巴提安运动，不是拉比，虽然不少拉比也参加了。在许多时候，两种类型结合到一个人身上，这是最好的情形，但不是必须的。同样是诞生于深刻的原始、创造性的宗教冲动中的运动，哈西德从萨巴提安派继承了灵性领袖的理想，但我们将看到，这一理想现在要发生很大变化。

3

让我们回到出发点。我们知道，巴尔·闪有一位最重要的追随者拉比巴埃尔，梅塞雷茨的“马吉德”，即著名传道人。他的某些门徒的行为在当时人看来很特别，人们怀疑他们是新萨巴提安分子。亚伯拉罕·卡里斯科是一个哈西德团体的领袖，这个团体惯于——用他一位哈西德朋友的话来说，这位朋友完全335 不赞成这种行为——“大肆嘲笑研究托拉的人和有学问的人，以各种方式羞辱他们，在考鲁斯科的大街和市场上翻跟头，在公众场合恶作剧和出洋相。”但在这些激进团体和萨巴提安派之间仍有一个极重要的区别：他们的动机完全不同。对“伟大的马吉德”的追随者来说，弥赛亚主义不再是具有直接

吸引力的活生生的力量，激发他们的并非反抗者的愤慨，而是全新的神秘的作为“上帝之友”的激情。我已经提到，哈西德初期带有很多信仰复兴主义的痕迹。其创立者发展了一种新形式的宗教意识，在这种宗教意识中拉比式的学识，尽管有其内在的意义，却并不起关键的作用。他回到哈西德书籍中寻找他的直接体验的基础，寻找表达激情的工具。他信奉上帝的 *Tsimtsum* 即拾起散落的火星的概念，作为最高宗教价值的 *Devekuth* 概念以及其他我们提到的概念，灵魂出自 *Tsimtsum* 所创造的世界，他的飞翔没有尽头。“在‘大路’上服侍上帝的人，集中全力在思想中飞腾，一下冲破诸天，比天使、赛拉弗和王座更高，这就是完美的敬拜。”“在祈祷中，在人遵守的诫命中，有大路有小路，……上‘大路’要有充分准备，充满激情，通过这条路人与上天合一。”

这种激情最清楚的反映在哈西德祈祷中，它几乎完全与同时由 *Beth-EL* 中的塞法迪喀巴拉信徒在耶路撒冷所发展的神秘祈祷相对应。后者完全是有节制的，前者则完全是运动的，几乎可以说是“沉静”与“迷狂”情绪的对立，这里我用的是“迷狂”的字面意义——“失去理智”——但极端对立总是同一事物的两个方面，对哈西德思想来说，*Devekuth* 和 *Kawwanah* 主要具有感情价值，这是从前它们不总具有的意义。“*Devekuth* 的意义是，当人遵守法律，学习托拉，他的身体就成为灵魂的 336 王座，灵魂之光的王座，这光在人头顶，环绕着人，人坐在光中间，因喜悦而颤抖。”

哈西德运动在其创立者死后的头 50 年（1760—1810）是它真正的英雄时代，其特征是充满激情，强调上帝在一切存在物中的旧观点既表现了这种精神，又为它作出辩护。但这种激

情绝非弥赛亚主义式的，它并不建立在对千禧年的期望上。这就可以说明当它不可避免地与清醒而有些缺乏想象力、立陶宛风格的正统拉比精神发生矛盾时，它如何能坚定地坚持自己的立场。我们看到萨巴提安运动围绕着神秘救赎的希望，在这一点上妥协是不可能甚至是不可理解的，由于搁置了弥赛亚主义因素，拉比和神秘主义犹太教之间的和解不再是不可思议的。在哈西德运动走出最初的迅猛发展时期后，可能变成了现实，活生生的信仰复兴运动为宗教组织所代替，虽然仍是在灵性化和神秘主义的基础上。不时有某个人还带有弥赛亚期盼，但整个运动已与 *Galuth* 讲和了。

哈西德的晚期，“柴迪克”时代，在某些重要方面比运动早期与萨巴提安运动更为接近。特别是弗兰克派事件造成了某种相似性。我们知道，萨巴提安运动不是光荣地，而是在弗兰克运动的悲剧中衰败了的，后一运动的建立者身上体现出了堕落暴虐的弥赛亚主义中潜藏的全部恶。雅各·弗兰克（1726—1791）是个渴望权力的弥赛亚；实际上他对权力的贪欲主宰了他，使他完全没有其他动机。正由于这样，他的个性既吸引人又卑鄙，他身上带有某种恶魔般的威严，据说他说过一句话，这话很好地表现了他与萨巴泰·泽维的不同品质。据说他这样说，“如果萨巴泰·泽维必须体味世上的一切，那他为什么不去体味权力的甜蜜？”这种几乎给人以美感的对权力的热爱，充满了弗兰克意识，这是虚无主义的特征，对弗兰克来说，统治者的伟大形象就是一切。

在这里重要的是，柴迪克主义的发展，在哈西德成为大众的宗教组织之后，经历了相同历程，的确，柴迪克对追随者无限的权力与权威并不需要以弗兰克必须面对的毁灭性矛盾为代

价来获得。柴迪克主义可以达到目的，而不与传统犹太教的基本信条公开冲突。但这不应使我们看不到其学说所暗含的内容，对权力的欲望甚至在发展了柴迪克学说的深刻的柴迪克神学家那儿也活跃着，他们是哈西德社团的圣徒和精神领袖，不是弥赛亚的弥赛亚。天才的拉比布拉泽拉夫的拿曼对柴迪克权力夸张的描述给我们留下深刻的印象，但他这样做是因为他关注柴迪克主义的精神。对别的许多人来说，这种精神很模糊或根本不被认识。古典柴迪克主义最伟大、给人印象最深的代表人物创新的以色列被称为萨达格拉的拉比。坦率地说，他只是另一个雅格·弗兰克，他是正统犹太教徒真是个奇迹。托拉的一切奥秘都消失了，或不如说被这位天生统治者的伟大举动所掩盖和吸收了，他善于发妙语，但他权力的秘密是作吸引人的统治者而非吸引人的导师。

4

我现在进行得太快了，让我们暂且回到这个问题，即哈西德主义意味着什么，又不意味着什么。关于这一运动有两点值得特别注意。首先在一个狭小地域，一段令人吃惊地短的时间内，格托中产生了灿烂星群般的众多神秘主义圣徒，每一个都是令人吃惊的人物，有着令人不能置信的丰富的独特的宗教感情。1750—1800年间哈西德运动所表现的，大量真正创造性的宗教形态，就我们能作的判断，甚至超过了萨非德古典时期。这一定是由于宗教激情对僵化宗教价值观的反叛。 338

但同样奇怪的是，这种神秘力量的爆发并未产生新的宗教观念，更不必说关于神秘知识的理论了。这些神秘主义者的宗

教体验明显是直接的，也许比他们的许多前辈来更为直接，那么他们的新原则和新观念又是什么？如果你问我，我会说，我不知该怎么回答。在前几讲中，可以说总有可能设置一个框架，为我们主题的建构，及其观念给出较为精确的定义。哈西德运动当然是创造性的宗教运动，但对它我们给出的定义则只能无数次重复自己。

正是这一点给我们对哈西德主义的解释造成了特殊困难，实际上我们不总是能区别哈西德主义中革命的和保守的因素，或不如说，总的来说它既是对早期神秘主义的改造，同时或多或少地与早期神秘主义相一致。可以说这在于你怎么去看它，哈西德派自己也了解这一点，柴迪克主义及其学说这一新生事物对他们来说似乎新虽新，却符合喀巴拉传统，似乎这些哈西德的追随者完全成为了真正的信仰复兴主义者。拉比科茨尼茨的以色列在柴迪克中是个典型，他常说自己在跟随导师“梅塞雷茨的马吉德”之前读过八百本喀巴拉著作，但从中什么也没有学到。不过只要你读一读他的著作，你不会发现在他的教导与他假装厌弃的旧教导之间有任何差别。因此新的成分一定不能在理论和文字层面去找，在敏感的心灵遭遇活生生的神秘主义时自动产生的热情中去找。哈西德主义的伟大的导师们——

339 与整个喀巴拉的关系问题，由于编辑梅塞雷茨的马吉德著作的鲁茨克的所罗门的见证，这方面我们有许多新发现。一方面——所罗门谴责了晚期喀巴拉信徒对早期喀巴拉文献的傲慢态度，但他似乎又认为拉比梅塞雷茨的巴埃尔的著作是纯喀巴拉，根本不是新东西。一般来说，阅读哈西德著作会得出一个印象，喀巴拉思想的延续并未真正被打断。

认为哈西德与在上帝之中的神秘生命相联这一喀巴拉概念

的通俗化是新的创造性贡献，同样是个大错误。的确这种倾向在哈西德运动和文献中获得了最大胜利，但此倾向的先行者可以追溯到很久以前。很少有人注意到某些神秘观念的通俗化早在哈西德运动兴起之前很久就已开始，大约在哈西德运动初次出现之时，这种通俗化的观念已经用文字最完美地表现出来了，我说的是现在几乎被遗忘的布拉格的耶胡达·罗伊·本·贝扎勒（约 1520—1609），传说中“高贵的拉比罗伊”的著作。在某种意义上，可以说他是头一个哈西德派作者，许多哈西德圣徒喜爱他的著作并非偶然。他的一些大部头著作，如杰出的 *Genuroth Adonai* 即“上帝的伟绩”，其目的似乎就是不用太多的喀巴拉术语而表达喀巴拉思想，他在这方面很成功，不少现代研究者没能发现他作品中的喀巴拉性质。有些人甚至根本否认他的喀巴拉思想。

