

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

聖經中的“彌賽亞”與阿格農小說

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Xu, Xiangquan
Publisher	People's Literature Publishing House
Rights	Institute of Biblical Literature Research at Henan University
Download date	2026-07-02 01:59:55
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167393

圣经中的“弥赛亚”与阿格农小说*

许相全

内容提要:在圣经中弥赛亚代表了犹太人对未来的期许,象征着拯救或救赎。文本层面的“弥赛亚”主要体现在圣经作者的叙述中,而历史与宗教层面的弥赛亚则贯注于犹太人的历史和宗教中。二者相互结合而逐渐形成犹太人的“弥赛亚”传统,凝聚起大流散年代犹太人的希望。阿格农小说中蕴藏着对弥赛亚典故的直接化用,弥漫着弥赛亚观念,更包含着由弥赛亚引申而来的“抵达之困惑”意识。这种类似于“等待戈多”的现代性体验成为阿格农小说思想性的重要表现,亦即阿格农小说现代意识的独到之处。

关键词:阿格农;弥赛亚;圣经;“抵达之困惑”

Messiah in the Bible & Agnon's Novels

XU Xiangquan

Abstract: In the Bible, Messiah represents the expectations for the future and a symbol of salvation or redemption. Messiah of the text level main-

* 本文是教育部人文社科青年基金项目“阿格农与犹太教传统”(编号:14JYC752025)的阶段性成果。

ly is reflected in the biblical writer's narrative. As a historical and religious concept, Messiah runs through the history of Jews and Judaism. The combination of the two gradually formed Messiah tradition of the Jewish, which become the hope of Jews in the Diaspora. AGNON's novels contain the use of allusions to the Messiah directly, adopting the concept of Messiah and the consciousness of "the perplexity of reaching" from the Messiah. This kind of "modern experience" is similar to "waiting for Godot", and has become an important part of ideological content in AGNON's novels.

Key words: AGNON; Messiah; the Bible; "perplexity of reaching"

弥赛亚观念是犹太教教义的重要内容之一,亦即犹太民族在长期的发展进程中,基于对本民族历史命运的思考,以犹太教信仰为价值指向而形成的“救世主”思想。它从宗教角度舒缓了犹太人的苦难,带给犹太人以精神慰藉,成为犹太民族在长期大流散中保持民族身份的重要精神资源之一。它蕴含着拯救、救赎等重要的宗教教义,上承犹太教,下启基督教,“是犹太教和基督教这两大宗教都有的基本教义思想”,也成为“两大宗教的重要分歧之所在”。^①

作为哈西德教派作家,阿格农与犹太教的关系是不言而喻的。就生平而言,他刻意寻找与圣经所载犹太史的对应关系;就创作而论,他大量使用圣经典故,以犹太节日作为构建小说的重要元素,以求形成与犹太教传统的“互文”关系。他宣称自己出生于1888年8月8日(犹太历埃波月9日),按照犹太传统,那天正是弥赛亚的生日。由此,弥赛亚在其小说中大量出现,也就不足为怪了。他的创作要么直接化用“弥赛亚”,用来突出人物语

① 陈艳艳:《论犹太教和基督教的弥赛亚观》,山东大学宗教学硕士论文,2007年4月20日,第1页。

言和性格上的特征,要么把它当成作品意义的生发点和延展线索,体现出阿格农对犹太教、犹太人在现代社会命运的思考,深层次地表现出他对犹太教传统的认识和整合。本文以“弥赛亚”为切入点,分析这一概念在其小说中的呈现及其丰富内涵。

一 圣经文本中的弥赛亚

圣经文本层面上的“弥赛亚”代表了这一宗教概念的原初形态。关于该层面研究,国内已经取得了不少相关成果,有代表性的当属梁工的《弥赛亚观念考论》,该文归纳出《旧约》“不同时期作品塑造的三种弥赛亚形象,分别是前王国和王国时期的现世首领式弥赛亚,亡国前后的理想君王式弥赛亚,希腊化中期以后的末世救主式弥赛亚”。^①傅有德也指出:“弥赛亚在犹太教中指被赋予神圣使命的凡人,多指大卫及其后裔,但也指其他某个祭司或国王。在第一圣殿时期,犹太教尚未主张末世论和拯救说,弥赛亚也还没有取得与之相联系的救世主意义。与末世论相联系的弥赛亚概念是犹太历史上第二圣殿时期的产物。”^②

据考“弥赛亚”是英语单词 Messiah 的音译,由古希伯来语词 *ha-mashi'* 派生而来。古阿拉姆语为 *Mesihia*,与希腊语基督 *christos* 同意,中古拉丁语译为 *Messias*。其基本意思是“受膏者”,后引申出“救世主”之意。就中文圣经和合本而言,“弥赛亚”在《旧约》部分未及出现,而始见于福音书中。

