

战争与希腊壮美的认知文化

——略论列维纳斯，欧里庇得斯，策兰

尚冠文（Steven Shankman）/文 熊璐、成雯/译

阿瑞斯已从埋伏里跳出来，

那是雅典娜女神的诡计。

（欧里庇得斯《特洛亚妇女》，II，第560-561行）

说影者吐真言。

（保罗·策兰《你也说》）

在当代的文学和文化批评中，“他者”这个概念备受瞩目，不断被人们提及。非洲文学和比较文学学者米妮可·雪珀指出“西方跨国间的他者性研究”在近年已经发展起来。她继续指出，“他者”的概念“在西方学术界已变得像‘延异’这种词一样流行，用爱德华·赛义德的话说，‘他者性’是保证政治正确的法宝”。就当他者性研究如火如荼时，“他者”这个概念却并未被很好地细究过。正如马丁·布伯和当代最有影响力的哲学家之一I·列维纳斯所认为的那样，它似乎已失去了其精神上的支柱，或者是对主体之间遭遇的现实采取断然拒绝的态度。列维纳斯主要研究领域是现象学传统下哲学分析，他是胡塞尔和海德格尔的弟子，也是现代（或后现代）重要的思想家雅克·德里达的恩师。惊恐于关于存在本质最智慧的哲学思考同伦理上的邪恶、冷酷之间的明显共谋——譬如海德格尔与纳粹主义之间的关联，列维纳斯力图反思哲学与伦理学之间的关系，由此他认定面对面地具体遭遇一个独一无二的个体存在是个体不可逃避的责任。列维纳斯还相信，伦理学先于本体论，而本体论总是处在背叛伦理学的危险中。

在美国当代文学和文化研究的思想气候下，文化常常被指责为充满了非正义，但我们却很少听到关于人的观点，听到列维纳斯所坚持的观念：个人对一个独一无二的他者是负有责任的，而正是这种责任构成了“我的主体性”。对于列

维纳斯而言，他者就是他人，可以是我的近邻，可以是少数的一部分人，甚至是与自体文化完全不同的人。在列维纳斯看来，将他者认为主要是有文化上（或种族上、性别上）的差异会把他的面貌导向为一个由我的意识所理解的认知对象，因此在这样一个并非超我的情境下，也无法辨识何谓真正的他者。如果说，对许多当代文学或文化批评而言，他者是社会性的构建，那么，对列维纳斯而言，他者恰好是逃避构建与分类的（或者说逃避列维纳斯所谓的“主题化”）。他者并不显现。它也无法被分类，或者呈现。在列维纳斯看来，它打破了存在。

列维纳斯所理解的欧洲文明其实是他所谓的“《圣经》和希腊”¹的产物。对列维纳斯而言，“希腊”意味着本体论、理性、本质和说话的“逻各斯”，而《圣经》则要求我们对他的责任，这种责任先于本体论。

列维纳斯对于《圣经》和希腊的区别是否合理呢？根据一些古代希腊哲学家的观点，这种区别不无根据。如果列维纳斯认为《圣经》呼吁和平²，那他有时把哲学同战争联系起来，回顾赫拉克利特颇具影响的只言片语：有必要认识到战争是很平常的，争斗是正当的，所有事都由争斗和需要引起，战争是一切之父，世界之王。列维纳斯认为求知包括掌握和拥有真理。这种“我发现了”的体验使发现者的意识中充满了震惊和畏怯，因为现实或存在的秩序在其令人吃惊和胆寒的非人格性中被揭示出来。列维纳斯认为，相较之下，他人无法也不应该被当作一个可知的整体来把握。他者实际上和意识是分离的，它打断了认知和存在。正如列维纳斯在《整体与无限》的序言中所说，“战争并未显示外在性以及作为他者的他者”。

但是，将柏拉图哲学与战争联系起来又是否正确呢？毕竟，当时雅典社会的腐败导致了伯罗奔尼撒战争，并对雅典造成了毁灭性的冲击，因而把柏拉图哲学当作对其社会腐败的分析和解药，似乎是可能的，甚至是说得通的。哲学，在柏拉图的观念里，始于对他人的关心，通过想象一个理念世界来达到一个更好地社会，例如司法，就是为了当时的存在得以权衡。譬如，《理想国》开篇说到苏格拉底慷慨地接受了年轻人格劳孔和玻勒马霍斯的邀请，加入到他们关于正义的本质的讨论中。苏格拉底问：何者为善？是贪污腐败却拥有好的名声，还是为人正

¹ “《圣经》和希腊”是《国家的时代》第八章的标题（第133-135页）。该文首次发表在 *Cosmopolitiques 4* 上（1986年2月）。

² 将希伯来《圣经》与和平粗略联系起来的问题请看尼蒂希(Niditch)和施瓦茨(Schwartz)的研究。

直却得不到别人的认可呢？接着他选择了后者，认为这个伦理上的选择更好。

这难道不是一个为了伦理而寻求本体的例子吗？从某种意义上来说，对于柏拉图这个说希腊语的人来讲，伦理不是先于本体的吗？再者，列维纳斯很喜欢引用柏拉图的一句话，是说善存在于存在之上。然而，在我们读柏拉图时，类似的情况经常出现，最重要的往往不在于不可约的特殊性、独一无二性和对话中不可替代的参与本质，而在于对真理、本质、形式、和理念的追求。日常生活中乏味的现实在发现真理体会到的灵魂不朽面前显得苍白无力，特别是具有那种与理念的真实相联系的迷狂。

