

《國立政治大學哲學學報》第三十八期 (2017 年 7 月) 頁 49-120

©國立政治大學哲學系

對話、理解與暴力： 桑德斯與紐斯納之論爭 對基督教的倫理意義

鄧元尉

輔仁大學宗教學系

地址：24205 新北市新莊區中正路 510 號

E-mail: 129691@mail.fju.edu.tw

摘要

猶太教與基督教在歷史和神學上有著千絲萬縷的糾結，面對深沉的誤解和衝突，唯有真誠的宗教對話才有助於相互理解，並在更好地理解他者的同時也更好地理解自我，形成對話的共同體。本文嘗試在哲學詮釋學和他者現象學的問題意識和理論背景下，探討一次猶太教—基督教的對話事件：猶太教學者紐斯納與新教學者桑德斯關於第一世紀巴勒斯坦猶太教的論爭。我們將帶著反思基督教反猶主義的論述

投稿日期：2016.04.12；接受刊登日期：2016.11.01

責任校對：劉鑑銘、劉又仁

旨趣，依次描述這場論爭的基本輪廓及其對基督教的意義。桑德斯的猶太教新觀原本就是基督教陣營對其反猶主義要素的反思，本文則要透過紐斯納的評論，進一步釐清桑德斯在相關課題上的貢獻與侷限，特別是追問這場論爭在倫理方面對基督教的猶太理解及自我理解所可能帶來的啟發。

關鍵詞：桑德斯、紐斯納、詮釋學、他者、猶太教、基督教

對話、理解與暴力： 桑德斯與紐斯納之論爭 對基督教的倫理意義*

誰不能聽他人實際所說的東西，誰就最終不能正確地把他所誤解的東西放入他自己對意義的眾多期待之中。¹

~高達美，《真理與方法》

我們每個人都必須走出自己的界限，才能真正進入到語言寬闊開啟的意義範圍裡去。這個包圍著我們的範圍則在進行對話交談中無限擴大，因為我們理解詮釋的同時，也就是在與異己者對談，聽取他者的聲音而有機會走出自己原有的封閉圈子，走出界限外。²

~張鼎國，《詮釋與實踐》

* 筆者曾隨張鼎國老師學習哲學詮釋學及相關論爭，在那些充滿陽光的午後課堂上初窺哲學堂奧，領會哲人在與傳統以及他人的對話中如何推進思想、創造共在的契機。謹以此文紀念張鼎國老師以及他所帶來的美好時光。筆者初探第一世紀巴勒斯坦猶太教之課題，且本文在論題與方法上皆面臨跨領域的挑戰，論述不免糾結龐雜，承蒙兩位審查人詳盡審查並提供修改意見，在本文理路澄清與概念推進上甚有助益，謹此致上衷心感謝。

¹ Gadamer, Hans-Georg, 1993, 《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》，洪漢鼎譯，台北：時報，356。

² 張鼎國，2011，《詮釋與實踐》，汪文聖、洪世謙編，台北：政大出版社，144。

壹、前言

當代的詮釋學已然超出它作為釋經方法論的傳統任務，帶給我們新的期待。它不再只是一門解讀文本的技藝，而是期待對話所開創的可能性：一種唯有透過對話並在對話中才得以成形的共同體，以及在此一共同體中獲得揭露的真理。它不再以全然克服文本的陌生性為己任，而是以尊重、保存、甚至守護他者的陌生性為要務。真正的對話參與者必須不斷思索自我與他者間的界限對他所意味的事情，他必須面對、並在某些時候試著走出他為自己劃下的界限，但他也須在他者所劃下的界限前止步。

然而，一旦這道界限屬於自我的一部分時，情況就複雜了起來。此時，自我在其自身的同一性、與他者相對於自我的他異性，乃是彼此共構的，任何對自我與他者之界限的探尋，都勢必帶來新的自我理解。此一新的自我理解不能全然取決於自我，它必須同時取決於他者，並因此而使自我陷於險境。自我或者選擇以暴力化約他者之他異性來滌除自我理解的風險，藉由迫使「他者不再是他者」來持存自我固有的同一性疆界；或者選擇回應他者面容的倫理召喚，在自我裡面持存那道由他者劃下的界限，並面對自我同一性遭致質疑的風險。這正是基督教在與猶太教對話時所面臨的課題。

帶著上述問題意識，本文要從詮釋學的角度觀察一次猶基對話事件，這是發生在兩位學者間一場具有詮釋學意義的論爭。新約學者桑德斯 (E. P. Sanders) 與拉比猶太教學者紐斯納 (Jacob Neusner)，各自為其所屬領域的猶太研究作出巨大貢獻，二人曾就第一世紀巴勒斯坦猶太教的相關課題展開長達二十五年的論爭。本文嘗試刻畫這場論爭

的基本輪廓，並在前述課題所開展的論域中探討這場論爭的意義，從而試著回答：基督教如何透過宗教對話反思自身對他者的暴力？³

有兩個理論背景主導本文的論述方向：高達美 (Hans-Georg Gadamer) 的哲學詮釋學，以及列維納斯 (Emmanuel Lévinas) 的他者現象學——前者是位新教徒而後者是猶太教徒。哲學詮釋學幫助筆者討論兩個傳統如何在對話中達到相互理解與更好的自我理解；他者現象學則幫助筆者在這過程中確立此一「更好的」自我理解乃是一種「為了他者的自我理解」，是一種基於對自身存有學暴力的反思而朝向他者的自我理解。在這兩位哲學家的引導下，當本文在新教傳統中有意識地將一個宗教學論題作哲學性的闡釋時，將表現為：結合哲學詮釋學的實踐之知與他者現象學的面容倫理，在一個特定的對話事件中獲得一種具有倫理意義的關於他者與自我的嶄新理解。⁴

³ 筆者作為桑德斯在信仰上的同路人，並不打算「客觀地」評估這場論爭的勝敗，而是企圖從基督教、特別是新教的內部反思這場論爭如何有助於我們更好地理解猶太教，也更好地理解基督教自身。這項企圖屬於一個更大的議程：藉由反思基督教他者意識的基本特徵，來重塑基督教的自我理解。

⁴ 審查人提出本文在方法論上的問題：第一，對話詮釋學與他者現象學是否相容？第二，本文論述表現出他者現象學的優位，詮釋學在意的對話與相互理解則未發生，作為他者的紐斯納從未想要理解基督教，本文亦未呈現他者自身的反思以及他者對他的理解，這似乎與猶太思想傳統對基督教的判教有關，而這樣的判教並不有利於對話。關於方法論的問題，筆者回答如下：第一，在基督教作為「自我」、猶太教作為「他者」的前提下，本文主旨乃是：藉由對一場在自我與他者間的對話事件的觀察，來追問這場對話對自我的倫理意義。基於這個主旨，他者現象學的確構成整體論述的基調，主導論述前進的方向，對話詮釋學則用於觀察這場對話事件，體現為觀察桑德斯與紐斯納如何相互理解，並在這樣的相互理解中尋求某種關於基督教的自我理解。在本文中，對話詮釋學並不具備規範性，筆者乃是觀察二人的對話，而非嘗試使二人對話。真正的規範性是由他者現象學提供的。詮釋學用於觀察對話，但並不指導對話，甚至不用於對這場對話作出價值判斷，包括二人是否有真實的相互理解的判斷。此一論述策略誠然限縮了詮釋學在方法論上的貢獻，但也因此避開了這兩個理論是否相容的後設問題，因為它們在本文的論述中處於不同的位階上。不過，筆者完全同意，若是帶著詮釋學意識針對同樣的素材來尋求猶太教與

此一對話事件要從桑德斯在 1977 年出版的成名作《保羅與巴勒斯坦猶太教：宗教模式的比較》(*Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*) 談起，⁵ 這部為基督教的新約研究投下震撼彈的作品，結合他長年來的兩個研究方向：巴勒斯坦猶太教，及其與保羅的比較 (Sanders 1977: xi-xii)。桑德斯的**猶太教論述**將一種嶄新的猶太教觀點帶入新約研究的領域，並透過鄧雅各 (James Dunn) 的推進，促成了所謂「保羅新觀」(new perspective on Paul) 的發展，並激發出牽連甚廣的爭論，相較之下，他自己的**保羅論述**卻沒有產生太大的迴響⁶。然而，抽掉桑德斯自身的保羅論述，純粹在保羅新觀的視野中利用其猶太教新觀，這樣的進路已然遺落了使桑德斯得以創生其研究成果的原初脈絡。

出於反思的動機，筆者希望加入作為基督教之他者的猶太教的角

基督教間更積極的對話，此一工作肯定極具價值，只不過這並非本文主旨。第二，與前述回答相關，筆者並不打算對紐斯納乃至於整個猶太思想傳統對基督教的判教再作評斷，紐斯納或猶太教是否理解基督教，這是他者的事情，而非自我的事情；筆者只試圖藉由這場對話事件來對「自我對他者的理解」作反思，這正是他者現象學的精神，誠如列維納斯所言：「我所容許自我要求者，並不表示我有權可依此要求於他人。」(Lévinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Trans. Alphonso Lingis Pittsburgh: Duquesne University Press. 53.) 至於審查人所提對話與相互理解其實並未發生，筆者認為，這個斷言可能過於強烈，但也不無道理；事實上，從筆者對論爭進程的刻畫即可以看出，相關論爭素材愈益呈現出二人的差異，而非某種視域的融合。我們應該可以說，這場論爭最終是個不太成功的對話；只是，對話是否成功不是本文的重點，本文關切的是：在他者現象學的主導下，這場對話如何成為基督教在尋求自我理解時的理論資源。

⁵ Sanders, E. P., 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.

⁶ 鄧雅各讚賞桑德斯賦予新約學界關於第二聖殿猶太教的新觀點，但認為桑德斯的保羅論述卻仍屬傳統的新教觀點，他自己則要進一步根據桑德斯的猶太教新觀來重構保羅。見 Dunn, James D. G., 2005. *The New Perspective on Paul*, rev. ed. Grand Rapids: Eerdmans. 5-7.

度，來重新評價桑德斯的工作，這裡有三個問題：（1）作為桑德斯最初的研究旨趣，「猶太教與基督教的比較」這份工作，從猶太教的角度會如何評價？（2）作為基督教的「猶太教新觀」的提倡者，猶太教陣營又如何看待桑德斯的創發？（3）基於對前述兩個方面的考察，我們可以如何在猶基對話的視域中（而非保羅新觀的視域中）來評估桑德斯的保羅論述？

換句話說，我們的課題是：當自我嘗試以一種新的方式來理解他者（桑德斯的猶太教新觀）並因此而最終激發出嶄新的自我理解（鄧雅各以降的保羅新觀），其中有三個與他者相關的環節是不應忽略的：

（1）當我們以新的方式理解他者，應該從他者方面來評估此一「新的理解方式本身」（此即，我們要在猶太教的回應中來評估桑德斯的宗教比較方法論）；（2）當我們對他者獲得一種新的理解時，應在他者的回應中來評估此一理解（此即，我們要在猶太教的回應中評估桑德斯的猶太教新觀）；（3）當我們嘗試藉由對他者的新理解來重新自我理解，為持存此一自我理解的他者向度，我們應在他者對自我的回應中來評估此一自我理解（此即，我們應在猶太教的回應中評估桑德斯的保羅論述）。

正是在這樣的追問中，紐斯納的身影進入我們的視野。作為拉比猶太教領域卓具威望的學者，紐斯納對桑德斯的猶太教新觀作出長期而全面的回應，其代表性毫無疑問，其成果也成了我們最重要的論述資源。二人的論爭風格頗為不同，桑德斯的相關論述大多隸屬在其專題論著中，論爭對象不只涉及紐斯納，往往在結合多重思路的情況下專注於推進自己的論點；紐斯納的論述通常是針對桑德斯作品中關乎猶太教的特定論點而發的單篇文章，這些文章後來集結為《從耶穌到米示拿的猶太教律法：對桑德斯教授的系統回應》(*Judaic Law from*

Jesus to the Mishnah: A Systematic Reply to Professor E. P. Sanders) 一書。⁷ 以下先對整體論爭過程作番勾勒。

貳、論爭綜覽

一、桑德斯的《保羅與巴勒斯坦猶太教》(1977)

《保羅與巴勒斯坦猶太教》的問題意識是神學的，但其研究方法更傾向於是宗教學的，使這部作品得以跨出基督教領域而與猶太教對話，但它固有的神學性格也為對話的可能性設下界限。

桑德斯學術工作的起點是探討新約的猶太背景，但他很快就發現應該根據猶太教自身來研究它，從而進入拉比猶太教的領域。不過桑德斯並沒有放棄他的新約研究，於是，他的工作漸漸聚焦為一個宗教比較的議程：在其自身的猶太教以及在其自身的基督教的比較，並具體表現為巴勒斯坦猶太教與保羅宗教的比較 (1977: xi)。《保羅與巴勒斯坦猶太教》因此而分為兩部分，在涵蓋全書三分之二篇幅的第一部分，桑德斯以新約學界少見的廣度，從坦拿文獻 (Tannaitic literature)、死海古卷、次經與偽經這三類文獻統整出第一世紀巴勒斯坦猶太教的宗教模式：**恩約守法主義** (covenantal nomism) (1977: 75, 235-237, 422)。在第二部分，他推進史懷哲 (Albert Schweitzer, 1875-1965) 在保羅研究上的兩個重點：終末論以及「與基督合一」(Sanders 1977: 434-435)，提出保羅的宗教模式：**參與的終末論** (participationist eschatology) (1977: 548-549)。

⁷ Neusner, Jacob. 1993. *Judaic Law from Jesus to the Mishnah: A Systematic Reply to Professor E. P. Sanders*. Atlanta: Scholars Press.

本書論述猶太教的部分對基督教的猶太研究具有里程碑的意義，成為保羅新觀的神學潮流中舉足輕重的論述前提。這一部分最具份量的篇章：對坦拿文獻的討論，也即是紐斯納回應的重點。桑德斯扎根於對文獻的疏理，透過比較的方法，提出一個開創性的主張：除了次經中的以斯拉四書 (IV Ezra)，盛行於第一世紀巴勒斯坦的諸般猶太教皆具有「恩約守法主義」此一宗教模式。此一主張挑戰了基督教的傳統猶太教觀點，後者將猶太教視為一種「藉行律法稱義」的宗教，基督教則是「因信稱義」的宗教，猶太人需要透過好行為賺取救恩，基督徒則唯獨依憑上帝的恩典而得救。桑德斯認為，巴勒斯坦猶太教的諸般文獻皆可證明基督教的傳統猶太教觀點是錯誤的，這些文獻共同反映出來的是恩約守法主義——「恩約」意指：猶太人的得救取決於上帝與以色列的立約，也就是說，猶太人之成為選民，單單在於上帝的恩典；「守法主義」則意指：對律法的遵守使猶太人可以依然持存在選民的社群中，換言之，律法的功能並非賺取救恩，而是讓百姓得以被保守在蒙恩的群體裡 (1977: 543)。⁸

二、紐斯納的〈比較諸猶太教〉(1978)

桑德斯所提供的猶太教新觀顯然較舊觀對猶太教更加友善，但猶

⁸ 桑德斯總括恩約守法主義所意味的宗教模式為八點：(1) 上帝已揀選以色列；(2) 上帝賜給以色列律法；(3) 這律法意味了上帝應許要持守恩約；(4) 這律法也意味了上帝要求以色列的順服；(5) 上帝會報償順服並懲罰悖逆；(6) 律法提供了贖罪的方式；(7) 贖罪使以色列得以持存或重建與上帝的恩約關係；(8) 所有屬於以色列這個群體的人，若藉著順服、贖罪以及上帝的憐憫而得以被持守在恩約中，便將獲得拯救。在這八點中，第一點與第八點揭示了拯救源於上帝的恩約，第二點至第七點則表達出守法主義的內涵。桑德斯明白第一世紀的巴勒斯坦猶太教是複數的，但諸般猶太教的差異不應妨礙我們看到共通點，這些共通點存在於「猶太人」當中 (1977: 422-423)。

太學者如何看待新約學界的此一進展呢？紐斯納在 1978 年的書評〈比較諸猶太教〉(“Comparing Judaisms”)⁹，對《保羅與巴勒斯坦猶太教》提出批判性的評論。紐斯納並不反對此書最具洞見的恩約守法主義，¹⁰ 但他批評方法論，這批評的視野不是神學的（既非基督教神學，亦非猶太神學），而是宗教學。紐斯納認為，儘管此書的主軸不是宗教史，但宗教史學家應該參與此書的討論，因為此書要從事的「全面的宗教比較」是宗教學者所認同的工作 (1978: 178-179)。可是，桑德斯並未成功達到這個目標，因為他所承諾的「系統比較」需要以對被比較的系統的描述為前提，但在紐斯納看來，桑德斯對坦拿文獻的掌握並不足以支撐起對拉比猶太教的系統描述，所以真正的系統比較並未發生 (1978: 179-180, 186, 191)。

以此一方法論批判作基礎，紐斯納提出四點評論：第一，桑德斯的寫作風格過於放任，需要更多編輯上的修飾。第二，桑德斯過於關注新約學者的反猶主義，他的學術工作應該出於建構性的動機。第三，桑德斯提出了「宗教模式的整體比較」的傑出構想，但此書未能實現此一構想。第四，桑德斯並未適切地根據其宗教比較的目標來處理拉比文獻，他提出了很好的方法論問題，但他對拉比文獻的闡述方式卻遠離了他的方法 (1978: 189-190)。

不過，也因著上述第二點特質，使得紐斯納認為《保羅與巴勒斯坦猶太教》在兩個方面有其重要性。當桑德斯堅持基督教學者的猶太研究必須消除這類研究固有的反猶主義特徵時，這在一方面具有社會

⁹ Neusner, J. 1978. “Comparing Judaisms,” *History of Religions* 18. p.177-191. 此文後以〈桑德斯的《保羅與巴勒斯坦猶太教》〉(“Sanders’s Paul and Palestinian Judaism”)為名，收錄於《從耶穌到米示拿的猶太教律法》。

¹⁰ Neusner, J. “Comparing Judaisms,” p.178. 紐斯納接受桑德斯的此般描述：猶太教相信，最終的揀選與救贖，都是出於上帝的慈愛，而非人的成就。