就其原意考察,“受膏者”最早出现于《出埃及记》28:41 所载耶和华对摩西的晓谕里:“要把这些给你的哥哥亚伦和他的儿子穿戴,又要膏他们,

① 梁工:《弥赛亚观念考论》,《世界宗教研究》2006年第1期,第73页。

② 傅有德:《犹太教的弥赛亚观及其与基督教的分歧》,《世界宗教研究》1997年第2期,第86页。

将他们分别为圣,好给我供祭司的职分。”^①相关章节还提到“膏”亚伦的方式:“把膏油倒在他头上膏他。”(出28:7)“怎样膏他们的父亲,也要照样膏他们,使他们给我供祭司的职分。他们世世代代凡受膏的,就永远当祭司的职任。”(出40:15)在《出埃及记》中,膏油、受膏、受膏者都是宗教仪式的组成部分,通过受膏,利未族被区别出来,成为祭司之族。这与基督徒通过洗礼表明信徒身份的方式有着异曲同工之处,只不过受膏的方式更为古朴,程序更为繁琐,因而也更显神圣。《利未记》强化了《出埃及记》中的观念,特别指出了受膏者——祭司——犯罪之后应该举行何种宗教仪式:“或是受膏的祭司犯罪,使百姓陷在罪里,就当为他所犯的罪,把没有残疾的公牛犊,献给耶和華為贖罪祭。”(利4:3)

《士师记》9:7—8的约坦寓言也涉及“受膏”,为以色列人立王做出变相预示:“有一时树木要膏一树为王,管理它们……”对此,荆棘的回答是:“你们若诚实地膏我为王,就要投在我的荫下。”(士9:15)在这里“受膏”的对象发生了变化,从祭司转向君王,意味着祭司阶层的社会地位已开始松动,即将让位于世俗统治者。

到《撒母耳记》,王与受膏者就相提并论了:“将力量赐与所立的王,高举受膏者的角。”(撒上2:10)撒母耳遵照耶和華的要求,相继膏扫罗和大卫为王(撒上10:1; 16:1)。后来“耶和華賜极大的救恩给他所立的王,施慈爱给他的受膏者,就是给大卫和他的后裔,直到永远”(撒下22:15),这为后世弥赛亚必出自大卫的后代提供了注脚。大卫之后,其儿子所罗门也受膏为王(王上1:39)。随着希伯来人数量增多,民族壮大,祭司地位日渐衰落,神权逐步让位给王权,成为王权合法性的证明;受膏则从单纯的宗教意义,开始带有政治、军事礼仪的色彩。时至押沙龙叛乱时,以色列各支派未经上帝许可就选出押沙龙为受膏对象(撒下19:10),显示出希伯来宗教、历

① 本文所用圣经引文均参见中文和合译本。

史、文化内在变迁的政治化倾向。

分国时期,受膏者的范围继续扩大,甚至出现其他民族的君王被“膏立”之事,哈薛就是被先知以利亚奉命膏立为亚兰王(王上19:15—18)的,这表明此时的“受膏”更具形式意义,而不仅仅是犹太人内部的宗教仪式。到了《以赛亚书》,先知竟称波斯君王古列(居鲁士)是耶和华的受膏者:“我耶和华所膏的古列,我搀扶他的右手,使列国降伏在他面前。”(赛45:1)通常认为,这表明耶和华的统治权已经超越于犹太民族内部,而远及天下万族。

综观之,在历史书和先知书中,受膏者可以是祭司、君王、先知,也可以是外族人的君主,他们都出自上帝的拣选,此乃其合法性的保证。然而他们尚处于具象阶段,是上帝操控下的世俗凡人,尚不具备拯救功能,也无法承载信徒的期盼。

但《诗篇》中,受膏者的身份变得抽象起来:“世上的君王一齐起来,臣宰一同商议,要敌挡耶和华,并他的受膏者,说,我们要挣开他们的捆绑,脱去他们的绳索。”(诗2:2—3)其间的受膏者与耶和华并列,敌人不再是具体的个人或国家,而是抽象的“集体”——世上的君王和臣宰。受膏者与上帝的关系也变得明确起来:“受膏者说,我要传圣旨。耶和华曾对我说,你是我的儿子,我今日生你。你求我,我就将列国赐你为基业,将地极赐你为田产。你必用铁杖打破他们。你必将他们如同窑匠的瓦器摔碎。”(诗2:7—9)此语明示“受膏者”是耶和华的儿子。可见直到这时,真正带有救世主色彩的弥赛亚形象才现出端倪。弥赛亚来自上帝,与上帝是父子关系,这成为基督教弥赛亚观念的一个起点。此后,受膏者又被增入受难者的素质:“任凭义人击打我,这算为仁慈。任凭他责备我,这算为头上的膏油。”(诗141:5—6)《耶利米哀歌》中也出现类似描述:“耶和华的受膏者,好比我们鼻中的气,在他们的坑中被捉住。”(哀4:20)《但以理书》亦述及受膏者的受难:“那受膏者必被剪除,一无所有,必有一王的民来毁灭这城和圣所。”

(但 9:25—27)

