

作为境况的“社会”：阿伦特 论现代性与“局外人”

社会
2024·3
CJS
第44卷

沈 垚

摘要：对犹太人问题的讨论，马克思、涂尔干、齐美尔都以各自的方式处理了他们的“犹太经验”，并将其呈现为一种社会学的客观立场。身处20世纪经历了整体性危机的西方社会，在经典理论家的“犹太命题”基础上，阿伦特为犹太人问题提供了新的视角和思考方向。阿伦特发现，近代西欧犹太人既生活在“社会之中”，又生活在“社会之外”，“局外人”一词暗含的社会与经济属性才是对犹太人与社会关系的客观表述。本文首先对西方近代民族国家发展与犹太人解放这段历史展开论述，然后重点叙述“富有犹太人”和“犹太知识分子”这两个群体在近代西方社会生活中的处境与地位，最后讨论社会理论传统中的犹太人问题，并在这一理论脉络中定位阿伦特对这一问题的探讨。

关键词：局外人 社会 身体政治 同化 犹太性格

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2024.03.007

Society as Condition: Hannah Arendt on Modernity and the Pariah

SHEN Yao

Abstract: The Jewish question holds an importance that transcends times. Anti-Semitism and the subsequent series of catastrophes as the emblematic events of the Western 20th century have been integrated into the scope of social theory, serving as a significant supplement to classical social theory. Marx, Durkheim, and Simmel each dealt with their “Jewish experience” in their own ways, presenting it as an objective issue in social theory. Amidst the comprehensive crisis of the 20th century in Western society, Arendt, building on the foundation of classic theorists’ “Jewish propositions”, offered new perspectives and directions for the Jewish question. She discovered that Jews exist both “within society” and “outside society”. Here,

* 作者：沈 垚 中国农业大学人文与发展学院 (Author: SHEN Yao, College of Humanities and Development Studies, China Agricultural University) E-mail: shenyao113@163.com

** 本文是2022年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“当代中国宗教群体研究” (项目批准号: 22JD90013) 的阶段性成果。 [This paper is supported by the Major Project of Key Research Base of Humanities and Social Sciences of Ministry of Education (22JD90013).]

“society” is not just a living environment or experience, but also a “condition”. The term “pariah” objectively describes the relationship between Jews and “society”. This paper first discusses the development of Western modern nation-states and the emancipation of Jews, then focuses on the situation and status of “wealthy Jews” and “Jewish intellectuals” in modern Western society. It demonstrates how the prominent social status of a small number of wealthy Jews in the rise of modern nation-states is linked to the tragic fate of all Jews, and how the tension between the Jewish intelligentsia and the European high society has given rise to a representative introspective spirituality. Finally, the paper attempts to discuss the Jewish question in social theory and position Arendt’s exploration of this issue within this theoretical context.

Keywords: pariah, society, Body Politic, assimilation, Jewishness

一、阿伦特论犹太人问题：“局外人”¹与社会

社会学作为一门学科,成熟于进步与危机共存的 19 世纪。三位奠基人马克思、韦伯和涂尔干目睹了政治革命、工业现代化以及技术的狂飙突进,他们的社会理论勾勒了各自的现代性图景,并分别提出了批判性的议题及其回答。但 20 世纪出现的前所未有的各种危机(如战争的全面爆发、种族屠杀、东西方冷战、核威胁与核泄漏等)带来的新经验难以被古典社会理论妥善吸纳。寻找 20 世纪的理论家意味着将新的历史与经验囊括其中,而阿伦特对当代社会危机现象的关注,某种程度上能帮助我们拓宽源自 19 世纪经典社会理论的视域。阿伦特具有从古典到现代完善的哲学与政治理论素养,边缘的犹太身份、对种族屠杀的见证和流亡美国的生活经历都为她提供了一个绝佳的观察危机的视点。

1. “局外人”,原文为 Pariah。Pariah 在牛津语言词典中有两个含义,其一是“局外人”(an outcast),其二是指涉印度低种姓阶层中的一员。在社会学领域,韦伯曾频繁提及这个概念,尤其是在论述印度教和古犹太教的作品中。中文一般约定俗成地将其翻译为“贱民”,但在论述犹太人的“贱民”特征时,韦伯的理解较为复杂,不仅赋予其社会经济属性,同时还涵括了心理属性。但中文语境的“贱民”指涉的负面意涵较强,实际上很难完全囊括韦伯这一概念的全部指涉。因此,本文使用“局外人”这个较为中性的表达,这一译法在阿伦特最为重要的传记《爱这个世界》的中译本中也有采用(扬·布鲁尔,2017:7)。特此说明。

犹太人问题在阿伦特的全部作品中占据重要且特殊的位置。首先,犹太人问题不但是理解阿伦特作品及其整体思想的一条重要线索,也是她提出重要原创性政治思想的基础;其次,阿伦特的“犹太人问题”不能仅视作一个族群和少数群体的问题,它还处于她对西方现代社会诊断的核心。本文试图把阿伦特对该问题的讨论放在一个社会理论中的“犹太人视角”下来考虑,我们将看到她在思考犹太人问题上和其他思想家的异同,同时,本文也将呈现她在这一问题上的特殊立场。国内的犹太研究近年来多集中在犹太历史(孟振华,2010;宋立宏,2015;张倩红等,2015、2020;莫玉梅,2016;徐新,2022a)、宗教(孟振华,2009;宋立宏、孟振华,2013)、文化(傅有德,2010;徐新,2013;张倩红、艾仁贵,2013)等方面,或犹太人与近代中国的交集(傅有德,2022;徐新,2022b)、犹太典籍与文学研究(钟志清,2022)等。对中世纪和近代史的研究虽涉及一些西欧犹太人的处境,但多为一些专题研究,例如,犹太人启蒙运动(张礼刚,2010、2015;胡浩,2010、2015)、西欧犹太妇女研究(张淑清,2009)等,较少有人从社会学视角关注犹太人融入西方民族国家这段历史。对阿伦特的相关研究多集中在她针对犹太人问题的政治立场方面,少有研究认真对待她为这段犹太人同化历史提供的经验和理论分析。同时,社会学界也鲜有人将犹太人问题纳入一个整体的社会理论视野。本文的“犹太人与社会”议题也提供了一个看待早期社会理论家的不同视角,或能为理解早期社会学与现代性的勾连提供更为深刻的理解。

如果我们对几位早期社会理论家做一个粗略的速写,会有一个有趣但不无价值的发现:除了韦伯、马克思、涂尔干、齐美尔都是犹太裔,而且,以上所有人都以各自的方式处理过他们的“犹太人问题”。在一定程度上,几位理论家对现代社会及其危机的呈现与他们的犹太人“情节”交织在一起,并因此深刻影响了各自理论的气质与取向。

本文核心部分的内容是讨论阿伦特对近现代犹太人问题的反思和追溯。本文认为,不同于她的政治理论,阿伦特在这方面的论述有充分的历史和经验方面的洞察力,因此,将这一主题放在社会理论的背景下去考察是有意义的。犹太人问题有跨越时代的重要性。反犹主义及后来的一系列灾难作为20世纪西方最具典型性的事件,将其纳入社会理论视野是对古典社会理论的重要补充。阿伦特对犹太人问题的思考为我

们呈现了事件在“爆发”之前的“酝酿”过程,这也是她的分析能够和几位经典社会理论家对话的原因。早期的社会理论家都看到了犹太人与西方社会的关系并不理所当然,几乎都注意到了重要的“犹太经验”,并以各自的方式处理着这种经验。我们甚至可以从象征的意义上说,西方社会理论本身就有一种“犹太倾向”,例如,与政治哲学相比的“边缘性”,与社会事实保持距离的“客观性”,以及主观感受和客观经验互相建构的“反身性”。不仅如此,早期社会学家基于犹太经验的理论建构还在不断影响今天的社会学经验研究,最具代表性的就是齐美尔的“陌生人”。

对理解西方社会来说,犹太人问题的重要性怎样强调都不为过。“国家与社会的分离”“市民社会的自主性”“现代国家的形成”等,都是政治理论和社会理论的经典议题。但在谈论市民社会赋予西方的自由和民主经验时,很少有人会提及犹太人在其中的生活处境。阿伦特对犹太人问题和“社会”的反思,在某种程度上补充了市民社会传统的消极面向。生活在近代西方的犹太人与现代社会格格不入的处境成为西方现代进程的一面镜子。在 20 世纪西方整体性危机爆发之前,他们已经在这段历史参与了几个世纪。

阿伦特(Arendt, 2007: 276)论述犹太人问题的关键词是“局外人”,这一概念借用于韦伯。韦伯是古典社会理论家中唯一一个以外邦人视角来论述犹太人和犹太教的,他用这个词来描述犹太人在中世纪的社会地位,“pariah”一词尽管不完全符合最初的印度意涵,但也能说明犹太人的处境。它暗示着仪式上固定的社会经济隔离(socioeconomic separation)和社会降级(social degradation)(Katz, 1980: 320)。韦伯对这一概念的使用依然是为了论证资本主义的西方特殊性,他看到了犹太人的“pariah”身份对他们进入劳动组织以及资本主义生产的阻碍,因此否定了犹太人对近代资本主义的贡献。阿伦特接过这一概念,她认可韦伯对犹太人社会地位的评价,认为“pariah”作为社会弃儿的地位反映了他们整个民族的政治地位,但阿伦特以她的经验和方法发展了这个概念,既看到了犹太人问题的特殊性,又看到了普遍性。她从犹太知识分子(诗人、作家和艺术家)个人的经验中看到了作为一种“人的类型”(a human type)的“局外人”概念,并认为这一概念对人类的评价具有极其重要的意义。事实上,“局外人”几乎代表着一种传统,“尽管这个传统只是默示的(tacit)和潜在的(latent),而且它的延续也是自发的和无意

识的”(Arendt, 2007: 276)。

在阿伦特看来,韦伯对“pariah”的描述代表了“那些有实际经验的人最清楚认识到的事实”,她对这一概念的接受也是区别于其他犹太知识分子的地方。马克思、涂尔干和齐美尔都尝试为犹太人明确在现代社会中的位置,比如,马克思看到了犹太人与金钱和贸易之间的亲和,涂尔干看到了犹太人小团体的内部团结,齐美尔则看到了犹太人对于任何固定事物所保持的疏离感。以上都是在犹太人解放(Emancipation)的背景下犹太人越来越深度融入西方社会的结果。可以说,三位社会理论家都抓住了这一过程的某些方面。而阿伦特的贡献在于,在敏锐的观察中,她发现了犹太人既生活在“社会之中”,又生活在“社会之外”。这里的“社会”不仅仅是作为一种生活环境或经验存在的,更是作为一种“境况(条件)”(condition)来说的。²而“局外人”是对犹太人与“社会”之间关系的一种客观表述。

在其整体性的政治理论著作《人的境况》(*The Human Condition*)中,阿伦特曾以一个关键概念——“社会”(the social)³来描述现代西方的某些特征。从她对“社会”一系列不同的表述(阿伦特,2009: 18、22-23、30)可以看到,“社会”首先是一种和民族国家相关的经济管理活动,阿伦特称之为“家政”(housekeeping),也即,在古代原本属于私人领域和家庭内部的经济活动,现在被组织成公共事物,并成为政治领域的唯一内容。另外,“社会”还催生出一种特殊的文化和心理特征,即一种“削平

2. 值得一提的是,有学者指出,在犹太知识分子这里,“社会”(society)的“社会本质”(social nature)总是会被不同程度地归结为某种特征、例如“被政治化”(马克思)、“心理学化”(弗洛伊德)、“被经济化”(古典政治经济学家,如亚当·斯密)(Cuddihy, 1974: 22)。

3. 在《人的境况》中,阿伦特用专门的一节“社会的兴起”来讨论“社会”(the social)这个概念,但仍然没有明确的定义。在阿伦特的文本中,“society”和“the social”常常交替出现,并没有做严格的区分。“the social”一般情况下不能等同于“society”来讨论,“society”是一个本体论意义上的概念,是一个统一、有明确边界的实体,而“the social”一般是作为社会这个物质实在的一个层面而存在。我们可以将后者理解为具有前者属性的事物,因此“the social”在社会理论中往往被翻译为“社会性”。

“社会”同样也是阿伦特整体作品的一条主线,贯穿了她对犹太人问题、现代社会、革命问题的思考。在早期的传记《拉尔·瓦恩哈根》中,“社会”指的是“上流社会”或“贵族社会”,即一个人因出生就属于或被排斥的一种社会类型。《人的境况》中的“社会”是一种现代形式的官僚家政,有吞噬政治领域的尊严和自主性的风险。在《论革命》中,“社会”又是以“社会问题”的面目出现的,指的是现代社会中独有的大规模贫困问题(Bernstein, 1996: 17)。

