

第二章 列維納斯詮釋工作的歷史傳承

第一節 拉比猶太教的詮釋傳統

列維納斯的詮釋工作並非創造一個新的詮釋體系，而是源於一個古老的詮釋傳統，以致我們對其他勒目詮釋的探討，首先須看到他如何繼承這詮釋傳統。此處的論述雖未觸及列維納斯詮釋工作的核心，卻可為我們對這詮釋工作的探討提供必要的前理解，尤其是列維納斯所運用的詮釋手法，唯有從猶太詮釋傳統來看才得以獲得釐清。

謹記底下兩點是有益的。第一，列維納斯的詮釋工作是對猶太詮釋傳統的繼承，而非批判；即便有任何批判的成分，亦出於這傳統自身的要求，並因此而成為繼承這傳統的一種方式。於是，我們應著重於探討列維納斯如何以一種當代形式繼承這古老的詮釋傳統。第二，不管在歷史上或型態上，都不存在單一的猶太教。此一提醒看似沒有特出之處，因為一切在時間中不斷傳承的宗教都會產生各式分化作用，以致無甚可能凝聚為單一傳統；但此提醒對研究者有一種規範性的作用：既然不存在單一傳統，也就不可能獲得何為正統、何為異端的判準，據此，任一種猶太傳統的界定，都須根據這傳統自身的發展、保存這傳統的用語、在這傳統的獨特脈絡中來進行¹。

因此，當我們要探討列維納斯的宗教詮釋學時，便須把它放在列維納斯所繼承的猶太傳統的獨特性中來理解，而列維納斯的猶太傳承乃是**拉比猶太教**。但構成拉比猶太教之核心的，首先並非特定的經典、教義、組織或人物，而是體現在他勒目中的口傳傳統(oral tradition)的**成形方式(manner)**²。換言之，不是某種運作的成果、而是這運作本身，構成拉比猶太教的基本特質。此一運作就是**詮釋**。在這意義上，我們對列維納斯宗教詮釋學的思考，已然觸及其猶太信仰的最根本層面。

正因著「詮釋」位居拉比猶太教之生成根基，對這傳統之詮釋運作的釐清便須依據這傳統對其發生歷程的自我理解。拉比猶太教認為自己在西乃山上領受上帝的雙重啓示，並透過一群受過學院訓練的人在一個教導與學習的傳統中傳承這啓示³。這雙重啓示即「成文妥拉」(written Torah)與「口傳妥拉」(oral Torah)；「妥拉」意即「啓示」，以「成文」與「口傳」兩種形式來表現。是故，紐斯納稱拉比猶太教為「雙重妥拉的猶太教」(the Judaism of the dual

¹ J. Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature* 【以下簡稱 RL】(New York: Doubleday, 1994), 6.

² DF, 13.

³ J. Neusner, *The Four Stages of Rabbinic Judaism* (London: Routledge, 1999), vii.

Torah)。在他看來，雙重妥拉的猶太教是藉由三個媒介獲得保存：第一，希伯來聖經——也就是成文妥拉的具體指涉——及其註釋；第二，透過記憶來傳承口傳妥拉的整個口傳傳統；第三，體現出摩西(Moses)典範的聖人典型，也就是拉比(rabbi)⁴。對希伯來聖經的繼承，表明拉比猶太教持存了猶太教的原初關懷與問題意識，並由此決定基本的詮釋主題；口傳傳統構成拉比猶太教的主要部分，其形式與內涵即是整個詮釋傳統的主體；拉比則是傳承拉比猶太教之核心要素的關鍵，在他們身上體現出主要的詮釋原理與詮釋精神。拉比猶太教的詮釋學問題，就蘊涵在這三個媒介的關係中。

保存拉比猶太教的三個媒介具體表現為所謂的拉比文獻(rabbinic literature)，紐斯納即據此而將拉比文獻分為三個類型：聖經以及成文妥拉的註釋傳統、米示拿(Mishnah)以及口傳妥拉的註釋傳統、拉比與典範妥拉(exemplary Torah)的傳承⁵。儘管學者們多只將拉比文獻劃分為前兩類，但「典範妥拉」的概念對我們在猶太詮釋學意識的探討上頗有助益，是故我們採納紐斯納這個深諳拉比猶太教底蘊的劃分，並據以作進一步的探討。

一、成文妥拉

「成文妥拉」有兩種具體指涉，一是指整本希伯來聖經(Hebrew Scripture)，它分為三部分：摩西五經(Pentateuch)或律法書(Torah)、先知書(Nebiim)、聖卷(Ketuvim)，因此又縮寫為「塔納克」(Tanakh)。這三部分的重要性是有區別的，五經佔據首要地位，以致「成文妥拉」一語經常特別指涉到五經，我們也在這較窄的意義上論及「成文妥拉」的創生。

(一) 成文妥拉的創生

作為五經的成文妥拉一般被理解為猶太人在面對公元前 586 年的巴比倫之擄時，為保存希伯來信仰傳統而形成，並在公元前 450 年回歸耶路撒冷時被一併帶回。然而，據紐斯納所言，與其說是這兩個歷史事件孕生了成文妥拉，不如說是成文妥拉在其孕生過程中的選擇作用決定了自身的起源事件。他認為，有一個既存的思想體系，它自身乃是對差異的關注，此一關注使它創造出流亡的怨恨，並透過回歸的許諾來平息這怨恨。此一思想體系為持存流亡與回歸的恆久典範，便依於其自身的邏輯而選擇出兩個歷史事件，將之整合入這體系的命題中；隨後透過經典的編纂，在表述這思想體系的同時，亦將歷史事件詮釋為經典以及拉比猶太教的起源⁶。

⁴ RL, 3-5.

⁵ RL, 9-10.

⁶ 紐斯納《猶太教》(Judaism)，周偉馳譯（台北：麥田出版，2002），56-73。

成文妥拉的此一特質對我們理解列維納斯的詮釋工作有著重要蘊義，因這特質意味了，對成文妥拉的後續詮釋必須不斷更新「流亡」與「回歸」的典範，以能使繼續保有它們，而這不僅是指這兩個典範構成詮釋的主題，更是指詮釋工作本身即是一個創造流亡怨恨並提供回歸許諾的工作，藉此而持續將猶太性從一般性中區別出來。換言之，對成文妥拉的詮釋，乃是要藉由經典而塑造出一種**流亡意識**⁷，並在經典之中創造出回歸之地，用列維納斯的話來說，即是在經典中爭求猶太人的**生存空間**(*espace vital*)⁸。史瑞傑克(Martin C. Srajek)便指出，列維納斯的"*espace vital*"乃意指猶太人透過詮釋而在經典中獲得他們所渴望的回歸之地⁹。

(二) 成文妥拉的詮釋傳統

但對成文妥拉的詮釋如何達致對流亡意識的激發與對回歸之地的獲取？答案即是以成文妥拉為中心而形成的一個特定的詮釋傳統：米大示(*midrash*)。在列維納斯眼裡，希伯來聖經是與米大示分不開的，後者形成的傳統使聖經智慧得以在其中獲得傳遞並不斷被更新¹⁰。

「米大示」(מִדְרָשׁ; *midrash*)源於動詞 *darash*，意為「尋索、探問」，亦可指「研究」。「米大示」一語的具體指涉相當紛歧，但足可確定的是，它總與對希伯來聖經的詮釋相關。一般而言，此語有三種用法：第一，它指對希伯來聖經個別經節的闡釋，尤指「註釋」(*exegesis*)，其成果稱為「米大示註釋」。第二，它指對希伯來聖經之註釋的集成，其成果就是一批「米大示文獻」，這文獻與「他勒目文獻」一同構成拉比文獻的兩大部分。第三，它意指詮釋希伯來聖經時的詮釋過程，因此構成所謂的「米大示方法」¹¹。此處所論主要是第三種意義的米大示。

米大示的詮釋運作是如何進行的呢？史坦伯格(Günter Stemberger)指出，米大示意味著「以經解經」的詮釋原則——對任一經節的詮釋都須根據其他經節為之；但米大示乃是以整本聖經、而非個別書卷作為詮釋脈絡，且每一經節都可指涉到聖經中的任一

⁷ 紐斯納即指出，因著一百多年的時間距離，流亡與回歸的意識不可能同時出現在同一代人的心靈中，換言之，並不是流亡與回歸的意識形成以流亡與回歸為思想典範的聖經文本，而是相反。見紐斯納《猶太教》，70-73。

⁸ E. Levinas, *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures* 【以下簡稱 BV】，trans. Gary D. Mole (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 130.

⁹ M. C. Srajek, *In the Margins of Deconstruction: Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), 27.

¹⁰ E. Levinas, *In the Time of the Nations* 【以下簡稱 TN】，trans. Michael B. Smith (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 51.