《以赛亚书》是受膏者—弥赛亚形象得以确立的重要篇章,着重突显了受膏者的特质和使命:“主耶和华的灵在我身上。因为耶和华用膏膏我,叫我传好信息给谦卑的人,差遣我医好伤心的人,报告被掳的得释放,被囚的出监牢。报告耶和华的恩年,和我们上帝报仇的日子,安慰一切悲哀的人。赐华冠与锡安悲哀的人,代替灰尘;喜乐油,代替悲哀;赞美衣,代替忧伤之灵。使他们称为公义树,是耶和华所栽的,叫他得荣耀。”(赛 60:1—3)伴随着受膏者临到所发生的,还有外邦的臣服、以色列高升于诸国之上。受膏者成为施拯救、行公义者的象征:“我因耶和华大大欢喜,我的心靠上帝快乐。因他以拯救为衣给我穿上,以公义为袍给我披上,好像新郎戴上华冠,又像新妇佩戴妆饰。田地怎样使百谷发芽,园子怎样使所种的发生,主耶和华必照样使公义和赞美在万民中发出。”(赛 60:10—11)这些经文强调受膏者已经从个体形象向全民族共同想象的集合体方向过渡,最终确立了受膏者与救世主之间的对应关系。

总之,就希伯来圣经文本而言,受膏者的内涵主要表现在两个方面:其一,身份——他是祭司,源出于利未人;是君主,兼为大卫家族的后裔;又是上帝拣选的先知;最终被认定为上帝之子。其二,特征——他由上帝拣选,受到上帝庇护,既是受难者,又是惩罚者,给犹太人带来公义和拯救。从文学角度分析,受膏者是带有“圆形特征”的群体形象,与严格宗教意义上的“救世主”存在差异。以色列被亚述所灭尤其巴比伦之囚以后,随着大流散时代的开始,末世论意义上的“救世主”形象才逐渐突显出来,与圣经文本中的“上帝之子”、救赎者、受难者等形象交相融合,从个体性逐渐转化为群体性,由具象性转入抽象性,最终形成犹太人的弥赛亚观念,成为一种理想,一种期望,犹太人精神支柱的重要组成部分。在犹太历史上,从巴尔·科克巴到萨瓦塔伊·塞比,那些现实中的“弥赛亚”亦与圣经文本中的弥赛亚重叠交织,共同汇成犹太教的弥赛亚传统。

圣经文本层面的受膏者—弥赛亚是一个感性与理性相结合的浑融体,既沉淀着犹太民族的群体记忆,又极具个体形象的鲜活特征;既是活生生的人,也是一个充满神性意味的“上帝之子”。在犹太民族长达两千年经历史劫的苦难熔炉里,这一形象被锻造得愈益富于超越性,融神圣救赎与民族复兴等宗教和现实理想于一身,最终成为犹太文化乌托邦的典范象征。

二 弥赛亚在阿格农小说中的存在形态

与文本的、历史的、宗教的弥赛亚相类似,阿格农处理弥赛亚时采用了多种方式。首先是从修辞和角色形象角度讲述弥赛亚。一方面通过引用圣经文本,来说明和演绎弥赛亚,这是常见的主要方式;另一方面,也把弥赛亚描写成具体可感的人物,将受难、拯救等教义附加于其间,这种用法偶尔出现,但不多见。其次,是把弥赛亚与其现代性思考融会起来,进而引申出“抵达之困惑”,以此架构阿格农小说带有民族特色的现代性。

就第一种方式的前一方面而言,阿格农小说里出现过大量对弥赛亚及相关圣经内容的引用和化用。阿格农能熟练运用经文来阐释自己的形象、语言和文学观念,把经文熟练穿插进叙述中,使文本形式与圣经传统构成互文,从而加深和扩大作品的内涵和容量。换言之,这种“以经解经”的“米德拉什^①笔法构成阿格农小说的一大特色。

在《婚礼华盖》中,余德尔常常取笑那些寻找财宝的人,认为他们挖掘宝藏是浪费生命,为了找到宝藏把自己弄得肮脏不堪。他一直认为财宝只能偶然遇到而无法刻意找到。根据与《诗篇》相关的米德拉什,所有财宝都会被未来的弥赛亚——我们的王——发掘出来。因此,“与其费尽心思地寻找宝藏,不如去祈祷寻求怜悯,这样弥赛亚就会更快地来到……所有一

^① 米德拉什(Midrash):犹太教塔木德文献别具一格的解经方式,擅长借助于引经据典,讲解圣经文本的字面含义及其深层寓意。——编者

切都会唾手可得”^①。《诗篇》并未讲到弥赛亚与财宝的关系,依据以经解经的方法,可以发现,《以赛亚书》45:3讲到上帝要将“暗中的宝物和隐藏的珠宝”赐给弥赛亚——这应当是那段话与弥赛亚的关联性之所在。