一切的要求，指向内在于每个社会的我们今天所谓的顺从主义”（阿伦特，2009：25）。在阿伦特的论述中，现代社会要求的平等是取消一切差异的平等，这里的平等与法律面前的人人平等不同，指的是所有人都应该像一个大家庭的成员那样在统一的意见和利益指导下行动。如果我们将阿伦特对“社会”的抽象表述放到犹太人问题的背景下，就能看到这一理论的经验原型。本文的“富有犹太人”和“犹太知识分子”就分别代表了“社会之兴起”（the Rise of the Social）背景下两种代表性的现代经验。本文认为，《人的境况》这部阿伦特代表性的理论著作背后的经验很大程度上是基于她对犹太经验的反思。1948年，让-保罗·萨特把关于犹太人的几篇文章结集出版了英文本《反犹太主义与犹太人》（*Anti-Semite and Jew*），距阿伦特发表《人的境况》已有十年。⁴ 萨特（Sartre, 1948：72-73）在反思犹太人境遇时引入的关键概念就包括“处境”（en situation），他这样写道：“人首先被定义为‘处境’中的存在。这意味着他与他们所处的环境——生物、经济、政治、文化等构成了一个综合整体……在我们看来，处境就是在处境中选择自己，而人与人之间的处境不同，他们对自己的选择也不同。人的共同点不是‘天性’（nature），而是境况（condition），即各种限制和约束的总和，包括：死亡的必然性、为生存而工作的必然性，以及生活在一个已有他人居住的世界中的必然性……如果我想知道犹太人是谁，我必须首先了解他周围的处境，因为他是处于某种境况下的人。”这段话中的“境况”几乎涵盖了阿伦特后来提出的“有死性”（mortality）、“劳动与必然性”、“复数性”（plurality）等关键理论概念。在萨特看来，理解犹太人的团结必须要回到“处境”这一概念，而犹太人的共同处境就是生活在一个把他们当作犹太人的社会中。无论如何寻找，如何自证，只要身处于社会，他们在自己身上就只能发现“犹太性”，而无法成为除了犹太人之外的任何一种人。

非犹太人萨特力图客观地描述犹太人在西欧社会的处境，阿伦特则把这个命题推向更尖锐的方向——局外人。“局外人”一定程度上意味着，在一个整体性的外部环境（阿伦特用“the social”来指代），他们始终是被“审判”的对象。尽管身为犹太人的他们不尽相同，但“社会”已

4. 阿伦特在20世纪30年代流亡法国的时候就已经认识了萨特，他们还一起前去旁听过亚历山大·科耶夫在巴黎高等实用学院开授的有关黑格尔的课程（希尔，2023）。

经预设了他们之间的无差别处境。在《人的境况》一书“社会的兴起”一节，阿伦特(2009:25)描绘了一个卡夫卡意义上的现代社会图景：“社会总是要求它的成员像一个大家庭内的成员一样行动，只有一种意见，一种利益”。在这样的社会里，差异会被识别和审查，而犹太人在近代西欧社会中的处境就是这样一场漫长的审判。

然而，“局外人”又是一个不同于“社会”的视角，他们是主体，在被审查的过程中将面临无数选择。从这个角度看，他们的命运似乎不只被身外的环境决定。在阿伦特同为犹太人的主体视角下，“局外人”是政治上不敏感、无权的，他们曾经有过争取真正政治权力的可能，但最后仅交换了为社会所认可的“特权”。这种特权包括相较于同族的优越地位和对被异族接纳的渴望。这不仅仅是一种单向的社会排斥或隔离，社会加诸于他们的，也是他们加诸于自身的。⁵

本文将首先从西方近代民族国家发展与犹太人解放这段历史展开论述，接着着重描述“富有犹太人”和“犹太知识分子”这两个群体在近代西方社会生活中的处境与地位。我们将看到，在近代民族国家的崛起中备受瞩目的小部分富有犹太人突出的社会地位如何勾连着全体犹太人的悲剧命运，以及犹太知识分子与欧洲主流社会的紧张关系又如何催生出一种代表性的内省式(introspective)精神气质。最后，本文也试图讨论社会理论传统中的犹太人问题，并试图在这一理论脉络中定位阿伦特对这一问题的探讨。

5. 有些学者认为，阿伦特自身的“犹太人情节”影响了她对犹太人问题的研判，如理查德·沃林(Wolin, 2001)认为，阿伦特对犹太人的遭遇缺乏同情甚至不怀好意，她似乎把犹太人被迫害的结果当成他们自己选择的命运。笔者认为，通过本文的呈现，我们恰好能看到一个相反的倾向，即通过反思两类犹太群体与社会的关系，无论是金融犹太人为了争取“特权”的努力，还是犹太知识分子争取“认同”的努力，实际上都是为了超越一种狭隘的理解。阿伦特并不认为这两类犹太群体能够代表所有犹太人，但可以通过呈现他们的处境来反思整体的“犹太人问题”，也就是说，任何人都有可能成为被选中的“犹太人”。无论是“反犹”还是“悯犹”，背后都是对一种“抽象犹太人”形象的偏见。阿伦特在这个问题上保持距离或“冷漠”，或许是基于一种更长远的期许，她的最终愿景是希望“犹太人”能够克服过去，不再将犹太历史假设为一个整体，因为这种假设留给犹太人的不是选择，而是一个“受害者”的命运。与此同时，她确实提出了更高的要求，要求他们承担属于自己的“政治”责任，而不是无反思地同化进那个“社会”。正如汉斯·蒙森(2017:375)所言，“她对每个个体的要求，也是她自己努力实践的目标：敢于实践存在主义哲学含义下的飞跃，跳入自由的国度，拆除那些勾连着过去、通向外露的利益局势及其意识形态外衣的桥梁，敢于真正重新开始”。

二、金融犹太人：国家与社会之外的“身体政治”

欧洲民族国家和欧洲犹太民族共同兴衰，这是阿伦特讨论西方反犹主义诞生的基本背景。这一过程大概分为四个阶段：第一阶段是17—18世纪的“绝对君主制时期”，这一阶段的民族国家发展缓慢，但宫廷犹太人已经崭露头角，他们协助君主管理金融业务，支持国家事务；第二阶段是从法国大革命后到19世纪末，近代意义上的民族国家需要大量的资本和信贷去支撑商业活动，而此时只有少数有名的犹太银行家才能满足政府的需求。这一时期金融犹太人和民族国家的关系深度嵌套，富裕犹太人获得了国家授予的多种特权，使他们在18世纪占据了很多重要的城市金融中心；第三阶段从19世纪末到一战爆发前，这一时期被阿伦特定义为“帝国主义崛起时期”，此时，资本主义的扩张必须依赖国家的积极介入，而犹太人在“具有帝国主义头脑的商人”面前失去了在国家商业中的地位，同时，他们作为一个犹太群体（依赖犹太社群）的重要性也降低了；第四阶段是一战到二战这一时期，此时，犹太人的财富对权力不再平衡的欧洲而言已经失去意义，同时，他们“非国家的、内在欧洲的犹太成分”使自己成为普遍仇恨的对象（阿伦特，2014：50—51）。

马克思明确将犹太人界定为新兴资产阶级的一部分，他几乎将犹太人看作这一阶级的代表。在《论犹太人问题》中，马克思把犹太人问题的本质还原成政治国家和市民社会的分裂，同时将犹太人视为市民社会中人的原型。犹太人所代表的是市民社会的阴暗面：自私自利、贪婪且唯利是图。尽管“犹太人在理论上没有政治权利，实际上却有很大权力”（马克思、恩格斯，1972：447）。马克思和恩格斯（1972：429）把现代犹太人问题从黑格尔的宗教和哲学层面下降到市民社会的层面，认为犹太人问题的本质不仅是犹太人的狭隘性，也是“社会”的犹太人狭隘性（沈焘，2021）。根据马克思的观点，正是在犹太人中，资本主义的真正本质——由人与人之间金钱关系中的商品崇拜所带来的异化——才显示出其非人性的一面。

马克思的这一表述有其合理性。桑巴特也有过类似的看法，他在犹太人和资本主义之间建立了明确的关联。犹太人对待生意和商业的态度被认为是一种真正的现代资本主义的精神。犹太人“为了生意而做生

意”，把收益视作最高的目的，并抓住一切商业和生产的时机，这种对待经济的观念被认为是“现代”的（桑巴特，2015：122）。如果仅从犹太人经商这一“传统职业”和他们在经济生活中给人显著印象来看，马克思和桑巴特的说法似乎是有说服力的，但只需要稍微了解一下犹太人口在18世纪末欧洲各国所占的比例，就知道让犹太人代表一个“阶级”有多困难。18世纪末，德国的犹太人大约有7.5万人，奥地利有7万，法国也不超过7万，荷兰大约5万，英国有2.5万（Katz，1973：9）。犹太人在每个国家的占比都远不到千分之一，这样无论如何都无法支撑一个阶级的形成。即使将犹太人视为某一国家资产阶级的代表，可以想见，该资产阶级的其余部分和这一小部分犹太资本家相比，力量也远胜后者。阿伦特（2014：109）也指出，尽管到了19世纪富有的犹太银行家才获得成功，且在欧洲各国还不到100个家族，但正因为这种瞩目，使得犹太人在整体上被看成了一个阶级。

因此，犹太人和资产阶级的关系需要被重新界定。对阿伦特来说，犹太人全然无法代表资产阶级或市民社会，更确切的说法是，新兴的“社会”构成了犹太人近代以来沉浮于民族国家的生存背景。“社会”所划定的“边界”和“场所”既给了犹太人活动以及争取权利与自由的空间，同样也是犹太人被辨识、区分和排斥的原因。在阿伦特看来，近代西方民族国家的特殊产物——“反犹主义”也分为“政治”的和“社会”的，前者是由犹太人本身作为一个自我隔离的群体产生的，这一群体被看作“国中之国”，后者则产生于犹太人和其他一切民族群体之间日益增长的平等，这是犹太人试图融入社会所带来的结果。平等逐渐从一个政治的概念过渡为社会的概念，⁶这反而让个体身上实际存在的差异更难被解释。正如托克维尔对法国大革命的诠释，日益高涨的平等呼声反而加剧了阶级对彼此差异的识别，也即同质化并不意味着团结。因此，“犹太人的条件越平等，他们之间的差异越令人吃惊。这种新的意识导致社会嫌恶犹太人，但同时又被他们的奇特之处所吸引，这种双重反应决定了西方犹太民族的社会历史”（阿伦特，2014：99）。

6. 在阿伦特的语境中，政治上的平等是指在公共领域和私人领域得到明确区分的情况下，人们只需在公共领域彰显平等，而能够把个人之间的差异留给私人领域。但现代社会的特征是公与私的消弭，后果是不再有容纳特殊性的空间，人们被迫在一个统一的社会领域中寻求绝对的平等，最终便是差异更加无处可藏。

和马克思的看法不同,阿伦特(2014:61)认为,犹太人从未获得加入一个阶级的机会。她反对将犹太人视为普通的资产阶级,并且,犹太人在她看来也从未把握住他们随着民族国家崛起得到的新权力,这是由于他们对政治权力既无知又无兴趣。当犹太人被欧洲社会接纳时,并不是作为一个阶级被接纳,而是作为一个在阶级(贵族阶级或资产阶级)中“界限明确,自我持存”(well-defined and self-preserving)的“团体”(group)被接受(阿伦特,2014:49)。这是一个相互选择的过程,一方面,民族国家有意将犹太人保持为一个团体而非阶级,另一方面,犹太人自身也倾向于达成涂尔干所说的群体内部的团结。

国家防止犹太人与阶级社会同化,原因在于近代欧洲的民族国家都经历了统一的中央集权化的过程。对民族国家来说,由于培植任何一个阶级都有可能削弱中央权力,犹太人的“边缘身份”反而获得了青睐。如果要理解现代欧洲犹太人特殊的生存境况,就需要对民族国家的这段历史做一个简单的回顾。首先是公民的同质化。民族国家在发展过程中逐渐使民族性(nationality)成为公民的条件,公民的同质性成为这些国家的显著特点(阿伦特,2014:46)。实际上,阿伦特(2009:205)认为,民族主义就是建立在把民族和民族成员的关系等同于家庭和家庭成员的关系的理论基础上的。界定民族主义通常以“人民”为标准,“人民”被视为主权的持有者、效忠的对象和集体团结的基础。“人民”被认为是同质的,只是表面上被地位、阶级、地域,有时甚至是族裔所分割(格林菲尔德,2010)。其次是国家内部的阶级化。阿伦特沿用马克思的“国家—社会”的二分理论,认为现代国家的根本特性在于社会的发展超出了政治和国家的领域,而法律所规定的平等权并不能解决社会内部实际存在的不平等,这也是她在分析犹太人问题时着重强调的。“一个以法律面前的平等为基础的政体,和一个以阶级制度的不平等为基础的社会之间的基本矛盾”(阿伦特,2014:48),既阻碍了共和政体的发展,也阻碍了新政治层级的出现。尽管宪法保障人权以及公民的基本权利和平等,但一直到一战爆发之前,欧洲国家国民的社会地位仍然取决于他们所出身的阶级。这种国家内部的阶级化是一个国家主权逐渐强大的结果,同时也意味着,除了中央权力,国家的其余力量逐渐将自己组织为一个依附主权的附属结构。“发展完备的阶级制度意味着,一概使个人地位由他在自己阶级内的成员属性与他和另一