意義，因為在仍有基督教學者詆毀與論斷猶太教的今天，桑德斯表現出對猶太教的護衛與對反猶主義的批判；另一方面，從學術來講，儘管在系統比較的任務上失敗了，但就其滌除過往基督教學界的反猶情緒來說，桑德斯至少成功進行了一次「不怒不苦」(*sine ira et studio*)的宗教史研究。據此，《保羅與巴勒斯坦猶太教》可說是一部既有生命、又有見識的作品 (1978: 190-191)。

三、桑德斯的《耶穌與猶太教》(1985)

當桑德斯確立了巴勒斯坦猶太教與保羅在宗教模式上的差異後，接下來的問題自然是：這差異可追溯至耶穌的信息嗎？耶穌自己的「宗教模式」是什麼？他與猶太教又處於何種關係？這便是《耶穌與猶太教》一書的核心論題。¹¹ 在本書中，桑德斯更明確以宗教史家的身分來書寫，從關於耶穌可確定的「歷史事實」出發 (1985a: 11)，¹² 再一步步推論出可能的歷史解釋。

本書分為三部分，在第一部分，桑德斯主張，耶穌的核心關切是以色列的復興，此一「對猶太復興的盼望」——所謂「猶太復興的終末論」(*Jewish restoration eschatology*)——應該成為耶穌研究的基

¹¹ Sanders, E. P. 1985. *Jesus and Judaism*. Philadelphia: Fortress Press. p.1. 桑德斯自己並沒有使用「耶穌的宗教模式」一語，這也許是因為本書並非一份比較研究，但因為他刻畫耶穌信息的方式在形式上與他刻畫保羅的方式一致，所以我們仍可辨認出屬於耶穌的宗教模式。

¹² 這些「事實」包括：(1) 耶穌接受施洗約翰的洗禮；(2) 耶穌是位從事宣講與醫治的加利利人；(3) 耶穌呼召門徒並以「十二」稱之；(4) 耶穌的行動僅針對以色列人；(5) 耶穌參與在關乎聖殿的爭論中；(6) 耶穌被羅馬官員釘死在十字架上；(7) 在耶穌死後，他的門徒將其事工發展為一個運動；(8) 有某些猶太人迫害這運動，至少持續至保羅的時代。

本架構。而因著「聖殿」與「十二支派」是以色列的國族象徵，於是，耶穌潔淨聖殿的行動以及對十二使徒的揀選，就成了具有國族意義的象徵行動。至於達到復興的方式則不清楚，耶穌既不主張武裝革命，也未繼承傳統的觀點：悔改並遵守律法 (1985a: 116-119)。在第二部分，桑德斯則藉由對耶穌言論的探討來拓展此一復興終末論的確切內涵，其核心概念是「天國」，此一國度處於「當下」和「未來」的張力中，被界定為「即臨的未來 (immediately future)」(1985a: 152)。此一即將實現的國度的特質是：它將罪人和窮人也含括在內，只要接受耶穌的信息，他們就將在國度中佔有一席之地。這種國度觀並不見容於當時的猶太信仰，但在耶穌死亡和復活後被他的門徒繼承，並將之推進到甚至含括進外邦人；據此，門徒的期待和耶穌自己的期待是具有連續性的，只是有所轉化 (1985a: 174, 210, 222, 231-232)。此一連續性具有重要意義，因為它使得新約也應該被放在猶太復興終末論的架構下來理解。最後，桑德斯在第三部分處理耶穌和他的對手的關係，他指出，雖然新約多所描述耶穌和法利賽人的衝突，但耶穌其實並不反對律法，只是認為當時代的律法並不是終極的 (1985a: 268-269)。耶穌和法利賽人之間並沒有實質的關於律法的衝突，耶穌造成的真正衝突是他的聖殿行動與接納罪人的信息，且主要是祭司社群的領袖促成了耶穌的死亡 (1985a: 292-293, 318)。

一如其保羅研究，桑德斯的耶穌研究也繼承史懷哲的路線，試圖根據經文證據探索「歷史的耶穌」，追問耶穌究竟真正**意味**了什麼？他們也都以一種「內在連結」——耶穌的行動與其死亡的連結、耶穌自己的期待與其門徒的期待的連結——來回答這問題 (1985a: 327-328)。最後，桑德斯在猶太復興終末論的架構下去確認這連結 (1985a: 334-335)。此一論述相對於猶太教的意義在於：桑德斯批判了過往新約學界常見的作法，後者將耶穌視為猶太教——特別是法利賽人——的反題來理解福音書中的衝突，從而耶穌也就一直被刻畫為是反對猶太教的。桑德斯表達出另一幅圖像：耶穌與猶太教間的衝

突應在一種更穩固的一致性、也就是「猶太復興終末論」的基礎上來理解，耶穌的門徒則繼承了耶穌的期待、在另一個處境中以耶穌那時代所無法預見的方式成長茁壯 (1985a: 335-340)。

四、紐斯納的〈不潔：在初代世紀的道德範疇或存有學範疇？〉 (1991)

雖然依照時間順序，應接著提到桑德斯在 1990 年的《從耶穌到米示拿的猶太人律法：五篇研究》(*Jewish Law from Jesus to Mishnah: Five Studies*) 一書，¹³ 但在這裡，容我們先談紐斯納與齊爾頓 (Bruce D. Chilton) 在 1991 年聯名發表的〈不潔：在初代世紀的道德範疇或存有學範疇？〉(“Uncleanness: A Moral or an Ontological Category in the Early Centuries A.D.”)，¹⁴ 因為此文實質上是對《耶穌與猶太教》的回應，筆者嘗試在論爭脈絡下將此一回應統整為彼此相關的三個重點。

第一，紐斯納從此文開始提出他與桑德斯間的一個關鍵差異，這差異一直延續到整場論爭的尾聲。桑德斯試圖從諸般文獻來源獲得一種獨特的、統一的、內在和諧的猶太教，但紐斯納認為並不存在這種猶太教。在後者看來，諸般猶太教各自**以它們自身的方式**從舊約所刻

¹³ Sanders, E. P. 1990. *Jewish Law from Jesus to Mishnah: Five Studies*. London: SCM Press.

¹⁴ Neusner, J. & Chilton, Bruce D. 1991. “Uncleanness: A Moral or an Ontological Category in the Early Centuries A.D.?” *Bulletin for Biblical Research* 1. pp.63-88. 此文後以〈桑德斯對潔淨的誤解：不潔作為一種存有學範疇，而非（他所設想的）道德—終末論範疇〉(Sanders’s Misunderstanding of Purity: Uncleanness as an Ontological, Not a Moral-Eschatological Category (as He Imagines)) 為名，收錄於《從耶穌到米示拿的猶太教律法》。

畫的古代以色列宗教汲取特定範疇，學者應根據某種猶太教自身的系統特徵來刻畫在這系統中成形的範疇，而非根據舊約。倘若僅僅根據舊約而將某種特定範疇的意義賦予後來某種猶太教對該特定範疇的理解，則不啻是對後者的扭曲與誤解；此一作法將舊約視為一部百科全書，藉之而將那些各自以不同方式繼承舊約的諸般猶太教模塑統合成一個發源於舊約的單一猶太教，從而建立起一個從舊約以降的猶太教系譜，這個系譜無論如何都將造成對每一時代的每一種猶太教的化約與曲解。這正是桑德斯的錯誤，他的書名《耶穌與猶太教》就是奠基在此一錯誤上。¹⁵ 事實上，這個錯誤在基督教的猶太研究中隨處可見。

第二，紐斯納以「範疇混淆」來總括《耶穌與猶太教》一書對猶太教的誤解，並具體以「潔淨」(purity) 此一主題來闡述。他的觀點是：基督教近似於艾色尼猶太教 (Essene Judaism)，將「不潔」置於道德範疇，透過「不潔」與「罪」的等同，從而與「德」對立。當桑德斯論述耶穌潔淨聖殿的行動時，就是在此一道德範疇下來理解。但對於法利賽人所代表的米示拿 (Mishnah) 猶太教來說，「不潔」是與「聖潔」(holiness) 對立，屬於存有學範疇，二者意味著安排事物秩序的能力高下，一個猶太人愈是真切地身處此一範疇，便一方面愈益追求聖潔，另一方面也越容易墮入不潔。這無關乎道德，只關乎一個人在一個全然抽象的關係世界中的狀態，¹⁶ 當桑德斯混淆了這兩個範

¹⁵ Neusner, J. & Chilton, Bruce D.. "Uncleanness," 63-64, 66-67. 對紐斯納來說，關於猶太教在歷史、文獻和宗教三方面的構成，猶太研究學界已完成兩個轉移：(1) 從單一猶太教到諸般猶太教的轉移；(2) 從歷史研究到宗教研究的轉移。第一個轉移便是與桑德斯的論爭所涉及的課題，但第二個轉移則未反映在此次論爭中，它更多是從猶太教內部的爭論所浮現出來的課題。見 Neusner, J..2002. *Three Questions of Formative Judaism: History, Literature, and Religion*. Boston: Brill Academic Publishings. 1-14.

¹⁶ Neusner, J. & Chilton, Bruce D.. "Uncleanness," 65-72. 在《耶穌與猶太教》中，「潔

疇，也就錯誤地以基督教的眼光扭曲了猶太教。

第三，紐斯納在不潔的問題上看到桑德斯的一個根本傾向：追求普遍性，從而以普遍的視野回頭理解猶太教。當桑德斯將「不潔」等同於「罪」時（此一語言學上的等式被紐斯納視為致命傷），便帶出一個含義：「不潔」具有了使一個被視為罪人的猶太人被排除在恩約之外的功能；這也才能進而將耶穌的行動理解為是將罪人納入他的天國，而保羅，就如桑德斯在《保羅與巴勒斯坦猶太教》所刻畫的，則藉由「與基督合一」將所有罪人——既包括猶太人、也包括外邦人——都納入天國的範疇。如此，桑德斯雖然提供了恩約守法主義的卓越洞察，卻在這兩部作品裡分別使耶穌與保羅（他們都建造出具有含括性的信仰社群）與「巴勒斯坦」猶太教對立起來——這既是普遍性與地區性的對立，亦是含括性與排他性的對立。這種對立的可能性只能依賴於此一預設：將猶太教描述為是一個單一的、被意識形態宰制的宗教，耶穌與保羅則是具有反思能力的人物。然而，這並不是歷史事實（1991: 83-84, 87-88）。

淨」或「不潔」其實並不是個重要主題，它主要是在對「罪人」的討論中被觸及。桑德斯在相關討論裡要批判基督教的一個流行觀點：耶穌因為與罪人一同吃飯而被法利賽人批評為違背了潔淨法，但耶穌赦免了他們，使他們得以重新被猶太教所接納，因為他們的不潔已獲中止。桑德斯試圖說明：耶穌與罪人一同吃飯其實無關乎潔淨法，我們並無法在潔淨法的問題上找到耶穌與猶太領袖衝突的理由；另一方面，耶穌也無意使罪人重新回到猶太社群，他乃是要接納他們進入他自己的社群，也就是天國。耶穌這樣的作法，造成他與大部分猶太人的衝突，而不只是少部分特別關切潔淨法的法利賽人。（Sanders, E. P., *Jesus and Judaism*. 209-210.）不過，當紐斯納把重心從天國拉回到潔淨的問題上時，我們固然可以說紐斯納並未切中此書的重點，但反過來也可以說此書並未切中猶太教的重點，而這正是紐斯納所批評於桑德斯的。在一本名為《耶穌與猶太教》的作品裡，在追求耶穌的歷史事實的同時，卻輕忽了猶太教的歷史事實，這對猶太教學者來說是難以接受的。

五、桑德斯的《從耶穌到米示拿的猶太人律法》(1990)

我們回頭來看桑德斯在 1990 年發表的論文集《從耶穌到米示拿的猶太人律法》，這集子收錄了五篇文章，其中有三篇專門針對紐斯納而發，可說是正面交鋒的論爭文集。

〈法利賽人擁有口傳律法嗎？〉(“Did the Pharisees Have Oral Law?”) 一文直搗紐斯納的核心思想。紐斯納一貫主張拉比猶太教是一個擁有「雙重律法」——成文律法 (oral Torah) 與口傳律法 (written Torah) —— 的宗教，¹⁷ 但桑德斯嘗試論證紐斯納所界定的「口傳律法」並不存在。他提出雙重區分來釐清這問題：區分對成文律法所作有意識的詮釋和無意識的詮釋；區分對律法進行有意識的增補修訂和無意識的增補修訂 (1990: 102)。進而在此基礎上主張：如果法利賽人的確擁有一種被視為律法的口傳傳統，在年代和權威性上都等同於成文律法，那麼我們需要四個證據——對此一口傳律法的實踐 (1) 屬於法利賽人而非一般百姓；(2) 是有意識的；(3) 獨立於成文律法，而非對其之詮釋；(4) 與成文律法具有同等效力 (1990: 109)。藉由對拉比文獻的整理以及與艾色尼人 (Essenes) 和撒都該人 (Sadducees) 的比較，桑德斯的結論是：公元 70 年之前的法利賽人的確有意識地要超越成文律法的字句，但他們是自發地這樣做，而非因為他們比其他人更多知道另一些需要嚴格遵守的律法。他們試圖進行改革，但並不認為他們的傳統等同於成文律法，他們只是單純使傳

¹⁷ 紐斯納認為，拉比猶太教作為雙重律法的猶太教，是透過三個媒介來保存和傳遞上帝啟示的，它們是 (1) 米示拿以及口傳律法的注釋傳統；(2) 希伯來聖經以及成文律法的注釋傳統；(3) 作為賢者典範的拉比。拉比文獻也依此而分為三個類型。見 Neusner, J. 1994. *Introduction to Rabbinic Literature*. New York: Doubleday. 3-10. 據此，拉比文獻是奠定在雙重律法的基礎上才得以成形的。

統與成文律法有別。他們認為自己對成文律法的詮釋是正確的，並試圖將之強加於社會，但他們的傳統則是屬於他們自己的——他們正是在「保有自己的傳統」這方面成為法利賽人 (1990: 125-129)。

〈法利賽人在日常食物上運用潔淨法嗎？〉(“Did the Pharisees Eat Ordinary Food in Purity?”) 一文質疑紐斯納所論法利賽人的「餐桌團契」(table fellowship)，後者主張，法利賽人試圖在日常生活中表現得如同聖殿中的祭司一般，特別是在飲食的潔淨上。¹⁸ 桑德斯長篇累牘地討論從聖經到拉比文獻關於日常飲食之潔淨問題的記載與爭論，他的結論可歸結為：(1) 聖經在相關問題上的唯一律法僅只是：被爬蟲類屍體掉進去的水所沾染的食物不可吃(利未記 11.32-38) (1990: 148)；(2) 其他文獻最多只能告訴我們：有某些法利賽人在某些時候遵守某些適用於祭司的飲食律法，但此事並不常見 (1990: 166)；(3) 紐斯納將法利賽人界定為是追求潔淨食物的團體，這界定完全是錯的，沒有證據證明他們試圖如同祭司般生活 (1990: 167, 249)；(4) 從法利賽人自己的爭論可看出，他們並不那麼關切要在生活中遵守祭司的飲食潔淨法，潔淨對法利賽人來說當然很重要(對其他猶太人、甚至外邦人亦然)，但法利賽運動並不是一個潔淨運動，他們的主要論題一直都是對律法和經外傳統的學習 (1990: 235-236, 242, 245)；(5) 法利賽人並不是排他主義式的教派主義者，真正的排他主義必須是救贖論的，但法利賽人的傳統只在乎律法的討論，無關乎救贖 (1990:

¹⁸ 紐斯納認為，拉比猶太教的形塑源於公元 70 年之前的文士和法利賽人的結合，文士學習、教導與詮釋律法，法利賽人則擁有一種獨特的宛如 (as if) 意識：他們在日常生活中力圖宛如祭司般去遵循原本只須在聖殿中遵循的律法，特別是將餐桌視為祭壇般力行潔淨法。文士對經典的「詮釋」和法利賽人對日常生活的「經驗」在公元 70 年之後整合起來，作為對聖殿被毀之危機的回應而成為拉比猶太教的構成要素。見 Neusner, J. 1975. *Between Time and Eternity: The Essentials of Judaism*. Belmont: Wadsworth. 15-35.