《宿客》中的叙述者“我”要离开施布什,返回耶路撒冷,众人前来送行,他告诉同胞们:“自从圣殿被毁,以色列人就分散于万邦之中,天使们也随之分散,他们站立着,等待着,也会陪你们一起返回圣地。你们知道谁会带领你们吗?是列国的国王和王子们,他们会把你们扛在肩上,作为礼物献给弥赛亚。”^②这里对弥赛亚的谈论突出了以色列人的高贵地位,认为弥赛亚到来之际,犹太人得以高扬于万族之上,荣入圣地迎接其莅临。

在《宿客》中,阿格农还把弥赛亚与哈西德传统结合在一起。借助于化用圣经经文,叙述者指出,人们错误估计了弥赛亚到来的时间,幸亏美名大师巴尔·舍姆·托夫指出犹太人的错误,带给人们新的希望——“正如诗篇所说:‘诸天述说神的荣耀,穹苍传扬他的手段。’谁是上帝的作品?谁受到他的祝福?就是以色列人。圣经还说道:‘他是建造你,建立你的。’当那些有智慧的人看到这些,就误认为弥赛亚的日子即将来临,向他的部分同代人泄露了祈祷的秘密。于是那些人试图利用祈祷的力量促使弥赛亚的日子临近,但在当时,救赎还没有临到以色列人,他们感到困惑,弄错了救赎的期许与救赎本身。”^③

《灵魂的攀升》论及哈西德教派的“狂喜”与弥赛亚的关联性,其间化用了《雅歌》的经文。一个哈西德信徒的小儿子感受到哈西德式狂喜,无心钻研塔木德学术,而只顾渴望弥赛亚来临。在一个安息日下午,太阳落山时,会堂里的人们正在大声诵读《雅歌》,男孩自以为听到了弥赛亚的脚步声,

① S. Y. Agnon. *The Bridal Canopy*, trans. by I. M. Lask. Syracuse University Press, 1967, 191.

② S. Y. Agnon. *A Guest for the Night*, trans. by Misha Louvish. New York: Herzl Press, Schocken Books, 1968, 464.

③ *Ibid.*, 192.

就跳到一张桌子上,当人们念到“愿你吸引我,我们就快跑跟随你,王带我进了内室”(歌1:4)时,他因为狂喜而灵魂出窍。

《只在昨日》提到,即使人们建造60座房子,也未必能摸到“弥赛亚所骑驴子的尾巴”^①。语中“驴子的尾巴”典出于《撒迦利亚书》对弥赛亚的预言:“锡安的民哪,应当大大喜乐!耶路撒冷的民哪,应当欢呼!看哪,你的王来到你这里,他是公义的,并且施行拯救,谦谦和和地骑着驴,就是骑着驴的驹子。”(亚9:9)按照圣经记载,弥赛亚是骑驴来到人间的,《只在昨日》化用的即此典故。

《只在昨日》中的另一段话对“弥赛亚”进行了戏谑性演绎。女房主倾诉女儿、女婿不守安息日时说:“唉,以撒克,他们回答我什么?弥赛亚的日子已经来临了。女儿起来反抗母亲,女婿起来反抗岳母;人们的敌人来自他自己的家里。”^②语中反讽性地化用了小先知弥迦有关“儿子藐视父亲,女儿抗拒母亲,媳妇抗拒婆婆;人的仇敌就是自己家里的人”(弥7:6)的论述。与此相似的还有一个男孩与以撒克的对话,男孩说:“我听说,他们想通过各种罪来加快救赎的速度。”以撒克问:“为什么是通过各种罪?”男孩说:“弥赛亚——大卫之子——只会在所有人都是清白的,或者所有人都是有罪的时代出现。既然犯罪比恪守律法更容易,他们当然就寻求犯罪了。”^③施帕特勒德催促女服务员时也不无讽刺地说:“犹太人既然已经习惯于等待弥赛亚降临,也就习惯于等待任何其他事情发生。”^④

弥赛亚何时到来?这一话题也经常出现在阿格农小说里,成为弥赛亚隐现于其小说艺术世界的最直接体现。《宿客》中,人们错误估计了弥赛亚降临的时间,由此给自己带来了惩罚。叙述者讲到,犹太人返回以色列并

① S. Y. Agnon. *Only Yesterday*, trans. by Barbara Harshav. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000, 408.

② *Ibid.*, 521.

③ *Ibid.*, 230.

④ *Ibid.*, 182.