人的关系来界定,而不是根据他在国家中或在国家机器中的地位来确定”(阿伦特,2014:48)。这种国家内部群体的阶级化,以及君主自身权力的集中化,并不意味着民族国家中的各种社会力量朝着凝聚和合作的方向发展,相反,不但阶级之间出于角逐利益和地位的目的会展开激烈斗争,代表国家的君主也和社会各阶级日益分裂。法国大革命的爆发就是西方民族国家这一发展过程的缩影,而革命正是阶级矛盾无法调和的结果。

正如封建君主依赖贵族一样,民族国家的专制君主也试图寻找可以扶持的可靠力量,但他们发现自身的意志很难依靠社会各阶层来完成。18世纪末期,“各个国家里没有一个等级或阶级愿意或能够成为新的统治阶级,表明自己认同政府,就像贵族阶级在过去几个世纪里那样”(阿伦特,2014:53)。阿伦特把民族国家的充分发展归因于君主专制未能在社会中找到一个替身,这意味着一方面(民族)国家开始宣称有高于一切阶级的权力,另一方面国家与社会分裂的形势日益加剧。⁷

此外,民族国家的发展也是专制君主财政扩张带来的结果。“当国家想和社会上的一个主要阶级结盟的一切尝试全都失败后,它就选择建立自身成为一个庞大的商业财团”(阿伦特,2014:53)。西方近代民族国家的形成是一个权力不断集中到君主手中而贵族力量不断被削弱的过程。自中世纪起,封建的统治形态便在君主不断加强的中央权力下呈现颓势,这一过程最重要的历史事实即中央对财政管控的加强。君主专制是第一个需要正常收入和财政保障的统治形式(阿伦特,2014:51),出于国家行为和特定目的的需要,君主通过战争掠夺和垄断税收的方式来集中钱财。在《旧制度与大革命》中,托克维尔(1992)对税收和捐官制如何导致革命有充分的论述。又因为贵族被明确限制不能从事商业活动,他们对货币的占有往往无法和市民阶层相提并论。总体而言,由君主主导的各阶级围绕宫廷官职展开的竞争,无法离开逐渐加强的财政管理和可支配的货币。其结果便是,以土地和武力为标志的封建贵族

7. 埃利亚斯(2013:393)在提到西方近代社会的“国家机制”时给出了一种解释:君主之所以不能过分倾向于某一社会阶层,是出于力量均衡的考虑。中央领主的利益从来不会和社会的某一个别阶层或集团的利益完全等同,如果他过分远离或亲近某一个阶层,就可能危及自身的社会力量。

逐渐没落,而坐拥财富的市民阶层逐渐兴起。到这里为止,我们已经以非常简略的方式引出了犹太人在西方民族国家登场的重要历史背景。简单来说,国家与社会的分裂是犹太人进入欧洲近代历史的契机。⁸

综上所述,阿伦特(2014:48)提出了不同于马克思的断言,民族国家的犹太人不属于某一个阶级,他们最大的特点恰好是“无阶级”:

他们自己并不构成一个阶级,他们于所在的国家内也不属于任何一个阶级。作为一个团体,他们不是工人,不是中产阶级,不是地主,也不是农民。他们的财产似乎使他们构成中产阶级的一部分,但是他们并不与中产阶级共担资本主义发展之责任;他们很少代表工业企业,在他们处于欧洲历史的最后几个阶段时,如果他们大批地成为雇主的话,那么他们只雇用白领职员,而不雇用工人。

阿伦特在这里为犹太人区分于国家中真正的中产阶级找到了一个标准,即是否承担资本主义发展的责任。尽管犹太人在民族国家中生存,但他们的地位并不能通过和其他阶级的关系来确定。从事经济活动的犹太人一方面受到国家的特殊保护,另一方面自己也竭尽所能为政府提供经济服务,但这些反而阻碍了他们自身成为一个具有共同利益的社会阶级。

在犹太人从事的经济活动中,资本主义的工商业,尤其是生产活动,一贯被忽视。阿伦特提到一个例子:18世纪初,奥地利的一个工厂因经营不善被拍卖,犹太人威特海默(Wertheimer)宁可给皇帝一笔钱让他买下,也不愿自己接管工厂,理由是他的时间要花在金融活动上。这与桑巴特的观点正好相反,也就是说,犹太人其实对经济活动中的生产活动并无太多兴趣,他们几乎全都从事国家信贷或国际资本活动,创办大企业不在他们的考虑中(阿伦特,2014:48)。这也符合韦伯(2005:297)的判断,“犹太人在法律上与事实上不确定的身份状况,使得他们

8. 民族国家的发展带来的最显著的影响,是贵族阶级的衰落和市民社会的兴起。我们今天熟悉的市民社会传统,就是对这一过程的理论转述。总体上,黑格尔对市民社会持一种相对积极的态度。马克思部分保留了黑格尔的主张,但他认为应当取消市民社会中的特殊利益,建立一个以普遍利益为主导的公有经济和公有财产的绝对共同体(洛维特,2006:332)。在马克思看来,政治国家和市民社会处于对立的地位,因此对政治国家的真正恢复,首要的就是要取消市民国家对国家的实际统治。和本文论述犹太人问题密切相关的部分在于马克思对市民阶级的“特殊”解释。

很难经营具备固定资本的、持续且合理的企业,而只能从事贸易及其(尤其是)货币交易”。⁹阿伦特(Arendt, 1973: 14)将犹太人的这种处境称为“身体政治”(body politic),¹⁰特殊之处在于“没有另外的社会实在,因此从社会角度来看,他们处在真空中(in the void)”。¹¹

阿伦特并未解释“身体政治”的具体内涵,笔者在这里试图给出一个基于语境的解释。“身体政治”最好从字面上去理解,如果我们结合齐美尔对“陌生人”的描述,就能把握这里“没有社会实在”以及“处在真空中”的含义。犹太人是“潜在的漫游者”,他们并不固定于社会环境的某一地域空间,“那种对中间贸易的依赖和对纯粹货币交易的依赖,赋予外来人以流动的特殊性”(齐美尔,2002: 343)。因此,犹太人真正能够“随身携带”的只有他们自己的身体,而在身体之外,他们没有也不想追求另外的社会实在带来的羁绊。外部世界未曾过多占据犹太人的思想,它既不承载犹太人的社会愿望,也不会造成他们的精神困扰,最多是作为一个商业交易的领域。“很多犹太人甚至不属于任何社区,他们从一个地方流浪到另一个地方,过着不相干、不安定的生活。由于没有固定的居住地,他们也未能形成对机构的责任以及相应的道德要求”(Katz, 1973: 26)。

阿伦特曾在多处提到,犹太金融家的财富在民族国家后期的发展中逐渐变得“多余”,即由于这些资本不属于任何一个国家,所以不能应用于某个具体国家的扩张企图。而拥有这些多余资本的金融家很快就

9. 韦伯在这里论证的正是“犹太人和新教徒谁才是资本主义精神担纲者”的问题。显然,在韦伯看来,能承担这一责任的群体首先要具备能够经营“具备固定资本的、持续和合理的企业”的能力。阿伦特的看法呼应了韦伯这一观点。同时,韦伯等学者还认为,西方资本主义的核心是一种和伦理有关的“劳动”或“职业”精神,但后者在犹太人那里是缺失的,犹太人被限制在流通领域,他们的财富是流动、不稳定的,可以随时从一个国家转移到另一个国家,所以无法成为民族国家在发展过程中的可靠力量。犹太人的财富到了某一阶段对民族国家来说会被认为更可能是威胁而不是助力。

10. 在今天的政治学中,“身体政治”是一个专门的名词,涉及身体的权力和政治关系,探讨身体如何被政治事件包括其中或排除在外,以及如何运用身体去巩固或挑战社会不平等以及权力关系(Brown and Gershon, 2017),一般被视作诞生于20世纪60年代的女权主义运动。这一概念背后同样有强烈的社会和政治批判视角,但阿伦特对这一概念的使用区别于惯常的用法。

11. 在另外一处,阿伦特(Arendt, 1973: 17)还提到,这种犹太人的“身体政治”赖以建立的基础正是民族国家和社会分裂的日益加深。

发现自己也成了“多余的人”，被排除在常规的生产过程之外。¹²

犹太人的“身体政治”赋予他们游走于各处的灵活性，同时他们又有不属于任何固定阶层的边缘性，这使得他们极度契合统治者的需要。统治者反过来又为犹太人提供了他们所缺乏的“特权”。桑巴特(2015: 45)这样描述犹太人和统治者的关系：它们“并肩走过历史学家所谓的现代。对我来说，这种联系是资本主义兴起的象征，继而是现代国家兴起的象征”。

如上述所言，欧洲的民族国家一开始对犹太人的接纳是以特权而非公民权的形式来完成的。在“犹太人解放”之前，他们尽管生活在这些国家，但并不作为阶级存在。他们既无法享受作为一个社会阶级的权利，也不能承担发展资本主义(韦伯意义上)的责任。他们和统治者的关系也是具体和个人的，无法覆盖全体犹太人。特权本身甚至就是一种区隔，既将这些早期的犹太金融家和“社会”区隔开，同时也将他们和其他贫穷和边缘的犹太人区隔开。然而，当欧洲的全体犹太人逐渐迎来他们的公民权时，情况却变得更加复杂了。

三、“犹太人解放”前后：犹太人的特权与无权

实际上，从17世纪到18世纪末，只有一小部分犹太人享有择地而居、自由旅行、携带武器和要求地方机构保护的特权。这些犹太人的生活水平大大超出同时代的中产阶级，也比其他商人享有更多的权利(阿伦特, 2014: 53)。犹太人一方面在军需供应上为君主提供战争和扩张的资源，另一方面又作为皇家和地方王公的理财专家，为他们提供日常开销的费用。君主在与社会各阶层博弈的过程中不断收紧对税收的控制，并逐渐将其货币化和常规化(埃利亚斯, 2013)，而货币交易正是犹太人最擅长的领域。¹³ 欧洲几乎每一个君主和王室都配有一名“宫廷犹太

12. 犹太人的种族渊源为他们的金融家角色涂上了一层“无家、无根”的象征性的神秘色彩(阿伦特, 2014: 279)。在《人的境况》一书中，“无世界”也是一个关键概念，尽管阿伦特在这本书中没有提到犹太人问题，但她对现代世界劳动力——完全依托身体的私人活动——的批判可以看作犹太命题的延伸。也即，犹太人的处境和现代人的境况有共同之处：人们缺乏能够扎根以及因此能面向世界、把握现实的固定空间。

13. 在还没有获得公民权的时期，犹太人在欧洲的生存处境主要取决于他们是否拥有居住权。然而，居住权的有无又取决于和当局所签订的契约，这些契约规定了哪些职位向犹太人开放，哪些被禁止。各地分配给犹太人的职业类型各不相同，但总体(转下页)

人”为他们掌管金融事务，德国更是在每个州都设置了自己的“宫廷犹太人”，很多“宫廷犹太人”因为忠于君主而被授予贵族称号（桑巴特，2015：52）。出于国家尤其是君主本人的利益，少部分成功的犹太人开始形成一个享受特权的群体，他们的特权由统治者给予。

在欧洲的犹太人获得公民权之前，各个国家的大部分犹太人生存的外部环境都比较差，比如，当时法国、巴伐利亚、德国、奥地利等国的法律明文禁止犹太人定居（阿伦特，2014：53）。无论是基本的人权还是和经营有关的权利，每个国家给犹太人提供的待遇也非常不同，比如，有的不允许犹太人沿街叫卖，有的不允许犹太人开店，有的则不允许犹太人做手艺人。总之，在不同国家和地区，对犹太人权利的规定千差万别且不断变动。不管在哪个国家，犹太人在“前解放时代”（pre-emancipation era）的情况都高度一致：“犹太人在各个地方都被排除在中央和地方政府的公职人员之外，他们不能进入酒吧，不能参选议员，也不能进入军队，甚至不能进入大学深造”（桑巴特：2015：169）。犹太人甚至还会因为没有缴纳年度人头税而有被驱逐的可能（Katz，1973：17），而一些学者将这看成一种犹太人中立性的优势，这多少有些讽刺：“任何其他公民都是某种特定的财富的所有者，而且，他的税收可以随着财富的变化而变化；然而，犹太人作为纳税人首先是犹太人，这样一来，他的税收的地位获得一种不变的要素”（齐美尔，2002：347）。