236, 242)。

最後，在〈雅各·紐斯納與米示拿的哲學〉(“Jacob Neusner and the Philosophy of the Mishnah”)一文，桑德斯對紐斯納的米示拿研究作出批判性的評論。他認為，這些研究最重要的貢獻是發現了米示拿的年代分層 (1990: 309)，¹⁹ 但他批判紐斯納關於米示拿「哲學」的論點。桑德斯指出，紐斯納相信米示拿全然呈現出某一社會團體的形上世界觀，但「米示拿＝一整套世界觀＝編纂者的集體心靈＝一個社會團體」的一系列等式是成問題的 (1990: 310-312)。紐斯納試圖宣稱第一至第二世紀的猶太文獻給我們的圖像是彼此無關的諸般猶太系統，每一個猶太系統都有一種世界觀和相應的生活方式與社會團體，但我們在米示拿裡面其實找不到紐斯納所賦予的世界觀，米示拿拉比的世界觀就是屬於共同猶太教或一般猶太教 (common Judaism) 的一部分，紐斯納既誤解了拉比文獻的素材，也在方法上錯誤地從他所運用的結構主義(在文本的深層結構中尋找其世界觀)跳躍到社會史 (1990: 324-326, 331)。

六、紐斯納的〈桑德斯先生的法利賽人與我的法利賽人〉 (1992)

紐斯納在 1992 年以〈桑德斯先生的法利賽人與我的法利賽人〉

¹⁹ 桑德斯在〈法利賽人在日常食物上運用潔淨法嗎？〉一文刻畫此一分層的作法：紐斯納先是徹底地搜尋出可歸之於法利賽人、特別是希列 (Hillel) 與然買 (Shammai) 的段落，其次他將米示拿逐段歸類到不同的年代層 (猶太革命前、兩次革命之間、第二次革命後)。儘管這作法被某些學者批評為是基要主義的，但桑德斯仍高度評價這些努力 (1990: 166-168)。米示拿因其特殊的編纂方式，導致對拉比言論進行年代上的定位極其困難，紐斯納在這方面的工作可謂卓具貢獻。

(“Mr. Sanders’s Pharisees and Mine”) 一文，²⁰ 回應桑德斯的《從耶穌到米示拿的猶太人律法》，至此，兩人對於處理拉比文獻相關史料的方法論、理論預設、概念架構、核心範疇等方面的差異，漸漸明朗起來，在用語上也趨於尖銳。

紐斯納首先澄清我們該如何理解法利賽人。鑑於公元 70 年之前的法利賽人並沒有作品流傳下來，關於他們的情況我們只能透過後來的文獻推斷，這些文獻包括：約瑟夫 (Josephus, 37-c. 100) 的作品、對觀福音書、以及拉比文獻。但這些經歷過公元 70 年之危機的文獻，多少都帶著回應危機的旨趣來寫作，以致於儘管可以提供些許法利賽人的歷史面貌，卻無法直接提供他們的神學理念 (1992: 146-148)。正是在這一點上，紐斯納仰賴他的教派理論。在將法利賽人視為一個教派的前提下，紐斯納追溯他們社會形象的轉變：從約瑟夫筆下的政治黨派轉變為拉比文獻中的一個教派。促成其間轉折的關鍵人物就是希列，這一方面說明了希列何以在拉比傳統中佔有舉足輕重之地位，另一方面也將前希列時代的法利賽人排除在討論之外，並以拉比文獻作為刻畫法利賽人的主要素材 (1992: 150-151)。相較於約瑟夫作品中的法利賽人不再具有重要性，對觀福音中的法利賽人則與拉比文獻至少在律法的主題上相當近似，據此，紐斯納認為，透過律法傳統來刻畫公元 70 年之前的法利賽人，應是有其可信度的。而當律法被視為一個教派的特質，這或者意味了該教派以一種與其他人有別的方式來遵行律法，或者是意指只有該教派在遵行某種特定律法，而後者即是潔淨法的情況——正是在聖殿外實踐聖殿內的祭司所遵行的潔淨法，使得法利賽人與別不同。以飲食潔淨的律法為中心，再逐步擴及對其他律法的重視，例如：重視農事法，因為農作物的收成會對餐桌團契

²⁰ Neusner, J. 1992. “Mr. Sanders’s Pharisees and Mine,” *Bulletin for Biblical Research* 2. 143-169.

有影響；重視安息日和其他節日的律法，因為與食物的預備及保存有關 (1990: 155-157)。相對的，如果法利賽人如桑德斯所言首要重視的是對律法的學習，那麼我們應該會找到許多關於學校學習和傳抄規範的律法，但其實並沒有，這也就表示，對他們來說有更重要的關切 (1990: 157)。

紐斯納以前述澄清為基礎來回應桑德斯的質疑。²¹ 針對口傳律法的部分，紐斯納的回應很簡單：桑德斯混淆了神學和歷史、混淆了圈內的觀點和圈外的觀點。「雙重律法」的用語是從猶太信仰的角度來說的，紐斯納當然知道，從歷史來說，口傳律法是相當後期的產物。相對的，桑德斯的此一質疑，反倒透露出紐斯納所向來批評於桑德斯的在神學和歷史上的混淆，並阻礙了後者對猶太教的理解 (1990: 158-159)。至於潔淨法的問題，前述在方法論上的澄清已然涉及，但有一點值得提出來。桑德斯批評紐斯納忽視了法利賽人的主要論題是對律法的學習、而不是飲食的潔淨，紐斯納則直指桑德斯誤解了拉比猶太教在論及律法學習時的真正意義。包括法利賽人在內的所有猶太人當然會透過學習而獲得知識，但真正的問題是：後來的拉比猶太教的「律法神話」(Torah myth) 所視為核心的「律法學習」，是否能夠在關乎法利賽人的拉比傳統中被證實？答案是不行。在後來的律法神話中，「律法學習」的重點在於學習者在獲得律法知識後存在狀態的轉化——變得更好、更聖潔。這種諾斯底式的律法學習在公元 70 年之前的法利賽人那裡是見不到的 (1990: 165-166)。

最後，紐斯納提出他所認為的爭論核心，他的主張（法利賽人是一群普通人，嘗試在家庭飲食中表現得像是聖殿中的祭司一般）與桑

²¹ 紐斯納的回應略過了〈雅各·紐斯納與米示拿的哲學〉，因為他覺得該文的論點不值一顧。見 1990: 1-3, n. 2.

德斯的主張（法利賽人只是比一般人更加嚴格地關切一種不重要的潔淨形式）並沒有實質的差異，那麼，桑德斯何以要大費周章地證明潔淨法在當時的猶太社會只是邊緣性的律法？紐斯納認為這是因為桑德斯想要對抗將法利賽人視為一個排他性教派的觀點，而他也清楚看到，桑德斯這麼做乃是為了對抗新約學界的反猶主義——正是基督教內部的反猶傳統將法利賽人刻畫成是一個僅只關切自身潔淨與否的狹隘教派（1990: 166-167）。

但是，在桑德斯的善意底下，紐斯納卻看到此一「對猶太教的新教式護教學」帶出兩方面的惡果。在歷史方面，這護教學令人困惑，因為的確沒有證據證明：除了法利賽人和艾色尼人外，一般猶太百姓會追求儀式性的潔淨；所以，桑德斯長篇大論證明百姓不施行儀式性的潔淨，似乎不甚必要。在神學方面，這護教學是高傲的，因為此一捍衛猶太教的方式其實預設了：如果法利賽人以及繼承他們的拉比猶太教從事儀式性的實踐，就會受到耶穌和保羅的責難；但事實上，整部基督教歷史都很難說是一個沒有儀式的宗教。實踐宗教儀式並不可恥，不需要把宗教實踐化約為某種倫理意涵。說到底，桑德斯捍衛猶太教的方式，乃是使其符合今天的基督教所會欣賞的樣子，使之符合基督教的、或更好說是桑德斯自己的宗教模式。如此所產生的猶太教形象，毋寧是對真正猶太教的醜化與冒犯。有桑德斯這樣的朋友，猶太教就不需要敵人了（1990: 168-169）。

七、桑德斯的《猶太教：實踐與信念，63 BCE-66 CE》（1992）

桑德斯很快的脫離了與紐斯納的論爭，他在 1992 年的《猶太教：實踐與信念，63 BCE-66 CE》（*Judaism: Practice and Belief. 63 BCE-66*

CE)²²，便把焦點放在其他批評者身上。這本書和先前的《從耶穌到米示拿的猶太人律法》屬於同一份研究，但此書更臻於完全，它是桑德斯先前二十五年來一直想研究的主題。就我們的討論來說，儘管針對紐斯納的論爭在前一本書結束了，但因為紐斯納對桑德斯的評論延伸到了這本書，並呈現出二人的關鍵差異，所以本書仍屬我們的考察範圍。

這部作品的核心主題是**一般百姓** (common people) 在羅馬時期早期的信仰實踐，這是一個結合了神學、歷史、與實踐的探究 (1992: ix)。²³ 桑德斯先前的作品多是直接從文獻著手，並因此從一開始就進入信念之域；但在此書，他多方地將歷史方面的敘述獨立出來處理，並有意地把信念放在歷史處境中來理解。他最終仍以對信念的刻畫為目標，但對歷史側面的著墨則使得紐斯納向來批評桑德斯的在宗教與歷史這兩方面的混淆，在此書獲得了彌補。

本書分為三部分，第一部分是對時代背景的勾勒，作為全書主軸的第二部分談論「一般猶太教」(common Judaism)，從聖殿中的信仰實踐開始，逐步觸及百姓在日常生活的信仰實踐，最後統整出所謂的「一般神學」(common theology)，並以恩約守法主義作為其最主要的面向。在這意義上，我們可以說，《猶太教：實踐與信念》乃是從一般百姓的角度，獲得了早年他在《保羅與巴勒斯坦猶太教》從教派角度出發所得到的同一個宗教模式。到了第三部分，桑德斯即進一步刻畫三個主要教派：撒都該人、艾色尼人與法利賽人。同樣的，這些刻

²² Sanders, E. P.. 1992. *Judaism: Practice and Belief. 63 BCE-66 CE*. London: SCM Press.

²³ 筆者認為，這部作品應比早年的《保羅與巴勒斯坦猶太教》更值得基督教的猶太研究領域重視，恩約守法主義的概念在此書獲得更具歷史性的刻畫，而不只是對拉比文獻進行神學上的歸納。

畫依循歷史、實踐與信念的描述方式，比較值得注意的是描述法利賽人的部分，此處有幾點要指出來，雖然其中有些論點是在與其他學者論爭的脈絡下提出的，但在與紐斯納論爭的脈絡下仍有意義。

(1) 桑德斯在拉比文獻的處理上既採用了紐斯納的研究成果、又有意超越之，特別是將拉比主義 (rabbinism) 與法利賽主義 (Pharisaism) 連結起來，也就是說，試圖在拉比文獻與法利賽人間建立起實質的連結，而這道連結是紐斯納一直有所保留的 (1992: 413-414)。(2) 桑德斯認為法利賽人固然是獨特的，但仍舊分享了一般猶太教的神學信念，依其描寫，法利賽人與其他百姓幾乎共享了恩約守法主義的全部內涵，他的根據是：早期拉比文獻預設了這些信念 (1992: 415-416)。(3) 桑德斯依舊堅持他對於法利賽人並非排他主義的觀點，他同時訴諸於約瑟夫和福音書，二者皆未提及法利賽人的排他主義，特別約瑟夫曾提到艾色尼人的排他主義，表示他對此一宗教現象是有所關注的，而他對法利賽人在這方面的沉默不啻表明法利賽人並非排他主義的 (1992: 428-429)。(4) 在潔淨的問題上，桑德斯依舊認為，法利賽人並沒有試圖在日常飲食上運用潔淨法、宛如自己是聖殿中的祭司一般。法利賽人對潔淨的追求較一般百姓為高，但低於祭司及其家庭，也低於昆蘭教派；他們可能期待生活得像是祭司，但毋寧更好說是：他們共享了所有人都持有的潔淨理念，並以一種更積極的方式去實踐它 (1992: 438-440)。(5) 關於法利賽人的社群封閉性，這是紐斯納向來強調的，但桑德斯認為真正適用紐斯納的描述的其實是艾色尼人，而非法利賽人，後者除了在買賣橄欖的問題上較為謹慎外，與一般人的接觸其實很常見。被許多基督教學者視為法利賽人封閉性標誌的「餐桌團契」，其真正意義其實是「在上帝面前的團契」。事實上法利賽人並不排斥與非法利賽人共同吃飯 (1992: 441-443)。(6) 桑德斯對法利賽神學的總結是：他們與一般人分享共同的精神，他們與一般人的差別、也就是他們之所以成為一個教派的緣由，乃在於他們擁抱一些特殊的規範；而一般人之所以不去跟隨法

利賽人，也僅僅在於他們認為這些規範並不必要。法利賽人並沒有格外熱心於律法，而是嘗試在日常生活中去遵守誡命。法利賽人既沒有決定「一般猶太教」的樣貌，也沒有對一般百姓產生重要影響，他們乃是與其他人共同處在「一般猶太教」的大傘下 (1992: 449-451)。

八、紐斯納的《從耶穌到米示拿的猶太教律法》 (1993)

最後，我們要談到紐斯納試圖從他這一邊為這場論爭定調的作品：1993 年出版的《從耶穌到米示拿的猶太教律法：對桑德斯教授的系統回應》。這本書的標題「從耶穌到米示拿的猶太教律法」刻意對比於桑德斯 1990 年論爭文集的標題「從耶穌到米示拿的猶太人律法」，「猶太教律法」(Judaic law) 與「猶太人律法」(Jewish law) 的不同標誌出二人的主要差異：桑德斯關切的是一般猶太教的普遍信仰狀態，所謂猶太人的 (Jewish) 宗教模式；紐斯納關切的則是某種猶太教 (更確切說是拉比猶太教) 的特定性格，所謂猶太教的 (Judaic) 宗教系統。²⁴

紐斯納向來關心「系統」，這部作品亦然。作為一份對桑德斯的「系統回應」，紐斯納試圖完整地以他自己的宗教理論和知識背景來回答桑德斯的問題：第一世紀猶太教的基本特徵。整本書分為兩部分，

²⁴ Neusner, J. *Judaic Law from Jesus to the Mishnah*, 1. 這裡我們遭遇翻譯上的困境。一般來說，“Jewish”與“Judaic”皆有可能翻譯為「猶太的」、「猶太人的」、「猶太教的」，其確切譯法須視上下文而定。此處我們分別權譯為「猶太人的」與「猶太教的」，主要是在有意突顯二詞差異的紐斯納的理論架構下來考量。簡言之，“Jewish law”意指所有猶太人 (Jew) 皆會遵守的律法，“Judaic law”則是某一種猶太教 (Judaism) 的律法 (1993)。二人之所以會有「猶太人的」與「猶太教的」之差異，其實緣於各自不同的宗教理論——桑德斯的「宗教模式」與紐斯納的「宗教系統」——其理論旨趣以及相關研究進路所致。

前半部的六篇論文是建構性的，從律法、文獻、神學和歷史等方面為猶太教給出一個系統性的刻畫；後半部的四篇論文是批判性的，針對桑德斯的作品作出評論，其中三篇先前已發表過，本文亦已略為介紹，在此讓我們專注於最後一篇評論：「桑德斯的《猶太教：實踐與信念，63 BCE-66 CE》」（“Sanders’s Judaism. Practice and Belief. 63 BCE-66 CE”）。

這篇書評一開始提到，桑德斯已回答了全部的問題，只剩下一個重要問題：如果猶太教已然如此無懈可擊，又何以選擇基督教？那些生而為猶太人的，如耶穌、保羅、以及所有初代教會中的猶太基督徒，是如何抗拒猶太教，以致擁抱了基督教 (Neusner 1993: 275)？²⁵ 但在提出這個問題後，紐斯納卻沒有繼續論述下去，而是從三個方面批評桑德斯的這部作品，三者皆是紐斯納對桑德斯的一貫批評，此刻被梳理出來，表示此乃紐斯納所最在乎之面向。

第一，桑德斯在文獻引用上的問題。紐斯納指出，桑德斯在引用米示拿來證明他所謂的猶太教時，沒有交待選擇所引用經文的理由，而是看似隨意地相信他想相信的「歷史事實」，忽略他想忽略的「歷史虛構」。紐斯納諷刺地說：歷史研究沒有因信稱義這回事。因著桑德斯曾批評紐斯納缺乏想像力，在此紐斯納回擊桑德斯未免太有想像力 (1993: 275, 283)。

第二，桑德斯對紐斯納的批評並不公平。這與第一點有關，當桑德斯批評紐斯納缺乏想像力時，其脈絡是：桑德斯認為，我們必須從米示拿中分離出最早期的拉比言論，才有望了解法利賽人的神學信念，但這些素材大部分都是律法爭論，沒有觸及法利賽人在信仰狀態上

²⁵ 鄧雅各提出了類似的問題，正是在這個問題上保羅新觀的擁護者離開了桑德斯，見 Dunn, J.. *The New Perspective on Paul*, 7.

的刻畫。他類比於死海古卷：如果我們擁有昆蘭公社的《社群守則》(Community Rule)、卻少了最後的聖詩，我們就會誤解昆蘭公社僅只關切規則；幸而我們擁有他們的聖詩，就可以探討他們的神學。同樣的，倘若我們擁有（事實上我們沒有）法利賽人個人禱詞的輯錄，它就會扮演昆蘭公社的聖詩的功能，我們也就不會被誤導認為法利賽人僅只關切律法爭論，如紐斯納所認為的。基於此，桑德斯批評，紐斯納對米示拿的範疇分類是錯的，這整個工作需要重來，而紐斯納對米示拿的引用並不能真正證明他的結論 (Sanders 1992: 413-414)。在紐斯納看來，桑德斯的批評無異是：紐斯納不知道桑德斯認為他應該知道的某種文獻，而這類文獻是我們尚未擁有的，所以我們應該拒絕他的論點。對紐斯納來說，這批評無疑過於奇特而令人難以接受 (1993: 275-276, 284)。

第三，桑德斯最主要的缺陷在於：他將所有時刻、所有地方、所有派別的猶太文獻一視同仁，認為它們通通告訴我們**同一種猶太教**。他調和所有文獻來源，織就出一幅單一的猶太教圖像，這毋寧更近似於基督教調和福音書的作法。然而，桑德斯並沒有告訴我們他何以選擇某些經文而非其他經文來進行此一調和的工作。他把諸般文獻素材嚼碎、吞下，再吐出一個毫無特色、同質化了的猶太教。所有文獻的獨特性和社會相關項都不見了，斐羅 (Philo) 的作品、米示拿、死海古卷、便西拉智訓 (Ben Sira)、次經與偽經等等，都被轉化為一種普遍化的、無生命的、抽象的猶太教 (1993: 276, 289-290)。

紐斯納曾在三年後重新刊出這篇書評，²⁶ 標題近似，內容卻有所出入。主要的變動在於：第一，他刪去了原版書評中三個批評的前兩

²⁶ Neusner, J., 1996. "Judaism: Practice and Belief 63 B.C.E.-66 C.E.: A Review of Recent Works by E. P. Sanders." *Bulletin for Biblical Research* 6. 167-178.