因此柏拉图哲学既是又不是专注于他者。哲学王感到这是他的道德义务，即一旦通达真理，就要退到人类生活的洞穴里，帮助其他人也上升到光明。但是柏拉图强调的是上升之路而非返回之旅。在其著作中，苏格拉底的对话者阿尔喀比亚德激情四射地描述的那个具体独一无二而又不可替代的现实，甚至苏格拉底本人都愿意为其牺牲，以求沐浴在哲学家柏拉图对话里，也试图揭露、追求的存在之光中。

对列维纳斯而言，希腊是一个以本体而不是伦理为主的过度。在这篇文章里，笔者认为，欧里庇得斯作为一位十分熟悉前苏格拉底时期思想和他们所说的“自然之光”（《论专名》41页³）的剧作家，在他的戏剧里往往一反这种希腊文化特质。简而言之，欧里庇得斯从列维纳斯的理论上来说，就是一位他者诗人，在他的剧中他常常打破索福克勒斯的那种完美形式，而体现出一种独一无二、不可替代的他者姿态，他笔下的许多人物都感到自己有一种独一无二、不可逃脱的责任。换句话说，欧里庇得斯大胆、具有实验性的戏剧为了伦理打破了艺术的平静。笔者将重点关注他写于伯罗奔尼撒战争期间的作品《特洛亚妇女》。实际上，这出戏上演于重大的西西里远征前夕，而这次颇具帝国主义骄傲自大意味的远征则预示着雅典的衰亡。在《特洛亚妇女》里，似乎已预感到了列维纳斯对形而上学的批评，欧里庇得斯明确地将求知和对他者的暴力联系起来，或者更具体地说和战争联系在一起。

³ 《论专名》于1976年首次出版。对于欧里庇得斯对前苏格拉底哲学的认识，可参见赫卡柏在《特洛亚妇女》中的话：“哦，你屹立、居住在大地上，却难以针对和知晓你是否是自然或人类智慧所强加的必然，（I.886）我向你祈祷。因为你迈着轻轻的一步，你用公正处理人间事（II.884-88改编自莫伍德的翻译）。巴楼说“自然强加的必然”这个短语也许体现了赫拉克利特认为自然中对立面平衡的观点，而“心灵”则来自阿那克萨哥拉，他认为努斯是宇宙运行的原则。本文对于前苏格拉底文本的讨论可参见巴楼209页引用的斯哥德尔93-95页的内容。

（一） 阿斯提阿那克斯残破扭曲的面孔

在《特洛亚妇女》中，欧里庇得斯着重鞭挞了雅典人求知与非人道之间的关联，那是一种伴随着诉求而来的对他者的侵犯（至少潜在是这样）。该戏读起来更像是阿里斯托芬式的挽歌，而淡化了情节。理查蒙德·拉蒂摩说“人们几乎不能把《特洛亚妇女》称之为杰作，但是它依然是一部伟大的悲剧”。而大卫·科瓦克斯认为“《特洛亚妇女》是欧里庇得斯现存剧作中结构最古怪的”。这部剧被粗略地分成了两半，第一部分表现的是特洛亚战败的悲惨状况，例如，赫卡柏，她曾是这个强大城邦的母仪天下的王后，现今却成了一个寡妇和在战争中失去许多孩子的母亲，第二部分则集中讲述安德洛玛刻的儿子阿斯提阿那克斯如何被虐杀。

特洛亚处于一片废墟中。希腊人认为在回家之前，政治上最合宜的办法是结束冲突，并马上遣送特洛亚战俘。每次当我们感到已经到达了希腊残酷的顶点，欧里庇得斯却笔锋一转。使人无法承受的最后一个抉择是奥德修斯做的，他是个爱施诡计、擅长政治的统帅，他认为让这个特洛亚伟大的继承人，年轻的男孩阿斯提阿那克斯活下来是很不谨慎的，因为他担心特洛亚会因此从废墟中崛起并再一次威胁到希腊。这是一个无情的决定，但它准确无误的逻辑和胆大妄为的残酷也令人惊叹。但它也只是特洛亚俘虏遭受的一系列打击中最新一轮的虐杀。毕竟，孩子的母亲只是最近才得知现在自己是这个病态的谋杀者涅俄普托勒摩斯的奴隶，而这个人还不敬神地屠杀了自己的公公普里阿摩斯。此外，涅俄普托勒摩斯的父亲阿喀琉斯还杀死了安德洛玛刻亲爱的丈夫赫克托耳。安德洛玛刻现在知道了，希腊人要谋杀她幼小的儿子的阴谋，她由吃惊转为愤怒，“啊，你们希腊人，干下了这赤裸裸的罪行”⁴，这句戏文乃是全剧的诗学之眼。希腊人总是过分吹捧自己创造性的聪明才智，而这种高度文明的感觉标志却矛盾地把这种品质转化为了野蛮。为了突出这种悖论，欧里庇得斯通过非希腊人之口，即特洛亚人之口说出了“野蛮”。在剧中雅典哲学与科学智慧的阴暗面是残酷，在奥德修斯身上体现出一种冷酷的实用主义，“一个诡计多端的罪恶之人”，“充满邪恶的慧黠之