总体而言，“解放”之前的犹太人在政治上是完全无权利的，他们的地位由所享有的“社会特权”来决定，分为不同“档次”，从可以世袭的权利到仅仅是默许临时的存在（桑巴特，2015：167-168）。小部分的特权犹太人完全意识到了自身的特权并加以利用，但政治上的无知和特权的社会地位使他们与其他犹太人割裂开来。为了获得其他贫穷犹太人无法享有的“平等”权利，他们必须以自己能够提供的服务来“赎买”。

可想而知，这种境地会在犹太人内部造成多么大的不平等，那些为君主贡献服务的犹太人得到了宫廷的册封，甚至获得了贵族的头衔，其他犹太人则仍处于赤贫之中。到18世纪末，柏林的犹太人尽管已经达到财富顶峰，但还是设法阻止东部省份的犹太人进入，因为他们不愿意

（接上页）来说他们的商业活动被固定在一个单一的主题上，即与金钱投资有关的职业（Katz，1973：17-18）。但卡茨（Katz，1973：189）也指出，这种职业虽然一开始是被迫的，但“犹太人解放”之后，他们仍然被传统职业（贸易和放贷）吸引，不愿意尝试新的职业。

和贫穷的同族人分享地位，也不愿意承认他们和自己是平等的（阿伦特，2014：54）。法国的情况也类似，特权犹太人极力抗议政府赋予各省犹太人平等的权利。阿伦特（2014：54）认为，这些都说明犹太人“不是以平等权利，而是以特权和具体自由来思考”。

随着民族国家的发展，从18世纪末开始，尤其是受到法国大革命的影响，欧洲各国在经济、政治、社会结构以及统领这些领域的意识形态领域，都发生了剧烈的变革。经历变革的国家和政府在合法性的要求下，不得不着手解决旧秩序下的不平等问题，于是，欧洲的犹太人迎来了“解放赦令”。从1791年9月法国颁布犹太人解放法令开始，荷兰、英国、德国等国家陆续赋予犹太人完全公民身份（桑巴特，2015：169）。1760—1860年，欧洲犹太人从被视作一个分散犹太民族的一部分，开始转变为一个复合的指涉：“犹太人”这一表达现在意味着两个社会单位，其一是国家（法国、英国或德国）的一员，其二是作为一个犹太人（Katz，1973：1）。在这一百年中，犹太人经历了一场变革，他们的法律地位、职业分布、文化习惯、宗教观念和行为发生了改变，这一过程被赋予各种名称：归化（naturalization）、改革（reform）、公民改良（civic betterment）、融合（amalgamation）、同化（assimilation）、解放（emancipation）等，其中，“解放”一词是最被广泛接受并使用的。尽管每个西欧国家的犹太人解放过程都可以单独讲述，但这一过程不能被孤立地讲述。¹⁴将西方的犹太人解放作为一个有意义的整体来介绍是正当的，因为影响这些变化的基本力量是相同的（Katz，1973：4）。“犹太人公民地位的改变——从陌生人到公民——在任何一个欧洲国家都不是一般立法的结果，他们作为社会的平等成员被接受也不是互相适应的自然产物”（Katz，1973：7）。这一问题在政治和社会方面都被视为特殊问题，并在每个国家的立法机构和公共舆论方面引起激烈的争论。

犹太人获得公民权的结果是，以前服务于皇家和地方王室的宫廷犹太人，现在变成了为国家提供更多金融服务的国家银行家。19世纪

14. 例如摩西·门德尔松等德国改革者的榜样和教导影响了法国犹太人，法国犹太人通过大革命获得的政治进步反过来又影响了德国犹太人。荷兰也在被法国征服后效仿法国赋予了犹太人公民身份。在19世纪30年代，“犹太人解放”在英国成为一个政治口号，并传到欧洲大陆（Katz，1973：4）。关于“犹太人解放”的几个阶段，还可以参见卡茨（Katz，1964）的研究。

的金融犹太人成了公民,受法律保护,不再被任意剥削,也能够作为独立的立约人和国家打交道,并利用谈判能力争取经济利益。这是 18 世纪的宫廷犹太人和 19 世纪的国家银行家的主要区别。

对曾经的宫廷(特权)犹太人来说,在解放赦令颁布之前,他们就已经通过为君主和王室服务获得了和其他人一样的“公民权”,解放在法律上确定了他们的现状。解放只是使犹太人在公民权上的差异被抹平,特权犹太人的社会地位但也因此被削弱了。解放给曾经的特权犹太人带来的第一个后果,便是不再能通过依附于君主而获得优势,他们若要维持曾经的荣光,就必须发展新的机会。

于是,过去的宫廷犹太人开始逐渐转为有实力的国家银行家,并开始在国际社会崭露头角。到 18 世纪末,犹太人已经不再满足于服务某一国政府或君主,而是决定建立一个国际网络。“解放”对于富有的犹太人来说是威胁而非喜讯,因为他们在欧洲各国的地位基础取决于他们的特权。

这一史无前例的过程在很大程度上是罗斯希尔德家族对犹太人真正解放的危险的一种反应,真正解放以及伴随而来的平等会威胁到犹太民族,会在各个国家里被同民族化(nationalized),而摧毁犹太银行家的地位基础的是他们在欧洲各国之间的优越条件。(阿伦特,2014:63-64)

所谓“犹太人真正解放的危险”,是指平等带来的同化。个别犹太人通过机遇或经营在各个民族国家获得上升渠道的时代一去不复返了,也即,“无计划、无组织的偶然发展”(阿伦特,2014:65)已经不再可能。这既是由于犹太人的法律地位已被确保,从而失去了原本不属于任何一个阶级的“特殊优势”,也是因为各个国家“真正”的资产阶级开始和国家追逐共同的利益,因而取代了犹太人原本的位置。犹太银行家现在只能有组织、有计划地在“国家之外”寻求“国家之间”的地位优势。

罗斯希尔德家族的崛起就是犹太人这种转变的一个典型。1811—1816 年,在拿破仑战争的最后几年,欧洲大陆各地纷纷出现了重组国家机器的需要,大量政府公债发行,此时,亟需一个独立于所有国家主权的金融机构帮助各国政府管理这些公债(阿伦特,2014:64;波兰尼,2017:52)。罗斯希尔德家族仿照英国银行建立的金融机构打败了其他所有犹太和非犹太的竞争对手,获得了独占权。

罗斯希尔德家族的成功迅速造就了他们在国际上的垄断地位,也使他们同时获得了调控整体犹太人资本的力量,并拥有了将犹太人的财富转入国家商业的渠道。在前两个世纪,犹太人还未能形成的社会网络,到19世纪经由罗斯希尔德家族的组织,已经足以为中欧和西欧的犹太人提供一种国际凝聚力。罗斯希尔德家族周转在各个国家之间,形成了一种独特的制度——国际金融。在19世纪的后30年和20世纪的前30年,他们成为世界政治与经济组织之间的主要联系。由于他们独立于所有国家的中央银行,从而赋予了自身一种国际主义的抽象原则,甚至因此具有了维护一般和平的功能。¹⁵

罗斯希尔德家族的崛起在某种程度上成为犹太人旧有宗教和精神传统的替代品和犹太民族凝聚力的一个新的象征,“对于外界来说,这个家族也成了犹太国际主义在一个以民族国家和由民族构成的世界中活动的现实象征”(阿伦特,2014:64)。罗斯希尔德家族的成功,加深了人们对犹太人以家族纽带和血缘关系来界定民族的认识。这个家族一度被认为是兄弟互助理想的典范,五兄弟尽管分布在欧洲各国,但彼此既是一个不可分割的利益团体,又以非同寻常的协作关系运转着家族生意(弗格森,2009:127)。

然而,阿伦特认为,这些失去了旧日弥赛亚期盼和传统宗族共同体的金融犹太人已经认识到自己的生存处境,并开始主动将家族圈子视为在异族和敌对环境中的堡垒。因此,尽管现代犹太人的历史是逐渐融入欧洲社会的过程,但一部分犹太人仍然主动或被动地重新建构他们的认同与边界。在那些爆发“反犹运动”的国家,总流行着相似的观点:犹太人代表一种国际贸易组织、一个世界性的家族和一致的利益,他们是君主背后的神秘力量,政府则是这些犹太人在后台操纵的傀儡。反犹主义者认为,犹太人的凝聚力是他们融入国家和社会的障碍,即使现在和其他公民平等了,但犹太人仍然会如涂尔干所说的那样保持稳定的内部团结,简而言之,犹太人构成了一个“国中之国”(Katz,

15. 波兰尼(2017:50-51)指出,使19世纪的文明得以可能的一个制度就是“均势制”。为了维持一个有组织的均势欧洲和相对和平的环境,欧洲的王公贵族组成了一个神圣同盟,他们在这种新形势下未为人所知但强有力的社会工具就是“国际金融”。罗斯希尔德家族即是国家金融的代表。阿伦特(2014:64)也指出,“罗斯希尔德家族成了神圣同盟的财政大臣”。

1980:58)。

由于和国家权力来源的密切关系,犹太人无一例外地被指认为权力的象征,但因为他们在社会之外游离,又保有密切的家族圈子,所以总被怀疑将毁灭一切社会结构(阿伦特,2014:66)。就像艾森斯塔特(2019:125)所总结的那样,在现代民族国家集体认同建构的过程中,原始因素、公民因素与普世主义元素之间的张力,会激起强烈的对犹太集体认同的排斥。罗氏家族的这种崛起,既包括资本层面的利益争夺,又有宗教原始元素中的敌对性,同时,犹太金融家所朝向的国际和普世主义又与更加强调同质性的民族主义相矛盾。

一直以来,犹太人都被视为一个由家庭、宗教、社会和经济联系在一起的社群,这种结合常导致他们被不太恭敬地称为“种姓”(a caste)(Katz,1973:190)。人们称这一群体为“新的贵族”(new aristocracy),因为他们拥有重要的经济资本。然而,正如阿伦特所看到的,尽管这些富有的犹太人看似引领并维持着犹太社群的团结,但他们无论是在社会还是地理层面都不属于普通犹太人所组成的社群。特权犹太人骄傲地宣称他们“从不臣属于世界上的任何一个国家”,却不知道在其他人(尤其是基督徒)看来,他们“不能自治,屈服于外族统治,无权力,无尊严,在全世界到处流浪,在各处都是异乡人”(阿伦特,2014:109)。¹⁶在这种语境中,“异乡人”是一种绝对的劣势处境。

尽管所谓的“特权犹太人”富有且在社会中拥有一定的权势,但这一地位并不稳固。他们的特权有赖于身份的边缘性,这种边缘性一方面是民族国家有意保留的,另一方面也是他们主动的选择。他们被看作“新贵”(parvenu),但这是一个暗含贬意的称呼。在 parvenu 和 pariah 之间并不存在绝对的区别,甚至,前者只是后者的一种特殊形式。财富和金融资本也无法掩饰犹太“新贵”低下和边缘的社会地位,他们的光鲜只是表象,留给他们的实质社会机会少之又少。

16. 在非犹太商人看来,只要不涉及体力劳动,犹太人不蔑视任何生意。非犹太商人被对政治事件的兴趣、真正或想象中的荣誉感,以及最重要的是大获成功或加入贵族行列的希望分散了注意力。但犹太人似乎不受这些影响,他们的特点在外邦人看来是“与世界分开,过一种真正沉思的生活”,这使得他们能够用一种纯粹的商业观点来审视周围发生的事情(Katz,1980:62)。

四、犹太知识分子的社会“同化”：启蒙运动与“教化” (Bildung)问题

他到底属于哪里？作为一个犹太人，他并不完全属于基督教世界；作为一个不信教的犹太人——就像他最初的身份一样，他并不完全属于犹太人。作为一个讲德语的捷克人，他不完全属于捷克人；作为一个讲德语的犹太人，他不完全属于德国人……作为一个劳工保险公司的官员，他不完全属于中产阶级；但作为一个中产阶级家庭之子，他又不完全属于工人阶级。他在同僚中无法自在，因为他知道自己是个作家；但他也无法完全成为作家，因为他还要为家族利益贡献自己。而“在我自己的家中，我比陌生人还要陌生”。(Günther, 1960: 18)