個，留下第三個批評，作為新版書評的主要內容。第二，他延伸了在原版書評中一開始就提及卻未追究下去的問題：如果這就是猶太教，我們又何以選擇基督教？紐斯納所延伸的論點，格外值得我們在論爭的脈絡下加以突顯。

紐斯納在此可說直指問題的核心：基督教神學家對猶太教的興趣，自始至終就是出於基督教自我理解的需求。無論最早的原因是什麼，基督教神學的核心任務之一是明確界定基督教自身。這是一個從一開始就需要將某種可明確刻畫的自我理解作為探討對象而浮上檯面的宗教。為達致此一自我界定的任務，因著耶穌與保羅的猶太背景，就須先行界定猶太教。但此一界定必須同時回答「為何放棄猶太教、選擇基督教」這問題，導致對猶太教的界定必然是扭曲的。這就是紐斯納所詬病的歷史與神學的混淆。在基督教中，神學真理並不由歷史事實承載，這不是因為神學講的是假的，而是因為神學仰賴一種外於歷史層級的事實（1996: 167-168）。紐斯納認為《猶太教：實踐與信念》正是陷於此等混淆中，桑德斯與大部分基督教神學家一樣，為了獲得**單一的基督教**，便從諸般彼此對立的猶太文獻中尋找**單一的猶太教**，這種猶太教無處不在——卻也從未存在過（1993: 168-169）。

不過，儘管有這些批評，這篇書評的兩個版本，都有同一段近乎總結的評論，在此紐斯納談到桑德斯工作的真正價值，這段文字從根本上釐清了：雖然這場論爭的內涵關乎兩千年前的歷史，但這場論爭的意義則指向未來，並暗示出桑德斯的工作乃是「歷史錯誤但神學正確」——

當我們談論神學、而非歷史時，我很樂意承認，我在桑德斯話語中看到的盡是良善，並因此而尊敬他……。如同桑德斯般的基督徒，指望塑造一個走向未來的基督教，不同於我們過去所知的基督教。在此一未來的基督教中，「平安夜」不再會由基督教種族主義兇手唱出，不再像它曾在

一次次的聖誕節裡，由大屠殺的兇手，波蘭人、德國人、立陶宛人、以及其他好天主教徒、好新教徒、好東正教徒，在奧斯維辛唱出。……桑德斯……的基督徒讀者被要求學習的功課並不是歷史，而是神學。那就是：（1）不再謾罵猶太教——讓猶太教作它自己，（2）不再殺害猶太人。(1993: 295)²⁷

參、基督教的課題

紐斯納最終將這場論爭歸結為是「一種猶太教」與「多種猶太教」之爭，是「猶太人的共通宗教模式」與「猶太教的多元宗教系統」之爭。根據紐斯納的整體評論，這裡涉及的問題包括：（1）宗教比較的方法論問題；（2）第一世紀巴勒斯坦猶太教的基本特徵；（3）基

²⁷ 在此一論爭的結尾，筆者嘗試回答審查人的一個問題：紐斯納與桑德斯在譴責反猶主義時，均未注意到反猶主義乃西方歷史中一長期的效應歷史問題，而使其回溯至公元世紀初的神學史或宗教史以求還原當代反猶主義之「真相」或「原因」之努力，本身就有錯置時代與歷史意識之嫌。對於這個質疑，筆者並不認為二人試圖「回溯至公元世紀初的神學史或宗教史以求還原當代反猶主義之真相或原因」，至少這場論爭的相關素材並沒有呈現此一企圖。筆者完全同意這種在第一世紀的歷史中尋找反猶主義之「真相」或「原因」的做法有時代錯置的問題，但這個錯誤並沒有在兩人身上發生。桑德斯所致力於超越的，是當代新約學界的猶太研究中某些學者的反猶傾向或反猶情緒，這個傾向並沒有嚴格的學術上的前提，反而是一種引導研究方式的意識形態，至於這種意識形態的歷史來源，更多與十九世紀以來歐洲多元型態的反猶主義有關，而非第一世紀的宗教史。我們可以質疑這種在基督教學界中的反猶傾向可否冠以「反猶主義」之名，更可以質疑藉由這種冠名而否定所有來自基督教的猶太研究的做法；但對桑德斯而言，某些基督教學者的猶太研究表現出這種反猶傾向則是相當明確的，而恰恰是在對抗這種新約學界反猶傾向的前提下，桑德斯試圖藉由對第一世紀巴勒斯坦猶太教與保羅的比較研究，勾勒那種不是呈現在保羅書信中、而是呈現在拉比文獻中的猶太教。在此，回到第一世紀宗教史的努力，不是為了證明反猶主義的歷史根源（當然更不是為了證明保羅是反猶主義的根源），反倒是為了對抗當代新約學界的反猶傾向。

督教的自我理解。

這三個問題環環相扣，任何一個問題的答案都牽動到另外兩個問題，原因很簡單：桑德斯的學術工作從一開始就把這三個問題連結在一起了。桑德斯一直橫跨猶太研究和新約研究兩個領域，並進行各種不同層次的整合，他所努力的「比較」工作就是一種整合的企圖。這份比較工作的原初目的，既要對保羅以及猶太教有所理解，亦試圖澄清二者的關係（1977: 19）。此一走向理解與澄清的比較工作，既是桑德斯學術工作的起點，也是我們評價這場論爭的主要尺度，從而要求我們須懷抱詮釋學意識來觀察這場論爭，釐清桑德斯的保羅理解與猶太教理解其間差異所真正意味的事情。

綜言之，桑德斯的工作是既要理解他者、也要自我理解，而在《保羅與巴勒斯坦猶太教》中，這兩種理解表現為兩個比較研究，這兩個比較研究又結合為同一個議程——先透過對各猶太教派的比較獲得「恩約守法主義」此一宗教模式，再將之與保羅的「參與的終末論」進行比較。我們可以說，桑德斯所進行的是一次「藉由理解他者來自自我理解」的嘗試——先在他者的統一中理解他者，再在他者與自我的差異中理解自我。基督教理解猶太教的嘗試總是這種**雙重理解**，紐斯納也看出此一雙重理解所先天蘊涵的暴力特質。當這雙重理解的努力有所阻滯，無論是對他者的理解被質疑（如紐斯納之批評桑德斯），或是由理解他者而來的自我理解與固有的自我理解發生衝突（如保羅新觀為新約神學界帶來的衝擊），基督教都不應該是放棄理解（既不是放棄理解他者、也不是放棄透過理解他者來自自我理解），而是尋求**更好的自我理解**。此一「更好的」自我理解當然不是把自我理解得更好，而是讓此一「透過理解他者來自自我理解」的議程被推展得更好，也就是滌除此一議程的暴力特質，而這首先意味了要**更好的理解他者**。

於是，以下的反思可以展開為三部分：（1）當理解是透過比較

而來時，桑德斯的宗教比較方法論如何可以更好；（2）當對他者的理解受到挑戰時，桑德斯的他者理解（猶太教新觀）如何可以更好；（3）當前面兩個課題獲得初步刻畫後，桑德斯的自我理解（桑德斯所刻畫的保羅）如何可以更好。

肆、反思桑德斯的宗教比較方法論：邁向一種向他者開放的理解

一、桑德斯的宗教模式理論

桑德斯的比較方法是在《保羅與巴勒斯坦猶太教》中確立的，他的首要比較意向是「保羅與猶太教的比較」，為達成此一任務，他需要進行「不同猶太教派間的比較」，而後者的目的既是為了前者，便從一開始被界定為要構成一種**可以與保羅宗教比較的猶太教**。諸猶太教間的比較是可以理解的，但是將「一整個民族的宗教」與「一個人的宗教」作比較看似荒謬。然而，宗教學的比較研究向來挑戰我們素樸的荒謬感；重要的是在特定的比較意向性中去澄清某種比較工作的可能性與界限。

桑德斯比較工作原初便帶有反思的意圖，他檢討新約學界過往對保羅和猶太教的比較方法，無論是在被化約了的本質特徵間的比較（如信心 vs. 行為、自由 vs. 律法）或是聚焦個別主題的比較，都不恰當（1977: 12-13）；恰當的比較應是整體論的比較（holistic comparison），這是一個宗教的整體與部分和另一個宗教的整體與部分的全面比較，是兩棟建築物、而非兩個磚塊間的比較。這種比較要求學者去看到兩個整體，而為使此一任務得以可能，須仰賴所謂的「宗教模式」，於是，宗教比較就成了宗教模式的比較（1977: 16）。反過來說，凡是擁有宗教模式者，就可以進行整體論的比較，在這意義上，

只要保羅與猶太教皆擁有某種宗教模式，它們就可以是比較的對象 (1977: 18)。

但什麼是「宗教模式」？桑德斯借助於結構主義指出，若要掌握整體與部分的關係，就必須將「結構」、也就是「模式」，視為一種有意義的實體，一種既予的、具有某種同質性的實體，個別的部分在其中彼此相關。一個宗教的模式並不包含它所有的神學命題或宗教概念，而是標誌出信徒如何從宗教的邏輯起點通往其邏輯結論，這是一種對宗教如何發揮功能的覺察，此覺察意指理解到兩件事：(1) 信徒要如何進去 (getting in)，以及(2) 信徒要如何繼續持存其中 (staying in)。當我們可以理解一個宗教如何接納並保守信徒，便是理解了它的功能。這在基督教的系統神學中屬於救贖論的範疇 (1977: 16-17)。

基於其宗教理論，桑德斯從第一世紀猶太文獻解讀出一種宗教模式：恩約守法主義；從保羅書信中解讀出另一種宗教模式：參與的終末論。對猶太人而言，「上帝與以色列的恩約」使之得以進入上帝選民之列，「服從律法」則使之得以繼續留在選民中；對基督徒來說，「參與基督、與基督合一」使之得以獲得救恩、進入教會，「終末論」則使之得以繼續留在教會中。如此，藉由比較工作，桑德斯至少澄清了，第一世紀的巴勒斯坦猶太教作為一個整體，與初代基督教作為一個整體，各自在其社群中發揮救贖論功能的宗教因素為何。在桑德斯的成果中，基督學術教傳統的「藉行律法稱義 vs. 因信稱義」的片面對比不再有理論空間，因為猶太教的「律法」與基督教的「信」在各自宗教模式中的位置並不是對應的。這是桑德斯的貢獻；但在紐斯納眼裡，這還不夠。

可以說，為了使保羅與猶太教的比較得以可能，桑德斯訴諸於宗教模式理論，但也正是此一理論，讓他藉以進行諸猶太教的比較時，已然預設了他要找到那種可以被闡述為一種**宗教模式**的猶太教。在這過程中，為了獲得「一種」猶太教，他化約了猶太教內部的多樣性；

為了獲得猶太教的「宗教模式」，他忽略了猶太教的動力學因素，而因著此一動力學因素內在地連結於猶太文獻的詮釋學特質，他的闡述也就悖離了猶太詮釋傳統。

這一切相關於猶太教端的方法論缺陷，被紐斯納一貫地批判為：桑德斯試圖調和各猶太教派，以獲得某種單一的猶太教，但這種猶太教其實並不存在。不過，我們若從《猶太教：實踐與信念》回頭來看，桑德斯與其說是要從「諸猶太教」「調和」出一種宗教模式，不如說他意圖界定的是「猶太人」的宗教模式，而這模式可「應用」於「諸猶太教」。據此，紐斯納在《從耶穌到米示拿的猶太教律法》裡的一個評論毋寧更為準確：桑德斯的「恩約守法主義」指涉的只是猶太人律法，而非猶太教律法，他**成功完成**了一個未觸及猶太教核心的**次要工作** (1993: 234, 236)。

我們須正確理解這個批評，才能看到二人真正的差異。紐斯納的意思並不是：桑德斯對「猶太人律法」的討論是次要的，他自己對「猶太教律法」的討論才是重要的。他的意思是：桑德斯對「猶太人律法」的探討，所獲得「恩約守法主義」此一結論只是次要的。從紐斯納的另一篇文章「恩約守法主義：第一世紀的猶太教信仰」(“Covenantal Nomism: The Piety of Judaism in the First Century”) 可以看到，紐斯納對桑德斯的批評出於一個文獻上的先天限制：我們並沒有直接關乎第一世紀巴勒斯坦整體「猶太人」信念的文獻，我們所有的，通通都是由特定社群加以呈現的特定「猶太教」所流傳下來的文獻；我們必須先藉由這些文獻來準確理解這種或那種「猶太教」，才能進而探討作為整體的「猶太人」相信什麼 (1993: 49-52)。²⁸ 這也是為什麼當桑德

²⁸ 在這裡，紐斯納作為一個宗教歷史學家，長年堅持的史學原則「我們不能表達的就是我們不知道的」(what we cannot show, we do not know) 發揮了關鍵的作用 (1993: 283)。但桑德斯批評，紐斯納其實並未貫徹他的原則，他像所有其他學者一樣，從

斯試圖「從普遍到特殊」：先獲得恩約守法主義此一猶太人的宗教模式、再套用至個別猶太教，而紐斯納只能將此一宗教模式理解為是對諸猶太教的調和，因為對後者來說，文獻素材所能容許的方法論只有「從特殊到普遍」這個選項。據此，所有擁護「恩約守法主義」的新約學者（紐斯納在此以鄧雅各為例，但這一點也適用於桑德斯）的結論都是可疑的，他們事實上只是在試圖直接獲得諸般猶太教的公約數，此一作法在刻畫諸般猶太教的共同特徵之際，卻沒能讓我們藉此理解任何一種猶太教的獨特性：該猶太教在其自身所面對的迫切問題與所提出的自明答案 (Neusner 1993: 51-53)，但這卻正是紐斯納試圖透過他的宗教系統理論來回答的課題。桑德斯的確實現了某種比較的可能性，但紐斯納讓我們看到此一比較工作的成果仍有可議之處。

二、紐斯納的宗教系統理論

我們若試圖基於紐斯納的前提來重新回答桑德斯提出的問題，便浮現出兩個層次的要求。第一，我們需要一種適合處理第一世紀諸般猶太教的宗教理論，看到各種猶太教自身的獨特性。第二，因著文獻上的限制，我們需要思考如何以第一個層次的成果為基礎，來獲得一種足以反映諸般猶太教之特殊性的一般猶太信念。

在第一個層次，紐斯納直言，我們需要先界定「宗教」，才能界定某種「猶太教」。這種能夠進而界定猶太教的宗教理論，必須從宗教的公共面和事實面開始，也就是從宗教的社會維度、從宗教作為一種社會秩序開始，才會是可能的。一個宗教，就是一種關乎社會秩序

文本拾取許多並不存在於文本的概念，他的不同之處只在於他宣稱自己並未這麼做，並宣稱這些概念確實存在於文本裡，見 Sanders, E. P., *Jewish Law from Jesus to Mishnah*, 318.

的理論，這理論在內涵上整合了三個要素：（1）一群百姓：具有某種一致性而形成某個具體社會；（2）一種生活方式；（3）一種世界觀。使這整合得以可能的動力學因素則在於：出現一個迫切的問題，讓這群百姓必須在其社會存在的每一個細節上以自明的方式去回答這問題（1993: 1-2）。

從社會面向來定義猶太教是紐斯納的一貫作法，在《猶太教的基本要素》(*Judaism: The Basics*)一書中，紐斯納即以上述三個要素為架構來闡述猶太教的基本特徵，只是用語有所不同。他將宗教視為一個由 3E 構成的文化系統：作為一個社會實體的族群 (*ethnos*)、作為一套世界觀的理念 (*ethos*)、作為一種生活方式的倫理 (*ethics*)。這三個要素在系統中透過一個普遍而迫切的問題和一個自明的答案而被整合起來。反映在猶太教中，其社會實體是以色列，其世界觀是律法，其生活方式是誠命、也就是律法在生活中的實踐規範。將這些要素整合起來的迫切問題是：以公元前 586 年的巴比倫之擄和公元 70 年的第二聖殿被毀這兩個危機為背景，猶太人作為一個被擊潰的少數民族，在強權環伺而不得不在文化上適應外邦人的過程中去追問：「為什麼要與別不同？該如何與別不同？」自明的答案則是：透過其固有的神話敘事，將他們與其他民族的**差異**轉化為他們自己的**命運**。²⁹

那麼，進到第二個層次，依據上述宗教理論，該如何從第一世紀的諸般猶太教文獻出發，來獲得一種共通的猶太人信仰、同時也可以反映個別猶太教的特質呢？紐斯納認為，我們必須先從既有文獻篩選出各種猶太教的特殊性，再從這些特殊性推想一般猶太人信仰中相應的特定面向。這些特定面向必須是具有某種生產性的，從而它將在特

²⁹ Neusner, J. 2006. *Judaism: The Basics*. London: Routledge. Kindle edition. 4. location 305/3931.