¹¹ Günter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* 【以下簡稱 TM】，trans. Markus Bockmuehl (Edinburgh: T & T Clark Ltd., 2nd ed., 1996), 234-235; Philip Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts* (New York: Hebrew Publishing Company, 1998), s.v. Midrash; *Dictionary of Judaism in the Biblical Period: 450 B.C.E. to 600 C.E.*, eds. Jacob Neusner & William Scott Green (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1999), s.v. Midrash.

經節。換言之，一方面，個別經節可以承載無數意義；另一方面，整本聖經則被視為一個單一的整體，承載一個統一的信息。這信息就是：藉由個別經節的多義性，它可因著隨時更新其意義而適用於任何詮釋脈絡，從而幫助猶太人面對任何歷史處境。此一關懷至終乃是為讓聖經成為猶太人在智識上與宗教上的棲身之所¹²。

這樣一種獨特的詮釋運作在猶太詮釋學上頗具深意，它要求詮釋者在一種關乎聖經的整全視域中，使成文妥拉以一種**自我指涉**的詮釋運作而不斷衍生分化個別經文的含義，從而帶來意義的無限性對經文之整體性的突破。對列維納斯而言，此一出於詮釋行動自身而產生的詮釋的多義性，將促使詮釋者產生一種獨特的詮釋學意識，即他必須不斷超越所已然聽聞的信息、超越所已然明瞭的意義，至終超越其理性意識自身——這理性意識要求詮釋者要循規蹈矩地詮釋——以致詮釋者突破理性之夢魘，從理性的昏睡中——不是理性處於昏睡狀態，而是理性本身作為一種昏睡狀態——被喚醒，彷彿失眠的經驗，詮釋者不再能安然躺臥在自身的理性之床上，被迫在一種無以名狀的細微聲響中焦慮地感受到某種陌生事物 (*étranger*) 的逼臨¹³。誠如佩博札克 (Adriaan Theodoor Peperzak) 所言，列維納斯思想中的「陌生事物」，可理解為「他人」，亦可理解為「他方」¹⁴。正是後一理解，帶來了所謂的「流亡意識」。

由米大示所激發的流亡意識與其說反映外在的流亡處境，不如說是一種獨特的文本意識，此即，在流亡意識中，**經典**呈現出一個重要特質：**它總包含著比它所已然包含著的更多的事物**；這意味著經文意義的盈溢，意味著上帝在既予的經文中說出新的啓示¹⁵。史瑞傑克生動地將這描述為就像是在經文的「字裡行間」——在字與字的空隙中、行與行的間距中——去挖掘經文的新意；如此，對經文的詮釋便在聖經之「頁白」爭取到新的生存空間¹⁶。對此一蘊於文本中的生存空間的期待，便是**回歸預期**，此一詮釋性的預期使得對成文妥拉的一切詮釋工作都試圖超越於字面意義，呈現出那隱藏在字裡行間的特殊蘊義，從而使某一特定處境中的猶太人得以棲身其間。

二、口傳妥拉

儘管成文妥拉決定了拉比猶太教之詮釋傳統的某些基本特質，但它作為各猶太傳統共享的遺產，非拉比猶太教獨有。使拉比猶太教之所以為拉比猶太教者，並不是成文妥拉本身，而是看待它的一種特定方式，這方式即透過一個口傳傳統的建立，在其中形成口傳

¹² TM, 237.

¹³ BV, 111, 148-149.

¹⁴ A. T. Peperzak, *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas* (West Lafayette: Purdue University Press, 1993), 89n5.

¹⁵ BV, 109.

¹⁶ M. C. Srajek, *In the Margins of Deconstruction*, 28.

妥拉，並藉此將五經乃至於希伯來聖經界定為成文妥拉，從而以「雙重妥拉」為拉比猶太教自我認同的基本特徵。列維納斯便指出，猶太教誠然是由希伯來聖經所界定的，但這是透過他勒目——口傳妥拉之集大成——才得以可能。他勒目使得猶太人得以以一種獨特的方式閱讀希伯來聖經，既不同於基督教透過新約的讀法，亦不同於哲學家與史學家的科學讀法¹⁷。這意味著，口傳妥拉與成文妥拉處在一種詮釋關係中，且是一種獨特的(*sui generis*)詮釋關係。這詮釋關係不僅深蘊於口傳妥拉的發展過程，它甚至就是口傳妥拉的存在理由，而成文妥拉的米大示詮釋亦在這詮釋關係中以一種獨特的方式展現出來。可以說，成文妥拉決定了猶太詮釋傳統的主題，但直到口傳妥拉，此一詮釋傳統才獲得明確的詮釋學意識。就此而言，口傳傳統的成形史亦是猶太詮釋學意識的發生史，我們可從中獲得闡發猶太詮釋學之基本特徵的線索。

(一) 口傳妥拉的創生

流亡與回歸的思想典範體現在成文妥拉中並形成米大示的詮釋傳統，此一進程主要保存在祭司體系中，並透過這體系創造出相應的社會實體。直至公元 70 年，作為祭司體系之核心的第二聖殿被羅馬人摧毀，此一危機帶來全新的流亡意識與回歸許諾，猶太人必須建構一個新的信仰體系來回應這變局，此一新體系即是一種「沒有聖殿的猶太教」，此一需求促成了口傳妥拉的誕生¹⁸。誠然，公元 70 年的歷史事件也是一個經過選擇的事件，真正的歷史轉折點乃是公元 132 至 135 年間二次革命的失敗，猶太人至此才明確意識到，公元 70 年的事件已然是個不可回復的決定性悲劇，並確認其為一個新時代的起點，正式面對無聖殿之猶太教的特殊問題，這問題就是：如何能夠毋須聖殿而成聖¹⁹？

拉比體系的賢者們承擔了回應這問題的重任，他們著述編輯了口傳妥拉的第一份文獻：米示拿(Mishnah)，在其中透過對成文妥拉的詮釋而創造出一個全然完美的烏托邦，從而建構出一新的成聖體系²⁰。口傳妥拉作為對成文妥拉的詮釋，源出於一個在聖經時期就已存在的口傳傳統，這傳統顯然在此時扮演了關鍵角色，其基本特質反映在它的起源神話中。拉比猶太教相信，摩西在西乃山上不只領受那記錄在聖經中的成文妥拉，也從上帝之口「學習」了另一套妥拉傳統，摩西再「教授」他的哥哥亞倫、亞倫的眾子、眾長老、以及全部的百姓各自的經文，之後大家依序「覆述」經文以致全部的人都聽了四遍。這裡的「學習」、「教授」、「覆述」即具體體現出米示拿的基本概念²¹。

¹⁷ BV, 136.

¹⁸ 紐斯納《猶太教》，73-79, 82-84。

¹⁹ 紐斯納《猶太教》，87；TM, 4。

²⁰ 紐斯納《猶太教》，87-88。

²¹ TM, 31, 41; RL, 9.

「米示拿」(משנה; *mishnah*)一語源自希伯來文動詞 *shanah*，意為「重覆」，也就是「以口語覆述的方式學習或教導」，所學習或教導的內涵就是口傳傳統；這字相對於 *qura* 而言，後者意指對作為成文傳統的希伯來聖經的學習。*shanah* 的亞蘭文同義字是 *teni* 或 *tena'*，其派生名詞即 *mishnah* 或 *matnita'*。在更確切的意義上，米示拿意指一套以哈拉卡(Halakhah)為主體的宗教律法，這套律法在第一世紀末、第二世紀初時開始被記錄與編輯，直至公元 200 左右在尊長猶大拉比(R. Judah ha-Nasi)那兒編纂完成，或說他編輯出最具影響力的米示拿文件。米示拿是整個口傳傳統裡最重要的一部分，一如希伯來聖經對成文傳統的重要性²²。

圍繞著米示拿主要形成三份註釋性的文獻。第一份是土西他(Tosefta)，亞蘭文「土西他」(תוספתא; *tosefta*)意指「附加、補充」，也就是對米示拿的補充。土西他出自一個不知名的群體，他們在尊長猶大拉比及其門生編輯米示拿的期間，以所謂的巴萊他(*baraita*)、也就是「額外教導」或「典外之說」為主要素材²³，展開對米示拿所未收錄的哈拉卡的編輯工作，並在公元 300 左右編纂完成。儘管有著米示拿所無的素材，但土西他無論在修辭、主題、素材編排或論述邏輯上都跟隨米示拿，幾乎沒有屬於其自身的獨特結構²⁴。

對米示拿所進行更有價值的註釋工作，乃是革馬拉(Gemara)。「革馬拉」(גמרא; *gemara*)源自 *gemar*，這個亞蘭文的意思是「完成」與「學習」；名詞 *gemara* 即意指對傳統的學習，並是對傳統的完成，它與 *sebara* 相對，後者意指以邏輯推導出新的教導。革馬拉所完成的傳統，可以指整個學習的傳統，但更是指成文傳統，是故，革馬拉可視為口傳傳統對成文傳統之詮釋最重要的一步²⁵。

當米示拿與革馬拉被編纂在一起，就成了他勒目(Talmud)。「他勒目」(תלמוד; *talmud*)這個希伯來字源自 *lamad* 或 *limmad*，*lamad* 之意為「學習」，是一種理論活動，與 *ma'aseh* 相對，後者意指對誠命的實踐。*limmad* 則意為「教導」，尤其是指從聖經教導、以聖經為憑證，所以 *limmad* 也意味了「從聖經推導出某種事物」，在這意義上，「他勒目」有時是米大示的同義字；不過，它還可以指從米示拿推導出的教導，正是在這意義上，米示拿與革馬拉的集結促使拉比猶太教最重要文獻的誕生。革馬拉有兩個版本，導致他勒目也有兩個版本。巴勒斯坦他勒目(Palestinian Talmud)約在公元

²² TM, 109; RL, 97; George Robinson, *Essential Judaism: A Complete Guide to Beliefs, Customs, and Rituals* (New York: Pocket Books, 2000), 323; P. Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, s.v. Mishnah.