这段话是德国评论家安德尔·龚特尔(Alder Günther)对卡夫卡的评价。

追求经济成功的富有犹太人与另一类犹太群体——犹太知识分子——不可分而论之，二者往往是父辈与子辈的关系。对父辈犹太人来说，商业和经济的发展是他们的目标，而子辈追求的是欧洲文化(Sokel, 1999)。犹太人与金钱之间的特殊关系甚至也可以被理解为一种对抽象事物的喜好，“钱往往是股票、银行存款这些抽象的形式——他们依恋的不是钱的感性结构，而是钱的抽象形式”(Sartre, 1948: 91)。犹太人的“爱财”是因为他们有意识地只考虑人与事物之间的理性、普遍、抽象的联系(Sartre, 1948: 93)。对抽象、理性和普遍事物的偏爱是两类犹太人共同的属性。富有的金融犹太人能以经济上的成功忽略政治上的劣势，而对犹太知识分子来说，一方面，他们智识的敏锐让自己更清醒地意识到自身乃至整个犹太民族的处境，另一方面，“知识”的普世倾向又让他们面临痛苦的抉择：回归传统还是顺势同化。在一定程度上，犹太知识分子更加深刻地体认着全体犹太人的“局外人”属性。

富有的犹太人不愿意脱离犹太民族，犹太知识分子却希望离开自己的民族，被主流社会接纳。这两类犹太群体都有一种共同的感觉，即自己是犹太人中的特例(阿伦特, 2014: 109)。富有的犹太人因为对政府的贡献而自认处在犹太民族的共同命运之外，犹太知识分子也感到自己是人类中的特例理应被社会接纳。这些犹太知识分子一开始的龃龉并非来自更大的社会，而是来自他们的犹太同胞。在反思甚至憎恶富有

犹太同胞的行为或“行为不端”时,犹太知识分子“走出”了他们的家庭与传统,获得了知识分子最初的距离感。¹⁷但“出走”的知识分子发现他们既无法回到犹太社群,也无法真正融入主流社会,而是处在“正视自身犹太身份”和“与外邦人同化”的矛盾情愫(ambivalence)中。

如上文所述,现代犹太历史,一般被认为是犹太人在19世纪争取公民权的这段历史,开始于犹太人真正获得公民身份的这个时期。欧洲文明在近几年经过各种世俗化运动后,已经逐渐不再以宗教来定义个体能否参与政治共同体。在1789年的《人权宣言》中,以传统基督教因素来定义公民权的因素似乎消失了,相应的还有君主传统合法性的削弱,而开始被强调的是全体公民都有共享权力的权利(艾森斯塔特,2019:97-103)。大革命后的法国率先为犹太人打开了通往社会的大门:只要将自身定义为一个宗教和社会团体,¹⁸而非民族或政治团体,犹太人就可以获得完全的公民权。

除了政治力量之外,非政治因素也起到了重要作用,这就包括理性主义与最重要的宗教宽容思想的出现。理性主义使人们相信个人和社会的性格是可以被塑造的,同时也催生了世俗国家的概念。而宗教宽容,即在一个社会中接受各种宗教体系和机构,以及随之而来的国家道德自足(moral self-sufficiency)理念,都为犹太人融入外邦人社会铺平了道路(Katz,1973:38,1980:24)。于是,政治解放带来了社会同化,当时的人们都认为,犹太人积极融入主流社会不仅有社会意义,还有文明意义,是“实现犹太文明使命的一种方式”(艾森斯塔特,2019:99)。

在《启蒙运动与犹太人问题》一文中,阿伦特(Arendt,2007:3)在开头就点明,现代犹太人问题需要追溯到启蒙运动时期。启蒙运动是一场

17. 阿伦特(2014:109)和库迪希(Cuddihy,1974:137-138)都看到,犹太知识分子大多来自商人家庭,他们最初的争吵是在家庭中。库迪希(Cuddihy,1974)主要讨论的是弗洛伊德和马克思这两位犹太知识分子如何在审视犹太同胞的过程中发展了他们的理论。在库迪希(Cuddihy,1974:5)看来,犹太知识分子的意识形态是一种被禁止的种族自我批评在外邦人文化中的投射。整个19世纪和20世纪,犹太知识分子都在尝试一个共同的使命,即合法化他们所观察到的解放犹太人在事实上的种族“隔离”。他们中有的通过“犹太复国主义”实现这一点,有的通过将其更归入阶级因素(共产主义和社会主义)来实现(Cuddihy,1974:137)。

18. 艾森斯塔特(2019)认为,犹太人的解放只能在将其自身定义为一个宗教团体而不是民族的前提下进行,因为现代民族国家无法容忍犹太人作为一个独特而分离的民族置身于他们中间。

泛欧洲运动,但就本文的犹太人解放语境而言,德国启蒙运动的影响更为深远。犹太人的同化问题在德国具有决定性意义。在德国曾出现一个短暂的时期,该民族的先进分子不仅接纳犹太人,甚至还一起合作,但这恰好表明德国人和犹太人的关系从来不是理所当然的(阿伦特,2014:111)。“文化本身,以及作为一种计划的教育……不像在德国那样构成犹太人的行为模式”(阿伦特,2014:111)。换言之,德国出现了一个由犹太知识分子和德国非犹太知识分子共同发起的教育性运动(project),这是一场旨在改造犹太人的运动。在这场启蒙运动中,犹太人的“未来形象”(the image of the future)被明确设想出来,他们期望犹太人的性格会被塑造和改变。这种改变将通过教育来实现(Katz,1973:69)。对“未来形象”的期望及其所包含的思想也影响了犹太人地位的实际变化(Katz,1973:71)。

自门德尔松(Moses Mendelssohn)关于“真实同化”(genuine assimilation)的研究以及多姆(Christian W. Dohm)《论犹太人的公民改善》(On the Civic Improvement of Jews)(1781)一文发表以来,同样的论点也在莱辛——一位主张犹太解放的代表性人物——那里反复出现(Arendt,2007:3)。多姆发表的关于犹太人“公民改善”的论文,背后的精神是一种19世纪启蒙运动的普遍乐观主义,即完全相信人类个体、人类群体和整个人类社会的自我改造能力。多姆的重要性不在于将重点从神学转向人文和政治,而在于将关于犹太人地位的建议与整个社会即将发生的变化关联起来(Katz,1964)。这就是说,犹太人问题现在不仅是被当作一个特殊的“社会问题”来对待,更是西方文明对自身进步的确认。“公民改善”(bürgerliche Verbesserung)的逻辑主体既是犹太人,也是社会本身,或者两者都是。在达到令人满意的改善水平之前,社会和犹太人都需要自我更新(Katz,1964)。¹⁹

对莱辛而言,最重要的是人类拥有共同的理性。以他为首的德国启

19. 门德尔松称赞多姆的文章,但在讨论多姆的建议时,他放弃了“公民改善”这一说法,取而代之的是“公民接受”(civic reception,德语原文为 bürgerliche Aufnahme)。因为他敏锐地看到多姆的表述中隐含了对犹太人道德特性的反思,也就是说,犹太人能够被社会接受是以道德判断的方式进行的。在那之前,犹太人需要进行大量的适应和调整(Katz,1973)。但门德尔松没能坚定地沿着这种反思得出任何政治角度的结论,他仍然仅仅满足于作为一个著名知识分子所得到的优待,阿伦特(2014:103)称他对政治和公民权利漠然的态度是“一种卑顺的满足”。

蒙运动并非简单地抛弃了宗教启示，他们还为此种抛弃赋予了正面意义：一种纯粹人类（purely human）的发现（Arendt, 2007: 4）。在门德尔松时代的柏林，犹太人可以作为“一切人都是人类”（阿伦特, 2014: 101）的活证据，与犹太人的友谊和交往成为人类尊严的新证据，并且，由于犹太人饱受苦难和蔑视，他们反而是更具有典范意义的人类。

门德尔松从莱辛那里学到重要的一点：一个人一旦意识到自己的理性，就可以重新开始建立一种历史。门德尔松求助于一种绝对的理性，每个人在理性中都只依赖自己。思考的人能够在独立于他人的情况下发现真理，这种理性甚至能够独立于历史。这是门德尔松作为一名犹太知识分子为他的同族寻求的一条救赎之路：理性有超越历史的普遍性和独立性，因此犹太人不需要再坚持一个弥赛亚王国的实现，理性自身就可以赋予他们通过追寻永恒真理来获得为人之尊严的可能。因此，犹太人的理性主义几乎可以看作一种对普遍性的激情。如果理性存在，那么就不存在“法国真理”或“德国真理”，因为真理只有一个，对所有人都一样（Sartre, 1948: 80）。在启蒙运动之前，犹太人的历史是置身于偏见之下的历史，而启蒙运动赋予犹太知识分子的任务，就是将当下和未来从历史的重负和后果中拯救出来（Arendt, 2007: 8）。

在门德尔松之后，理性和历史的关系对犹太人而言更加紧张。作为第一代主张同化的犹太人，门德尔松仍然将启蒙和解放与犹太宗教紧紧联系在一起，他的学生和追随者为了更好地融入欧洲社会，选择拒斥犹太宗教和历史。例如，弗里德兰德（David Friedlander）作为第二代同化主义者，就认为犹太的特殊性是融入社会的障碍。第二代同化主义者更加激进地诉诸普遍理性，尽可能地减轻犹太历史的特殊性带来的负担。

除了犹太知识分子，德国启蒙运动的另一位代表人物赫尔德（Johann Gottfried von Herder）也参与了这场关于“犹太人与社会”的讨论。在赫尔德这里，理性和历史的关系再次颠倒，他认为理性从属于历史，抽象概念中并没有能够统领历史的法则（Arendt, 2007: 12）。哲学家不能解释他们（人民）存在或为何存在的原因，在赫尔德的理解中，“宗教只不过是通过对人而实现的目标”（Arendt, 2007: 13）。这种认为历史的力量超越理性的观点，否定了理性所预设的人人相同（sameness）的论断。赫尔德的历史观强调个人和民族历史的重要性，每一种文化对人类的进步都有不可取代的独特贡献，并且这些贡献不该彼此冲突（伯林，

2009:59)。正是从赫尔德开始,犹太人的历史才被正视,并被认为是犹太人拥有独一无二文明的原因,尽管这是犹太同化主义者希望舍弃的。赫尔德肯定了犹太人流散和被压迫的历史,认为这是犹太人作为一个民族的一部分,但也因此提出了另外一个问题:在多大程度上,有独特历史和传统的犹太人能够同化到他们所在的社会中。赫尔德最终给出的答案也是“教化”(Bildung),这个概念的英文解释是塑造或形成(formation)。在德国语境下,Bildung实际指的是一种普遍的文化适应(Holub, 2018:21)。赫尔德的“教化”概念是说,一旦犹太人完成了塑造,他们就能恢复人性(humanity),同时承担起重要的历史任务:

他们抛弃了骄傲的民族偏见,放弃了不属于我们这个时代的气质,甚至不属于我们的气候的习俗,他们并不是作为奴隶……而是作为受过教育的人的共居者,协助建立科学和人类的整个文化……不应让他们通过获得商业特权而获得荣誉和道德,而是要通过纯粹的人性、科学和公民美德将他们提升到这些目标的高度。这样,他们的巴勒斯坦才会无处不在。

(Arendt, 2007:15)

正如阿伦特所说,启蒙运动时期强调的这种以“形成”(formation)和“宽容”(tolerance)为核心的人性观并没有带来预期的友好结果。基于一种良善的愿望而给受过教育的犹太人过高期待,对犹太人的社会地位和心理状态反而造成了更严重的冲击。犹太人的自我完善成了实现全面公民权利的先觉条件。他们需要首先证明有能力进行自我改革,才能获得来自法律方面的确认(Katz, 1964)。

于是,受过启蒙运动洗礼的犹太知识分子自觉组成了一个“开明犹太人”(enlightened Jews)群体,他们一方面主动区别于其他“尚未开化”的犹太人,另一方面开始迎合主流社会对犹太人的“人性”期待。他们与非犹太人保留着接触,但总体来说他们是受到特殊社会使命的感召:向犹太社区传播启蒙运动。“因此,开明的犹太人在两条战线上工作:作为作家、教育家和改革者,他们照顾自己的兄弟,同时也追求和非犹太同行共同的启蒙文化,在可能的情况下与非犹太人进行社会交往”(Katz, 1973:54)。霍克海默(2004:309)提到,犹太知识分子身上有一种特别的严肃性,这种严肃性是西方犹太人经历的同化过程的对立面,他们之所以如此认同主流社会的秩序,是因为他们只能用自己的理想去