定猶太教群體面臨某種迫切問題時發揮作用，幫助他們獲得自明的答案。我們所擁有的文獻，就是這些答案 (1993: 49-51, 53-54)。這是一個從特殊性還原至普遍性的過程，所獲得的普遍性應該讓我們看到、而非忽略諸般特殊性，因為這些特殊性皆是從普遍性生成的，儘管是來自普遍性的不同面向。³⁰

總括紐斯納的論述，第一世紀巴勒斯坦的一般猶太信仰有兩種基本動力：追求成聖，以及追求救贖。對成聖的追求導向對永恆的關切，對救贖的追求導向對歷史的關切。一般猶太人在信念和實踐上含混地保有這兩種關切，但特定團體則突出了特定面向——至少有三類特定團體，表達出三種類型的信仰面向：（1）祭司，以聖殿為信仰實踐之場域，懷抱對永恆的關切，在聖殿中追求成聖，致力於維護聖殿獻祭之穩定性，以進而維護社會秩序之穩定性。（2）文士，以學院為信仰實踐場域，同樣懷抱對永恆的關切，在生活中追求成聖，透過謹守律法來引導社群的日常生活。（3）彌賽亞信徒，以地上和天上的戰場為信仰實踐場域，懷抱對以色列民族在歷史中的命運的關切，追求民族在歷史中的救贖，致力於批判與更新社群的信仰狀況和道德狀況 (1993: 53-56)。歷經公元 70 年聖殿被毀的危機，誕生新的迫切問題，從這三類信仰面向轉化出兩種回應：（1）米示拿式的回應，整合了前兩種信仰面向，最終促成一種「關切永恆而以成聖為基本動力的米示拿猶太教」；（2）彌賽亞式的回應，以第三種信仰面向為基礎，最終促成一種「關切歷史而以救贖為基本動力的彌賽亞猶太教」。在歷史上，這兩種猶太教也就分別成了拉比猶太教和基督教的土壤 (1993: 59-60, 78)。

³⁰ 關於紐斯納宗教理論運用在第一世紀巴勒斯坦猶太教的成果，可見鄧元尉，2014 年 9 月，〈書評：Jacob Neusner 的《從耶穌到米示拿的猶太教律法》在論爭脈絡下的詮釋學蘊義〉，《中台神學論集》，第 5 期，246-251。

三、桑德斯與紐斯納之對比

至此，我們可以分辨紐斯納與桑德斯在方法論上的基本差異。第一，就宗教理論來說，紐斯納將宗教視為一個有其內在動力的「系統」，某個系統以其自身特有的方式來維持其自身，他要探索的是這個系統如何生成為文獻所呈現的樣子，因此，對文獻的解讀是為尋找某個宗教系統的內在生成動力。相對的，宗教對桑德斯而言是一個「結構」或「模式」，這個結構極其穩定，甚至在一段特定時期內可以遍在於某一宗教的所有團體，各團體的文獻皆會反映出此一結構，對文獻的解讀就在於獲得宗教結構的基本特徵。

也許可以說這是**動態系統**與**靜態結構**間的差異，這也反映出兩人對於**猶太教的同一性原理**有著截然不同的理解。對紐斯納而言，某種猶太教之所以仍是猶太教，在於它持存在同一個一般猶太信仰的生成系統中，與其他猶太教共享同一種生成動力；這也就意味了，一旦它不再運作這個系統（這有可能是它漸漸有了自身原發的系統動力、或是它從其他系統〔如希臘〕獲得動力，但無論如何新的系統動力都使舊的系統動力**失去推進作用**），它就不再被視作猶太教。對桑德斯來說，某種猶太教之所以仍是猶太教，在於它的宗教模式反映了一般猶太信仰的救贖模式，與其他猶太教共享同一種救贖模式；這也就意味了，一旦它不再反映這種模式（緣於它創造出單屬於自身的新的模式、或是它借用了其他宗教的模式，但無論如何新模式都使舊模式**喪失結構功能**），它就不再是猶太教。

第二，就宗教比較的工作來說，紐斯納批評桑德斯所描述的一般猶太人信仰並無法說明個別猶太教的特殊性，另一方面也示範出該如何獲得一種足以說明特殊性的一般猶太人信仰，這裡至少顯示出他對宗教比較工作的任務界定：宗教比較應該有助於我們理解一種涵蓋特殊性的普遍性，此一普遍性作為諸般特殊性的生成原理，應能說明這

些特殊性是如何在一個系統中被構成的。

相較之下，桑德斯的宗教比較完全不同，他企圖在保羅宗教已然被區分出來的前提下，為獲得保羅的宗教模式與一般猶太人信仰之宗教模式的差異，便藉由諸猶太教的比較來確認一般猶太人信仰之宗教模式。換言之，桑德斯是透過一種旨在獲得共性的比較，來達成一種旨在確認差異的比較。在此最原初的乃是那個要「確認差異」的企圖，而既然這整個比較工作並不被紐斯納接受，我們便可以說，「對猶太教與保羅宗教之差異的確認」並不屬於猶太教的系統動力，它並不是猶太教自身的生成原理，而毋寧是保羅宗教自身的生成原理。猶太教與保羅宗教真正的差異，就在於後者企圖去確認與前者的差異，而前者則否。於是我們很可以理解桑德斯為什麼會在《保羅與巴勒斯坦猶太教》的結論說道：

保羅所發現猶太教的錯誤，就是它不是基督教。(1977: 552)

紐斯納的宗教比較可以說明諸般猶太教的特殊性如何在一個宗教系統中被生成，但無法說明何以某群人脫離了這個系統，或最多只能從反面來進行說明，因為，脫離的動力當然不同於母系統原本的那意在發揮整合作用的生成動力。桑德斯的宗教比較所帶來的結果恰恰相反：他可以說明基督教何以不同於猶太教，但無法說明猶太教自身的特殊性。

四、對桑德斯方法論的反省

本文的問題意識在於透過紐斯納的批評來反思桑德斯的工作，對此在方法論上我們至少可以達到兩個結論：第一，就宗教理論而言，我們應在追問靜態的宗教模式之同時，有意識地加入動態的理解，使桑德斯的宗教模式理論對於個別猶太教的生成動力更具說明力。我們

須有意識地讓這種說明力的欠缺與否成為一個檢驗的方式——凡是無法說明特殊性之生成原理的普遍性，都應該受到質疑，或至少應該要被意識到，它並不能被推進至宗教比較的領域，而只應用作自我理解。在這意義上，出於基督教任何猶太理論，無論它如何能夠在宗教模式上解釋猶太社群接納選民並持存為選民的努力，只要它不能說明諸般猶太教之生成原理，就不應被外推到猶太教中，而只應用作澄清基督教的自我理解，無論我們將之理解為「基督教的猶太背景」、「基督教的猶太根源」或是「基督教的猶太性」，總之它與猶太教自身相去甚遠。

第二，就宗教比較來說，既然透過紐斯納讓我們看到桑德斯的宗教比較工作其實釐清了保羅宗教自身的生成原理就是創造差異，那麼，繼承保羅宗教的基督教就應該貫徹此一差異原理。在相關於猶太教時，這至少意味了：既然明白了，對基督教而言，猶太教的界定就僅僅在於它並非基督教，那麼，基督教面對猶太教所應做的，也就僅僅是持存這個「非」，而不是透過此一「非」又要企圖說明猶太教「是」什麼（如桑德斯的工作），甚至進而藉由這個新的「是」來否定猶太教，達到一個新的「非」。只要我們對猶太教的具體內涵提出某種肯斷，我們就總是有可能在猶太教的諸般存在模式中看到不合此一肯斷的事物並予以否定之。倘若我們透過說猶太教「是」什麼，提供將此一具體的「是」轉化為一個具體的「非」的可能性，一旦這第二個「非」誕生了，就是基督教反猶主義的復臨。桑德斯的工作，就其保羅宗教的部分，他成功提出了第一個「非」：猶太教「非」基督教；但當他進而透過比較而以恩約守法主義來統括猶太教時，他達到了一個新的「是」，而紐斯納所依稀洞察的，就是質疑這個「是」是否可能創造出第二個「非」。桑德斯原意在對抗新約學界的反猶主義，但他是否可能為下一次的反猶主義創造空間？紐斯納稱許桑德斯的原意，但當他批評桑德斯用語的傲慢、甚至說出猶太教有朋友如桑德斯便不再需要敵人時，也許他嗅出了這種可能性。

難道基督教就此不再對猶太教作出任何新的理解嗎？當然不是。我們該做的是貫徹他者現象學那種具有解構意味的懸置 (*epoché*) 精神：拒絕透過第一個「非」來提出任何新的「是」，也就是說，基督教的猶太理解應該持存為一種「倒空的理解」，不是不去理解，而是讓一切的新理解都一再在基督教的猶太理解中扮演「非」的角色、而不進到「是」的判斷，讓一切新理解都作為對舊理解的質疑並歡迎更新的理解。³¹ 最終，基督教的猶太理解乃須作為一個空洞而持存在基督教的自我理解中，在這意義上，猶太教永遠是基督教的「內在他者」，一種不能被賦予任何確切內涵、又不斷對基督教說出「不！」的他者。這個「不！」不是從基督教的外面、而是從裡面、從基督教自我理解的根源發出的。這是純粹的開放性，向昭示他者自身的「言說」(the saying) 開放，一切自我理解都須在此一言說行動前做醒於任何將之化約為「所說」(the said) 的風險，³² 即使是懷抱善意的化約。只要基督教持存它從保羅那裡學到的差異原理，它就必須在這個差異原理第一次運作時所創造出來的他者——猶太教——面前，保持一種靜候被否定的姿態，向任何可能的否定開放。這種無內容的純粹否定的運作，只能是由他者向自我作出；什麼時候基督教嘗試攫取此一純粹否定的權力並運用在他者身上，什麼時候基督教就不再是它自己

³¹ 在這裡，重要的是始終優先關注「未顯現者」。曾有另一場論爭對此處的反思極有助益，那是馬西翁 (Jean-Luc Marion) 和德希達 (Jacques Derrida) 間關於上帝問題和禮物問題的論爭，我們在這裡的立場更接近那位「準猶太的解構家」德希達、而非「超越基督教的現象學家」馬西翁，但這並非出於理論的理由，而僅僅是因為宗教交談的實踐籲求：乃是德希達使我們看到，信仰就是：在一切認知意向獲得充實前就必須有所行動，到向吾人所不能到的地方、贈予吾人所不能給出的禮物。見 D. Caputo, John, 2004, 〈不可能者的使徒：德希達與馬西翁的上帝概念與贈禮概念〉，鄧元尉譯，《道風：基督教文化評論》，第 20 期，71-77。

³² 關於自我與他者的語言關係，可參鄧元尉，2007 年 12 月，〈列維納斯語言哲學中的文本觀〉，《中外文學》，第 36 卷，第 4 期，164-166。

了。在這意義上，基督教的自我理解始終帶有自我質疑的籲求。

伍、反思桑德斯的猶太教新觀：邁向一種抵抗自我的他者理解

一、紐斯納對「恩約守法主義」的評論

紐斯納對恩約守法主義的內涵沒有疑議，但問題是，它們雖可被接受，卻沒有太大意義，因為它們錯失了所要刻畫之對象的真正重點。紐斯納指出，桑德斯乃是從保羅的角度來看待拉比文獻，是向拉比文獻追問保羅關切的問題，但這些問題並不是拉比文獻自身的關切，桑德斯甚至沒能對拉比文獻作出準確的系統描述，因為這樣的描述有賴於掌握拉比文獻自身的關鍵張力，這卻是桑德斯所錯失的 (Neusner 1978: 179-780)。在紐斯納看來，對拉比文獻的系統描述必須從這系統自身出發，看到文獻如何形塑此一系統的核心，如何塑造概念並理解實在，這也就是要看到**系統的動力學**，而拉比文獻的系統動力學就是**注釋 (exegesis)** 和**詮釋 (interpretation)**，(1978: 179) 紐斯納甚至將此一動力學延伸到今天的宗教比較工作：

為能處理古代猶太教的模式比較，所需要的是我們對他們無自我意識的注釋進行帶有自我意識的注釋。因為，諸宗教的歷史，就是對注釋的注釋。(1978: 101)

對紐斯納而言，注釋與詮釋就是拉比文獻的內在動力，也是拉比猶太教的生成因素，掌握到這一點，才能真正理解拉比文獻，而這要求我們參與在這個詮釋歷程中。易言之，學者對諸猶太教的宗教比較，必須以進入猶太教的詮釋傳統為前提。拉比文獻的特殊性就是「要求詮釋」。若是不能在拉比詮釋學的傳統中來解讀拉比文獻，便幾乎注

定是要錯失重點了。桑德斯就是因為沒能掌握此一詮釋的動力，以致無法正確看到拉比文獻的核心關切並不是救贖、而是成聖，從而以救贖論為模式基型的恩約守法主義自然就失去準心了。

恩約守法主義的問題不是它誤解了猶太教，而是其所立基其上的宗教理論以及「恩約守法主義」的概念架構本身皆未能切中猶太教的核心。我們同時可以明白，何以紐斯納在整個論爭過程中不斷聚焦在潔淨的主題上，因為這是關乎成聖的最主要律法，在日常生活中力行潔淨法的法利賽人也因此成為猶太教的典型。³³ 相對的，當桑德斯把論述重心放在順服、獎賞、懲罰與贖罪，潔淨問題只是這些論述中的其中一個例示時，他所關切的課題的確是從基督教的眼光來決定的。³⁴ 他的反省意圖是明確而堪稱良善的，因為他試圖在這些基督教的傳統關切上澄清猶太教並非基督教所一貫設想的那樣不堪，但這些論題終究並不同於猶太教自身的核心關切。

二、「恩約守法主義」的外延變化

隨著論爭的進展，桑德斯對恩約守法主義的刻畫是否有所改變？我們可以先觀察《耶穌與猶太教》，在此，桑德斯以「猶太復興終末論」作為耶穌信息的核心，並認為此一信息預設了恩約守法主義，只

³³ 例如，〈比較諸猶太教〉便是列舉桑德斯一小段關於潔淨池的評論為例，說明桑德斯如何錯失了文本的真正關切 (1978: 183-184)。〈不潔：在初代世紀的道德範疇或存有學範疇？〉以及〈桑德斯先生的法利賽人與我的法利賽人〉兩篇文章更是以潔淨問題為主軸來開展。

³⁴ 這從《保羅、律法、與猶太百姓》(《Paul, the Law, and the Jewish People》)一書來看便更加明顯，桑德斯在此書討論保羅與猶太教的關係，特別是他的律法言論，這些言論都被放在「犯罪」、「懲罰」、「悔改」這些範疇中來理解 (1985b: 4-7)，而正是類似的範疇，在《保羅與巴勒斯坦猶太教》被用以解讀拉比文獻。

是加上了「復興」的要素。就恩約而言，耶穌明確界定他的任務是針對以色列人，並接受以色列百姓被上帝揀選與立約的狀態。就守法主義而言，耶穌雖非律法教師，但就他所參與的律法爭論來說，是以他對律法的接受為前提的；只不過耶穌的終末論期待使得摩西律法失去絕對而終極的地位，但即使如此，他的生命仍表現出對律法的順服。因此，在桑德斯看來，恩約守法主義仍是諸般猶太教的重大公約數，耶穌的信息則與此一信仰氛圍相符 (1985a: 335-337)。

格外值得我們注意的是，當附帶提及保羅時，桑德斯指出保羅書信在共通的層次也反映出某種程度的恩約守法主義：保羅既相信上帝會信守祂的約定，也相信對上帝的忠心包含了順服律法（儘管保羅在某些爭議上表達出對律法的質疑）。雖然桑德斯馬上補充道，他只是描述保羅書信所反映出來的一般性觀點，無意討論保羅的獨特論點和神學 (1985a: 336)，但我們仍可在這段論述中觀察到，桑德斯在《保羅與巴勒斯坦猶太教》裡將保羅與恩約守法主義對置的作法已有軟化的傾向，³⁵ 或者至少是更明確地將「恩約守法主義」界定為屬於包括保羅在內的一般猶太人的普遍宗教模式，而非與保羅宗教對立的諸般猶太教的宗教模式。

「恩約守法主義」此一概念是基督教的猶太理解的一次嶄新嘗試，原本是作為諸般猶太教的共通模式被提出來、而與保羅宗教的模式相對，此刻漸漸移位成為一種含括耶穌和保羅之宗教模式的猶太人信仰，在概念外延的界定上，著實更加靠近了紐斯納的論點。也許我們更好應將其稱作「猶太人新觀」、而非「猶太教新觀」。我們可能並不能

³⁵ 在《保羅與巴勒斯坦猶太教》中，桑德斯最多能接受保羅接受一種新形式的恩約守法主義，但基本上他認為不應將恩約守法主義的相關範疇套用在保羅身上 (1977: 513-515)。

武斷地判斷這個移位與紐斯納有關，但紐斯納意義的「猶太人的」與「猶太教的」之劃分，的確在桑德斯的作品裡漸漸顯題化了，只是對後者來說沒有採取這兩個用語，而較多是以「一般的」與「特殊的」來表達。

三、「恩約守法主義」的內涵變化

從《保羅與巴勒斯坦猶太教》到《耶穌與猶太教》，「恩約守法主義」在概念外延上的變化，是否影響到這個概念的內涵？《猶太教：實踐與信念》有助於回答這問題。在這本明確區分出「一般猶太教」(common Judaism) 與「團體與黨派」(groups and parties) 的著作裡，前者優先於後者獲得處理，並得到較多的篇幅，此一作法意味了桑德斯並沒有接受紐斯納的方法論，他依舊如同其他新約學者一般，首先著眼於一種用以表達一般猶太人的普遍信念（卻不足以呈現諸般猶太教之特殊性）的公約數，但他至少已使這兩者的劃分明確成為我們在刻畫猶太教時必須具備的兩種概念範疇，就這一點來說，《猶太教：實踐與信念》有助於我們更準確地理解「恩約守法主義」。

以此劃分為前提，恩約守法主義屬於一般猶太教的基本特徵，桑德斯自己顯然意識到必須突顯這一點，他在保有恩約守法主義的固有結構時，亦陳明其所屬之一般性層次。他延續《保羅與巴勒斯坦猶太教》的觀點並再次強調，恩約守法主義是關於如何「進入」上帝百姓的範疇並「留住」於其間的一般猶太理解。「進入」仰賴的是上帝揀選的恩典，「留住」則仰賴對上帝律法的順服。這兩個特質意味的是：對於一種**作為民族宗教和生活方式**的猶太教，一般性的焦點是「以色列的上帝」和「以色列的百姓」，二者的首要關係是「上帝的召喚」與「百姓對召喚的回應」。在這意義上，桑德斯仍堅持恩約守法主義可以被視作一種真實存在的公約數 (1992: 262-253)。

桑德斯從三個方面重新刻畫恩約守法主義的基本特徵，讓我們在論爭脈絡下理解此番重新刻畫如何進一步澄清這個概念的內涵。(1) 最基本的仍是上帝對以色列的揀選與約定，這揀選特別體現為賜給以色列律法。桑德斯突顯出揀選的社群意義，揀選的信念表達的是一種將所有猶太人（因此無關乎特定猶太教派的特殊性）連結起來的社群感，此一社群感至少有兩層含義：第一，約瑟夫曾論及一種遍在於此一社群之成員中的「相互和諧」(mutual harmony)，在桑德斯看來，此一「相互和諧」其實並不總是普遍的，但至少一種「社群精神」(community spirit) 是真實存在的。第二，此一揀選所意味的社群感總會帶出某種程度的排他主義，從外邦人的眼光來看，第一世紀猶太社群的排他主義不啻是這個社群的基本要素之一。這排他主義的緣由是上帝使以色列與其他民族分別出來，以致可以敬拜獨一上帝。就此而言，一切一神論都是排他主義的 (1992: 263-267)。

此番對「恩約」的刻畫在我們的論爭脈絡下有其意義：第一，桑德斯並未接受約瑟夫所說的「相互和諧」，而是承認存在某種「社群精神」，換言之，他並未如紐斯納所批評的要化約諸般猶太教的差異、獲得一種和諧的猶太教，他僅僅是要探索一種隱然遍在於社群中、為全部猶太人共有的**社群要素**，而此一要素並不意味了不同教派間的和諧一致。第二，在依然堅持法利賽人並非排他主義的同時 (1992: 428-429)，桑德斯卻將排他主義這概念應用於一般猶太教的範疇，其說法與紐斯納說法利賽人帶有排他主義時的理由其實相去不遠，都是涉及救贖論的問題。³⁶ 兩人在這裡看來並不存在真正的對立，但就桑德斯而言，他對恩約守法主義的刻畫則顯然更明確是界定在一般猶太

³⁶ 在紐斯納看來，包括法利賽人的所有猶太教從定義上都是排他主義的，因為涉及誰可以被拯救而誰不行的問題。見 Neusner, J., "Mr. Sanders's Pharisees and Mine." 167.