⁴ 所有从希腊文的翻译除非特别注明，均是笔者自译的。《特洛亚妇女》的希腊文文本来自科瓦克斯。

士”，而摩尔伍德则颇有想象力地、恰当地给出了“一个聪明的恶魔”的评价。

随着戏剧的推进，两张年轻的面孔出现了，其中一个准确地表现了希腊人在追求聪明智慧中所牺牲掉的东西，另一个则揭示了列维纳斯所指的，对人的遭遇而言“存在之光中巨大的冷漠”。列维纳斯认为正是他者的面孔才决裂了存在。这张脸会说话。奥德修斯和他的希腊同伴拒绝遭遇他者的面孔，但欧里庇得斯却通过被奴役的特洛亚妇女让其发出悲声。而这张能最有力地打破雅典观众自鸣得意的脸，却是属于被残忍杀害的阿斯堤阿那克斯，他被人从特洛亚的塔楼上抛下来，他的尸体死气沉沉地依靠在其父赫克托耳的盾上，突然被塔尔提比俄斯和陪从抬到台上：

可怜的孩子，你先人的城墙

阿波罗建筑的城墙，竟自就这样

凄惨地磨去了你的头发，这美丽的卷发

你母亲时常轻柔地爱抚它，时常吻它

鲜红的血从摔破的脸上的破骨之间狂笑流射

此等惨状我真不该描摹

（《特洛亚妇女》，Ⅱ，第 1173-1177 行）

朗吉努斯特地写到欧里庇得斯的“自然天才并不崇高”⁵。随后他又在同一部著作中提到包括欧里庇得斯在内的一些“不具有自然崇高”的作家事实上不妨被认为是比较“叛逆的”。然而，如果欧里庇得斯并不崇高，或者被朗吉努斯所抬高，如果他的作品没有提供典型的由一种崇高带来的超我境界，而这种崇高在启蒙时代被发展为康德美学，那它们却提供了一种伦理学意义上的超我境界。正如亚里士多德在《诗学》所言，欧里庇得斯的戏剧结构并不完整，然而他却是最善于写悲剧的诗人。换句话说，欧里庇得斯的戏剧为观众提供了体验悲剧性情感

⁵ 朗吉努斯从欧里庇得斯《酒神巴克斯》中引用一行（整座山都为巴克斯着迷）来作为 E.R 多德兹认为“近于放肆的想象性大胆”的例子。如果这种放肆打破的正是那一句所产生的巴克斯魅力，那它至少潜在地指向了狄奥尼索斯诗意迷狂要阻止和企图抹去的他者。

宣泄的机会，特别是怜悯的情感。用查尔斯·西加尔的话来说，就是欧里庇得斯运用“悲伤的诗”来宣泄悲伤和怜悯，这些情感被观众成员所体会，成为一种上升至伦理学，走向他者的超我的媒介，虽然这只是一只再现的他者。对于雅典的思想者来说，体验一出这样的悲剧就是一种“净化”，能够唤起、塑造、保持一种和谐的运转秩序，这就是他们灵魂中的怜悯之情。

以上引用的《特洛亚妇女》片段与朗吉努斯的“美学崇高”是不同的，它体现的是一种笔者称之为欧里庇得斯“伦理上的”崇高：令人不适而又吃惊地决裂了以暴抗暴、阻挡他者的戏剧与诗的传统。这个男孩的尸体被严重摧残了，语言本身模仿的就是它所提及的这种毁容。“剪去”这个动词，剥夺了安慰和逻辑，通常被一个连词限定，有两个谓语：一个处于动词之前，这是我们可以想到的，但第二个却不同寻常，它没有连词连接，也没在其他两行出现。这个疏远分离的的谓语：先人的城墙已毁是其母——那个生养你的人努力趋向的锁，就好像花园里植物，她时常吻它。很快出现的是一个丑陋的表达“鲜红的血从摔破的脸上的破骨之间狂笑流射”。血怎么会笑呢？我们能怎样想象这幅画面呢？J.D.德尼斯顿评论说“血泊之间的白骨就如微笑时两片红唇间露出的牙齿一样”。F.A.帕里引用了莎士比亚《裘力斯·凯撒》中的一段来形容，“透过我的伤口，我现在预言哪个像不说话的嘴也能开启红唇”。里德尔和斯格特认为会“笑”的血是一个隐喻，是指“液体喷出来咯咯的声音”。

无论它是什么意味，如果我们能回想起荷马的语源，那么欧里庇得斯用“笑”这个词会看起来更大胆。在《伊利亚特》里，在说到《特洛亚妇女》那个背景阶段时，书的第六卷中提到安德洛玛刻乞求赫克托耳不要去战斗，因为她惧怕这会给他带去死亡，阿斯提阿那克斯有一次难忘的现身。在解释完为什么出战是他的责任之后，赫克托耳抱起了他年幼的儿子，那时还是一个婴儿呢。阿斯提阿那克斯看着父亲插着马鬃的头盔，害怕地畏缩起来，他尖叫着要回到保姆安全温暖的怀里。孩子的父母发现孩子的反应很好笑。荷马说，他们放声大笑：

显赫的赫克托耳这样说，把手伸向孩子

孩子惊呼，躲进腰带束得很好的

保姆的怀抱，他怕看到父亲的威武形象

害怕那顶铜帽和插着马鬃的头盔
他亲爱的父亲和尊贵的母亲莞尔而笑
那显赫的赫克托耳立刻从头上脱下帽盔
放在地上，那盔顶依然闪闪发亮。⁶

(第6卷，第466-473行)

