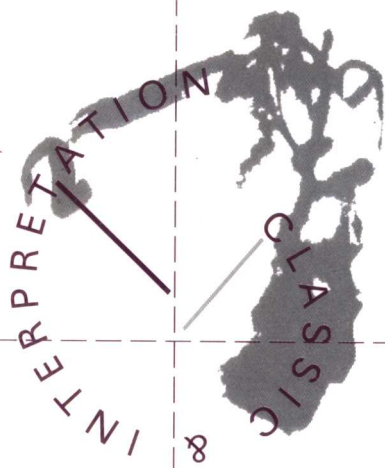




政治哲学中的摩西

施特劳斯 弗洛伊德论摩西与一神教

格莱舍尔 政治家摩西（李致远 译）

勒克莱尔 赫西俄德《神谱》的叙事结构

张永义 从《东塾读书记》看陈澧的“汉宋调和”论

张文涛 何谓雅典？哪个耶路撒冷？

经典与解释(14)



政治哲学中的摩西

■ 主编 / 刘小枫 陈少明

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

政治哲学中的摩西/刘小枫,陈少明主编;高诺英等译.

- 北京:华夏出版社,2006.6

ISBN 7-5080-4002-3

I. 政… II. ①刘… ②陈… ③高… III. 圣经-研究

IV. B971

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 051368 号

政治哲学中的摩西

刘小枫 陈少明 主编

高诺英等 译

出版发行: 华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)

经 销: 新华书店

印 刷: 北京圣瑞伦印刷厂

版 次: 2006 年 6 月北京第 1 版

2006 年 6 月北京第 1 次印刷

开 本: 880×1230 1/32 开

印 张: 9.625

字 数: 268 千字

定 价: 27.00 元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

目 录

论题:政治哲学中的摩西

- 2 弗洛伊德论摩西与一神教 施特劳斯(李致远译)
——附录 弗洛伊德:“一个幻想的未来” (王今一译)
- 44 政治家摩西 格莱舍尔(李致远译)
- 87 审判官摩西 格莱舍尔(李致远译)
- 131 《创世记》第一到十一章中“城”的意义
..... 威布劳(罗晓颖译)

古典作品研究

- 154 赫西俄德《神谱》的叙事结构 勒克莱尔(吴雅凌译)
- 178 春秋辨例(下) 戴君仁
- 232 从《东塾读书记》看陈澧的“汉宋调和”论 张永义

评论

- 256 何谓雅典? 哪个耶路撒冷?
——读佩利坎《雅典与耶路撒冷有何相干》…………… 张文涛
- 274 评《政治哲学与亚伯拉罕的上帝》…………… 马蒂(李致远译)
- 292 评卡斯《智慧的开端:〈创世记〉解读》
…………… 雅斐(罗晓颖译)

(本辑助理:张丰乾 刘殷之)

论题 政治哲学中的摩西

弗洛伊德论摩西与一神教

施特劳斯(Leo Strauss) 著

李致远 译

【编者按】本文是施特劳斯 1958 年春(3 月 - 6 月,确切哪一天已无从查考)在芝加哥大学希勒尔学院(Hillel House)所作的一次讲演的录音整理稿。施特劳斯讲演时用的是先前准备的笔记,可惜这些笔记迄今尚未能找到,这个据演讲录音誊录而成的稿子施特劳斯也未能审定过。英文编者为本文所加脚注表明,整理 Leo Strauss 讲稿的人是严肃认真的(原刊 Kenneth Hart Green 编, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, State Uni. of New York, 1997)。

几年前,我很荣幸在希勒尔学院(Hillel House)作过一次演讲,在那次演讲中,我不得不辩解,我们应当倾听一种对我而言全然陌生的哲学,但这么一来,我不可避免地引得人们的注意。^①而今晚,我的任务完全不同。作为学者、甚或一个人,要把不妥协的态度与开放的

① 这里提及的一个辩解,即“我们应当倾听一种对我而言全然陌生的哲学,但这么一来,我不可避免地引得人们的注意”,可能暗指“与马丁·布伯的一次对话”。这次谈话是由施特劳斯提出来的,谈话的时间是 1951 年 12 月 3 日,地点在芝加哥大学的希勒尔学院。
[中译编者按]所有脚注均为英文版原编者所加。