²³ 「巴萊他」乃是米示拿之外篇，未獲收錄於尊長猶大拉比編纂的米示拿中，其觀點經常呈現出米示拿的對反意見；而在革馬拉對米示拿的討論裡，便經常引用巴萊他的觀點與米示拿的觀點對照。參 P. Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, s.v. Baraita。

²⁴ TM, 150-152; RL, 129-130; George Robinson, *Essential Judaism*, 332; P. Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, s.v. Tosefta.

²⁵ TM, 165; George Robinson, *Essential Judaism*, 337; P. Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, s.v. Gemara.

400 年左右編纂完成，較完備的巴比倫他勒目(Babylonian Talmud)則成形於公元 600 年，它們構成另兩份對米示拿的註釋文獻²⁶。至巴比倫他勒目，可說已集口傳妥拉之大成，之後雖仍有接續的輯錄工作，形成其他拉比文獻，但在重要性上則遠不能相比。

(二) 口傳妥拉的詮釋傳統

口傳妥拉顯明其自身為一個**詮釋傳統**，但不僅僅是一個不斷透過詮釋(through interpretation)成形的傳統，更是一個詮釋性的傳統，即為了詮釋(for interpretation)而成形的傳統。這是說，口傳妥拉乃是誕生於詮釋的自我指涉，並因此而將一種藉返回自身而衍生意義的「詮釋學循環」(hermeneutical circle)作為其運作的根本原則。但口傳妥拉的詮釋學循環與其說是延續了米大示詮釋傳統的自我指涉特質，從而讓自己接續成文妥拉的工作，不如說是出於其自身的詮釋邏輯、透過其自身的詮釋運作而將米大示乃至整個成文傳統都含括在此一口傳傳統中，從而一方面證成口傳妥拉相對於成文妥拉在詮釋上的優先性，另一方面則藉由自發的詮釋運作而持存朝向新意義的開放性。此一出於詮釋而吸納文本的現象，方是「口傳」的基本特徵。就此而言，我們一方面要在口傳妥拉自身的承傳中確認其詮釋運作如何促成意義的開放性，另一方面則要從口傳妥拉與成文妥拉的關聯出發，探討口傳妥拉之「口傳」究為何意。

1. 詮釋的開放性

從米示拿到他勒目的文獻發展，有一種內在的動力。依據紐斯納的觀點，米示拿與土西他代表著一個「哲學性的猶太體系」，藉由對自然與社會之普世規律等一般啓示的觀察，透過歸納法與三段論法而成形；耶路撒冷他勒目則代表一個「宗教性的猶太體系」，針對上帝表現在經典中的特殊啓示，以演繹法與註釋形成其基本命題；巴比倫他勒目則是一個「神學性的猶太體系」，它將哲學性的思維模式應用在宗教性的素材上，以一種理性的方式加以編排統整，形成一個和諧一貫的信仰體系²⁷。此一進程表明一個特殊的詮釋學意識：面對既有的宗教經典，乃是以具普世有效性的理性思維來闡發其獨特的猶太性。但普世的理性如何服務於特定的宗教目的？在此，口傳妥拉所帶來的詮釋學意識，首先意味著**一般理性**的自我批判，其次意味著一種獨特的**宗教理性**之運作的呈現。

此一具開放性的詮釋，當然不能因著巴比倫他勒目的編輯而終止，是故，巴比倫他勒目必須表現出一種對詮釋行動的邀請，而此一邀請須反映在其自身的詮釋運作中，亦即，它必須是一種「促成新詮釋的詮釋」，而決不能是最後的詮釋。紐斯納對此有過簡要的

²⁶ TM, 164-165; RL, 153; P. Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, s.v. Talmud; P. Birnbaum, *Encyclopedia of Jewish Concepts*, s.v. Talmud.

²⁷ J. Neusner, *The Transformation of Judaism: From Philosophy to Religion* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1999), 1-2.

刻畫：第一，米示拿提出的規準，乃是在其自身範疇架構中的哲學性規準；第二，他勒目在米示拿的範疇中檢驗此一規準；第三，然而，在概念或經文彼此的連結間，往往需要進一步的闡釋，他勒目卻對此保持沈默；第四，於是，詮釋者就有了介入的需要，透過註釋來說明此一連結是如何達成的，並由此獲得進一步的結論²⁸。事實上，因著整本聖經都是詮釋的脈絡，以致概念與概念間、經文與經文間的連結，有著無限多種可能。當他勒目缺乏明確的說明時，這些連結有可能被視為過度詮釋，但也正是在這個地方，詮釋者發揮其功能，為他勒目的詮釋進路辯護。

2. 「口傳」的意義

就口傳妥拉的發生事件而言，口傳傳統不僅是一個透過詮釋而成形的傳統，亦自我理解為一個詮釋性的傳統，即以某種特定的詮釋運作來認同自身的傳統。這詮釋運作首先是對一個先在的成文傳統的教導與學習，並最終導向這傳統的完成。就此而言，口傳妥拉自我界定為對成文妥拉的保存與發揚，其詮釋學特質必須依於它與成文妥拉的關聯而立，此一關聯集焦在「口傳」概念的界定上。

當口傳妥拉在巴比倫他勒目那兒集大成時，自會令我們心生疑問：口傳妥拉至此既已成為特定的「文本」，難道不已是第二個成文妥拉或說是成文妥拉的第二個階段嗎？它如何能界定自身為一種「口傳的文字流傳物」呢？正是這問題讓我們看到，口傳妥拉非但不是一個從成文妥拉派生出的事物，情況實際上卻是：成文妥拉乃是因著「口傳」妥拉而被詮釋為「成文」妥拉的。口傳妥拉相對於成文妥拉始終具有一種優先性；口傳妥拉並不是處於一個由成文妥拉所奠定的詮釋傳統中，被界定為這傳統的一個繼起的階段，而是由它本身開創出一個詮釋傳統，並在這傳統中透過將希伯來聖經界定為成文妥拉，從而確認聖經在這詮釋傳統的源始地位。換言之，一個後起的文本將先在的文本界定為一個詮釋傳統的起源，正是這界定行動本身，使得在賦予先在的文本以歷史上的優先性與詮釋規範的權威性的同時，表明乃是這後起的文本決定了這整個詮釋傳統的基本特質。拉比猶太教對此一界定上的優先性有明確的意識，並將之反映在對「口傳」此一特徵的討論上。

在拉比猶太教的傳統中，對「口傳」之蘊義有兩種理解，這源於對一個恆久問題的兩種答案，這問題即：所謂口傳，是否意指禁止對口傳妥拉作一切形式的書寫記錄？以邁蒙尼德斯(Moses Maimonides, 1135-1204)為首的西班牙傳統主張，拉比們確實寫下了他們的教導，尊長猶大拉比亦出版了他的米示拿書寫記錄；以拉希(Rashi [Rabbi Shlomo Yitzchaki], 1040-1105)為代表的法國傳統則認

²⁸ J. Neusner, *Three Questions of Formative Judaism*, 21.