哈西德们自己在将喀巴拉思想通俗化方面并没有像高贵的拉比罗伊走得那么远，后者似乎为了尽可能地扩大喀巴拉学说的影响而拒绝喀巴拉词汇。哈西德们有时也离开古典术语，或别的僵化的术语。他们的著作中有一种早期著作所没有的微妙和模糊的地方，但整个来说，他们仍固守旧的表达方式。如果研究拉比梅塞雷茨的巴埃尔的著作，他是巴尔·闪最重要的追 340
随者，这场运动真正的组织者，人们马上会看到书中适当地加以表达的旧观点和旧概念不再显得呆板，它们由于经过了真正神秘思想的火流而被注入了生命。即使这种喀巴拉词汇通俗化也不是喀巴拉运动的特殊产物，它可以回溯到所谓的 *Musar* 文献（道德说教的短文），特别是写于哈西德运动兴起前一世纪的那些为大众所写的犹太论理的著作和小册子。我前面说过，自从萨菲德时期以来，这种文献大部分由受喀巴拉思想影响、

宣传喀巴拉特有学说和价值观的人所写。由于哈西德主义从这些书中比从形而上学和通神论著作中吸收的东西更多，分析哈西德学说就不能把它们轻轻放过。不幸的是迄今为止还没有在哈西德思想的传统因素和新因素之间建立联系的严肃试尝——我们知道的一次则完全失败了。由于缺少关于这一问题的出色学术著作，人们只能靠模糊的印象和偶然直观的一瞥来进行危险的概括，人们得到的印象是哈西德思想中没有全新的成分，而同时一切都以某种方式改变了，某些观点被更多地强调，其他的则退入背景，有一种一贯的态度推动着这种变化，我们必须问一问自己去那里去寻找它。

如果不算拉比拉迪的施纽尔·泽尔曼及其派别影响宗教发展方向的惟一尝试，即所谓 *Habad* 哈西德派，那么哈西德派似乎就没有什么真正创造性的喀巴拉思想。但上述对以撒·卢利亚和梅塞雷茨的马吉德进行某种有趣的综合的尝试，虽然是孤立的，却为我们的研究提供了最好的出发点。它转而强调心理学，而非通神论，这一事实极其重要。简而言之，新派别的

341 突出特征就在于神的王国的秘密以神秘心理学的外貌出现。人通过沉入自我深处来漫游世界的每个角落；在自我中去除神域之间的障碍，最后在自我中超越自然存在物的限制，在漫游的终点，不用迈出自己一步，他发现了上帝是“一切中的一切”，“除了他别无所有。”通神论世界的无尽阶梯中每一级对应于着灵魂的一种确定状态——现实的或潜在的，但都能被感知——喀巴拉成为精神分析和自我认识的工具，其精密性常常令人吃惊，*Habad* 派著作的突出特征一方面令人吃惊地混合了充满激情的上帝崇拜和泛神论，或者不如说是神物同一论。另一方面是对人的心灵及其冲动的强烈兴趣。

这种态度中的某些东西是整个哈西德运动所共有的，虽然大部分哈西德追随者拒绝这种属于 *Habad* 神秘主义者的宗教麻醉情绪。这种理论使他们震惊，过于学者化和牵强，可以这样说：在哈西德运动中，喀巴拉不再以通神论面目出现，或更确切地说，通神论及其所有复杂理论，如果没有完全被抛弃，也至少不再是宗教意识关注的中心。通神论继续起主导作用的情况，比如在拉比吉达科泽的泽维·赫尔舍（死于 1830 年）的派别中，都与哈西德框架中遗留的旧喀巴拉有关。真正重要的是个人生活化的神秘主义。哈西德主义是最高形式的实践喀巴拉，几乎所有喀巴拉观念现在都与主要是关于个人生活的价值观发生了联系，而与此没有发生联系的观点则仍是空洞和没有多大作用的。关于个人与上帝之间的关系的观点和概念特别受重视。所有这些都围绕着喀巴拉信徒所说的 *Devekuth*，其含义前面我曾试图解释过。相对较少的几个可以追溯到哈西德主义的宗教术语，比如 *Hithlahavuth*（“激情”或“迷狂”）或 *Hithz-* 342 *kuth*（“保持自我”），都与这一方面有关。

布伯在其哈西德著作第一部中的意见很正确，他说哈西德主义是“转向”民族精神的喀巴拉。”但还需补充一点，伦理化的喀巴拉在我提到过的卢里亚主义的教化宣传作品中也存在，但把这称为哈西德主义就把术语的外延扩得太大了，哈西德主义的特殊之处首先在于它把宗教社团的基础建立在悖论之上，关于宗教团体的社会学研究表明，历史上类似运动的情况也无不如此，简而言之，哈西德主义的怀抱理想创造性在于神秘主义者——他在喀巴拉术语中发现了真 *Devekuth* 的秘密——带着神秘知识转向了人民，“喀巴拉成为了民族精神”，他们没有把这种最个体化的体验当作奥秘珍藏起来，而是把这种秘教

给所有抱着善良愿望的人们。

认为柴迪克制度，即信徒团体中个人的无限权威，不属于哈西德的特性，对巴尔·闪的纯哈西德主义和柴迪克制度加以区别，都是不正确的，像西门一样单纯的哈西德主义从来不存在，因为这种思想不可能影响很多人。其实柴迪克制度的发展因素早就潜藏在哈西德运动中。当神秘主义者要把个人经验贯彻到团体当中，他必须使用团体的语言，作为社会现象的神秘主义运动会把这一新的因素加以明晰化。信徒不再需要喀巴拉；圣徒，或柴迪克将某些因素置于他与上帝关系的中心，信徒只需追随他们关注这些因素就可以认识喀巴拉的奥秘。每个人必须成为某一伦理原则的具体体现。比如虔信，服务，爱，奉献、谦卑、坚定、信任，以至于伟大和统治，都因此变得格外真切，起到更大的社会作用。在第三讲中我们看到，在中世纪犹太文献中，极端的善行或 *Mitsvah*，是 *Hasiduth* 的特征。现代哈西德当然要显得名副其实。某些宗教价值成为热忱与虔信的象征，它们被赋予极大的意义，实现它们就可以使人体验到神秘的 *Devekuth*。

所有这些在一开始，特别是在运动最有创造性和生机勃勃的时期，要求柴迪克或圣徒作为理想生活可能性的实际证明而存在。情感和思想的全部力量和精微之处，在正统喀巴拉信徒那里表现为对通神论奥秘的探究，而现在成为对伦理——宗教观念的真正实质和对其神秘荣耀的渴求。哈西德思想真正的创造性正在这里，作为神秘道德主义者的哈西德们组成了社会组织。我们再次看到古老的孤独与交流之间的矛盾，精神最孤独的人可以独自与上帝在一起，他又是社团的真正中心，因为他达到了使真正交通成为可能的阶段。哈西德派用大量令人吃惊

的创造性方式表达这一悖论，这种表达是最诚挚的，但随着运动的衰落它很容易成为遮掩圣徒生活中潜在的最强烈的恶的东西。生活在凡人中，又独自与上帝在一起，说着世俗的话语又从存在之源灵魂“天上的根”那里获取力量——这一悖论只有神秘主义信徒才能在生活中实现，所以他成为社团中人们的中心。

5

总结一下：下面几点概括哈西德运动的特点很重要：

1. 复兴运动从人民那里获得力量而引起素朴的宗教激情的爆发。

2. 真正的受启示者成为民众领袖和社团的中心，他与为他的宗教魅力所吸引的信徒之间的悖论关系导致了柴迪克制度³⁴⁴的发展。

3. 这一运动的神秘主义意识形态取自喀巴拉的遗产，但其观念被通俗化了，伴随着不可避免的概念不准确的倾向。

4. 哈西德主义对宗教思想创造性的贡献与其对个体存在价值的具体解释密切相关。

整个运动的发展围绕着哈西德圣徒个人。这完全是新鲜事物。人代替了学说，合理性减少而成效增加了，对受感召的人来说，他的意见并没有他的性格那么重要。单纯的关于托拉的学问知识在宗教价值的衡量中地位下降。在一个故事当中，一位著名圣徒这样说：“我上梅塞雷茨的马吉德那去，不是为了向他学托拉，而是为了看他如何系鞋带。”这一敏锐而有些夸张的说法当然不能按字面来理解，但至少使我们更加了解在对

宗教大师的崇拜，宗教价值观的完全非理性化。新的理想型宗教领袖柴迪克，不同于拉比犹太教中的 *Talmid Hakham* 或托拉学者，传统的理想型主要区别在于柴迪克自己“成了托拉”。不是他的知识而是他的生活赋予了他宗教价值，他是托拉的具体体现，原来的神秘主义概念，托拉中的无底深渊，不可避免地很快变成了圣徒的人格，结果是很快似乎各个哈西德团体就发展出与各种不同类型圣徒相适应的不同特色，他们从这些圣徒那里获得指导。建立一个共同的类型有不少困难，在哈西德运动的发展过程中有相对极端的情形存在，立陶宛、波兰、加里西亚和南俄罗斯犹太人之间的区别反映在他们拥戴的圣徒的个性当中，但这并不是说柴迪克完全与环境谐调。

345 这种不加限制的感情喷发，却非常矛盾地是理性的回归，在发展过程中这样的矛盾并不少见。事实上已到了感情转而反对自己的程度。忽然间出现了一批柴迪克，如拉比库茨克的孟德尔，这个团体中最重要的¹人物，总的来说也是在犹太教历史上最值得注意的人——他不是“圣徒”，而是真正的精神领袖——开始痛斥夸张的宗教感情崇拜所产生的感情主义。这种感情崇拜在波兰犹太人²中非常值得注意。严格的理性原则忽然成为时尚，这位库茨克的拉比并不同情哈西德社团，只是非常勉强地担负责任。他讨厌感情用事，在回答关于人接近上帝的道路这一问题时，据说他坦白而简洁地说——用《民数记》第31章第53节的话——“各兵丁都为自己夺了财物。”

在百年的间隔当中，整个哈西德除了孤独的拉比拉迪的施纽尔·泽尔曼之外，独立地发展了于拉比传统。此后发生了拉比学识的复兴主要是在库茨克拉比的影响之下。可以看到有的柴迪克写拉比式的信札和“Pilpul”，就是详尽的研究著作。尽