不意味着流散结束,也不意味着弥赛亚已经降临;任何掉以轻心或懈怠都可能导致重新遭受上帝的惩罚:“我们错误地认为,流散已经结束,我们可以在弥赛亚年里大吃大喝了。当我们以为生活平静时,审判降临了……犹太人被杀,被掠夺,陷入痛苦的折磨中。”^①《只在昨日》的叙述者看法类似,尽管犹太人回归圣地了,流散却未结束,因为弥赛亚尚未到来:“我们前往以色列地,挣脱了父辈的束缚,获得了前所未有的自由……我们没有注意到的是,先前的时间已经过去了,而弥赛亚的日子仍未到来,流散还在继续,继续。”^②

阿格农小说里还有大量类似例子涉及该问题。《婚礼华盖》中,余德尔自我宽慰:义人弥赛亚会在自己有生之年迅速降临,这样的宽慰相继出现五次。《宿客》的叙述者说:“我不知道哪一类型的人更值得爱:流散地的虔诚者,他们希望弥赛亚降临,在国外能拜访他;或者是回归的年轻人,他们不辞辛苦地来到以色列地,为弥赛亚的到来做准备。”^③这样的议论在小说里出现了十二次,《史拉》也四次提到弥赛亚。

就第一方面而言,“弥赛亚”更多地以语词形式存在,或直接与经文相结合,或改编后与经文形成并置之势,它们讲究修辞效果,在阿格农小说与犹太传统文献尤其圣经之间建立了互文性联系。至于以形象化方式出现的弥赛亚,就目前掌握的材料来看,仅见于《方巾》之中。那部小说称年幼的主人公喜欢躺在床上冥想弥赛亚,认定弥赛亚是一个受难者,却会突然降临到世人面前,“就在昨天他还在包扎伤口,今天就成为了王。昨天他还坐在乞丐中间,不为人知,甚至有时被虐待,被羞辱,但现在上帝突然就想起了救赎以色列人的誓言,允许他向世人显现了。我有时会对那些羞辱弥

① S. Y. Agnon. *A Guest for the Night*, trans. by Misha Louvish. New York: Herzl Press, Schocken Books, 1968, 207.

② S. Y. Agnon. *Only Yesterday*, trans. by Barbara Harshav. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000, 272.

③ *Ibid.*, 100.

赛亚的乞丐们充满愤怒,但既然弥赛亚——我们的王——都愿意住在他们那里,我又对他们充满了敬意。”“那些夜晚是美好的,我常常躺在床上冥想弥赛亚,他会突然出现在世人面前,领我们前往应许之地以色列。”^①弥赛亚被描写成一个生活在乞丐中的受难者,他受伤,受屈辱,但忍辱负重;当他以真实面目呈现于世人面前时,以色列的得救就来临了。这与圣经有关弥赛亚感性层面的描述相吻合。阿格农将此形象与父亲并置,使盼望父亲回家与盼望弥赛亚降临形成呼应关系,使弥赛亚的拯救与父亲的保护形成对应关系,使一篇充满童真和父爱的小说具备了宗教体验的深度。

至于弥赛亚的第二种存在方式,主要表现在阿格农的现代主义小说里,尤其《行为之书》系列中。作为犹太人的一种期盼意识,弥赛亚盼望与现代主义的“等待戈多”有着异曲同工之妙。尽管犹太人对弥赛亚的盼望貌似不具荒诞性,但就等待意识本身而论,二者却是相通的。在《等待戈多》中,“作品尽管没有明确指出戈多是谁,人们通过什么方式能获得拯救,我们仍能肯定地说,戈多就是上帝。”^②然而“上帝已死”,以致现代人的“等待”变得没有意义。该剧最终“揭示了最根本的现代性痼疾——生存感觉的衰颓,生命意识的萎缩,灵魂最深处产生的对生命本身的无聊感和虚无主义的绝望”^③。通过等待具有拯救功能的“戈多”,现代人试图填充其空虚的精神沙漠。但“戈多”能否到来,等待的人不得而知,这使等待最终变得荒诞不经。由于终极价值不复存在,等待本身逐渐转换成了一种后现代主义的精神现象。

“弥赛亚”最初是有现实指向性的,犹太人坚定不移地确信其终将到来,以致他成为流散地犹太人的精神支柱。但随着日子推移,他迟迟不到,

-
- ① Alan Mintz and Anne Colomb Hoffman eds., *A Book that Lost and Other Stories*. New York: Schocken Books, 1995, 56—57.
- ② 肖四新:《信仰的破灭与重建——论〈等待戈多〉的潜在主题》,《当代外国文学》2001年第1期,第130页。
- ③ 王珊珊:《〈等待戈多〉的“等待”》,《外国文学研究》2005年第4期,第92页。

等待和期盼被焦灼不安所取代。犹太历史上多次出现伪弥赛亚,迫使犹太教不停地修订教义,以示回应。在回应过程中,犹太人的焦虑只是得到暂时缓解,并没有得到根本解决。作为哈西德教派信徒,阿格农没有理由怀疑弥赛亚到来的确切无疑性。早期作品中的叙述者对弥赛亚充满了希望。但越到后来,叙述者对弥赛亚的来越显得举棋不定。在《婚礼华盖》里,读者不难在戏谑的笔调中感受到作者对弥赛亚日子的现实性期盼。在《方巾》里,叙述者认定弥赛亚会突然降临。到了《宿客》,尽管叙述者肯定了流散地的虔诚者,最后仍认定弥赛亚只会首先出现在以色列地。到了《只在昨日》,阿格农已经用调侃语气来处理弥赛亚到来问题。主人公以撒克既不像复国主义者那样用行动来迎接弥赛亚,也不像虔诚者那样坚信只有通过恪守宗教传统才能加快弥赛亚到来的步伐,而变得近似虚无主义,以致其最终回归犹太教并不值得颂扬,而成了“殉教”。在作家最后一部小说《史拉》里,阿格农不再就此话题展开专论;在有限的探讨里,除了苍白地诉说弥赛亚会在耶路撒冷降临外,并无新鲜内容出现。