為，在他勒目的時代，沒有任何口傳妥拉被記錄下來，因為對妥拉的一切書寫行為都是被禁止的²⁹。

史坦伯格試圖證明第一種觀點是較原初的，第二種觀點則成形於第三世紀³⁰。的確，我們今天對拉比文獻的理解多跟隨第一個傳統；但我們還應看到，這兩種解釋都是猶太傳統的一部分，並因此而都具有「實效歷史」的意義；在史學與文獻學上的證據雖支持其中一種傳統，但兩種解釋卻各自以其自身的方式突出拉比猶太教的詮釋學特徵，以致一種帶有詮釋學意識的探討不能對之有所偏廢。

(1) 西班牙傳統

西班牙傳統認為，現今流傳下來的拉比文獻確是他勒目時期的產物，「口傳」之意並不是禁止書寫，而是指這些文獻先是以口語的方式成形與流傳，而且關鍵在於，在這整個過程中，拉比的口語詮釋總比已成形的文本有更高的權威，因此，每一次對文本的詮釋也總已然是對文本的重新創造。換言之，與其說是口語覆述既存的文本，更好說是這些文本透過口語一再被生成；甚至在某些拉比那裡，靠記憶而口述記錄下的文本更勝於單純透過目視傳抄而產生的文本。於是，口傳特質使得拉比文獻的經文鑑別學有著與基督教的經文鑑別學全然不同的問題意識，前者不若後者致力於追求原始經文的重構，因為對拉比猶太教而言根本毫無「原始經文」可言，當然也更無所謂「原始意義」可供回溯。口傳傳統相對於成文傳統的優先性蘊涵了原始經文的變動性，因此經文鑑別學至多只能追求經文最早的可能形式，而非原始經文³¹。可以說，口傳傳統在其自身的首要特質乃是一種**詮釋行動**，它作為有待詮釋的文本則是一個派生的特質；而因著口傳傳統相對於成文傳統的優先性，猶太教也因此而首先是個「詮釋的宗教」，其次才是「經典的宗教」或「聖書的宗教」。

否認口傳妥拉有所謂的原始經文，這非但並不意味著對文字的貶視，正相反，這意味著拉比猶太教要藉此來傳承並成全成文妥拉。口傳妥拉並不是另一套成文妥拉，而是對成文妥拉的一種獨特的保存形式，這形式持存了成文妥拉所承載的**原始典範**。而因著口傳妥拉自我指涉的運作方式，我們可以說，口傳妥拉本身就是一種回歸的形式，它在以成文妥拉為核心的信仰傳統遭致新的流亡危機時，提供了新的回歸許諾，並以一種激進的方式讓自身成為這個許諾，在口傳妥拉的文獻裡重現成文妥拉所刻畫的美好世界，同時也以此方式繼承米大示在文本中爭取生存空間的詮釋原則。

口傳傳統因此而是一個具有**保存效果**的傳統。**詮釋作為保存** (interpretation as conservation)，從而使成文妥拉得以繼續在猶太社

²⁹ TM, 31-32.

³⁰ TM, 37.

³¹ TM, 38-42.

群中發生作用。不過這並不是保存在一個固定不變的文獻中，如基督教的「正典」概念所意味的那樣；而是保存在一個**教化的詮釋傳統**中。此一教化傳統的口傳特質使得它所代表的口傳傳統並不因定型為兩部他勒目，便轉化為成文傳統的一部分。口傳傳統之為口傳傳統，其特質並不應純粹由其發生（成文傳統原初也是以口傳形式誕生）或其結果（口傳傳統凝固在文字中）來界定，而是由一個特殊的特質來界定，即它透過一個教化系統的建立，在其中持存對經典進行永恆更新的詮釋，此一教化系統保持對經文意義的開放性，並進一步促成新的詮釋。這個教化的傳統便是如此讓米大示詮釋對經文意義的永恆尋索得以持續下去，並讓後繼者得以藉由參與在這教化傳統中繼續領承成文妥拉之精意。在這意義上，列維納斯的詮釋工作也正是這教化傳承的一個環節，是這詮釋傳統的當代表述。

(2) 法國傳統

但除了保存成文妥拉、將之整合入一個詮釋傳統之外，「口傳」還有一種**抵抗**的意義，而這是由法國傳統所提供的。對成文妥拉的保存需求，除了是為面對公元 70 年聖殿被毀的危機外，也是為面對第三世紀時成文妥拉被化約進另一個成文傳統的危機，此一危機即基督教對成文妥拉之地位的重新界定。基督教教父在第二世紀時已有正典意識，四福音業已集結成書，至第三、四世紀，大部分的新約正典已廣被基督教會接受並獲得流傳³²。新約的集結與正統化過程連帶使得希伯來聖經被化約為基督教聖經的一部分，成為新約的預備階段，且在被界定為舊約的同時，對其之詮釋也須經由新約為之。法國傳統對口傳妥拉之書寫記錄的禁止便是在這樣的背景下誕生的，其用意是要強調口傳妥拉乃是不可被翻譯的妥拉，並因此而得以在以色列人與基督徒之間區別出真正的選民³³。

在這意義上，口傳妥拉便成為一種翻譯行動，**詮釋作為翻譯** (interpretation as translation)，即是要確保經由口傳妥拉之詮釋的成文妥拉**被翻譯為不可翻譯的事物**，抵抗基督教以新約詮釋舊約的翻譯工作。而這一切，乃是為證成拉比猶太教的同一性與獨特性，作為翻譯的詮釋也因此而成為一個認同行動，抵抗一切同化的暴力。列維納斯的詮釋工作，即是此一古老翻譯工作的現代形式³⁴，儘管他的主要考量有所不同。列維納斯的焦點不是兩個文化傳統間的分離，而是將翻譯語言本身視為核心問題，但此一考量仍反映了同樣的基本處境，那就是猶太傳統所遭遇的同化問題。列維納斯乃是在進行兩個文化傳統間之翻譯——此刻不再是猶太教與基督教、而是

³² 鮑維均等，《聖經正典與經外文獻導論》，48-64。

³³ TM, 37.

³⁴ 若單就法國傳統而言，其極度內在化的詮釋傾向，使之帶有秘教特質，這似與拉比猶太教崇尚理性的傾向相悖，但我們隨後會談到，當列維納斯表達出這傳統的當代形式時，乃是賦予此秘教特質一種帶有抵抗力量的倫理蘊義，即它意味了對猶太浩劫不可被哲學思維透過歷史整體加以把抓掌控的回憶與見證，也就是拒絕被哲學的純粹理性之光所照亮而進入歷史的辯證進程中。

猶太教與希臘哲學——的同時，透過持存此一法國傳統不可翻譯的禁令，以此捍衛了猶太相對於希臘的獨特性。

三、典範妥拉

紐斯納曾提及，拉比文獻領承三個基本特質，使之有別於其他猶太傳統的文本，這三個特質是：第一，尊崇希伯來聖經並不斷引用之；第二，除了聖經外，不承認其他古以色列文獻的權威；第三，由諸多冠以「拉比」(rabbi)之稱號的作者言論所組成，這些拉比通常是有名字的。這第三個特質帶領我們走向所謂的典範妥拉。紐斯納以「典範妥拉」一語指涉諸如〈先賢集〉(Abot)或〈拿單拉比的先賢集〉(Abot de Rabbi Nathan)這些文獻。與前兩類妥拉相比，這些文獻幾乎微不足道，但紐斯納的重點與其說是這些文獻本身，不如說是這些文獻所表現出的對**典範人物**的尊崇。在口傳妥拉中不斷出現的對拉比的指涉、將觀點歸諸於某某拉比的作法，在在顯明口傳妥拉乃以這些典範人物為前提³⁵。無論是否禁止書寫，「口傳」特質都意味了口傳傳統具有相對於成文傳統的優先性，而使口傳行動得以可能、並持存始終為口傳行動的關鍵，乃是妥拉的傳承者：**拉比**。正是這些妥拉的詮釋者，堪得「典範妥拉」的稱號，成為一種決不可能被定型於文字中的特殊詮釋結構，成為一種比口傳妥拉更原初、更具口傳特質的妥拉類型與傳統。

(一) 典範妥拉的創生

史坦伯格指出，「拉比」一語標誌出猶太教嶄新的**時代意識與自我理解**。此一新的時代一般以公元 70 年第二聖殿被毀為起點。依附於聖殿的猶太祭司傳統隨著聖殿的失落而勢微，以拉比為代表的經師傳統則透過法利賽—拉比運動(Pharisaic-rabbinic movement)的奮興取而代之。經此劇變，原本百家爭鳴的多元猶太傳統也在公元 70 年後漸漸轉化為一個以拉比猶太教為主的單一傳統。不過，嚴格說來，真正的轉折點是公元 140 年南巴勒斯坦的毀壞與拉比運動的重建，因為至此猶太人才明確意識到，公元 70 年的事件是個決定性的悲劇，並開始試著將拉比運動的根源往前追溯。這追溯最終溯源至摩西在西乃山上領承口傳妥拉的神話，但較具歷史意義的追溯則是回到公元前 50 年的希列學派(school of Hillel)與煞買學派(school of Shammai)，並據此而奠定拉比猶太教的學統傳承³⁶。

正是在這樣一種對聖殿被毀無以回復的極端意識中，法利賽運動作為一個在聖殿被毀之前即已成形的宗教運動，在聖殿被毀後成為猶太人尋找新的宗教形式的契機。據紐斯納所言，公元 70 年之前的法利賽人(the Pharisees)乃是以一種「宛如身為聖殿祭司」的方式面對其日常生活，從而在日常事務上便表現出追求聖潔的宗教生

³⁵ RL, 8-10.

³⁶ TM, 4-7.