衡量这种秩序。

1790—1806年，拉尔·瓦恩哈根在柏林主持的犹太妇女沙龙就聚集了当时一批最为“开明”的贵族、中产阶级知识分子和演员，他们都是一些处在社会边缘、不守旧也不带偏见的进步人士。在这个沙龙中，犹太人和基督徒能够完成其他地方不能实现的社会接触。这是一个特殊的社交圈，以“柏林沙龙”（Belin Salon）闻名，也是柏林第一个由女性领导的社交圈。²⁰在阿伦特的介绍中，由于是启蒙运动的产物，“柏林沙龙”最重要的特征是“中立性”（neutrality）。因此，柏林的犹太人不必将自己从社会关系中解放出来（他们一开始在社会之外），就可以进入这一所谓的“社会中间地带”（Arendt, 2005: 58）。这个圈子不以成就或社会地位作为加入的条件，唯一的要求就是“有修养的人格”（a cultivated personality）（Arendt: 2005: 60）。该圈子的另一特征是“歌德崇拜”，他们从对歌德的崇敬中找到了自己的表达方式，因为歌德精神代表一种不分阶层、族群对修养的普遍追求。

德国社会中犹太人同化激起的讨论与歌德的小说《威廉·迈斯特》的流行处在同一时期，小说的主要内容是出身于小市民阶级的年轻人如何通过展现并表演他的个性上升到贵族阶层。阿伦特指出，在当时的德国，犹太人问题和这部小说的主旨一样，都是一个教育问题，一切都围绕着培养和展现人格（personality）。早期“柏林沙龙”的魅力之一，就是这种只看重人格、个性和才智而非财富、阶级和名声的特性。

五、社会中的“犹太性”（Jewishness）：内省与区隔

尽管德国1808年才给予犹太人完整的公民权，但当时普鲁士的犹太人早就以特权的形式享有了与德国公民同等的待遇。但根据1807年签订的和平条约，²¹普鲁士割让了大部分的东部土地，而大部分原本属于普鲁士的犹太人就居住在被割让的省份。在条约签订之前，“特权犹

20. 这一沙龙维持的时间很短，只从法国大革命持续到1806年德国发生战争。

21. 这里的条约指的是《蒂尔西特条约》（*Treaties of Tilsit*），是1807年7月9日拿破仑在弗里德兰击败俄普联军后于蒂尔西特签署的条约。与普鲁士签订的条约剥夺了普鲁士大半的领土：科特布斯被割让给萨克森，易北河左岸则分封给新建立的威斯特伐利亚王国，比亚韦斯托克则割让给俄罗斯（此举让俄罗斯建立了贝洛斯托克州），而普鲁士在第二次和第三次瓜分波兰时所占的领土，则转交给半独立的华沙大公国。此外，普鲁士还被迫削减军力至4万人，并罚款1亿法郎。

太人”只占普鲁士全部犹太人口的 20%，解放赦令之后，这些曾经的“特权犹太人”反而成了普鲁士境内犹太人的“大多数”。

“此时与富裕的、受过教育的、地位突出的‘特例犹太人’(exception Jews)相对的贫困、落后的犹太人已不复存在”(阿伦特, 2014: 105), 这一转变带来的影响是巨大的。尽管犹太人拥有了法律身份, “另一个社会——无定形、分散、无处不在的社会”(Sartre, 1948: 57) 却立刻横亘在眼前, 拒绝接纳他们。阿伦特认为, 这种转变必须从“社会”的角度去理解: “特例犹太人”突然失去了区别于那些东部省份的贫穷和落后犹太人被特殊对待的背景。在德国发布犹太人赦令之后, 这些“特例犹太人”的社会地位非但没有提高, 反而下降了。从当时的来往书信能够看出, 德国知识分子和贵族把对原本东欧犹太人(Ostjuden)²² 的轻蔑转移到了他们身边受过教育的犹太人身上。对于那些仍然希望生活在主流社会的犹太人来说, 他们必须要证明, “虽然他是一名犹太人, 然而他又不是犹太人”(阿伦特, 2014: 106)。由于他们被接纳的原因是被作为一种“新型人类”, 一种通过教育达到的“完美”人性, 因此现在必须加倍证明这一点。一个希望被非犹太社会接受的犹太人, 必须消除附着在犹太人概念上的观念, 通过行为证明他是一个例外(Katz, 1973: 83)。

在这样一个社会中, 犹太人徒劳地寻找着自己身上的犹太性, 他们被认为像犹太人那样思考、睡觉、喝水、吃饭, 像犹太人那样诚实或者不诚实(Sartre, 1948: 53)。于是, 社会歧视而非政治上的反犹主义将“犹太人”这个群体凸显出来, 这个过程却吊诡地产生于犹太知识分子对同化的努力。金融犹太人出于各种原因游离于社会之外, 并因此获得了特权和利益, 而对犹太知识分子来说, 情况却不那么顺利。受过教育的犹太人发现, 自己的处境远不如那些犹太银行家, “在 19 世纪初, 改宗的原因是害怕与犹太群众混同, 后来却为每日的面包而必须改宗。这种丢弃个性才能获得报酬的情形迫使整整一代犹太人苦涩地和政府与社会对抗”(阿伦特, 2014: 110)。

22. 东欧犹太人(Ostjuden)的象征是德国犹太人自我定义的一个重要工具。德国犹太人对东欧犹太人的刻板印象反映了他们自己不断变化的自我认知和冲突的民族愿景。19 世纪漫长艰难的解放过程导致德国犹太人拒绝接受传统的犹太民族概念, 并将自己塑造成有多重信仰的德国公民。在同化的努力中, 他们有意采纳德国中产阶级的绅士风度、礼貌和审美修养, 并将这些特征与东欧犹太人生活的粗俗刻板印象形成对比。详细信息参见网页: <https://www.lib.uchicago.edu/collex/exhibits/execj/>。

迫切希望并需要融入主流社会的犹太知识分子,形成了一种对社会的顺从心态,在这种情况下,反叛意识很难出现。只有一种有限的反思得以出现,阿伦特称之为“内省”(introspection),她给出了拉尔·瓦恩哈根的例子。阿伦特对这位女性做了深刻的测写,年轻的瓦恩哈根以一种理性的方式和她自己的身份保持距离,她创造了一个想象的世界和观念的领域,藉以超越自身的犹太属性,成为普遍意义上的理性个体。正如上文所言,启蒙意义上的理性“给这些对象和他们所属的现实带来解放,造就了一个纯粹观念的领域和一个任何有理性而无需知识和经验的人都可以进入的世界”(Young-Buehl, 2004: 87)。这种自我关注的理性便是早期的瓦恩哈根与她的犹太性保持距离的方式。

但内省带来的结果并非全然理想,“内省取得了两个战绩:通过消解到情绪中的方式,它将真实存在的处境抹除,与此同时,它又让一切主观的事物笼罩了一层客观性、公共性与极度有趣的光晕。在内省中,私密(intimate)和公共的边界变得模糊,私密性被造就得公开,而公共事物有时候可能只在私密领域,也即在闲谈中被经历和表达”(Young-Buehl, 2004: 87)。²³阿伦特还引用了瓦恩哈根早期的一句几乎是同义反复的话,“每个人都有个命运(destiny),只有他自己知道他的命运是哪种”(Benhabib, 2003: 11)。这种“宿命论”的背后是对选择和行动的拒绝。阿伦特认为,“以一种艺术工作的方式活着,去相信人能够通过教化(cultivation)像制作一件艺术品那样去生活,是瓦恩哈根和她同时代人共享的错误”(Benhabib, 2003: 11)。在这些批评中,阿伦特意识到,“内省”不仅是一种个人诉求,更是一种属于犹太知识分子的时代症状,背后是消极的思维活动,而非积极的行动。犹太人自然而然就进入了一种反思的自我意识状态,他们通过反省来认识自己和犹太人。然而,这种认识并不是为了发现或改正缺点,而是为了通过行为强调自己并没有这些缺点。犹太人始终试图从外部审视自己,由于知道自己始终在别人的观察之下,因此他主动通过别人的眼睛来反观自己。“他们狂热地吸收一切知识,但这不能和好奇心混为一谈,他们希望成为‘一个人’,

23. 值得一提的是,“内省”是有德国特色的。一战前后的德国知识精英提出德国的“文化”和西方的“文明”存在根本的区别。德国被认为是具有内省、灵魂、文化和真正的个人主义的国家,说明个人在更大的社会中的嵌入性,西方则代表了一种自我主义的个人主义、惯例和伪装,缺乏内在价值(Adriaansen, 2015: 93)。

一个和其他人一样的人,一个能够从人类角度看待宇宙的纯粹见证者”(Sartre, 1948: 70)。他们为了消灭自己身上的犹太性而教化自己。

犹太知识分子对社会的顺从与德国社交界对他们的接纳互相呼应,这正是德国特有的现象。但这种接纳并不代表一种基于尊重的平等,而只是一种“新奇的、令人兴奋的经验”(阿伦特, 2014: 111)。这从另一个角度表明,主流社会和犹太人的关系仍然处在一种微妙的紧张中。对一些“文明”“先进”的社交圈子来说,受过教育的犹太人反而比普通人更加容易被接受。而被看作例外的他们承受着一种暧昧的困扰:他们需要在外面表现得是一个“人”,在家里仍然还是犹太人。启蒙运动时期对“人性”的强调,在解放的条件下转变成一种特殊的“犹太性格”(Jewishness)。

由于不断致力于使自身和其他人区别开来,同化之后的犹太人行为模式创造了一种到处都能被辨识的“犹太类型”。犹太人再也不被国籍或宗教信仰所界定,而是转化为一种社会群体,成员具有某种共同心理属性和反应,可以总体被假设为一种“犹太性格”。伯林(2019: 255-257)曾用一个讽刺性的比喻来说明这种犹太性:犹太性就像先天畸形的人身上的“驼背”。换言之,犹太人现在代表着某种心理特征,“犹太人问题”也不再是一个公共的议题,而成为每个犹太人必须面对的私人问题(阿伦特, 2014: 112)。在一篇有些愤世嫉俗的文章中,海涅提到,“犹太性格”现在是一种无法治愈的疾病和纯粹的精神行为(Katz, 1973: 210)。“犹太人不安的根源在于,他们必须无休止地自我审查,最终形成一个幽灵般的人格,既陌生又熟悉,纠缠着他,而这个人格只不过是他自己——别人眼中的自己”(Sartre, 1948: 56)。

与他们的邻居“雅利安人”相比,犹太人缺乏一种独属于前者的“特权”,萨特称为“形而上学的不安”,一个人“必须确定自己的权利并牢牢扎根于这个世界,并摆脱每天萦绕于属于少数群体或阶级的恐惧,而后才敢提出关于人在世界上的位置及最终命运的问题”(Sartre, 1948: 96)。犹太人的不安不是形而上学的,而是“社会”的。他们关注的不是人在宇宙中的位置,而是“社会”中的位置。他们始终未能走出来,他们的痛苦是社会性的,是社会而非宗教规定了犹太人及其所面临的处境。

因此,当主流社会辨识出一种不同寻常的“犹太性格”或“犹太特征”时,犹太人问题就失去了政治上的重要性,变成了一个纯粹私人的

选择。作为犹太人,要么做一个“社会攀爬者”(socialclimber),即“新贵”(parvenu),要么就作为被排斥的“局外人”生存。这两条道路都极为孤独,社会同化又常常是一个令人悔恨的选择。对于已经被同化的犹太人来说,他们也同样清楚地认识到,在“社会之中”的成功或失败都出于他们是犹太人这一事实。“社会”给犹太人提出了模棱两可的生存状况,让他们始终处于一种徘徊的心态:犹太人问题“给他们的私人生活带来阴影,专横地笼罩着他们一切个人决定”(阿伦特,2014:113)。于是,“所谓普通犹太人的心理情结便是在一种暧昧矛盾的情况基础上,发展为一种很现代的敏感性”(阿伦特,2014:113)。

对普通的受过教育的犹太人来说,他们不得不开始强调一种“空洞的差异感”和越来越关注内心生活的敏感态度。通过“内省”来创造一种和犹太身份的疏离感,使他们足以应对取消了公共和私人边界的社会提出的各种要求。与此同时,他们所在的社会也以“猎奇”的态度对待他们,“犹太人变成了人们希望借用来消磨一点时间的人”(阿伦特,2014:114)。在“社会”这一境况中,犹太性格最终丧失了原本的宗教和政治意涵,被歪曲成具有私人性和社会性的心理特性。启蒙运动的精神——宽容和形成——也随之失落了,从而转变成一种对反常和异端事物的渴求。库迪希(Cuddihy,1974:126)试图在现代性和文明的层面总结这个过程:

将精神约束和歧视纳入人格系统,与将社会系统中的社会行为约束加以内化,一起构成了一个现代文明的“大杂烩”(package)。在现代化过程中,某一系统的细微变化也会引起其他系统随之变化,智识(intellectual)上的区隔孕育着个体的区隔(反之亦然),人格、社会和文化系统微妙地相互影响。随着各系统“轮廓”(profiles)的差异被超越,一种“趋同”的情况出现了:现代化进程的狡黠(cunning)起了作用,“将物质提炼为主体性”。