直到20世纪,西方学界才把呈现于犹太文学里的“流散”、“无家可归”、“罪”等命题作为重点关注对象,谓之现代性体验,纳入西方现代主义文学思潮的主题。然而这些主题从两千多年前就已成为犹太人无可回避的现实和精神宿命,以后又逐渐深深烙印在犹太民族精神的深处。换言之,作为“现代性伟大机遇的最富于献身性的预言家”,犹太人已经提前经历了西方社会后来才能深刻体验到的现代性情感。自大流散开始,“无家可归就成为犹太人的集体‘乡愁’理念”,犹太人则成为“民族间的民族”,“无民族的民族”;“这样一种民族特征,使得犹太人在世界上的处境就像卡夫卡(Kafka)有关四足动物的那个隐喻所示:它的后腿已经离开了地面,但前腿还没有找到插足的地方。”^①

^① 傅永军:《现代性、同一性逻辑与反犹主义》,《求是学刊》2003年第3期,第23—24页。

有学者在研究卡夫卡时,把弥赛亚作为一个切入点。“卡夫卡的短篇小说里存在两种内在结构:‘抵达来’和‘抵达去’。在他的长篇小说中,这两者则汇聚为一个关于‘抵达之不可能性’的双向结构。这一结构使卡夫卡的小说产生了一种‘延缓’的艺术效果。卡夫卡小说中的这一内在结构和艺术效果,都源于古老的犹太教对弥赛亚的信仰。”^①阿格农的现代主义小说里同样存在着类似的“抵达”结构。在《行为之书》系列,几乎每篇小说都会涉及关于“抵达之不可能”的焦虑。在卡夫卡小说里,这种不可能源自作家本身传统根基的缺失。作为哈斯卡拉犹太人,卡夫卡本来就处于“无根”状态,弥赛亚已经从其文化生活里消失,以致抵达注定会绝无可能。而阿格农的“抵达之不可能”则源自他对弥赛亚到来的困惑。一方面,他相信弥赛亚终将来临;另一方面,由于身处现代社会中间,由于种种误会和自身缺陷必然造成有意无意的延宕,使犹太人始终无法抵达“父亲”身边——弥赛亚迟迟未到与主人公无法到达形成了一种逆向对应。相对于卡夫卡由于无“根”而造成无法到达,阿格农是对“根”本身产生了抵达的困惑。因而在卡夫卡那里,弥赛亚造成的是“到达之不可能”;在阿格农这里,表现的则是“抵达的困惑”。在《行为之书》系列里,有的主人公克服困难最终到达了目的地,有的则像梦魇一般无法到达;前者多少给人以希望,后者留下的只有绝望与困惑。这些小说通过“抵达之艰难”、“抵达之无意义”共同表现了“抵达之困惑”。弥赛亚就在不远处,犹太人却总是由于某种原因而无法使上帝开恩,加速教主的来临,以致“触手可及又相隔万里”,即使回到了圣地也无法获得最终救赎。这种焦虑感与其现代主义文学形式结合在一起,形成了阿格农式的现代性。

阿格农的现代主义小说集中写于1932年以后。其出现带有“突然”性,彻底改变了他一贯的叙事风格。它们与表现主义大师卡夫卡的小说极

^① 王旭峰:《卡夫卡与弥赛亚》,《圣经文学研究》第2辑,人民文学出版社,2008年,第325页。

为类似,又被称为“卡夫卡式”小说。其中发表于1932年的5篇小说比后来的作品更显焦虑,结局更为模棱两可。无法躲避的社会关系以及自身存在的缺陷造成延宕,使叙述者陷入极端纠结的境地,抵达不仅“不可能”,甚至也“无意义”。《看病》一开始就描写了一副令人焦虑的场景:父亲卧病在床,小妹妹也得上不知名的怪病,都亟待救治。叙述者必须在九点以前赶到医生家里,因为医生九点要外出。同时,故事呈现出另一悖论:叙述者急着要找的医生对治病缺乏信心,因为他不知道那病的名字。即便如此,叙述者依然急着赶到医生家里去。^①但他却无法到达医生的家,原因有二:一是无聊的安德曼先生,他用闲谈缠住了叙述者。叙述者掏出手表暗示要走,他却表示不必急着去邮局,离关门还早。二是叙述者承认,他本应该离开安德曼,但是害怕他看到自己裤子上的烂洞而迟迟未动身。他的妻子已经过了桥,到了医生家旁边的邮局,焦急地等待着他,他则处于极为分裂状态,最后“抽回手,跑向妻子”,黑桥在他脚下晃动,“水波落下,跳起;跳起,又落下”,^②充满不祥之兆,令人“恐惧而战栗”。