管无疑晚期哈西德运动的这些方面非常重要，它们却离开了哈西德派那些新鲜的和创造性的东西。这种学识没有重要性，一切都是奥秘，即使不是确切喀巴拉意义上的奥秘，因为相对于喀巴拉的感情主义特色而言，甚至喀巴拉奥秘也带有理性色彩，它融入了人的性格，在这一转化中它获得了新的活力。可以称为奇迹的是哈西德运动并未比以前更激烈地与正统犹太教发生冲突，而一切似乎本来都会形成致命斗争，柴迪克的人格及其哈西德作者对其所作的解释，这些人对柴迪克最高宗教权威的坚持，柴迪克上升到通过启示可以解释经典的等级的说法——所有这些相当程度地与公认的拉比犹太教的宗教权威发生了冲突。

这样一种冲突在许多地方爆发得特别猛烈。维尔纳的加昂·以利亚，这位与严格的一神论和正统的喀巴拉主义有联系的立陶宛犹太人的杰出领袖和高级拉比知识的卓越代表，于 1772 年领导了一场对新运动有组织的迫害。关于这场斗争的意义，并没有正统的解释。直到 1800 年，狂热的哈西德主义反对者，才试图诱导俄罗斯当局针对这种迫害采取行动。这场有组织的迫害及哈西德主义对此进行反抗的历史，西蒙·杜伯诺曾作过充分的描述。毫无疑问，哈西德主义怀有一种优于其同时代人的道德情感，这一点在一些著名的哈西德作者的著述中都有表现。人们可以轻易地汇编一本哈西德主义的格言，其中表现的精神与萨巴提安主义相差不远。哈西德主义的柴迪克，也暂时被迫下降到一个较低的甚或是危险的地位，以便援救火光四散的神光，因为柴迪克的每一次下降都意味着神光的升高。然而，哈西德主义并未离开萨巴提安主义。其领袖与其社团的联系是如此的紧密，以至决不会屈服于分裂者的威胁。

346

机会并不缺乏，然而，那些其言论常常只根据神秘意识的悖论本质的人，就成为一般大众简明而纯朴的信仰的鼓吹者，而这种简明性由于他们的推崇而具有了高级宗教的价值。智力超群的拉比布拉茨拉夫的纳曼，他用喀巴拉术语隐藏住其对诸问题的超现代的敏感性，转而集中其所有精力承担起捍卫所有信仰的简明性的任务。

实际上，哈西德主义的创始人巴尔·闪及其追随者从一开始就急于同社区生活保持联系，并因为这种联系，他们指定了一种特殊的价值观。他们必须为之作出辩护的悖论，即人类社会中的神秘主义的悖论，具有与萨巴提安主义完全不同的性质，他们不可避免地要尽其所能对之进行根本的转变：通过背叛获得拯救。哈西德主义最伟大的圣徒巴尔·闪本人、别尔季切夫的列维·以撒、雅各·以撒、沙夫的摩施·莱本和其他人，³⁴⁷也成为最受欢迎的人物。他们热爱犹太人，并且他们的这种爱的神秘荣光不仅没有减小反而增大了其社会影响力。毫不奇怪，这些人竭力避免与他们试图从内部进行改造的犹太教发生冲突，并且不可避免地试图挫钝其锋芒。实际上，至少就犹太教而言，哈西德主义解决了在属灵者（即那些感到自己的每一行动都受超越的力量、普纽玛或灵性激发的人）与宗教社团之间建立起密切关系的问题，而这两者之间不可避免的紧张关系有助于丰富社区的宗教生活，而不是摧毁它。这种对超越能力的占有，这种属灵的性质，正如在圣火烧尽之后晚期柴迪克所做的那样，已成为一种制度，这一事实只是哈西德主义的这种积极成果的反面。如果典型的柴迪克是一个分裂者或一个隐士，而不是他实际上所是的社区中心，这样一种制度决不可能发展起来。

在这一点上，必须记住一个更深入的观点，经典的哈西德主义并非这种或那种理论的产物，甚至也不是喀巴拉学说的产物，而是一种直接的自发的宗教体验的产物。有过这种特殊体验的人，其大多数表现其观念和感情的形式简单而纯朴，较之老的喀巴拉反映其主题的复杂双关性的形式更为原始。这就是在形成第一代哈西德思想家的思想过程中我们会发现一种较过去任何时候都更加明确的泛神论性质的原因。或许正是受这一事实的影响，索尔·希希特将神在一切事物中的内在性学说不仅定义为哈西德主义的根和核心，而且将它定义为其显著的特征。对此允许怀疑，正如前面各讲已经表明的那样，在此前很久，同一学说就被伟大的犹太神秘主义者和喀巴拉信徒所阐释。就我而言，这种学说似乎并不新颖，而是一种原始热情，凭借这种热情，这一学说不仅得以阐释，而且“神围绕一切事物且弥漫于一切事之中”的信仰唤起了真正的泛神论激情。正是这一点，如此深刻地震撼了作为一个热情的喀巴拉主义者维尔纳的加昂本人。哈西德主义谴责他误解了隐退学说并通过一种错误的文字解释造成了一种对神的绝对超越性的错误观念和神与造物之间的一种真正深渊。对于哈西德来说，至少在运动的早期，“隐退”更多的是我们自然的自我的象征，而不是神的实际出现，换言之，它实际什么也不是。神的实质的光辉可在可以设想的任何地方任何时候出现。

348

实际上，随着这一运动的逐渐发展和传播，随着它与波多利亚的原始热情逐渐分离，且有更多的有知识的人加入其中，老的激进主义开始衰落。由于寻求并找到了妥协，哈西德主义逐渐学会了不再攻击正统派。对于其他哈西德主义者来说，托拉是犹太人民的律法，是宇宙万物的普遍律法，已成为他们的

口头禅，他们不再或至少在原则上不再超越正统犹太教的界限。一些明显的异端，要消除祈祷的固定时间及采取来源于个别柴迪克主义无限制的热情的类似行动，他们非常尖锐地与宗教律法典的某些段落相冲突，但这还不是在“心中的托拉”与写成的托拉之间的实际冲突。的确，哈西德主义完全是保守主义与革新主义的一种奇怪的混合。它对传统的态度具有某些辩证性质。因此，当伟大的柴迪克被问道他为什么不效法他导师生前行为的榜样的原因时，他回答道：“相反，我正是效法了他的榜样，因为我离开他正如他离开他的导师一样。”与传统决裂的传统产生了这样奇怪的悖论。

6

最后必须考虑另外一点，那就是贯穿哈西德运动历史中的神秘主义与魔法之间的紧密联系，以色列·巴尔·闪的个性令现代神秘主义理论家非常迷惑，他被公认为可信的那些言辞使人们对他宗教体验的神秘主义性质无可怀疑，他开始和后来的追随者们最终也经历了同样的体验，但他还是真正的“巴尔·闪”就是说，掌握上帝圣名的大师，实践喀巴拉大师，一个魔法师。他思想中对圣名威力坚定信仰把魔法师的咒符或其他魔法实践与不寻求在上帝之外创造奇迹的神秘激情联系在一起了。在漫长的犹太神秘主义末期，这两种倾向一开始就像后来在发展中的许多阶段中那样紧密交织在一起。

有一点只是偶尔被人注意，如马丁·布伯，哈西德主义中新神话的复活，得力于神话主人公魔法特性与神秘主义特性之间的联系。当一切都说了做了的时候，这种神话就成为哈西德

最具创造性的表达方式，哈西德故事代替了理论文章或至少与它们共存。大柴迪克们的生活方式表现了某种非理性的东西，有关他们的传说常常在他们还活着的时候就出现了。琐碎和深刻，传统和外表的观念与真正的创造性在大量的故事中不可分割，这些故事在哈西德的社会生活中起着重要作用。讲述关于圣徒行迹的故事具有新的宗教意义，围绕着这种讲述有某种宗教仪式。不少大柴迪克，首先是拉比利新的以色列，东加里西亚哈西德王朝的建立者，把他们全部宝贵的信念付诸这种故事，他们的托拉是无尽的故事之源，没有任何理论，一切都成了故事——因此也许你们会允许我以一个故事结束讲演，这个故事的主题就是哈西德运动本身的历史。下面就是这个故事，我是听伟大的希伯来小说家和故事讲述者 S.J. 阿格农讲的：如果巴尔·闪有一个困难的任务，他就去林中某个地方，点燃一堆火，在祈祷中冥想——他想做的事就成了。一代人之后，³⁵⁰梅塞雷茨的“马吉德”遇到同样的任务，他来到林中同一地方说：我们不再能点火，但我们仍能祈祷——他想做的事实现了。又一代人之后，拉比萨索沃的摩西·列伯必须要完成这个任务，他也来到林中说，我们不再会点火，也不知道祈祷冥想的秘密，但知道沉思的地方——这一定足够了，的确足够了。但又一代人过去，拉比利新的以色列被召唤去完成这个任务，他坐在城堡中的金椅上说：我们不会点火，不会祈祷也不知道地点，但我会讲这任务如何完成的故事。讲故事的人说，他讲的故事与前三位拉比的工作有同样效力。

你可以说这个深刻的小故事象征了一个伟大运动的衰落。你也可以说这反映了它所有标准的改变，这是非常深刻的变化，最终奥秘中留下的只有故事，这就是今天我们自己的情

况，或今天犹太神秘主义的情况。故事还没有结束，还没有成为历史，它秘密的生命力明天会在你或我身上爆发出来。看不到的神秘主义之流会以什么面貌再次出现，我们不知道，我来到这里向你们讲我们所知道的犹太神秘主义。谈论当前在整个放逐史中影响犹太民族最深的大难发生时命运为我们注定的神秘的历程——我个人相信有这样的历程——是先知的任务，不是教授的。

索 引

(文中页码为原书页码, 即中译本边码)