活。他們試圖表明，並不一定要在聖殿中按照傳統的潔淨法獻祭才能獲得潔淨，在日常生活中的道德行為也可以是一種自我潔淨的方式³⁷。這樣一種體現在日常生活中的敬虔運動，便在公元 70 年之後提供了「毋須聖殿而成聖的猶太教」的基本模式。聖殿被毀的危機所帶來的新處境的徹底性與特殊性就在於：猶太人必須對成聖問題提出全新的要求，在一個新的流亡處境中建構新的回歸許諾。此刻，成聖之所在已不再是聖殿，而是**人民自身**³⁸。而此時的法利賽人則明確地以一種倫理生活的促進、以一種無私的憐恤作為其回應危機的方式³⁹，有段拉比文獻如是記載：

當撒該之子約哈拿拉比(Rabbi Yohanan ben Zakkai)從耶路撒冷來到的時候，約書亞拉比(Rabbi Joshua)跟在他後面並看過已成廢墟的聖殿。

「我們何等不幸，」約書亞拉比哭喊：「那塊地方，以色列人贖罪之處，已經荒廢了。」

「我兒，」約哈拿拉比對他說：「不要憂傷。我們有其他一樣有效的贖罪方式。那是什麼呢？就是慈善的行為，如經上所記：『我喜愛憐恤，不喜愛祭祀。』（《舊約·何西阿書》6.6，新譯本）」⁴⁰

但只是訴諸倫理行為是不夠的，猶太人需要一個新的世界觀來幫助他們具體理解這危機究竟意味了什麼，告訴他們何以倫理行為可以是一種新的成聖行動。正是在這樣的背景下，米示拿形成了。紐斯納指出，拉比們在米示拿中創造出一個新的成聖體系，形成關於潔與不潔的種種新條例與新敘事；這是一個完美的、全然聖潔的烏托邦，而對這樣一種文本的詮釋，也即是朝向這烏托邦前進。在此，對妥拉的學習與教導，取代了聖殿中的祭祀，成為新的成聖模式，而拉比也成為聖人的典型。紐斯納即明確地告訴我們，拉比自身就等同於妥拉的經卷——這是在一種物質的、具體的意義上說的，而非象徵式的隱喻。正是這樣的緣故，拉比乃是「典範妥拉」，是妥拉在世上的具體表現⁴¹。

（二）典範妥拉的詮釋傳統

拉比，口傳妥拉的創造者、詮釋者、與傳遞者，藉由他們的努力，整個口傳傳統才得以獲得保存與傳承。就此而言，口傳傳統的發展便不只是展現為經典間的集結與詮釋，更在於拉比間的教導、討論、問難。因此，拉比的學院即成為猶太詮釋學的核心所在，而在學院中的學習經驗也即是詮釋經驗的典範。史坦伯格就指出，拉

³⁷ J. Neusner, *Between Time and Eternity: The Essentials of Judaism* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1975), 28-32.

³⁸ 紐斯納《猶太教》，82-87。

³⁹ J. Neusner, *Between Time and Eternity*, 32-34

⁴⁰ 〈拿單拉比的先賢集〉，第六章；引自 *ibid.*, 33。

⁴¹ *Ibid.* 39; RL, 6；紐斯納《猶太教》，87-90。

比的學院系統有兩個基本面向：口傳傳統與詮釋學⁴²。易言之，典範妥拉的詮釋任務有兩個維度，一是傳承口傳妥拉，二是在這傳承的過程中逐漸發展出一套詮釋規範。

就傳承的維度而言，基本上，拉比學院的主要教學方法乃是透過不斷的誦讀以記憶文本，但為避免淪於機械式的知識，亦輔佐以講座的舉行⁴³。這是一個教化的過程，這過程的分期也就成為拉比文獻的分期模式。一般而言，拉比學院的傳承分為四期，第一是坦拿時期(Tannaitic Period)，亞蘭文的"*tanna*"源自希伯來文的"*shanah*"，乃「重覆」之意，坦拿拉比起於希列與煞買，其年代為為公元前 50 年至公元 200 年。第二是阿摩拉時期(Amoraic Period)，"*amar*"為「說、註釋」之意，這時期的拉比主要從事對坦拿拉比之工作成果的註釋，其年代為公元 200-500 年。第三是撒坡拉時期(Saboraic Period)，"*sabor*"是「思考」之意，他們乃是巴比倫他勒目的編輯者，年代為公元 500-650 年。第四是基安時期(Geonc Period)，"*ga'ôn*"的意思是「著名的」，被稱為基安拉比的，即是巴比倫學院的領導者，其年代為公元 650-1050 年⁴⁴。

至於詮釋規範的維度，對熟習西方傳統詮釋學的人來說，是極為可疑的一環，在他們眼裡，拉比猶太教的詮釋工作幾乎毫無規則可言，那些詮釋經常被認為是一種毫無規範、隨意比附的想像。實則不然。在這些看似天馬行空的詮釋背後，仍有基本詮釋原則的運作，這些詮釋原則被稱作「米多特」(*middot*)，也就是釋經時須依循的「準則」或「尺度」。而最基本的詮釋原則就是「以經解經」，也就是以妥拉解釋妥拉⁴⁵。

但除了以經解經此一自我指涉的詮釋運作外，拉比們還形成其他一些詮釋規範，對這些詮釋規範的整理與歸納，有一些著名的例子，如希列的七項米多特：第一，*qal wa-homer*，從較輕微的推論到較重大的，反之亦然。第二，*gezerah shawah*，一種同等狀態的推斷，也即是一種類比論證，但有嚴格限制，通常用於兩節妥拉經文有相同表述的時候。第三，*binyan ab mi-katub ehad*，一種「家族類似原則」，即由單一經文賦予相關經文一共同特徵，從而將各經文聯結為一個「家族」。第四，*binyan ab mi-shnê ketubin*，即基於兩節經文而將某一原則普世化。第五，*kelal u-ferat u-kelel*，關乎普世與特殊的原則，它可以有各種變形，論及普世與特殊之間的各種可能關係。第六，*ke-yose bô be-maqom aher*，相似性原則，也是一種類比論證，但限制較少。第七，*dabar ha-lamed me-'inyanô*，依據經文脈絡的論證，這準則受到廣泛的認可⁴⁶。此外，以實瑪利拉比(R.

⁴² TM, 8.

⁴³ TM, 12-13.

⁴⁴ TM, 7; 鮑維均等，《聖經正典與經外文獻導論》，204-206。

⁴⁵ TM, 15-16.

⁴⁶ TM, 18-20.

Ishmael)的十三項米多特則是希列之米多特的延伸，其中第十三項是新的：兩節彼此衝突的經文，有待第三節經文來評判⁴⁷。

總括來說，這些詮釋準則主要是為幫助詮釋者在不同的經文間建立起某種關聯。值得注意到兩點，第一，這些準則的證成，並不是基於它們符合一種更高的準則，而往往是它們已然由某位拉比所運用或明確提出，從而才成爲一項「米多特」。第二，但這些準則是否要在詮釋的過程中被採納，則仍然由詮釋者決定，換言之，這些詮釋規範並不是強制性的，它們並不提出「指導」，而是提供詮釋的可能。

第二節 列維納斯詮釋方法概述

在談過列維納斯所繼承之拉比猶太教詮釋傳統的基本特徵後，此刻我們可以進而探討列維納斯進行他勒目詮釋的方法論。誠然，列維納斯未嘗系統性地建構一套詮釋理論，但這並不表示他的詮釋工作毫無方法可循；儘管我們不可能在列維納斯的詮釋工作中獲得一種嚴格的方法論意識，但仍可透過總括他的詮釋方法而得到一個概略的輪廓，而我們之所以必須嘗試此一注定無法竟功的工作，乃在於它可幫助我們進一步思考探究列維納斯詮釋工作的論述方法，這方法須與列維納斯自己的詮釋方法相呼應，從而列維納斯的詮釋工作，他的詮釋工作所指向之他勒目本身的詮釋工作，以及這整個詮釋循環所欲見證的無限的經驗，皆可以透過我們的研究而獲得闡述。

一、列維納斯所展現的詮釋原則

(一) 典範法

對列維納斯而言，最基本的詮釋方法，就是典範法(paradigmatic method)，這意味著：一切觀念的闡述都離不開例示⁴⁸。他曾指出，他勒目提供一種特殊的反思模式，使我們無法直接在概念的層次刻畫它，因爲他勒目所談論的具體事理乃以其多元性拒絕被一勞永逸地概念化，而是要求對其一再詮釋。他勒目的一切概念總關聯於具體例示並不斷指涉回這些例示，透過持續的詮釋方得以釐清⁴⁹。

我們首先須看到此一對具體例示的強調的抵抗力量，它要與那種化約一切個別事物的抽象思維對抗，後者乃是整體化的思維所喜愛採用的思考模式，在列維納斯眼裡，其代表人物是黑格爾(Georg

⁴⁷ TM, 20-21；對拉比猶太教之詮釋準則的詳細介紹，可見 TM, 15-30。

⁴⁸ E. Levinas, *Nine Talmudic Readings* 【以下簡稱 NiTR】，trans. Annette Aronowicz (Bloomington: Indiana University Press, 1990), 21; *New Talmudic Readings* 【以下簡稱 NwTR】，trans. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1999), 24-25。