人身上、而非諸般猶太教上。於此我們可以再次確認桑德斯一以貫之的課題：他要找到一種為所有猶太人共享的、具有救贖論功能的社群要素，這也就是「恩約守法主義」此一概念的核心內涵。

(2)至此我們可以進到第二方面的刻畫。因著「揀選的排他性」，此一具備救贖論功能的社群要素讓猶太人在面對外邦人時遭遇一個問題：外邦人也可以參與在恩約守法主義中嗎？這也就是在問：外邦人也可以獲得猶太人的拯救嗎？在《保羅與巴勒斯坦猶太教》曾附帶提及這問題，桑德斯在那裡的觀點是：恩約守法主義可以涵蓋至改宗者，也就是有意識地接受恩約並遵行律法者；但對於外邦人，拉比文獻甚少討論，即便是遵守挪亞之約的外邦人也沒有明確的文獻提及他是可以得救的，終究拉比們並沒有建構出一種全面而系統性的救贖論(1992: 206-212)。

但隨著桑德斯在《從耶穌到米示拿的猶太人律法》裡開始涉及對流亡猶太教的研究，他肯定想追問恩約守法主義是否適用於巴勒斯坦以外地區的猶太人；³⁷ 現在，在《猶太教：實踐與信念》的問題脈絡下，外邦人的課題格外有意義，因為正是在流亡的處境中，特別需要探索一般猶太教的「一般性」究竟到什麼程度。桑德斯透過對流亡文獻的討論指出，儘管上帝的揀選帶有排他性，但流亡猶太人透過訴諸於挪亞之約與上帝藉挪亞之約所賜下的誡命，擴張了恩約守法主義的範圍——外邦人雖然不在亞伯拉罕之約與摩西之約裡面，卻在挪亞之約裡面，對接受這約所蘊涵的律法的外邦人而言，恩約守法主義也

³⁷ Sanders, E. P.. *Jewish Law from Jesus to Mishnah*. Ch. IV. 在這篇論文中，桑德斯主要的論爭對象從紐斯納轉移到了鄧雅各，可說是新約學界內部的論爭。這論爭對基督教來說是重要的，因為它涉及一個自新約時代以來就有的論爭，是彼得和保羅的安提阿論爭及其後續相關發展，這論爭關涉基督教如何跨出猶太邊界而進一步普遍化的過程與性質。

是適用的 (1992: 267-270)。就此而言，流亡猶太教比巴勒斯坦猶太教有更大的一般性，在這層意義上，恩約守法主義的外延獲得了擴充。

恩約的範圍被擴充後，把外邦人也納了進來，而這點之得以可能，是從流亡猶太人的角度來看的。納入流亡猶太人的觀點，這作法便將恩約守法主義脫離原初所屬的巴勒斯坦諸般猶太教。在論爭脈絡下，此一進展所意味的事情格外有意義，因為桑德斯在流亡猶太人那裡看到了一種關於恩約守法主義的動力學要素，這要素就是對聖經的注釋。當拉比們訴諸挪亞之約來含括外邦人時，是為了在討論外邦人應遵守哪些律法時要尋找聖經基礎 (1992: 269)。而桑德斯也推想，事實上很少外邦人會遵守猶太律法 (1992: 270)。這意指，即便是一種將外邦人含括進來的挪亞之約，最終涉及的還是猶太人自己對恩約的理解，而不是與外邦人的關係。此一對恩約的理解透露出注釋的動力，在此，我們可以說，桑德斯在流亡猶太人那裡，透過一種被擴充了的恩約守法主義，呼應了紐斯納向來所關切並從事的工作：「諸宗教的歷史，就是對注釋的注釋」。同樣的，我們無法判斷桑德斯是否是受到紐斯納的影響，但至少他是愈加向紐斯納靠近了。

(3) 現在我們從恩約的環節轉進到守法主義的環節，在此桑德斯針對的課題是獎賞與懲罰、公義與憐憫，這從《保羅與巴勒斯坦猶太教》以來就是恩約守法主義的核心主題。雖然紐斯納認為這些課題並未切中猶太教之核心，但桑德斯的意圖在於批判傳統基督教學界的看法，這也是我們此處評論的重點。基督教的傳統是將遵行律法與否、以及相關的獎賞與懲罰，視為一種猶太救贖論，從而指責猶太人試圖靠行律法得救；這種作法是將獎賞與懲罰放在恩約守法主義的「進入」環節，但按桑德斯所言，其實獎賞與懲罰涉及的是「留住」的環節，是如何繼續持守為以色列之一分子。所以，獎賞與懲罰、以及上帝的憐憫與公義，兩組概念皆不是最終反映為得救與滅亡的對立範疇。

桑德斯指出這裡有兩個重要命題：第一，上帝的憐憫大於祂的公

義。第二，憐憫與公義並非對立，而是功能不同。憐憫的功能是確保最終的拯救來自上帝的恩典、而非人的行為。公義的功能則在於一方面確保上帝的公平，另一方面確保義人和罪人得所應得 (1977: 421-422)。就其真正所屬的「留住」環節來說，最重要的問題是：罪人、也就是違背律法的人，該如何繼續被保守在以色列社群中呢？有兩個作法，第一是悔改與贖罪，任何罪大惡極的人都可透過悔改與贖罪而被上帝接納，從而保有他的最終救贖。第二是懲罰，上帝對人的懲罰不是使他下地獄，而是使他受苦，懲罰所帶來的苦難是滌淨罪惡的方式；一個人毋須擔憂苦難，反要擔憂何以沒有苦難，因為那意味了懲罰尚未臨到 (1992: 270-273)。

綜觀這第三方面所牽涉的概念範疇，《保羅與巴勒斯坦猶太教》與《猶太教：實踐與信念》差異不大，二者皆帶有同樣的動機：對抗新約學界的反猶主義傳統。當紐斯納批評桑德斯的猶太理解並未切中猶太教的真正關切，此一批評恰恰反映出：**基督教的反猶主義向來並未切中猶太教的真正關切**。因此，儘管紐斯納並不接受桑德斯的猶太護教學，但他的批評卻從反面推進了桑德斯捍衛猶太教的意圖，指向基督教反猶主義才是錯失猶太教重點的始作俑者。

桑德斯也許不能回答紐斯納的質疑，但保留了他對抗基督教反猶主義的初衷。何者是真正重要的呢？在筆者看來，基督教學者或許可以根據紐斯納的批評來質疑桑德斯的猶太教新觀，但如果此等質疑的後果竟是回頭擁抱帶有反猶主義意味的猶太教舊觀，那顯然是完全誤解了這場論爭對基督教的意義。紐斯納對桑德斯的批判應該有更積極的意義，它至少包括：基督教學者應意識到，反猶主義的根源在基督教的自我理解中是扎根如此之深，以致即便我們有意識地要滌除它，都很難竟功，而這毋寧要求我們要以更大的努力去貫徹此一未竟之功。我們可以類比紐斯納的「諸宗教的歷史，就是對注釋的注釋」的語式：基督教抵抗反猶主義的這段抵抗史，就是對抵抗的抵抗，是反覆

地在抵抗反猶主義的一切嘗試中去質問此一抵抗本身是否還有任何反猶主義的陰影。一再地重新抵抗自身對他者的理解，這是基督教的猶太理解的根本任務。³⁸

四、對桑德斯猶太教新觀的反省

我們現在可以對標誌為「恩約守法主義」的猶太教新觀作番粗略的省思。筆者認為，我們應保留猶太教新觀在抵抗基督教反猶主義上的成就，而這至少應該以否定的語式加以表達為：猶太教並不是一個靠行律法稱義的宗教；以恩約守法主義的用語即是：猶太教並未以「遵守律法」、而是以「上帝的恩約」，作為「進入」社群的環節。

在保有上述評價的前提下，讓我們思考紐斯納與桑德斯的差異是否可以回頭對猶太教新觀意味更積極的事物。首先應指出的是，因著

³⁸ 筆者要藉由這段反思來回應審查人的一個重要提醒：筆者正從事一種對於反猶主義的暴力，隱然地肯定自己不是反猶主義進而將他者（反猶主義）整體化，而對這種將反猶主義整體化之暴力的反抗也是和平，原因在於這其中其實有一種是與非的辯證法，同一與差異本就處於相斥復又相依的辯證關係中。然而，對筆者來說，就如此處的本文所表明的：對反猶主義的抵抗必須是反覆地質問此一抵抗本身是否還有任何反猶主義的陰影，並一再重新抵抗自身對他者的理解。審查人所看到的危機，與筆者的思路有一根本差異：對審查人來說，關於暴力的反思是一種辯證的反思，即對暴力的抵抗本身是否成為另一種暴力；對筆者來說，對暴力的反思則是對未顯現者的反思：對暴力的抵抗是否恰恰隱藏了暴力。辯證的反思需要不斷在自我與他者間來回，對於未顯現者的反思則須貫徹自我對他者那不對稱的、無以返回的、義無反顧的、只能責求於自我的責任。他者現象學的一項基本原則即是：自我決無可能站在他者的立場上，他者總為「全然他者」，他者與自我間有著自我無能跨越過去的鴻溝，這是他者被視為他者、而非另一個自我的原因。筆者承認審查人的提醒有其必要，也承認辯證的反思就本文論題來說亦有其一席之地，也許可以尋思如何將這兩種反思整合起來，作為本文後續的發展方向，但這在理論上有其困難，因為他者現象學並不賦予自我權利和權力以一種綜合的視野來對辯證雙方的歷史進程作出刻畫，什麼時候自我採取了這種辯證的視野，什麼時候他者就不再是他者，而只是自我的對立項。

紐斯納與桑德斯對猶太教的不同刻畫，主要是出於方法論上的差異（這特別反映在二人如何基於不同的宗教理論而以不同的方式處理歷史素材，紐斯納堅持一種由下而上、從特殊到普遍的進路，桑德斯則始終優先關切普遍模式），他們並未在第一世紀巴勒斯坦猶太教的本質上，表達出真正的衝突。這就帶給我們尋求整合兩人觀點的契機，在此筆者嘗試提出一個論點：同樣基於對文獻的觀察，桑德斯要找的是一種**抽象的猶太教** (abstracted Judaism)，紐斯納要找的則是**理想的猶太教** (idealized Judaism)。

對透過觀察而獲得的經驗資料進行抽象化或理想化，會帶來截然不同的結果。讓我們作個比喻：在觀察成百上千張人的面容後，抽象化的工作就是尋求公約數，我們會藉此得到一張有著兩個眼睛、一個鼻子、一個嘴巴的抽象人臉圖案，這張圖像蒼白但簡潔，它不能告訴我們很多訊息，但可以讓我們直觀到最基本的特質——一種屬於「人臉」類型的基本特徵。但如果我們要進行理想化的工作，這事便複雜得多，我們必須非常謹慎而細緻地測量諸般面容的諸多細節，最後基於某種比例原則重繪出一張理想的面容，這張面容不能等同於任一張實際觀察到的面容，但其具體性則使得我們可以進一步去觀察和刻畫它，也能賦予它某種比以抽象線條表達的面容更高的代表性，透露出它所由之而來的經驗資料的諸般細節。

對桑德斯來說，他要獲得的是關於所謂「一般猶太教」的類型學特徵，這個特徵要能幫助他去對比出保羅宗教的特殊性，換言之，他就像是要刻畫一張抽象人臉的基本特徵，以與另一個物種相區別。但對紐斯納而言，他要獲得關於猶太教的具體特徵，其具體的程度至少要能夠有助於澄清某種動力學因素，也就是說，他就像是企圖刻畫一張人臉，此一刻畫要能告訴我們：這張臉的過去可能是怎樣的、未來可能是怎樣的、在其成長過程的每個階段可能是怎樣的。

當我們如此區分二人的差異時，也就獲得了將之整合的可能，並

看出二人的差異所透露出的事物。在此，我們要延續上述的物種比喻。當紐斯納根據祭司、文士、彌賽亞信徒這三個特定團體來還原出第一世紀巴勒斯坦猶太教的基本特徵時，他就像是根據對同一物種之不同種群的觀察，來獲得此一物種的基本特徵。在此的重點是，紐斯納實際上已然懷抱了對於巴勒斯坦猶太教的某種特定的意義預期，這預期引導他聚焦於祭司、文士、彌賽亞信徒所留下的特定素材，也隨著此一探索的過程而使得此一預期的意向性獲得充實，此一意向充實的過程著眼於一種動力學因素的澄清。紐斯納有如是要說明某一物種是如何在某個環境中演化出三個亞種，而這三個亞種的特殊性皆表現為它們在對環境的適應中如何演化，因此，他必須儘可能從多方面去說明這些可觀察亞種的形態與行為。

相對的，當桑德斯意圖找到一種可以與保羅宗教比較的巴勒斯坦猶太教時，他的重點並不是某個物種如何在適應環境的不同方式中演化為不同的亞種，他只要獲得這些亞種皆屬於同一物種的證據即可，也就是此一物種作為該物種所固有的基本特質，此一基本特質可以界定該物種（包括底下的諸般亞種）的同一性，但未必要能進而界定各亞種自身的特殊性。當他獲得此一同一性後，即可將之與另一物種進行比較，從而說明二者的差異。

在把二人的工作放在一起看時，我們就發現有一個根本的問題是我們所考察的論爭文獻所未觸及、卻是解釋二人差異的關鍵：在紐斯納那裡作為某一亞種的彌賽亞信仰，究竟是如何成為在桑德斯那裡作為另一物種的保羅宗教呢？換言之，**差異的起源**是什麼呢？用紐斯納的話來說，我們該如何闡述保羅宗教是怎麼基於同一種動力學而脫離了原本的類型？這有如是在問：一個新物種是如何在既有的環境中演化出來的？更重要的是針對桑德斯來提問：他所運用的結構主義式的宗教理論讓他獲得了恩約守法主義的宗教模式，但這同一種模式又是如何產生了另一種模式，終至這另一種模式底下的信徒脫離了猶太教

？換言之，保羅的參與的終末論是如何在恩約守法主義的模式中生成復又離去的呢？我們不只要回答「如何進去」與「如何繼續持存其中」的問題，還要回答「如何出來」的問題，這不是只透過比較來看出差異即可，看到差異只是第一步，我們需要進一步追問：差異是如何生成的？是純粹的偶然事件、是有其基因上的自發因素、還是源於外在的環境壓力？無論是恩約守法主義的模式，還是參與的終末論的模式，都無法僅憑該模式自身來回答此處**差異的發生學問題**，我們必須將這兩個模式放在一個更大的動力學系統中，在一個將二者視為一個整體之不同片段的共構視野中，去觀察保羅宗教的那個片段從整體脫落的時刻究竟發生了什麼事情。

不過，此一後設層次的問題已然超過這場論爭的界限，亦非論爭相關文獻所能觸及的範圍，本文的重點僅是透過紐斯納來重估桑德斯，而非把二者統合起來。因此，我們僅能根據此一問題意識來如此評價桑德斯的猶太教新觀：「恩約守法主義」看來僅僅是粗略勾勒出第一世紀巴勒斯坦猶太教的模糊輪廓，它並不足以具體刻畫出具有動力學意義的諸猶太教派之確切特徵，因此對於像紐斯納這樣的猶太教學者而言是遠遠不足的；但桑德斯的工作對於基督教學者具有重大意義，因為此一模糊的輪廓使得已然與猶太教分道揚鑣的基督教意識到展開一段尋根之旅的可能性。倘能結合桑德斯與紐斯納的宗教理論來追問：「保羅的宗教模式與巴勒斯坦猶太教的宗教模式間的差異，究竟是如何在後者的動力系統中獲得其發生的可能性，並作為前者的動力而使其發展為另一種宗教模式？」如此，便可讓基督教去發現自己與猶太教有多麼不同（如桑德斯），同時又是多麼接近（如繼起之保羅新觀）。

陸、反思桑德斯的保羅論述：邁向一種為他的自我理解³⁹

一、尋求更好的自我理解

對於保羅宗教乃至於初代基督教究竟如何脫離猶太教，這是一個古老且已然有極多文獻探討的問題，我們無法單純藉由這場論爭來作出新的回答，但或可透過這問題來回頭釐清這場論爭對基督教的意義。此刻的主導問題是：紐斯納的兩個主要批評，（1）桑德斯混淆了歷史與神學，以及（2）桑德斯嘗試獲得一種和諧的猶太教，是否可以在基督教的自我理解中意味了更積極的事物？我們將會發現：這兩個批評指向同一件事情，揭露了基督教自我理解的特定面向。⁴⁰

³⁹ 審查人曾提及：基督教之自我理解是否一定要牽繫著猶太教來進行？筆者的回答是否定的。自我理解總須涉及他者，但此一他者未必要是猶太教，所有表現出某種陌生性的事物都有可能成為自我尋理解時的相關他者，即便是構成基督教認同基礎的聖經，只要呈現出某種陌生性，就成了基督教的他者。重點是，一切對他者的新理解，都會帶來新的自我理解。當前的基督教自我理解之所以緊緊牽繫著猶太教，原因有二：第一，這是緣於桑德斯的猶太教新觀所開啟的效應史，藉由保羅新觀的發展，此一對猶太教的新理解已然成為許多基督教學者建構新的自我理解的前提，本文則是在此一效應史中藉由他者現象學進行某種特定的追問。這一切並不具備歷史上的必然性，也毋須回到歷史、包括第一世紀的歷史，來證成這種必然性。第二，耶穌已然是以猶太人、而非其他民族的身分進入歷史，初代教會也已然是以脫離猶太教、而非其他宗教的方式，來建構其信仰認同。如果在今天對基督教自我理解的探詢可以與「耶穌的猶太人身分」以及「初代基督教對猶太教的脫離」這兩方面脫鉤，那麼猶太教就不再會是基督教自我理解所必須回答的問題了。

⁴⁰ 其實，紐斯納曾論述道，神學工作本就是將宗教範疇和諧化。紐斯納曾如此描述古代猶太教的三個階段：第一階段是米示拿所代表的哲學系統，第二階段是以色列地他勒目（Talmud of the Land of Israel）所代表的宗教系統，第三階段是巴比倫他勒目（Talmud of Babylonia）所代表的神學系統。哲學系統是對自然和社會的普遍秩序所作的歸納觀察，宗教系統是從上帝啟示的經典透過演繹和注釋獲得的命題，神學系統則是將哲學系統的思維模式應用於宗教系統的素材上，以系統化和和諧化的方式