在这简短的一瞬，严肃的军事史诗被笑声打断了，这种情感被希腊人普遍认为是偏离了更高的叙述境界。更进一步地说，笑声只是对一个幼小的孩子，一个婴儿的反应，在荷马的史诗中就如同一个不得体的存在。实际上，在荷马看来只有神的笑才具有典型性。

因而，欧里庇得斯用笑是反映一个由笑来打断荷马史诗里军事竞争世界的时刻。然而，荷马的中断是转瞬即逝的。在他笑完之后，就要和《伊利亚特》中攻击力最弱的英雄帕特洛克勒斯决战的赫克托耳，他向神祈祷他的儿子有朝一日能“比父亲强”，“他会有血的战利品，杀死敌人，把战利品带回家，使他的母亲满心欢喜”。史诗很快就回到了战争与复仇当中，并在诗的最后以普瑞安在希腊英雄的大帐遭遇阿喀琉斯为最后的升华。而在《特洛亚妇女》中，阿斯提阿那克斯残破扭曲面孔的出现只是欧里庇得斯打断、质疑战争逻辑的一系列瞬间之一。

(二) 伽倪墨得斯光彩照人的面孔

欧里庇得斯将阿斯提阿那克斯残破扭曲的面孔和令一张年轻的面孔做了对比，很显然这张脸是被神所喜爱的，至少是被宙斯眷顾的。在这出剧前一部分，就在塔尔堤比俄斯带去阿斯提阿那克斯将会被处死的消息之后，特洛亚妇女组成的歌队唱了一首美丽的颂歌。这首颂歌是由品达颂歌精彩、庄严崇高风格的指长

⁶ 我略微修改了一下拉蒂摩尔的译文。注意当这个孩子从其父那儿自然感到的爱被阳光下发光的铜帽和插着马鬃的头盔打断时，他怎样向奶娘温暖的胸脯里寻求保护。诚如 G.S 柯克所察“虽然武器和盔甲都闪闪发光，但当赫克托耳放下头盔时，确是使孩子炫目。罗伯特·法格尔有效地抓住了这一瞬：“在同一刻，闪亮的赫克托耳来了，但他的儿子却缩起来，吮吸奶娘的乳房，在父亲面前哭叫，被铜帽和马鬃吓坏了，头盔脊令人毛骨悚然的恐怖，灼伤了他的眼”。这里《伊利亚特》的希腊文本引自曼罗和艾伦的牛津版。

格组成。当特洛亚被神抛弃，从冷酷到悲伤的时刻，歌队提到了宙斯的斟酒者、特洛亚前国王拉俄墨冬的儿子伽倪墨得斯：

啊，伽倪墨得斯，你曾举着那金樽
步步轻移，把酒斟进宙斯的杯中
那真是一份光荣的职责，可是一切终属徒劳，
到如今啊，你的祖国正冒着火焰
这海岸前正放着悲歌：有一些妇女
在这里呼唤她的丈夫，有一些在呼唤她们年迈的
母亲，还有一些在呼唤她们的儿女，像飞鸟
在呼唤她们的雏儿。
你之前的新鲜水的浴池和这运动竞走场
已经让人毁坏，你如今依然在宙斯的宝座前
显露你的颜面，那样雍容，那样鲜妍，
普里阿摩斯的国土都丧失在希腊人的矛尖下。

（《特洛亚妇女》，II，第 820-838 行）

和阿斯提阿那克斯残鲜红的血从摔破的脸上的破骨之间狂笑流射的扭曲残破的脸相比，我们发现特洛亚国王的儿子那张安详、年轻的脸，似乎并不在意他家乡的毁灭。希腊文的安详是由美丽的和安静的两个形容词构成的，其中一个常被用来形容大海，也许从语源上来讲，和笑这个词是有渊源的。

欧里庇得斯将这种闪光的存在之物之光辉的冷酷同“雅典的荣耀”关联起来。事实上，这个属性形容词“荣耀的”首先是被品达用来描述雅典，但在欧里庇得斯时代已经成为陈词滥调。⁷在品达的颂歌中，品达总是用闪亮的意象，来

⁷ 参见巴楼 202 页：“属性形容词‘荣耀的’第一次被品达用来形容雅典。而后来，正如阿里斯托芬所言，

描述诸神的宠儿，而当“宙斯恩赐的光亮”照耀凡夫俗子，诸神就在瞬间光照了胜利者。品达将光明与胜利相连。例如，在其作品《伊斯米安》中，品达用希腊语里的“发现”来表示“赢得、获得”之意，因而后的哲学家像柏拉图就将胜利的成功同掌握智慧、拥有存在联系起来。在另一方面，欧里庇得斯在戏剧中描述了卡桑德拉的婚庆火炬“闪闪发光”，而这道火光预示着同阿伽门农的结盟，以及随之而来的残杀。悲剧诗人还描写了炉火的闪光，而它预示着即将吞没衰败城邦的火焰。与品达相反，他不是聚焦于胜利者而是聚焦于失败者，在胜利的辉煌表面之下描述黑暗。⁸与柏拉图将光亮同理性、同希腊/雅典的本质特征及其胜利的潜能联系起来不一样，欧里庇得斯将光亮赋予毁灭。在《特洛亚妇女》中，欧里庇得斯暗示，希腊的认知文化，雅典人创造的辉煌，乃是以邪恶之名而流行于世，此乃历史的悖论。⁹