心灵结合起来,这是我们的义务。我们必须抵制得住种种诱惑;比如,有一种诱惑就是把想象的与迷人的东西当成是真实的东西。为了拒斥荒谬之物,我们大可不必毫不妥协,而且,我们也不可能总是无视荒谬之物。从前,有一位伟大的学者说过:“我鄙视绝大多数虚无的东西”(I despise almost nothing),这意味着,在其他事物之中,通过考察荒谬之物,我们还能学到一些东西,我们只能这样说:我们再一次为矛盾原则的超验之美所征服。

我之所以计划作眼下这个演讲,乃因为在去年逾越节的餐桌上,一位青年朋友曾告诉我说,我的一位同事——一位非常著名的教育家——曾就同一个主题作过一次演讲。我再次阅读了有关逾越节的哈加达(Passover Haggada),再次温习了几千年前在埃及发生的那些大事之后,对于弗洛伊德书中的论述或者我的同事,我就感到有点儿震惊。^① 因此,我当时就说,我必须就这同一个主题作一个演讲,以便展示这一图景的另一个方面。当然,我之前并没有听过那次演讲,我现在也还记得当时那位青年朋友还给我讲了些什么,但当时我说过,我会展示这枚硬币的另一面,可以设想——这在货币学上大概是允许的——有些硬币的两面看起来确实很相似。大家知道,这是因为我那天晚上在餐桌上听到弗洛伊德对摩西的理解,它使我想起我当时正在做的事情,即专门地考察马基雅维里关于摩西的观点和一般地考察他关于《圣经》的观点。^② 可是,就在不久前,当我开始阅读弗洛伊德的

① 施特劳斯在演讲中所引的英译本,据其页码,似指下面这个译本: Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, translated by Katherine Jones, New York, Alfred Knopf, 1949. 其德文原版为: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*, Amsterdam, Allert de Lange, 1939. 亦见于《弗洛伊德全集》(1950),卷16,页101-246。James Strachey的“权威”英译本(London, The Hogarth Press, 1974)也很合用。【译注】《摩西与一神教》的中译本有:李展开译本(北京,三联书店,1988);张敦福译本,见《图腾与塔布:摩西与一神教》(北京,国际文化出版公司,2001);本文所引《摩西与一神教》中的段落参考了李展开的译本,有所改动(一下凡引此书,仅注明英文本和中文本页码)。

② 见施特劳斯,《关于马基雅维里的思考》(*Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Ill., Free Press, 1958)。1953年,施特劳斯在芝加哥大学作过一次瓦尔格林系列讲座(Walgreen Lectures),本书就是那次讲座的增订版。施特劳斯关于马基雅维里与《圣经》的一些一般性反

著作时,我立即注意到,我无论如何也不可能处理这一个我已拟允诺的课题。因此,我今晚的演讲只限于讨论弗洛伊德的论题并作出解释。如果有谁对有关马基雅维里的问题感兴趣,我们或许可以在随后的讨论中加以探讨。^①

从一开始我就知道,有两个主题必然与今晚的主题联系在一起,这两个主题我并不打算处理。第一个是精神分析学,第二个是弗洛伊德的犹太人身份。至于说第二个主题,很幸运,我可以告诉大家,有一篇文章——《犹太人西格玛·弗洛伊德》——论述了这一主题,其作者是希伯来大学的西蒙(Ernst Simon),该文收录在德国犹太人创办的《拜克学院年鉴》第二卷(1957)。^②西蒙好像读过弗洛伊德的所有作品,此外,他还读了许多论述弗洛伊德生平与性格的文章。弗洛伊德似乎自认为是一个好的犹太人。他这样做的意图可作如下说明:现如今,不信教的犹太人可以分为两类,一类希望自己不是生为犹太人,认为自己的犹太出身是一个不幸;另一类则不希望自己不是生为犹太人,甚或可能乐意生为犹太人。他们觉得他们身上最好的东西应该归于他们的犹太血统,或者至少他们与这一血统连在一起,无法摆脱。