⁴⁹ BV, 103。

Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)。列維納斯從羅森茨維格(Franz Rosenzweig, 1886-1929)那裡學到了抵抗此一整體式思維的方法，那就是對事物作個別而具體的思考⁵⁰。但這並不表示我們的思想就一直停留在特殊性上，而是指我們須達到一種保存特殊性的普世性，列維納斯稱之為「具體的普世性」(concrete universality)，也就是一種具體體現在猶太性中的普世人性之要素⁵¹。此一具體的普世性有時會被辨識為一種特殊主義(particularism)，但這不是「局部的特殊主義」(local particularism)⁵²，而是普世主義式的特殊主義(universalist particularism)⁵³，也就是帶有普世性的特殊主義，是走向普世主義的特殊主義，只不過並不因此一趨向而放棄特殊性，而是將之保存在普世性中。

如此，我們對列維納斯詮釋工作的刻畫，也即是要以這「具體的普世性」事物的闡明為目標，亦即某種雖帶有猶太內涵、卻可外推至一切傳統中的事物。然而，因著列維納斯詮釋文本的分散，導致我們對此類事物的論述面臨一個基本的困難。在列維納斯的各篇詮釋中，我們固然可以看到隱約有個一貫的思想基調模糊地呈現出來，對列維納斯他勒目詮釋之基本特徵的刻畫，理當以澄清此一思想為要務，而非覆述列維納斯的各篇個別詮釋，否則就會陷於見樹不見林之窘境。但例示的優先性使我們不能離開例示而逕自刻畫浮現其中的思想。因此，我們必須以此一隱約的思想基調為主軸，但在論述上不能離開例示；此一要求所要面對的挑戰在於，類似的思想往往出現在不同的例示中，以致若一併陳述將會割裂個別例示，但分開陳述則將導致論述的混亂。

對此我們採取一個基本的論述策略：以列納維斯的思想基調為主體，對每一思想主題選擇一個核心例示，以此為論述的出發點，再延伸出去補充其他相關論述。如此，我們對每一主題的討論都將分成兩大部分，第一是例示的陳述，包括列維納斯所使用的他勒目文本及對其之詮釋；第二是相關論題的剖析，此處將結合起列維納斯散落的論述。當然，這樣的論述策略仍是相當粗糙的，筆者必須承認，對列維納斯詮釋工作之再詮釋，最好的方式乃是完全融入拉比猶太教的詮釋傳統中，不以列維納斯之名、卻又浸淫在他的思想體系裡，以一種宛如列維納斯這位詮釋典範得以重生的方式，對他未嘗處理過的他勒目文本進行闡釋，而非侷限在他所作過的詮釋裡，正如史東(Ira F. Stone)在他的《閱讀列維納斯／閱讀他勒目：導論》(*Reading Levinas/Reading Talmud: An Introduction*)一書中所示範的那樣。

⁵⁰ E. Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other* 【以下簡稱 EN】，trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav (New York: Columbia University Press, 1998), 118.

⁵¹ NiTR, 6；然而，這裡有待進一步的考察，因「具體的普世性」實亦是黑格爾的想法，以致此一概念在抵抗整體的同時，亦有可能反為整體服務，而列維納斯對此概念的界定與黑格爾間是否有所關聯，則是一尚待澄清的工作。

⁵² TN, 109.

⁵³ DF, 96.

(二) 問答邏輯

列維納斯詮釋方法的另一項重要特質，在於深蘊其中的一種問答邏輯。史東便看到他勒目與列維納斯的詮釋中所具有的一種問與答(*shakla ve-taryia*; question and answer)的運作⁵⁴。但在這問答循環中，「發問」比「回答」更具優先性，答案的給出乃是為讓新的問題得以產生，因此，列維納斯的問答邏輯不同於諸如高達美(Hans-Georg Gadamer, 1900-2002)的問答邏輯，高達美藉遊戲概念將問答運動闡述為一種在詮釋者與文本間往返來回的運動，並把優先性置於此往返來回的結構本身、而非詮釋者或文本上⁵⁵。但拉比猶太教的問答邏輯，則傾向於是**質疑本身的循環**，問題具有優先性，回答則是這循環中的一個環節。我們可以說，這樣的問答邏輯繼承了米大示的質疑運作，此一質疑運作使得列維納斯的詮釋工作成為一種**質疑的詮釋學**，它是列維納斯所言之**懷疑論**在詮釋學意識上的體現。因著此一懷疑的工作乃是透過經文的相互指涉而產生新的關聯，從而不斷創造出經文的嶄新意涵，以致它似乎預示了解構主義的詮釋學。不過我們必須看到的是，列維納斯的懷疑論乃是繼承米大示那為人民在文本中爭求生存空間的古老籲求，它是帶有道德使命——為流亡者找出路——的詮釋實踐，而遠不只是對意義無限分化散播的語言遊戲的耽溺，因此這是一種**倫理的質疑詮釋學**。

在如此一種質疑的運作中，被質疑的既是文本，但更是詮釋者，因此它表現為**自我質疑**的詮釋學。先是詮釋者質疑自身並未真正理解經文的意義，對經文更多意義的挖掘才會是可能的。而此一自我質疑的特質，也使得經文的意義不可能被窮盡，因為一種自我質疑的詮釋態度必定導致不能滿足於一切既予的意義；當字句間隙被寫上新文本的同時，也就創造出新的字距與行距，並隨即為詮釋者構成新的自我質疑的可能性。但這自我質疑的運作最終乃是要在倫理的高度上質疑自己的生存權利，質疑我之在此是否佔據了他人的土地，質疑我是否比他人更值得存活於世⁵⁶。這樣的質疑最終激發出詮釋者自身的流亡意識，而對質疑的回答也即構成對回歸預期的許諾，即許諾他人可在詮釋者的詮釋行動中獲得一種回歸的可能性。

這一切都意味著，詮釋者不能「為自己」而詮釋，一切為己的詮釋——並因此而是在己的詮釋——都要受到質疑。米大示的詮釋學必須是一種「為他者的詮釋學」(hermeneutics for the other)，詮釋者在文本中所爭求到的生存空間，不是為讓詮釋者自身安居其間，

⁵⁴ I. F. Stone, *Reading Levinas/Reading Talmud: An Introduction* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1998), 33.

⁵⁵ 參高達美《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》，洪漢鼎譯（台北：時報文化出版公司，1993），149-153。

⁵⁶ E. Levinas, *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1989), 85-86.

而是要供應他人。在這意義上，**詮釋作為接待**(interpretation as hospitality)或**詮釋作為慷慨**(interpretation as generosity)，打開文本的空間，歡迎他人的到來。質疑詮釋學的為他特質，便如此銘刻在弟兄彼此幫補的友愛之情中。正如列維納斯曾在談論懷疑論時指出，我們這個時代需要一種守護弟兄的哲學，就此，他的**他勒目詮釋**正是一種**守護弟兄的詮釋學**，這是握有釋經權力的猶太知識分子歷代所承負的重要使命，而列維納斯亦明確承擔此一責任，以一種當代形式表述出來⁵⁷。

(三) 詮釋的統一性與多元性

質疑的詮釋學既要求詮釋出經文的一切可能意義，便須預設意義的多元性。但這並非那種諸意義全然分散、彼此無關、亦無任何判定詮釋優劣之標準的詮釋的無政府狀態，而是一種**統一性中的多元性**。

列維納斯曾引用一節經文：「上帝說了一次，我兩次聽過這事。」⁵⁸說明米大示的詮釋正意味著對經文的審慎質疑，要求詮釋者以一種懷疑論的眼光考察經文，以盡可能地詮釋出經文的各種意義⁵⁹。上帝的啓示作為特定經典被一次性地給出，這意味了文本的整全性，也是啓示的獨特性。但吾人對經典的詮釋卻必須是多重的，這出於希伯來文獨特文法結構之要求。一句希伯來經文裡的語詞是共在(coexist)的，不像說出的語言那樣彼此相續聯接，這些共在的語詞使得對語句的詮釋具有多重可能，因此希伯來文本身就要求歧義的詮釋，而拉比彷彿是經文的奴僕，他必須詮釋出語句的一切意義，而非確認某種最終意義或原初意義⁶⁰。

然而，詮釋的多元性卻不是為超越文本的整全性，反倒是促成整全性，關鍵就在於詮釋的多元性最終指向一種詮釋的統一性。這統一性有兩層意義，首先，它意指在詮釋學上，將文本視為一個統一的文本，視為一個獨立的整體⁶¹。這將保存經典自我指涉的運作，在堅持「以經解經」的原則下，持存經典的獨特性而不致被其他傳統的經典所化約。基督教對希伯來聖經的化約，就是視之為一個更大整體的一部分，且是有待超越的部分，由此而透過基督教聖經的成形，而將以經解經的原則表現為以新約解釋舊約，從而基督教傳統也就將猶太教化約為其預備階段。詮釋的統一性的第二層意義則更為重要，此即它體現在猶太社群中的倫理意義。列維納斯強調，詮釋的多元性所帶來的並不是分裂，而是猶太人益加緊密地結合在一起。容許詮釋的多元性即意味著容讓猶太人在四散各地的同時依

⁵⁷ E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence* 【以下簡稱 OB】，trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981), 166.