（三） 犹太人的面孔/仰面向上

德国浪漫主义诗人荷尔德林在其品达风格的颂诗《拔摩岛》（1082）中，试图构建一套希腊/品达风格的“光”的意象体系，以此来描述神圣的恩典。而欧里庇得斯曾用这套体系来描述神圣存在之光辉冷酷的隐喻体系。在诗中，荷尔德林试图揭示出他所认为的，在诗歌中长期以来（I.212）隐而不显（I.213）的东西：“慈爱”——这是犹太人对神的理解，也是柏拉图对“超越存在之物”（《理想国》508e-509a）的认知——它超越于存在并且不可再现。¹⁰荷尔德林想象自己从阴霾的阿尔卑斯日耳曼来到了阳光明媚的拔摩岛，在那里，约翰曾和“说起慈爱，他的言语绝不够用”（II.85-86）的耶稣基督同游。拔摩岛忠于耶稣之灵（在耶稣的肉身死后，他又以天启的方式回到了约翰心中），荒芜“却热情”（I.61），

就变成了陈词滥调”。

⁸ 在《特洛亚妇女》中，欧里庇得斯似乎很不满雅典人着迷于竞技。可见李对赫卡柏对阿斯堤阿那克斯尸体所说的话的评注，李将其翻译如下：“我的孙儿呀，你的祖母才给你穿戴上这些装饰品，这先前本是你自己的，如今不是因为你骑马试剑胜过了同辈，这风气佛律桂亚人多么敬重！可又不曾竞争得太激烈。”李说通过最后一个短语，欧里庇得斯似乎在批评同胞对竞技的过分强调。

⁹ 欧里庇得斯对希腊创造力阴暗面的分析与其同时代的修希得底斯有相似之处。芬雷·司格乐认为欧里庇得斯的《特洛亚妇女》诞生于具有决定性意义但又计划不周的西西里远征前夕，体现了雅典人公元416年他们残酷压迫摩罗岛时的骄傲自大，这也是修希得底斯在其著作《伯罗奔尼撒战争的历史》中著名的米利安对话要表现的主题。修希得底斯的历史记录以雅典人屠杀了所有的德罗斯男人，奴役了妇女和儿童。关于讨论修希得底斯对雅典理性批评的内容可参见《经典研究》（39-48页）和显克曼、杜朗的《女妖和圣人》（137-144页）。

¹⁰ 所有引用均出自于汉布格尔《拔摩岛》（德语原本及英语译本）。

欢迎每一个远道而来的“异邦人”（I.66）。尽管耶稣之灵现在已经消散，但耶稣仍然活在（I.205）人们的慈爱之中，活在人们与邻人共享的慈爱之中。荷尔德林相信，诗歌可以将这种慈爱表达出来。

同样，欧里庇得斯在他的作品中也展现了这种慈爱。通常，这种慈爱与神的辉煌的冷漠与残忍并置，以人们对他者的悲悯同情和直面对他者的责任的形式被表现出来。想一想在《希波吕托斯》的最后一幕中，希波吕托斯在其父忒修斯表达了自己的懊悔后，宽容地原谅了他。而与之形成鲜明对比的是，不宽宏的阿尔忒弥斯誓要为其受伤的自尊惩罚阿芙洛狄忒未来的信徒。或者，想一想《特洛亚妇女》开场戏中，雅典娜冷血无情地抛弃了原本受其眷顾的希腊人；而雅典人的传令官却逐渐显露出人性，由一开始服从无情统治者的傀儡，变成了最后主动清洗阿斯提阿那克斯沾满血污的尸体的人。再回想一下，在《酒神的伴侣》中，狄奥尼索斯对卡德摩斯家族所发起的报复在与阿高厄和其父卡德摩斯安危与共的对比中，显得更加残暴与冷酷。¹¹

荷尔德林，作为品达与索福克勒斯的继承者，努力恢复品达的诗学之“光”，来描述耶稣的慈爱。尽管耶稣死了，然而他的存在通过诗人的“日耳曼之歌”被揭示和显现出来。对荷尔德林来说，“近了，但难以把握，是那位神”（[II. I-2]）。耶稣自我呈现，并可以救赎我们。但是，这种慈爱能显现，能出现吗？或者像列维纳斯坚持认为的那样，慈爱是否是那种从不出现的东西？是否是那先于思想与表现的东西？是否是“超然于存在”的东西（如柏拉图所说）？是否是列维纳斯所说的“存在之外”[autrement qu'être]的东西？如果是这样，那么慈爱可能被呈现么？

在《黑暗笼罩大地》一诗中，策兰以直接回答荷尔德林，并将自己放置于欧里庇得斯和列维纳斯之间的方式回应了上述问题。正如伽达默尔(172)所说的，策兰的诗从提及荷尔德林的开篇开始，却走向了一个完全相反的方向。费尔斯蒂纳(102)也同样指出，策兰的诗歌从颠覆和破坏荷尔德林的颂诗语调开始。¹²策兰