(接上页)思,参见此书第174-232页;关于马基雅维里与摩西的专门论述,参见此书第70-84,204-205页;关于马基雅维里是否“听到过神的呼召”或“感受到神的临在”,参见此书第203页。【译注】《关于马基雅维里的思考》有申彤中译本(译林出版社,2003年)。

① 这次演讲之后有一段时间的讨论,这个讨论的录音或抄本没有保存下来。施特劳斯为此次演讲“拟允诺”但没有处理的主题是什么?有点不明不白。这个主题似乎是:马基雅维里与弗洛伊德关于摩西的观点之比较。施特劳斯暗示,他认为马氏与弗氏的观点在最重要的诸方面基本相似(一枚硬币的“两面看起来确实很相似”)。而这致使施特劳斯要公正地指出二者重要的不同之处,这些不同之处取决于他们批判对象的不同:弗洛伊德驳斥的是反犹论调,而马基雅维里解构的则是西方宗教。鉴于上述一番澄清,本编者认为,口语表达的自相矛盾使得施特劳斯这篇演讲抄件中的这段话充满紧张,这种矛盾只能通过修订文本才能解决。因此,编者已做了某些补充和校正,以便使施特劳斯在此段表达的意思变得前后一致。但是,为了使读者能够自己判断,根据抄录本中的话,我仿制了下面三句:

……当然,我没有听过那次演讲,……但是,我将展示硬币的另一面,可以设想,……那天晚上,我在餐桌上听到的是……

② 见 Ernst Simon,《犹太人弗洛伊德》(Sigmund Freud, the Jew),载于《拜克学院年鉴》第二卷(Leo Baeck Institute Yearbook 2, 1957),页270-305。

第二类不信教的犹太人以一种奇怪的方式仍然多少相信犹太人就是选民。在欧洲大陆,他们经常显示自己的身份,因为,他们事实上把自己看作犹太人而非德国人、奥地利人或其他人。在这种意义上,弗洛伊德无疑是一个好的犹太人。让我作进一步的申述。我相信,第二类犹太人比第一类犹太人更好而且更幸福,并且我认为,这种偏爱可以在理性的基础上予以辩护,而非仅仅基于犹太人身份。有一句古谚说得好:“为斯巴达增光添彩吧,因你生于斯长于斯!”(Adorn the Sparta which was given to you at birth)。一个人不可能逃离自己的位置,不可能摆脱自己的命运,而只能接受它,甚至爱它、赞美它。确实,要是人们、特别是犹太人因为出身不幸而逃离他们自己的出生地,想必没有人可以谴责他们。尽管我们的祖先在三千年前就曾作出过无与伦比的英雄般的献祭与决定并在此后重复过无数次,但并不能因此说,从人的角度而言,犹太人作为犹太人、作为一个群体仍然存在。一代又一代的犹太人不得不呈奉最高等级的献祭,不能有半点儿不明确的轻慢之举。但是,我们总是高昂着我们的头颅,因为我们在骨子里知道,只有那种人——他们的自尊依赖于别人的尊重——是可鄙的。在这种意义上,我并不十分确定弗洛伊德是否也是一个好的犹太人。我不确定的原因在于,弗洛伊德有点儿过于关心他所谓的“反犹主义”。这种过度关心不仅表现在弗洛伊德本人身上,也出现在与他同时代的相当一部分犹太人身上,甚至包括他的后一代犹太人;这种过度关心源于一种期望,即期待一个真正的、无条件的自由社会,在这个社会中,人作为人的种种权利将不仅在法律上、而且在私人生活上得到每一个无罪的社会成员的承认。这种期望预先假定,所有人实际上都可能习惯于理性地行动。弗洛伊德对这一假定提出了质疑,但是他并没有从这种质疑中导出必然的结论。面对“反犹主义”,弗洛伊德仍然是脆弱的。

我将给大家读一读西蒙的几段分析,我觉得这是适宜的。西蒙援引了《摩西与一神教》中的几段话之后说:

这些话弥漫着深深的悲怆——一个为自己祖先的生命力而

感到自豪的犹太人的悲怆。这是此书采取的第一个正面立场：它是弗洛伊德犹太民族主义的一个直接继续，犹太民族主义以前曾披着一种模糊而矛盾的外衣，而现在则得到了更清晰、更少犹豫的表达。当弗洛伊德为犹太人遭受的苦难而悲怆时，我们就发现了此书的第二个正面调子……老弗洛伊德的犹太人自豪感是多么强烈啊！根据弗洛伊德自己的观点，我们可以希望他会补充说，以色列人民的整个前景尽管顽固地依赖于犹太人的宗教，却基于一个根本的误解——即一个没有任何“未来”的神圣“幻觉”。在任何一场理性的论争中，弗洛伊德大概都没有否认过其论证的真理性，不过在这里，论证的真理性并没有影响到他的措词与风格，确实，他在写这些话和类似的话的时候似乎忘记了论证的真理性……在这里，弗洛伊德说话的口吻像一个精神上的爱国主义者，这对他的正面影响如此之大，以至于他使用了一些相互抵消的论证。我们可以假设：弗洛伊德也认识到了这些不一致，但他并不觉得有什么要紧，而认为可以凭借一种更高层次的综合以解决这些不一致。但是，还有一个矛盾几乎摧毁了他书中的主要理论。在第二篇论文开篇伊始，弗洛伊德就声称，犹太人的一神教借自于埃及。但就在稍后的第三篇论文中，他又宣称，摩西的老师阿克何纳托王(King Ikhnaton)“可能沿袭了某些暗示，这些暗示通过他的母亲或其他方式，从近东或远东影响到他本人”，故此，“一神教的观念必定(!)像澳洲人的回飞棒一样(!)，又返回到其初生之地”。(注意，从“可能是近东或远东”到一个令人信服的结论——一神教的故乡好像就是巴勒斯坦，这之间有一个逻辑上的跳跃!)^①

① 见 Ernst Simon,《犹太人弗洛伊德》，前揭，页287-89。施特劳斯援引了西蒙文章中的几句话，在这几句话中，他还提到了摘自弗洛伊德《摩西与一神教》中的几段话，他这样做就好像这些话是从西蒙文章的脚注中引出来的。西蒙用的也是 Katherine Jones 的英译本（见前注）。西蒙引自第三篇论文（论阿克何纳托王和“一神教观念”的起源）的那几段话见于《摩西与一神教》，前揭，页141。弗洛伊德在第二篇论文讨论了摩西一神教的埃及起源，西蒙也提到这些新奇的见解，见于《摩西与一神教》，前揭，页16-38。此外，关于这些论题，还

西蒙试图给出一种精神分析学上的解释,而我却没有资格这么做。

而我宁愿提出另一种关于好犹太人的定义,亦即不信教的好犹太人的定义。不信教的好犹太人是这样一种人——他知道自己是一个犹太人,知道自己属于犹太民族,并且知道自身问题的根子在于他事实上不可能相信其祖先们相信的东西。这导致了一种对犹太传统之真理性的热诚关怀。我相信,有人会说,即使不在这种意义上进行限定,弗洛伊德也还是一个好犹太人。但问题是,关于这一庄严主题,弗洛伊德是不是一个好的思想者?

读过这本书之后,我发现,不仅有必要作一个适当的演讲,而且必需对许多语段作番评论。当然,我从开始开始。开篇之词是“要否定”,弗洛伊德随即解释说——我不知道他是不是完全故意地——,他正在做的是一些消极的事情、一些破坏性的事情、一些颠覆性的事情、对一些事情的谴责。有趣的是,我们在犹太文学中发现了一个类似的例子,尽管弗洛伊德很可能不知道这个例子。哈列维(Yehuda Halevi)的《库萨里》(*Kuzari*)是中世纪最伟大的犹太作品之一,在这本书中,一个信奉异教的国王先是与一位哲学家、随后与一位基督徒、然后与一位穆斯林分别进行了一场谈话,最后,他又与一位拉比进行了一次交谈并因此皈依了犹太教。在这四个人当中,只有那位哲学家是以个人身份并以一个反驳开始其演说的。^①在这里,作者使用了哲学家一