當紐斯納批評桑德斯之所以要尋找一種單一的猶太教、是為了界定一種單一的基督教，我們很自然會想到的回應方式是：既然有多種猶太教，那麼也許也有多種基督教，基督教學者應該根據多元的猶太理解來建構多元的自我理解。這個思考方向值得推進，但在我們此刻的脈絡中只是第二序的，首要的任務是去澄清這裡所涉及的「單一基督教」究竟意味了什麼。

在筆者看來，我們的確可能承續桑德斯的企圖，去界定一種單一的基督教，但這不是歷史上的基督教；借用紐斯納的話，這應是一種**未來的基督教**。它當然不必然是「一種」具有確切內涵的基督教，但它作為未來的基督教，既然其確切內涵是開放的，那麼它至少可以說是「一種」向多元開放的基督教。重要的是，它如果有任何的單一性，那是來自於一個單一的起點：抵抗反猶主義。這樣「一種」基督教，當它嘗試界定自身時，必須藉以依賴「一種」猶太教，那就是：被基督教壓制的猶太教。歷史上的反猶主義極其多樣，被壓制的猶太教也極其多樣，但「被壓制」是它們共通的要素。就此而言，我們的確可以如同紐斯納那般的在桑德斯的所有歷史研究中看到一個走向未來之傾向的神學旨趣，這個神學旨趣試圖去塑造未來的基督教現實，期待新的基督教歷史，是一個不再有基督教種族主義兇手高唱「平安夜」的基督教。

當此一「未來的基督教」反映在當下的歷史研究時，充滿了風險。紐斯納的批評有其道理。對基督教來說，如果所謂神學與歷史的混淆，並不追求前述那種「塑造嶄新未來的神學議程」，反倒是「重塑過去

去獲得新的秩序 (Neusner 1999: 1-2)。當紐斯納批評桑德斯要獲得一種和諧的猶太教，其前提是將桑德斯的工作界定為歷史考察，並認為他因為混淆進神學考察，便有了追求和諧猶太教的缺陷。但是，反過來說，如果桑德斯原本就是要進行神學考察，只是輔以歷史考察，批評他對和諧猶太教的追求便顯得不盡公允。

歷史的神學議程」，那麼，我們就很有可能，基於對和平的基督教的期待，隨著我們嘗試在歷史資料中去尋找此一基督教可能發生的歷史線索，卻在不知不覺間將尚未實現的基督教納入我們對自身歷史理解的重塑中，並在這過程中化約了猶太教在歷史上的多樣面貌。

任何一個和平議程都有可能被暴力利用，對於此一被利用的可能性的警覺與反思，應該成為和平議程的內在環節。我們必須，在神學方面，堅持和平和暴力在概念上的對置關係，將和平界定為對暴力的抵抗；但是，在歷史方面，卻必須一再地在歷史現實中看到和平與暴力的諸般混雜形式。反猶主義的基督教隨時會冒充為捍衛猶太人的基督教，從這未來的基督教裡面（而非它想要揮別的過去）來腐化它。因此，任何想要捍衛猶太人的基督徒，都必須接受他是否為偽裝者的質疑。正因為，基於歷史連續性，未來的基督教不可能透過跟過去的反猶主義的基督教一刀兩斷來獲得自己的身分；所以，反映在神學上，基督教必須在此一神學議程的發展中一再反省自己的歷史理解，有意識地將歷史理解與神學上的自我理解分別，以避免重蹈化約他者之歷史的覆轍。

但是，「歷史理解」如何能夠與「自我理解」有別？任何歷史理解難道不都是自我理解的一部分、從而我們不可能作出非關自我理解的歷史理解嗎？這裡沒有任何保證，我們只能等候來自他者的質疑來幫助我們，特別是藉由他者的歷史理解來進行此一質疑。正是因為歷史理解與自我理解不可能判然有別，在他者的自我理解中也有著他者對其自身的歷史理解。面對他者，我們的首要任務不是捍衛我們自己的歷史理解，而是尊重他者的歷史理解，並透過對自我歷史理解之有效性的懸置，將他者的歷史理解納入自我的歷史理解中，無論那有多麼格格不入。

為了能夠聆聽他者之言，我們的自我理解，至少在此一理解的路程中，必須有一個環節是「為他的自我理解」。為了走向一個滌除反

猶主義的基督教，我們的思想工作艱難到幾近於寸步難行。幸運的是，我們有他者，並且他者願意對我們說話。無論紐斯納如何不願承認桑德斯是猶太教的朋支，我們仍必須告訴自己：紐斯納是基督教的朋友。基於此，紐斯納的批判作為一種**諫言**，讓我們可以更好地、也更勇敢地從事對基督教自身的反猶主義的反思。

二、同一性與差異

根據紐斯納的批評，桑德斯在《保羅與巴勒斯坦猶太教》中其實是透過保羅來理解猶太教、向猶太文獻追問保羅式的問題；所以，我們可以說，當他藉由一種宗教模式的比較過程將如此獲得理解的猶太教視為保羅宗教的對立項時，其實是陷入了丐題。換言之，透過紐斯納我們看到，當桑德斯嘗試藉由「統一的猶太教」而在猶太教與保羅的差異中理解保羅時，他其實是藉由保羅與猶太教的差異而將猶太教統一起來。在筆者看來，此一藉由自身與他者的**差異**而將他者**整體化**的作法，就是**暴力**。

列維納斯的他者現象學可以提供恰當的概念範疇幫助我們釐清這裡所發生的事情。桑德斯意圖進行的工作是：先在他者的（歷史）統一中理解他者的（神學）同一性（恩約守法主義），再在他者與自我的（歷史）差異中理解自我的（神學）同一性（參與的終末論）。紐斯納則認為桑德斯實際的工作剛好相反：先在自我的（神學）同一性（參與的終末論）中確立他者與自我的（歷史）差異，再在這樣的差異中去確立他者的（神學）同一性（恩約守法主義），並透過他者的同一性將他者的諸般歷史統一起來。紐斯納既抗拒基督教自我對猶太教他者在歷史上的整體化，亦對基督教自我所賦予猶太教他者在神學上的同一性有所保留。紐斯納的諫言讓我們看到：自我與他者的歷史差異原本是透過自我的神學同一性構成的，所構成的差異則帶有一種將他者統一起來的力量；換言之，基督教只是在自己的同一性中創

造出與猶太教的差異，並將此一差異轉化為猶太教的同一性，從而將他者整體化，獲得一種單一的猶太教。

將他者整體化的力量，無論是否出於善意，都是暴力，即便其原初意圖是為對抗更大的暴力。必須對這源出自我之同一性運作的暴力加以檢驗並超克之。超克並非推翻，我們毋須也不可能推翻或取消既有的自我理解，我們所應做的是讓他者的倫理學優先性取代自我的存有學優先性，讓他者對自我的倫理籲求成為他者之他異性的起點，從一種「被動的自我」的內在性出發，洞察那個由他者啟動的、在語言中展現為對話的超越運動 (Lévinas 1969: 39-40)。在這裡，對於自我之存有學地位的理解無論多麼合理、多麼具有正當性，都應該將它所慣常捍衛的優先性讓位給對這理解事件所構成的整體中那個由他者創造出來的裂縫的洞察，並持存此一洞察、而不去填補裂縫。

將此一來自他者現象學的反思反映在本文的課題上，筆者的看法是：桑德斯的比較工作揭露出基督教的自我理解糾纏著同一性和差異的課題，在基督教自我理解的整體中，同一性與差異乃是共構而不可分割的環節。這意味了，一切尋求同一性的努力，總伴隨著對差異的創造，從而也就伴隨著由此帶來的暴力風險。也許我們不能過快地主張這意味了反猶主義為基督教所先天固有，但至少得承認：基督教先天固有反猶主義的風險。桑德斯的工作看來是試圖透過比較而論述某種「單純的同一性」以及相應的「單純的差異」，由此來反思既有的反猶主義；然而，因著同一性與差異是共構的、不可能單純地被決定，以致於桑德斯的比較工作只是概念上的抽象，並恰恰掩蓋了基督教創發其反猶主義的**風險**。我們或可期待在終末論的視野中，未來的基督教可以獲得其單純的同一性，但並不能將此反映為對歷史中的基督教的**理解**。

此一暴力風險如何可以持續進入我們的視域？在筆者看來，我們需要持存自我理解為一種「創造差異的同一性」，這是持存差異在自

我的同一性中，意識到：基督教為求其同一性而創造出的差異，不應被施加在他者身上作為將他者統一起來的理由，而僅應用作自我理解。簡言之：既尊重這種由自身創造出來的差異（因為差異即是基督教同一性之所在），又對其固有之暴力可能性有所警覺。基督教並非先天是和平的，在其自身內並沒有對和平的保證，它既懷抱對和平的期待，又蘊有暴力的風險。基督教，作為創造差異的宗教，恆常面對它自己產生的差異所回頭追問於它自身的謎題，這是差異的「示播列」(shibboleth)：當自我覺察與他者的差異時，或是據此看到自身的無限可能性，看到自我有可能益加豐富，看到自我內在之他者的誕生；或是據此看到他者的不可能性，看到他者不可能有新的面貌，從而既壓制他者的可能性、亦強加他者某種必然性：例如一種宗教模式。

三、對桑德斯的保羅論述的反省

這場論爭讓我們看到，「宗教模式」不是自我理解的唯一方式，還有別的可能進路，例如紐斯納的「宗教系統」。若說前者關切一棟房子的整體結構，後者關切的便是一棟房子如何被建造出來。後者所意味的發生學探索，在《保羅與巴勒斯坦猶太教》不是沒有，但只有片段的呈現。桑德斯在該書解釋保羅的思維方式不是「從困境到解答」，而是「從解答到困境」；保羅並不是在律法之下面臨律法帶來的困擾，從而尋求解答，保羅乃是先行相信了透過耶穌而帶來的上帝的救恩，這救恩被提供給所有人——包括猶太人和外邦人——且是所有人都肯定需要的，從而所有其他的得救途徑都必然是錯誤的 (1977: 442-443)。如果我們只是從結構比較的角度來看，桑德斯的論點像是在暗示：對保羅而言，因為「基督教」這棟新蓋成的房子必須提供給所有人，所以其他的房子通通都應該拆掉。但如果我們可以作系統動力學的理解，桑德斯筆下的保羅就不會只像是進行一種特置假設 (*ad hoc*) 的推論，而是表達出以差異原理為自身的動力來源。因為，動

力學理解中的解答與困境的關係不會是單向的、而是循環的，所以桑德斯筆下的保羅實際上是表現出此一循環中的一次「從解答到困境」的歷程，從「作為解答的耶穌」開展出一次尋求差異、持存差異、乃至於創造差異的旅程。據此我們得以進入真正的問題域：**差異原理在系統中該如何運作，才是和平的，而不是暴力的？是擁抱他者的，而不是排斥他者的？**

容我們先作一番形式上的描述。當我們在「自我與他者的界限」此一概念下來理解時，「差異」意味了這樣一種兩歧狀態：既是對界限的持續抗拒、又是對界限的持續保存。和平的差異是指：持續抗拒自我所劃下的界限，並持續保存他者所劃下的界限。因著抗拒自我所劃下的界限，讓自我得以擁抱他者；因著持續保存他者所劃下的界限，得以讓他者繼續是他者。最終我們還原出和平所意味的存在方式：自我擁抱一不被自我所吸納的他者。此一「自我中的他者」，即是無論如何不可被取消的事物。相反的，暴力的差異是指：持續保存自我所劃下的界限，並持續取消他者所劃下的界限。一方面堅定確認自己的身分，另一方面則不讓他者作為他者。即便擁抱他者，也只是吸納他者，消化他者，使他者成為自己的養分，從自己的內在取消他者。更多時候則是排斥他者，進而消滅他者，從外在取消他者。

當桑德斯努力要單單依憑差異來界定猶太教就僅是不同於保羅宗教時，重點在於這道界線是為誰而劃的？這是尊重他者劃下的界限、從而讓他者作為他者，還是出於自我保存的需求、從而取消了他者？依據桑德斯意欲擺脫基督教固有猶太論述的原初意向來看，應是前者；但在與紐斯納的論爭中所漸次顯明的，則是後者。桑德斯為了達成一種反思基督教反猶主義的保羅研究，才產生他的猶太教研究；而在與紐斯納的論爭中，他的猶太教研究一方面益發顯明是服務於他的保羅研究的，但另一方面，這卻正成為紐斯納所批評於他的缺陷。紐斯納是否要求得太多了呢？也許是。但一種反思的意向則促使我們去問：

桑德斯是否可以做得更好？我們是否可能進行一種反思基督教反猶主義的猶太教研究，但並不藉以定義自身，而僅僅是為了他者？如果這問題的答案在形式上是尋找「自我中的他者」，那麼，我們要繼續在桑德斯作品中探尋的，便理當是「基督教中的猶太性」，特別是「保羅宗教中的猶太性」了。

此一探尋顯然應該在桑德斯與新觀學者的相關論爭中來開展，但那已遠離本文的脈絡。我們在此僅需思考：紐斯納對桑德斯的批評，是否及如何有助於我們進行此一探尋，筆者提出以下些許觀察。

第一，對基督教之猶太性的探索，必須始終意識到一個邊界：拒絕對猶太教下定義。無論基督教的猶太性意味了什麼，都不應將之連結起對歷史的和現實的猶太教的定義。基督教的「猶太意向」，須持存為一種空虛意向。一切下定義的企圖，僅止於基督教自身。在這意義下，桑德斯的宗教比較的工作，也僅是對基督教自身有意義。究竟「恩約守法主義」是否真為猶太教的宗教模式，都可以置於一旁，保羅的「參與的終末論」此一宗教模式則可被保存，但應被轉化為一種關於基督教自身的動力學理解。⁴¹

⁴¹ 我們要在這裡處理一個一直被延宕的重要問題，審查人提出，「反猶主義」在本文一直未被清楚定義，這導致一種「泛反猶主義」：所有不合乎猶太系統者都變成了反猶主義；但其實反猶主義是多元歧義的，並與「猶太主義」處於基督教系統生成史的辯證關係中。筆者的回答是：本文無法對反猶主義下定義。首先，無論是紐斯納還是桑德斯，都未就「反猶主義」的內涵進行論爭，因此這個問題在論爭刻畫的階段並沒有成為需要處理的論題。第二，隨著本文從論爭刻畫進展到對基督教自身的猶太理解的反思，「反猶主義」一語所扮演的角色，更多是用於追問：當基督教在自身內部劃出一條與他者的界限时，此一內在界限的特質為何？此一追問並最終服務於對基督教的他者意識的探討。因此，結合這兩點，歷史上的反猶主義該如何定義，這問題其實從未進入本文的論域中。本文所論及的反猶主義，更多意指基督教在反思自身對猶太教的暴力時所抱持的前見，指向一種暴力對待猶太教的可能性。誠然我們未必要指稱這樣一種可能性是「反猶主義」，筆者也認同審查人所言這有可能導致泛反猶主義的含混雜音，但因為這已然是桑德斯與紐斯納論爭中的用語，

第二，另一方面，此一拒絕下定義的作法，並非要對猶太教漠不關心，相反的，這是為歡迎猶太教作準備。這是在自我的不可能性中發現他者的可能性。基督教應當歡迎一種不是由基督教自己來定義的猶太教，歡迎一種在其自身而顯現的猶太教，從而猶太教才作為他者向基督教顯現。

第三，於是，我們可以這麼說：尋找基督教的猶太性，就是尋找

筆者也就沿用過來。

另一方面，筆者要澄清的是，他者現象學同樣在此一問題上主導本文的論述方式。若如筆者所論：基督教應拒絕為「猶太教」下定義，那麼，我們其實也就不可能為「反猶主義」下定義。此一反思所籲求的事物是：一旦我們明確指出「反猶主義」是什麼，我們也就為自己開啟一種可能性，容許自我在這定義之外去表達對猶太教的暴力。這也是為什麼，本文致力於追問「邊界」的問題，我們只能趨近這道內在的邊界，而不能跨越過去，這是自我與他者的邊界，且是由他者劃下的邊界；是他者、而不是自我，決定了自我之他者理解的界限，決定了自我意識所能抵達的範圍。所有超出這道邊界的企圖，都不被他者現象學所容忍。如果我們要把這樣的追問關聯起歷史上錯綜複雜的反猶現象，那麼，所意味的事情是：基督教真正應該開創的可能性，是讓每一個受到基督教壓制的他者有權利也有機會在相關的事件上、在相關的歷史理解中，去劃下這道邊界。基督教在哪些方面陷入反猶主義，這是由被壓制者來決定的，只有相關的猶太人有權利為某種形式的反猶主義下定義，其他的定義都抽離了原初的暴力情境而淪為抽象思辨。延伸出去，基督教在哪些方面壓制了女性、穆斯林、窮人、有色人種、同性戀者、自然生靈，也都是由相關的他者來決定。本文論題所意味的關切則是：當這一切本應由他者劃下的邊界卻從一開始就被基督教內化時，又意味了什麼呢？當基督教從一開始就在自我認同中包含進它與猶太教的差異時，今天的基督徒又該如何看待此一內在差異所蘊有的暴力風險？如何看待經由此一內化而蘊於基督教內部的猶太性？當基督教的自我認同包含進它與「女性、穆斯林、窮人、有色人種、同性戀者、自然生靈」的差異時，又該如何面對相關的暴力風險以及相關的內在他異性？在筆者看來，關於第一世紀巴勒斯坦猶太教與保羅之關係的研究，為這一基督教的他者意識的研究，提供了一個值得參照的範例，而筆者的結論是，最終我們要面臨這樣一個抉擇：選擇讓他者繼續說話，並特別是讓內在的他者繼續說話，即使這些他者之言可能危害基督教的自我認同，因為他者可能會質疑甚至破壞自我既有的認同邊界；或是選擇保存既有的自我認同，跨越邊界而進入一個包含他者的整體（而這實際上是擴張邊界至吸納他者），使我們既可以對他者下定義，也可以對自我對他者的暴力下定義，當然，也可以對他者對自我的暴力下定義。

一種能夠歡迎猶太教之在其自身的基督教，去為一種歡迎猶太教的基督教下定義，並在此過程中持續拒絕對猶太教下定義，讓那在基督教裡面發揮作用的「猶太性」持存為一總是有待充實的意向，而且其有待充實的部分是向無限可能性開放的。⁴² 這不是對事物那有待掌握之面向的預期，而僅是對一種純粹可能性的預期，有如是歡迎一位不可被指認的彌賽亞。⁴³ 基督教所懷抱的猶太意向性，其最初的充實就是耶穌的猶太人身分，此一充實是如此源始，以致基督教的自我定義總是與某種猶太性糾纏在一起；但此一源始而不可遺落的充實所激發出來的對未來的預期，則又是如此基進到只是一種純粹的開放性。這或可被視作桑德斯所論「參與的終末論」在現象學上的闡述方式。

最後，讓我們整合以上三點，來重新理解桑德斯的保羅論述。「參與的終末論」此一宗教模式如何成為基督教自身的動力學理解？《耶穌與猶太教》一書提供了些許線索。當桑德斯繼承史懷哲而從「內在連結」的角度來追問耶穌的行動與他的命運的關係、以及耶穌的期待與門徒的期待的關係時，他已然是追問紐斯納所關切的宗教系統之生成動力的問題。桑德斯的本意是在批評從猶太教的對立面來刻畫耶穌的傳統作法，而當他在耶穌自己的期待中來刻畫耶穌時，毋寧意味了：基督教的生成動力不是對猶太教的反對，而是來自它自身，來自耶穌及其門徒。如果，「猶太復興的終末論」此一宗教模式可以作出

⁴² 審查人質疑此一「歡迎猶太教的基督教」是否最終要將基督教變回猶太教？筆者的答案是否定的，筆者所提議「歡迎猶太教的基督教」，最終應走向「歡迎他者的基督教」，而此一他者可以是任何宗教，甚至超越宗教的範疇。據此，筆者完全同意審查人所言，基督教也應該走向薩滿教、佛教、道教、儒教、伊斯蘭等，並尋求讓自身成為一個中介者，使不同宗教可以在基督教那裡獲得對話的契機。

⁴³ 這類似於卡普托 (John D. Caputo) 討論德希達解構工作的神學意義時所論：一種一般的彌賽亞信念，而非一種特定的彌賽亞主義。二者的差異，就是和平與暴力的差異。見 Caputo, 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Bloomington: Indiana University. 188-190.