六、讨论:社会理论与“犹太人问题”

一方面,犹太人的财富使他们成为民族资本主义国家崛起之后的“眼中钉”与“替罪羊”,他们吸引了所有深受资本压迫的人的仇恨;另一方面,犹太人所有的痛苦和不安都是社会性的,与社会有一种永恒的

紧张关系。²⁴ 从他们无尽自我审查就可以看出, 社会对犹太人来说是无处不在的, 甚至存在于内心深处。正如本文篇首所言, 阿伦特发现了犹太人既生活在“社会之中”, 又生活在“社会之外”, “社会”作为一种“境况(条件)”规定着欧洲的犹太人。

行文至此, 我们从阿伦特的“社会”开始回溯“犹太人问题”这一理论脉络, 以马克思为起点, 最后再回到阿伦特。作为阿伦特的重要对话者, 马克思设定了讨论现代社会对于犹太人问题的基本框架, 他对犹太人问题的关注不仅是政治思考的重要一部分, 也卷涉了他本人的犹太身份。我们简单回顾一下马克思在《论犹太人问题》中的基本立场: 犹太人被看作市民社会的代表, 而市民社会的利己主义是实现真正人类解放的阻碍, 因此注定要被历史扬弃。和涂尔干、齐美尔不同, 马克思在评价犹太群体时, 称犹太人的本质体现在一种“社会的犹太人狭隘性”上(马克思、恩格斯, 1972: 451)。那么, 马克思对这一问题的态度是否真得暴露了他作为一个犹太人的“自我厌恶”? 库迪希(Cuddihy, 1974)认为, 马克思需要以一种哲学的方式处理“犹太人问题”, 即以理性主义或普遍主义的语言将自身的犹太情节和所处时代的犹太人问题还原为一个哲学的“本质问题”。霍克海默(2004: 309)也表达过同样的观点, “同化和批判正是同一个解放过程的两个因素”。自由犹太主义认为, 犹太人共同体既是他们所在民族国家的一部分, 也是公民利益共享的自由联合体。对马克思来说, 无论是对犹太人还是资本主义的批判, 都是从促进这一自由联合体的进步来说的。

相较于马克思, 涂尔干似乎对“犹太人问题”的立场更为积极。这种积极一方面表现在他对犹太宗教及其传统的认可上, 另一方面表现为他在法国“反犹主义运动”中积极为犹太人发声。涂尔干发现, “利己主义”自杀概率和教育程度正相关的规律在犹太人这里失效了(迪尔凯姆, 2009: 167)。犹太人保留了前现代甚至中世纪的自我, 而这种自我能使他们免受现代性的侵蚀。如此看来, 犹太人的身份几乎成为一种“特

24. 在这里可以对犹太人和基督徒的关系做一个韦伯语境下的联想。对韦伯来说, 新教徒代表的正是一种有尊严的现代人的生活方式, 他们实现这种生活方式的心理资源则是某种伦理指导下个体与世界的紧张关系。用萨特的话来说, 这是一种“形而上学”的紧张, 是雅利安人的特权。而犹太人也处在一种永恒的紧张关系中, 只不过是和“社会”的紧张关系, 并不是超越性的, 而是形而下的。如果从韦伯的问题意识出发, 那么犹太人和社会的这种紧张关系又催生了哪种生活方式呢?

权”,涂尔干不无骄傲地宣称,“他们就这样把作为往昔小群体的特点的严格纪律所带来的好处同我们现实的大社会所特有的高度文化结合在一起。他们具有现代人的全部智慧,而不分享现代人的绝望”(迪尔凯姆,2009:168)。如果说自杀是一种现代病,那么犹太人及其传统似乎为这种病症开具了良方。在《反犹太主义和社会危机》一文中,涂尔干区分了法国的“急性”(acute)反犹太主义和德国的“慢性”(chronic)反犹太主义,²⁵认为法国爆发反犹太主义的主要原因是该国的“社会萎靡状态”(astate of social malaise),即一种现代社会中自利的个体在社会、道德和政治上的孤立,同时不依附于社会理想,不受社会控制,且缺乏社会团结的现象(Goldberg, 2008),简而言之,就是一种失范(anomie)的状态。因此,在涂尔干的功能主义视角下,反犹太主义成了一种“社会温度计”,是社会健康的有用指数,用来测量社会失范的程度。最后,涂尔干为“犹太人问题”提供了一种和马克思相比不那么激进的解决方案,他认可在现代资本主义的框架内寻求方法,包括“镇压煽动公民互相仇恨的行为”“拒绝在实践中奖励反犹太主义”“民主政府需要承担启迪大众的责任”,以及让“所有有理智的人”公开并“联合起来”反对反犹太主义(Goldberg, 2008)。

齐美尔有和涂尔干相似的乐观,但他在犹太人身上看到了涂尔干强调的“团结”之外的东西——陌生。罗伯特·帕克(Parker, 1928: 882)在引介齐美尔时提到,“获得解放的犹太人过去和现在都是历史上典型的边缘人,是最早的世界性的人和世界公民。他们是卓越的‘陌生人’,齐美尔本就是犹太人,他以深刻的洞察力和理解力描述了这种陌生人”。齐美尔构筑的“陌生人”概念,原型就是作为商人身份出现的犹太外乡人。他看到了这些外乡人身上的一些特征:他们不是土地所有者,从生活的角度来讲他们既不固着于某个地域空间,也不固定于某一思想,他们身上有一种客观性,最后他们还有一种“陌生感”(齐美尔, 2022: 343-347)。重要的并非后来的社会学者对“陌生人”概念的不同理解和阐发,²⁶

25. 涂尔干认为,法国的反犹太主义是“过往的环境”和“暴力的激情”的产物。相比之下,德国和俄国的反犹太主义在本质上是“传统”和“贵族”的,它源于更冷酷和更持久的情绪——“蔑视和傲慢”(Goldberg, 2008)。

26. 比如,麦克莱默(Mclemore, 1970)认为,最能体现齐美尔“陌生人”的是“边缘人”而不是“新来者”。帕克等社会学家赋予了 this 概念美国本土的语境,例如,应用于美国种族群体。亚历山大则认为齐美尔的“陌生人”缺乏解释力,因为这一概念本质上还是在寻找共同性而非差异性(Marotta, 2012; Rogers, 1999)。

而是齐美尔将“犹太人”作为一种“生命经验”的敏锐,以及他为这一经验所赋予的概念抽象和客观化。同样,齐美尔(2002:342)也赋予了“陌生”积极的意涵:“陌生当然是一种十分正面的关系,一种特殊的相互作用形式”。身为犹太人且亲身经历了反犹主义的齐美尔不只将“陌生人”的经验概念化,这一经验本身也是他对待社会科学的态度。如弗里斯比(Frisby, 2003:86)所言,齐美尔同样是一个日常生活的“漫游者”(wanderer),他能够以“客观”的态度看待社会现实,这是他作为漫游者的属性,即缺乏忠诚感和保持必要的距离。无论是涂尔干的“团结”还是齐美尔的“陌生”,都既是对犹太群体的特殊判断,也是指向对现代社会的整体判断。

以上几位犹太裔社会理论家都在各自的经验中不断遭遇(encounter)他们的犹太身份,尽管处理犹太情节的方式不尽相同,但都存在一些共性,比如,他们都认为“犹太人问题”关联了一个更大的现代性问题,并尽力以“中立”“客观”的方式将其转化为社会科学的问题。正如库迪希所总结的,“社会问题现在变成了社会科学”。从社会学的角度看,犹太知识分子追求价值中立的社会科学和犹太资产阶级追求价值中立的社会场所是同一个事件(Cuddihy, 1974:7-8)。马克思的“市民社会”、涂尔干的“自杀类型”、齐美尔的“陌生人”,背后都指向了现代社会中的“犹太经验”,这种“犹太经验”既有实质的内涵,又有隐喻上的价值。用韦伯(2004:466)的话来说,这是一种心理上的“转置”(transform),也即,犹太知识分子将自身的犹太情节——在与外邦人(gentile)²⁷相处中体验到的羞耻、恐惧和无力感——转置为一种社会科学中的客观距离感。

马克思、涂尔干、齐美尔都没能预料到西方社会“内部”的“犹太人问题”最后走向了何种极端。无论是马克思试图超越的资产阶级秩序,还是涂尔干对这一秩序的保留态度,都没能以可行的方式解决或改善该问题。而齐美尔的“边缘犹太人”形象似乎预示着悲剧的发生。悲剧发生之后,对犹太人问题的理论探讨还在持续,并以“反犹主义”作为重心。作为马克思理论的后继者,阿伦特的同时代人,德国“法兰克福学

27. “Gentile”一词经常用在宗教语境,特别是在犹太教和基督教中,分别指代非犹太人或非基督徒的人。这个词来自拉丁语“gentilis”,意思是“属于或属于氏族或部落”,最初指的是非罗马人。但在近代的犹太人解放语境中,“外邦人”有一种排外的意涵,即从犹太人的视角看待他们所生活的西方民族国家中的其他人。

派”的代表人物霍克海默与阿多诺共享着同样的智识背景和时代遗产，在那个特殊时期，他们的经历（从德国逃往美国）甚至都相差不远。

在社会理论的脉络中，批判理论是其中重要的一支，早期“法兰克福学派”的理论视野和他们的犹太背景紧密相连，他们批判现代社会的基础内核是无法绕开的犹太人问题。同时也必须提及，马克思以及后来的马克思主义者，都不算“自觉”的犹太知识分子，这意味着他们并不认为犹太身份对自己的工作有重要影响，这符合前文所说的犹太知识分子的倾向。马丁·杰伊（Jay, 1980）认为，霍克海默和他的同事忠于马克思本人对反犹太主义的态度，这符合观察者注意到的一种模式：越是激进的马克思主义者，越不关心犹太人问题的特殊性。相较于 20 世纪 30 年代初就开始不断为犹太人问题发声的阿伦特，霍克海默和阿多诺早期似乎有意疏离了这一问题。直到 1939 年，霍克海默才在《犹太人与欧洲》（*Die Juden und Europa*）一文中表示，法西斯主义是资本主义社会的必然结果，而犹太人的困境是对他们在经济流通领域活跃的清算。这种论调和一个世纪之前的马克思几乎没有什么区别。1949—1950 年，由霍克海默主导编著的五卷本《偏见研究》（*Studies in Prejudice*）出版，其中一卷提到了德国一战前的反犹太主义，在这本书中，他们仍然从比较传统的马克思的视角出发，指出经济萧条对反犹太主义的影响。整部书没有得出一个针对反犹太主义的一般性理论，但阿多诺认为，“一个令人满意的反犹太主义理论只能通过诉诸一种超出偏见研究范围的理论来实现。这种理论既不列举各种‘因素’，也不单独挑出某一个因素作为‘原因’，而是制定一个统一的框架，将所有‘因素’连贯在一起”（Jay, 1980）。在 1944 年出版的《启蒙辩证法》中，他们曾试图列举这些“反犹太主义要素”作为单独的一篇文章。

“反犹太主义要素”的分析符合《启蒙辩证法》的整体基调，在文章中，启蒙与统治、自由主义与法西斯主义之间，是一种难以区分的辩证关系。和韦伯一样，他们强调西方文化中对自然的长期支配以及随之而来的工具理性神化（*apotheosis*）带来的影响。但这篇针对犹太人问题的理论文章仍然是致敬马克思的：资产阶级反犹太主义背后的经济原因是为了掩盖生产中的统治，犹太人是反资本主义情绪的替罪羊，吸引了所有被资本主义宰制的人们的仇恨。在很多方面，“法兰克福学派”的观点都没有超出马克思，例如，认为同化的犹太人能等同于近代资产阶级，尽

管他们也意识到了犹太人实际上被排除在剩余价值之外,因为他们无法占据生产资料(霍克海默、阿道尔诺,2006:154、160)。甚至,霍克海默和阿多诺的一些观点也没有超出第一代启蒙知识分子,只不过他们从赞扬理性转为批判理性,从接受基督教的基本价值转为批判基督教。²⁸因为在他们这里,反犹太主义的最终来源是西方文明总体性的病症,所以犹太人拒绝被同化反而成为一种对现代社会一元化趋势的反抗。霍克海默甚至因此将犹太人与他人的“消极”关系视为一种健康的状态,并像启蒙运动时期的知识分子那样,期许犹太人成为现代社会的救赎。