(接上页)应该注意,Yosef H. Yerushalmi 在他的《弗洛伊德的摩西:有期的犹太教与无期的犹太教》(*Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, New Haven, Yale University Press, 1991)一书中观察到,Thomas Mann 在其小说《约瑟夫和他的兄弟们》中大胆地超过了弗洛伊德,并让约瑟夫担负了向阿克何纳托王传授一神教的责任。Yerushalmi 提到的章节见《约瑟夫和他的兄弟们》(*Joseph and His Brothers*, trans. H. T. Lowe-Porter, New York, Alfred A. Knopf, 1948),第4章,“供养人约瑟夫”,“一切都有福了”,页962-70(见《弗洛伊德的摩西》,页89)。

① 见 Yehuda Halevi,《库萨里》(*Kuzari*),第一章第1-4节和第10-14节;Leo Strauss,《〈库萨里〉中的理性规则》(*The Law of Reason in the Kuzari*),载《迫害与写作的艺术》(*Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, 1952),页95-141;Kenneth Hart Green,《宗教、哲学与道德》(*Religion, Philosophy, and Morality: How Leo Strauss Read Judah Halevi's Kuzari*),载《美国宗教学术杂志》(*Journal of the American Academy of Religion* 61, no. 2[Summer 1993]),页225-73。

词,这自然表明那位哲学家不是犹太人。

第一句话是:“要否定一个民族所赞誉的最伟大儿子,这的确不是一件轻松愉快的事——尤其是当否定者本人也是这个民族的一员时,更是如此”。^① 弗洛伊德的否定导向了他自身,是一种自我否定、一种道德行为、一种要求自我牺牲的行为。

然而,任何维护假想中的民族利益的考虑都不能使我将真理置于不顾。此外,我将仅仅从事实的角度来说明问题,这样,我们或许有望更深入地洞察这些事实所关切的情境。

弗洛伊德的行动是一种自我否定的行动,而且看起来还像是一种背叛民族利益的行动。其正当理由就在于:这样做是为了真理。于是,问题就出现了:真理是民族利益的一部分吗?真正的民族利益必然通向真理吗?这可以应用于所有民族、尤其是犹太民族吗?无论如何,弗洛伊德似乎暗示了什么东西最重要——即真理比社会更重要。真理意味着,知道真理首先要区别于宣明真理。然而,弗洛伊德暗中却把知道真理与宣明真理等同起来。只有当真理本质上是有益的时候,这种等同才是合理的。如果关于真理的知识且仅仅是关于真理的知识就能使我们成为好人与好公民,这种等同就是实情。但是,如果真理本质上是启发性的——我相信它是——,一个人就不应该以“要否定”开始。而且,如果真是这样,关于真理的知识、对真理的追求、真理的传布就将是理解人的关键,分析人的关键,分析灵魂的关键,精神分析学的关键。让我们看看弗洛伊德如何展开论述。

人们普遍坚持,摩西是一个埃及人的名字。

人们可能曾经期望,既然有那么多作家都承认摩西是一个埃及人的名字,在这些作家当中,总会有人曾得出过这一结论,即一

^① 见 Sigmund Freud,《摩西与一神教》(*Moses and Monotheism*, translated by Katherine Jones, New York, 1949), 页 3; 中译本页 1。

个拥有埃及人名字的人本身就是一个埃及人；或者人们至少曾考虑过这种可能性。（页 5-6；中译本页 3）

对这段话我不作评论，因为，跟大家一样，对于犹太人的名字，我也只知道一点点儿。弗洛伊德暗示的结论是：摩西是一个埃及人。人们为什么没有得出过这种结论，这不难理解。弗洛伊德说明了个中原因。

……除了《圣经》和犹太人的书面传说之外，我们没有关于他（摩西——施注）的只言片字。尽管上述判断缺乏最终的历史确定性，绝大多数历史学家还是认为，摩西确有其人，以色列人在他的领导下出离埃及，这也确实发生过。我们有充分的理由坚信，如果不承认上述这一点，以色列后来的历史将无法理解。与过去的历史研究相比，今天的科学已经变得更加小心，对待传统也更为宽容。（页 3-4；中译本页 1）