系統動力學的理解，它就給我們一個線索來結合兩人的宗教理論。用在桑德斯身上，「宗教模式」的「系統動力學」即意指：對拯救作社群意義的理解，於是「信徒如何進入拯救」可用以說明社群如何發生，「信徒如何繼續持存在拯救中」可用以說明社群如何繼續成長。如果宗教模式的確可以作動力學的解釋，桑德斯的工作就有了另一層意義，是透過紐斯納的批評而呈現出來的意義。

根據紐斯納的宗教理論，使基督教社群獲得發展的系統動力在於對「救贖」的追求。根據桑德斯的宗教理論，初代基督教提供了一種新的宗教模式，有一個新的社群需要新的方式來「進入」，也需要以與此一新社群相適應的方式來「留住」於其間。據此，我們可以說，正是此一「進入—留住」的模式本身，作為一個**救贖論**的模式（1977: 17），體現出基督教的系統動力。相較之下，恩約守法主義則更像是硬套上去的模式，用「恩約」來解釋對猶太社群的「進入」其實沒有太大的說明效力，因為猶太人「已然」在其社群中，這也是為什麼，我們其實可以從桑德斯的論述看出來，「留住」要比「進入」談得多得多。⁴⁴ 情況看起來更像是，為獲得比較的可能性，而在基督教所重視的「進入」（因信稱義）的環節上，突顯出相應的猶太教環節，其真正的作用乃是滌除基督教反猶主義的神學前提：猶太教是個靠行律法稱義的宗教。

如果我們不為了比較而強行定義猶太教，僅僅是回到基督教的自我理解，就更可突顯桑德斯宗教模式理論的意義。作為原初的動力學

⁴⁴ 雖然桑德斯自己就對這點提出解釋：正因為「恩約」是拉比文獻所普遍預設的，所以出現的次數不多，而拉比文獻大部分也貢獻於討論由恩約所衍生出來的律法規範（1977: 420-421）。但此一解釋最多只能說明「恩約守法主義」的確是對猶太教的正確描述，但它仍不足以支撐起宗教比較的工作，因為據以進行解釋的宗教模式，在保羅宗教那裡可以獲得充分的文本依據，但在猶太教那裡則否。

因素，「進入」的環節是耶穌所帶來的天國信息，此一作為以色列之復興的天國，以其對罪人和窮人的接納，開創出一個新的信仰社群。對耶穌而言，此一社群主要仍是猶太人，但也可以包含外邦人。此一對外邦人的接納原本不足為奇，桑德斯指出，固然當時有些猶太人對以色列復興的期待是建立一個擊敗並排除外邦人的猶太國家，但也有許多猶太人的盼望是外邦人可以改宗，相信以色列的上帝並到聖殿獻祭。耶穌，至少是福音書中的耶穌，則明顯與此一盼望相符。桑德斯觀察到，福音書有意採用了對外邦人有正面評價的素材，從而我們可以理解初代教會所期待的天國是：上帝的百姓獲得拯救，以色列得到平安，外邦人則歸向以色列的上帝 (1993: 191-193)。至於「留住」的環節，桑德斯指出，耶穌並未否定律法，但耶穌的確主張摩西律法並非終極的，並質疑摩西律法在執行上的適用性 (1985a: 250, 269)。這一點對猶太教來說亦不足為怪，拉比們的律法爭論向來不缺此等對摩西律法的質疑。因此，光只是耶穌信息中的「猶太復興的終末論」，尚不足以使基督教成為基督教。

真正構成一種「基督教的」自我理解的關鍵人物，還是保羅，而不是耶穌，但「耶穌」被轉化為此一自我理解中的系統動力本身。從「猶太復興的終末論」轉化為「與基督合一的終末論」，保羅既擴充又改變了耶穌的宗教模式。就「進入」的環節來說，保羅比耶穌更明白地追求將外邦人納入天國的範疇，並將天國的內涵轉化為「與基督合一」，而且是「唯獨基督」。正是在這一點上，保羅離開了猶太教。所「進入」的社群已截然不同，不再是「以色列」，而是「基督的身體」；所藉以進入的基礎也不同，不再是上帝與以色列間的約定（依據桑德斯，保羅因為明確否定上帝與猶太人的恩約在救贖上是有效的，以致於保羅已然否定了猶太教的基礎），而唯獨是耶穌之死，只有參

與在耶穌之死，「與主同死」，才得以成為基督徒 (1977: 547-551)。⁴⁵ 至於「留住」的環節，既然此一社群並非透過摩西律法所據以成立的恩約來構成的，繼續被保守在社群中的機制也就與摩西律法無涉，而是持守自己在一個純全不受指責的狀態，也就是持守自己「在聖靈中」，而因著此一工作的完成須待基督之再臨，此一繼續待在社群中的向度便成了一種終末論 (1977: 520, 548-549)。

單就基督教此一信仰社群來說，社群的發生取決於「與基督同死的決斷」，社群的持存取決於「對基督再臨的期待」。**肯認耶穌就是基督**，此一動力因素已然足以構成這個社群的系統發展。這一切與猶太教何干呢？相干的因素只有一個：「唯獨基督」中的那個「唯獨」。桑德斯指出，雖然一般將「因信稱義」視為保羅的原創貢獻，但其實這是一個普遍存在於初代教會的信念，保羅真正的原創性在於他以一種**對立語式**來表達這信念：因信稱義，**而非**因行律法稱義 (1977: 518-519)。猶太教，乃是作為此一對立語式所對立起來的第一個他者，成為了保羅宗教為確認自身所指派的對手。在這意義上，我們可以說，「唯獨」就是基督教最根本的差異原理。

「唯獨」作為差異原理，塑造了基督教的認同運作方式，而將他者整體化的暴力風險也存在於斯。「唯獨」的原理應該成為基督教對自身暴力反思的主要對象，如何反思？第一步仍在於：讓此一差異原理持存為僅僅是一個差異原理。「唯獨」原理的功用單只是在其自身地確認自身，不應跨越出此一確認的功用而將他者整體化。如何能夠避免把「唯獨」的原理將他者整體化呢？對此筆者的提議是：讓「天

⁴⁵ 一直到最近的著作中，桑德斯依然主張，「參與基督」、而非「因信稱義」，才是保羅救贖論的核心，見 Sanders, E. P. 2015. *Paul: The Apostle's Life, Letters, and Thought*. Minneapolis: Fortress Press. 666.

國」成為一個檢驗的原理。從保羅開始，「天國」就作為基督教社群原初的發生動力來發揮作用，而耶穌所呼籲的天國原本是一個**接納窮人與罪人的社群**，因此，在什麼時候基督教社群的「唯獨」運作失去了耶穌的天國，什麼時候這個社群就失去了它的動力學因素；它可能仍舊保有它的宗教結構（以**教義命題**的方式來固定其宗教模式，這是在神學上最穩固的方式，卻是在歷史上最冒險的方式），但它已然不再能作為同一個動態系統繼續保有它的基督教身分。沒有了與主合一所意味的天國，一切的「唯獨」都沒有意義，那只能是暴力的無窮發散。

可是我們如何能夠確保天國呢？對此並沒有保證。但我們至少應意識到一件事：「天國」作為一個根本的動力學因素，它內在地屬於我們自身所固有；但如果一旦我們必須確保它，甚至想要透過「唯獨」的差異原理來確保它，我們就反倒是用一種應該被耶穌的天國所檢驗的事物去鞏固這個天國，此刻，最大的風險就誕生了，基督教社群所「唯獨」的事物成了此一「唯獨」的原理所創造的產物。這是神學最擅長之事。至於那個本應檢驗「唯獨」之運作的天國原理則被遺落在歷史的深處。至此，就產生列維納斯所論同一（the same）的在世方式，此一在世方式讓吾人得以透過一種自我指涉的運作而享用他者、消除他異性、單憑自身地以一種整體化的暴力方式存活著（Lévinas 1969: 109ff）。

減少此一暴力風險的方式，就是容讓他者作為他者來打破自我的整體，特別是在自我認同的運作中由內而外地打破。在此，基督教的猶太性扮演了關鍵的角色，吾人也須從「與基督合一」的「進入」環節，轉移至終末論的「留住」環節，在終末論的視野中，以歡迎基督再臨的姿態保持自身為一歡迎猶太教的基督教。這當然不是指將任何猶太實體（如當前的以色列國）與吾人的終末意向作本質性的連結，一切這類的連結都有可能反過來既取消該猶太實體的猶太性、也封閉

基督教自身的猶太性；這毋寧是指：持存猶太教作為基督教終末意向獲得充實的可能性。

於是，基督教的猶太性就是這樣一件事：它是一種純粹的歡迎，從耶穌的時代、直到終末之日。它純粹到應該耽延任何具體的判斷，甚至包括誰是義人、誰是罪人的判斷，這個判斷只有在終末之日那復臨的基督才有資格作出。歷史中的基督教沒有資格進行此一判斷，反倒須堅持此一判斷在歷史上的不可能性。唯其如此，基督教的他者才具有其歷史上的一切可能性。我們應有意識地讓神學向一切歷史的可能性開放，無論是過去的歷史、或是未來的歷史。這種歷史的可能性當然也可以透過猶太教來表達，於是，對猶太教的歡迎包括容讓猶太人向基督教講述後者的歷史可能性。只要基督徒願意讓猶太人繼續說話並專注聆聽，他就走在對抗反猶主義的道路上。我們不知道猶太人將會說些什麼，但我們至少知道猶太人肯定會說的一句話：不可殺人。當紐斯納要求桑德斯的基督徒讀者應學習的神學功課是讓猶太教作它自己以及不再殺害猶太人時，我們不禁要想起列維納斯所言：「不可殺人」便是他者作為他者之在其自身的首要之言（1969: 198-199）。

這一切工作的下一步是什麼呢？那是保羅新觀嗎？筆者並不確定，但在這裡，筆者很樂意引用新觀學者鄧雅各在他討論基督教與猶太教何以分道揚鑣的著作中為他的研究所下的總結，筆者在本文的思考呼應了這個結論：

這一研究給我留下的最深刻的印象是基督教持續不斷的猶太特徵。……我們基督徒越是意識到耶穌的神聖意義，越是需要想到耶穌這個人的猶太身分……基督教是作為一場衝破界限的革新運動而開端的，先是衝破公元一世紀猶太教內部的界限，之後是衝破圍繞著猶太教的界限。……任何把他者視為「罪人」的企圖，任何堅持罪人想要得到救贖就必須成為義人的觀點——而所謂「義

人」，就是我們認為是「義」的——這都超出了上帝的救贖恩典的框架。……對於神聖恩典的不可預期的開放態度，對於上帝希望的新事物的寬容態度，是這基督教的核心。⁴⁶

⁴⁶ Dunn, J. D. G., 2014, 《分道揚鑣：基督教與猶太教的分離及其對基督教特性的意義》，楊慧譯，香港：道風書社，471-472。

參考文獻

中文：

- 卡普托 Caputo, John D., 2004, 〈不可能者的使徒：德希達與馬西翁的上帝概念與贈禮概念〉 *Bukenen de shitu : Dexida yu Maxiweng de shangdi gainian yu zengli gainian*, 鄧元尉譯 TENG Yuanwei Trans. 載於《道風：基督教文化評論》 *LOGOS & PNEUMA Chinese Journal of Theology*. 20: 51-87。
- 高達美 Gadamer, Hans-Georg, 1993, 《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》 *Zhenli yu fangfa : zhexue quanshixue de jiben tezheng*, 洪漢鼎譯 HONG Handing trans., 台北 [Taipei]: 時報出版社 [China Times Publishing Co]。
- 張鼎國 CHANG Ting-Kuo, 2011, 《詮釋與實踐》 *Dialog der phronesis*, 汪文聖、洪世謙編 WANG Wen-Shang & HUNG Shih-Chian eds., 臺北 [Taipei]: 政大出版社 [Chengchi University Press]。
- 鄧元尉 TENG Yuan-Wei, 2007, 〈列維納斯語言哲學中的文本觀〉 *Lieweinasi yuyanzhexue de wenben guan*, 《中外文學》 *Zhongwai wenxue*, 36, 4: 159-189。
- , 2014, 〈書評：Jacob Neusner 的《從耶穌到米示拿的猶太教律法》在論爭脈絡下的詮釋學蘊義〉 *Shuping : Jacob Neusner de cong Yesu dao mishina de Youtaijiao lvfa zai lunzheng mailuo xia de quanshixue yunyi*, 《中台神學論集》 *Zongtai shenxue lunji*, 5: 231-257。

鄧雅各 Dunn, James D. G., 2014, 《分道揚鑣：基督教與猶太教的分離及其對基督教特性的意義》 *Fen dao yang biao : Jidujiao yu Youtaijiao de fenli ji qi dui Jidujiao texing de yiyi*, 楊慧譯 YANG Hui trans., 香港 [Hong Kong]: 道風書社 [Logos & Pneuma Press], 2014。

西文：

- Caputo, John D.. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*.
Bloomington: Indiana University.
- Dunn, James D. G.. 2005. *The New Perspective on Paul*. Revised edition.
Grand Rapids: Eerdmans.
- Lévinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*.
Trans by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Neusner, Jacob. 1975. *Between Time and Eternity: The Essentials of Judaism*, Belmont: Wadsworth.
- . 1978. Comparing Judaisms. *History of Religions*, 18 : 177-191.
- . 1992. Mr. Sanders's Pharisees and Mine. *Bulletin for Biblical Research*, 2: 143-169.
- . 1993. *Judaic Law from Jesus to the Mishnah: A Systematic Reply to Professor E. P. Sanders*. Atlanta: Scholars Press.
- . 1994. *Introduction to Rabbinic Literature*. New York: Doubleday.
- . 1996. Judaism: Practice and Belief 63 B.C.E.-66 C.E.: A Review of Recent Works by E. P. Sanders. *Bulletin for Biblical Research*, 6:

167-178.

- . 1999. *The Transformation of Judaism: From Philosophy to Religion*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- . 2002. *Three Questions of Formative Judaism: History, Literature, and Religion*. Boston: Brill Academic Publishings.
- . 2006. *Judaism: The Basics*. London: Routledge. Kindle edition.
- Neusner, Jacob & Bruce D. Chilton. 1991. Uncleaness: A Moral or an Ontological Category in the Early Centuries A.D.? *Bulletin for Biblical Research*, 1: 63-88.
- Sanders, E. P.. 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.
- . 1985a. *Jesus and Judaism*, Philadelphia: Fortress Press.
- . 1985b. *Paul, the Law, and the Jewish People*. Minneapolis: Fortress Press.
- . 1990. *Jewish Law from Jesus to Mishnah: Five Studies*. London: SCM Press.
- . 1992. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*. London: SCM Press.
- . 1993. *The Historical Figure of Jesus*. London: Penguin Books.
- . 2015. *Paul: The Apostle's Life, Letters, and Thought*. Minneapolis: Fortress Press.

Dialogue, Understanding and Violence: The Ethical Signification to Christianity of the Debate between E. P. Sanders and Jacob Neusner

Teng Yuan-Wei

Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

Address: No. 510, Zhongzheng Rd, Xinzhuang Dist., New Taipei City,
24205, Taiwan

E-mail: 129691@mail.fju.edu.tw

Abstract

Whether in historical or theological aspects, Judaism and Christianity are inextricably intertwined. In order to face various kinds of conflicts, we should promote conversation between each part. This article attempts to explore the debate, which is also a genuine dialogue event, between E. P. Sanders and Jacob Neusner from the perspective of Christianity. We will at first describe the course and topics of this debate that lasted for twenty-five years based on Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics. Then we want to elaborate the ethical signification of this debate to Christianity in terms of Emmanuel

Lévinas's phenomenology of the other. At last we hope to reflect on anti-Semitic factors included in Christian theology for the purpose of clarifying basic characters of a kind of Christianity which towards the future.

Keywords: Sanders, Neusner, Hermeneutics, The Other, Judaism, Christianity