¹¹ 狄奥尼索斯的残忍也同样展现在，阿高厄从狄奥尼索斯所引起的迷狂清醒过来，并发现自己手杖上的并不是狮子的头颅，而是自己在迷狂中斩下的自己儿子的头颅这一场景中（I.1284）：不！我正拿着的可怜的头颅时彭透斯的！这正是他者的面孔——在此时，阿高厄儿子的面孔——就被遮蔽在了狄奥尼索斯对于原始的自然统一性的需索中。在狄奥尼索斯引致的迷狂的经验中，他者的绝对外化被同化到了一个客观而无情的整体中。

¹² 策兰在诗歌《蒂宾根，一月》《饮酒》中也直接指向荷尔德林。参见荷尔德林 158-59,366-67。伽达默尔指出，他对于诗歌的解读并没有提及死亡集中营的写作背景。在伽达默尔阐释学的解读下，将策兰的诗歌从见证变为了“纯诗”，参见 Lollini 213-20。

的诗歌以《黑暗笼罩大地》为题，减损了神圣光辉的可能性。¹³那些曾预兆般模糊闪耀之物（I.16），惟独显现在上帝对人性的遗弃之中，笼罩在诗篇里，萦绕在读者的心头。

近了我们，主，

近了，可以把握。

已经被抓住了，主，

紧紧抓住彼此，仿佛

我们的每一副身体就是

你的身体啊，主。

祷告吧，主

向我们祷告，

我们近了。

被风吹起，我们去往那里，

在那里弯下腰

向着水槽和火山口。

进入水槽啊，主。

那是血，那是

¹³ 我们可以回想起在策兰的《死亡赋格》中，结尾时将金发的玛格丽特和灰发的舒拉密兹进行对比。舒拉密兹是《雅歌》中的希伯来女性，对策兰而言，代表着在大屠杀中受难的女人，男人，孩童：“你金发的玛格丽特，你灰发的舒拉密兹”[《诗选》32]。

你流出的血，主。

血，闪耀。

血把你的形象投射到我们的眼中，主。

眼睛和嘴巴张开，一片虚空啊，主。

我们饮下了，主。

血和这血中的形象，主。

祷告啊，主，

我们近了。¹⁴

在策兰和欧里庇得斯的作品中，闪耀着的同样是神圣存在的辉煌冷漠。策兰和欧里庇得斯一样，怀着对其同类中那些被遗弃者深切同情，见证了这种慈爱的缺席。而正是这种缺席唤起了读者和观众心中不可拒绝的责任感。正如《特洛亚妇女》的作者欧里庇得斯见证了战争的恐怖，尤其是见证了伯罗奔尼萨战争的恐怖，策兰也见证了第二次世界大战的恐怖，尤其是见证了大屠杀的恐怖。策兰在二次世界大战的大屠杀中幸存下来，可是他的父母，还有数百万同胞却没能幸免而死无葬身之地。

对策兰而言，主的临近与其说是在品达的诗中被揭示出了，不如说是通过那些在集中营中交叠的尸体，以及那些试图打开毒气室阀门的扭曲的手指而变得明确。“黑暗笼罩大地”一词，语出《马太福音》：“从午正到申初，遍地都黑暗了”

¹⁴ 策兰诗歌的德语文本及英语文本来自出于《保罗·策兰的诗歌散文选》（《黑暗笼罩大地》102-13）。对《黑暗笼罩大地》一诗，我对费尔斯蒂纳的译文稍做了修改。《黑暗笼罩大地》于1957年3月初步完成于巴黎，策兰当时听了一场法国库普兰演出。该演出剧目为天主教灯熄礼拜而作于1713至1719年，并在天主教圣周进行演出。文本将犹太教和基督教传统归向耶利米，是对耶路撒冷（公元前586）倒塌的一声叹息以及告诫悔改和冥想的敦促。第一行诗句：“充满了人的城池如何变得孤寂？”（[《拉丁文圣经》789；《圣经》621]）。这座被摧毁的城市的孤寂预示着耶稣的孤寂，他的信徒一个个地离开。黑暗中的礼拜从仪式上表现了这种孤寂。在仪式的开始，十三只蜡烛被点燃，其中的十二支随即被逐一熄灭，象征着十二门徒一个地离开耶稣。最后，只剩一支蜡烛，象征着被遗弃了的耶稣，而他正是通往救赎的唯一途径。

(27:45)，以此来说明耶稣被钉十字架受难时的情境。在死亡集中营，耶稣的命运又被千百万犹太人重演，犹太人被折磨被杀害。但如果犹太人是耶稣的镜像表现，那么他们理应被认为是具有神性的，因而，策兰大胆且具有嘲讽意味地假设说：犹太人理应被作为包括耶稣在内的所有人所祷告的对象。

祷告吧，主
向我们祷告，
我们近了。

而死亡集中营里所发生的事实，使这一逻辑变得荒诞无稽。

品达在其第八首《德尔菲颂》中，特别地叙述了“宙斯散发的光明”照耀到了人类。荷尔德林将这一短语翻译为“光/神赐予”。在策兰的诗中，受难的耶稣流出鲜血，鲜血闪耀。在这里，策兰将曾被荷尔德林译为名词形式的品达诗学之光译为了动词形式。从某种程度上来说，在策兰诗中，有耶稣鲜血所构成的画面中所闪耀的所出现的，正是一种被广泛认同的观念，即犹太人应该为耶稣的受难负责。在犹太人的观念中（《创世纪》1：26），人是根据上帝的形象创造出来的。因此，人们分享上帝的神性。犹太人被迫饮下（鲜血），以致于消灭了神圣的“形象”。而这种神圣的形象正存在于犹太人自己的面孔中，这些面孔映射在了他们死前即将饮下的鲜血中。¹⁵从一方面来说，对于犹太人和对于耶稣的迫害是一种互映，犹太人参加了圣餐仪式，饮下了耶稣的鲜血（I.19），而他们也耶稣一样，遭受到了迫害与杀戮。犹太人饮下了耶稣的鲜血，也饮下了“映射在鲜血中的形象”（I.20），这就是笔者所说的，已经“闪耀”了数千年的观点，也就是基督教反犹太主义的根源——犹太人要为耶稣的死负责。¹⁶耶稣的鲜血闪耀，“鲜血