弗洛伊德提到《圣经》批判的早期历史；当时盛行对传统进行无条件的怀疑，而现在看来这种态度是经不起推敲的。这说明了人们为什么没有得出这一结论——即摩西的埃及名字预示了其埃及血统。摩西是埃及人这一结论不是从摩西的名字上得出来的，而是从精神分析学这一出发点上得出来的。因此，弗洛伊德说：“由此进行的种种思考将只能打动那些熟悉分析推理并能正确判断其结论的少数读者。对于他们，我希望本文显得有些意义”（页 7；中译本页 4）。

当然，这引起了一个极大的问题，这个问题就是科学对待传统的谨慎态度与精神分析学之间的关系问题。法老的女儿奇迹般地拯救了摩西，这个故事让我们想起一些类似的故事，如传说中的居鲁士（Cyrus）、罗穆卢斯（Romulus）、锡拉库扎的希罗（Hiero of Syracuse）、俄狄浦斯（Oedipus）等等。这些故事现在被看作一种典型的神话，关于这类故事，有一种精神分析学上的解释。

所谓英雄,乃是大丈夫般地挺身而出反抗自己的父亲并最终取得胜利的人。上述这类神话将这种斗争追溯到英雄刚刚降生的那一刻,让他违背他父亲的意志而降生,并且不顾父亲的邪恶意图而得到拯救。(页9;中译本页5)

这种邪恶意图表现在弃婴行为中。但是,摩西的故事在某些方面明显不同。例如,居鲁士曾被一个邪恶的父亲遗弃,而摩西却没有。在其他故事中,英雄具有高贵的血统,被高贵的父母所遗弃,而由卑贱的父母救下来并抚养成人。然而,摩西却由卑贱的父母所生,他们由于害怕一个残暴的异族统治者而将其藏匿起来,后来被统治者的女儿发现并由王室抚养成人。为什么会有这种变化?一些学者部分地倾向于附和弗洛伊德对这些故事的解释,他们说,原始的说法是,摩西本是法老女儿的孩子,犹太人救了他并视如己出,把他抚养大。但弗洛伊德却拒绝这种说法,其根据如下:埃及人完全没有理由制造这样的神话,因为对他们来说,摩西并不是一个英雄;犹太人也没有任何理由把他们的英雄塑造成一个异族人。因此,这个观点必定有待讨论。

我们今天所知的摩西神话可悲地未能顺应它的秘密动机。如果摩西不是皇室血统,我们的传说就不能把他塑造成一位英雄;如果他保持一个犹太人的身份,又无法提高他的社会地位。(页12;中译本页7-8)

那么,故事的意图必定是要提高摩西的社会地位,要把他塑造成一位英雄,要赞美他。弗洛伊德是怎么知道的?要想尽量理解一本书中发生的一个故事——就拿摩西诞生的故事或任何其他故事来说吧——,要是明智的话,我们就要考虑故事的语境,既包括直接的语境也包括更广阔的背景。这意味着,要把一本书作为一个整体来考虑。关于赞美,《圣经》说了些什么?一个人在才智和勇气等等方面是不值

得赞美的,但在这一事实上——他敬畏上帝——则是值得赞美的。^①这就是《圣经》的赞美观。据说,“摩西此人非常卑贱”。伟大的立法者竟由一个异族人授以伟大的行政科学,这无助于他的荣耀。他不得不从一个异方人那里学来行政艺术。《圣经》想赞美的并不是摩西,而是上帝。摩西被遗弃又被拯救的故事表明,婴儿摩西极不可能存活下来,犹太民族极不可能出现,因为犹太民族的出现与摩西的被拯救紧密相联。这与《创世记》中的那则故事——就是那则捆绑以撒(Isaac)的故事——完全一致,在这则故事中,亚伯拉罕(Abraham)本来没有任何可能生一个儿子,但儿子还是生下来,上帝也通过这个独生子为亚伯拉罕的种族许诺了一个伟大的未来,但在这之后,上帝又命令亚伯拉罕杀掉他的儿子。尽管这条命令看起来是荒谬的,亚伯拉罕还是心甘情愿地服从。一个民族如果没有武器与土地,没有任何看得见的维持生存的手段——只有上帝——这个民族就根本不可能生存下来;这