⁵⁸ 《舊約·詩篇》62.11a，新譯本。

⁵⁹ BV, 132-133.

⁶⁰ BV, 132-133, 145.

⁶¹ BV, 141.

然透過經典詮釋而成爲一個統一的整體⁶²。在此，猶太經典的詮釋乃是以個人、而非群體爲單位，所有個別詮釋者的詮釋都是被接納的，並因此而構成整個民族的詮釋經驗。

綜合以上所述，我們可借用史東的觀點，他曾總括列維納斯詮釋工作的七項預設，顯明他確實掌握了這些詮釋成就的精神，這七項預設是：第一，在閱讀他勒目時須敏感於閱讀過程中必會產生的觀念上的混淆與錯亂。第二，必須提問。第三，大聲朗誦以符合口傳傳統的精神。第四，他勒目須被當作一個整體來看待。第五，必須意識到他勒目乃是以色列人的受難史的一部分。第六，歷史的、科學的研究成果不能勝過經文所表現出來的概念混亂與問答運作。第七，「以色列」這概念最終意味著人性⁶³。總而言之，列維納斯的他勒目詮釋乃是**針對猶太人的流亡困境，奠基於經典的整全性，透過質疑的運作，促成猶太人在經典中獲得生存空間、結成一個獨特的群體，並最終透過這群體而彰顯普世人性。**

二、列維納斯所拒絕的詮釋進路

對列維納斯詮釋方法的考察須包括一個否定性的維度，即列維納斯如何拒絕猶太傳統中其他的詮釋進路，主要包括帶有神秘主義傾向的詮釋傳統，以及伴隨著近代理性主義而形成的經文批判的詮釋傳統。口傳傳統從一開始就是爲著抵抗非猶太的傳統對猶太的化約，在這意義上，**詮釋作為抵抗(interpretation as resistance)**，列維納斯的詮釋工作乃須延續此一抵抗的特質，拉比猶太教的詮釋學必須是一種抵抗暴力的詮釋學。而列維納斯所拒絕的兩種詮釋進路，就缺乏此一抵抗的特質，它們非但無法成爲抵抗暴力的詮釋學，甚至成爲暴力的詮釋學，加劇了猶太教被同化的進程。

底下讓我們分別就「神聖的暴力」與「理性的暴力」來論述這兩種爲列維納斯所反對的詮釋進路。但在此先對所謂詮釋的暴力作番初步的界定，我們可簡單將其視爲一種帶有暴力特質的詮釋行動，也就是一種以整體論的方式來化約他者的詮釋行動。在這界定下，這兩種詮釋進路就分別表現出兩種詮釋暴力的類型，牽涉到文本的兩種角色。第一，文本乃是一個藉之化約他者的中介，是詮釋者執行暴力的工具；第二，文本本身作爲他者而承受暴力的詮釋。

(一) 抵抗神聖的暴力

在猶太傳統中，有一種獨特而引人注目的詮釋傳統，即「卡巴拉」(Kabbalah)的神秘主義傳統，其精神後來被保存在哈西典運動中。卡巴拉基本上是一種釋經運動，嘗試將妥拉的律法轉化爲世界

⁶² Levinas, *Beyond The Verse*, pp.101, 135.

⁶³ I. F. Stone, *Reading Levinas/Reading Talmud*, 35-36.

的律法⁶⁴。面對此一詮釋進路，列維納斯的立場是兩歧的，他一方面多次援引卡巴拉的智慧，尤其在上帝之名的討論上⁶⁵；另一方面卻又抱持著保留的態度，嘗試將它轉化入拉比猶太教的傳統中，典型的例子是他的〈「照著上帝的形象」：從弗洛齊的艾音拉比談起〉（"À l'image de Dieu", d'après Rabbi Haïm Voloziner"）一文，他在文中先是談到維納(Vilna)的基安拉比：以利亞拉比(Rabbi Elijah, 1720-1797)是如何在哈西典運動風行的時候奮力抵抗之，因這運動貶低他勒目的學術研究，強調熱切的心志過於知識。但他隨即提到，以利亞拉比的門生弗洛齊的艾音拉比(Rabbi Hayyim of Volozhin, 1749-1821)則為哈西典運動打開大門，使之得以進入猶太學院(yeshivah)⁶⁶。列維納斯隨後便花了大部分的篇幅論述弗洛齊的艾音拉比如何闡釋卡巴拉中的「恩索夫」(En-Sof)與傳統的「雅威」(YHWH)這兩個上帝之名的關聯。

先不論此一兩歧立場，至少列維納斯是以一種批判性的態度來面對卡巴拉，這尤其是針對神秘主義的特質來說。他曾指出，猶太教的教育目標，乃要在人與上帝的聖性(saintliness)間建立聯繫，但這並不是那種對「神秘」(numinous)或「神聖」(the Sacred)的經驗，後者在一種狂熱的宗教情懷中，乃是墮入了偶像崇拜之中⁶⁷。列維納斯對神秘經驗的反對，也許與他身為立陶宛猶太人那種極力反對哈西典運動的宗教背景有關⁶⁸，也可能出於對當時法國社會學界喜愛以「神聖性」(sacralité)刻畫宗教的風潮的抗議⁶⁹。但無論如何，列維納斯認為這樣的神秘經驗乃是一種暴力，取消人的自由與教化的可能性，也使人無法與那帶有解放力量的上帝的聖性相關⁷⁰。相對於此，拉比猶太教的教化工作則寧可冒著無神論的風險，致力於以理性的力量闡發真正的猶太精神，在這意義上，理性乃是一種靈性的秩序，而對聖物的狂熱崇拜則反倒是一種比尋常世人重視麵包的態度更加是唯物主義的⁷¹。誠然，列維納斯對宗教經驗之神秘特質的批判確實是有待商榷的，如基督教神學家特雷西(David Tracy)就曾從多重角度說明將神秘主義等同於一種偶像崇拜的作法缺乏說服力⁷²。儘管如此，列維納斯對神聖的批判仍究有其洞見，他看到神秘經驗中一種整體化的暴力傾向，這傾向向來以某種「合一」的經驗作為宗教經驗的巔峰，並證成自身是一最高的價值。卡魯納(John Caruana)正確地將列維納斯的此一批判維度放在他對 *il y a* 概念的刻

⁶⁴ 丘恩處《猶太文化傳統與聖經》（紐約：紐約神學教育中心，1999），257。

⁶⁵ BV, 122, 212n6; E. Levinas, *Alterity and Transcendence*, trans. Michael B. Smith (New York: Columbia University Press, 1999), 54-55, 62-63.

⁶⁶ BV, 151-152.

⁶⁷ DF, 14.

⁶⁸ Andrius Valeičius, *From the Other to the Totally Other: the Religious Philosophy of Emmanuel Levinas* (New York: Peter Lang, 1988), 105.

⁶⁹ TN, 38, 184.

⁷⁰ DF, 14, 28.

⁷¹ DF, 7, 15.

⁷² D. Tracy, "Response to Adriaan Peperzak on Transcendence," in *Ethics as First Philosophy: the Signification of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, ed. Adriaan T. Peperzak (New York: Routledge, 1995), 197-198.

畫底下來理解，即自我遭受一種匿名的存有之侵優，而自我之消逝亦最終導致與他者之關係成爲不可能⁷³。

列維納斯曾在〈論逃避〉與《從存在到存在者》中，闡述一種無存在者的存在(*existence sans existant*)，也就是「存有一般」(*being in general*)，即存有本身，它以一種鋪天蓋地之姿攫獲一切存有者，列維納斯稱之爲"*il y a*"。列維納斯以「有存有者」(*il y a de l'être*)表示 *il y a* 對一切存有者的佔領。此一佔領不若一般來自其他存有者的壓制，而是一種無行動者的行動，一個匿名的行動。它並非虛無，卻又在虛無中喃喃低語，干擾我們的存在。列維納斯將 *il y a* 的侵擾類比於失眠的經驗，我們在全然的黑暗沈寂中缺乏對一切事物的意識，但同時又似有某物在我們週圍使我們無法安然入眠，這就是 *il y a* 的在場，一種不在場的在場(*a presence of absence*)⁷⁴。