¹⁵ 例如，参见《五卷本作品全集》11 布伯的译本，策兰知到并研究了那个译本：“神说：我们用我们的形象创造了人，根据我们的形象！/……神用他的形象创造了人，根据他的形象创造了人”。

¹⁶ 在《黑暗笼罩大地》完成的十年之后，策兰发现了他可以为之积极思考并写作的光。这积极的光对策兰而言，从一个词语 Ziv 中传达出来，这个词语是他在阅读肖姆·朔勒姆“关于神光的章节时发现的。上帝以一种超凡脱俗的光彩显示自己——这就是通常所说的神光”（引自朔勒姆，菲尔斯蒂纳 239）。菲尔斯蒂纳将神光定义为“神在以色列流亡中，由玫瑰或者皇冠象征，作为母亲，姐妹，新娘的化身”。Ziv 一词出现在了一首同样以“Nah”一词开头的诗中，该诗写于 1967 年：

近了，往主动脉的门

将你的形象投射到我们眼中，主”。这里所说的主即是指上帝也是指耶稣。策兰认为，通常当一个基督徒看向一个犹太人的眼睛，他看到的不是上帝的形象，而是“你的形象，主”，也就是耶稣受难的形象。

例如，在1912年的《天主教百科全书》中说到，黑暗的宗教服务终止于“一天的结束时为了显示正义之日的落下，处于黑暗中的犹太人并不知道我们的主从而注定了主要被绞架吊死在十字架上”。难道没有一个犹太人能看到么？显然并不是这样的，当一个基督徒看向犹太人的眼睛的时候，他看到的并不是一个人，而是一个为了耶稣受难儿处于怀疑与罪恶的黑暗之中的形象。在《黑暗笼罩大地》中，策兰恢复了犹太人迫害者因被蒙蔽儿拒绝正视的犹太面孔：“眼镜和嘴巴张开，一片虚空，主”。正如，迈克尔·汉布格尔说的，“眼睛及可见能力的重要性，在策兰的诗歌中是不言而喻的”。

如果回想一下，二战期间留下的那些骇人听闻的图片，我们就能对犹太囚徒的面孔有一个异常清晰的描述。那些重重叠叠堆放在一起的消瘦尸体，总是睁大眼睛，张开嘴巴，一片的虚空，仿佛在寻求会奇迹一般降临但却总是来得太晚的帮助。在策兰的诗中，我们可以清楚的听到那最后一个音的脆弱发声，“nah”是最后一个词，却也与诗的第一个词相互回应。“nah”是一个缺少了最后一个字母“e”的形容词，正是这个“e”使得这个词规范且发音清晰。在这里，这个缺少了“e”的“nah”正好与诗中第二行的“nahe”形成对比，显示出生命终止前一刻，那悲恸的呐喊。¹⁷

那些囚徒彼此靠近，而他们的苦难萦绕在读者心头，使得读者在深感耻辱之

在明亮的血液里：
这明亮的词。

雷切尔母亲
不再哭泣。
现在被携带穿过
所有的哭泣。
然而，在冠状动脉里，
未被束缚：
光，这光。

（《诗选》302-03）

¹⁷ 同样的音节（尽管不包含不会被听到的“h”）也出现在诗歌《致站在门前的人》中。在这首诗中（作于《黑暗笼罩大地》完成四年之后），策兰将两种可能对于陌生人的回应进行了对比，一种是让他出去，一种是迎他进来：“把晚上的门关上，拉比。/……/把早上的门打开，拉——”（《诗歌与散文选》170-71）。这首诗以切割“Rabbi”一词，留下一个开音节“Ra——”。真正的切分使得被切割的部分向另一个人敞开，而策兰认为，正是这种敞开包含了上帝与他的子民盟约的真正含义。在希伯来语中，上帝切割了与人的立约。割礼仪式的术语是“bris”。用列维纳斯的话来说，策兰在这里，将“正在说”镌刻到了“被说之物”中。

余，也让读者担负起对于在其周围的他者的责任。正如策兰所说，诗歌发声“为他者发声……也许是一个全然的他者……也许是一个邻近的他者”（《诗歌与散文选集》408；《子午线》8）。纳粹的毒气室，是奥德修斯冷酷高效的谋杀计划在20世纪的实现，而这真正是——用安德洛玛克的话说——野蛮人有价值的发明（《特洛伊妇女》，I.764）。欧里庇得斯和策兰留下了他们的文学作品，见证了那些在古今富有创造力的野蛮人手中遭受苦难的同胞的命运。他们的诗篇持续萦绕在那些聆听陌生而哀怨的希腊语和德语词句的人们的心头。