- Aaron ben Samuel of Baghdad** 巴格达的亚伦·本·撒姆耳 41, 84
- Aaron Halevi of Stavosselje** 斯塔罗塞里耶的亚伦·哈列维 123, 423
- Aaron Tutiever** 亚伦·图提维尔 332
- Abarbanel, Isaac** 阿巴尔巴内·以撒 247, 308
- Abba** 阿巴 270
- Abbahu** 阿巴胡 32
- Abelson, J.** 艾贝尔森, J. 55, 229
- Abner** 押尼尔 97
- Abraham** 亚伯拉罕 26, 68 以下
- Abraham bar Hiya** 亚伯拉罕·巴尔·海亚 86, 115, 117
- Abraham ben Azriel of Bohemia** 波希米亚的亚伯拉罕·本·阿泽利 85
- Abraham ben Eliezer Halevi** 亚伯拉罕·本·以利撒·哈列维 146, 247
- Abraham Halevi Berokhim** 亚伯拉罕·哈列维·伯罗克伊姆 230
- Abraham ibn Ezra** 亚伯拉罕·伊本·以斯拉 86, 142
- Abraham Kalisker** 亚伯拉罕·卡利斯科 334

- Abraham Perez** 亚伯拉罕, 佩雷兹 312
- Abulafia, Abraham** 阿布拉菲亚, 亚伯拉罕 17, 100, 120—145, 194, 205 277, 321
- Abulafia, Todros** 阿布拉菲亚, 托德罗斯 175, 187
- Acosmism** 无宇宙论 123
- Adam** 亚当 21, 22, 232, 279, 281
- Adam Baal Shem** 亚当·巴尔·闪 331 以下
- Adam Kadmon** 原人 215, 265, 267, 279
- Adam's Fall** 亚当的堕落 90, 91, 224, 231, 236 以下, 275, 278, 280, 282, 305, 316
- Adam's soul** 亚当的灵魂 278, 282
- Adiriron** 上帝的名字之一 55, 69, 114
- Aeons** 涌移 71 以下, 178, 179, 230
- Aggadah** 阿加达 19, 28, 31 以下
- Agnon, S. J.** 阿格农, S.J. 349
- Aha ben Jacob** 阿哈·本·雅各 40
- Ahad Haam** 阿哈德·哈姆 326, 422
- Aher** 阿赫 358
- Akhtariel** 阿克塔利埃尔 56, 114
- Akiba ben Joseph** 阿基巴·本·约瑟 18, 42, 45 以下, 57, 63 以下, 66, 78
- Albertus Magnns** 大阿尔伯特 126
- Albottini Jehudah** 阿尔伯特尼, 耶胡达 141
- Alfarabi** 阿尔法拉比 26
- Alkabez, Solomon** 阿尔卡贝茨, 所罗门 285
- Allegory and Allegorization** 寓言和寓言化 26 以下, 31
- Alma de-peruda** 分离的世界 222
- Alma de-yihuda** 犹太人的世界 213

- Altmann, Alexander** 阿尔特曼, 亚历山大 28
- Alphabet** 字母表 75, 132—138, 143, 147 以下, 153 以下, 参见 **Language** (语言)
- “**Alphabet of ben Sira**” 《便西拉的字母表》 87, 174
- “**Alphabet of Rabbi Akiba**” 《拉比阿基巴的字母表》 51, 66
- Amitai ben Shefatiah** 阿米泰·本·谢法提亚 84
- Amora, Rabbi** 阿摩拉, 拉比 157
- Anabaptism** 反对洗礼 10, 301
- Anamnesis** 作为回忆的知识 92
- Anafiel** 阿那菲埃尔 70
- Angelology** 天使学 42, 272
- Anthropomorphism** 拟人化 63, 65 以下, 111, 114, 268
- Antinomianism** 反律法主义, 唯灵论主义 211, 291, 293, 296, 299, 307, 312 以下, 316, 319, 330, 334
- Apocalypse** 启示录 72, 87 以下, 246, 248
- Apocalypse of Abraham** 亚伯拉罕启示录 43, 52, 61, 68 以下, 72
- Apocalypse of Simeon of Yohai** 西门·约海启示录 367
- Apocrypha** 伪经 41
- Apostasy of the messiah** 弥赛亚的叛教 296, 299, 302, 306 以下, 308—311, 321
- Archetypes** 原型 117 以下
- Archons** 大天使 49 以下, 56
- Arikkh Anpin** 长脸 270
- Aristocratic character of kabbalism** 喀巴拉的贵族性质 81, 152
- Aristotle** 亚里斯多德 26, 32, 80, 240, 249, 323
- Ascension of Isaiah** 以赛亚升天 54
- Asceticism** 禁欲主义 49, 92, 96, 106, 235
- Asiyah** 制作的世界 272, 282

- Association, technique of** 联想技巧 135
- Astrology** 占星学 48, 117
- Ataraxy** 激情的匮乏 96 以下
- Atsiluth** 流溢的世界 272
- Attika Kaddisha** 古老的圣者 270
- Attributes of God** 上帝的属性 11 以下, 74, 107 以下, 114, 116, 143, 208, 213 以下, 224
- Augustine** 奥古斯丁 108, 126
- Autobiography of mystics** 神秘主义者的自传 15, 38, 147 以下
- Avicenna** 阿维森纳 26
- Azikri, Eliezer** 阿茨克利, 以利撒 251, 408
- Azriel of Gerona** 格罗纳的阿泽利 173
- Baader, Franz von** 巴德, 弗朗茨·冯 238
- Bacharach, Naphtali ben Jacob** 巴哈拉赫, 拿弗他利·本·雅各 258, 357
- Bacher, W.** 巴哈尔, W. 173
- Baer the maggid of Meseritz** 梅塞里茨的讲道人贝尔 334 以下, 338 以下, 344, 350
- Baer, Yitzhak Fritz** 贝尔, 伊茨哈克·弗里茨 83, 94, 234
- Bahir** 光明之书 35, 74 以下, 157, 170, 175, 177, 191, 207, 214, 229 以下, 242
- Bahya ben Asher** 巴亚·本·阿舍尔 188
- Bahya ibn Pakuda** 巴亚·伊本·帕库达 170
- Balance** 平衡 266
- “Baraitha on the Work of Creation”** 《创造之约》 73
- Baruch Togarmi** 圣歌领唱人 127
- Basilides** 巴西里德斯 264, 269
- Belief** 信仰 303, 307

- Benjamin Cohen** 便雅悯·柯亨 303
- Bennett, Charles** 本奈特, 查理 20, 354
- Bension, Ariel** 本申, 阿利尔 329
- Beriah** 创造的世界 272
- Berith Menuhah** 安宁的秩序 146, 255
- Bernard of Clairvaux** 克莱沃尔的伯纳德 226
- Bernhart, Joseph** 伯恩哈特·约瑟 18
- Bible** 圣经 10—12, 14, 19, 26, 28, 33, 71, 77, 90, 91, 105, 111, 248
- Biblical exegesis** 圣经解经学 46, 90, 210
- Binah** 理智 213, 219 以下, 270
- Black Magic** 黑法术 144
- Blake, William** 布莱克, 威廉 206
- Bloch, Philipp** 布洛克·菲利普 58 以下, 61, 67, 108
- Boehme, Jacob** 伯麦, 雅各 190, 206, 237 以下
- Bonaventura** 波那文图拉 253
- “**Book of Archetypes**” 《原型之书》 118
- Book of Ezekiel** 《以西结书》 42
- “**Book of the Glory**” 《神光之书》 112
- “**Book of Life**” 《生命之书》 112
- “**Book on Untying the Knots**” 《解结之书》 131
- “**Book of Testimony**” 《见证之书》 128
- Book of Enoch** 以诺书 40, 43—46, 52, 68 以下, 72, 89, 174, 200
- Box, G. H.** 波克斯, G.H. 61
- Breaking of the Vessels** 容器的破裂 261, 265—268, 271, 280, 297, 305
- Brody, H.** 布罗迪, H. 328
- Buber, Martin** 布伯, 马丁 325, 327, 342, 349

- Cardozo, Abraham Miguel** 卡多佐, 亚伯拉罕·米古厄尔 296, 310, 315, 321, 323
- Carpocratians** 卡波克拉蒂斯派 316
- Castilian and Catalan Kabbalism** 卡斯蒂利亚和加泰隆喀巴拉 191
- Catharists** 卡特里派 242
- Catholic mysticism** 天主教神秘主义 10, 277
- Cherub (on the throne)** (王座上的) 基路伯 110, 113 以下, 116
- Cherubim** 众基路伯 67
- Chiromancy** 手相术 48
- Chorin, Aron** 科林, 亚伦 304
- Christian influence: on *Sefer Hasidim*; on practice of penitence; on Sabbatianism** 基督教的影响: 对《哈西德书》 97 以下; 对忏悔的实践 104; 对塞巴提安主义 307
- Christian mysticism and mystics** 基督教神秘主义和神秘主义者 5, 10, 44, 79, 84, 96, 103, 108, 132, 226, 319
- Christianity** 基督教 10, 19, 27, 43, 90, 307 以下, 314
- "Chronicle of Ahimaaz of Oria"** 奥里亚的阿希马斯编年史 84
- Cohen, Hermann** 柯亨, 赫尔曼 36, 38
- Community of Israel** 以色列民众 233
- Constant, Alphonse Louis** 康斯坦特, 阿方斯·刘易斯 2
- Contemplation** 冥想 14, 16, 116, 122, 132, 137 以下, 155, 287
- Cordovero, Moses,** 科多维罗, 摩西 225, 251—255, 259 以下, 265, 271 以下, 279, 283
- Corpus Symbolicum** 象征体, 28
- Cosmogony** 宇宙发生学 20, 73—76, 222, 245, 260
- Cosmology** 宇宙论, 73, 75
- Creation** 创造, 创世 9, 10, 12, 17 以下, 27, 85, 111, 114, 133,

- 216—224, 245
- out of God** 从上帝中 ~ 25
- out of nothing** 从无中 ~ 25, 223, 262
- Creator** 创造者 13, 16, 18, 27, 63—66, 70, 111
- Creuzer, F.** 克洛伊泽, F. 27
- Crowley, Aleister** 克罗列, 阿莱斯特 2
- Crusades** 十字军 80
- Curtain (Veil)** 帷幕 72, 74, 117, 273
- Cynicism** 犬儒派 96 以下
- Danton** 丹东 320
- David ben Jehudah** 大卫·本·耶胡达
- Death** 死亡 249
- Demiurge** 巨匠造物主 12, 65, 114
- Demuth** 原型 117
- Derush Ha-Tanninim** 论龙 296
- Deus absconditus** 隐秘的上帝 11, 12, 110 以下, 271
- Develkuth** 割裂 96, 123, 140 以下, 233 以下, 278, 335, 341 以下
- Dialectics** 辩证法 218, 252
- Dillug** 跳跃 135
- Din** 上帝的力量 213, 263, 267
- Din Shamayim** 上天的律法 94
- Doenmeh** 叛教者 303, 321
- Domiel, archon** 大天使多米埃尔 53
- Donnolo Sabbatai** 多诺罗·萨巴泰 84
- Dov Baer ben Shneur Zalman** 多夫·贝尔·本·施纽尔·查尔曼 121
- Dualism** 二元论 11—14, 65, 322
- Dubnow, Simeon** 杜伯诺, 西蒙 325, 346