《蜡烛》最初的情节是叙述者要去洗澡,这最终竟成为一个无法实现的奢望。老于世故的阿普洛普斯先生把他带进一个从未进过的房子,此后便进入如同梦境一样的场景:屋里有一些奇怪的人,还有一本奇怪的书——用异端语言撒玛利亚文写成。后来他终于到达海边,但就在准备跳进水里时,海水涨起来了,盖住了脚面,他感到异常害怕。小说以叙述者站在一座摇晃的桥上结束,故事仍然悬而未决,他究竟洗澡了没有?不得而知。《末班车》的情节相对简单:叙述者拜访其父亲的一位老朋友之后,错过了最后一趟班车,只好步行回家。小说突出了“错过”及其带来的后果。《友谊》的结局带给读者一点希望,其中一个突出渲染的情节是叙述者忘记新家在哪里,小说便记述了寻找家的过程。经过各种周折,叙述者最终发现,“自己

① Nahum N. Glatzer ed., *Twenty-one Stories*. New York: Schocken Books, 1971, 65.

② *Ibid.*, 67.

已经站在家前面。”^①作品充分而形象化地表现出“抵达之艰难”。

《文件》表达了与卡夫卡作品极其类似的主题——官僚机器的麻木和个体的孤立无助,以及“目标的触手可及却无法实现”。叙述者“在事务局的办公室里耗了三天。某个他从未谋面甚至连名字都不知道的亲戚从某个他从来不知道的城市写信给他,要他去事务局取一份生死攸关的文件”^②。故事一开始,叙述者就接受了使命,那使命与他并不相干,他却被深深地卷入其中。他一大早赶到办公室,耐心而恭顺地等着。因为嗓子发炎而不能说话,前两天没有人注意他。第三天老职员死了,新职员取代了他的位置。但他在桌旁因为长久等待而忘记了要办的事情。故事的结尾依然不确定,叙述者的事情究竟处理了没有?仍然不得而知。作品开始时的写实场景又一次被结尾处突然出现的景观梦幻化了。

但在阿格农创作于1939到1941年间的7篇作品中,“抵达的困惑”却得以缓解,因为作品中的问题都得到令人满意的解决。在《妥拉》中,叙述者于安息日回归妥拉而逃离了病魔。《双重》发生在赎罪日的耶路撒冷,情节相对简单,描写叙述者全身心地祈祷,唤起了对其他赎罪日的一些回忆。全篇呈现出梦幻文学色彩,许多情节都介于梦与醒之间。在《父与子》中“寻找孩子”成为主要情节线索。叙述者上船时与妻子和孩子走散,经过各种寻找,最后发现孩子与他一直躲避的人李贝森在一起。

“二战”期间,随着欧洲犹太社区的繁荣不复存在,“父亲的家”(bet aba)成为希伯来文学的常见词语,许多作家用带有乡愁的笔调写到哪里。《去父亲家》就是在此背景下创作的,主人公在逾越节前夕回到阔别已久的家乡,探望久未谋面的父亲。但作品一开始也出现了延宕因素,火车晚点,主人公到达目的地时逾越节已经开始。经过一番带有魔幻色彩的情节,他突然发现父亲的家就在眼前,父亲正在门口静静地等着他到来。

^① Nahum N. Glatzer ed., *Twenty-one Stories*. New York: Schocken Books, 1971, 78.

^② *Ibid.*, 68.

1941年以后的作品，“抵达的困惑”再次成为主题。《面对面》讲述了一次回家看望生病母亲的旅程，但最终却未能成行。主人公得知母亲患病，就前往车站。途经的一个老院子充满神秘色彩，使叙述者回忆起童年时的一段可怕经历。历经这段诡异的行程后，他到达了车站，但因为自己的老家位于军事区，必须凭通行证才能进入，“但我没有带通行证”^①，因而不能回家看望母亲。他回去取通行证，却找不到家里的钥匙。女仆人璠蜜有钥匙，却休假回家了。接下来是无休止的寻找璠蜜的过程，最后仍以失败告终。他被璠蜜的木匠亲戚缠住了，无论如何都脱不了身。在这个小说里，故事的过程依然是延宕，直到结局叙述者仍处在困境中。