Works Cited

- Aristotle. *Poetics*. Trans. W. H. Fyfe. *Aristotle: Poetics, Longinus: On the Sublime, Demetrius: On Style*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*. Madrid: Biblioteca de Autores, 1965.
- Buber, Martin, and Franz Rosenzweig. *Die Fünf Bücher der Weisung/Fünf Bücher des Moses*. Köln and Olten: Jakob Hegner, 1968.
- Celan, Paul. *Der Meridian: Endfassung, Entwürfe, Materialien*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- . *Paul Celan: Poems, a Bilingual Edition*. Trans. and introd. Michael Hamburger. New York: Persea Books, 1980.
- . *Selected Poems and Prose of Paul Celan*. Trans. John Felstiner. New York: Norton, 2001.
- Denniston, J.D. “Varia.” *Classical Review* 50(1936): 115-16.
- Edwards, Mark. *Homer, Poet of the Iliad*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1987.
- Euripides. *Bacchae*. Ed, introd., and commentary E.R Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- . *The Complete Greek Tragedies*. Vol. 3. Ed. David Grene and Richmond Lattimore. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.
- . *Troades*. Ed., introd., and commentary K.H. Lee. London: Macmillan, 1976.
- . *Trojan Women*. Trans. and commentary Shirley A. Barlow. Teddington House, Warminster, Wilshire: Aris & Phillips, 1986.
- . *Trojan Women, Iphigenia Among the Taurians, Ion*. Ed. and trans. David Kovacs. Loeb classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- . *The Trojan Women and Other Plays*. Trans. James Morwood. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Felstiner, John. *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*. New Haven and London: Yale University Press, 1995.
- Finley, John. “Euripides and Thucydides.” *Three Essays on Thucydides*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.1-54.

- Gadamer, Hans-Georg. *Gadamer on Celan: "Who Am I and Who Are You?" and Other Essays*. Trans. and ed. Richard Heinemann and Bruce Krajewski. Introd. Gerald L. Bruns. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Glenn, Jerry. *Paul Celan*. New York: Twayne, 1973.
- Goldhill, Simon. *Reading Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Hamburger, Michael, trans. *Paul Celan: Poems, a Bilingual Edition*. New York: Persea Books, 1980.
- Hölderlin, Friedrich. *Poems and Fragments*. Trans. Michael Hamburger. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Sämtliche Werke. 8 vols. Stuttgart: J.C. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1946-1985.
- The Holy Bible Containing the Old and New Testaments*. King James Version. Nashville: National Publishing Company, 1975.
- Homer. *Homeri Opera: Iliadus*. 2 vols. Ed. D.B. Monro and T.W. Allen. 3rd. ed. Oxford: Oxford University Press, 1920.
- Homer: The Iliad*. Trans. Robert Fagles. New York: Penguin, 1990.
- The Iliad of Homer*. Trans. Richmond Lattimore, Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Kirk, G.S., ed. *The Iliad: A Commentary*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Kirk, G.S., J.E. Raven, and M. Schofield. *The Pre-Socratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. Dordrecht, Netherlands: M. Nijhoff, 1974.
- In the Time of the Nations*. Trans. Michael B. Smith. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Otherwise than Being, or Beyond Essence*. Trans. Alfonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1974.
- Proper Names*. Trans. Michael B. Smith. London: Athlone Press, 1996.
- Totality and Infinity: An Essay on Interiority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- Liddell, Henry George, and Robert Scott. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
- Lollini, Massimo, *Il vuoto della forma: scrittura, testimonianza e verità*. Genova: Marietti, 2001.
- Longinus. *On the Sublime (Peri hypsous)*. Trans. W.H. Fyfe. *Aristotle: Poetics, Longinus: On the Sublime, Demetrius: On Style*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Niditch, Susan, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Paley, F.A., ed. *Euripides, with an English commentary*. Vol. 1. London: Whittaker & Co., George Bell, 1872.
- Pindar. *Pindari Carmina cum Fragmentis*. Ed. Alexander Turyn. Oxford: Blackwell's,

1952.

- Plato. *Platonis Opera*. Ed. John Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1905.
- Said, Edward. "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors." *Critical Inquiry* 15.2(1989):205-25.
- Scripper, Mineke. *Imagining Insiders: Africa and the Question of Belonging*. London and New York: Cassell, 1999.
- Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. 1941. New York: Schocken Books, 1961.
- Schwartz, Regina M. *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Scodel, Ruth. *The Trojan Trilogy of Euripides*. *Hypomnemata* 60. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980.
- Segal, Charles B. *Euripides and the Poetics of Sorrow: Art, Gender, and Commemoration in Alceste, Hippolytus, and Hecuba*. Durham and London: Duke University Press, 1993.
- Shakespeare, William. *The Complete Works of William Shakespeare*. Ed. David Bevington 3rd ed. New York: Longman, 1997.
- Shankman, Steven. *In Search of the Classic: Reconsidering the Greco-Roman Tradition, Homer to Valéry and Beyond*. University Park: Penn State Press, 1994.
- Shankman, Steven, and Stephen Durrant. *The Siren and the Sage: Knowledge and Wisdom in Ancient Greece and China*. London: Continuum, 2000.
- Slater, William. *Lexicon to Pindar*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969.

(译者: 北京第二外国语学院跨文化研究院 2011 级比较文学与世界文学硕士研究生)