- Eckhart, Meister** 艾克哈特, 大师 126
- Ecstasy, Ecstasism, Ecstasies, and Ecstatic experience** 迷狂, 迷狂, 迷狂者和迷狂经验 5, 15, 50—60, 78, 86, 102, 119—123, 130 以下, 136—142, 278
- Ecstatic Kabbalism** 迷狂喀巴拉 123, 130—142
- Effacement** 去蔽 147, 149
- Eibeschutz, Jonathan** 埃伯舒尔茨, 约拿单 321
- Eleazar ben Jehudah of Worms** 沃尔姆斯的以利扎·本·耶胡达 82, 85 以下, 89 以下, 92, 95 以下, 99, 101—104, 108, 112, 116 以下, 226, 239
- Eleazar ben Simeon** 以利扎·本·西门 157
- Elements** 因素 76 以下
- Elhanan ben Yakar of London** 伦敦的艾尔哈南·本·雅卡 85
- Eliezer Kalir** 以里撒·卡里尔 62, 255
- Eliezer ben Hyrkanus** 以里撒·本·希卡努斯 42, 182
- Elijah, the prophet** 先知以利亚 49
- Elijah, the Gaon of Vilna** 以利亚, 维尔纳的加昂 109, 345, 348
- Elohim** 上帝 221
- Emanation** 流溢 25, 209, 252, 261
- Emek Ha-Melekh** 王的隐秘深处 258
- Emotionalism** 情感主义 345
- Enlightenment** 启蒙 23, 203, 301—304
- En-sof** 无限者 12, 208 以下, 214—217, 218 以下, 252, 261, 263 以下, 269—273, 297
- Eschatology and eschatological** 末世论和末世论的 20, 88 以下, 92, 241
- Eshel Abraham** 埃舍尔·亚伯拉罕 121

- Esoteric Character of Kabbalism** 喀巴拉的秘密性质 21, 244, 329
- Essenes** 艾赛尼派 43
- Ethics of Kabbalism** 喀巴拉伦理学 233 以下, 342
- Ets Hayim** 生命之树 254
- Evil** 恶 13, 35 以下, 235—239, 263, 267 以下, 311
- Exile** 驱逐, 放逐 248 以下, 261, 274, 274, 280 以下, 284, 286, 288, 305, 312, 321 以下, 336
- Exile of the Shekhinah** 上帝显现的放逐 232, 250, 275
- Exodus from Spain** 从西班牙出走 23, 244—247, 249
- Ezra ben Solomon** 以斯拉·本·所罗门 173
- Ezra of montcontour** 蒙特孔图的以斯拉 85
- First Cause** 第一因 322
- Fourth book of Ezra** 以斯拉四书 40, 54, 63
- Francis of Assisi** 阿西西的方济各 83
- Franciscans** 方济各会士 234
- Franckenberg, Abraham von** 弗兰肯伯格, 亚伯拉罕·冯 238
- Frank, Jacob** 弗兰克, 雅各 304, 308, 315—318, 319 以下, 336 以下
- Frankist movement** 弗兰克主义运动 315, 320 以下, 330, 336
- French Revofution** 法国大革命 304, 320
- Frey, Junius** 弗赖, 尤涅乌斯 320
- Galgaim** (天使的一个等级) 71
- Gali Razaya** 被启示的奥秘 283
- Gandor, Samuel** 甘德, 撒姆耳 290, 295
- Gaster, M.** 加斯特, M. 65, 82, 170
- Gate keepers** 看门人 50
- Geiger, A.** 盖格, A. 1, 251

- Gematria** 字母数值计算 100, 127, 135
- Gerona** 格罗讷 173, 251
- Geronese school of Kabbalisy** 喀巴拉格罗讷学派 173, 176, 218
- Gevurah** 力量 213, 266
- Gevuroth Adonai** 上帝的力量 339
- Gikatila, Joseph** 基卡提拉, 约瑟 127, 173, 194 以下, 212, 218, 222, 231, 236, 239
- Gilgul** 转世 242, 281—284, 407, 414
- Ginnath Egoz** 坚果园 173, 194 以下
- Ginzbery, Simon** 金斯伯格, 西门 17
- Glory of God** 上帝的神光 46, 66, 207
- Gnosis, Gnosticism and Gnostics** 诺斯, 诺斯替主义, 诺斯替信徒 13, 32, 35, 44, 49, 55, 65, 73 以下, 117, 166, 175, 229 以下, 235 以下, 238, 260, 267, 269, 279 以下, 298, 316, 322 以下
- Gnostical School of Kabbalism** 喀巴拉诺斯替派 175, 177
- God** 上帝:
- as absolute Becoming ~ 作为绝对的生成 13
 - as absolute Being ~ 作为绝对的存在 11, 13, 15
 - as Holy Being ~ 作为神圣的存在 61
 - as indifferent unity ~ 作为无差别的统一 12
 - as infinite Being ~ 作为无限的存在 11
 - as King ~ 作为王 55 以下, 64, 107, 116
 - as an organism ~ 作为有机体 215
 - as prime mover ~ 作为第一推动者 108
 - as soul of the soul ~ 作为灵魂之灵魂 110
 - as union of contradictions ~ 作为矛盾的统一 13
- G. 's conception in the Hekhaloth** ~ 在“宫殿”中的概念 55
- G. the Creator** ~ 是创造者 参见 **Creator** (创造者)

- G. the Demiurge** ~是巨匠造物主 参见 **Demiurge** (巨匠造物主)
- experience of G.** 对~的经验 4—5
- hidden G.** 隐秘的~ 12, 13, 108, 207, 322
- G.'s immanence** ~的内在性 见 **Immanence of God** (上帝的内在性)
- Impersonal G.** 非格位的~ 12
- Living G.** 活的~ 13
- manifestation of G.** ~的显现 11, 12
- G.'s holiness** ~的神圣性 见 **Holiness** (神圣性)
- G. of Israel** 以色列的~ 322 以下
- G.'s omnipresence** ~的无所不在 108, 112
- personal G.** 格位的~ 12, 269, 271
- presence of G.** ~的临在 7
- quest for G.** 对~的寻求 10
- relation with G.** 与~的关系 6—9, 11, 226, 231, 341
- transcendence of G.** ~的超越性 347
- unity of G.** ~的统一性 10, 13, 231
- voice of G.** ~的声音 7—8, 115
- Goerres, Josef** 格雷斯, 约瑟夫 103
- Golem** 土神 99
- Graetz, Heinrich** 格雷茨, 海因里希 1, 22 以下, 55, 61, 66, 159, 191, 203, 228, 251, 7
- Greek formulae** 希腊术语 53
- Greek mysticism** 希腊神秘主义 6, 61, 277
- Guedemann, M.** 古德曼, M. 84, 91
- Guru** 精神导师 140
- Habad-Hasidism** 哈巴德哈西德运动 121
- Hagiz, Moses** 哈吉兹, 摩西 316

- Hai Gaon** 海·加昂 49, 200
- Hakkarath Panim** 面色 48
- Halakhah** 哈拉卡 19, 28 以下, 47, 94 以下, 98
- Hanina ben Dossa** 哈尼那·本·多萨 50, 60
- Harba de-Moshe** 摩西之剑 78
- Hashmal** 精金 71, 73, 103
- Hasid** 哈西德虔诚者 91—95, 97—99
- Hasidism (Hasidim), German** 德国的哈西德主义 (哈西德信徒) 37, 80—118, 144, 173, 226
- Hasidism, Polish** 波兰的哈西德主义 1, 2, 10, 16, 19, 118, 325—350
- Hasiduth** 虔诚 91 以下, 95 以下, 104, 343
- Havdalah of Rabbi AKiba** 拉比·阿基巴的字母表 68, 78
- Haye Olam Ha-Ba** 哈耶·奥拉姆·哈一巴 135
- Hayim Malakh** 哈伊姆·马拉克 303
- Hayoth** 活物 42, 73, 76
- Hayun, Nehemiah** 哈云, 尼赫米亚 321, 323
- Heavens, seven** 七重天 50, 54
- Hebrew language** 希伯来语 17, 62, 134
- Hecht, Koppel** 黑希特, 科普尔 238
- Hekhaloth tracts** 20, 45—47, 114, 117, 160, 207
- Hell** 地狱 243, 282
- Hemdath Yamin** 《时光的装饰》 285
- Heresy and Heretics** 异端和异端性 9, 10, 47, 65, 114 以下, 125, 299, 306, 311
- Herford, R. T.** R.T. 赫福德 211
- Herrera, Abraham Cohen** 赫雷拉, 亚伯拉罕·柯亨 257
- Hesed** 爱或仁慈 213