① 施特劳斯在此提到《圣经》文本,其核心部分似乎就是《耶利米书》9:22-23:

耶和華如此說:“智慧人不要因他的智慧夸口,勇士不要因他的勇力夸口,財主不要因他的財物夸口。夸口的却因他有聰明,認識我是耶和華,又知道我喜悅在世上施行慈愛公平和公義,以此夸口。這是耶和華說的。(Thus saith the Lord: “Let not the wise man glory in his wisdom, neither let the mighty man glory in his might, let not the rich man glory in his riches; But let him that glorieth glory in this, that he understandeth, and knoweth Me, that I am the Lord who exercise mercy, justice, and righteousness, in the earth; for in this things I delight. Saith the Lord.”) (【译注】中译文据和合本耶9:23。以下有关《圣经》的引文皆从和合本译文,个别有出入的地方据原文译出并附原文。)

这几行诗似乎是以下几行诗的综合或完善:“敬畏耶和華是知識的開端”(箴1:7);“敬畏耶和華是智慧的開端”(箴9:10和詩111:10);“謙卑的獎賞是敬畏耶和華”(箴22:4。【译注】此句意思与和合本有出入;原文为The reward of humility is the fear of Lord)。(编者所引《圣经》英译文依据的版本是:Phila-delphia: The Jewish Publication Society of America, 1995)。有关摩西的谦卑,见民12:3。施特劳斯在下文中提到,有一个“异族人”或“外国人”曾教给“伟大的立法者……伟大的行政科学”,这里暗指摩西的米甸人岳父叶忒罗(Jethro)和《出埃及记》18:13-27中叙述的事件;亦参见民11:10-30和申1:9-18。另外,施特劳斯还提到迈蒙尼德关于《耶利米书》某些章节的论述,见《迷途指津》第三篇第54章,其中论述了荣耀、智慧和人的完善。

若不是每一个孩子都能看懂的《圣经》所表达的一个主要信息,我不知道它还能是什么。而且,如果这有助于充分地理解一个特殊的《圣经》故事,那么,把它留下来就是明智的。弗洛伊德根本没有理解摩西所具有的那种独特品质——这种品质在英语中称为谦卑(humility),而同时,弗洛伊德关心的却是羞辱人(humiliating man)。

通过求证于所有类似故事的一个共同特征,弗洛伊德阐明了摩西故事的独特性。在所有这类故事中,包含着一个历史的核心,就此而言,那种抚养过所谓的弃婴的家庭是真实的家庭。而那种据说曾遗弃过婴儿的家庭则是瞎编的。一个卑贱牧羊人与他的老婆抚养大了一个婴儿,并且,这个婴儿证明了自己是一个极其能干的男人并成了统治者。作为一个明智的人,亦即一个有政治判断力的人,他将会说什么?他会说,那个牧羊人及其老婆不是他的父母,他们只不过是把抚养大而已。如果我们接受这种对此类故事的解释原则,那就意味着,摩西是一个由犹太人养大的埃及人。

摩西的传说与所有其他同类传说有所不同,这种分歧可以追溯到摩西生平故事的独特开端。在所有其他传说中,英雄都出身卑贱,并随着生活的进展而步步高升;而摩西的英雄生涯则始于一种下降:从高贵显赫下降到以色列娃娃的水平。(页 13;中译本页 9)

换句话说,居鲁士确实是穷牧人的儿子,而一旦成了波斯帝国的缔造者,便声称自己曾是某些王室的弃儿,然而,摩西的情况正好相反:摩西出生于一个王室家庭,却被卑贱的父母收养。弗洛伊德解释说,这完全是一个猜想。更准确地说,人们事实上可以认为弗洛伊德的论点毫无证据。并且,弗洛伊德还说:

这种解释——把摩西放在一种弃婴神话中——必然得出下述结论(即,不仅“得出”而且“必然得出”——施注),即摩西是一个埃及人,但有一个民族需要把他说成是犹太人。(页 16;中译