神聖的暴力即類似於 *il y a* 的暴力，神明的力量與 *il y a* 的力量間的混淆，形成列維納斯對神聖暴力之批判的關鍵⁷⁵。在神秘經驗中，一種超越一切個別存有者而與那純全之太一結合的渴望，也即表現出一種融入無存有者之存有的傾向。這也就是列維納斯所批評的「參與」(*participation*)，他曾在《從存在到存在者》中談到 *il y a* 對存有者之佔領即是存有者對存有的參與⁷⁶。同樣的思想亦表現在他對列維—布呂爾(*Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939*)的批判中，在此，存有者對存有的參與獲得了一種宗教經驗的體現⁷⁷。列維—布呂爾曾描述初民宗教裡神聖儀式的參與過程，參與者會戴上面具，模仿神靈的姿態和行動，並因此而讓自己與神靈間達到某種同一性⁷⁸。此一描述讓我們看到神聖暴力的兩種模式，它一方面取消個人的個別性，化約掉個體；另一方面又可說是個人透過神聖而無限地擴大自身。這兩者雖看似是兩種截然相反的運動，但在整體的暴力循環中，方向是無關緊要的，二者仍是同一種運動。就如馬丁·布伯(*Martin Buber, 1878-1965*)將「無我」與「唯我」視爲同一種「沈浸入自我」的神秘經驗，前者讓「你」吞沒「我」，後者則唯我獨尊，二者皆未能真正及於「我與你」的關係⁷⁹。

在反對我與你之關係的取消上，馬丁·布伯的觀點與列維納斯是一致的，不過後者藉以論述於此的用語是同一與他者的分離(*separation*)。在《整體與無限》中履履述及的分離概念乃是對整體論思維的抵抗，二者間的徹底分離使得我們無法在二者之外找到一

⁷³ J. Caruana, "Lévinas's Critique of the Sacred," *International Philosophical Quarterly* 42:4 (December 2002): 521.

⁷⁴ E. Levinas, *On Escape*, trans. Bettina Bergo (Stanford: Stanford University Press, 2003), 49-55; E. Levinas, *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978), 57-58, 64-67.

⁷⁵ J. Caruana, "Lévinas's Critique of the Sacred," 525.

⁷⁶ E. Levinas, *Existence and Existents*, 58.

⁷⁷ EN, 46-48.

⁷⁸ J. Caruana, "Lévinas's Critique of the Sacred," 523-524.

⁷⁹ 馬丁·布伯《我與你》，陳維剛譯（台北：久大&桂冠，1991），67-68。

個立足點來作一種統合式的思考，而必須就二者各自的存在方式來思考⁸⁰。

但此一分離既不是神人的二分，也不是聖俗的二分。就前者而言，正如馬丁·布伯所言之你既可指人，也可指上帝，列維納斯的他者也同樣有這兩層意義，甚且對他來說，對上帝的一切談論都須從人出發，透過人來界定上帝，透過倫理關係來確立宗教關係，反之則否⁸¹。就後者而言，列維納斯並非否定任何意義的聖性。他反對「神聖」(the Sacred)，認為他勒目完全未曾談及於此；但他追求「聖潔」(the Holy)，而聖潔即是分離，這是一種帶有淨化意義的分離⁸²。

因此，我們可以說，對神聖之暴力的抵抗，也即是持存吾人與他者間的分離，而此一分離乃是為了使自我作為自我並使他者作為他者，從而建立起一種真實的關係。對神聖之暴力的抵抗，並不是取消神聖或取消上帝，反倒是堅守淨化的要求，而這正是拉比猶太教透過律法所欲達到的目標，一種「分別為聖」的理想。

(二) 抵抗理性的暴力

對神聖暴力的抵抗在某種意義上是對非理性的抵抗，貫徹拉比猶太教的智識傳統，形成一根於理性探索、而非神聖經驗的倫理宗教。然而，拉比猶太教的理性卻完全不是西方哲學所尊崇的那種理性，後者也形成一種詮釋的暴力，是列維納斯所要去抵抗的，此一抵抗可以他對斯賓諾莎(Baruch Spinoza, 1632-1677)的批判為代表。

列維納斯曾在〈斯賓諾莎的背景〉("L'arrière-plan de Spinoza")一文中直指斯賓諾莎的歷史批判法與文獻學方法乃是對文本的暴力⁸³。此一暴力的基本意義在於：斯賓諾莎徹底放棄了文本的超越意義，誠如柯亨(Richard A. Cohen)所言，斯賓諾莎乃是將理性與啓示分離，構成理性真理與非理性信仰、知識與無知、解放與轄制的對置⁸⁴。列維納斯反對於此的方式，當然不是強調非理性的優越性，而是突出猶太教傳統的理性特質，指出那是另一種理性——一種領承啓示之衝擊、並在回應啓示時形成的宗教理性。這是一種出於「外在性」(exteriority)經驗的理性，它是吾人在遭受由外而至的上帝啓示之巨大衝擊的同時，作為對此一經驗的見證而發生，並促使理性主體向無限開放。相對於此，那無關乎啓示的理性，則是封閉在自身整體之內，在其「內在性」(interiority)的經驗中持存理性的運

⁸⁰ E. Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* 【以下簡稱 TI】，trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 53.

⁸¹ E. Levinas, *Basic Philosophical Writings*, eds. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley & Robert Bernasconi (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 29.

⁸² NiTR, 140-141.

⁸³ BV, 170.

⁸⁴ NwTR, 17.

作，並出於理性自身的要求，以理性自身的原則與判準，自行證成理性自身是一切事物的原則與判準⁸⁵。

基於此一封閉的理性，斯賓諾莎對傳統猶太詮釋學的批判主要立論在於對文本原始意義的確立上，如列維納斯所引述的：「**他們嘗試扭曲經典明顯的意義。**」而為獲得經典的意義，則須透過一切科學的方法回溯作者寫下文本的主觀意向。詮釋學的任務在於重建經文的原始意義，而非予以註解。在這意義上，斯賓諾莎乃是將聖經化約到一般文本的層次，甚至是將一切文本都化約為某種自然事物：「**我所說的詮釋聖經的方法，並未與詮釋自然的方法有太大的不同——事實上，它們幾乎是一樣的。**」⁸⁶

面對這樣的批評，我們可以從兩個方面來看列維納斯的回應。首先，就一般意義的文本而言，已然拒絕這種追求作者原始意向、以之為文本真正意義的觀點。列維納斯指出，他勒目的文本具有一種**宣道(homiletic)**的本質，亦即：文本是在一個群體中，透過與讀者的互動而不斷領承新的意義。這不僅是在同一個時空環境下的群體，還有一種時間的維度，即要放在歷代人民的群體史中來看待，以致在代代相傳之際，文本與讀者之間就不斷有新的空間形成，這空間就是猶太精神蘊生之處，也是啓示之所在⁸⁷。於是，「**各個時代與個別註釋者的個性，即是多義性(polysemy)的真正存在模式。只要有一個靈魂在其獨特性中被註釋所忽略，那麼在啓示中就仍有某種事物尚未被揭示。**」⁸⁸列維納斯隨即指出，這些特質並不限於猶太經典，而是一切文本都領有的，換言之，文本作為一種宣道，在時空環境中領承多重意義，此乃文本的一般性特徵。在這意義上，列維納斯說：「**每一份文本都是被啓示的：它包含了比它所包含者更多的東西。**」反過來說，也正因如此，宗教啓示才能成為文本並向詮釋學開放，亦即，經典的可能性以及經典詮釋的可能性，乃奠基於文本的啓示特質⁸⁹。

其次，猶太經典仍有與一般文本不同之處，以致構成特殊的理由抵抗斯賓諾莎的觀點。相較於前述之文本的多義性，列維納斯曾在別處提到經典的統一性，這統一性使得經典不可能被歷史批判學者分割成有其不同來源的殘篇斷簡；之所以如此的主要理由在於，這種作法完全無法說明，在歷史上的危機時刻，使猶太人得以透過詮釋經典來面對苦難的猶太精神到底是什麼⁹⁰。換言之，斯賓諾莎的詮釋學完全未能看到「詮釋作為抵抗」的含義，未能看到猶太人對詮釋的要求與對文本的要求，乃是為了整合一切猶太人民而在人類歷史上掙得一席之地。我們可以說，斯賓諾莎的詮釋學，是一種對

⁸⁵ BV, 130-131.

⁸⁶ BV, 170-172.

⁸⁷ BV, 170.

⁸⁸ BV, 171.

⁸⁹ BV, 171.

⁹⁰ BV, 141.

猶太人之流亡記憶與回歸盼望一無所助的詮釋學，它忽略了猶太經典所隸屬的傳統自我理解的基本模式，取消了不可翻譯的事物。這是與人民全然無關的詮釋學，僅只是出於一種從自然科學過渡來的研究旨趣與研究方案，以此探討宗教文本的科學特質；這些探討或許可以告訴我們歷史事實，但是，宗教經典所欲見證的宗教精神，豈不正是奠基在對歷史的抵抗上，試圖突破歷史之整體並彰顯無限之榮光，回應人民的救贖籲求嗎？在這意義上，列維納斯的詮釋工作與嚴格的「詮釋科學」便有著截然相對的任務，它不會是對某種「經典事實」的考察，而是承負整個社群生存的重責。