然而,阿伦特并不认可以上观点,她总结了两种解释反犹太主义的流行观点,其一是“替罪羊理论”。犹太人被视作完全无权的群体,他们在时代无法解决的冲突中被选中,最终被当作一切罪恶的背后推手。“替罪羊理论”的逻辑是,任何人都有可能成为“替罪羊”,并且,受害者是完全无辜的,“他不仅未曾作恶,而且根本未曾做过与面临的问题有关联的任何事情”(阿伦特,2014:40)。阿伦特认为,“替罪羊理论”回避了反犹太主义的严重性,也回避了犹太人自身对命运应负的责任。第二种解释似乎比第一种更难驳斥,阿伦特称为“永恒的反犹太主义”(eternal antisemitism),不只历史学家,很多犹太人(包括本文中提到的)也认同这种观点。这一观点认为,作为一个离散的群体,犹太人之所以至今仍保持精神和政治上的活力,与外界的敌视有很大关系。这种解释的诱惑在于,一方面,它解脱了犹太人为自身残酷命运负责的心理动机,另一方面,它还认为反犹太主义提供了一种使犹太人面临宗教世俗化时保持族群团结的手段,于是,尽管是一种消极的保证,反犹太主义反而成为犹太人生存的永恒保证。

本文并不打算在这里以宏大的制度反思作为尾声。通过描绘两类犹太群体在近代西方社会中的境遇,阿伦特的落脚点既不是一个抽象的启蒙计划,也不是一种宽泛的整体性批评。在阿伦特的语境中,“pariah”有两层意涵:一层是作为对现实处境的描述,本文主要就是

28. 在《反犹太主义要素》这篇文章的第四部分,观察霍克海默和阿多诺如何批判基督教是有趣的一件事。他们认为基督教为了超越犹太教重新造成了一种偶像崇拜,这一点在黑格尔那里已经被充分论述过,即基督教为了超越犹太教,付出的代价是耶稣的成神(霍克海默、阿道尔诺,2006:163)。基督教因此变成了一种巫术仪式和自然宗教。

这一处境的详尽介绍；²⁹ 另一层是阿伦特对这一概念的积极表达，“局外人”在她这里最终成为一种意象和普遍意义上的价值取向。在犹太人与西方社会共同生活的历史中，的确有一些犹太人选择放弃成为“新贵”而成为一个“自觉”(conscious)的“局外人”。例如，最终选择和自身犹太身份和解的犹太女性拉尔·瓦恩哈根及其继承者诗人海涅，之后还有法国犹太复国主义者波纳德·拉扎尔(Bernard Lazare)、小说家卡夫卡、文人本雅明、卓别林(Arendt, 2007: 277-296)等。阿伦特不遗余力地丰富着这个自愿成为“局外人”的名单，在她看来，每一位“有意识的局外人都在自觉接受作为弃儿和局外人的责任和挑战。局外人是反叛者和独立思考者，他们拒绝失去自己的身份，也拒绝同化为那些无法区分的‘抽象个体’”(Bernstein, 1996: 44)。这些形象的共通之处在于，他们既正视自己的犹太身份，也追求一种普世意义上的人文主义精神。³⁰ 阿伦特(Arendt, 2007: 361)最终拒绝了她年轻时追随过的犹太复国主义，她反犹太特殊主义和民族主义的立场与马克思式的自由犹太主义更为接近，都试图为犹太人寻找一个不被“社会”所定义的生存空间，并希望他们能够摆脱特殊利益，成为自由的个体。同时，阿伦特也认为，人无法仅依靠抽象的理性或价值而生活，需要自己的身份和传统来作为依托，甚至还应当正视自己的处境，以免被各种宏大叙事吞没。在这个意义上，阿伦特或许能被称为一个“栖居于世界”的犹太人，一个真正的人文主义者。

参考文献 (References)

阿伦特, 汉娜. 2009. 人的境况[M]. 王寅丽, 译. 上海: 世纪出版集团、上海人民出版社.

29. 这里作为处境的“pariah”并非特指，这也是雅斯贝尔斯最后接受这一概念的原因。甚至，他从中看到了二战后德国救赎的希望，“通过起草一种精神，为德国的重建提供道德准则，即使这是一个被世界视为 pariah 的民族”(转引自 Rabinbach, 2001: 296)。在雅斯贝尔斯看来，二战后的德国已经沦为国际社会上的“pariah”，德国人如今被排除在政治权力之外，而唯一能够使它们免于沦为 pariah 的方式就是以完全的坦率和诚实面对真实(Jaspers, 2001)。雅斯贝尔斯为德国人开出的药方正是接受了阿伦特影响的结果。

30. 在《文化的危机》一文中，阿伦特提到过这种“真正的人文主义”，“对于真正的人文主义者，来说，无论科学家的确定性、哲学家的真理，抑或艺术家的美都不是绝对的……罗马的“humanitas”适用于在各个方面都是自由的人，对他们而言，自由的问题，即不受强制的问题，是决定性的，哪怕在哲学中，科学中或在艺术中”(阿伦特, 2011: 208-209)。

- 阿伦特,汉娜.2011.过去与未来之间[M].王寅丽、张立立,译.南京:译林出版社.
- 阿伦特,汉娜.2014.极权主义的起源[M].林骧华,译.北京:生活·读书·新知三联书店.
- 埃利亚斯,诺贝特.2013.文明的进程——文明的社会发生和心理发生的研究[M].王佩莉、袁志英,译.上海:上海译文出版社.
- 艾森斯塔特,S. N.2019.犹太文明:比较视野下的犹太历史[M].胡浩,等,译.北京:中信出版集团.
- 波兰尼,卡尔.2017.巨变——当代政治与经济的起源[M].黄树民,译.北京:社会科学文献出版社.
- 伯林,以赛亚.2009.扭曲的人性之材[M].岳秀坤,译.南京:译林出版社.
- 伯林,以赛亚.2019.观念的力量[M].胡自信、魏钊凌,译.南京:译林出版社.
- 弗格森,尼尔.2009.金钱的先知(罗斯柴尔德家族1)[M].顾锦生,译.北京:中信出版社.
- 傅有德.2010.论犹太人的尚异性[J].世界宗教文化(2):33-40+94.
- 傅有德.2022.他山之石——犹太之于中国[M].济南:山东大学出版社.
- 迪尔凯姆,埃米尔.2009.自杀论[M].冯韵文,译.北京:商务印书馆.
- 格林菲尔,里亚.2010.民族主义——走向现代的五条道路[M].王春华,等,译.上海:上海三联书店.
- 胡浩.2010.关于犹太人解放的争论及其影响[J].世界历史(6):15-24+158.
- 胡浩.2015.论近代欧洲犹太人的解放与犹太社会的转型——以法德为中心的考察[J].世界民族(3):13-24.
- 霍克海默,马克思.2004.霍克海默集:文明批判[M].渠东、付德根,译.上海:上海远东出版社.
- 霍克海默,马克思、西奥多·阿道尔诺.2006.启蒙辩证法——哲学断片[M].渠敬东、曹卫东,译.上海:上海人民出版社.
- 洛维特,卡尔.2006.从黑格尔到尼采:19世纪思维中的革命性决裂[M].李秋零,译.北京:生活·读书·新知三联书店.
- 马克思,卡尔、弗里德里希·恩格斯.1972.马克思恩格斯选集(第一卷)[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,编,译.北京:人民出版社.
- 蒙森,汉斯.2017.附录:汉娜·阿伦特与艾希曼审判[G]//艾希曼在耶路撒冷.汉娜·阿伦特,著.安尼,译.南京:译林出版社.
- 孟振华.2009.第二圣殿的社会职能[J].宗教学研究(2):88-94.
- 孟振华.2010.波斯早期犹太政策重探[J].世界历史(4):93-101.
- 莫玉梅.2016.中世纪英国犹太人研究:1066—1290年[M].北京:人民出版社.
- 齐美尔.2002.社会是如何可能的:齐美尔社会学文选[M].林荣远,编,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 桑巴特,维尔纳.2015.犹太人与现代资本主义[M].安佳,译.上海:世纪出版集团、上海人民出版社.
- 沈焱.2021.犹太人问题与“他者”——德国传统中的“基督—犹太”辩证法[J].社会学评论(3):241-256.
- 宋立宏.2015.罗马与耶路撒冷[M].杭州:浙江大学出版社.
- 宋立宏、孟振华,主编.2013.犹太教基本概念[M].南京:江苏人民出版社.
- 托克维尔,亚历克西.1992.旧制度与大革命[M].冯棠,译.北京:商务印书馆.
- 韦伯,马克思.2004.中国的宗教宗教与世界[M].康德、简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 韦伯,马克思.2005.宗教社会学[M].康德、简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 希尔,萨曼莎·罗斯.2023.我愿你如你所是:汉娜·阿伦特传[M].胡晓凯,译.北京:中信出版集团.
- 徐新.2013.论犹太文化[M].广州:世界图书出版公司.
- 徐新.2022a.以色列简史[M].南京:南京大学出版社.

- 徐新.2022b.犹太人与近现代中国[M].南京:南京大学出版社.
- 扬·布鲁尔,伊丽莎白.2017.爱这个世界:汉娜·阿伦特传(第二版)[M].陈伟、张新刚,译.上海:上海人民出版社.
- 张礼刚.2010.德国犹太启蒙运动中的教育问题[J].世界历史(6):35-43.
- 张礼刚.2015.柏林哈斯卡拉运动兴起的犹太因素[J].学海(6):179-184.
- 张倩红、艾仁贵.2013.犹太文化[M].北京:人民出版社.
- 张倩红,等.2015.犹太史研究新维度——国家形态·历史观念·集体记忆[M].北京:人民出版社.
- 张倩红、张少华.2020.犹太人3000年[M].北京:北京大学出版社
- 张淑清.2009.中世纪西欧的犹太妇女[M].北京:人民出版社.
- 钟志清.2022.希伯来叙事与民族认同研究[M].北京:社会科学文献出版社.
- Adriaansen, Robbert-Jan. 2015. *The Rhythm of Eternity: The German Youth Movement and the Experience of the Past, 1900-1933*. New York: Berghahn Books.
- Arendt, Hannah. 1973. *The Origins of Totalitarianism*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Arendt, Hannah. 2005. *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah. 2007. *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books.
- Avineri, Sholomo. 2017. *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State*. New York: Basic Books.
- Benhabib, Seyla. 2003. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Bernstein, Richard J. 1996. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Brown, Nadia and Sarah Allen Gershon. 2017. "Body Politics." *Politics, Groups, and Identities* 5 (1): 1-3.
- Cuddihy, John Murray. 1974. *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*. New York: Beacon Press.
- Frisby, David. 1992. *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*. London; New York: Routledge.
- Goldberg, Chad Alan. 2008. "Introduction to Emile Durkheim's 'Anti-Semitism and Social Crisis'." *Sociological Theory* 26(4): 299-321.
- Günther, Anders. 1960. *Franz Kafka*. New York: Hillary House Publisher Ltd.
- Holub, Robert C. 2018. *Nietzsche in the Nineteenth Century: Social Questions and Philosophical Interventions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Jaspers, Karl. 2001. *The Question of German Guilt*. New York: Fordham University Press.
- Jay, Martin. 1980. "The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism." *New German Critique* (19): 137-149.
- Katz, Jacob. 1964. "The Term 'Jewish Emancipation': Its Origin and Historical Impact." In *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, edited by Alexander Altmann. Cambridge: Harvard University Press: 1-25.
- Katz, Jacob. 1973. *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation: 1770-1870*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Katz, Jacob. 1980. *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700-1933*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Marotta, Vince. 2012. "Georg Simmel, the Stranger and the Sociology of Knowledge." *Journal of Intercultural Studies* 33(6): 675-689.
- McLemore, Stephanie Dale. 1970. "Simmel's 'Stranger': A Critique of the Concept." *Pacific Sociological Review* 13(2): 86-94.

- Park, Robert E. 1928. "Human Migration and the Marginal Man." *American Journal of Sociology* 33(6): 881-893.
- Rabinbach, Anson. 2001. "German as Pariah, Jew as Pariah: Hannah Arendt and Karl Jaspers." In *Hannah Arendt in Jerusalem*, edited by Steven E. Aschheim. Berkeley, CA: University of California Press.
- Rogers, Everett M. 1999. "Georg Simmel's Concept of the Stranger and Intercultural Communication Research." *Communication Theory* 9(1): 58-74.
- Sartre, Jean-Paul. 1948. *Anti-Semite and Jew*. New York: Schocken Books.
- Sokel, Walter H. 1999. "Kafka as a Jew." *New Literary History* 30(4): 837-853.
- Wolin, Richard. 2001. "The Hannah Arendt Situation." *New England Review* 22(2): 97-125.
- Young-Bruhl, Elisabeth. 2004. *Hannah Arendt: for Love of the World*. New Haven, Conn: Yale University Press.

责任编辑:张 军