- Heshel Zoref** 赫舍尔·佐勒夫 303, 332 以下
- Hibbut Ha-Kever** 希布特·哈-克维尔 89
- Hirsch, S. R.** S. R. 赫尔施 30
- History** 历史 8, 19 以下, 90, 245, 274
- Hod** 213
- Hokhmah** 上帝的智慧或原初理想 213, 219, 270
- Hokhmah ha-Tseruf** 133 以下, 143, 145, 149, 153 以下
- Holiness of God** 主的神圣 111, 115 以下
- Holiness of sin** 罪的神圣 315, 317, 319
- Holy Spirit** 圣灵 111 以下
- Holy union in God** 在主中的神圣联合 228
- Homiletics** 157 以下
- Horedezky, S. A.** 霍瑞德茨基, S.A. 325
- Horovitz, Isaiah** 霍洛维茨, 以赛亚 251
- Hurwitz, S.** 胡尔维茨, S. 302
- Hymns** 颂诗 57—62, 248
-
- Idra di-be-MashKana** 住棚节集会 160
- Idra Rabba** 大会 160, 166, 181, 185, 215, 266
- Idra Zutta** 小会 160, 166, 181, 266
- Imma** 阿妈 270
- Immanence of God** 上帝的内在性 55, 108 以下, 112, 216
- Incarnation** 道成肉身 307
- Initiation in Merkabah mysticism** 默卡巴神秘主义中的发蒙 48
- Intellectus agens** 积极理性 131, 139 以下, 143
- Intuition** 直觉 10, 21, 120
- Isaac ben Moses of Vienna** 维尔纳的以撒·本·摩西 94
- Isaac ibn Abu Sahulah** 以撒·伊本·阿布·撒胡拉 187

- Isaac ibn Latif 以撒·伊本·拉提夫 281
- Isaac Hacoheh 以撒·哈柯亨 120, 175, 178, 236
- Isaac of Acre 阿克的以撒 96, 106, 190 以下
- Isaac of Dampierre 当皮埃尔的以撒 85
- Isaac the Blind 盲以撒 12
- Ishmael the "High priest" "大祭司" 以实玛利 42, 45, 48, 52, 64, 67, 71, 78
- Islam and Moslem 伊斯兰和穆斯林 10, 37, 44, 66, 314
- Israel angel 以色列, 天使 62
- Israel Baal shem 以色列·巴尔·闪 96, 325, 330—334, 340, 346, 348 以下
- Israel Bruna 以色列·布鲁那 106
- Israel of Koznitz 科兹尼察的以色列 338
- Israel of Rishin 长老以色列 337, 349 以下
- Israel Sarug 以色列·撒鲁格 257 以下
- Italy 意大利 47, 102
- Jacob ben Asher 雅各·本·阿什 100
- Jacob ben Jacob Hacoheh 雅各·本·雅各·哈柯亨 100, 120, 175
- Jacob ben Sheshet 雅各·本·希希特 120
- Jacob Halevi of Marvege 马维奇的雅各·哈列维 103
- Jacob Koppel Lifshitz 雅各·考贝尔·里夫希茨 333
- James, William 詹姆士, 威廉 19
- Jehudah Halevi 耶胡达·哈列维 24, 33, 173
- Jehudah Hasid (17th century) 耶胡达·哈西德 (17世纪) 331
- Jehudah the Hasid 虔诚者耶胡达 82 以下, 88 以下, 94, 98 以下, 101, 103, 107 以下, 112 以下
- Jehudah Hayat 耶胡达·哈雅特 124, 378

- Jehudah loewe ben Bezalel** 耶胡达·莱维·本·贝察莱尔 308 以下
- Jehudai Gaon** 耶胡代·加昂 78
- Jellinek Adolph** 耶利尼克·阿道尔夫 124, 130, 199, 203
- Jerome, St.** 圣耶利米 42
- Jerusalem** 耶路撒冷 278, 297
- Jesus** 耶稣 19, 308, 315
- Jewish Gnosticism and Gnostics** 犹太诺斯替主义和诺斯替信徒 5, 41, 50, 55, 65 以下, 74, 115
- Jewish mysticism, definition of and characteristics** 犹太教神秘主义, 定义和特征 3, 6, 10, 13, 18—21
- Jewish philosophy and philosophers** 犹太哲学和哲学家 23 以下, 28 以下, 35
- Jewish theology** 犹太神学 28, 38, 63
- Joaquin of Fiore** 菲奥雷的华金 179
- Job** 约伯 296, 298
- Joel, D.H.** 约耳, D.H 209
- Johanan ben Zakkai** 约翰南·本·撒该 41 以下, 47
- John the Baptist** 施洗者约翰 295
- John the Scot** 苏格兰的约翰 109
- Johes, Rufus** 约拿斯·鲁夫斯 3, 4, 6
- Joseph** 约瑟 235
- Joseph ben abba** 约瑟·本·阿巴 41
- Joseph ben shalom of Barcelona (Pseudo-Abraham ben Duvid)** 巴塞罗那的约瑟·本·沙龙 (假亚伯拉罕·本·大卫)
- Joseph ben Uziel** 约瑟·本·于齐耶尔 87
- Joseph de Avila** 阿维拉的约瑟 190
- Joseph ibn Sayah** 约瑟·伊本·萨亚 146
- Joseph ibn Tabul** 约瑟·伊本·塔布尔 254, 257, 263

- Joseph ibn Wakkar** 约瑟·伊本·沃卡 189
- Jossel of Kletzk** 克莱茨克的若斯尔 331
- Juliana of Norwich** 诺维奇的朱丽娅娜 37
- Kabbalah, meaning of the term** 喀巴拉, 术语的意义 18, 20, 197
- Kabbalism, origins** 喀巴拉 (学说), 起源 75
- popularity of** ~ 受到的欢迎 250
- popucarization of** ~ 的普及 327 以下, 339 以下, 342
- Kabbalists as outstanding rabbis** 作为杰出拉比的喀巴拉信徒 125
- Kaf Ha-Ketoreth** 检查者 248
- Kalonymides** 卡隆尼米德斯 82, 84, 102
- Kanah** 救赎书 211, 255, 292
- Kant, Immanuel** 康德, 伊曼努尔 304
- Kapotkia** 卡波特吉亚 169
- Karma** 业 281
- Katspiel, archon** 大天使卡茨皮埃尔 53
- Kav Ha-Middah** 神秘的量尺 161
- Kav Ha-Yashar** 正义之尺 251
- Kavod** 神光 110—115
- Kawwanah** 神秘的意念 34, 101, 116, 275—278, 335
- Kedushah** 神圣 60
- Kelipah** “树干”或“果壳”基质 239, 267, 280, 297 以下, 311
- Keneseth Isracl** 以色列的原型 213
- Kether Elyon** “至高的王冠” 213, 217
- “Keys to Kabbalah” 《喀巴拉解答》 127
- Kithve Ha-Ari** 圣狮的作品 254
- Koch, Josef** 科赫, 约瑟夫 126
- Kook, Abrabam Isaac** 库克, 亚伯拉罕·以撒 18

- Kunio, Baruch** 库尼奥, 巴鲁奇 321
- Kuntras Ha-Hitpaaluth** 探问奥秘 121
- Landauer, M. H.** 兰道尔, M.H. 130
- Language** 语言 14, 17, 75, 133 以下
- Laniado Solomon** 兰尼亚多·所罗门 292, 295
- Left emanation** 左边的流溢 177
- Left side** 左边 239
- Levi Isaac of Berdichev** 别尔季切夫的列维·以撒 346
- Lifshitz, J. K.** 里夫希茨, J.K. 333, 421
- Lilith** 莉莉 174
- Linnude Atsiluth** 流溢信条 257
- Liturgy** 仪式 33 以下, 57, 60 以下, 100, 176, 285
- Liturgy of Mithras** 密特拉的仪式 53, 364
- Loew, Leopold** 罗伊, 利奥波特 301
- Logos** 逻各斯 107, 112, 114 以下
- Lot** 罗得 26
- Love of God** 上帝之爱 55, 95, 138, 226
- Luria, David** 卢里亚, 大卫 200
- Luria, Isaac** 卢里亚, 以撒 17, 22, 82, 210, 251—266, 269—287, 294, 296, 304, 320, 340
- Luria, Solomon** 卢里亚, 所罗门 109
- Lurianic Kabbalism** 卢里亚喀巴拉学说 22, 251, 256—287, 292, 295—298, 302, 305, 308, 310, 320, 327 以下, 330
- Luzzatto Moses Hayim** 卢萨托·摩西·哈伊姆 17, 251, 272 以下
- Luzzatto, Samuel David** 卢萨托, 撒母耳·大卫 1, 29
- Maaminim (Sabbatians)** 信徒(萨巴提安派的) 304

- Maarekheth Ha-Elohuth* 上帝的秩序 158, 232
- Maase Buch* 创造书 82
- Maaseh Bereshith* 对创造的奥秘解释 20, 42, 55, 73, 75
- Maaseh Merkabah* 战车的工作 143
- Macarius the Egyptian* 埃及人玛卡里乌斯 79
- Macro-anthropos* 巨人 269
- Magic* 魔法 30, 33, 36, 49 以下, 61, 77 以下, 102, 144 以下, 153, 237, 277, 348 以下
- Mahshav* 思索 135
- Maimon, Solomon* 迈蒙, 所罗门 331
- Malbush* 衣服 155
- Malebranche* 马勒伯朗士 252
- Malkhuth* 王国 213
- Man* 人 231, 233, 238, 273
- Mani, Manichaeism* 摩尼, 摩尼教 243, 269, 280
- Marcus, Aaron* 马库斯, 亚伦 328
- Markos, the Gnostic* 马可, 诺斯替派的 65
- Maroth Ha-Tsoveoth* 祭祀论 188
- Marranos* 马兰诺 307—310, 319
- Marrige* 婚姻 235
- Martyrdom* 牺牲 146
- Mashal Ha-Kadmoni* 古格言 187
- Mathematical mysticism* 神秘主义数学 76
- Mahnüthin* 诫律 161
- Measurement of God* 测量上帝 71
- Mechthild of Magdeburg* 马格德堡的梅希特希尔德 37
- Meditation* 冥想 5, 7, 10, 23, 34, 122, 125, 132—138, 143, 145 以下, 150—153, 155, 221