《无法无天》(1945)的荒诞性及自我负罪感也颇具卡夫卡式精神。叙述者要出行时，错过了最后一班车，在路上他经历了梦魇般的过程，遇到形形色色的荒诞人物和事件，最终是否回家不得而知。《管弦乐队》处理的是净化与赎罪问题，故事发生在新年之前和新年期间，叙述者是一位作家，他打破平常的习惯，徒劳地准备过圣日。但作品纠结在回信、洗澡、听音乐会三者之间，对于究竟该干什么，叙述者一团乱麻。故事后半部分似乎完全进入了梦魇状态，叙述者像梦游者一样在大街上行走，意识模糊地进入音乐厅，听了不知所云的音乐演奏，又与人发生关于回信的争执，最后在半昏迷状态下回到家中。另一个故事《结》展示了“屋漏偏逢连夜雨”的现代式困惑。断掉的绳子、需要捆绑的书、冷淡的朋友，构成叙述者岌岌可危的处境。加之一场大雨倾盆而至，他所有的护书努力都付之一炬。发表于1951年的《信》是该系列中最长也最复杂的故事，开篇于克雷恩先生的嘱托，整个故事在现代耶路撒冷的喧嚣与叙述者寻找会堂的宁静之间形成一种情感张力，表现了叙述者对传统文化的重新思索。

在阿格农的现代主义小说里，延宕、错过、可望而不可及是情节构建的

^① Nahum N. Glatzer ed., *Twenty-one Stories*. New York: Schocken Books, 1971, 166.

主要方式,也是作品表达的主题。正如《等待戈多》中戈多是谁已经不重要,人类的意义就是等待,阿格农的现代主义小说亦如此,那些方式本身就构成小说的意义。有研究者将犹太人“可望而不可即反而更加渴望”的方式归之于“弥赛亚逻辑”：“这种因盼望不得而更加盼望的心态几乎成为一种通行的思维方式,贯穿于犹太思想当中,我们不妨称之为‘弥赛亚逻辑’。”^①显然,阿格农小说情节的建构方式也源自于“弥赛亚逻辑”。他借此展示出犹太人在现代社会的困惑与迷茫。相比卡夫卡,阿格农对“弥赛亚逻辑”的展现不仅有静态的一面,即突出了一种“抵达之不可能”的主题;更有动态的一面,即从“抵达之不可能”到“抵达之有可能”,再到“抵达之不可能”,体现了更为复杂的“抵达的困惑”,反映了阿格农对弥赛亚观念更深层次的辩证思考。

结语:弥赛亚对阿格农小说意义的建构

阿格农小说诗学的核心术语是“互文性”,突出表现为其作品与圣经、塔木德等古犹太经典文献形成了呼应关系。米德拉什的写作方式使其作品中处处可见圣经等古代经典的引文。古希伯来文学经典作为“潜文本”在其作品里若隐若现,以致阿格农小说成为古希伯来经典的“现代回响”。这种古今交融的写法使阿格农小说充满现代与传统之间的张力,突显了阿格农对犹太传统文化在现代社会之命运的关注。弥赛亚,以及弥赛亚思想、弥赛亚逻辑既是圣经及犹太教义的重要内容,也成为阿格农小说意义的构成要素。析言之,这体现在以下三方面:

其一,弥赛亚以及与其相关的圣经引文构成了阿格农小说语言的形式特点。弥赛亚是犹太语境里的重要话题,也是阿格农最为关心的宗教命题

^① 王旭峰:《卡夫卡与弥赛亚》,《圣经文学研究》第2辑,人民文学出版社,2008年,第336页。

之一。阿格农喜欢在小说的议论中或者人物的对话中突显该话题,并借助于要么戏谑要么严肃地使用圣经引文,一方面表达现代人对“弥赛亚”的理解,另一方面,也拓宽文本的历史表现力,增强小说在时间上的纵深性,拓展其意义空间,强化一种历史美学的审美效果。

其二,弥赛亚思想建构了阿格农小说的意义内涵。阿格农对弥赛亚的运用显然是不拘泥于圣经原文的。在圣经原文中,弥赛亚与受膏者联系在一起,相关经文均围绕着“受膏”这一词语展开。阿格农则侧重于犹太教的弥赛亚观念,它已突破经文本身,而涵盖了塔木德乃至拉比神学的思想领域。弥赛亚思想体现了哈西德教派的教义,极具犹太思想的深度。阿格农小说便是建立在此思想基础之上,并进而引申拓展之。值得注意的是,他对弥赛亚观念有其独特的理解,不仅聚焦于静态的“救世主”、“受难者”,而且有动态运行中的发展变化。

其三,弥赛亚逻辑是阿格农小说现代性的独特表现形式。那是一种贯穿于犹太历史始终的民族思维模式,使犹太人过早地拥有了类似于现代人的情感体验。弥赛亚逻辑致使的“抵达之困惑”构成阿格农小说的独特性,不仅包括“抵达来”,“抵达去”,“抵达之不可能”,更含有对“抵达”本身的困惑性思考。这既标识了阿格农与卡夫卡的区别,亦使得阿格农式“等待”具备了“等待戈多”的现代寓言风格。

(孙彩霞 编)

作者许相全,比较文学与世界文学博士,河南师范大学文学院讲师,研究犹太文学与比较文学。近期发表论文《底层文学的世界文学维度》、《乡愁与梦魇:犹太作家面对犹太传统的情感抉择——以阿格农小说的情感构成为例》等。