- Menahem of Recanati** 雷卡纳提的梅那希姆 243
- Mendel of Kotzk** 库茨克的孟德尔 345
- Mendelssohn, Moses** 门德尔松, 摩西 304
- Meorer penimi** 内部的推动者 139
- Merkabah** 默卡巴 (战车) 42, 46, 103, 223, 272, 295
- Merkabah mysticism** 默卡巴神秘主义 37, 40—79, 84 以下, 89 以下, 96, 102, 107, 183, 206 以下
- Merkabah, second** 第二默卡巴 207
- Mesilath Yesarim** 正直之路 251
- Messiah** 弥赛亚 72, 88, 274, 296—299, 308—312, 314 以下, 318, 324
- Messianic** 弥赛亚 (主义的) 的
- aeg ~时代 302
 - calculation ~来临时间的计算 87, 246
 - end ~带来的世界终结 87, 89, 245 以下
 - tendencies ~倾向 244 以下
 - world ~世界 224, 319
- Messianism** 弥赛亚主义 245—248, 250, 284—288, 296, 305, 308, 329 以下, 335 以下
- Metatron** 圣容天使 67—70, 72, 140, 279
- Metempsychosis** 轮回 243, 250, 278, 281 以下
- Micro-cosmos** 微宇宙 269
- Middoth** 实体 74
- Midrash Ha-Neelam** 神秘密得拉西 162, 166, 169, 181—188, 191, 193, 200, 204, 232, 239
- “**Midrash of Rabbi Simeon ben Yohai**” 《拉比西门·本·约海密得拉西》
188
- Midrash of ten Martyres** 《十义士密得拉西》 51

- “Midrash on the Creation of the Child” 《创造儿童的密得拉西》 92
- Midrash Rabba* 大密得拉西 173
- “Midrash to the Proverbs” 《〈箴言〉密得拉西》 71
- “Midrash to the Psalms” 《〈诗篇〉密得拉西》 173
- Miktav* 拼写 135
- Minkin, Jacob 明金, 雅各 325
- Mishkan Ha-Eduth* 住棚节 192, 195, 199, 201
- Mishnah*, study of in remembrance of the deceased 密西拿, 纪念死者进行的研究 285
- “Mishnah of the Hasidim” 《哈西德密西拿》 94
- Mishneh Torah* 托拉注 29
- Mitswoth* 诫命 28 以下, 90, 149, 233, 242, 343
- Mivta* 计算 135
- Molitor, Franz Josef 莫里特, 弗朗茨·约瑟夫 2
- Monotheism 一神论 11, 22, 38, 225, 322
- Moralizing mystical literature 道德化的神秘文献 250 以下, 340, 342
- Mordecai Ashkenazi 末底改·阿什肯纳吉 121, 321
- Mordecai of Czernobyl 切尔诺贝利的末底改 332
- Moses 摩西 6, 170, 199 以下, 226 以下
- Moses Azriel 摩西·阿泽利 109
- Moses of Burgos 布尔日的摩西 24, 175, 178, 236
- Moses Leib of Sassov 萨索活的摩西·莱布 346
- Moses de Leon 摩西·德·莱昂 159, 186—204, 218, 221, 223, 226 以下, 231, 234, 236, 241, 243
- Moses Maimonides 摩西·迈蒙尼德 11, 29, 38, 95, 97, 126 以下, 138, 145, 148, 173, 183, 194, 203, 240, 251
- Moses Nabmanides 摩西·拿马尼德斯 28, 125, 128, 173, 233, 235, 240 以下, 255

- Moses Taku** 摩西·塔库 101, 109, 114
- Moslem ascetics** 穆斯林禁欲主义 147
- Moslem mysticism** 穆斯林神秘主义 144
- Musar-books** 道德训导书 340
- Mystical moralism** 神秘主义道德论 118
- Mysticism, definition of** 神秘主义的定义 3, 4 以下
- Myth, mythology, and mythical** 神话, 神话学和神话的 7 以下, 13, 22, 29, 31, 34, 37 以下, 68, 87, 113, 117, 157, 174, 178, 225—230, 265, 269, 271, 297, 349
- Nahman of Brazlav** 布拉茨拉夫的纳曼 20, 326 以下, 337, 346
- Name of God** 上帝之名 56, 133, 137, 210, 213
- Nathan of Gaza** 加沙的纳坦 285, 288 以下, 292—298, 310 以下, 314, 321
- Nathan of Nemirov** 涅米罗夫的纳坦 33
- Natural forms** 自然形式 131, 147
- Nature** 自然 7, 8
- Nefesh** 生命 240 以下
- Negation of negation** 否定的否定 11
- Neoplatonism** 新柏拉图主义 20, 48, 86, 115 以下, 166, 175, 184, 203, 208, 257, 260
- Neshamah** (正常状态的) 灵魂 240 以下
- Netsah** 持久 213
- Neumark, David** 纽马克、大卫 158
- Newman, Louis** 纽曼, 刘易斯 327
- Nihilism, mystical** 神秘的虚无主义 299, 303, 309, 314—318
- Notarikon** 字头释词法 100, 127
- Nothing, the mystical experience of** 对无的神秘体验 5, 25, 217 以下,

- Occultism** 秘教 86
- Odeberg, Hugo** 奥得堡, 雨果 45
- Oetinger, F. C.** 欧丁格, F.C. 238
- Ofannim** 天使的一个等级 67, 71, 73
- Olam Ha-Nekudoth** 混乱的世界 265
- Olam Ha-Tohu** 废墟的世界 265
- Ophites** 奥菲特派 298
- Or Zarua** 播撒的光 94
- Otsar Ha-Kavod** 神光的宝藏 188
- Otto, Rudolf** 奥托, 鲁道夫 57
-
- Pablo Christiani** 巴勃罗·克里斯蒂亚尼 128
- Palaces, heavenly** 天上的宫殿 49, 78
- Palestine** 巴勒斯坦 250
- Pantheism** 泛神论 38, 107, 109 以下, 123, 141, 216, 222 以下, 241, 251 以下, 258, 262, 272, 341, 347
- Paradise** 天堂 89
- Partzuf** 面容 269—273
- Path of the Names** 神名之路 143 以下, 150
- Path of the Sefiroth** 流溢层之路 143
- Paul, the Apostle** 使徒保罗 295
- Pauly, Jean de** 保利, 让·德 212
- Peliah** 奇迹书 211, 244, 321
- Penitence** 忏悔 78, 104 以下
- Perek Shirah** 创造之歌 62
- Pesiktoth** 《诗篇》的密得拉西 173, 199 以下

- Petahyah of Regensburg** 累根斯堡的佩塔亚 88
- Petrus Olivi** 彼得·奥立维 234
- Philo of Alexandria** 亚历山大的菲罗 14, 110, 112, 114
- Philosophy** 哲学 22, 28, 143 以下, 323
- Phineas ben Yair** 菲尼阿斯·本·耶尔 169
- Phineas of Koretz** 克雷茨的菲尼阿斯 156
- Physiognomics** 相术 48
- Pinheiro, Moses** 平埃罗, 摩西 292
- Pirke Rabbi Eliezer** 拉比以里扎格言 170, 173, 182
- Pistis Sophia** 皮斯蒂斯·索菲娅 72
- Piyut** 会堂诗歌 57
- Plato** 柏拉图 80, 117, 240
- Platonism** 柏拉图主义 257
- Pleroma** 普累若麻 44, 73, 207, 230, 265, 268
- Plotinus** 普罗提诺 203, 224, 272
- Pneumatics** 属灵者 334, 347
- Porges, Moses** 波吉斯, 摩西 320
- Poverty as religions value** 作为宗教价值的贫穷 234
- Poznanski, Sam** 波茨南斯基, 山姆 114
- Practical Kabbalism** 实践喀巴拉 144, 259
- Practical mysticism** 实践神秘主义 125, 341
- Prayer** 祈祷 8, 33 以下, 62, 100 以下, 116, 233, 274—277, 285, 334
- Primo, Samuel** 普里默, 撒母耳 321
- Primordial man** 原人 65
- Primordial point** 原点 173, 218 以下
- Prophecy** 预言 102, 111, 113, 116, 118, 138—142, 144
- Prophetic Kabbalism** 预言喀巴拉 125, 130—155, 193, 205

- Prophets** 先知 6
- Provence** 天命 33, 75
- Psychology, mystical** 神秘主义心理学 90, 239—242, 282, 341
- Quakers** 贵格派 301
- Rabia** 拉比亚 37
- Rabbinical Judaism** 拉比犹太教 47
- Rachel** 拉结 270, 275
- Radical Sabbatianism** 激进萨巴提安主义 314 以下, 317 以下
- Rahamim** 情感 213
- Rashi** 拉什 93, 173
- Rationalism** 理性主义 23, 301, 345
- Rav** 拉夫 74
- Rava** 拉瓦 41
- Ray Methivtha** 学院领袖 161
- Raya Mehemna** 虔诚的牧人 162, 168, 170, 176, 180, 185, 188, 191, 211, 234, 244, 312
- Raza de-mehemanutha** 信仰的奥秘 230
- Raza de-Razin** 奥秘之奥秘 160
- Raza Rabba** 伟大的奥秘 75
- Raziel** 拉泽尔 127, 138
- Rebirth** 重生 249
- Recejac, E.** 雷塞亚克, E. 225
- Redemption** 救赎 9 以下, 49, 72 以下, 89, 142, 224, 231, 245—248, 250, 274, 286, 288, 305 以下, 311, 314, 330
- Rehumai, Rabbi** 雷尤迈, 拉比 157, 170
- Reincarnation of Sabbatai Zevi** 萨巴泰·泽维的肉身复活 302

- Religion, the function of** 宗教的功能 7
- Religion, mystical** 神秘宗教 10
- Religious anarchism** 宗教无政府主义 299
- Repentance** 忏悔 249
- "Responses from Heaven"** 《上天的回答》 103
- Reshimu** 神光的痕迹 264, 267
- Reshih Hokmah Ha-Kaiser** 理智之源 251, 415
- Resurrection** 复活 89
- Revelation** 启示 9—13, 17, 22, 111, 217 以下, 261
- Revival and revivalism** 复活和复活学说 334, 336, 338, 343
- Rokeah** 芬芳之书 82, 95
- Root of all Roots** 众根之根 12
- Rovigo, Abraham** 罗维格, 亚伯拉罕 303, 321
- Ruah** 精神 110, 240 以下
- Saadia Gaon** 萨底亚·加昂 28, 38, 86 以下, 96 以下, 107 以下, 111—114, 116 以下
- Sabbatai Rashkover** 萨巴泰·拉什科夫 332
- Sabbatai Zevi** 萨巴泰·泽维 211, 287—296, 298, 300, 302—306, 308 以下, 312, 316, 319—322, 325, 328, 332, 336
- Sabbatianism** 萨巴提安主义 10, 247, 288—324, 327, 328, 330—336, 346
- Safed** 萨菲德 81, 247, 250 以下
- Safed School of Kabbalism** 喀巴拉萨菲德学派 19, 226, 249, 259 以下, 272, 281 以下, 292, 305, 321, 338
- Salvation** 拯救 245, 268, 274, 306 以下, 323
- Sammael** 萨马埃尔 239
- Samael ben Kalonymus the Hasid** 虔诚者撒母耳·本·卡洛尼姆斯 82,

102, 115 以下

Samuel of Niniveh 尼尼微的撒母耳 88

Sar Torah 托拉守护神 77

Sarah 撒拉 26

Satan 撒旦 177, 237

Sava 老人 161

“**Sayings of the fathers**” 《祖先遗训》 93, 141

Schechter, Sol 希希特, 索尔 252, 347

Schneerson, F. 施尼尔森, F. 123

Schopenhomer, Arthur 叔本华, 亚瑟 134

Sefer Ha-Beriah 创世说 310

Sefer Ha-Gilgulim 转世之书 281, 283

Sefer Ha-Meshiv 启示之书 248

Sefer Ha-Oth 符号之书 128

Sefer Haredim 畏惧之书 251

Sefer Ha-Rimmon 石榴之书 187, 198, 203

Sefer Hasidim 哈西德书 83, 88 以下, 92 以下, 97 以下, 105 以下, 117, 234

Sefer Ha-Tseruf 净化之书 135, 332

Sefer Yetsirah 创造之书 69, 75, 77, 84 以下, 88, 99, 112, 126 以下, 138, 145, 149, 153, 206

Sefiroth 数, 流溢层 11, 13, 76 以下, 112 以下, 143, 177 以下, 197, 206—209, 213—222, 224 以下, 227 以下, 233, 252, 265 以下, 269, 271

Self-knowledge 对自我的认识 18, 341

Seraphim 塞拉弗 67, 73

“**Seventy Names of Metatron**” 《圣容天使的 20 个名字》 68

Sexual symbolism 性象征 225—228, 235

- Shaare Kedushah* 神圣之门 122, 251
- Shaare Orach* 光之门 195, 212
- Shaare Tsedek* 正义之门 146
- Shaddai* 上帝的名字之一 140
- Shahrastani* 沙拉斯塔尼 66
- Sharabi, Shalom* 沙拉比, 沙龙 328
- Shekhinah* 上帝的显现 (上帝在此世的存在) 38, 66, 111 以下, 116, 192 以下, 216, 220, 223, 226 以下, 229—233, 235, 270 以下, 276, 323
- Shemitah* 禧年 178 以下
- Shelley, Percy* 雪莱, 波西 220
- Shemonah Shearim* 八重门 254
- Shemu'el* (大天使长) 谢姆伊埃尔 62
- Shene Luhoth Ha-Berith* 二经台 251
- Shimmushe Tehillim* 《诗篇》的法力 78
- Shinanim* 天使的一种等级 67
- Shiur Komah: the conception of* 身体量度的概念 63—67, 70, 85, 113, 365, 367
- Shlomo Dresnitz* 施洛梅尔·德累尼茨 253
- Shneur Zalman of Ladi* 利亚德的施纽尔·查尔曼 340, 345
- Shushan Eduth* 见证的玫瑰 187
- Sifra di-Tseniutha* 隐秘之书 160, 166, 185, 254
- Simeon ben Lakish* 西门·本·拉基施 79
- Simeon ben Yohai* 西门·本·约海 157, 159—163, 169 以下, 182, 188, 190, 228, 322
- Simhoni, J. N.* 西蒙尼, J.N. 88 以下
- Simon, Maurice* 西蒙, 毛里斯 162
- Sin* 罪 231, 236, 239, 241

- Sithre Othioth* 字母的秘密 162
- Sithre Torah* 托拉的秘密 161, 184
- Sitra ahra* 彼岸 178
- Skipping 省略 154
- Solomon ben Adret 所罗门·本·阿德雷特 125
- Solomon ibn Gabirol 所罗门·伊本·加布罗伊 33
- Solomon of Karlin 卡林的所罗门 332
- Solmon of Luzk 鲁茨克的所罗门 339
- Song of Unity* 统一之歌 108
- Soul 灵魂 130 以下, 135, 153, 239—243, 250, 278, 279
- as throne of God's glory ~作为上帝神光的王座 77
- the ascent of ~的飞升 48—53, 62, 77, 122, 154, 226, 276
- Spaeth, Johann Jacob 施佩特, 约翰·雅各 238
- Spanish Kabbalism and Kabbalists 西班牙喀巴拉主义和喀巴拉信徒 12, 19, 81, 111, 117, 124, 175, 177, 226, 233, 259
- Sparks: of the holy light 火花: 神圣之光的 268, 311
- of the Shekhinah 上帝的显现的~ 280
- Sperling, Harry 斯珀林, 哈里 162
- Spinoza 斯宾诺莎 252
- Spinozism 斯宾诺莎主义, 258
- Spiritualization, the ways to it 灵性化的方法 146—150, 153 以下
- Steinschneider, M. 施坦施奈德, M. 1
- Stoics 斯多噶派 96
- Stratton, G. 斯特拉顿, G. 5
- Sufism 苏菲主义 10, 96
- Sullam Ha-Aliyah* 飞升之梯 141
- Suriyah, angel 天使苏里亚 48
- Symbol, symbolism and symbolical 象征, 象征主义和象征的 25—28,

- 33 以下, 36 以下, 209—212, 214—218, 220 以下, 225, 269
- Talmud** 塔木德 18, 42 以下, 50, 68, 71, 80, 111, 115, 164
- Targum** 塔古姆 164
- Temunah** 形象 178
- Temurah** 字母互换 100, 127
- Teshuvah** 忏悔 105
- Testament of Rabbi Eliezer** 拉比以利扎的见证 183, 200
- Tetrassiyah** 上帝的名字之一 56, 359
- Theism** 有神论 181, 222, 252, 262, 272 以下
- Theogony** 神谱 222 以下
- Theology and theologians** 神学和神学家 35, 249
- Theology of Aristotle** 亚里斯多德的神学 203
- Theosophy and theosophical** 通神论和通神论的 12, 30, 90, 205, 206
 definition ~ 的定义 236, 341
 German Hasidism 德国哈西德主义的 ~ 107, 111—118
 of Kabbalists 喀巴拉信徒的 ~ 75, 225, 268
- Therapeutae** 苦行者, 禁欲主义者 14
- Theresa de Jesus** 德肋撒·德·耶稣 37
- Theurgy** 法术 56, 77, 145 以下
- Thomas Aquinas** 托玛斯·阿奎那 4, 126, 253
- Throne** 王座 5, 44, 46, 67, 74
- Throne-mysticism** 王座神秘主义 44, 68, 70, 73, 90
- Tibbonides** 提波尼德斯 165
- Tifereth** 美 213, 298
- Tikkun** 回归 233, 246, 265, 268 以下, 273—278, 283—287, 292—
 298, 305, 311—315, 327
- Tikkane Zohar** 光的回归 162, 168, 170 以下, 176, 180, 188, 191

- Tishby, Isaiah** 提施比, 以赛亚 267
- Tomer Devorah** 底波拉的棕榈树 251
- Torah** 托拉 10, 14, 19, 28, 72, 141, 178 以下, 209 以下, 233, 274 以下, 279, 312, 323
- Torah de-Atsiluth** 上天的托拉 319
- Torah de-Beriah** 凡间的托拉 319
- Tosefta** 密西拿的第二次集结 43
- Totrossiyah** 上帝的名字之一 56
- Tradition** 传统 21, 23
- Tree of God** 上帝之树 214
- "Tree of Life"** 《生命之树》 180
- Trinitarianism** 三位一体论 129, 307, 323
- Troestlin the prophet** 先知特罗伊斯特林 88
- Tsimsum** 隐退 260—265, 271, 273, 297, 335, 348
- Typological interpretation** 预示论的解释 26
- Underhill, Evelyn** 恩得黑尔, 埃维林 3, 6
- Unio mystica** 神秘合一 5, 55, 123, 226, 278
- Union with God** 与上帝合一 123, 249 以下
- Union of contradiction** 矛盾的统一 13
- Valetinus** 瓦伦丁 269
- Vessels** 容器 252, 266
- Vidas, Elijah de** 维达斯, 以利亚·德 251
- Visions of Ezekiel** 以西德的异象 54
- Vital, Hayim** 维塔尔, 哈伊姆 121, 251, 254 以下, 266, 272, 277, 279, 281, 283, 305

- Waite, Arthur Edward** 魏特, 亚瑟·爱德华 2, 212
Way of God 上帝之路 20, 34, 153, 345
Wehle, Jonas 维勒, 约拿斯 304
Weil, Jacob 魏尔, 雅各 106
Women's place in Kabbalism 妇女在喀巴拉中的地位 37
Worlds 世界 117, 272

Yalkut Reubeni 流便训 31 以下
Yalkut Shim'oni 西门训 31
Yahoel, angel 神秘主义者崇拜的一名天使 68 以下
Yenuka 孩童 161
Yesod 基石 213, 228
Yetsirah 创造 272
Yihud 方面 230
Yoel 神秘主义者崇拜的一名天使 68
Yoga 瑜伽 139, 144, 146
Yorde Merkabah 落入默卡巴的人 47, 56, 61
Yotser Bereshiuh 世界的创造者 65

Zaddik 柴迪克 344
Zadok ben Shemaryah 查多克·本·冈阿亚 303
Zakuto, Moses 查库托, 摩西 303
Zeller, Edward 策勒, 爱德华 189
Zevi Hirsch of Zydaczow 吉达克佐沃的泽维·赫尔施
Zohar 佐哈尔 22, 33, 123 以下, 129 以下, 156—244, 246, 252—
 256, 260, 262, 266 以下, 270—273, 296—312, 320 以下
Zoharariel 上帝的名字之一 56, 59, 69, 114
Zunz, L. 聪茨, L. 1, 61